

„BIOGRAFIILE” SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL ȘI CONTEXTUL ISTORIC AL EPOCII SALE

Arhid. prof. Vicențiu Românu

THE „BIOGRAPHIES” OF SAINT MAXIM THE CONFESOR AND THE HISTORICAL CONTEXT OF HIS EPOCH

Abstract: In modern Romanian theology, Father Dumitru Stăniloae is the first theologian who started capitalizing, by their precious translations and comments, for almost half a century, on a part of the theological and spiritual works of the great Byzantine and erudite monk of the 7th century in the person of Saint Maxim the Confessor, thus ranging under the neopatristic trend, dedicated to the „*maximology*” commenced during the first half of the 20th century. Within the four tomes of maximian works, the Romanian theologian casts some light on the sizes and profound significances of the confessor monk Maxim’s thinking in relation to contemporary theology, however, concerning Their life, the scholar Romanian theologian compiles short biographic notes.

Keywords: theologian, translations, comments, thinking, biography

În teologia modernă românească, părintele Dumitru Stăniloae¹ este primul teolog care a început să valorifice, prin prețioasele-i traduceri și comentarii, timp de aproape jumătate de secol o parte din lucrările teologice și duhovnicești ale marelui Părinte bizantin și erudit monah din secolul al VII-lea care a fost sfântul Maxim Mărturisitorul, însciindu-se astfel în curentul neopatristic, dedicat „*maximologiei*” început în prima jumătate a secolului al XX-lea. În cele patru tomuri ale operelor maximiene, teologul român reliefează dimensiunile și semnificațiile profunde ale gândirii monahului mărturisitor Maxim pentru teologia contemporană, dar în ceea ce privește viața Sa, eruditul teolog român editează succinte note biografice².

Memoria liturgică a sfântului mucenic este celebrată în două rânduri: pe 21 ianuarie și 13 august³; de asemenea, în volumul „*Viețile sfinților*” pe luna ianuarie avem „*Viața Cuviosului Părintelui nostru Maxim Mărturisitorul și Mucenicul*”, a căror primă ediție integrală a fost publicată între anii 1807-1813 în timpul mitropolitului Moldovei, Veniamin Costachi, totalizând 12 volume⁴.

Această „Viață” reprezintă traducerea slavonă a unei metafraze grecești realizată de ucenicul Cuviosului Paisie Velikicovski, Ștefan Dascălu, fiind inclusă în corpusul românesc al „Vieților Sfinților”, ea reprezentând doar un rezumat cu scop moral și duhovnicesc. Se înțelege, în acest caz, că „supuse unor asemenea rezumări și parafrazări prin care au fost eliminate detaliile istorice și dezvoltările teologice socotite neinteresante pentru pietatea populară, viețile sfinților din epoca bizantină își diminuează considerabil valoarea de documente istorice, dar și aceea de monumente teologice esențiale ale Bisericii”⁵. Alături de aceste „vieți” ni s-au păstrat o serie de documente-mărturii privitoare la viața și martiriul monahului bizantin și al tovarășilor lui adunate în două „dosare” alcătuite între anii 653-669 de către Teodor și Teodosie Spudeii, din care rezultă că procesele politice înscenate acestor mărturisitori, acuzați de trădare față de împărat, erau în esență procese religioase, motivul fiind curajul mărturisirii credinței ortodoxe. Ele au fost traduse în latină în 870 de Anastasie Bibliotecarul în așa-numita *Collectanea ad Joannem diaconum*⁶. „Dosarul” privitor la sfântul Maxim, împreună cu o „viață” bizantină a fost reeditat de eruditul dominican François Combefis în primul volum din prima ediție a operelor maximiene, publicată la Paris în 1675⁷.

Primele clarificări științifice referitoare la variantele „vieții” monahului martir apar în 1928 și aparțin bibliotecarului Vaticanului de atunci, Robert Devreesse, care ajunge la concluzia că există trei recenzii ale unicei „vieți” maximiene⁸. Pe baza cercetărilor ulterioare, teologul american P. Sherwood a stabilit o cronologie adnotată a vieții și a operelor eruditului monah bizantin⁹, cronologie recunoscută ca autoritativă și azi de cercetători. În 1967, savantul austriac W. Lackner¹⁰ a demonstrat că „viața” maximiană nu aparține unui autor anonim de la sfârșitul secolului al VII-lea, ci este o compilație aghio-grafică a monahului Mihail Exabulitis din a doua jumătate a secolului al X-lea, fiind o compoziție encomiastică, specifică școlii „metafrastice”, la alcătuirea căreia compilatorul a folosit o scurtă relatare a martiriului sfântului Maxim, amplificată apoi de surse documentare, istorice și retorice. O remarcă interesantă este aceea pe care o face Lackner atunci când demonstrează că autorul „vieții grecești” a sfântului Maxim folosește paralele literare din „Viața” sfântului Teodor Studitul, care-i servesc drept cadru și model pe care-l calchiază îndeaproape, reducând valoarea istorică a „vieții metafrastice” maximiene¹¹.

Cu toate acestea, relațiile dintre diversele variante și recenzii ale vieții sfântului Maxim (cea metafrastică, *Urpasio*, și „viața” editată de Epifanovici) sunt complexe și departe de a fi definitiv clarificate, iar problema nu poate fi tratată înainte de editarea critică a tuturor textelor privitoare la viața sfântului Maxim, care a început sub auspiciile faimosului *Corpus Christianorum Series Graeca*, unde au fost publicate ediția critică a pieselor din dosarul proceselor

și martiriului sfântului Maxim și ucenicilor lui¹² și recenzia 3 a „vieții” maximiene¹³.

Actele din „dosarele” martiriului sfântului Maxim și a ucenicilor săi ilustrează în mod dramatic criza de autoritate dintre imperiu și Biserica de la Constantinopol care, de dragul realizării păcii religioase dintre calcedonieni și necalcedonieni și a bunei coabitări cu politica imperială, a adoptat o atitudine care compromitea adevărul dogmatic.

Secolul al VII-lea, care l-a „găzduit” istoric pe inegalabilul monah teolog (care avea 19 ani când a trait „momentele importante ale dezvoltării civilizației creștine europene”¹⁴), a moștenit „criza continuă a doctrinei teologice din anii timpurii ai imperiului creștin, dar într-o formă acută de la Calcedon 451, nereceptat de numerosi tradiționaliști (încăpățânați) chirilieni și mai extremiștii capi eclesiali devotați ai mișcării monofizite în Egipt, Siria și Constantinopol”¹⁵. Problema cronică a monofiziților a fost speculată de regatul sasanizilor perși, care, conștienți de legătura dintre credința calcedoniană și loialitatea imperială, au favorizat pe monofiziți și nestorieni. Împăratul Heraclie (încoronat la 5 octombrie 610 în urma abandonului lui Focas), sprijinit de patriarhul Serghie - devenit consilier al împăratului și punând averea Bisericii la dispoziția împăratului pentru apărarea imperiului - adoptă o politică conciliantă cu monofiziții prin formula „o singură lucrare”, deschizând o nouă etapă în istoria crizei monofizite, această nouă situație „formând contextul esențial al vieții și activității sfântului Maxim”¹⁶. Totuși, primul teolog monoenergist nu a fost patriarhul Serghie, cât Teodor de Pharan, a cărui doctrină este cunoscută din 11 extrase din scrisorile sale discutate la sinodul de la Lateran 649 și de la al treilea sinod de la Constantinopol din 681, extrase a căror idee de bază subliniază faptul că lucrarea lui Hristos emană exclusiv din Cuvântul dumnezeiesc, ceea ce înseamnă că voința Domnului este doar divină¹⁷. Noua doctrină începe din 622 să fie folosită, primul succes fiind „Pactul de unire” cu monofiziții moderați din Alexandria în 633, rolul central în imperiu fiind efectiv de împăcare. În 626 perșii și avarii eșuează în cucerirea Constantinopolului datorită rezistenței armate conduse de Serghie (probabil acum patriarhul compunea *kontakion-ul* Maicii lui Dumnezeu ca protector al orașului, încorporat în Imnul Acatist)¹⁸. În 628 regele Chosroe al perșilor moare, iar în 629 Heraclie încheie un armistițiu care face posibilă readucerea Sfintei Cruci în Ierusalim, întroni-zată solemn la 21 martie 629. În 633 Heraclie discută cu catolicosul armean Ezra, iar mai apoi la Hierapolis în Siria discută sinodal cu patriarhul monofizit și cu 12 episcopi, ajungând la o pace eclesială pe baza „unei lucrări și a unei voințe”¹⁹. Citit de ambii patriarhi, Pactul de unire a fost acceptat realizându-se astfel unirea euharistică a celor două partide.

În această perioadă ajunge la Alexandria, în drumul de la Cartagina spre Palestina, monahul Sofronie²⁰ (viitor patriarh al Ierusalimului în 634), cel

care citind „*Pactul*”, denunță conținutul său lui Serghie, care, la rândul-i, ezită pentru a evita controverse și care, într-un sinod a publicat un edict²¹ prin care se interzicea, pe viitor, a se învăța despre una sau două lucrări, deși lucrările lui Hristos ar putea fi atribuite singurului agent care este Hristos.

În acest climat teologic efervescent, situația politică era la rândul ei delicată: provinciile recucerite de la perși, Palestina, Siria și Mesopotamia trebuiau reorganizate; pacea în Egipt depindea de priceperea eclesială. În 634 arabii s-au instalat în Sirio-Palestina după ce-au ieșit din criza în care intraseră după moartea lui Mahomed în 632²². Dar pentru Sofronie, aceasta nu era suficient; înzestrat cu calități binecuvântate pentru timpul și locul potrivit în care se afla, el este ales ca succesor al lui Modest pe scaunul patriarhal ierusalimitean în 634. În scrisoarea de întronizare²³ adresată lui Serghie, cu profunde baze teologice în tomul leonian și teologia chiriliană, apărând ca ortodoxă controversata formulă a teologului alexandrin, proaspătul patriarh arată că Hristos, fiind în două firi, trebuie să se bucure de toate proprietățile naturilor sale, inclusiv lucrările lor²⁴. După moartea lui Sofronie în 638, Ștefan al Dorei a călătorit la Roma pentru a lupta pentru anularea canonică a acestei noi erezii („*o singură voință a Domnului*” – n.n.), timp în care Ierusalimul este ocupat de trupele califului Omar. Câștigând semnătura împăratului Heraclie, patriarhul Serghie publică în octombrie 638 Ekthesis-ul, încorporând în această mărturisire de credință și Psephos-ul și incluzând o mărturisire explicită despre o singură voință pentru a nu fi în conflict cu învățătura despre cele două naturi, „*marcând debutul monotelismului, care nu înlocuia monoenergismul, ci îl confirma*”²⁵. Ekthesis-ul era în substanță Psephos-ul republicat dar, acum, sub semnătura împăratului; după moartea papei Honoriu, documentul ajunge la Roma prin apocrisiarhii papali, trimiși de succesorul lui Honoriu, papa Severin ales în mai 640, delegați papali care au fost suficient de înțelepți pentru a obține aprobarea împăratului pentru recunoașterea noului papă, fără a se obliga la asumarea Ekthesis-ului²⁶. După moartea papei Severin, urmașul său, papa Ioan IV, sfințit în decembrie 640, a condamnat Ekthesis-ul, după moartea lui Heraclie din 11 februarie 641 înainte de moarte, el recunoscând într-o scrisoare către Ioan IV eșecul politicii sale și aruncând întreaga responsabilitate pe seama defunctului; i-a scris noului împărat Constantin III, plângându-se de scrisoarea lui Pyr despre Ekthesis, dând în același timp o interpretare ortodoxă gestului lui Honoriu, cerând, totodată, împăratului să retragă toate copiile acestui edict²⁷. Pe 28 mai, Constantin III moare în urma unei boli incurabile de plămâni, dar zvonurile răspândeau ideea unui asasinat pus la cale de Martina și patriarhul Pyr, care preiau puterea în numele lui Heracleona și promovează o politică monotelită, devenind în scurt timp impopulari în popor²⁸. Pyr apără monofizismul cu zel, dar noul împărat îl determină să renunțe la scaunul patriarhal, Pyr refugiindu-se în Africa, locul său fiind preluat de Pavel II (641-653). La

Roma, după moartea papei Ioan IV (care condamnase Ekthesis-ul²⁹), a fost ales papa Teodor la 24 noiembrie 642, grec din Ierusalim, care nu-l recunoaște pe patriarhul ecumenic Pavel II, fiindcă pentru Roma, noul patriarh nu era mai bun decât precedentul. Motivul ? În 643, patriarhul Pavel emite o lungă mărturisire de credință monotelită, drept pentru care este excomunicat de Teodor, condamnând în același timp și Ekthesis-ul³⁰.

În iulie 645³¹ are loc la Cartagina celebra dispută teologică a sfântului Maxim cu patriarhul refugiat Pyr după care cei doi pleacă la Roma³², ajungând acolo înainte de 646. Perioada petrecută de Maxim la Roma este cea mai intensă din punct de vedere teologic în apărarea ortodoxiei; în perioada 646-647, el scrie Tomul către Ștefan al Dorei, înainte ca patriarhul constantinopolitan Pavel II să îl convingă pe Constans II să promulge în septembrie 647 *Typos*-ul³³, probabil ca răspuns la depunerea sa de către papa Teodor (care condamnă acest decret, murind la 13 mai 649), document care interzice sub aspre sancțiuni aspre orice discuție despre una sau două voințe, pentru binele imperiului și pentru pacea Bisericii. Urmașul lui Teodor, papa Martin (fostul emisar papal la Constantinopol), ales la 5 iulie 649 și sfințit fără acordul împăratului de la Constantinopol, prezidează conciliul de la Lateran (5-31 octombrie 649), unde el și Ștefan al Dorei resping *Typos*-ul pentru că pune ortodoxia și erezia pe același nivel și „*privează pe Hristos de voință și lucrare*”³⁴. Deși era un sinod al provinciei romane, inspirația esențială a Lateranului vine din Estul grecesc; cu excepția câtorva materiale teologice din Africa de Nord, întreaga documentație patristică era greacă, lucru explicabil prin prezența la sinod a călugărilor greci și orientali, rezidenți la Roma³⁵ și mai ales contribuția personală a sfântului Maxim, care pregătește o parte din documentație, mai ales un florilegiu de texte patristice³⁶ și redactează anumite acte care au fost traduse în latină, semnând deciziile sinodale ca simplu monah³⁷. Declarațiile conciliului în formulările sale teologice reclamă gândirea viitorului Mărturisitor al Ortodoxiei, mai mult canoanele Lateranului au legătură directă cu învățătura despre cele două voințe și lucrări³⁸. Numit de E. Caspar „*Kampfsynode*”³⁹, efectele sinodului au fost de „*a-i încuraja pe alții*”, anume pe ortodocșii grupați în lumea estică romană. Papa Martin a depus eforturi mari pentru a face cunoscute deciziile sale prin scrisorile adresate lui Siegebert, regele francilor, episcopilor misionari din Țările de Jos, prin scrisorile trimise în Africa și Palestina și, procedând ce mai periculos, s-a adresat chiar și curții imperiale, atribuind exclusiv lui Pavel II toate calamitatea *Typos*-ului⁴⁰. Împăratul Constans nu admite atitudinea papei, se autosesează cu cele întâmplate la Roma, trimițându-l pe Olimpius, exarhul Ravennei să forțeze acceptarea *Typos*-ului; în 17 iunie 653, papa Martin este arestat de noul exarh al Ravennei, Teodor Caliopas, chiar în biserica Lateranului⁴¹. Este adus la Constantinopol, iar în 19 decembrie e judecat pentru înaltă trădare, dar în urma intervenției patriarhului

muribund Pavel II, pedeapsa cu moartea i se comută în exil în Chersonul Crimeei, unde moare pe 16 septembrie 655⁴².

După cum am putut observa, „această succintă cronologie nu oferă decât un cadru evenimential exterior; conturând doar punctele vizibile ale scenei și jalonând schematic etapele destinului pământesc al principalelor personaje ale dramei care a făcut ca în secolul al VII-lea...timpul martirilor și mărturisitorilor din epoca preconstantiniană să renască pe neașteptate”⁴³. Cel mai înverșunat adversar al compromisiurilor teologico-politice care au caracterizat această „epocă întunecată” a secolului al VII-lea a fost sfântul Maxim Mărturisitorul. El și-a dedicat inteligența, talentul, răbdarea, și în cele din urmă, întreaga sa viață diotelismului⁴⁴, pe drept cuvânt el putând fi numit „teologul celor două voințe și activități naturale ale Dumnezeuului-Om”⁴⁵. Este foarte interesant și util de stabilit cât mai exact cadrele formării intelectuale și ascetico-mistico acestui „eminent teolog”⁴⁶. În acest demers cercetătorii maximieni s-au confruntat cu două izvoare într-o oarecare măsură contradictorii (sau, cel puțin, profund diversificate) în mai multe puncte: originea acestor versiuni, timpul redactării și anii de la începutul vieții sfântului Maxim.

Primul izvor îl constituie așa numita *Viață tradițională*⁴⁷ a eruditului monah. Conform acestei relatări, sfântul Maxim s-a născut la Constantinopol în anul 580, această dată fiind confirmată de procesul său în timpul căruia el declară că are vârsta de 75 de ani⁴⁸. Între 586 și 601 el a urmat întregul curs de studii clasice (care începea de la vârsta de 6 ani și dura până la 21 de ani și cuprindea: gramatica, literatura clasică, retorica și filosofia, care includea quadrivium-ul – aritmetica, muzica, geometria, astronomia și filosofia însăși – logica etica, metafizica și dogmatica); această instrucție filosofică era bazată de Platon și Aristotel și pe comentarii lor, Proclu și Iamblichus) și demonstrează educația filozofică și retorică la cel mai înalt nivel al acelor vremuri⁴⁹, familiarizare care va pune o amprentă importantă asupra operei sale teologice. Între 610-613 va îndeplini funcția de prim-secretar⁵⁰ al împăratului Heraclie, care a venit la putere în 610⁵¹; cu siguranță, în acești ani ai formării sale intelectuale și ai serviciului imperial, el a legat strânse prietenii cu mai mulți funcționari ai curții (în special cu Ioan Șambelanul), prietenii pe care le putem detecta în corespondența sa de mai târziu⁵². Cu toate acestea, în jurul anilor 613-614⁵³, eruditul prim-secretar părăsește palatul imperial și se retrage în mănăstirea Phillipikos de la Chrysopolis (azi Skutari), pe țărmul asiatic al Bosforului⁵⁴, unde în anul 618 avea deja un ucenic, Anastasie, care va fi cu el până la sfârșitul vieții. Biograful său vorbește despre înaintarea sa depășită în viața de asceză și rugăciune, lucru care îi determină pe confrății săi monastici să-l roage „să devină întâi-stătătorul lor și să primească egumenia lor”⁵⁵. Către anii 624-625 Maxim părăsește mănăstirea de la Chrysopolis⁵⁶ pentru cea a sfântului Gheorghe din Cyzic (azi Erdek), unde scrie primele opere notorii: *scrisoarea*

a doua către Ioan Cubicularul despre dragoste, despre care Combefis, în nota d, a spus: „*vere maximum agit Maximus*”⁵⁷, *Cuvânt ascetic, Capetele despre dragoste, Comentariu la psalmul 59, Întrebări și nedumeriri, scrisorile 3, 4 și 10, precum și Opusculul teologic și polemic 17*⁵⁸, și *Viața Maicii Domnului* (încă sub rezerva autenticității)⁵⁹; tot în timpul șederii sale la Cyzic, în urma numeroaselor dialoguri cu episcopul locului Ioan, Maxim concepe *Ambigua către Ioan*⁶⁰. Campania avaro-persană împotriva Constantinopolului din primăvara anului 626l-a obligat să părăsească această mănăstire și să ia drumul exilului⁶¹. Sherwood, încercând să reconstituie viața monahului bizantin între 626-632, afirmă că a stat o vreme în Creta⁶² și poate chiar în Cipru⁶³, iar între 628-630 ajunge în Africa. Cu siguranță, în 632 Maxim se afla la Cartagina⁶⁴, unde se instalează la mănăstirea Eucratas, unde era stareț sfântul Sofronie⁶⁵, ales în 634 patriarh al Ierusalimului și care devine părintele duhovnicesc al lui Maxim, după cum acesta îl mărturisește „*binecuvântatul meu stăpân, părințele și învățătorul meu, Avva Sofronie*”⁶⁶. Este foarte posibil ca sfântul Sofronie să fi fost superiorul lui Maxim pe linie monastică, lucru pe care pare să-l confirme afirmația lui Maxim: „*...asemenea multor cuvioși monahi care se află în exil și, îndeosebi, binecuvântații slujitori ai lui Dumnezeu, părinții noștri, care sunt numiți Eukratades*”⁶⁷. Tânărul monah a locuit aici cu părintele său duhovnicesc, mai înainte ca acesta să plece la Alexandria, pentru a lua parte la discuțiile care se desfășurau acolo asupra *Tomului unirii*, în anul 633⁶⁸. În acești primi ani ai șederii în Africa, Maxim susține o rodnică și laborioasă activitate literar-teologică concretizată în substațialele opere: *Ambigua* adresată lui Ioan al Cyzicului⁶⁹, *Comentariu la Tatăl nostru, Mystagogia* (între 628-630), *Întrebări către Talasie* (între 630-633), *200 Capete despre teologie și economie* (între 630-634); din aceeași perioadă datează cele mai multe *Opuscule teologice și polemice*: 5, 18, 21, 23, și numeroase *Epistole*.

Către 632-633, se pare că Maxim s-a resemnat că noul său exil este definitiv, „*el reluând o viață monastică normală, chiar din momentul în care el se instalase, iar abundența operelor mărturisește bunele condiții în care el putea lucra*”⁷⁰. În timpul acestor ani, constatăm trei elemente în viața sfântului Maxim: continuarea vieții monahale (așa cum am amintit mai sus), relațiile sale strânse cu guvernatorii imperiali ai Africii, și anume, generalul Numidiei, Petru Ilustrul (care va fi destinatarul *Scrisorilor 13 și 14* precum și al *Opusculului teologic și polemic 12*) și exarhul Gheorghe, preocupându-se constant să-i atenționeze asupra pericolului monofizit și activitatea sa împotriva monoenergismului și monotelismului. Cert este faptul că nu s-a angajat înainte de 633 (apăruseră *Pactul de unire și Psephos-ul*) în combaterea contra monoenergismului, contrar afirmației din *Viața greacă* după care tânărul secretar imperial, văzând că „*dogma monoteliților strica mult Biserica, a lăsat toate și s-a alipit cu sârg de viața singuratică, ca unul care și mai înainte iubise să*

trăiască în isihie, predându-se mănăstirii...”⁷¹. Maxim se preocupa de combaterea noii erezii alături de părintele său spiritual Sofronie și, fără îndoială, tânărul monah reprezenta în imperiu o autoritate incontestabilă; de aceea, pentru a-l liniști pe Sofronie, patriarhul Serghie îl însărcina pe prietenul său Pyr, egumenul mănăstirii philippikos din Chrysopolis, de a expune lui Maxim relevanța *Psephos*-ului, pentru a-i obține adeziunea la conținutul său. Răspunsul pe care Maxim îl oferă în *Scrisoarea 19*⁷² (scrisă la finalul anului 633 sau începutul lui 634) este extrem de măsurat: Maxim își exprimă admirația față de Pyr și Serghie și se bucură că *Psephos*-ul pune capăt *Pactului de unire* din Alexandria despre lucrarea divino-umană, însă cere detalii despre noțiunea de „energie” care i se pare ambiguă⁷³, fiind în același timp clar în ceea ce privește poziția sa antimonoenergistă și afirmând clar că în unirea ipostatică cele două naturi rămân neschimbate și că sunt salvate însușirile celor două firi, după cum afirma Sherwood: „distanția lucrărilor nu este afirmată explicit, ea este necesar implicată”⁷⁴.

Spre sfârșitul anului 633 sau începutul lui 634, Sofronie, revenit în Palestina, a fost ales patriarh al Ierusalimului, iar cu această ocazie îi scrie lui omologului său Serghie al Constantinopolului o *Scrisoare sinodală* în care respinge teza despre „*unica lucrare*” și evită să vorbească despre cele două lucrări, conformându-se prescripțiilor *Psephos*-ului. La puțin timp după publicarea acestei *Scrisori*, Maxim scrie *Ambigua ad Thomam* în mare parte dedicată problemelor hristologice dar și acestei probleme a naturilor și lucrărilor în Hristos⁷⁵. Ca și dascălul său, eruditul monah respectă interdicția din *Psephos* de a vorbi despre numărul lucrărilor în Hristos, refuzând în același timp teza despre o *unică energie* și explică în ce sens trebuie înțeleasă expresia lui Dionisie Areopagitul despre „o *unică energie teandrică*”, invocată în *Pactul de unire* în sens heterodox. Maxim era deja implicat în lupta contra acestei erezii și el vedea în monofizism sursa monoenergismului.

După moartea patriarhului Sofronie în 638, Serghie al Constantinopolului redacta și promulga prin împărat o *Expunere a credinței* sau *Ekthesis* care mărturisea o singură voință în Hristos și „marca începutul monotelismului, care nu înlocuia monoenergismul, ci îl confirma”⁷⁶. *Ekthesis*-ul era *Psephos*-ul în substanță, dar sub semnătura împăratului Heraclie⁷⁷, fiind o dezvoltare a monotelismului, mărturisind „o *singură voință a lui Hristos pentru a nu fi conflict între cele două firi ale lui Hristos*”⁷⁸. Prin apocrisiarii papali, *Ekthesis*-ul ajunge la Roma, papa Severin, ales în 28 mai 640, obținând aprobarea împăratului pentru alegerea sa pe scaunul Romei *fără* a subscrie la conținutul doctrinar al *Ekthesis*-ului⁷⁹. Maxim află de *Ekthesis* cam în același timp cu papa Severin, fiind informat de prietenii din Constantinopol, care-i trimit o copie după plecarea apocrisiarilor, lucru pe care-l aflăm din scrisoarea către Talasie⁸⁰. Maxim scria în primăvara lui 640 *Scrisoarea a doua către Toma*⁸¹, explicând,

la cererea destinatarului, mai multe puncte ale celei de a doua *Ambigua*. Fără îndoială, înainte de acesta el scrisese *Opusculele teologice și polemice 14 și 20*, fâțiș antimonetelitate, fără a menționa *Ekthesis*-ul. La sfârșitul anului 641 sfântul Maxim editează *Scrisoarea 12*, un veritabil tratat hristologic îndreptat din nou contra monofiziților severineni, a căror poziție fusese reîntărită periculos prin *Ekthesis*.

După moartea lui Heraclie în 11 februarie 641, papa Ioan IV condamnă *Ekthesis*-ul, scriindu-i noului împărat Constantin III și apărând memoria predecesorului său papa Honoriu, iar la câteva luni după moartea împăratului din mai 641, patriarhul Pyr este exilat în Africa de Nord, în 29 septembrie 641⁸². Maxim îi scrie prefectului Petru al Africii că Pyr nu mai poate fi numit „*cel mai sfânt*” atâta timp cât el este separat de Biserică, fiind deci obligat să facă pace cu episcopul Romei și apoi cu întreaga Biserică⁸³.

De ce e atât de vehement Maxim? Pentru că Pyr „*clocește*” noua erezie și, după alungarea sa, vine în Africa, unde Maxim este apărătorul teologiei ortodoxe și pentru el, „*Pyr trebuie să fi fost cel mai indezirabil refugiat*”⁸⁴. De la scrisoarea lui Maxim adresată lui Petru în 643 și până la marea dispută din iulie 645 cu Pyr⁸⁵ nu avem niciun document datat cu certitudine. Sesiunile disputei au fost ținute în prezența patricianului Grigorie și a numeroși episcopi, fiind păstrată în întregime așa cum a fost notată în timpul discuțiilor și copiată mai târziu la Roma în manuscrise înainte ca Pyr să se fi reîntors la profesiunea sa de credință. Victoria maximiană a determinat ținerea în 646 a mai multor sinoade africane antimonetelitate la Numidia, Byzacenus și Mauritania, fiind anunțați papa Teodor, împăratul și patriarhul Pavel.

În același an 646, Maxim părăsește Africa de Nord și, după un sejur în Sicilia, unde prezintă monahilor sicilienii o respingere a monotelismului, se duce la Roma, unde vine și Pyr⁸⁶, instalându-se în una dintre cele mai vechi mănăstiri grecești, Sfântul Sava (Cellae Novae) de pe Aventin. În această perioadă petrecută în Roma, sfântul Maxim a depus cea mai intensă activitate pentru apărarea Ortodoxiei concretizată în conversații, tratate sau scrisori. Avem păstrate în acte câteva incidente și anume conversația eruditului monah cu un anume Grigorie, trimis de împărat, despre prerogativele imperiale solicitate de împărat⁸⁷.

Dintre operele literare scrise aici amintim *Tomul către Ștefan al Dorei* scris în 646-647 împotriva *Ekthesis*-ului, tom redactat înainte de *Typos* și care conține 29 citate din Părinți și dineretici despre problema disputată a monotelismului. Sherwood presupune că acest florilegiu ortodox a apărut după disputa de la Cartagina, pentru că, dacă ar fi existat mai înainte, referirea la el ar fi putut fi impusă înainte cu, cel puțin, recomandarea de a folosi învățătura lui Sofronie⁸⁸.

Împăratul Constans II, succesorul lui Constantin III, susține monotelismul și promulgă la sfârșitul lui 647 *Typos*-ul, redactat de patriarhul Pavel II al Constantinopolului, act imperial care interzicea „*a se vorbi și a se disputa în orice manieră despre o voință și energie sau despre două voințe sau energii*” și proclama că „*nimeni nu va fi blamat sau acuzat pentru a fi profesat până în această zi o voință sau o energie sau două voințe sau două energii*”. *Typos*-ul imperial a schimbat situația, căci politica Constantinopolului devenise total nefavorabilă sfântului Maxim, ba chiar periculoasă⁸⁹.

În 13 mai 649 papa Teodor moare, după ce înainte condamnase *Typos*-ul și făcuse demersurile pentru convocarea unui sinod la Roma care să soluționeze problema hristologică în discuție; în 5 iulie 649 este ales papa Martin I, care, instalat cu dificultate, convoacă în octombrie sinodul de la Lateran, în care 105 episcopi⁹⁰ din Italia, Sicilia Sardinia și Africa, alături de monahi refugiați din Răsărit, condamnă *Typos*-ul, monoenergismul și monotelismul și pe promotorii lor, dogmatizând dioenergismul și diotelismul hristologic⁹¹. Maxim va participa activ la acest sinod, pregătind o parte a documentației, în special florilegiul de texte patristice⁹² alcătuit după disputa teologică cu patriarhul Pyr, redactând anumite acte care apoi au fost traduse în latină și, deși simplu monah, semnând deciziile sinodului⁹³, care au fost transmise în întreaga lume creștină.

Împăratul Constans II s-a autosesizat în legătură cu cele întâmplate la Roma și a reacționat imediat, trimițându-l pe Olimpiu, exarhul Ravenei, pentru a forța acceptarea *Typos*-ului. Dar în 652 exarhul Olimpiu moare de ciumă, iar simpatia față de papă amână arestarea sa și a sfântului Maxim. În 17 iunie 653 papa Martin este arestat din ordinul împăratului de exarhul Teodor Caliopas, fiind trimis la Constantinopol unde ajunge în septembrie⁹⁴.

În aceeași perioadă a arestului papei are loc și arestarea viitorului martir mohah bizantin⁹⁵, dar procesul sfântului Maxim este amânat până în mai 655, autoritatea imperială fiind incapabilă să dovedească o acuzație veridică împotriva lui, care până la urmă s-a concretizat în două acuze: trădare împotriva împăratului și refuzul de a intra în comuniune cu Biserica Constantinopolului⁹⁶. Data exactă a sosirii sale la palatul imperial din Constantinopol nu este foarte clară⁹⁷, însă din ordinul tânărului împărat Constans II (avea doar 25 ani), începe aici primul proces politic al bătrânului monah și al ucenicului său Anastasie⁹⁸.

În procesul din mai 655, Maxim este acuzat de trădare imperială, adică refuzul său de a comunica cu Constantinopolul atâta timp cât scaunul patriarhal recunoștea „*cele nouă Capitoale de unire întocmite la Alexandria [în iunie 633] și prin Ekthesis întocmit în acest oraș de Serghie [în 638] ca și prin Typos-ul editat în continuare aici în anul al 6-lea al indicției [în 547-648], mărturisind că „prefer să mor decât să am conștiința tulburată că am alunecat în vreun fel oarecare în ce privește credința”⁹⁹...[căci] nu există nimic mai silnic decât o conștiință care te acuză și nimic mai îndrăzneț decât o conștiință*

*care te apără*¹⁰⁰. Fiind acuzat de Mina, monah și cleric și consilier teologic al senatului, Maxim declară că „*suprimând dogmele Sfinților...fără ele nu este cu putință însuși faptul de a exista o Biserică...căci eu nu am o dogmă proprie, ci pe cea comună a Bisericii universale*”¹⁰¹.

Toate aceste declarații brave și neînfricate nu puteau izvorî decât dintr-o inimă și minte puternic ancorate în Tradiția Părinților, în învățătura fără compromise teologice a Bisericii Duhului în care bătrânul și eruditul monah se pregătea să devină martir.

Drept urmare, „...*duminică, oamenii Bisericii au făcut sfat și l-au convins pe împărat să-i condamne la acest exil aspru și inuman, despărțindu-i pe unul de altul: pe bătrân la Bizia, iar pe ucenicii lui la Perberis...*”¹⁰².

Așadar, primul exil temporar are loc la Bizya, în Tracia (actualul oraș Vize, în Turcia), cu speranța că îl vor aduce pe Maxim să împărtășească credința lor eretică, efort care este făcut în anul următor prin tratativele de conciliere între bătrânul monah și delegați ai palatului și ai episcopatului bizantin de la Bizya și Rhegium în 24 august, 8 și 14 septembrie. În fața fermității Romei care a respins „*synodika*” patriarhului Petru și a amenințării arabe, palatul și ierarhia imperială încearcă o ultimă tentativă de compromis cu sfântul Maxim, trimițând la el pe episcopul Teodosie al Cezareei Bithyniei însoțit de patricii Pavel și Teodosie, ca reprezentanți ai împăratului. În urma discuției de la Bizya, fiind aproape convinși de sfântul maxim, episcopul Teodosie și delegații imperiali au acceptat învățătura despre cele două voințe și două lucrări corespunzătoare celor două firi, cerându-i lui Maxim să intre „*în comuniune cu noi și să se facă unire*”. Dar Maxim spune: „*Stăpâne, eu nu îndrăznesc să primesc de la voi un consimțământ scris despre așa ceva, fiind un simplu monah (încă o mărturie clară a faptului că maxim nu era în cler - n.n.); dar dacă Dumnezeu v-a împuns la inimă să primiți expresiile Sfinților Părinți, trimiteți voi, adică: împăratul, patriarhul și sinodul lui, cum cere canonul, înscrisul privitor la acestea la Roma*”¹⁰³. Așadar, sfântul Maxim îndeamnă pe împărat și pe bizantini să imite smerenia lui Hristos pentru adevărata pace a Bisericii, fiind convins că „*o va face negreșit dacă va voi să imite pe Dumnezeu și să se smerească împreună cu El pentru mântuirea comună, a tuturor; socotind întru sine că dacă Dumnezeu Cel ce mântuiește prin fire n-a făcut mântuirea până nu a voit să se smerească, cum atunci omul care este prin fire mântuit se va mântui sau va mântui dacă nu se smerește?*”¹⁰⁴

Se profilează astfel o anticipată împăcare plină de speranță, căci în 8 septembrie 565, consulul Pavel a fost trimis de împărat la Maxim poruncindu-i „*să-l aduci pe Maxim monahul cu multă cinste și considerație pentru bătrânețea și neputințele lui, pentru că a fost cunoscut și scump bunicilor noștri, și să-l așezi în sfânta mănăstire a Sfântului Teodor ce se află aproape de Rhegium*”¹⁰⁵; împăratul vrea să-i ofere onoruri dacă aderă la Typos, dar cuvintele

eruditului monah nu lasă loc niciunui compromis teologic: „*Ce cuvânt de apărare aș putea avea în fața conștiinței mele, pentru faptul de a fi trădat printr-un jurământ...creința care-i mântuie pe cei ce o iubesc*¹⁰⁶? Deși patriциul Troilos îl îndeamnă să treacă sub tăcere aceste expresii care produc dezbinare teologică, dar să creadă în inima lui cum vrea, Maxim îi răspunde că „*nu trebuie în niciun chip să fie redus la tăcere glasul care propovăduiește această taină, ca să nu se micșoreze mântuirea celor ce tac*”¹⁰⁷.

De la Rhegium, Maxim este dus la Salembria (actualul oraș Silivri, în Turcia) în 14 septembrie¹⁰⁸, unde Maxim, acuzat de unul din soldați că o blasfemiează pe Născătoarea de Dumnezeu, îi aduce imn de laudă¹⁰⁹, iar de aici este escortat până la Perberis. De aici, pe 18 aprilie 658, Maxim scrie ultimele sale rânduri către ucenicul său Anastasie¹¹⁰, rânduri care constituie un adevărat „*testament*” spiritual, care îl găsește pe viitorul martir singur și abandonat chiar de Roma¹¹¹. Fără a trăda creința mărturisită și sinodul Lateran din 649, totuși Roma îi părăsește pe cei trei mărturisitori, ceea ce ne face să credem că de-a lungul drumului care-l duce de la mărturisire la martiriu, sfântul Maxim întrupează în conduita sa față de Roma „*adaugiul ecleziologic: mereu cu Roma, niciodată contra Romei, uneori fără Roma*”¹¹².

Cu toate acestea, împăratul era nemulțumit că politica sa religioasă întâmpina neîncredere; drept urmare, în 662 îl cheamă pe Maxim la Constantinopol din cel de-al doilea exil, împreună cu ucenicul său Anastasie și cu Anastasie apocrisariul, pentru un ultim și definitiv proces¹¹³. Aceștia trei, rămânând cei mai notabili exponenți ai Ortodoxiei în est, au fost anatematizați împreună cu papa Martin și cu Sofronie al Ierusalimului, dascălul lui Maxim și din ordinul împăratului Constans II, în vârstă de 32 de ani, cei trei au fost condamnați la mutilare și exil.

Astfel limbile și mâinile drepte au fost amputate, au fost plimbați prin cele douăsprezece districte ale Constantinopolului și trimiși în ultimul exil în Lazica, pe țărmul sud-estic al Mării Negre¹¹⁴. Ajunși acolo în 8 iunie 662, cei trei mărturisitori au fost despărțiți, Maxim fiind închis în castrul Schemaris, Anastasie monahul în castrul Skotoris unde a și murit în 22/24 iulie, iar Anastasie apocrisariul în castrul Bukolus; bătrânul monah Maxim, în urma tratamentului abuziv la care a fost supus, moare sâmbătă, 13 august 662, anticipându-și sfârșitul pământesc printr-o vedenie dumnezeiască¹¹⁵. Imediat după îngropare, într-una din nopți, trei focuri luminoase au strălucit ieșind din mormânt, atestând harul și sfințenia vieții Mărturisitorului¹¹⁶, el însuși rămânând „*lumina pură a creinței și a dragostei, a ortodoxiei și a contemplației*”¹¹⁷, data morții sale fiind păstrată liturgic în ambele tradiții răsăritene și apusene¹¹⁸.

Al doilea izvor privind parcursul biografic, spiritual și teologic al sfântului Maxim îl reprezintă *Viața siriacă*, descoperită de profesorul de literatură siriacă

din Oxford, Sebastian Brock, în manuscrisul *British Museum* 7192, ff. 72 b – 78 b și publicată în 1973¹¹⁹. Această *Viață siriacă* a părut cercetătorilor maximieni ca o contrapondere la insuficiența pe care o manifestă *Viața greacă* privind primii ani din viața sfântului Maxim; suspiciunile acestea au fost confirmate de excelentul studiu al cercetătorului austriac W. Lackner¹²⁰ care a demonstrat netemeinicia biografiei tradiționale a sfântului Maxim; ea ar fi o compilație hagiografică de la mijlocul secolului al X-lea pentru redactarea căreia autorul (probabil călugărul studit Mihail Exabulitul) nu dispunea de alte surse decât cele cunoscute și parvenite până la noi¹²¹ și care ne informează, plecând de la mărturii contemporane, despre ultima perioadă a vieții sfântului Maxim, de la sinodul Lateran (649) încolo; pentru perioadele anterioare, cele ale formulării și redactării aproape a tuturor scrierilor duhovnicești, biograful *Vieții grecești* a mascat insuficiența informațiilor sale prin „*clisee ale retoricii hagiografice*”¹²². Lackner consideră că editorul a folosit ca punct de plecare o relatare scurtă despre pătimirea și martiriul sfântului Maxim, îmbogățită cu alte surse documentare, istorice și retorice; pentru capitolele care vorbesc despre nașterea sa dintr-o familie aristocrată din Consantinopol, despre aleasa educație primită, despre primii ani de protosecretar, precum și de alegerea intrării în monahism, despre cariera sa de egumen al mănăstirii din Chrysopolis, savantul austriac consideră că Exabulitul a folosit „*Vita A*” a sfântului Teodor Studitul, care i-a servit ca model¹²³.

Autorul acestei *Vieți* își dă numele în două rânduri: GRYGWRY (Grigorie) de Reshaina, care a alcătuit unui florilegiu monofizit și monotelit, prezentându-se ca ucenic și episcop sub jurisdicția patriarhului Sofronie al Ierusalimului¹²⁴; acest Gheorghe de Reshaina este așadar un adeversar teologic al sfântului Maxim, pe care îl acuză responsabil pentru intrarea învățătorului lor comun, Sofronie al Ierusalimului, în polemica antimonoenergistă și antimonotelită.

Conform relatării siriace, sfântul Maxim s-a născut în satul Hesfin (ținutul Golan, la est de Lacul Tiberiadei) din tată samarinean, pe nume Abna, din Sihar și mamă persană, sclavă a unui oarecare iudeu numit Țadok din orașul Tiberiada. Prilejul cu care s-au întâlnit cei doi a fost o călătorie comercială a viitorului tată (producător de pânzeturi luxoase) la Tiberiada, unde o întâlnește pe frumoasa sclavă și comite adulter, lăsând-o însărcinată (§ 1). Pe „*200 de darici*” (monede de aur) o răscumpără și fug împreună de teama rudelor lui care, nefiind de acord cu ceea ce făcuse el, plănuiau să-i omoare. Ajunși în satul Hesfin la preotul Martyros care-i găzduiește doi ani, aceștia sunt botezați: Abna primește numele Theonas, iar numele SNDH al persanei este preschimbat în Maria, oferindu-le totodată protecție (fiind rudă cu guvernatorul Tiberiadei, Gennadios) (§ 2). „*Când s-a născut rodul nelegiuirilor lor*”, (§ 3) preotul l-a botezat cu numele Moschion, iar după moartea tatălui de hidropizie și a mamei peste nouă, respectiv zece ani, preotul Martyrios îl duce pe Moschion la mănăstirea Vechea Lavră¹²⁵ (sediul disputelor origeniste din Palestina secolului al VI-lea), fiind încredințat avvei Pantoleon,

egumenul mănăstirii, care-i schimbă numele „*acestui ticălos*” din Moschion în Maximos, după fiul nepotului său care murise de copil (§ 4). Toate aceste întâmplări au fost consemnate în scris de preotul Martyrios, fiindu-i apoi istorisite lui Gheorghe de Reshaina, ucenicul lui Sofronie¹²⁶ de către preotul Evloghios, care „*cunoștea îndeaproape lucrurile persoanelor mai-sus menționate*” (§ 5). Egumenul Pantoleon l-a inițiat pe Maximos în origenism, devenind adversar al autorului, Maxim fiind „*plin de o ucigașă mândrie...și răspunsuri viclene*” (§ 6). După moartea „*ticălosului origenist Pantoleon*”, Maxim „*și-a făcut arătată în mod deschis înșelăciunea, sprjinindu-se de acum încolo pe mai-marii și autoritățile care primiseră mârșava învățatură a dascălului*; ba, mai mult, Sofronie însuși se arată captivat de rătăcirea lui¹²⁷ (§ 7). Această simpatie pe care o arată lui Maxim este concretizată de Sofronie prin convocarea unui sinod în Cipru¹²⁸ care avea ca scop reconcilierea între ierarhia constantinopolitană monoenergistă și cea palestiniană dioenergistă (§ 8-14). În urma eșecului acestui sinod și a oficializării monotelismului prin emiterea *Psephos*-ului în 634 (§ 15), Maxim s-ar fi „*închis într-o chilie mică*” împreună cu Anastasie, ucenicul său, până la sosirea arabilor în Palestina¹²⁹ (§ 17). După proliferarea „*învățăturii prin înșelăciune*” (§ 18) în regiunile Siriei și profitând de răscoalele din Africa împotriva noului împărat Constans II, Maxim pleacă în Africa împreună cu ucenicul său Anastasie de unde acesta era originar, „*fiind născut acolo cum am menționat înainte*”¹³⁰. Acolo au locuit în mănăstirea Hippo Diarrhytus, unde erau monahi nestorienii care s-au bucurat că „*Maximos și Anastasios erau în acord în învățătura lor cu Nestorie, dascălul lor...ducând la rătăcire întreaga Africă*” (§ 18-19). De aici au plecat în Sicilia din cauza invaziei arabe în Africa între 647-648 și apoi au ajuns la Roma, iar „*prin viclenia lor au prins în cursă chiar și pe patriarhul de aici, Martinos, care a primit întru totul învățătura lui, adunând un sinod de 190 episcopi [cifră exagerată - n.n.] ca să întărească învățătura lui Maximos*” (§ 20). Aici la Roma a determinat rezistența bisericească și revolta politică a acestor provincii împotriva autorităților de la Constantinopol; în urma acestor acte instigatoare și subversive, „*bazileul Constans s-a înfuriat pe el [Martinos]...l-a adus în orașul imperial, îndemnându-l să se lepede de învățătura lui primejdioasă, și, fiindcă nu s-a lăsat convins, l-a trimis în exil în Lazika...acolo a murit de moarte rea*”¹³¹ (§ 21). La Roma, Maxim și ucenicii săi refugiați din Africa au locuit „*în mănăstirea numită pe latinește Cellae Novae, care înseamnă nouă chilii*” (§ 21). Pe când împăratul Constans se afla într-o campanie militară în Armenia, Maxim „*a intrat în Constantinopol, sperând să-l corupă și pe el cu înșelăciunea lui...a stat la mănăstire de călugărițe numită Plakidias...iar prin ticăloșia lui le-a dus la rătăcire...învățându-le credința lui primejdioasă și el...azvârlind darurile [euharistice]*”¹³²...

Aici se încheie textul siriatic al vieții maximiene. Însă informații despre evenimentele finale din viața viitorului martir și mărturisitor le aflăm din rezumatul păstrat în două cronici siriene târzii: cea a lui Mihail Sirianul¹³³

(+1199) și Cronica anonimă de la 1234¹³⁴. Pe baza acestor fragmente, S. Brock reconstituie, astfel, etapele șederii sfântului Maxim la Constantinopol: rămânând consecvent ereziei sale, Maxim este închis, la ordinul împăratului, într-o mănăstire de maici, fiind totodată condamnat de un sinod constantinopolitan. Continuând să provoace tulburări și aici în mănăstire (le-a instigat pe maici să nu primească darurile euharistice sfințite de egumenul lor și de patriarhul Pavel, căci „*Duhul sfânt nu se pogoară peste aceste daruri...azvârlindu-le sub talpa încălțămintelor*”), împăratul a poruncit ca monahiile să fie arse pe rug, iar „*lui Maxim a pus să i se taie limba; dar acesta, departe de a înceta, s-a pus să scrie scrisori. Când i s-a făcut cunoscut aceasta, împăratul a poruncit să i se taie mâna dreaptă, el însă a început din nou să scrie cu mâna stângă; atunci i s-a tăiat și mâna stângă și a fost trimis în surghiun*”¹³⁵.

Totuși, relatarea siriacă despre sfârșitul vieții bătrânului monah are puțină relevanță, deoarece pentru această perioadă avem izvoare grecești mult mai exacte și elaborate, între care amintim *Actele procesului Sfântului Maxim Mărturisitorul*¹³⁶. Ceea ce sporește importanța *Vieții siriace* sunt detaliile referitoare la perioada formării sale intelectuale și spirituale, aproape necunoscută până la apariția acestei *Vieți*. Valoarea ei documentară este legată de diferența vizibilă dintre această relatare siriacă și *Viața tradițională* în ceea ce privește perioada timpurie a vieții sfântului Maxim, aflându-ne în posesia a două izvoare scrise de un admirator într-un clișeu encomiastic și de un adversar înverșunat, a cărui relatare are puternice nuanțe peiorative; acestea ne dau de înțeles că „*nu există motive evidente pentru a respinge acreditările autorului [Vieții siriace – n.n.] și că întregul ton al relatării pare în consonanță perfectă cu pretențiile lui*”¹³⁷.

Pe baza elementelor oferite de *Viața siriacă*, teologul francez I.-H. Dalmais a încercat o corectare a unor momente ale cronologiei maximiene stabilite conform cu *Viața tradițională*¹³⁸. Astfel, prezența sfântului Maxim în Lavra Veche este cadrul prielnic în care eruditul își dezvoltă preocupările teologice tematice pe care le va manifesta în scrierile sale ulterioare; știm că această mănăstire fusese centrul controverselor origeniste la jumătatea secolului al VI-lea¹³⁹, iar aici „*sub îndrumarea unor părinți experimentați, sfântul Maxim s-a angajat în grandioasa sa tentativă de a recupera intuițiile teologice geniale cuprinse în tezaurul operei lui Origen și a lui Dionisie Areopagitul, detașându-le de contextul filosofic neoplatonic și de schemele origeniste, simplificatoare, eretice și replasându-le în contextul dogmatic sigur, furnizat de teologia capadociană și hristologia chiriliană*”¹⁴⁰.

Tot de prezența sfântului Maxim în Palestina poate fi legată și relația sa cu episcopul Ioan de Cyzic, căruia Maxim îi trimite *Ambigua II*, cu Ioan de Cyzic, egumen al mănăstirii Sf. Avraam pe Muntele Măslinilor, despre care Ioan Moshu, însoțitorul și tovarășul lui Sofronie în cursul peregrinărilor sale

monastice, ne oferă câteva date¹⁴¹. La începutul scrisorii din *Ambigua*, Maxim îi amintește de discuțiile pe care le-au avut asupra textelor din cuvântările gregoriene, pe care „*le-am studiat împreună*”¹⁴².

Astfel, părintele Dalmais nota: „*Se credea în general că este vorba de un episcop al Cizycului la care Maxim ar fi trăit ceva timp într-o mănăstire de tip basilian; dar noi nu avem nicio urmă a acestui sejur, ignorat de biografi. Totul s-ar explica mai bine dacă relațiile între Maxim și Ioan s-ar fi legat în Palestina, în cadrul controverselor monastice origeniste*”¹⁴³. În aceste perspective, sfântul Maxim ar fi putut părăsi Palestina invadată de perși în 614, refugiindu-se, ca și alți călugări, la Constantinopol, unde îl cunoaște pe Anastasie, care devine din 617 și până la moartea sa cel mai fidel tovarăș și ucenic; în *Disputa de la Rhegium* din 14 septembrie se menționează că Anastasie a fost „*notar al răposatei noastre bunici*”¹⁴⁴, însuși Maxim fiind „*scump și cunoscut bunicii noastre*”¹⁴⁵, așa explicându-se tradiția care-l socotește ca prim-secretar al împăratului Heraclie. La Constantinopol a stat în mănăstirea fondată în 594 de Philippikos în apropiere de Chrysopolis, pe care o părăsește după 12 ani (perioadă care explică și numeroasele relații pe care le-a dezvoltat cu înalții funcționari de la palatul imperial, în special cu Ioan Cubicularul) în 626 în timpul atacului avaro-persan asupra capitalei; trece probabil prin Creta și ajunge în Africa de Nord, de unde era originar Anastasie¹⁴⁶, și unde îl întâlnește pe sfântul Sofronie, care grupează alți monahi refugiați, în mănăstirea Eucratas, și cu care probabil se întâlnește mai întâi în Palestina, în timpul călătoriei pe care acesta o făcuse în ultimul deceniu al secolului al VI-lea¹⁴⁷. Dar, conchide părintele Dalmais, „*totul rămâne ipotetic, să o recunoaștem, dar totuși mai verosimil decât reconstituirile propuse până aici și mai lămuritor; mai ales pentru formarea gândirii spirituale a sfântului Maxim*”¹⁴⁸... „*deși, suntem conștienți, nu sunt decât ipoteze sărac documentate*”¹⁴⁹.

Cu toate acestea, „*în pofida accentelor polemice și pătimăse incontestabile, cadrul general [al Vieții siriace - n.n.] e compus din evenimente obiective, verificabile încă de contemporani și este prea bine documentat ca să poată fi considerat o simplă ficțiune denigratoare, având mari șanse de plauzibilitate să fie cel real. Autorul „Vieții siriace” e un dușman al sfântului Maxim, dar unul documentat și, mai ales, contemporan și compatriot cu acesta, pe când autorul constantinopolitan al ‘Vieții grecești’, deși favorabil sfântului, nu face altceva decât să umple lacuna documentară apreciabilă privitoare la primele cinci decenii de existență în afara Constantinopolului a sfântului Maxim cu o schemă compilată din locurile comune ale hagiografiei monastice, calchiată clar după ‘Viața’ sfântului Teodor Studitul*”¹⁵⁰.

Aceasta înseamnă că acest prețios document biografic siriac este extrem de relevant care descrie foarte pertinent și documentat contextul vieții și dezvoltării teologice maximiene, nefiind o compilație târzie, compusă, în cel mai rău caz,

după moartea sa, în intervalul 662-681, desigur cu scopul vizibil de a demitiza și discreditat persoana sfântului Maxim¹⁵¹. „*Viața siriacă*”, cu toate că „*nu inspiră încredere*”¹⁵², ne oferă totuși cadrul cel mai plauzibil pentru cele cinci decenii în care eruditul monah s-a format teologic și intelectual, traducând această erudiție în marile capodopere exegetice biblice și patristice: „*mănăstirile palestinene, care fuseseră focare vii și, adeseori efervescente, ale speculației filosofice și teologice și, în același timp, ale meditației marilor teme scripturistice hrănite de frecventarea operelor origeniste și evagriene; or, toată gândirea și opera sfântului Maxim își trage din aceste surse; așadar, mai degrabă decât a continua să căutăm în Constantinopol cadrul în care această gândire s-ar fi putut forma... pare preferabil să acordăm încredere, cel puțin relativă, a ceea ce ne raportează un contemporan, chiar dacă rău-voitor...*”¹⁵³.

Cu toate aceste accente noi și informații care deschideau o interesantă perspectivă în cercetarea biografiei maximiene, *Viața siriacă* a fost privită cu suspiciune și cu multă reticență de unii teologi maximieni, cei mai proeminenți fiind A. Louth și J.-C. Larchet.

În monografia sa¹⁵⁴, eruditul maximolog englez arăta că tânărul Maxim a fost cu siguranță secretar imperial al împăratului Heraclie, informație care reiese din *Epistola 12*¹⁵⁵ unde Maxim spune că a fost odată în serviciul împăratului¹⁵⁶ așa cum sugera și savantul austriac W. Lackner¹⁵⁷. Pe de altă parte, renumitul teolog francez afirma că „*a adera la această nouă biografie pare totuși hazardat în mai multe privințe*”¹⁵⁸, făcând o critică consistentă relatării siriace. Criticile pe care le formulează patrologul francez se bazează pe textul acestei biografii în sine, precum și pe studiile cercetătorilor care s-au ocupat de ea și au încercat să „*canonizeze*” unele informații oferite în acest sens.

Primele obiecții se referă la credibilitatea acestei scrieri, și anume, această biografie provine de la un membru al partidei monotelite, adversar înverșunat al sfântului Maxim, care manifestă o proeminentă rea-voință, lăsând ca ura sa să apară de-a lungul întregii scrieri polemice care aparține genului pamfletar. Astfel, locurile comune ale hagiografiei din *Viața tradițională* le sunt opuse locurile comune ale „*contra-hagiografiei*” din *Viața siriacă*; chiar în însuși titlu, autorul sugerează că martiriul sfântului Maxim nu fusese decât pedeapsa dreaptă a mărturisirii sale considerată ca „*blasfemie contra Ziditorului*”¹⁵⁹. Chiar cronicile siriace, scrise ulterior pe baza acestei *Vieți*, vor merge până la „*a aplauda toate persecuțiile pe care le avusese Maxim de suportat din partea monoteiștilor*”¹⁶⁰.

Încă din 1978, I.-H. Dalmais, cel care a încercat să fructifice, chiar dacă ipotetic, informațiile oferite de biografia siriacă într-o cronologie privind primele cinci decenii din viața sfântului Maxim, spunea: „*operă aproape contemporană, de origine maronită, acest document nu inspiră deloc încredere; se regălesc în acest libel dușmănos, clișeele cele mai frecvent deformate ale portretului ereziarhului, căci așa este Maxim în ochii acestui autor*”¹⁶¹.

Pe de altă parte, spune Larchet, *Viața siriacă* are ca fundament un singur manuscris, în timp ce *Viața tradițională* se sprijină pe mai multe documente de origine diferită. De asemenea, concluziile privind autorul / autorii vieții sfântului Maxim, precum și data / datele compunerii sale și natura relațiilor sale cu *Viața siriacă* trebuie să fie rezervate până nu se va crea o imagine mai clară asupra *stematelor*; totodată, documente care vor fi publicate în ediția *Documenta ad vitam Maximi Confessoris spectantia* de P. Allen și C. Datema¹⁶² în colecția Corpus Christianorum Series Graeca, spun editorii, se referă la „biografia” lui Maxim, și nu la „viața” sa, care presupune referința la alte surse, mai ales operele Mărturisitorului, printre care *Scrisorile*¹⁶³ ocupă un loc foarte important, după cum a arătat Sherwood¹⁶⁴.

În cea ce privește informațiile oferite de operele sfântului Maxim, ele confirmă formația intelectuală și spirituală plauzibilă cu prezentarea din *Viața tradițională*; familiaritatea pe care o manifestă sfântul Maxim cu funcționarii curții imperiale, mai ales cu Ioan Cubicularul, și cu guvernatorii Africii de Nord mărturisește despre cunoașterea directă a unui vechi colaborator aparținând aceluiași mediu, decât o cunoștință dobândită prin relație, familiaritate care mărturisește o educație comună cu aceștia¹⁶⁵; de asemenea, se poate remarca ușurința cu care eruditul monah vehiculează abstracțiunile și simțul dialectic, care presupun studii universitare complete, și nu formația unui auto-didact provincial. Operele sale mărturisesc profunzimea și amploarea formației sale intelectuale, căci cultura sa îmbrățișa tot ceea ce putea să se transmită la sfârșitul secolului al VI-lea despre enciclopedia antică, ea însăși constituind „o mărturie despre dezvoltarea instrucției în orașul imperial”¹⁶⁶. Această formație intelectuală înaltă explică competența teologică a sfântului Maxim, recunoscută la un astfel de nivel, încât, la începutul certurilor teologice în jurul monoenergismului, toate problemele și întrebările erau orientate spre el și veneau din toate colțurile imperiului, din toate păturile sociale: episcopi, preoți, monahi, înalți funcționari sau laici cultivați¹⁶⁷.

Oferind un alt indiciu sustenabil pentru autenticitatea informațiilor oferite de *Viața tradițională*, teologul J.-C. Larchet consideră că ipoteza unei formații origeniste a tânărului monah nu se împacă cu critica argumentată și aspră pe care o face origenismului în *Ambigua către Ioan*; se poate remarca că el scrie la cererea episcopului Ioan de Cyzic, iar ideile centrale care fundamentează această critică au structurat mai înainte gândirea sa și independent de această critică. Sherwood remarca faptul că Maxim cunoștea origenismul, nu prin Origen însuși, ci prin literatura origenistă și mai ales prin anatematismele din 553¹⁶⁸.

Pe de altă parte, la o lectură atentă a opelilor maximiene, se poate observa că autorul lor datora formația sa teologică mai puțin lui Origen și mai mult Capadocienilor, mai ales celor doi Grigorie, lui Chiril al Alexandriei, lui Dionisie Areopagitul și teologilor din curentul neocalcedonian. Caracterul

origenist și evagrian al anumitor capitole din scrierile maximiene se explică prin voința eruditului monah de a le contextualiza în Tradiția Bisericii și de a contrabalansa influența acestora prin spiritualitatea Capadocienilor, a lui Macarie Egipteanul, Diadoh al Foticeei și Marcu Eremitul.

De asemenea, argumentul că influența origenistă se manifestă la Maxim prin Leonțiu de Byzanț, „*conducătorul palestinian al călugărilor origeniști*”¹⁶⁹, este inconsistent, deoarece teza despre origenismul lui Leonțiu este privită de cercetători cu suspiciune¹⁷⁰, iar Maxim preferă conceptele mai elaborate ale lui Iustinian și Leonțiu de Ierusalim care au fost integrate de sinodul din Constantinopol 553¹⁷¹.

Dincolo de aceste considerații favorabile *Vieții tradiționale* ale teologului francez, rămâne de nezdruccinat faptul că zbuțuitul context palestinian ni se pare a oferi un mediu infinit mai plauzibil pentru formarea teologică a Sfântului Maxim decât capitala imperială.

Însă atât *Viața tradițională* cât și *Viața siriacă* ne transmit faptul că sfântul Maxim a murit pentru verticalitatea lui în mărturisirea credinței Bisericii, acesta fiind mesajul lor central și comun în esența lui.

Note bibliografice:

¹ În 1944 publica *Mystagogia* în Revista Teologică, p. 162-181; 335-356 (ulterior a fost tipărită la editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2000); în 1947, apărea la Sibiu, Filocalia, volumul II, care cuprindea : *Cuvântul ascetic, Cele 400 de capete despre dragoste, Cele 200 de capete gnostice (teologice și economice)*, 79 de întrebări și nedumeriri și *Tălcuirea la Tatăl nostru*; iar în Filocalia românească, volumul III, publica în 1948 faimoasele 65 de *Răspunsuri către Talasie*. După aproape patru decenii, părintele Stăniloae publica în colecția „*Părinți și Scriitori bisericești*” , în 1983, „*Ambigua*” sau „*Tălcuiri ale unor locuri dificile din Grigorie de Nazianz și Dionisie Areopagitul*” (PSB 80), editura IBMBOR și în 1990 „*Scrierile și epistolele hristologice și duhovnicești*” (PSB 81), editura IBMBOR. De asemenea, în românește, preocupări maximiene a semnalat părintele profesor Ioan I. ICĂ jr. în teza sa de doctorat: „*Mystagogia trinitatis. Probleme ale triadologiei patristice și moderne cu referire specială la triadologia sfântului Maxim Mărturisitorul*, Cluj-Napoca, 1998; Ioan I. ICĂ jr., „Sfântul Maxim Mărturisitorul: Epistole de morală și spiritualitate” (traduceri comentate), în *Mitropolia Ardealului* 30, 1985, nr. 11–12, p. 742–745 (Ep. 22–23, 32–39, 9) ; *Mitropolia Ardealului* 31, 1986, nr. 1, p. 44–51 (Ep. 4 și 5) ; *Mitropolia Ardealului* nr. 2, p. 168–176 (Ep. 20 și 21) ; *Mitropolia Ardealului* nr. 4, p. 51–59 (Ep. 28–31, 8, 21) ; *Mitropolia Ardealului* nr. 5, p. 69–74 (Ep. 10 și 43) ; *Mitropolia Ardealului* 33, 1988, nr. 1, p. 37–59 (Ep. 2–3 despre iubirea agapică) ; Ioan I. ICĂ jr., „Definiția hristologică a Sinodului VI Ecumenic și importanța ei dogmatică și simbolică”, în *Mitropolia Ardealului* 32, 1987, nr. 1, p. 22–56; Ioan I. ICĂ jr. despre I.-H. DALMAIS, „*Viața Sfântului Maxim reconsiderată?*” (traducere), în *Mitropolia Ardealului* 32, 1987, nr. 5, p. 27–30; Ioan I. ICĂ jr., „Sfântul Maxim Mărturisitorul: Epistolele 2 și 3 despre iubirea agapică”, în *Mitropolia Ardealului* 33, 1988, nr. 1, p. 37–59; Ioan I. ICĂ jr., „Viața siriacă a Sfântului Maxim Mărturisitorul” (traducere și prezentare), în *Revista Teologică* 3, 1993, nr. 1, p. 105–118; Ioan I. ICĂ jr., „Sfântul Maxim Mărturisitorul, Epistola II către Ava Toma” (prezentare și traducere), în *Revista Teologică* 3, 1993, p. 37–46; Ioan I. ICĂ jr., „Actele procesului și martiriului Sfântului Maxim Mărturisitorul și ucenicilor săi”, în *Revista Teologică* 5, 1995, nr. 1, p. 5–25 și nr. 2, p. 29–55; Ioan I. ICĂ jr., *Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie*

Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului, traducere și prezentare, editura Deisis, Sibiu 2004, 225 p.

² Filocalia, volumul II, Sibiu, 1947, p.V-VII; părintele Stăniloae rezumă cercetările istorice și cronologice ale teologului asumpționist V. GRUMEL, „Notes d’histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur”, în *Echos d’Orient* 26 (1927), p. 24-32 și V. GRUMEL, „Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur”, în *Dictionnaire de theologie catholique*, tome deuxième (1928), col. 448-459.

³ E vorba de o inversare cronologică a datelor, pentru că sfântul Maxim a murit în 13 august 662, iar 21 ianuarie reprezintă de fapt data aducerii moaștelor sale la Constantinopol; explicația acestei inversări are probabil rațiuni liturgice: 13 august este data de după sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului și înainte de praznicul Adormirii Maicii Domnului și era probabilitatea ca aceste două mari praznice să eclipseze această zi a martiriului bătrânului monah bizantin și a celor doi Anastasie, apud „Sf. Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu”, p. 9, nota 5.

⁴ O nouă ediție apare între anii 1834 -1836 la Căldărușani în timpul mitropolitului Grigorie Dascălul, alta la București între 1901-1911, iar între 1992-1996 apare la Episcopia Romanului și Hușilor cu purtarea de grijă a arhimandritului Ioanichie Bălan.

⁵ Cf. „Sf. Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu”, p. 12.

⁶ Editată de eruditul J. SIRMOND, Paris, 1620 și retipărită de J.-P. MIGNE în *PL* 129, 557-690, apud. *Sf. Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu*, p. 14, nota 13.

⁷ Ediție retipărită în 1865 de J.-P. MIGNE în *PG* 90-91: „*In vitam ac certamen*”, *PG* 90, col.67-109; „*Relatio motionis*” (dosarul cu actele procesului și martiriului), col.109-202; „*S. Maximi officium*” (slujba bizantină din Minei, 21 ianuarie), col. 205-221. O „*viață*” mai completă a fost publicată în 1737 de bollandiștii olandezi în monumentală colecție *Acta Sanctorum XXXVI*, Antwerp, 1737, p.118-132; versiunea slavonă a „*vieții*”, care a stat și la baza traducerii românești, a fost publicată la Kiev de sfântul Dimitrie al Rostovului. O traducere rusă comentată a tuturor „*vieților*” sfântului Maxim a fost publicată între 1913-1914 de M. MURETOV, iar în 1917, eruditul rus, S. EPIFANOVICI, autorul primei mari monografii despre sfântul Maxim, a editat textul uneia din „*viețile*” inedite din manuscrisele moscovite folosite de Muretov, cf. „*Sf. Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu*”, p. 14, nota 15.

⁸ Aceste variante biografice rezumă trei documente: „*Audierea la palat*” din anul 655 (*PG* 90, col. 109-129); „*Scrisoarea către Anastasie*” din anul 658 (*PG* 90, col. 132-133) și „*Disputa de la Bizya*” din 24 august, 8 și 14 septembrie (*PG* 90. col. 136-169); vezi și V. GRUMEL, „Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur”, în *Dictionnaire de theologie catholique*, tome deuxième (1928), col. 449-450. Varianta 1 publicată în *Acta Sanctorum* în 1737 le rezumă în ordine cronologică; varianta 2 este cea publicată de COMBEFIS și retipărită în *PG* 90, fiind identică cu varianta 1, iar varianta 3 reproduce integral textul celor trei documente din *PG* amintite mai sus, dar într-o cronologie inversată (această variantă este cea rezumată în „*Viețile Sfinților pe luna ianuarie*” românești), variantă care a fost publicată în 2003 de cercetătoarele australiene B. NEIL și P. ALLEN: *The life of Maximus Confessor recension 3*, Early Christian Studies 6, St. Paul, Strathfield.

⁹ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor”, în *Studia Anselmiana* 30, Roma 1952, p.1-22.

¹⁰ W. LACKNER, „Zu quellen und Datierung der Maximosvita”, în *Analecta Bollandiana* 85 (1967), p. 285-317. Vezi și I.-H. DALMAIS, „Maxime le Confesseur”, în *Dictionnaire de Spiritualité*, tome X-ieme, Beauchesne, Paris, 1978, col 836, care o caracteriza ca fiind o compilație, „*pentru redactarea căreia autorul nu dispunea de alte surse decât cele cunoscute care ne informează despre perioada ultimă a vieții sfântului Maxim, începând cu sinodul din 649 de la Lateran; pentru perioadele anterioare, acelea ale formulărilor și redactărilor operelor maximiene (aproape toate), autorul compilației se folosește de clișee ale retoricii aghiografice*”.

¹¹ Cf. „Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu”, p. 18, nota 32.

¹² „*Scripta saeculi VII vitam Maximii Confessoris spectantia*”, ed. P. ALLEN/ B. NEIL (CCSG 39), Turnhout-Leuven, 1999; aceleași texte cu traducere engleză în volumul P. ALLEN/B. NEIL,

Maximus Confessor and his Companions – Documents from exile (Oxford Early Christian Texts), Oxford, 2002.

¹³ „*The life of Maximus Confessor - Recension 3*” (Early Christian Studies 6), St. Paul, Strathfield NSW, 2003.

¹⁴ J.M.HUSSEY, *The orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, p. 9. Istoricul englez evidențiază trei cauze importante care oferă „greutate” secolului al VII-lea: a) cucerirea lui Mahomed și victoria islamului în sudul și estul imperiului aduc o altă religie; b) sosirea slavilor la granițele imperiului și acceptarea de către ei a creștinismului aduc „o compensație familiei creștine”, lărgind-o și îmbogățind-o; c) căderea sub musulmani a marilor centre culturale și teologice ale Alexandriei și Antiohiei a dat o nouă proeminență scaunului Romei, scaunul apostolic prin excelență.

¹⁵ A. NICHOLS, *Byzantine Gospel.Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, T&T Edinburgh, p. 2. Veyi și L. THUNBERG, *Man and the cosmos. Vision of the St. Maximus the Confessor*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, p. 12-15.

¹⁶ A. NICHOLS, *Byzantine Gospel.Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, p.5. În 614, în urma înfrângerii în fața armatei persane, împăratul vrea să se retragă, dar îl oprește suportul moral al lui Serghie, pornind o adevărată cruciadă antipersană, stimulată de capturarea Sfintei Cruci în 5 mai de către perșii care au cucerit Ierusalimul. În același an are loc un sinod monofizit la Ctesifon sub auspiciile persane care concluzionează unitatea imperiului; ieșirea din dilemă ar fi dacă găsește numitorul comun hristologic care ar satisface pe apărătorii Calcedonului și tendințele teologice ale extremiștilor chirilieni aflați printre sirieni, armeni și coști (vezi cadrul istoric detaliat în excelenta lucrare a lui W. H. C. FRIEND, *The Rise of the Monophysite Movement, Cambridge*, 1972). Patriarhul Serghie îi apropie pe episcopii din Egipt și Armenia pentru acest scop al politicii religioase imperiale prin formula „o singură fire” exprimată de Sergie prin patru scrisori adresate lui Gheorghe Aras, conducătorul monofiziților din Alexandria, lui Teodor, episcop de Pharan, lui Pavel Orbul, liderul monofiziților ciprioți și lui Cyr de Phasis. Vezi și P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 10, care arată că Psephos-ul admitea o singură lucrare, interzicând totuși a se vorbi de una sau două lucrări ale lui Hristos, singura permisiune fiind a se vorbi de lucrarea îndumnezeită a lui Hristos care precede din Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu și conturându-se astfel două partide ale Psephos-ului: pentru unii a vorbi de o singură lucrare în Hristos era o „negare impioasă a celor două naturi ale Cuvântului”, iar pentru alții, „afirmarea celor două lucrări nu se găsește la Părinți și implică două voințe contrare în Domnul nostru” p. 10. Patriarhul Serghie, cel care din 619 își asumase în fața împăratului sarcina de a-i aduce în Biserică pe monofiziții severineni din Siria și Egipt, îl cooptase și pe Cyr de Phasis (viitorul patriarh al Alexandriei în 631) să adere la noua învățătură despre „o singură energie divino-umană”, oficializată în 633. Este puțin probabil ca Maxim să se fi angajat în această dispută înainte de 633 (cf. V. GRUMEL, „*Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur*”, col. 449), dar atunci când egumenul Pyr (viitorul succesori al lui Serghie pe scaunul patriarhal din Constantinopol) al mănăstirii Philippikos din Chrysopolis unde Maxim a viețuit aproximativ 10 ani a încercat să-l atragă la noua doctrină lansată de Serghie, eruditul monah bizantin i-a răspuns prin celebra scrisoare 19 (PG 91, 589 C -592 C) în care își exprimă admirația față de Pyr și un mare respect pentru Psephos, căci acesta anulează inovația eretică introdusă prin *Pactul de unire* de la Alexandria; dar precaut, el cere detalii despre noțiunea „energie” care i se părea ambiguă. E clar că el nu consimte la tendința monoenergistă subliminală din Psephos și afirmă salvarea celor două lucrări conforme celor două firi, așa cum nota SHERWOOD, „*The distinction of operations is not here explicitly affirmed, it is necessarily implied*”, cf. „An Annotated Date-list”, p. 11.

¹⁷ F. X. MURPHY – P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, Paris, 1973, p. 140-142. Autorii afirmă că, deși intervențiile doctrinare ale lui Heraclie erau motivate politic, totuși rezistența îndârjită a diotelismului prin Macarie și Ștefan al Antiohiei, precum și a lui Constantin de Apamea, precum și supraviețuirea alternativei monofizite în Siria și Palestina, sugerează că doctrina, eventual dublată eretic, reprezenta o „poziție religioasă originală”, p.136.

¹⁸ A. NICHOLS, *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, p. 8.

¹⁹ A. NICHOLS, *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, p.8. În Egipt, situația era puțin diferită: în 630-631, Cyr devine patriarh al Alexandriei, Heraclie ignorând prin această numire scaunul patriarhului copt Benjamin, care l-a ignorat pe Cyr ca titular al predecesorilor calcedonieni. Cu toate acestea, Cyr a primit de la Heraclie puteri civile și chiar chestiuni militare, având ca primă sarcină *pacea doctrinară*. Ca patriarh, Cyr publică „*Pactul de unire*” (după ce scăpase în prealabil de rivalul său copt), pact ce condamnă pe orice nega sau refuza că Fiul lui Dumnezeu lucrează în ambele naturi printr-o „*singură activitate teandrică*”, expresie preluată din recentele scrieri publicate ale Areopagitului. Cf. MANSI, XI, 565 D, Dionisie a vorbit totuși de „*o nouă*”, mai degrabă decât „*singură*”, astfel de activitate.

²⁰ Despre Sofronie și învățătura sa, vezi excelentul și densul studiu al cardinalului austriac Christoph von SCHÖNBORN, *Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et Confession dogmatique*, Paris 1972 și în traducere românească: *Sofronie al Ierusalimului. Viață monahală și mărturisirea doctrinară*, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, editura Anastasia, București, 2007.

²¹ Acesta este Psephos-ul care obliga Biserica Constantinopolului la o soluție hristologică care nu ar câștiga nici suportul permanent al Vestului latin, nici al Estului bizantin; în timp ce „*o lucrare*” elimina naturile distincte, „*două lucrări*” părea că introduc două voințe opuse înăuntrul Persoanei Mântuitorului, această opțiune fiind respinsă ca impioasă, afirmându-se, în schimb, că Trupul Domnului, însuflețit de inteligență, nu face nimic din proprie inițiativă, ci numai dacă Dumnezeu-Cuvântul voiește aceasta, precum și cîn felul în care El voiește, cf. MANSI XI, 533 C-536 A. Despre Psephos, în J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 11, 533 E-536 A, apud, Bernardo de ANGELIS, *Natura, persona, liberta. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002, p.13. Vezi și V. CROCE, *Traditione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, pubblicazzoni dela Universita Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1974, p. 11.

²² L. BREHIER – A. AIGRAIN, *La nouvelle crise religieuse, juifs, monoenergisme, islam*, 632-639, apud A. NICHOLS, *Byzantine Gospel*, p. 10. În 635 Damascul este capturat, iar în 638 Ierusalimul și Antiohia au aceeași stare; populația de limbă greacă calcedoniană este primită cu brațele deschise creștinătatea latină fidelă Tomului leonian și Calcedonului, iar în termenii unei *Realpolitik*, a fost cel mai echilibrat act pe care Constantinopolul îl putea conduce. A se vedea și reflexiile lui A. LOUTH despre „*interesting times*” în studiul său „*St. Maximos, monk and Confessor: his relevance for today*” în *Wisdom of the Byzantine Church, Department of religious Studies*, Columbia, Missouri, 1997, p.13.

²³ C. von SCHÖNBORN, *Sophrone de Jerusalem*, p. 227-236.

²⁴ MANSI XI, 481 E: „*Hristos este în același timp Unul și Doi; este Unul după ipostas și persoană și este doi după firi și după proprietățile personale ale acestora...El săvârșește în mod natural lucrările celor două firi, potrivit calităților inerente fiecăreia sau însușirilor care îi sunt esențiale (s. n.)...cf. Synodica 3168 A, apud SCHÖNBORN, Sophrone de Jerusalem, p. 227. Chiar dacă nu afirma direct diotelismul și evita să vorbească deschis despre cele două lucrări pentru a respecta Psephos-ul, prin ideile sale teologice dezavua monoenergismul; ca urmare, patriarhul Serghie îi scrie papei Honoriu o autoapărare în care spune spune încântat că și Leon și Tomul său sunt acum comemorate liturgic chiar și în Egipt, el însuși fiind astfel pe linia Părinților; dar pentru el Serghie, afirmarea celor două lucrări conduce la afirmarea celor două voințe și implicit la contradicții interne în Persoana Mântuitorului. În versiunea greacă a răspunsului lui Honoriu, acesta îl laudă pe Serghie pentru suprimarea acelei inutile ceartă de cuvinte, folosind expresia „*o singură voință a Domnului*”. Deși scrisorile sinodale ulterioare ale lui Sofronie reaminteau mai accentuat lui Honoriu moștenirea leoniană, totuși nu pare a fi modificat aprobarea de bază pentru strategia lui Serghie.*

²⁵ J-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint maxime le Confesseur*, les Editions du Cerf, 1996, p. 17. A fost afișat pe ușile bisericii Sfânta Sofia, aprobat, în prealabil, de două sinoade și înainte de moartea lui Serghie survenită în 9 decembrie 638, odată cu alegerea

succesorului său Pyr care a redactat o scrisoare sinodală, cerând adeziunea patriarhilor orientali la Ekthesis, uzând de numele papei Honoriu, deși acesta murise în 12 octombrie 638.

²⁶ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 13. Papa Severin a murit în 2 august 640 și nu știm dacă a condamnat Ekthesis-ul. Sf. Maxim, aflat în Africa în această perioadă, află de Ekthesis cam în același timp cu papa Severin, informat fiind de prietenii săi din Constantinopol, care-i trimit o copie după plecarea apocrisiarhilor (aflăm acest lucru chiar din scrisoarea lui Maxim către Talasie, din care, din nefericire, avem doar prima parte, păstrată în versiunea latină din *Collectanea* lui Anastasie Bibliotecarul, cf. *PL* 129, 583 D. El scrie, înainte de Ambigua către Toma, mai multe opusculare antimonetelite, celebru fiind opusculul polemic 20 (fără a ști data exactă a redactării, aproximativ anul 640) în care condamnă monotelismul, dar nu menționează Ekthesis-ul., cf. P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 34 și 41-42.

²⁷ A. NICHOLS, *Byzantine Gospel*, p.12. Lunile februarie-noiembrie ale anului 641 sunt mărturiile ale unor grave tulburări politice legate de succesiunea tronului lăsat celor doi fii ai săi: Constantin III, din prima căsătorie cu Evdochia și Heraclona din a doua căsătorie cu Martina.

²⁸ Constantin a fost ortodox docil, dar moartea sa și asigurarea luptei dinastice au împiedicat orice acțiune imperială coerentă până la urcarea pe tron a nepotului de bunic al lui Heraclie, Flavius Heraclius care e încoronat în septembrie co-împărat cu numele Constans II (641-668), alături de Heraclona.

²⁹ Ioan a scris în apărarea lui Honoriu și pentru respingerea Ekthesis-ului a scris lui Constantin III, care moare în septembrie 641, cf. MANSI 10, 682-686 și *PL* 129, 561A).

³⁰ Papa Teodor insistă ca Pyr să fie demis canonic din cauza ereziei lui și nu pentru că ar fi antipatic poporului, cf. MANSI 10, 704 D). În acest sens, sfântul Maxim îi spune prefectului Petru al Africii că Pyr nu mai poate fi numit „*cel mai sfânt*” (epitet patriarhal), atâta timp cât nu face pace cu papa Romei și este separat de întreaga Biserică, cf. *PG* 91, 144 AB).

³¹ Textul se găsește în *PG* 91, 287-354. Disputa a avut loc în prezența patricianului Grigorie și a numeroși episcopi, fiind păstrată în întregime în manuscrisele copiate la Roma. Victoria ortodoxiei reținută de eruditul monah bizantin, care implica totodată și convertirea la ortodoxie a patriarhului eretic, a determinat ținerea mai multor sinoade antimonetelite care au condamnat Ekthesis-ul în Africa la Numidia, Byzacenus și Mauritania.

³² După SHERWOOD, nu avem dovezi directe despre venirea sfântului Maxim la Roma împreună cu Pyr, aflându-se numai informația din a doua acuzație consemnată în *Relatio motionis*, cf. *PG* 90, 112 C, cf. „An Annotated Date-list”, p.16, nota 72). La Roma, Pyr, însoțit de sfântul Maxim în basilica Sfântul Petru, abjură în mod solemn ceea ce el și predecesorii săi facuseră și scriseră împotriva credinței. La puțin timp, Pyr revine la erezia monotelită, reconciliindu-se cu poziția imperială, profitând de conjunctura politică creată în urma revoltei exarhului Africii, Grigorie, cf. DUCHESNE, *L'Eglise au VI siecle*, Paris, 1925, p. 439; revenirea la erezie a provocat sfântului Maxim multă amărăciune, care, în scrisoarea către călugării sicilieni, apără ortodoxia din corespondența sa anterioară cu patriarhul Pyr. Totodată, iritat de revenirea la monotelism a lui Pyr ajuns la Ravenna, papa Teodor în condamnă pe patriarhul eretic, depunându-l pe Pavel II; drept răspuns, patriarhul ocupă palatul Plakidia, reședința apocrisiarilor romani din Constantinopol, și îi distruge altarul. Apocrisiarul diacon Martin fuge, dar apocrisiarul preot Anastasie e arestat și exilat la Trapezunt, iar ucenicii săi Euprepie și Teodor sunt exilați în Cherson, cf. tabelului cronologic stabilit de A. RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1978, p. 203).

³³ W. M. PEITZ, „Martin I und Maximus Confessor”, în *Historisches Jahrbuch der Gorresgesellschaft*, Munchen 1950, p. 219 și R. DEVREESSE, „La vie de St. Maxime le Confesseur et ses recensions”, în *Analecta Bollandiana* 46 (1928), p. 44, deși unii autori continuă să dateze promulgarea Typos-ului în 648, cf. A. NICHOLS, *Byzantine Gospel*, p. 12, precum și A.E. KATTAN, *Verleiblichung und Synergie. Grundzuge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Boston 2003, p. XXIX.

³⁴ A. NICHOLS, *Byzantine Gospel*, p.13. Sinodul, în 105 de episcopi din Italia, Sicilia Sardinia și Africa, alături de monahi refugiați din Răsărit, condamnă Typos-ul, monoenergismul și monotelismul și pe promotorii lor, dogmatizând dioenergismul și diotelismul hristologic.

³⁵ J. M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux a Rome aux epoques byzantine et carolingienne; milieu du VIe - fin du IXe siecle*, Brussels 1983, apud A. NICHOLS, *Byzantine Gospel*, p. 13.

³⁶ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 20. Eruditul benedictin american crede că florilegiul ar fi putut avea deja forma teologică în celebra dispută de la Cartagina. Totodată, teologul maximian consideră că „evidența tocmai discutată despre contribuția lui Maxim la opera Conciliului n-ar necesita prezența lui fizică acolo, așa cum s-ar părea; există o fărâmă despre dovada acestei prezențe fizice. Călugării orientali rezidenți la Roma au solicitat ca versiunea greacă să fie făcută de 'acta'; printre cele 17 semnături ale petiției, în al treilea din ultimul loc se află: Maximus monachus similiter (MANSI 10, 910 – semnăturile lipsesc din textul grec). Este curios de notat că (după această semnătură – n. n.) urmează un Anastasie. A fost Maxim și ucenicul său Anastasie care a semnat această petiție în evenimentul din 649 ?”, p. 21.

³⁷ A se vedea în acest sens R. RIEDINGER, „Aus den Akten der Lateran-Synode von 649”, în *Byzantinische Zeitschrift*, 69, 1976, p. 17-38; și R. RIEDINGER „Grammatiker-Gelehrsamkeit in den Akten der Lateran-Synode von 649”, în *Jahrbuch der osterreichischen Byzantinistik*, 25, 1976, p. 57-61, precum și R. RIEDINGER „Die Lateransynode von 649 und maximus der Bekenner”, în F. HEINZER et C. von SCHÖBORN, *Maximus Confessor; Actes du Symposium sur maxime le Confesseur*, Fribourg, 1982, p.111-121.

³⁸ Canoanele 10 și 11, dacă nu sunt redactate de Maxim, cel puțin sunt emise de cineva care a cunoscut foarte bine gândirea sa; o frază care trădează această inspirație maximiană este : Hristos în cele două naturi ale Sale este „*thelikon kai energetikon tes hymon... soterias*”, cf. PG 91, 320 C.

³⁹ E. CASPER, „Die Lateransynode von 649”, în *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* 51, 1932, p. 123.

⁴⁰ F. X. MURPHY – P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, p. 182.

⁴¹ R. DEVREESSE, „Le texte grec de Hypomnesticum de Theodore Spoudee. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothelisme”, în *Analecta Bollandiana* 53 (1935), p.75, n. 17, unde autorul vorbește despre faptul că necazurile sfântului Maxim încep din cel de-al 11 an al indicației, adică din septembrie 652 până în august 653: „...aceiași Constans...posedat de răutate a scris exarhului Ravennei, iar (în iunie 653) acesta a trimis armată la Roma și a pus mâna pe vestitul Martin și l-a adus la Constantinopol” cf. „Hypomnesticum sau Commemoratio Theodori Spudaei”, în *Clavis Patrorum Graecorum* 7968 și BHG 2261), cunoscut în traducerea latină a lui Anastasie Bibliotecarul, cf. PG 90, 193-202 și PL 129, 681-690), în românește cu titlul „Memorialul lui Teodor Spudeul” (668-669) în „*Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*”, p. 191-204.

⁴² Cf. „Narrationes de exilio sancti papae Martini”, în BHL 5592) în PL 129, 585-602, în românește cu titlul „Actele procesului, martiriului și exilului celui întru sfinți papă Martin (653-655)”, în „*Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*”, p. 87-111.

⁴³ Cf. „*Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*”, p. 45.

⁴⁴ O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, fünften Band, Freiburg in Breisgau, 1932, p. 28.

⁴⁵ M. JUGIE, „Monothelisme”, în *Dictionnaire de theologie catholique*, tome deuxieme, 2 Paris, 1929, col. 2320.

⁴⁶ F. CAYRE, *Precis de patrologie. Histoire et doctrine des Peres et docteurs de l'Eglise*, tome deuxieme, livre III et IV, Desclée et Cie, Editeurs pontificaux, Paris, Tournai, Rome, 1930, p. 304.

⁴⁷ Publicată la începutul ediției operei sfântului Maxim în colecția abatelui J.-P. MIGNE, cf. PG 90, col. 68-109. Datarea succesiunii etapelor vieții sfântului Maxim relatate în această colecție a fost făcută de benedictinul american Polycarp SHERWOOD în „*An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*”, p. 1-22; în românește: *Viața greacă. Viața, conduita și martiriul cuviosului părintelui nostru Maxim Mărturisitorul scrisă de monahul Mihail Exabulitis de la mănăstirea Studii*.

⁴⁸ „Actele procesului și martiriul sfântului Maxim Mărturisitorul și ale ucenicilor lui”, în românește de diac. lector Ioan I. ICĂ jr. în *Revista Teologică* 1/1995, p. 21, și „Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu”, p. 133.

⁴⁹ PG 90, 69 C. P. SHERWOOD vorbește despre *enkyklios paideusis*, care era dată în ambele școli patriarhală și imperială, cf. „An Annotated Date-list”, p. 1, nota 2 și „Notes on Maximus the Confessor”, în *American Benedictine Review*, 1950, p. 347.

⁵⁰ PG 90, 72 C: biograful său spune că Maxim era foarte înzestrat, capabil să dea un sfat bun și bine pregătit să-și exprime părerea fără întârziere, ceea ce atrăgea marea admirație a curții imperiale față de el. Vezi și V. GRUMEL, „Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur”, p. 449.

⁵¹ Cf. „Disputatio Bizyae” XXIV, în PG 160 D -161 A: ... „*fîndcă el fusese onorat de înaintașii mei*” arată confirmarea lui Maxim ca și protosecretar al împăratului, deși savantul austriac W. LACKNER, „Der Amtstitel Maximis des Bekenners”, în *Jahrbuch der osterreichischer Byzantinistik* 20 (1971), p.64-65, spune că „*data și semnificația numirii lui Maxim sunt încă disputate*”, *hypographe proton ton basilikon hypomnematon*, circumscriere aticizantă sub care se ascunde titlul greco-latin *protoasekretis* care apare în greaca populară a notiței din „Sinaxar”: *eis tot ou protoasekretis proebibasthe axioma*, cf. PG 90, 209 A, apud „Sf. Maxim și tovarășii întru martiriu”, p. 63, nota 7.

⁵² P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 2; vezi și Bernardo de ANGELIS, *Natura, persona, liberta*, p. 11.

⁵³ Cf. cronologiei susținută de MONTMASSON, „La chronologie de la vie de Saint Maxime le Confesseur”, în *Echos d'Orient* 13 (1910), Paris 1897-1942, p. 149-154, intrarea tânărului Maxim în monahism ar fi avut loc în anul 630, dată târzie combătută convingător de V. GRUMEL, „Notes d'histoire”, p. 24-32, unde stabilește anii 613-614 ca debutul vieții monahale pentru Maxim. Această dată, acceptată de majoritatea cercetătorilor maximieni, contrazice totodată afirmația autorului vieții grecești care sugerează ideea că proaspătul monah ar fi părăsit curtea imperială din cauza apariției monotelismului, cf. PG 90, 72D, chiar dacă monotelismul, sub forma monoenergismului, poate fi întâlnit încă înainte de 619, cf. M. JUGIE, „Monothelisme”, în *DTC*, tome 10, partea a doua, Paris 1929, col. 2316.

⁵⁴ Mănăstirea numită după numele cumnatului împăratului Mauriciu (582-602). SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 2, arată că însuși biograful lui Maxim spune că „*his love for the life of solitude (the hesychast life) prompted him to leave the court*”. Deși factorul politic ar putea fi implicat în retragerea lui Maxim de la curte, el însuși mărturisește că motivul principal pentru îmbrățișarea vieții spirituale a fost „*filosofia*”, adică spiritualitatea monastică, cf. „Epistola 2”, în PG 91, 392-408.

⁵⁵ Este singura sursă din „*In vitam ac certem*”, cf. PG 72 D – 74 B, unde se precizează că a primit egumenia mănăstirii; dar egumen al mănăstirii Philliphikos se știe în mod cert că a fost Pyr, viitorul patriarh al Constantinopolului. Explicația este oferită de LACKNER în remarcabilul său studiu „*Zu quellen und Datierung der Maximosvita*” care arată că autorul „*vieții grecești*” folosește schema vieții sfântului Teodor Studitul, care a devenit egumen de tânăr. Cu siguranță și în repetate rânduri, Maxim este numit simplu monah: „*eulabestatos monahos*”, cf. „Disputatio Pyrrhus” din iulie 645 în Africa, cf. PG 91, 288 A. La rândul său, H.U. von BALTHASAR, împărtășind opinia lui GRUMEL din studiul său „Notes d'histoire”, p. 32, afirma că „*el nu a fost niciodată egumen*”, cf. *Kosmische Liturgie*, p 36.

⁵⁶ R. DEVREESSE, „La fin inedite d'une lettre de saint Maxime”, în *Revue des Sciences religieuses* 17 (1937), p. 31.

⁵⁷ PG 91, 393-394.

⁵⁸ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 24-26.

⁵⁹ M. J. van ESBROECK, „Introduction a Maxime le Confesseur, Vie de la Vierge”, în *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, nr. 49, Scriptorum Iberici, t. XXII, Louvain, 1986, p. 31. În românește, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, traducere de diac. Ioan I. ICĂ jr., editura Deisis, p. 157, unde părintele profesor sugerează că „*viața Fecioarei Maria, în cazul în care i se acceptă paternitatea maximiană, să fie datată în jurul anilor 614-619, caz în care ea ar constitui*

cea mai timpurie operă a sfântului Maxim” (în timpul petrecerii în mănăstirea Sfintei Fecioare din Chrysopolis – n.n.).

⁶⁰ J-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, p. 13.

⁶¹ Acest moment este amintit de sfântul Maxim în „*Epistola 30 către episcopul Ioan al Cizicului*”, în PG 91, 624 C; în românește, Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri – partea a doua: scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, în PSB 81, p.168-169.

⁶² Informație oferită de însuși Maxim în „*Opusculul teologic și polemic 3*” în PG 91, 49 C. Disputa din Creta cu episcopii severineni ne arată că Maxim a stat în Creta, (nu a fost doar o vizită trecătoare) a făcut cunoștință cu episcopul Cydoniei, cf. „*Epistola 21*” în PG 91, 43 C, și el era deja cunoscut ca teolog renumit și apărător al credinței calcedoniene, cf. P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 5.

⁶³ Pentru o ședere în Cipru, nu avem o declarație directă a sfântului Maxim, ci ea se deduce din corespondența cu cipriotelul Marin și dintr-o posibilă cunoștință cu episcopul Arcadiu.

⁶⁴ Cf. R. DEVREESSE, „La fin inedité d'une lettre de Saint Maxime: un baptême force de Juifs et des Samaritains a Carthage en 632”, în *Revue des sciences religieuses* 17 (1937), p. 25-35; în românește este tradusă de diac. Ioan I. ICĂ jr, în *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 51-52. DEVREESSE a publicat paragrafele finale nediditate din „*Epistola 8*”, din care a concluzionat că sfântul Maxim se referea la botezul forțat al iudeilor, „*aducându-i cu forța la preasfântul Botez în ziua Cincizecimii a anulului cincilea al indicției de față*”...p. 51 și samarinenilor, care, așa cum am văzut, s-a petrecut în Africa sărbătoarea Pogorării Sfântului Duh din 632, ca rezultat al deciziei împăratului Heraclie, dovedind că Maxim trebuie să fi fost acolo cel puțin la acea dată.

⁶⁵ Cf. lui P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 6 și 28-30, care demonstrează relația timpurie a lui Maxim cu Sofronie. Pentru explicarea supranumelui de „*Eukratades*”, cf. PG 91, 461 A, folosit de Maxim pentru a desemna mănăstirea de la Cartagina vezi, *Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et Confession dogmatique*, p. 68.

⁶⁶ Cf. „*Epistola 13*”, în PG 91, 533 A.

⁶⁷ PG 91, 461 A.

⁶⁸ PG 91, 532 D – 533 A, Maxim îi scrie o scrisoare lui Petru Ilustrul, la puțin timp după plecarea lui Sofronie la Alexandria, în care îl prezintă pe duhovnicul său ca „*înțelept susținător al adevărului și nebiruit apărător al dumnezeieștilor dogme*”, ceea ce îl determină pe Sherwood să concluzioneze că „*Sophronius was largely responsible for awakening Maximus to a sense of danger in the new heresy*”, cf. „An Annotated Date-list”, p. 6. Vezi și subcapitolul „*Lupta pentru credință*” din Cristoph von SCHÖNBORN, *Sophrone de Jerusalem*, p. 94-99.

⁶⁹ I.-H. DALMAIS, „Maxime le Confesseur”, în *Dictionnaire de Spiritualite*, col. 837 spune că „*relația dintre Maxim și episcopul Ioan s-ar fi înnoit în Palestina*”.

⁷⁰ J-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, p. 14.

⁷¹ PG 90, 72 D.

⁷² PG 91, 592 C – 598 B.

⁷³ PG 91, 596 B. Vezi și P. Sherwood, „An Annotated Date-list”, p. 11.

⁷⁴ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 11.

⁷⁵ Doctrina pe care el o expune aici este mai explicită decât cea din *Scrisoarea 19* și lipsită de toată ambiguitatea; în acest timp Maxim editează *Scrisorile 13 și 25* împotriva monofizismului severian, precum și *Opusculul teologic și polemic 4*. Vezi detalii la J-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, p. 17.

⁷⁶ J-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, p. 17. Patriarhul Serghie moare în decembrie 639, iar Pyr îi succedea pe tronul patriarhal, ratificând *Ekthesis*-ul prin sinod, fiind acceptat de toți patriarhii orientali.

⁷⁷ „*Jar slabul Heraclie...bucurându-se de găselnița sa, a întărit această absurditate prin decrete scrise și prin edictul* (*Ekthesis* – n.n.) *de care s-a vorbit*”, cf. *Sf. Maxim și tovarășii întru martiriu*, p. 69.

⁷⁸ MANSI 10, 996 BC, apud P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 13.

⁷⁹ Papa Severin moare în 2 august 640 și nu e sigur că a condamnat *Ekthesis*-ul, cf. AIGRAIN, *Histoire de l' Eglise*, tome V-ième, p. 400, n. 6.

⁸⁰ Din păcate avem doar prima parte a scrisorii păstrată în versiunea latină în *Collectanea* lui Anastasie Bibliotecarul, cf. *PL* 129, 583 D.

⁸¹ P. CANART, „La deuxième lettre a Thomas de saint Maxime le Confesseur”, în *Byzantion*, 34, 1934, p. 415-426.

⁸² Noul papă Teodor, ales la 24 noiembrie 642 insistă ca Pyr să fie demascat pentru erezia lui și nu pentru că ar fi antipatic poporului.

⁸³ „*Opusculul teologic și polemic 12*”, păstrat numai în versiunea lui Anastasie Bibliotecarul, cf. *PG* 91, 144 AB.

⁸⁴ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 15. Acest „*Opuscul teologic 12*” nu este primul document antimonetelit public al sfântului Maxim, cum credea Grumel, ci pentru prima dată când el, pur și simplu, trece de la considerății teologice ale problemei monotelite, în arena vieții eclesiale și a personalităților ei.

⁸⁵ „*Disputatio cum Pyrrho*”, în *PG* 91, 287 A – 354 B; în traducere românească: *Sfântul Maxim Mărturisorul. Scrierile și epistolele hristologice și duhovnicești* (PSB 81), p. 320-356. Vezi de asemenea traducerea comentată a lui G. BAUSENHART, *In allem uns gleich ausser der Sünde. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der „Disputatio cum Pyrrhos”*, Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Band V, 1990.

⁸⁶ Cf. supra, n. 32.

⁸⁷ „*Relatio motionis*”, în *PG* 90, 113 D; în traducere românească „*Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*”, p. 119-120.

⁸⁸ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 20.

⁸⁹ L. THUNBERG, *Antropologia teologică a sfântului maxim Mărturisorul. Microcosmos și mediator*, p. 18.

⁹⁰ Este eronată informația oferită de biograful „*Vieții tradiționale*” care vorbește de 150 de episcopi adunați la sinodul de la Lateran, cf. „*Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*”, p. 74.

⁹¹ „*Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*”, p. 42.

⁹² Cf. supra, nota 88.

⁹³ Cf. supra, notele 36 și 37. În această privință, R. RIEDINGER în remarcabilul său studiu „*Aus den Akten der Lateran-Synode von 649*”, p. 17-38, spune că 88 % dintre actele latine ale sinodului Lateran, în special presupusele *Convorbiri* ale participanților la conciliu, reprezintă o traducere din textele grecești, ceea ce înseamnă că „*sinodul de la Lateran...nu a fost nici latin, nici roman*”, iar „*actele care au fost raportate...au fost mai degrabă un produs literar al călugărilor bizantini, careau fost încurajați de Maxim Mărturisorul*”, cf. A. E. KATTAN, *Verleiblichung und synergie. Grundzuge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, p. XXVIII, n. 24. Vezi și *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 162, nota 24.

⁹⁴ M. W. PEITZ, *Martin I und Maximus Confessor*, Historisches Jahrbuchder Görresgesellschaft 38 (1917), p. 225. Pe 19 decembrie este judecat pentru înaltă trădare, dar în urma intervenției patriarhului muribund Pavel II, i se comută pedeapsa cu moartea în exil, murind pe 16 septembrie 655 în Chersonul Crimei cf. *Actele procesului, martiriului și exilului celui întru sfinți papă Martin*, trad. ucere în românește din *PL* 129, 585-602, în *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 87-111. Despre implicațiile teologice ale întregii desfășurări a conflictului, vezi M. LETHEL, „*Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*”, în *Théologie historique* 52, Paris, 1979, p. 103-121.

⁹⁵ *Memorialul lui Teodor Spudeul* sau *Hypomnesticonul* notează că necazurile lui Maxim încep din al 11-lea an al indicției, adică din septembrie 652 la august 653, cf. „*Commemoratio Theodori Spudaei*”, cunoscut în traducerea latină a lui Anastasie Bibliotecarul, cf. *PG* 90, 193-202 și *PL* 129, 681-690, a fost editat de EPIFANOVICI în 1917 și DEVREESSE în 1935, iar în traducere românească în *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 191-204.

⁹⁶ A. NICHOLS, *Byzantine Gospel*, p.18.

⁹⁷ Cf. PEITZ, *Martin I und Maximus Confessor*, p. 226.

⁹⁸ PG 90, 109 C – 129 C, în traducere românească, „Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu”, p. 115-136.

⁹⁹ Cf. „Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu”, p. 125-126 și nota 18: „Mai bine martiriul decât erezia, mai bine moartea în singurătate, dar în adevăr și ortodoxie, decât viața în pseudo-comuniunea heterodoxiei, fie ea și ecumenică”.

¹⁰⁰ Cf. *Relatio motionis 6-11*, în PG 90, 120 C – 124 B.

¹⁰¹ *Relatio motionis 5*, cf. PG 90, 117 D și nota 15 din „Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu”, p. 123: „Mai bine schismă (ruperea comuniunii) pentru dogme, pentru Ortodoxie și Adevăr, fără de care nu există în principiu Hristos și Biserica, decât ‘comuniune’ și ‘iubire’ în erezie și heterodoxie, în care există doar congregații religioase ca asociații umane”.

¹⁰² *Relatio motionis 15*, cf. PG 90, 129 A.

¹⁰³ PG 90, 153 C. „Aceeași atitudine a avut-o sfântul Maxim în iulie 645 și față de ex-patriarhul monotelit pyrhus pe care l-a învins în dispută publică la Cartagina: condițiile reconcilierii lui cu Biserica Ortodoxă sunt un pelerinaj la mormintele Apostolilor la Roma și o mărturie de credință ortodoxă dată episcopului Romei”, cf. „Sf. Maxim și tovarășii și întru martiriu”, p. 152, nota 15.

¹⁰⁴ PG 90, 160 C.

¹⁰⁵ PG 90, 160 D-162 A. Vezi și P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 21.

¹⁰⁶ PG 90, 164 B.

¹⁰⁷ PG 90 165 B. „Nu există compromis și ‘economie’ în chestiunile de credință de care depinde mântuirea veșnică a oamenilor. Credința trebuie mărturisită exact, explicit și pe față, iar nu vag, cu subînțelesuri și compromisuri inacceptabile ale Ortodoxiei cu heterodoxia sau erezia. Soluției diplomatice a autorităților imperiale și eccleziastice bizantine, care urmăreau prin formule ‘miracol’ de compromis sau prin tăceri echivoce salvarea unității imperiului cu prețul ereziei, sfântul Maxim le opune soluția eshatologică și ascetică a mărturisirii și martiriului”, preciza diac. prof. dr. Ioan I. ICĂ jr. în „Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu”, p. 162, nota 23.

¹⁰⁸ Data nu este doar cronologică, ci are semnificație liturgică, ca pregustare a martiriului pe care îl va suferi Maxim, „situându-se în orizontul liturghiei eshatologice a Crucii”, cf. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur – la Charite, avenir divin de l’homme*, în *Theologie historique* 38, Paris, 1976, p. 73.

¹⁰⁹ Împotriva acuzei de nestorianism pe care i-o aduceau monotelii, se pare că sfântul Maxim a scris o *Viață a Maicii Domnului* păstrată într-o traducere georgiană publicată în 1986 de M.-J. van ESBROECK, în traducere românească de diac. Ioan I. ICĂ jr.: *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Viața Maicii Domnului*, editura Deisis, Sibiu, 1999.

¹¹⁰ PG 90, 132 A – 133 A, în traducere românească *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 169-173.

¹¹¹ După moartea papei Eugeniu I în iunie 657 este ales noul papă Vitalian I care obține aprobarea împăratului și chiar darurile sale ca gesturi conciliante ale lui Constans II amenințat de arabi. Drept răspuns, Vitalian I îi trimite patriarhului Petru al Constantinopolului o „*synodika*”, în care evită să condamne Typos-ul; această tăcere echivocă reasează numele papilor, începând cu Honoriu, în dipticele Bisericii constantinopolitane. Acest lucru îi motivează pe bizantini să-i considere pe Maxim și pe tovarășii săi ca instigatori și potrivnici învățaturii monotelite; de aceea, atitudinea ezitantă a Romei și lașitatea papei, care acceptă tacit hristologia ambiguă monotelită, sacrificând ortodoxia maximiană, îl incită pe împărat să-i ceară lui Maxim să adere la învățătura monotelită, iar în caz contrar, „*dacă nu te supui, să fii anatematizat printr-un precept al papei Romei și să suporti moartea hotărâtă de aceștia*”, cf. PG 90, 132 C, la care Maxim, împăcat cu iminentu-i martiriu, răspunde cu demnitate: „*Ceea ce a fost hotărât înainte de veci de Dumnezeu primească acum în mine un sfârșit care să-I aducă Lui slava cunoscută de El mai înainte de veci...*”

¹¹² J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur – la Charite, avenir divin de l’homme*, p. 446.

¹¹³ Fragmentul privitor la cel de-al doilea proces al sfântului Maxim și al tovarășilor săi (tradus și în românește în *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu* p. 166-168) în fața unui sinod la Constantinopol în mai-iunie 662 este adăugat ulterior drept epilog la textul *Discuției de la Bizya* de copiiști bizantini (el lipsește din traducerea latină); sinodul monotelit a fost prezidat de Petru al Constantinopolului, de Macedonie al Antiohiei și de Teodor, locțiitor al scaunului Alexandriei, cf. MANSI XI, 357 C.

¹¹⁴ Cf. „*Scrisoarea lui Anastasie Apocrisiarul către Teodosie din Gangra*” în PG 171-178; traducere românească în *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 181-189 și „*Memorialul lui Teodor Spudeul sau Hypomnesticon*”, cunoscut mai ales în traducerea latină a lui Anastasie Bibliotecarul în PG 90, 193-202 și P.L. 129, 681-690; traducere românească în *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 191-204); a fost editat de EPIFANOVICI în 1917 și DEVREESE în *Analecta Bollandiana* 53 (1935), p. 49-80 .

¹¹⁵ Cf. „*Scrisoarea lui Anastasie Apocrisiarul către Teodosie din Gangra*”, în PG 90, 174 B.

¹¹⁶ Cf. „*Scrisoarea lui Anastasie Apocrisiarul către Teodosie din Gangra*”, în PG 90, 174 C.

¹¹⁷ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 22.

¹¹⁸ J.-M. GARRIGUES, „Le martyre de saint Maxime le Confesseur”, în *Revue Thomiste* 76 (1976), p. 410-452.

¹¹⁹ S. BROCK, „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor”, în *Analecta Bollandiana* 91 (1973), p. 299-346; traducere în românește de diac. asist. Ioan I. ICĂ jr. în *Revista Teologică*, 1 / 1993, p. 105-118 și în *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 209-220.

¹²⁰ W. LACKNER, *Zu Quellen und Datierung der Maximosvita*, p. 285-316.

¹²¹ „*Audierea de la palat*” în PG 90, 109-129; „*Scrisoarea către Anastasie*” în PG 90, 132-133; „*Disputa de la Bizya*” în PG 90, 136-172; „*Scrisoarea lui Anastasie Apocrisiarul către Teodosie din Gangra*” în PG 171-178; „*Hypomnesticum*” (cunoscut numai în traducere latină) în PG 90, 193-202.

¹²² I.-H. DALMAIS, „Maxime le Confesseur”, în *DTC*, tome X-ième, Beauchesne, Paris, 1978, col. 836.

¹²³ *Vita A* (*BHG* 1755) în PG 99, 113-232. Paralelele sesizate de Lackner sunt: PG 113 A = PG 90, 68 A (început identic); PG 99, 116 B = PG 90, 69 A (locul nașterii: Constantinopolul); PG 99, 117 CD = PG 90, 69 BC (educație filozofică, dar preferă smerenia); PG 99, 132 C = PG 90, 73 AD (întrec pe ceilalți monahi și sunt aleși egumeni, deși știm că Maxim nu a fost niciodată egumen, nici preot); PG 99, 144 C = PG 90, 84 AB (atrag pe auditori ca o sirenă); PG 99, 193 D = PG 90, 104 C (imaginea trupului torturat); PG 99, 229 D – 232 A = PG 90, 108 D – 109 A (rugăciunea finală), apud *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 18, nota 32.

¹²⁴ Cf. „*Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*”, p. 211, § 5 și p. 214, § 11: „...eu, Gheorghios și doi dintre ucenici mei, împreună cu alți opt episcopi de sub jurisdicția lui Sophronius”.

¹²⁵ Debutul duhovnicesc al sfântului Maxim în această mănăstire explică temeinic cunoașterea origienismului pe care îl combate fără drept de apel în „*Ambigua ad Ioannem*”, idei origeniste vehiculate în mediul monahal palestinian și camuflăte în textele sfântului Grigorie Teologul.

¹²⁶ Sofronie fusese monah la mănăstirea Sfântul Teodosie, nu departe de mănăstirea înființată în secolul al IV-lea de sfântul Chariton (Vechea Lavră), ceea ce explică oarecum relația duhovnicească dintre Maxim și mentorul său spiritual, cf. Christoph von SCHÖNBORN, *Sofronie al Ierusalimului. Viață monahală și mărturisirea doctrinară*, p.76 și 86 unde autorul precizează că „...în perioada 619-628, sfântul Sofronie se afla în mănăstirea sa, la Sfântul Teodosie...”.

¹²⁷ Asistăm la o neînțelegere a biografiei siriace: știm că Maxim a fost ucenic al sfântului Sofronie (vezi supra, n. 66), născut în jurul anului 560, mai vârstnic decât Maxim și dascăl al acestuia, ceea ce e puțin probabil ca ucenicul să-și fi atras învățătorul în „*rătăcire*”: „*Sophronius, care era în aceeași rătăcire...*”.

¹²⁸ Una din inițiativele sfântului Maxim, care a produs insatisfacție autorului „*Vieții siriace*” este încercarea întreprinsă de Sofronie de a aplatiza tensiunile dintre ierarhia palestiniană cu cea

constantinopolitană, tensionată de politica religioasă monofizită a patriarhului constantinopolitan și a împăratului, încercare concretizată în convocarea unui sinod în Cipru (§ 8-14).

¹²⁹ Nu avem nicio informație despre locul în care se afla Maxim în timpul sinodului din Cipru la care el sigur nu participase (cf. § 11 „când Maximos a aflat ce episcopi erau în Cipru, s-a temut să meargă el însuși, spunând: „Nu pot să iau asupra mea acest lucru astăzi, dar să meargă cu tine Anastasios, ucenicul meu, iar eu îi voi da o carte pe această temă”), dar e foarte probabil ca el să fi fost la acea dată la Cartagina, în Africa, unde se afla sigur de Cincizecimea anului 632 (cum a demonstrat R. DEVREESSE în „La fin inédite d'une lettre de Saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et des Samaritains à Carthage en 632”, în *Revue des sciences religieuses* 17, 1927, p. 25-35, în traducere românească „Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu”, p. 51-52).

¹³⁰ Autorul „Vieții siriace” se contrazice, căci nu a pomenit niciunde originea africană a lui Anastasie și nu este atestată nici de alte surse.

¹³¹ E vorba de o confuzie pe care o face Gheorghe din Reshaina cu locul de exil al sfântului Maxim, pentru că papa Martin a fost surghiunit în Chersonul Crimei unde a murit pe 16 septembrie 655.

¹³² Nu se cunoaște din documente nicio mănăstire cu acest nume; începând cu secolul al VI-lea se cunoaște sub acest nume reședința apocrisiarilor papali din Constantinopol, fără însă a se menționa prezența unor călugărițe; probabil autorul a amestecat în aceste informații etape diferite ale ultimei părți a vieții sfântului Maxim.

¹³³ Ediția J.B. CHABOT, Paris, 1899-1924; text siriac, vol 4, p. 423-427; traducere franceză, volumul 2, p. 433-437, apud „Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu”, p. 221, nota 55; în traducere românească: *Despre erezia impiosului Maxim*, p. 221-223.

¹³⁴ Ed. J.B. CHABOT, CSCO 81, Paris, 1920, p. 264-267: text siriac; 109 (syr 56), Paris, 1937, p. 206-208: text latin, apud *Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu*, p. 221, nota 56.

¹³⁵ E singura informație de acest gen din cele două cronici siriene despre tăierea ambelor mâini și, iarăși un lucru inedit, motivul condamnării sfântului Maxim nu este hristologia sa, ci origenismul său.

¹³⁶ Cf. supra, nota 8.

¹³⁷ S. BROCK, *An Early Syriac Life*, p. 341.

¹³⁸ I.-H. DALMAIS, „Maxime le Confesseur”, în *DTC*, tome X-ième, Beauchesne, Paris, 1978, col. 836-838 și I.-H. DALMAIS, „La Vie de Saint Maxime le Confesseur reconsidérée?”, în *Studia Patristica*, 17/1 (1982) p. 26-30.

¹³⁹ I.-H. DALMAIS, „La Vie de Saint Maxime le Confesseur reconsidérée?”, p. 28. Această mănăstire întemeiată de sfântul Hariton era locul privilegiat pentru studierea critică a doctrinelor origeniste, loc în care dăruitul monah își aplică inteligența pentru a face diferența între ipotezele uneori aventuroase ale maestrului alexandrin, transformate abuziv în teze de către călugării origeniști, și bogățiile învățaturii scripturistice de care el va fi profitat.

¹⁴⁰ Diac. asist. Ioan I. ICĂ jr., „Viața siriacă a sfântului Maxim Mărturisitorul”, p. 105.

¹⁴¹ IOAN MOSHU, *Limonariul sau Livada duhovnicească*, traducere și comentarii de pr. prof. dr. T. Bodogae și D. Fecioru, Alba-Iulia, 1991, p. 180-181, capitolul 187. Această sugestie este oferită de J.-M. GARRIGUES, „La personne composée du Christ d'après Saint Maxime le Confesseur”, în *Revue Thomiste* 74 (1974), 182-183. Dar „tout cela reste malheureusement incertain, faute d'attestation plus précise”, nota părintele Dalmais în „La vie de saint Maxim”, p.28.

¹⁴² Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, PSB 80, p. 65.

¹⁴³ I.-H. DALMAIS, *Maxime le Confesseur*, col. 837.

¹⁴⁴ PG 90, 168 A, c. XXX.

¹⁴⁵ PG 90, 161 A, c. XXIV.

¹⁴⁶ Cf. supra, nota 130.

¹⁴⁷ Christoph von SCHÖNBORN, *Sofronie al Ierusalimului*, p. 87, 89 și 90: „Șederea sfântului Sofronie în Africa trebuie plasată în această perioadă...”.

¹⁴⁸ I.-H. DALMAIS, *Maxime le Confesseur*, col. 837.

¹⁴⁹ I.-H. DALMAIS, *La Vie de Saint Maxime*, p. 30.

¹⁵⁰ Cf. „Sf. Maxim și tovarășii săi întru martiriu”, p. 31.

¹⁵¹ Diac. asist. Ioan I. Ică, „Viața siriacă a sfântului Maxim Mărturisitorul”, p. 107. Autorul spune că „Viața siriacă” trebuie acceptată și ea cu rezerve și supusă lupei critice, același principiu trebuind aplicat și „Vieții tradiționale”.

¹⁵² I.-H. DALMAIS, *Maxime le Confesseur*, col. 837.

¹⁵³ I.-H. DALMAIS, *La Vie de Saint Maxime*, p. 29.

¹⁵⁴ A. LOUTH, *Maximus the Confessor*, 1996.

¹⁵⁵ PG 91, 505 B, în românește PSB 81, p. 64-98.

¹⁵⁶ A. LOUTH, *Maximus the Confessor*, p. 4: „The evidence about his service under the Emperor Heraclius is, however, more secure, since it appears to be dependent on earlier material and has some independent attestation”. De asemenea, „although the Syriac Life makes sense of his relationship with Sophronius, it does not explain Maximus’ apparent easy entrée at the court, nor the evidence of the considerably greater learning than he could have acquired as a provincial monk that is found in his writings”.

¹⁵⁷ W. LACKNER, „Der Amtstitel Maximos des Bekenners” în *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20, 1971 pp. 63–65.

¹⁵⁸ J.-C. LARCHET, *La divinisation de l’homme*, p. 9.

¹⁵⁹ „The narrative concerning the wicked Maximos of Palestina, who blasphemed against his creator and his creator and his tongue was cut out”, cf. S. BROCK, „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor”, în *Analecta Bollandiana* 91 (1973), p. 314.

¹⁶⁰ A. GUILLAUMONT, *Les „Kephalaia gnostica” d’Evagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962, p. 180.

¹⁶¹ I.-H. DALMAIS, *Maxime le Confesseur*, col. 837.

¹⁶² „Blue-Print for the Edition of Documenta ad vitam Maximi Confessoris spectantia”, în *Orientalia Lovaniensa Analecta*, 18, 1985, p.11-21, apud J.-C. LARCHET, *La divinisation de l’homme*, p. 10.

¹⁶³ PG 91, 364 A - 650 C, în traducere românească PSB 81, p. 9-175.

¹⁶⁴ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-list”, p. 22-64.

¹⁶⁵ P. SHERWOOD, „Notes on Maximus the Confessor”, în *The American Benedictine Review*, 1, 1950, p. 349.

¹⁶⁶ I.-H. DALMAIS, *Introduction à Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 8-9.

¹⁶⁷ I.-H. DALMAIS, *Introduction à Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, p. 15.

¹⁶⁸ P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 88-91.

¹⁶⁹ J.-M. GARRIGUES, „La personne composée du Christ”, p. 187.

¹⁷⁰ A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, tome II/2, capitolul „L’Église de Constantinople au VI-ème siècle”, Paris, 1993, p. 511.

¹⁷¹ J.-C. LARCHET, *La divinisation de l’homme*, p. 12.