

ESEU BIBLIOGRAFIC REVIEW ESSAY

Gnomi și tropos în perspectiva Sfântului Maxim Mărturisitorul și a psihologiei cognitiv-comportamentale

Ciprian-Iulian TOROCZKAI*

Prezenta carte¹ reprezintă teza de doctorat elaborată de pr. Suciu Petru-Marcel sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad și susținută în cadrul Școlii Doctorale Interdisciplinare de la Facultatea de Teologie „Iarion V. Felea” din Arad în anul 2022.

În ceea ce privește fondul, tema este tratată sistematic, după un plan judicios întocmit, în patru mari capitole, precedate de o introducere și urmată la sfârșit de concluzii finale.

În introducere, autorul prezintă actualitatea și importanța temei, metodologia, structura și alte elemente introductive specifice unei teze de doctorat. În ceea ce privește stadiul cercetării, trebuie semnalată vastitatea bibliografiei românești și străine asupra operei maximiene, dar și cunoașterea de către candidat a principalelor repere (în același timp, poate ar fi fost utilă o precizare a specificității cercetării de față în raport cu literatura despre Sf. Maxim Mărturisitorul publicată anterior în spațiul teologic din țara noastră).

În primele două capitole (*Gnomi și tropos – o introducere*, respectiv *Gnomi și tropos în perspectiva psihologiei cognitiv-comportamentale*) se face o expunere, din punct de vedere interdisciplinar, a ceea ce înseamnă *gnomi* și *tropos* din perspectiva gândirii teologice maximiene, respectiv din perspectiva psihologiei cognitiv-comportamentale. Este un demers care trasează cadrul conceptual al analizei, absolut necesar unei înțelegeri corecte a punctelor comune și a diferențelor dintre cele două abordări (a se vedea mai ales cap. 4).

Următorul capitol (*Gnomi și Tropos în perspectiva teologică a Sfântului Maxim*), central pentru cercetarea de față, detaliază modul în care Sf. Maxim a înțeles conceptul de voință gnostică și manifestarea acesteia în cadrul mecanismului căderii, dar și al restaurării sale în Iisus Hristos și în Trupul Său extins, Biserica. Iarăși, această viziune teologică amplă, integratoare – care ilustrează elocvent extraordi-

* Dr. habil. Toroczkaî Ciprian-Iulian, conferențiar la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. E-mail: -----@ulbsibiu.ro.

¹ Pr. Petru Marcel Suciu, *Gnomi și tropos în perspectiva Sfântului Maxim Mărturisitorul și a psihologiei cognitiv-comportamentale*, Editura Andreiana, Sibiu, 2023, ISBN: 978-606-989-153-7

nara sinteză teologică maximiană – este absolut necesară pentru înțelegerea lucrării spiritual-pastorale în mediul eclesial, ca și în psihoterapia modernă. Implicațiile sale practice arată importanța învățaturii de credință pentru omul zilelor noastre.

Ultima parte a cărții are ca temă o abordare comparativă, de „mediere psiho-terapeutică”, plecându-se chiar de la modelul spiritual propus de Sf. Maxim Mărturisorul (*Încercare de mediere psiho-terapeutică după modelul spiritual al Sfântului Maxim*). Concluzia autorului este clară: având ca exemplu tulburarea de personalitate obsesiv-compulsivă, este necesară o conlucrare a preotului duhovnic cu medicul/terapeutul, spre o vindecare holistică a credinciosului. În același timp, trebuie recunoscut că „avantajul pe care duhovnicul îl are în raport cu psiho-terapeutul constă în realitatea credinței în care duhovnicul nu e niciodată singur în această lucrare. Peste toate este pronia și judecata lui Dumnezeu, conștientizată atât de duhovnic, cât și de credinciosul suferind”.

În concluzii se subliniază încă o dată importanța și actualitatea temei de cercetare abordate, cu accent pe relevanța unei abordări interdisciplinare, a unui limbaj comun între teologie și științele psiho-cognitive, „de dragul omului, în vederea existenței sale bune spre existența veșnic bună”.

Subsemnatul am făcut parte din comisia de susținere a tezei de doctorat ce a stat la baza cărții de față. Reiau acum câteva dintre ideile centrale pe care le-am susținut cu acea ocazie.

Valoarea cercetării de față survine mai ales prin faptul că se apleacă asupra gândirii unuia dintre cei mai profunzi și „creativi” Părinți ai Bisericii: ca și în cazul Sf. Ioan Damaschin, în cazul Sf. Maxim Mărturisorul se reflectă liniile directe ale altor Sfinți Părinți, scopul lor fiind de a realiza o sinteză teologico-spirituală a gândirii înaintașilor.

Ultimele cercetări istorice, filologice și teologice ale secolului nostru au condus, în opinia lui Ioan I. Ică jr, la recunoașterea faptului că Sf. Maxim Mărturisorul a constituit punctul culminant, gigantul nepereche al tradiției patristice grecești, comparabil numai cu un Augustin sau un Toma d’Aquino în Occident². Complexitatea gândirii sale, din care derivă și importanța sa pentru teologia contemporană, nu doar ortodoxă, se reflectă și în aserțiunile dedicate problemei antropologice – o temă esențială, care demonstrează coerența universului teologic maximian prin conexiunile sale cu alte teme teologice fundamentale, cum ar fi hristologia, ecleziologia, eshatologia ș.a.

² Ioan I. Ică jr, *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sf. Maxim Mărturisorul*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 173. Cu altă ocazie, același autor scria: „Astfel, dincolo de un autor de scrieri monahale și de opusculi hristologice antimonotelite, Sf. Maxim a apărut drept culmea gândirii patristice a Bisericii vechi, cel care a reușit să sintetizeze vizionar toate curentele duhovnicești și teologice ale epocii patristice...”. Vezi *Sf. Maxim Mărturisorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul*. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului, traducere și prezentare de Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 5.

Punctul de plecare îl constituie crearea omului „după chipul” lui Dumnezeu, iar Lars Thunberg este îndreptățit atunci când afirmă că noțiunea de chip și asemănare este fundamentul întregii teologii și spiritualității maximiene, chiar dacă Sfântul Maxim nu a adus nici o contribuție originală la conceptul de *imago Dei* în raport cu Părinții precedenți lui³. Rolul său important apare însă mai ales atunci când se referă la raportul dintre chip și asemănare, cu accent pe cel de-al doilea termen al relației.

Privitor la localizarea caracterului de chip al lui Dumnezeu în om, în general exegeții gândirii maximiene insistă în a susține că acest caracter este intim legat de natura lui rațională, de mintea umană⁴. După Sf. Maxim Mărturisitorul, orice natură rațională este creată după chipul lui Dumnezeu.

Spre deosebire de opinia greșită a lui Origen privitoare la preexistența sufletelor, Sf. Maxim arată că a o susține pe aceasta înseamnă a susține că trupurile au fost create de Dumnezeu doar cu o funcție negativă și punitivă. Consecința logică ar fi că lumea văzută și-ar avea cauza în rău, fapt neadevărat, pentru că toate au fost făcute în conformitate cu rațiunile Sale veșnice⁵. Sf. Maxim Mărturisitorul merge chiar mai departe și scrie că trupul și sufletul nu pot exista separat: între aceste elemente există mereu o relație intrinsecă, fiind legate în mod necesar unul de celălalt. Expresia utilizată de el este „natură compusă”, care implică deopotrivă independența lor reciprocă, ca și relația lor reciprocă indisolubilă. Și mai interesant este faptul că această unitate nu este accidentală, ci naturală, idee sugerată de faptul că relația suflet-trup se păstrează inclusiv după moarte, când sufletul se separă de trup. Acest lucru se vede, continuă Sfântul Maxim, din aceea că nimeni nu va numi un anumit trup „trup” după moarte, ci trup omenesc sau trup al unei anumite persoane⁶.

Sub influența Părinților Capadocieni și a lui Nemesius, Sfântul Maxim va relua ideea că Dumnezeu l-a plasat pe om cu această constituție dublă pentru a putea realiza o lucrare de mediere în creație. Omul este un microcosmos; și totuși, el trebuie să facă ceva mai mult decât să reflecte pur și simplu structura universului. Sarcina omului este de a conduce multiplicitatea și dualitatea acestuia din urmă spre unirea finală în Dumnezeu, fără ca această unire să însemne schimbarea naturilor, ci doar desăvârșirea lor.

Privind la rațiunile după care au fost create toate fapăturile, se poate spune că, avându-și originea în Dumnezeu, ele se și supun proniei Sale. „Iar ceea ce se numește în alt fel pronie și judecată e legat intim cu pornirile noastre libere, de la cele rele oprindu-le în multe feluri, iar spre cele bune întorcându-le cu înțelepciuni-

³ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: Microcosmos și mediator*, traducere Anca Popescu, Editura Sofia, București, 2005, pp. 131-132.

⁴ *Ibidem*, p. 135.

⁵ Adam, „dacă ar fi ascultat mai mult de Dumnezeu decât de soție și s-ar fi hrănit din pomul vieții, nu ar fi lepădat nemurirea ce i s-a dat, ci ar fi păstrat-o neconținut prin împărtășirea de viață, odată ce orice viață se susține printr-o hrană proprie și corespunzătoare.”, *PSB* 80, p. 155.

⁶ Cf. L.Thunberg, *op.cit.*, p. 118; vezi *PSB* 80, p. 100.

ne. Iar prin diriguirea celor ce nu atârnă de noi, în mod contrar celor ce atârnă de noi, taie răutatea prezentă, viitoare și trecută⁷. Comentând acest pasaj, părintele Stăniloae scria: „Sfântul Maxim arată prin acestea că pronia este o operă pozitivă a lui Dumnezeu, condusă de El, nu un produs al păcatului în sens origenist. Acțiunea prin care (individuațiunile creației, *n.n.*) le salvează în specificul lor și le conduce e concrescută cu însăși pornirile lor naturale de a se menține și de a se dezvolta în bine. Iar ființele conștiente colaborează la bine prin libertate. Binele e sădit astfel creator în firea făpturilor, ca o lege. Prin aceasta le conduce Dumnezeu Însuși spre bine, dar se mișcă și ele însele. Dar întrucât ființele libere se pot abate și spre rău, Dumnezeu, prin pronia și judecata Sa, le întoarce uneori spre bine cu voia lor, iar alteori, chiar împotriva voii lor, producând împrejurări care le opresc de la rău sau le fac să regrete răul făcut și să-l întoarcă spre bine⁸.”

Deși pare să lase impresia că Dumnezeu siluiește oarecum voința umană și împiedică exercitarea libertății creaturale a omului prin pronia Sa, citatul de mai sus se referă la voința naturii și nu la liberul arbitru. Cu alte cuvinte, omul poate să aleagă răul, dar aceasta doar ca un act săvârșit împotriva firii. În fapt, comuniunea cu Dumnezeu este cea care oferă valoare și sens libertății, iar libertatea trebuie să fie exercitată doar în vederea comuniunii cu Creatorul și restul creaturilor: „Iar uniunea lucrurilor sau sinteza lor este simbolul liberului nostru arbitru. Căci, unindu-le (amestecându-le) cu sine, întemeiază și el lumea cugetată cea demnă de Dumnezeu. În sfârșit, stabilitatea este învățătoare moralității voluntare, care trebuie să stea fermă pe lângă ceea ce a hotărât bine împotriva a ceea ce se opune persistenței în el, neprimind să fie abătută de la baza rațională de cele ce-i vin în cale⁹.”

Dar care ar fi medierile pe care trebuie să le îndeplinescă omul, exercitându-și voința spre bine și libertatea în conformitate cu chemarea lui Dumnezeu? Acestea sunt, în viziunea Sf. Maxim Mărturisorul, în număr de cinci, și anume: între Necreat și creat; în lumea lucrurilor create, între inteligibil și sensibil; în lumea sensibilă, între cer și pământ; pe pământ, între paradis și lumea oamenilor; în omenire, între bărbat și femeie. Și iarăși, foarte important să amintim aici, nici una dintre aceste distincții nu este rea în sine, nici nu a fost cauzată în mod direct de căderea lui Adam și a Evei sau de păcat¹⁰.

⁷ *PSB* 80, p. 133.

⁸ *Ibidem*, p. 133, nota 147.

⁹ *Ibidem*, p. 134. Referitor la aceste considerații, păr. Stăniloae scria: „Combinarea lucrurilor în lume ne arată posibilitatea liberului arbitru de a face diferite combinații sau sinteze. În aspectul acesta se arată cel mai mult caracterul contingent al lumii, dependent continuu de voia lui Dumnezeu și de a omului care poate produce mereu alte și alte rezultate prin combinarea indefinit de variată a elementelor lumii. Cea mai înaltă combinație liberă este cea a liberului arbitru cu virtuțile care sunt și ele forme de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Prin aceasta se constituie o ordine spirituală plină de Dumnezeu.” Cf. *Ibidem*, p. 134, nota 148.

¹⁰ Vezi Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisorul*, trad. Remus Rus, EIBMBOR, București, 1999, pp. 74-75.

Referindu-ne strict la problema conștiinței, așa cum apare ea în opera Sf. Maxim Mărturisitorul, vom spune că ea ține de caracterul uman „după chipul” și se află într-o strânsă relație cu rațiunea. Iată un text elocvent în acest sens: „Dar fiindcă rațiunea care judecă cele ce le-am făcut se mișcă în noi ca într-un templu însuflețit și viu și produce în noi căința proporțională cu greșelile, iar prin ea Hristos, Dumnezeu și Cuvântul, ne lovește neconținut pe noi care păcătuim, având ca pe o frânghie împletită însăși conștiința noastră, împletită din gânduri și urmări neplăcute”¹¹ – și din acest text se desprinde la fel de elocvent caracterul pedagogic al conștiinței noastre.

În starea primordială, omul este descris ca fiind „gol”, adică înzestrat cu o cunoaștere simplă și unitară, cu o conștiință conformă voinței naturale (*logos tis physeos*) – „Căci avea numai deprinderea simplă a virtuții și a cunoștinței unitare, simplă și nepăsătoare a celor de după Dumnezeu, care au nevoie numai de mișcarea prin lucrare spre arătarea lor cu voia.” – și acesta este modelul pe care trebuie să-l urmeze omul pentru a se elibera de păcat: „Acum însă toți cei care voiesc să se ridice din căderea protopărintelui, prin rațiunea iubitoare de înțelepciune (filosofică), încep întâi de la înlăturarea totală a patimilor, apoi, de la părăsirea rațiunilor meșteșugurilor, ca, depășind în sfârșit contemplația naturală, să ajungă la cunoștința nematerială care nu are nici o formă modelată de simțuri și nici un înțeles exprimabil prin cuvânt, așa cum a făcut Dumnezeu la început pe primul om. Astfel, vor deveni goi prin simplitatea cunoștinței și prin viața neîmprăștiată și moartă legii cărnii”¹².

Pentru a exprima cele două feluri de conștiință sau, mai exact, cele două moduri de a fi ale conștiinței, Sf. Maxim apelează la imaginea simbolică a celor doi tâlhari răstigniți împreună cu Hristos. „Și iarăși, tâlhar cinstit este cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos, prin respingerea totală și deplină a patimilor, cel ce s-a răstignit la dreapta Lui, adică a străbătut toată virtutea cu rațiune și cunoștințe și-și păzește viața fără smiteală pentru toți oamenii și nu are nici o mișcare care-l abate de la blândețea cuvântului din pricina asprimii. Iar tâlhar necinstit este cel ce, de dragul slavei și a bunurilor mai abundente, simulează cu viclenie viața virtuoasă prin purtările aparente și nu cultivă față de cei de afară decât cuvântul cel unic și singur al lingușirii în loc de toată virtutea și cunoștința, iar față de cei din apropiere e pervers în intenții și dușmănos”. A urma exemplul primului tâlhar echivalează cu a primii îndurarea lui Hristos și „făgăduința nemincinoasă a odihnei în conștiința curățită de gândurile care o muștră”¹³.

¹¹ *PSB* 80, p. 191.

¹² *Ibidem*, pp. 301-302.

¹³ *Ibidem*, p. 169. Aceași idee apare tot în *Ambigua* 133, unde Sf. Maxim concluzionează: „Deci în oricare din sensurile arătate ne-am răstigni împreună cu Hristos, să ne străduim, cât suntem aici (în veacul acesta, *n.n.*), să ni-L facem îndurat pe Cuvântul suprem împreună-răstignit și să primim făgăduința nemincinoasă a odihnei în conștiința curățită de gândurile care o muștră.” Cf. *Ibidem*, p. 319.

Un alt simbol, de această dată doar pentru conștiința decăzută, îl reprezintă Ahar, fiul lui Charmi, în care Maxim vede „gândul turbulent și iubitor de materie, care, vrând să-și însușească ceva din cele supuse simțurilor, își atrage, potrivit hotărârii dumnezeiești, acea moarte îngrozitoare pe care o pricinuieste rațiunea, sufocând în adâncul conștiinței rele pe cel vrednic de o astfel de pedeapsă”¹⁴. Fără a insista aici, vom mai preciza doar că omul căzut în păcat nu își pierde conștiința, ci poate în continuare să și-o exercite ca o părere de rău pentru starea paradisiacă. În același scop se îndreaptă și lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu: de exemplu, El a creat trupul ca fiind posibil muritor, „în temeiul preștiinței, pentru căderea prevăzută de mai înainte, ca, pătimind și chinându-se din pricina ei, omul să vie la conștiința de sine și la simțirea propriei demnități și să primească cu bucurie lepădarea de trup și de ea”¹⁵.

Omul este „după chipul” și prin capacitatea sa de autodeterminare, prin autonomia sa (termen fără o conotație peiorativă); la Maxim, voința naturală a omului – termen asupra căruia vom reveni – are o funcție pozitivă în constituția umană. Libertatea nu este altceva decât un semn al chipului, care se folosește pentru a dobândi binele divin menit omului: înfierea spirituală. „În bunătatea Sa, Dumnezeu l-a creat pe om de sine mișcător, după propriul Său chip, iar autodeterminarea umană este considerată expresia esențială a însușirii de *chip* a omului, reflectând caracterul autodeterminant al naturii divine...”¹⁶.

Dacă omul are o libertate deplină, Sf. Maxim nu uită să adauge că aceasta nu se poate realiza în totalitate până când nu-și află finalitatea în Dumnezeu. Natura divină și umană sunt strict separate, dar chiar în această separare ele se întrepătrund adânc. Pornind tocmai de la relația strânsă dintre om – creatură – și Creatorul ei, Maxim Mărturisorul ajunge să vorbească nu doar de dihotomia umană a trupului și sufletului, ci și de o trihotomie umană – termen care, în opinia lui L. Thunberg, nu trebuie perceput „în sensul strict al cuvântului” sau ca o „distanță metafizică”¹⁷. Reflectarea caracterului „după chipul” constă și în descrierea triadică ce se poate face omului: el este format din minte (*nous*), suflet (*psyche*) și trup (*soma*), din minte (*nous*), rațiunea (*logos*) și suflet (*pneuma*) sau din triada *epithimia*, *thymos* și *logos* – ce reflectă partea psihologică a omului și asupra căreia vom reveni.

Un alt aspect al chipului lui Dumnezeu în om constă în stăpânirea naturii iraționale: la Sf. Maxim „găsim ideea că îi este firesc omului, ca ființă spirituală,

¹⁴ Vezi *Ios* 7, 24-25, unde se relatează că acest Ahar e ucis cu pietre într-o vale. „Valea aceasta, care la Sf. Maxim înseamnă adâncul conștiinței chinuitoare, e asemenea unui abis fără fund și fără ieșire pentru cel ce a păcătuit – comentează Păr. Stăniloae. El e lovit acolo ca de niște pietre, de fel de fel de gânduri muștrătoare, de raționamente drepte.” Cf. *Ibidem*, p. 119, nota 112.

¹⁵ *Ibidem*, p. 102.

¹⁶ Cf. L. Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul*, p. 138.

¹⁷ *Ibidem*, p. 124.

să se subordoneze el însuși Logosului lui Dumnezeu și să aibă stăpânire asupra părții iraționale din el. Stăpânirea, ca reflecție a caracterului de chip, se realizează deja din momentul în care mintea umană, prin care se reflectă în primul rând manifestarea acestui chip, funcționează ca subiect spiritual al omului întreg¹⁸.

Pentru a înțelege și mai bine calea spre care trebuie să tindă omul în chip natural vom introduce în argumentația noastră o altă triadă fundamentală gândirii maximiene: „existența” (*einai*), „existența bună” (*ev einai*) și „existența veșnic bună” (*aei ev einai*). Sfântul Maxim consideră acești trei termeni ca fiind niște rațiuni (*logoi*) divine, preexistente, după care Dumnezeu a creat și organizat întreaga creație.

„Existența” (*einai*) se referă la tot ceea ce există, adică la creația fizică și spirituală. Ea este cea care menține lumea în ființă. „Existența bună” (*ev einai*) depinde „de dispoziția noastră de a voi” sau de alegerea noastră¹⁹. Maxim înțelege „existența bună” ca „o mișcare permanentă spre Dumnezeu” (Amb. 10, 1116 B, PG 91)²⁰, un act dinamic care ține de voința și alegerea (*gnome* și *proairesis*) persoanei. S-ar putea spune deci că „existența” ține de „rațiunea ființei” (*logos tis physeos*), în timp ce „existența bună” ține de „modul de a fi” (*trops hyparxeos*); „existența rea” (*phev einai*) nu este altceva decât folosirea în mod contrar a logosului naturii. Dimpotrivă, „existența bună” echivalează cu o viață conformă logosului naturii, cu practicarea virtuților.

„Existența veșnic bună” (*aei ev einai*) nu mai este privită de Sfântul Maxim Mărturisitorul ca ceva natural, ca o consecință a alegerii umane, ci mai mult ca un rezultat al harului²¹. Ea ține de lucrarea lui Dumnezeu, care nu poate fi decât veșnică, ceea ce înseamnă că ea este totuși inerentă chipului lui Dumnezeu în om: acesta, fie că va alege o existență bună sau o existență rea, va trăi și după moarte.

Revenind la raportul dintre minte (*nous*) și folosirea de către om a naturii sale autodeterminante, vom arăta, pe urmele considerațiilor lui L. Thunberg, că pentru Maxim mintea nu are un caracter pur intelectual, ci trimite la noțiunea de subiect duhovnicesc al omului. „De fapt, în gândirea Sfântului Maxim există o relație foarte strânsă între minte și voință sau, mai bine spus, între facultatea intelectuală și cea volițională a omului, căci amândouă se află în legătură cu mintea ca subiect duhovnicesc²².”

În viziunea maximiană, natura umană nu este numai rațională (*logike*), ci și volițională (*theletike*); mai mult, omul este volițional în chiar natura sa în virtutea faptului că el este o ființă rațională. *Thelesis* este, prin urmare, la Sfântul Maxim, o

¹⁸ *Ibidem*, p. 139.

¹⁹ J.-C. Larchet, *op. cit.*, pp. 165-167.

²⁰ *PSB* 80, pp. 108-109.

²¹ *Ibidem*, p. 109.

²² L. Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 233.

dorință rațională care aparține omului însuși, o capacitate de autodeterminare inerentă naturii umane²³. Uneori, Sfântul Maxim o mai numește și „voință naturală”. Însă acest termen actualizează îndată al doilea nivel la care se poate observa relația strânsă dintre minte și voință, adică folosirea de către om a naturii sale autodeterminante. Căci „voința naturală” este comparată și pusă în contrast în mod explicit în scrierile de mai târziu ale Sfântului Maxim cu expresia corespunzătoare „voința gnomică”, ce denotă exact această întrebuintare umană individuală a voinței.

„Voința naturală” este facultatea rațională a autodeterminării, inerentă omului, iar „voința gnomică” este dorința liberă și ambiguă, pusă în lucrare de simțul plăcerii (spirituale sau trupești). „Voința naturală” se bazează pe natura umană dată de Dumnezeu și astfel strâns legată de rațiunea naturii umane; „voința gnomică” se bazează pe *gnome*, adică pe un habitus al dorinței pe care omul l-a dobândit prin întrebuintarea capacității sale de autodeterminare.

Acest caracter ambiguu al „voinței gnomice” nu exclude însă relația ei cu mintea. Căci, așa cum am văzut, mintea este adânc implicată și activă în viața omului, fie ea păcătoasă sau dreaptă, fie ea plină de patimi iraționale sau orientată spre Dumnezeu și rațională. Astfel, Sfântul Maxim arată clar că mintea este cea care își dă consimțământul la impulsurile simțurilor. Ea primește gândurile și închipuirile pătimase, sugestiile demonilor, păcatul etc. Nu există însă nici un motiv să presupunem că noțiunea consimțirii și-a pierdut cu totul sensul pozitiv de trăsătură caracteristică a libertății umane.

Important este aici în primul rând faptul că mintea este privită ca fiind activă în raport cu țelurile către care se orientează. Sfântul Maxim arată că mintea, care se lărgeste în cele în care zăbovește, își îndreaptă dorința (*epithymia*) și dragostea fie spre cele dumnezeiești și inteligibile, fie spre cele ale trupului și spre patimi. Ea stă între virtute și păcat, între înger și demon, dar are puterea de a urma sau de a se împotrivi unuia ori altuia²⁴.

Chiar dacă Sfântul Maxim consideră adesea voința ca pe un element independent și mintea în primul rând ca intelect, mintea are totuși o funcție coordonatoare în raport cu toate elementele și facultățile sufletului uman. Pe de o parte, ea trebuie întotdeauna să încerce să fie liberă față de impresiile exterioare și să lupte să devină o „minte goliță”, dar pe de altă parte trebuie să-l integreze și pe om în întregul său și să folosească toate elementele structurii umane compuse într-un scop bun. De aceea, Sfântul Maxim subliniază nu numai că mintea, care tinde fie spre Dumnezeu, fie spre trup, trebuie să înainteze în dragostea de Dumnezeu și să fie iubitoare de Dumnezeu sau că trebuie să lucreze potrivit naturii ei, dar și că trebuie să-L *iubească* și pe Mântuitorul și pe *aproapele* său și să treacă, prin

²³ *Ibidem*, pp. 235-236.

²⁴ „Pe cine iubește cineva, pe acela se și grăbește să-l slujească. Dacă iubește deci cineva pe Dumnezeu, acela se și grăbește să facă cele plăcute Lui. Iar dacă își iubește trupul, se grăbește să împlinească cele ce-l desfătează pe acesta.”, *FR* 2, pp. 88-89.

trăirea vieții active și contemplative, la „teologie”²⁵. Omul trebuie să îndeplinească cunoștința cu făptuirea și, prin aceasta, să stingă puterea (negativă) a iușimii și a concupiscentei și să dea aripi minții, iar mintea poate face ca elementul pătimitor să fie una cu ea și astfel să îl transforme într-o iubire dumnezeiască arzătoare și în dragoste nesfârșită.

„Voința gnostică” se leagă strâns de lucrările minții. Ambiguitatea care o caracterizează se datorează aceluiași factor care dă minții poziția ei ambivalentă, permițându-i să se îndrepte fie spre Dumnezeu, fie spre lumea simțurilor și a patimilor. Singura diferență este aceea că relația dintre minte și voința naturală este coerentă cu caracterul rațional al ambelor, ca semne ale chipului divin din om, pe când relația dintre minte și „voința gnostică” poate duce fie la dezintegrarea irațională a omului (căzut și individualizat), fie la o restaurare a omului călăuzit de principiul rațional al naturii umane (*logos tis physeos*).

După cum am arătat deja, *gnome* – un termen preferat al Sfântului Maxim – nu denotă o lucrare a voinței, ci o dispoziție sau *habitus* al voinței, așa cum omul ca persoană și creatură căzută o poate stabili pentru sine. Din ea izvorăsc diversele lucrări ale voinței, însă în sine este o reflecție ambiguă a capacității omului de autodeterminare.

Acest aspect ambiguu este evident în raportarea sa la Hristos: în timp ce Sfântul Maxim putea să atribuie termenul *gnome* (fără sensul de patimă) lui Hristos în gândirea sa de început, în timpul disputelor hristologice asupra celor două voințe îl respinge cu privire la Hristos, pentru că nesiguranța și ambiguitatea aparțin lui *gnome* ca atare, dar sunt în principiu excluse în Hristos²⁶. În *Disputa cu Pyrrhus*, Sfântul Maxim consideră chiar o blasfemie a atribui o voință gnostică lui Hristos, căci Hristos nu este niciodată „doar om”, ci, ipostatic, este întotdeauna și Dumnezeu. Termenul *gnome* în cazul lui Hristos denotă astfel un caracter al voinței care este întotdeauna supus principiului rațional ce stă la baza naturii umane create, în pofida faptului că este caracteristic lui *gnome* la om să fie instabilă și nesigură. Și de aici – după cum scrie Thunberg – rezultă că ceea ce în afirmațiile anterioare era numit *gnome* în legătură cu Hristos coincide, mai mult sau mai puțin, cu ceea ce Sfântul Maxim numește „voință naturală”²⁷.

De fapt, Sfântul Maxim pune constant în evidență caracterul ambiguu al lui *gnome* în ființele umane obișnuite. De aceea, cheia unei vieți virtuozose în Hristos este pentru Sfântul Maxim, nu mai puțin în scrierile sale de început, întemeierea unei relații armonioase și pașnice între *gnome* și natura de care au parte toate

²⁵ Iată cum descrie Sf. Maxim dragostea dumnezeiască și urmările ei: „Dragostea este o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului, datorită căreia el nu cinstește nici unul dintre lucruri mai mult decât cunoștința lui Dumnezeu. Cel ce are mintea pironită în dragostea de Dumnezeu disprețuiește toate cele văzute și însuși trupul său, ca pe ceva străin.” *Ibidem*, pp. 54-55.

²⁶ L. Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 240.

²⁷ *Ibidem*, p. 240.

ființele umane, căci tirania patimilor se exercită „gnomic” și o *gnome* păcătoasă sfărâmă întotdeauna unitatea naturii umane. Așadar, vom găsi întotdeauna la Sfântul Maxim o distincție clară între *gnome* (și „voința gnomică”), pe de o parte, și natură (și „voința naturală”), pe de altă parte²⁸.

De vreme ce natura (și „voința naturală”) reprezintă aspectul unității – și unificării –, în timp ce *gnome* reprezintă aspectul individualității și al diferențierii, opoziția diametrală dintre natură și *gnome* ar introduce aici, pentru prima dată, o întreagă evaluare negativă a aspectului diferențierii în gândirea Sfântului Maxim. Pare destul de evident că o astfel de opoziție *nu* a fost în intenția Sfântului Maxim – ține să arate însă Lars Thunberg. „Dorința lui de la început de a atribui o *gnome* (deși cu totul lipsită de patimă) lui Hristos demonstrează acest lucru, pe când negarea de mai târziu a unei *gnome* în Hristos se datora probabil tot faptului că el Îl vedea pe Hristos întrupat nu numai ca pe o ființă umană între multe altele, ci ca Om, reprezentant al întregii umanități. Căci, după Sfântul Maxim, același Hristos este întotdeauna prezent în mod diferențiat în virtuțile individuale ale credinciosului, așa cum toate sunt create de la început printr-unul și același Logos”²⁹.

Ambiguitatea lui *gnome* este, desigur, o consecință a căderii. Este alcătuită din acte ale deliberării între bine și rău, caracteristice omului căzut, din cauza necunoașterii binelui adevărat și pentru că alternativa răului este întotdeauna prezentă. Dar această ambiguitate nici nu exclude o relație pozitivă cu natura umană și cu puterea de autodeterminare, care reprezintă demnitatea aceste naturi, nici nu duce la o evaluare cu totul negativă a accentelor lui *gnome*. Acestea toate sunt expresii ale voinței libere a omului și, dacă sunt bine întrebuințate, duc la bine și la o viață virtuoasă.

Există apoi și o anumită fixitate a „modurilor” în raport cu natura, aceea că modurile au fost proiectate în acord cu natura. Cu alte cuvinte, există un plan dumnezeiesc care își așteaptă împlinirea. Și aceasta ține tot de *gnome* ca „mod de întrebuințare”. Ține de natura înșăși ca scopul ei să fie împlinit. Neîmplinirea nu afectează scopul în sine, dar autodeterminarea umană cu siguranță că se dezbină împotriva ei înseși.

Prin urmare, omul este chemat întotdeauna să aibă nu numai o *gnome* care se înfrânează de la revoltă, ci și o aplecare bună a voinței. Astfel, Sfântul Maxim arată că un om virtuos este iubit de Dumnezeu ca unul care s-a apropiat strâns de Dumnezeu prin aplecarea voii sale și care își iubește semenii în același fel și mai mult decât atât, că numai cel care Îl urmează pe Dumnezeu este bun, nu prin natura sa, așa cum este Dumnezeu, ci prin actele lui *gnome*. Tot așa, în alt loc se spune că starea de mijloc a ființării bune se dobândește nu numai prin harul lui Dumnezeu, ci și prin actele hotărârii voinței. Virtutea și legătura omului cu binele întreg sunt strâns legate de sfera lui *gnome*.

²⁸ *Ibidem*, p. 241.

²⁹ *Ibidem*, p. 241.

Așa după cum am mai spus, funcția lui *gnome* și aspectul individualității și diferențierii, care se leagă de ea, sunt astfel departe de a fi considerate într-o perspectivă pur negativă, Sfântul Maxim dorind să accentueze ambele aspecte. Puterea de autodeterminare a omului trebuie să se manifeste la nivel personal și „existențial”. Iar dacă se manifestă, ea trebuie în același timp să slujească scopului unirii superioare³⁰. Acest lucru este ilustrat foarte elocvent într-un pasaj din *Ambigua* 7, capitol decisiv pentru înțelegerea libertății în cadrele gândirii maximiene³¹.

Dar Sfântul Maxim Mărturisitorul nu insistă doar asupra aspectului final al lucrării voliționale în om, ci și asupra diverselor stadii și a legăturilor dintre acestea, la baza cărora stă chiar premisa că omul posedă, în virtutea chipului, capacitatea de manifestare a voinței.

Punctul de plecare al voinței îl constituie dorința sau, într-o altă formulare maximiană, „pofa închipuirii”. De aici trecem la cercetare, ce poate fi definită ca un efort consistent al facultății raționale. Urmează apoi „luarea la cunoștință” (*skepsis*) și deliberarea – primul termen sugerând, în opinia lui L. Thunberg, privirea generală în care mintea se angajează în căutarea mijloacelor de a atinge un țel, în timp ce al doilea se referă la dorința mânată de țelul dorit, fiind numit și „poftă căutătoare”. Deliberarea cu privire la mijloacele posibile duce la o judecată (*krisis*), care indică discernerea gândurilor și dă mărturie despre folosirea rea sau bună a lui *gnome* (*krisis* se și apropie mult de termenul similar „discernământ”, *diakrisis*, ce implică buna întrebuintare a acestei facultăți). Judecata duce apoi la alegere sau decizie, termen care rezumă totodată eforturile actului volițional personal, îmbinând dorința și judecata. Ultimele două stadii vizează impulsul decisiv și acțiunea. Impulsul, efortul poate avea atât un sens neutru – impuls la care mintea trebuie să consimtă înainte de a exista vreo decizie –, cât și unul legat de „voința naturală”, și în acest caz trimite la acțiunea practică. Acesta este ultimul stadiu al activității voliționale, el fiind numit și folosirea. „Sfântul Maxim își sfârșește astfel analiza actelor umane ale voinței printr-o referință la acțiunea însăși, acțiune care, pentru pregătirea ei, a implicat facultățile psihice ale omului, atât dorința, cât și capacitatea lui rațională, și acum implică și trupul”³².

³⁰ Dimpotrivă, dacă omul se întoarce doar spre sine, el cade în păcatul iubirii de sine.

³¹ Aici se scrie că mișcarea naturală, sau pătımirea (*pathe*), a ființelor umane are ca țintă finală eliberarea de pasiuni (*to apathe*), sau lucrarea activă ce are ca țintă pe Cel prin Sine perfect”. Dumnezeu este deci ținta finală pentru că El este singurul nepătimitor, iar „propriu celor făcute (*to einai*) este să se miște spre sfârșitul fără de început, să-și odihnească lucrarea în sfârșitul desăvârșit nemăsurat” – altfel spus, existența fericită (*to ev einai*). Potrivit schemei înțelegere, iubire, mișcare, Sf. Maxim explică apoi și relația dintre caracterul rațional, volițional și cognitiv al omului unit cu harul dumenzeiesc: „Iar dacă ființa înțelegătoare se mișcă, înțelegând potrivit cu ea însăși, ea înțelege desigur. Și dacă înțelege, desigur că și iubește pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă Îl iubește, desigur că și pătmește tensiunea (extazul) spre El ca spre Cel iubit.” Vezi *PSB* 80, pp. 71-74.

³² Vezi L. Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, pp. 244-252.

Realismul gândirii Sfântului Maxim Mărturisorul se reflectă și în evaluarea pe care el o face procesului volițional uman în raport cu păcatul; așadar, din perspectiva căderii lui Adam. Căderea omului a fost cauzată de ispita diavolului și de acceptarea liberă a ispitirii de către om. Omul însuși este vinovat de propria cădere, care a avut loc din cauza relei întrebuițări a capacității sale de autodeterminare (deși aceasta, după cum am văzut, este un semn al chipului divin în om). În *Răspunsuri către Talasie*, Sf. Maxim arată că răul nu este natural, nu posedă o ființă proprie; el apare doar în urma întrebuițării greșite a ceva ce exista dinainte: „Răul nici nu era, nici nu va fi ceva ce subzistă prin firea proprie. Căci nu are în nici un fel ființă sau fire, sau ipostas, sau putere, sau lucrare în cele ce sunt... Ci, ca să-l cuprind într-o definiție, voi spune că răul este abaterea lucrării puterilor (facultăților) sădite în fire de la scopul lor și altceva nimic. Sau, iarăși, răul este mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât spre scopul (*thelos*) lor, în urma unei judecăți greșite”³³.

Prin cădere nu s-a ajuns însă la desființarea, ci doar la pervertirea capacității omului de autodeterminare, pervertire care-l predispune pe om la reaua întrebuițare constantă și chiar la o nouă judecată greșită. Ea formează deci în om o dispoziție păcătoasă a voinței (*gnome*), care se reflectă cel mai acut în dialectica plăcerii și a durerii. Gândirea Sf. Maxim Mărturisorul despre plăcere și durere își are un fundament atât în filosofia stoică, cât și la alți Sfinți Părinți, cum ar fi Clement Alexandrinul sau Grigorie de Nyssa. Jocul de cuvinte *‘εδογη – οδυνη* stabilește relația strânsă dintre păcat, căutarea plăcerii și neputința satisfacerii acestei dorințe, care naște durerea – totul, rezultat al scindării conștiinței și alegerii greșite în om. Iată cum sună această prezentare în cuvintele Sf. Maxim: „Dar cu cât se umplea mai mult de această experiență (a «lipirii» prin simțire de bunurile materiale, *n.n.*), cu atât se aprindea mai mult patima iubirii trupești de sine, care se năștea din ea. Și cu cât se îngrijea mai mult de patima iubirii trupești de sine, cu atât nășcocea mai multe moduri de producere a plăcerii, care este și fiica, și ținta iubirii trupești de sine. Și fiindcă orice răutate piere împreună cu modalitățile care o produc, omul, aflând că orice plăcere are ca urmașă în chip sigur durerea, își avea *toată pornirea spre plăcere și toată fuga dinspre durere (s.n.)*”. Și iarăși: „sub puterea patimei el nu știa, precum se vede, că plăcerea nu poate fi nicodată fără de durere. Căci în plăcere e amestecat chinul durerii (*s.n.*), chiar dacă pare ascuns celor ce o gustă, prin faptul că domină patima plăcerii”³⁴.

Urmarea amestecării dintre plăcere și durere constă în dezbinarea naturii umane – „așa s-a tăiat firea cea unică în nenumărate părțile și noi ne mâncăm unii pe alții ca reptilele și fiarele” – în replierea păcătoasă asupra propriului sine (*philaphtya*), ale cărei urmări îl fac pe Maxim să redea o lungă listă de păcate și, cu toate acestea, insuficientă – „căci a le număra acum și a le spune toate, cu înfă-

³³ *FR* 3, p. 29.

³⁴ *Ibidem*, p. 30.

țisările, modurile, cauzele și vremurile lor, nu e cu putință”: „lăcomia pântecelui, mândria, slava deșartă, îngâmfarea, iubirea de argint, zgârcenia, tirania, fanfaronada, aroganța, nehibzuinta, nebunia, părerea de sine, înfumurarea, disprețul, injuria, necurăția, ușurătatea, risipa, neînfrânarea. Frivolitatea, umblarea cu capul prin nori, moleșeala, pornirea de-a maltrata, de-a lua în râs, vorbirea prea multă, vorbirea la nevreame, vorbirea urâtă și toate câte mai sunt de felul acesta. Iar când ascuțim mai mult prin durere modul iubirii trupești de noi înșine, naștem mânia, pizma, ura, dușmănia, ținerea minte a răului, calomnia, bârfeala, intriga, înstrăinarea, deznădejdea, defăimarea providenței, lăncezeala, neglijența, descurajarea, deprimarea, puținătatea de suflet, plânsul la nevreame, tânguirea, jalea, sfârâmarea totală, ciuda, gelozia și toate câte țin de o dispoziție care a fost lipsită de prilejurile plăcerii. În sfârșit, când din alte pricini se amestecă în plăcerea durerea, dând perversitatea (căci așa se numesc unii întâlnirea părților contrare ale răutății), naștem fățarnicia, ironia, viclenia, prefăcătoria, lingușirea, dorința de-a plăcea oamenilor și toate câte sunt născociri ale acestui viclean amestec”³⁵.

Dacă Sf. Maxim considera că există un principiu uman comun al naturii, aceasta nu înseamnă că el a intenționat să spună că există doar o singură voință în lucrare, ci mai degrabă că există o „conlucrare a voințelor după principiul naturii”, care indică scopul divin al omului³⁶.

Baza restabilirii și unificării conștiinței și libertății umane are loc în și prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Care prin chenoză ia chip de rob. Una dintre consecințele Întrupării constă chiar în „comunicarea însușirilor” – „lucrând ca un stăpân în cele ale robului, adică dumnezeiește cele trupești, a arătat în cele trupești puterea nepătimitoare și prin fire stăpânitoare, care a desființat prin patimă stricăciunea și a procurat prin moarte viața nestricăcioasă”. Această lucrare „teandrică” nu înseamnă însă că cele două firi, divină și umană, și lucrările proprii lor ajung să coincidă (vezi formula dogmatică de la Calcedon: „în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit”): „în taina dumnezeieștii întrupări, dumnezeirea și omenitatea s-au unit după ipostas fără să iasă nici una din lucrarea sa naturală din cauza unirii, dar în același timp fără să aibă după unire desfăcută lucrarea ei și distinctă de cea a firii cu care s-a unit și cu care subzistă împreună. Căci în toată puterea de activitate a dumnezeirii Sale, Cuvântul întrupat a avut, în baza unirii nedesfăcute, întrepătrunse, toată puterea pătimitoare a omenității Sale. Astfel, Dumnezeu fiind, săvârșea omenește minunile, împlinindu-le prin trupul prin fire pătimitor, și om fiind, suporta dumnezeiește patimile firii, făcând aceasta cu putere dumnezeiască. Mai bine zis, le împlinea și pe unele și pe altele în chip teandric, ca Cel ce era deodată Dumnezeu și om”³⁷.

³⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 30-31.

³⁶ L. Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 255.

³⁷ *PSB* 80, pp. 55-63.

După cum arăta și Pr. Stăniloae, legătura cu Hristos face ca omul să dobândească o „imunitate împotriva patimilor”, căci El nu a avut în firea omenească „patimile condamnabile”, ci doar afectele conforme cu firea. În Hristos, omul poate deci să se îndrepte spre țelul pentru care a fost creat, îndumnezeirea prin har, și calea prin care se săvârșește aceasta este practicarea virtuțiilor³⁸.

Extinderea lucrării mântuitoare a lui Hristos se săvârșește în Trupul Său mistic, Biserica. În sânul Bisericii, eliberarea de păcat, realizată în mod obiectiv prin Taina Botezului, trebuie să fie completată de lucrarea subiectivă a credinciosului, lucrare ce implică o permanentă voință: „de păcatul strămoșesc ne-am slobozit prin Sfântul Botez, dar de cel pe care am îndrăznit să-l săvârșim după botez ne slobozim prin căință”. În această lucrare, credinciosul îi are ca sprijin și model pe sfinți, în care se reflectă Însuși Mântuitorul, de unde îndemnul Sf. Maxim de a merge pe calea virtuților lor. „Să râvnim a păși pe urmele sfinților atleți ai Mântuitorului; să imităm luptele lor uitând pe cele dindărăt și întinzându-ne spre cele dinainte. Să imităm drumul lor neodihnit, râvna lor aprinsă, stăruința în înfrânare, sfințenia neprihănirii, vitejia răbdării, neclintirea îndelungii răbdări, duioșia milei, netulburarea blândetii, căldura râvnei, nefățarnicia iubirii, înălțimea smereniei, neprisosința sărăciei, bărbăția, bunătatea, îngăduința. Să nu ne dedăm plăcerilor; să nu ne moleșim în cugetări; să nu ne întinăm conștiința”³⁹.

În alt loc, Sf. Maxim Mărturisorul vorbește despre sfinți ca fiind cei în care se reflectă pe deplin folosirea naturală – așadar, conformă binelui – și exercitarea libertății pe calea scopului după care a fost creat omul. În sfinți se împlinește sinteza întregii creații, se descoperă Rațiunea dumnezeiască în rațiunile (*logoi*) lumii, tocmai prin săvârșirea virtuților în colaborare cu harul divin. Ei „și-au transportat înțelepțește, datorită asemănării care tinde spre apropiere, contemplația tainică de la veacul acesta sensibil la lumea conformă cugetării în duh împlinită prin virtuți. Prin aceasta, adunând modurile amintite într-unul, și-au imprimat în ei, pe cât era posibil, toată rațiunea a tot folositoare care împlinește prin diferitele chipuri de virtuți ființa lumii voite conforme cugetării, depășind toate rațiunile lucrurilor și chiar pe cele ale virtuților, ba mai bine zis după acestea înălțându-se în chip necunoscut la Rațiunea supraființială și suprabună mai presus de acestea, spre care sunt și din care își au acestea existența”. Prin această unire teandrică cu dumnezeirea, sfinții „nu mai poartă decât semnele ei, ca niște oglinzi atotstrăvezii. Căci au chipul întregii Rațiuni a lui Dumnezeu care privește prin ei, chip ce rămâne neschimbat prin trăsăturile dumnezeiești ale lui”⁴⁰.

³⁸ Vezi *FR* 3, pp. 18-19. Aici se mai scrie că „prin virtute omul e ridicat de la starea contrară firii la cea după fire”, iar „ființa virtuții ca tărie o avem de la Hristos (care e ființa virtuții)”, primul efect al harului Său fiind chiar „restabilirea firii”.

³⁹ *FR* 2, pp. 51-52.

⁴⁰ *PSB* 80, pp. 135-137. Și comentariul lui D. Stăniloae, p. 137, nota 155: „Omul devine purtătorul însușirilor lui Dumnezeu prin participare, prin comuniune cu El. Omul apare ca dumne-

Aceste considerații despre sfințenie ne conduc la perspectiva eshatologică în care trebuie percepută conștiința și libertatea umană. Bunătatea ființială a lui Dumnezeu este fără de sfârșit și depinde doar de om dacă va alege sau nu să trăiască în conformitate cu ea, adică în conformitate sau neconformitate cu rațiunea naturii sale (*λογος της φουσεως*). În fața Judecătorului se va „dezgoli” toată lucrarea săvârșită de noi „în toată zidirea, ca să-și cunoască atât unii altora păcatele, cât și fiecare pe ale sale, citind fără puțință de înșelare cartea conștiinței sale; în care cei ce vor sta de-a dreapta vor primi negrăitele bunătăți făgăduite, iar cei ce vor primi locul de-a stânga, focul veșnic și întunericul cel mai dinafară și viermele neadormit și scrâșnirea dinților și plânsul neîncetat și rușinea fără margini, de care va suferi mai mult cel osândit la chinul fără sfârșit decât de toate celelalte feluri de pedeapsă”⁴¹.

De păstrarea unei conștiințe curate, capabilă să reflecte chipul divin din om și raționalitatea lumii, și de exercitarea libertății în conformitate cu țelul pentru care a fost creat, îndumnezeirea, depinde însuși destinul omului. Valoarea gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul constă în precizarea premiselor de la care se pornește în transformarea virtualităților chipului în asemănare, a mecanismelor prin care se relizează acest proces continuu, dar și a căilor opuse ei, care duc la întunecarea conștiinței, la (auto)anularea libertății și, în final, la chin veșnic.

Problematica antropologiei maximiene, strâns legată de triadologie și hrisotologie și în care un rol deosebit îl joacă exercitarea voinței în cadrul conștiinței și alegerea liberă în a săvârși binele (în conformitate cu năzuințele și potențialitatea ființei create de Dumnezeu) sau răul (în contradicție cu năzuința spre comuniune

zeu, e îndumnezeit. Nu se mai văd însușirile omenești deși omul este și se știe purtătorul lor. Dar această transparență a lui Dumnezeu prin om e conformă cu aspirația naturală a omului în general și a omului respectiv în special, fiind proporțională cu măsura în care a dezvoltat rațiunea sa inclusă ca potență în comportarea sa.”

⁴¹ *PSB* 81, p. 43. Chinul celor din iad constă așadar în a fi despărțit de cel care îl iubește și pe care îl iubesc, căci, în ciuda aparențelor, Dumnezeu „nu e urât de cei judecați de El, odată cei judecă drept, fiind și numindu-Se prin fire iubire; nici nu urâște pe cei judecați, căci e liber de orice patimă.” Sau, în comentariul Păr. Stăniloae: „Chinul iadului, constând în despărțirea de Dumnezeu cel iubitor și iubit, nu poate consta și într-o ură a Lui. Dar cei din iad nu trăiesc în simțirea iubirii lui Dumnezeu, ci mai degrabă într-o recunoaștere teoretică a faptului că El e iubitor și merită sa fie iubit, dar nu-L poți iubi. Neputința de a-L iubi în mod real și recunoașterea că El ar merita să fie iubit și că El e iubitor se unesc în mod paradoxal. Neputința de a-l iubi pe Dumnezeu e cu atât mai chinuitoare cu cât e recunoscut mai demn de iubire. Iar osândirea unora la chinuri nu e un act al lipsei de iubire a lui Dumnezeu, ci constă tocmai în neputința lor de a simți iubirea Lui, neputință pe care și-au pricinuit-o prin lipsa de efort a vocii lor de a răspunde cu fapta iubirii Lui. În judecata finală a lui Dumnezeu asupra oamenilor se arată totuși respectul lui Dumnezeu pentru libertatea omului, a căruia iubire a așteptat-o. Nu Dumnezeu pedepsește pe oameni pentru că L-au jignit, ci se pedepesc ei înșiși, făcându-se neputincioși de a-L iubi. Dar se pune întrebarea cum Se împacă atunci Dumnezeu cu suferința lor? Dumnezeu acceptă această stare a lor, pentru că respectă libertatea lor.” Avem aici marea taină a libertății omului unită la unii de la o vreme cu neputința lor. Omul adevărat se revelează prin tărie și Dumnezeu îl vrea tare.”

cu Creatorul său, ce se găsește sădită în ființa umană), ar fi putut constitui în sine subiectul de cercetare al unei teze de doctorat. Expunerea noastră nu a urmărit să fie una exhaustivă, ci s-a mulțumit să rezume succint principalele aspecte ale procesului prin care conștiința omului consimte, în virtutea libertății sale naturale, să răspundă în mod afirmativ sau negativ chemării dumnezeiești. Prin aceasta, ne situăm în opoziție cu unul dintre exegeții contemporani ai gândirii maximeine, Jean-Claude Larchet⁴², care era de opinie că în aceasta „modul articulării naturii și ipostasului este prost definit și lasă să subziste un anumit număr de probleme”⁴³.

Poziția aceasta radicală nu a întâlnit, pe bună dreptate, un număr mare de adepți. Dimpotrivă, alți comentatori ai Sfântului Maxim Mărturisorul au apreciat la el bogăția dezvoltărilor referitoare la „psihologia persoanei”; astfel, Maxim ar „distinge autonomia funcțională a persoanei umane în fața dinamismului naturii. E deosebit de semnificativ faptul că Sfântul Maxim distinge motivația naturii și manifestarea ei prin intermediul funcțiilor persoanei. Aceasta intervine ca un principiu de organizare și, în același timp, ca o direcție a mișcării naturii. Orice posibilitate, voință și energie a naturii în condiții psihologice normale nu se realizează decât prin funcții multiple și mai cu seamă prin intermediul judecății și alegerii persoanei”⁴⁴. De asemenea, antropologia maximiană ar acorda o mare atenție și „pedagogiei persoanei”, în care un rol esențial îl joacă cele „trei legi”: a naturii, a Scripturii și a harului.

Coerența sintezei Sfântului Maxim în ceea ce privește ființa umană, la toate nivelurile existenței sale, a fost cel mai pregnant pusă în relief de Părintele Dumitru Stăniloae (alături de Lars Thunberg, căruia îi suntem pe deplin **îndatorati** în comentariile noastre), într-un substanțial studiu dedicat temei „Omul și Dumnezeu”⁴⁵ în opera acestui important Sfânt Părinte.

În primul rând, trebuie spus că, în opinia Sf. Maxim, ființa umană nu poate exista ca atare fără voință: „Ea n-ar fi ființă omenească, dacă ar fi lipsită de voință. Voința reprezintă caracterul dinamic conștient al ființei umane”. Creșterea spirituală a omului, voința de a tinde spre mai bine, este sădită în om de Dumnezeu, „Care e și Dătătorul existenței și Dătătorul existenței fericite, ca început și țintă finală”⁴⁶. A trăi ca „persoană conștientă” presupune în mod intrinsec relația cu altul. Egoismul echivalează cu o degradare la starea animalică, la nivelul instinc-

⁴² Detalii la J.-Cl. Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisorul. O introducere*, trad. Marilena Bojin, Editura Doxologia, Iași, 2013.

⁴³ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁴ Ioan I. Ică jr, *Mistagogia Trinitatis...*, pp. 226-227, unde este amintită teza de doctorat susținută la Tesalonic în anul 1985 de Nikolaos Karazafiris și intitulată *Învățătura despre persoană a lui Maxim Mărturisorul*.

⁴⁵ D. Stăniloae, „Omul și Dumnezeu”, în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, pp. 157-306.

⁴⁶ *PSB* 80, p. 74, apud *Ibidem*, p. 248.

tului, și chiar bunătatea sau răutatea nu sunt altceva decât „moduri în care își fac simțită unele persoane bunătatea sau răutatea lor altor persoane”⁴⁷.

În opoziție cu teoriile existențialiste moderne (D. Stăniloae îl citează pe Jean-Paul Sartre), Sf. Maxim Mărturisitorul relevă că făptura conștientă nu-și menține ființa propriu-zis prin voință, deoarece nu și-a dat-o și nu și-o dă prin voința sa. Dacă Dumnezeu este temelia, izvorul oricărei ființe create, dinamismul existenței acesteia – provenit din caracterul său liber și personal – apare ca o „înnaintare în bunătate și iubire”, ca răspuns la bunătatea și iubirea Creatorului. Este vorba aici de o „sete”, căci „voința e dată omului să lucreze cu puterile ființei căreia îi aparține, spre creșterea lui în unitate cu semenii și cu Dumnezeu”⁴⁸.

Sporirea în comuniunea cu Dumnezeu face ca omul să-și răgăsească și să-și împlinească armonia naturii sale iconice, el fiind creat „după chipul lui Dumnezeu”, adică Logosul divin. „Voința unitară” umană implică deliberarea asupra modului în care persoana răspunde relațiilor cu ceilalți, împrejurărilor mereu diferite în care trăiește; prin deliberare se ajunge apoi la socotință, adică o dispoziție, o aplicare spre decizia de a săvârși ceva. Bineînțeles, consecința unui fapt poate să fie „dreaptă”, dacă ține seama de cerințele firii, sau „nedreaptă”, dacă se săvârșește împotriva acestor cerințe. „Sfântul Maxim Mărturisitorul – scrie Părintele Stăniloae – descrie această concretizare a voinței generale a firii, fie în socotințe personale, convergente, care întăresc unitatea firii din persoane și dintre ele, sau rațiunea ei, și pe ele cu Dumnezeu, fie în socotințe personale divergente, care sfâșie unitatea ei, aplicând pe primele din iubire, pe ultimele din patimi egoiste”⁴⁹.

Alegerea, care poate să fie făcută chiar și împotriva lui Dumnezeu, ține de exercitarea libertății, libertate dată potențial ființei umane și actualizată de persoană. Aceasta din urmă poate să fie definită drept „cuvânt ipostatic și libertate ipostatică, prin ființa ei. Persoanele care nu sunt decât ființa umană ce stă deosebit în fiecare persoană sunt tot atâtea ipostasuri izvorătoare de cuvinte și acte de voință sau fapte schimbate în mod liber în dialogul dintre ele”⁵⁰. Aici intervine distincția fundamentală făcută de Sf. Maxim între voința naturii – care îl face pe om să tindă spre comuniunea cu Dumnezeu – și voința persoanei⁵¹ – care poate să actualizeze potențialitatea voinței naturale de comuniune cu Dumnezeu, dar și să o împiedice –, asupra căreia am insistat anterior. Vom mai adăuga doar că nedeterminarea voinței umane de nimic altceva este un reflex al nedeterminării proprii lui

⁴⁷ *Ibidem*, p. 249.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 250.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 254.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 260.

⁵¹ *Ibidem*, p. 263: „Căci, dacă privim bine, vedem nu numai voința neprecizată de-a fi în general, nu ne-am dat-o noi, cum nu ne-am dat în general noi existența sau ființa, ci și puțința și necesitatea deliberării în vederea alegerii a ceea ce avem de făcut, implicată în voința firii, ne e dată de Creatorul nostru. Dar aceasta nu exclude și rolul nostru în efectuarea acestei deliberări.”

Dumnezeu. Drept urmare, „chiar dacă omul nu recunoaște pe Dumnezeu ca autor al existenței sale socotite nedeterminate, sau nu folosește libertatea pentru întărirea ei, ci împotriva existenței sale și spre slăbirea ei prin patimi, Dumnezeu nu reneagă și nu îngăduie să piară în nici un caz persoanele în care există în mod concret firea umană și folosirea liberă a voinței puse în ea, odată ce a creat-o așa”⁵².

Altfel spus, paradoxul ființei umane este acela că, „fără să fie întrebată”, ea a fost creată ca persoană liberă. Voința dumnezeiască a urmărit să creeze ființe raționale și conștiente, subiecte și nu obiecte; făcându-le „după chipul” Său, El le-a înzestrat cu voință și libertate, ceea ce le plasează între „abisul plinătății infinite a existenței” și „abisul golului nesfârșit”. Destinul omului conduce la depășirea monotoniei pe care o presupune o existență supusă unei legi implacabile, situață mai presus de om. Acesta are deci șansa să înainteze înspre iubirea veșnică, mereu dechizitoare de noi orizonturi, care constituie ființa Celor Trei Persoane Treimice⁵³. Dumnezeu îi oferă deci șansa să aleagă liber atât iubirea divină, cât și o existență lipsită de relația conștientă și fericită cu El. Dar și în acest ultim caz persoana nu este desființată. „O creatură liberă, chiar suferind pentru folosirea libertății ei contrar Creatorului sau supremei existențe, e mărturia unei demnități infinit superioare a persoanei conștiente față de creaturile nelibere”; așadar, „cine vede just, vede și în cel din iad un semn al atotputerniciei lui Dumnezeu, al puterii Lui superioare legilor și al lipsei Lui de teamă de cei ce-L neagă. Și Dumnezeu preferă să-i lase în existență, chiar dacă Îl neagă, privind la ei cu milă, decât să-i distrugă din teamă sau din răzbunare”⁵⁴.

Iadul nu înseamnă încetarea existenței conștiente a omului, căci „rațiunea e însetată de infinit”. Eternitatea iadului coincide însă cu o existență veșnică în egoismul cel mai crunt, o răsturnare totală a chemărilor firii spre comuniune ce produce chinuri inimaginabile. Cu totul altfel se prezintă existența conștientă a persoanelor care au ales liber și au progresat în comuniunea cu Dumnezeu. „Persoanele ce comunică cu sinceritate și iubire între ele și între ele și Dumnezeu se îmbogățesc unele din altele și din Dumnezeu și astfel îmbogățite își devin izvoare mereu noi de comunicare. Căci fiecare transformă în mod propriu ceea ce a primit de la altă persoană, mai ales când o vede în legătură cu ființa divină, ca să

⁵² *Ibidem*, p. 262.

⁵³ Elocvență este relația de iubire dintre Tatăl și Fiul, care implică și nu exclude însă Duhul Sfânt: „Iubirea desăvârșită implică trei Persoane veșnice și infinite fiecare, dar în același timp unitatea deplină a firii – sau nerepetarea firii cu fiecare Persoană – care se poate înțelege astfel: Iubindu-se pe sine, Persoana – principiu sau izvor, iubește chipul Său. Dar iubește chipul Său ca iubitor al Său. Tatăl iubește chipul Său, dar n-ar avea deplina satisfacție a iubirii dacă nu ar fi și El iubit... Aceasta înseamnă o dedublare personală a lui Dumnezeu, dar nu o ieșire din Sine, sau din ființa Sa. Aceasta e nașterea din veci de către Tatăl a Fiului pe care Tatăl îl iubește, dar care și El iubește pe Tatăl.”

⁵⁴ *Ibidem*, p. 272.

dea, la rândul ei, un conținut mereu nou al ei”⁵⁵. Starea de plenitudine este însă împlinirea unui proces început încă din această lume, un proces de dominare a patimilor și egoismului. Pe de o parte, „e cu neputință ca cei ce nu s-au unit mai înainte cu Dumnezeu prin buna înțelegere și cu cuget drept, să poată conveni între ei prin liberul arbitru”; pe de altă parte, tot Sf. Maxim arată următoarele: „Ca să spun simplu și scurt, sfârșitul tuturor bunătăților (virtuților) ca cea care duce la și aproape de Dumnezeu, Cel mai înalt vârf al bunătăților și cauza a tot binele pe cei ce umblă în ea, este iubirea”⁵⁶.

În concluzie, se descoperă la Sf. Maxim Mărturisitorul că destinul omului este de a depăși, în mod liber și conștient, „îngustarea și uscarea persoanei prin patimile cele egoiste”, urmărindu-se „înălțarea și lărgirea ei în Hristos prin harul dumnezeiesc”. Doar în acest ultim caz putem să ne realizăm cel mai deplin fiecare ca persoană, prin comuniunea cea mai iubitoare și mai deplină cu toate persoanele, și în special cu Persoanele Treimice⁵⁷.

Valoarea cărții pr. dr. Suciuc survine nu doar din modul în care a sintetizat învățătura despre om în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, ci și din modul în care a subliniat aspectele acesteia în raport cu noile științe psiho-cognitive. Subscriem așadar celor afirmate în „Cuvântul-înainte” al volumului de **către** Pr. Conf. Univ. Dr. Caius-Claudius Cuțaru, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad (aflat, la rândul său, în comisia de susținere publică a tezei): „În privința actualității temei, a alegerii subiectului, se poate spune că tema războiului duhovnicesc pe care omul îl dă cu sine însuși la nivelul dispoziției voinței (*gnomi*) și a obiceiurilor comportamentale (*tropos*) rămâne unul permanent și se va da până la sfârșitul istoriei, în acest context omul ajungând să se cunoască mai bine pe sine și să Îl cunoască pe Dumnezeu. Și dacă partea sufletească a omului poate fi cunoscută prin metode pozitivistice, adică tot ce ține de psihic și de mecanismele psihice, psihologia gestaltică demonstrând în mod evident tiparele comune ale acestora, autorul pune în paralel abordarea psihologică cu cea duhovnicească, recurgând la sistemul teologic al Sfântului Maxim Mărturisitorul, unul care se pretează mai bine la psihologia actuală, în general, și la cea cognitiv-comportamentală, în special” (vezi p. 22).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 285.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 303.

⁵⁷ Vezi *Ibidem*, pp. 302-303.