

CUNOAȘTEREA ȘI VIAȚA VIRTUOASĂ ÎN *RĂSPUNSURILE CĂTRE TALASIE*

Drd. Valentin-Ștefan NUICĂ

Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul” din București

Abstract

Knowledge and virtuous life are the key ideas in the Saint Maximus the Confessor thinking as it is brought to us in Questions to Thalassius. Virtuous life is best understood in the relationship between virtue and knowledge which implies the exercise of mind catharsis from the selfish self-love. Thus, through humbleness begins collaboration between God and man based on faith as faithfulness. The knowledge in Saint Maximus the Confessor is the result of the dialogue between γνώσις and ἐπίγνωσις, and it means, in the first place, theological knowledge – the lived existential knowledge of God. The process of knowing God is not both epistemological and gnosiological in the profound possible meaning. The knowing God assumes in Question to Thalassius a moral and existential effort from the man to acknowledge the reality of God’s presence and being in personal life, in society and world.

Keywords: knowledge, faith, humbleness, virtue, acknowledge.

1. Scurtă introducere la *Răspunsurile către Talasie*

Opera *Questiones ad Thalassium* / Πρὸς Θαλάσσιον τὸν ὀσιώτατον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς sau în limba română *Preotului și Egumenului Talasie*, despre diferite locuri dificile din Sfânta Scriptură (pe scurt, *Răspunsurile către Talasie*) este una dintre scrierile cele mai profunde ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, din care transpare originalitatea¹ gândirii mărturisitorului ortodox din secolul al VII-lea în ceea ce privește interpretarea anumitor pasaje dificile din Sfânta Scriptură.

¹ Venance Grumel, *Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. X, Paris, 1928, col. 450.

Ca formă, aceasta seamănă cu cele două Ambigua: către Toma și către Ioan. Dacă în aceste scrieri Sfântul Maxim tâlcuiește într-un mod original și profund, cu unele tente apologetice, pasaje din operele Sfântului Grigorie al Nazianzului și din Pseudo-Dionisie², în *Răspunsuri către Talasie*, Sfântul Maxim tâlcuiește pasajele dificil de înțeles din Sfânta Scriptură. Tipul scrierii aparține unui stil destul de răspândit în epoca respectivă, nu doar creștină, ci și păgână³, numit „Întrebări și Răspunsuri”⁴.

Potrivit lui Polycarp Sherwood, opera ar fi fost scrisă între anii 630 și 634⁵, în perioada africană a vieții sale, după Ambigua⁶, și, potrivit studiilor mai noi, până în 633-634, însă cu siguranță după Ambigua către Ioan (628-630)⁷. Dacă în Ambigua răspunde unui anume părinte Toma și lui Ioan, episcopul Cyzicului, în *Quaestiones et dubia* pare a răspunde unor întrebări puse de însuși Maxim, pentru a lămuri anumite probleme din Sfânta Scriptură și din scrierile Sfinților Părinți.

Adresantul acestei scrieri este Talasie, egumen al unei mănăstiri din Libia, prieten și ucenic al Sfântului Maxim. Lui Talasie îi sunt adresate, pe lângă această scriere, următoarele:

Epistola 9, a cărei dată nu poate fi determinată cu exactitate, estimându-se anii 628-630⁸. Potrivit aceste scrisori, Talasie ar fi mai în vârstă decât Sfântul Maxim, între cei doi existând o strânsă relație de prietenie;

² Jean-Claude Larchet, *Introduction la Maxime le Confesseur, Questions a Thalassios*, tomul I, în col. „Sources Chrétiennes”, nr. 529, Editions du Cerf, 29, Paris, 2010, p. 8.

³ A se vedea, Gustave Bardy, *La littérature patristique des „Quaestiones et Responsiones” sur l’Ecriture Sainte*, Lecoffre, Paris, 1932, 137 pp.

⁴ Acest stil a fost folosit și de către Sfântul Maxim Mărturisitorul, atât în cele două *Ambigua*, cât și în *Quaestiones et dubia*.

⁵ Polycarp Sherwood, *An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*, în „*Studia Anselmiana*”, Fasciculus XXX, Roma, 1952, p. 34.

⁶ În *Răspunsul 39 către Talasie*, Sfântul Maxim face referire la un alt cuvânt spus de el în *Ambigua*, 65.

⁷ Marek Jankowiak și Phil Booth, *A new date-list of the works of Maximus the Confessor*, în *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2015, p. 26.

⁸ Polycarp Sherwood, *op. cit.*, p. 33.

Epistola 26, scrisă după 628, în care răspunde unei întrebări a lui Talasie, stilul fiind foarte apropiat de cel al *Răspunsurilor către Talasie*⁹;

Epistolele 41-42, redactate după epistola a 9-a, în care face referiri generale;

Potrivit lui Jean-Claude Larchet, lui Talasie, ca urmare a găzduirii în vremea exilului, Sfântul Maxim i-a dedicat și scrierea *Cele 200 de capete despre cunoașterea lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*¹⁰.

Ca semn al prețuirii și, probabil, ca mod de a arăta influența duhovnicească pe care a avut-o asupra sa Maxim Mărturisitorul, Talasie va scrie 400 de capete numite *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, puse de Jean-Paul Migne la sfârșitul scrierilor Sfântului Maxim din celebra colecție de scrieri ale Sfinților Părinți, *Patrologiae Graecae* (PG), tomul 91¹¹.

Conținutul lucrării este unul deosebit de important și de bogat pentru teologia răsăriteană. Acest lucru a fost foarte bine evidențiat de părintele Stăniloae, în urmă cu aproape 70 de ani, în prefața primei (și singurei) traduceri a acestei opere în limba română, unde, analizând ceea ce prezintă lucrarea ca puncte doctrinare esențiale și profunde, afirmă că întreaga operă „cu greu poate fi rezumată”¹². Așa cum lucrarea este o tâlcuire la cuvintele Scripturii, asemenea se cade să fie și studiile care se fac asupra textului Sfântului Maxim Mărturisitorul din *Răspunsurile către Talasie*: tâlcuiri pline de explicații profunde acolo unde cuvântul permite; unde nu, se cuvine a păstra „cu ochii minții înțelesul duhovnicesc”¹³, cum însuși spune în *Răspunsul 17* la o întrebare despre Moise, unde i se cere o tâlcuire la textul de la Ieșire 4, 24.

⁹ Marek Jankowiak și Phil Booth, *op. cit.*, p. 70.

¹⁰ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 10. A se vedea și idem, Sfântul Maxim Mărturisitorul. *O introducere, traducere de Marinela Bojin*, Editura Doxologia, Iași, 2013, p. 118.

¹¹ Thalassius Abbas, *De charitae ac continentia, necnon de regimine mentis ad Paulum presbyterum sententiarum centuriae quatuor*, PG 91, Paris, 1865, col. 1427-1470.

¹² Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Cuvânt înainte” la, Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2009 (în continuare, prescurtat, FR 3, 2009), p. 11.

¹³ Maximus Confessoris, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 304B (în continuare *Quaestiones ad Thalassium*); (FR 3, 2009, p. 67).

Un alt element deosebit de important care trebuie subliniat în legătură cu întregul conținut al *Răspunsurilor* este prezența scoliilor care apar aproape după fiecare întrebare. Acestea s-au vrut a fi mai mult niște explicații la explicațiile la Sfânta Scriptură ale Sfântului Maxim Mărturisorul. Problema care se pune este dacă: a) acestea aparțin cu adevărat Sfântului Maxim, b) sunt niște interpolări târzii atribuite lui sau c) sunt notițele/comentariile unui cititor care și-a scris propriile înțelegeri asupra textului. Nil, cel care este muștră în patru dintre aceste scolii, a fost identificat ca Nil, ucenic al lui Ioan Italul, care a trăit în secolele XI-XII¹⁴. Unele dintre aceste scolii datează și după secolul XIV¹⁵, însă cele mai multe dintre ele se pare că existau în jurul anului 800, după cum arată studiul introductiv al profesorilor Carl Laga și Carlos Steel la *Răspunsurile către Talasie*, din CCSG 7¹⁶. Pe de altă parte, introducerea de la scoli, care urmează imediat introducerii generale a operei, în care Sfântul Maxim dă unele definiții ale răului, are același stil ca restul scrierii, fiind prezente în tradiția manuscrisă a secolelor imediat următoare, ceea ce arată paternitatea anumitor scolii ca aparținând în mod neechivoc Sfântului Maxim¹⁷. O lectură atentă a acestor scolii ne poate indica, potrivit analizei stilistice a lor, care aparțin Sfântului Maxim și care sunt interpolări/adnotări/notițe târzii ale altor autori rămași necunoscuți.

Comentariul, evident că nu este unul literal sau istoric, în aceste cazuri necaracteristic Sfântului Maxim, ci este unul anagogic, spiritual, duhovnicesc. Esențial pentru exemplificarea stilului este întrebarea 55 a lui Talasie, unde i se cere Sfântului Maxim Mărturisorul să facă „o agapă spirituală”¹⁸ dintr-o pericopă care conține foarte multe numere și cărora Maxim le dă o interpretare și un sens profund, raportându-le continuu la Dumnezeu și la cunoașterea Lui prin rațiune și prin har. Scriptura, elementul esențial al acestei scrieri – și locurile grele pe care trebuie să le interpreteze

¹⁴ Jean-Claude Larchet, *Introduction...*, p. 22.

¹⁵ Idem, *Sfântul Maxim Mărturisorul. O introducere...*, p. 120.

¹⁶ Carl Laga, Carlos Steel, *Introduction*, în *Maximi Confessoris „Quaestiones ad Thallasium” I-LV CCSG 7*, Leuven University Press, Brepols-Turnhout, 1980, p. XIII.

¹⁷ *Ibidem*, p. XIV.

¹⁸ *Quaestiones ad Thalassium*, 55, PG 90, 535B-576D (FR3, 2009, pp. 231-256).

din ea –, trebuie înțeleasă în adevăratul, primul și ultimul ei sens: cel duhovnicesc (πνευματικῶς)¹⁹.

Ceea ce străbate opera și apare aproape în fiecare dintre răspunsurile pe care le oferă lui Talasie, este o sintagmă care ne indică pașii esențiali pentru a ajunge la autentica cunoaștere a lui Dumnezeu: virtutea (ἀρετή) și cunoașterea (γνώσις), care, potrivit gândirii Sfântului Maxim, sunt primele trepte în progresul duhovnicesc al omului, spre împlinirea scopului vieții creștine: cunoașterea lui Dumnezeu, Dumnezeu fiind însăși cunoașterea (αὐτο γνώσις)²⁰.

2. Viața virtuoaasă, potrivit scrierii *Răspunsurile către Talasie*

Pe scurt, în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, viața virtuoaasă poate fi rezumată în treptele de început ale progresului mistic de cunoaștere a lui Dumnezeu: virtute și cunoaștere (ἀρετή και γνώσις). Aceasta nu înseamnă altceva decât că tot ceea ce faci, spui și cugești în viața care se desfășoară timp și spațiu să fie pentru Dumnezeu²¹.

Virtuțile nu trebuie împlinite pentru cultivarea propriei persoane, care de cele mai multe ori are ca început și finalitate, iubirea pătimașă de sine (φιλαυτίαν ἔχειν). Iubirea pătimașă de sine apare atunci când omul, nemaicunoscând scopul vieții sale, se îngrijește tot mai mult de cunoașterea prin simțuri a lucrurilor exterioare, blocând astfel posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu²². Iubirea trupească/pătimașă de sine poate fi rezumată într-o sintagmă simplă: Caută plăcerea și fugi de durere!²³. Acesta este modul în

¹⁹ *Quaestiones ad Thalassium*, 38, PG 90, 389B (FR3, 2009, p. 138).

²⁰ *Quaestiones ad Thalassium*, 56, PG 90, 584B (FR3, 2009, p. 260).

²¹ *Quaestiones ad Thalassium*, 47, PG 90, 424C (FR3, 2009, p. 155).

²² *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 253D (FR3, 2009, p. 29).

²³ Sfântul Maxim vorbește despre: a) patimile care vin în suflet prin îngrijirea pătimașă a trupului pentru căutarea plăcerii (lăcomia pânteceului, mândria, desfrânarea etc.); b) patimile care vin prin fuga de durere, tot prin îngrijirea iubirii pătimașe a trupului (un exemplu ar putea fi gelozia), adică atunci când lipsește plăcerea; și c) patimile care intră în suflet prin amestecarea plăcerii cu durerea (perversitățile ca: fățarnicia, viclenia, prefăcătoria, lingușirea, dorința de a plăcea oamenilor). Dintre acestea, cele mai periculoase pentru discernământul minții sunt ultimele. A se vedea, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 256BC (FR3, 2009, p. 30).

care fiecare dintre noi, prin practicarea/săvârșirea păcatelor ajunge la depărtarea de viața duhovnicească, de adevărata viață de comuniune harică cu Cel care este Cauza primă, adică la depărtarea de viața de cunoaștere prin iubire a lui Dumnezeu. Omul, închizându-se în iubirea pătimașă de sine a ajuns să îndumnezeiască lumea, fără ajutorul lui Dumnezeu. „Îndumnezeirea” fără Dumnezeu survine ca urmare a necunoașterii lui Dumnezeu din partea omului: „necunoașterea lui Dumnezeu (Θεὸν ἄγνοϊαν) a îndumnezeit zidirea, al cărei cult provine din iubirea trupească de sine (φιλαυτία) a neamului omenesc”²⁴.

Iubirea de sine este considerată a fi păcatul de căpetenie, izvorul tuturor patimilor. Tocmai de aceea orice încercare de cunoaștere a creației sau a lui Dumnezeu fără un efort interior de a depăși această luptă a trupului între plăcere și durere nu poate avea ca rezultat final cunoașterea autentică fie a lumii, fie a lui Dumnezeu. În acest sens, viața virtuoaasă își are temeiul în biruirea patimilor prin practicarea virtuților. Însă atenția trebuie să fie asupra modului/τρόπος în care se pune temelie virtuții. Dacă omul își închipuie că biruie patimile prin propriile puteri, dă astfel naștere închipuirii de sine²⁵.

Desăvârșirea (scop al vieții creștine) este a celor care luptă prin înfrânare împotriva ispitelor cu voia (adică împotriva plăcerii păcătoase, împotriva tendințelor care țin de obiceiurile pătimașe formate²⁶ prin săvârșirea neîncetată a păcatelor contrare firii) și prin răbdarea ispitelor care vin asupra noastră fără voia noastră²⁷. Cu alte cuvinte, bucuria duhovnicească (adevărata plăcere) înseamnă suprimarea plăcerilor trupului²⁸.

Adevărata viață duhovnicească/virtuoaasă își are începutul în procesul de despățimire de iubirea pătimașă de sine, aceasta realizându-se prin a face proprie *virtutea smereniei*. Această virtute are ca temei faptul de a lucra toate cele pentru dobândirea ei, ca pentru Dumnezeu și nu „pentru slava deșartă, sau din zgârcenie, sau

²⁴ *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 260A (FR3, 2009, p. 32).

²⁵ *Quaestiones ad Thalassium*, 55, PG 90, 553C (FR3, 2009, p. 243).

²⁶ A se vedea *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 257BD (FR3, 2009, p. 32).

²⁷ *Quaestiones ad Thalassium*, 49, PG 90, 449CD (FR3, 2009, p. 172).

²⁸ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 213 la FR3, 2009, p. 266.

pentru ca să fie lingușiți de oameni, sau ca să le placă lor, sau ca să se mândrească în fața lor”²⁹.

Toate aceste păcate au la baza lor iubirea de sine și în toate stările sufletești pe care acestea le înscriu în minte și în suflet stau ascunse fățarnicia, înfumurarea, părerea de sine, prefăcătoria, lingușirea, viclenia, care pot fi însumate într-un termen actual: aroganța. Cunoașterea unei astfel de minți prea-pline de ea însăși este cunoașterea³⁰ lipsită de smerenie, adică grăirea cuvintelor și cunoștințelor/cunoașterilor divine fără a avea și faptele dreptății³¹. Viața virtuoasă nu poate fi o viață în salturi calitative și nici o viață care urcă direct către relația cu Dumnezeu, ci este o viață care presupune un intens efort constant de a trece mai presus de tine, de a te depăși continuu, pentru a ajunge la Dumnezeu.

Viața duhovnicească presupune suișuri și coborâșuri, căderi și ridicări, în care fiecare treaptă a progresului duhovnicesc³² o presupune și o sprijină pe fiecare dintre celelalte³³, fără ca prin aceasta treptele atinse să fie considerate trofee deținute în „panoplia” duhovnicească³⁴. Împotriva unei astfel de atitudini interioare, Sfântul Maxim Mărturisitorul este foarte tranșant. Fără să ai viață virtuoasă nu este posibilă contemplarea lucrurilor făcute de Dumnezeu, ca prin ele să ajungi, depășindu-le, la Creator; cu alte cuvinte, Îl cauți pe Dumnezeu, dar nu Îl afli.

²⁹ *Quaestiones ad Thalassium*, 47, PG 90, 424C (FR3, 2009, p. 155).

³⁰ Ne referim la cunoașterea care mântuiește, care este scopul vieții creștine, după cuvântul de la Ioan 17, 3: „Și aceasta este viața veșnică: Să te cunoască pe tine, singurul și adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis”.

³¹ *Quaestiones ad Thalassium*, 26, PG 90, 344A (FR3, 2009, p. 99).

³² Așa cum este văzut de Sfântul Maxim Mărturisitorul, alcătuit din virtute, cunoașterea contemplativă și unirea cu Dumnezeu în cunoașterea mistică.

³³ În scolia nr. 6 din răspunsul la întrebarea 50, se spune că „Cel ce își însoțește cunoașterea, cu făptuirea și făptuirea cu cunoaștere, este scaun și așternut picioarelor lui Dumnezeu. Scaun pentru cunoaștere, așternut picioarelor pentru făptuire”. De asemenea, nota 158 a părintelui Stăniloae explică acest text: „Deci cele două trepte (practica și gnoza) nu se exclud, ci treapta cunoașterii păstrează făptuirea virtuoasă”. A se vedea, *Quaestiones ad Thalassium*, 26, PG 90, 473D-476A (FR3, 2009, p. 188).

³⁴ Cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „celui ce i se pare că stă neclintit, să ia aminte să nu cadă” (I Corinteni 10, 12) se aplică și celor care consideră cele două trepte incipiente, ale virtuții/practicii și contemplației/cunoașterii, drept scopuri în sine.

Viața virtuoasă înseamnă virtute și cunoaștere (contemplativă), săvârșirea faptelor în deplinătatea cunoașterii³⁵; altfel spus, fie făptuirea să fie baza contemplării, fie lucrarea poruncilor să fie făcută în înțelegerea deplină a sensului lor în cel care le împlinește.

Viața virtuoasă nu se dobândește după împlinirea unui anumit set de reguli sau de porunci, într-un mod detașat de fundamentul interior. Virtutea trebuie împlinită pentru că ea este deprinderea care conferă suportul pentru înaintarea sigură, autentică și adevărată în cunoașterea de sine, în cunoașterea lumii și, în ultimă fază, în cunoașterea lui Dumnezeu, prin detașarea de orice lucru, gând și imagine (pătimașă) a acestora.

Maxim Mărturisitorul vine cu această idee a conlucrării lui Dumnezeu cu noi pentru viața virtuoasă, spunând că „virtuțile le lucrează singur Dumnezeu în cei ce voiesc/doresc (*τας ἀρετας ἐργαζεται μόνος ὁ Θεός ἐν τοις βουλομένοις*)”³⁶. Atunci când vorbește despre lucrarea lui Dumnezeu în om, Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Răspunsurile către Talasie*, pune mare accent pe dispoziția omului și capacitatea sa de a primi lucrarea lui Dumnezeu. Cuvântul/Logosul răsare în fiecare, pe măsura calității virtuții și cunoașterii fiecăruia³⁷.

Dacă omul consideră, prin mintea sa, că lucrarea virtuoasă este a sa proprie, atunci cunoașterea contemplativă i se preface în înfățișări/proiecții ale minții sale, care au la bază plăcerile interioare ale propriei persoane, și nu harul lui Dumnezeu. Astfel, mintea nu mai poate străbate mai departe de cele văzute, nu le poate depăși, ci se împotmolește și rămâne în ele prin legătura pătimașă pe care o formează împreună cu simțurile³⁸.

Mintea practică și contemplativă cunoaște că esența vieții virtuoase este zidirea virtuții pe înălțimea cunoașterii³⁹; aici nu este vorba de cunoașterea-știință (*ἐπιστήμη*), ci cunoașterea existențială, relațională (*γνώσις*). Se observă că la Maxim Mărturisitorul, virtutea își are punctul de plecare în cunoaștere, și cunoașterea în credință. A fi virtuos înseamnă a avea *πιστός καὶ πρακτικὸς νοῦς*⁴⁰.

³⁵ *Quaestiones ad Thalassium*, 48, PG 90, 440B (FR3, 2009, p. 164).

³⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, 5, scolia 1, PG 90, 280B (FR3, 2009, p. 49).

³⁷ *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 248D (FR3, 2009, p. 25).

³⁸ *Quaestiones ad Thalassium*, 58, scolia 18, PG 90, 601C (FR3, 2009, p. 273).

³⁹ *Quaestiones ad Thalassium*, 27, PG 90, 375A (FR3, 2009, p. 108).

⁴⁰ *Quaestiones ad Thalassium*, 24, PG 90, 328D-329A (FR3, 2009, p. 89).

Viața virtuoasă începe cu credința⁴¹, care se continuă cu dezvoltarea ei prin lucrare⁴² (virtutea cu fapta); din aceasta ajunge la cunoașterea contemplativă a rațiunilor din natură. În această a doua treaptă, credința este o „cunoaștere ce nu poate fi dovedită, indicând o legătură suprafirească, prin care ne unim cu Dumnezeu într-un mod imposibil de demonstrat, într-un mod supralogic”⁴³. Începutul progresului mistic constă în cunoașterea adevărului⁴⁴, adică a stării de fidelitate față de Adevăr, după care urmează exercitarea îndatoririlor morale; numai astfel ajungem la ultima treaptă, cunoașterea lui Dumnezeu, adică la virtutea împodobită cu fapte și cunoaștere contemplativă, practică și „suspendată”⁴⁵ în mâna lui Dumnezeu, al cărei scop final este El⁴⁶.

Logosul/Cuvântul/Hristos este ființa virtuții, deci cauza ei, omul fiind cel care trebuie să îi ofere disponibilitatea voinței, pentru a ajunge la cunoașterea Lui și, astfel, pentru a se putea uni cu El în libertatea iubirii prin iubirea libertății desăvârșite la care ajunge în Dumnezeu. Ridicarea noastră din patimi prin virtuți, care presupun pentru împlinire un efort constant, statornic, la care se adaugă osteneală, duce de fapt la ridicarea noastră din neștiință/ἀγνοίαν, la cunoașterea lui Dumnezeu, ca recunoaștere a ceea ce El este/ἐπίγνωσιν Θεοῦ⁴⁷.

3. Cunoașterea în *Răspunsurile către Talasie*

În *Răspunsurile către Talasie*, Sfântul Maxim Mărturisitorul amintește de mai multe tipuri de cunoaștere care au ca izvor comun și

⁴¹ Care este forma de fidelitate față de Dumnezeu.

⁴² *Quaestiones ad Thalassium*, 33, PG 90, 373C (FR3, 2009, p. 120).

⁴³ *Quaestiones ad Thalassium*, 33, scolia 2, PG 90, 376B (FR3, 2009, p. 121).

⁴⁴ *Quaestiones ad Thalassium*, 34, PG 90, 376D (FR3, 2009, p. 122).

⁴⁵ În această viață mărginită spațio-temporal și causal, cunoașterea are nevoie continuu de suportul virtuții, adică gnoza trebuie să fie susținută continuu de practicarea virtuților, chiar dacă în cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu orice activitate mentală se suspendă, cele create trebuind să fie depășite pentru a se ajunge astfel la cel care este mai presus de toate: Supranecunoscutul/τῶν ὑπεράγνωστων. Cf. *Capita theologica*, II.39, 1144A, PG 90 (în continuare, prescurtat, *Capita the.*), (FR 2, 2009, p. 166). Abia în viața viitoare va înceta orice formă de activitate din partea omului, îndumnezeirea fiind trăită prin abandonarea în mâna lui Dumnezeu, în unirea harică desăvârșită cu El.

⁴⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, 34, PG 90, 377B (FR3, 2009, p. 123).

⁴⁷ *Quaestiones ad Thalassium*, 56, PG 90, 581B (FR3, 2009, p. 258).

unic pe Dumnezeu, cel care dăruiește celor vrednici de un astfel de dar, potrivit măsurii fiecăruia⁴⁸. Fie că vorbește de cunoașterea lumii și a rațiunilor ei, cunoașterea de sine, cunoașterea lui Dumnezeu, cunoașterea viitoare, cunoașterea cu lucrul, cunoașterea cea adevărată, cunoașterea cea unită cu virtutea, din toate străbate ideea Sfântului Maxim de cunoaștere gnoseologică, adică de cunoaștere existențială, nu o cunoaștere științifică.

Dialectica des folosită în *Răspunsuri* nu este atât între *γνώσις* și *ἐπιστήμη*⁴⁹, cât mai ales între *γνώσις* și *ἐπίγνωσις*⁵⁰, ultimul folosit, mai ales pentru a indica recunoașterea lui Dumnezeu drept ceea ce este. De fapt, recunoașterea lui Dumnezeu este rezultatul dialecticii și dialogului între *γνώσις* și *ἐπίγνωσις*. Termenul *ἐπίγνωσις* îl aflăm folosit în Noul Testament sub această formă de 20 de ori: de Sfântul Apostol Pavel, în epistolele sale, de 16 ori și în II Petru de 4 ori. În scrierile pauline și petrine, termenul definește cunoașterea autentică, precisă, corectă. De asemenea este folosit și pentru a descrie cunoașterea morală sau dumnezeiască a lui Dumnezeu sau a lucrurilor⁵¹. Termenul derivă de la *ἐπιγινώσκω*, care este folosit în Noul Testament pentru a defini cunoașterea ca recunoaștere, mai ales a ceea ce este o persoană sau cunoașterea ca înțelegere profundă⁵². *Lexiconul Liddell-Scott* îl definește ca recunoaștere⁵³ și cunoaștere⁵⁴ sau mai bine spus ca o recunoaștere de ordin superior/moral a ceva ce fusese cunoscut.

⁴⁸ *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 248A (FR3, 2009, p. 24).

⁴⁹ În înțeles de cunoaștere științifică. A se vedea *A Greek-English Lexicon*, Liddell-Scott, ed. a 9-a, Clarendon Oxford, 1996, p. 660.

⁵⁰ Cunoaștere prin „recunoaștere”, un tip de cunoaștere cu un pronunțat caracter moral: este „recunoaștere” după ce ai „cunoscut” și premisă pentru noi trepte ale cunoașterii (*γνώσις*).

⁵¹ Art. „epignosis”, în *The KJV New Testament Greek Lexicon*, ediția Thayer and Smith, la <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/kjv/epignosis.html> (accesat pe 11.06.2017).

⁵² Art. „epiginosko”, în *The KJV New Testament Greek Lexicon*, ediția Thayer and Smith, la <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/kjv/epiginosko.html> (accesat pe 11.06.2017).

⁵³ Termen diferit în mod esențial de *ἀναγνῶσις*, care are și sensul de „a recunoaște”, adică a cunoaște din nou ceva/cineva care a fost uitat. A se vedea, art. „anagnosis”, în *The New American Standard New Testament Greek Lexicon*, Thayer and Smith, la <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/anagnosis.html> (accesat pe 11.06.2017).

⁵⁴ *A Greek-English Lexicon*, ed. cit., p. 627.

Esența cunoașterii, în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, este trăirea adevăratei iubiri, izvorâtă din cunoașterea lui Dumnezeu (*ἐπίγνωσιν ἀγαπῆ*⁵⁵). Termenul folosit de Maxim Mărturisitorul în *Răspunsurile către Talasie*, ca și în celelalte opere în care vorbește de cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu, este *ἐπίγνωσιν*. Așadar, cunoașterea lui Dumnezeu este o problemă gnoseologică și nu una epistemologică: cunosc și recunosc pe Dumnezeu. Întregul proces și demers de cunoaștere a lui Dumnezeu nu este atât cel al relației dintre un subiect, care cunoaște, și un obiect, care este cunoscut, cât mai ales al unei cunoașteri între doi subiecți. Atât omul, cât și Dumnezeu sunt parteneri în întregul proces de cunoaștere.

Cunoașterea autentică a lui Dumnezeu este posibilă numai prin har și prin efortul existențial și moral al omului. Cunoașterea lui Dumnezeu, ca scop al vieții (Ioan 17, 3), înseamnă lucrarea asemănării însoțită de recunoașterea (*ἐπίγνωσιν*) celui Cunoscut (*γνωσθεντος*), în cel ce recunoaște (*ἐπεγνωσκότι*)⁵⁶. Cei doi termeni folosiți pentru a indica subiectul care cunoaște și relația de cunoaștere sunt cei care indică faptul că procesul de recunoaștere presupune de fapt o deschidere spre un efort constant din partea omului. Cunoașterea lui Dumnezeu este o cunoaștere lucrătoare/cu lucrul (*ενεργειαν γνώσεως*), care presupune necunoașterea cea mântuitoare (*την σώξοθσαν ἔξομεν ἄγνοιαν*) față de lume; astfel, prin detașarea de cele materiale ajungem la *cunoașterea teologală*, cunoașterea trăită a lui Dumnezeu (*ενεργειαν γνώσιν τοῦ Θεοῦ*)⁵⁷.

La treapta cunoașterii lui Dumnezeu, care este starea depășirii tuturor înțeleșurilor acestei lumi, care pot fi cunoscute prin contemplație de către cei care lucrează în propria viață virtuțile creștine, se poate ajunge numai după ce mintea pătrunde în neînțelegerea/neștiința/necunoașterea (*ἀγνοήσιας*) superioară, acolo unde are loc întâlnirea nemijlocită dintre creat și necreat⁵⁸.

Cunoașterea nu este un proces dificil, care să presupună o pregătire intelectuală prealabilă, ci este starea pe care ți-o dă conștiința

⁵⁵ *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 260D (FR3, 2009, p. 33).

⁵⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, 6, PG 90, 280D (FR3, 2009, p. 49).

⁵⁷ *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 261BC (FR3, 2009, pp. 34-35).

⁵⁸ *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 248B (FR3, 2009, p. 25).

prezenței lui Dumnezeu prin cunoașterea simplă și nematerială (*απλη και άυλος γνώσεως*⁵⁹), ce ne vine de la El, în omul deprins în lucrarea virtuților, ce devin, prin constanță, obișnuințe psihofizice. La această stare de conștientizare a prezenței lui Dumnezeu în noi participăm prin voință, după puterea fiecăruia de înțelegere, cunoscându-l pe Dumnezeu numai din cele ce sunt împrejurul lui, adică prin ajutorul/mijlocirea harului necreat⁶⁰.

Cunoașterea nu este numai punctul final (fără de sfârșit) al relației cu Dumnezeu, ci este și punctul incipient al acesteia. Nu pot avea o relație personală, deschisă, de iubire reciprocă cu cineva pe care nu îl cunosc, nu-l recunosc drept ceea ce el este și pe care nu îl las să mă cunoască. Astfel, începutul progresului mistic are la bază dinamica deznădăjduită prin practicarea și lucrarea virtuților. Însă acest progres are ca temelie cunoașterea lui Dumnezeu⁶¹. Dorința de a-L cunoaște pe Dumnezeu mă îndeamnă pe mine să fiu un om mai bun, să fiu un om virtuos. Ca să pot progresa în viața duhovnicească am nevoie să mă cunosc pe mine, să mă văd așa cum sunt cu adevărat. Ceea ce nu mă lasă să mă văd așa cum sunt este patima mândriei care a pus stăpânire peste mintea mea și care îmi hrănește iubirea pătimașă de sine.

De aceea, ca început al vieții virtuozității și al cunoașterii, omul trebuie să se cerceteze (*επιγνώμονα*) pe sine, văzându-și propria slăbiciune⁶², adică viața falsă în care închipuirea de sine a luat locul adevăratului eu și percepției autentice de sine. Prin acest exercițiu ajungem la o cunoaștere tot mai profundă a noastră, mintea eliberându-se de privirea și de atașarea pătimașă de lucruri devenind, astfel, gnostică și filozoafă, adică contemplativă, fără să uite de lucrarea practică⁶³/activitatea morală⁶⁴. Lepădarea patimilor

⁵⁹ *Quaestiones ad Thalassium*, 15, PG 90, 297D (FR3, 2009, p. 64).

⁶⁰ *Quaestiones ad Thalassium*, 3, scolia 1, PG 90, 276B (FR3, 2009, p. 45).

⁶¹ Nu am știința modului/ nu știu modul care presupune o metodă (*ἐπιστάται τρόπον*) prin care să pun începutul deznădăjduită, dacă sunt lipsit de cunoaștere (*γνώσεως*). A se vedea, *Quaestiones ad Thalassium*, 40, PG 90, 396B (FR3, 2009, p. 135). Observăm că în procesul de deznădăjduită, Sfântul Maxim Mărturisitorul folosește atât cunoașterea ca știință, modalitatea de a te deznădăjduită, cât și cunoașterea/γνώσις ca bază a modalității de a pune sfârșit păcatului/viciului și început virtuții.

⁶² *Quaestiones ad Thalassium*, 52, PG 90, 489D-492A (FR3, 2009, p. 199).

⁶³ *Quaestiones ad Thalassium*, 52, PG 90, 493A (FR3, 2009, p. 201).

⁶⁴ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 167, la FR3, 2009, p. 201.

înseamnă (re)venirea în sine, ca prim pas spre înălțarea către Dumnezeu. Trebuie mai întâi să te înalți la tine însuși, la adevărata ta măsură, pentru a te putea ridica la cauza proprie, adică la Dumnezeu⁶⁵, prin mintea curățată prin virtute, care devine locul unde sălășluiește Dumnezeu⁶⁶.

Faptul de a nu te cunoaște cu adevărat și de a nu cunoaște care este răspunsul întrebării „Cine sunt eu?” are ca urmare logică o evidență, reliefată într-un mod unic de Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Răspunsurile* pe care le oferă lui Talasie la întrebările 27-29. Dumnezeu nu este nedrept cu nimeni și nu face niciun fel de părtinire cu niciuna dintre fapăturile Sale mult iubite. Orice aparentă nedreptate a lui Dumnezeu pe care o vedem în lume cu privire la noi sau la ceilalți semeni ai noștri se datorează în primul rând modului nostru pățimaș⁶⁷ de a căuta mai degrabă la suprafața înțelegerii lucrurilor⁶⁸. Inima trebuie curățată, de orice necredință, răutate și neștiință/necunoaștere, liber prin voința ajutată și susținută de harul lui Dumnezeu⁶⁹. Dacă Dumnezeu nu este părtinitor cu noi, ci fiecăruia dintre noi îi dă harul, darul și iubirea Sa pe măsura dispoziției din noi, înseamnă că în aceeași măsură va fi și cunoașterea noastră.

Pe Dumnezeu îl cunoaștem, potrivit dispoziției aflătoare în noi⁷⁰. Dacă dispoziția din noi⁷¹ este înclinată spre materie, formă și spre atașarea interioară de acestea, pe Dumnezeu îl vom vedea și ni se va descoperi nu așa cum este El, ci așa cum suntem noi⁷².

⁶⁵ *Quaestiones ad Thalassium*, 39, scolia 4, PG 90, 393D (FR3, 2009, p. 134).

⁶⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, 31, PG 90, 369D (FR3, 2009, p. 118).

⁶⁷ În sensul de neeliberat de păreri, opinii și oscilații interioare.

⁶⁸ Dumnezeu nu ne caută după față, ci după inimă, potrivit interiorului nostru.

⁶⁹ *Quaestiones ad Thalassium*, 27, PG 90, 357D (FR3, 2009, p. 109).

⁷⁰ *Quaestiones ad Thalassium*, 28, PG 90, 360D (FR3, 2009, p. 111).

⁷¹ Dispoziția se formează prin constanța unei tendințe (pozitive sau negative) asupra unei alte tendințe contrare. Astfel, dispoziția noastră poate fi spre virtute sau spre patimă, depinzând de mișcările gândurilor din interiorul nostru. A se vedea, pe larg, despre tendințele pozitive și negative și despre lupta interioară, „războiul nevăzut” al lor, care survine atunci când omul dorește și voiește să se schimbe interior, la *Quaestiones ad Thalassium*, 49, PG 90, 449B-452B (FR3, 2009, pp. 171-173).

⁷² *Quaestiones ad Thalassium*, 28, scolia 1, PG 90, 364C (FR3, 2009, p. 113).

Dacă dispoziția este una neîmpărțită și neîmprăștiată în păreri/închipuiri care tachinează continuu mintea spre acestea din urmă, și unitară în mișcarea ei, făcând astfel mintea sălaş Duhului Sfânt, și Dumnezeu i se va arăta minții potrivit măsurii sale: primește harisma iubirii desăvârșite, nemijlocite și libere de toate cele materiale⁷³, care nu prețuiește nimic mai mult decât pe Însuși Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, pe Dumnezeu Îl putem cunoaște numai potrivit măsurii în care ne cunoaștem pe noi înșine. Cu cât cunoașterea sinelui și a eului meu va fi mai profundă și se va face voit și prin ajutorul harului lui Dumnezeu, cu atât mai mult acest lucru mă îndeamnă să fiu mai curat, mai bun și mai apropiat de Dumnezeu și să caut să Îl cunosc mai profund. Cunoașterea lui Dumnezeu este un act de voință sau, mai precis spus, de statornicie în acțiunea de a alege liber (*ἡ ἀτρεψια τῆς προαίρέσεως*) pe Hristos⁷⁴.

Cunoașterea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, așa cum reiese din *Răspunsurile către Talasie*, este o cunoaștere progresivă, tot mai profundă, care înaintează fără sfârșit în interiorul lui Dumnezeu, adică în Cunoașterea însăși (*αὐτο γνωσικ*)⁷⁵. Progresia în cunoaștere, așa cum o regăsim cu precădere în *Răspunsuri către Talasie*, urmează modelul celor trei trepte ale progresului mistic din operele Sfântului Maxim Mărturisitorul: treapta practică sau a dinamicii despățimire-practicarea virtuților, până ce devin deprinderi constante; treapta contemplativă sau a iluminării, a cunoașterii rațiunilor creației; treapta cunoașterii mistice, a îndumnezeirii⁷⁶.

Aceste trei trepte se presupun una pe cealaltă, în sensul în care fiecare o aprofundează, o dezvoltă și o adâncește pe fiecare

⁷³ *Quaestiones ad Thalassium*, 29, PG 90, 365B (FR3, 2009, p. 114).

⁷⁴ A se vedea, pe larg, despre voință și cunoaștere, *Quaestiones ad Thalassium*, 42, PG 90, 405BC-408D (FR3, 2009, pp. 142-144).

⁷⁵ *Quaestiones ad Thalassium*, 56, PG 90, 584B (FR3, 2009, p. 260).

⁷⁶ În *Capita theologica*, II. 16, 1132BC, PG 90, Sfântul Maxim numește simplu aceste trei trepte: virtute, cunoaștere și cunoașterea lui Dumnezeu (pentru limba română a se vedea Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoașterea de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiul lui Dumnezeu*, în *Filocalia Românească*, vol. 2, traducere de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009, p. 157 (în continuare, prescurtat FR2, 2009).

dintre celelalte și viceversa⁷⁷. Dacă prin prisma aceasta privim și treptele cunoașterii, observăm aceeași complementaritate și aprofundare a cunoașterii lumii și a lui Dumnezeu, care urmează un traseu invers decât cunoașterea/epistemologia umană⁷⁸.

Fundamentul vieții duhovnicești și al cunoașterii este *crediința*, care, potrivit Sfântului Maxim, poate fi definită drept „cunoașterea adevărată, doveditoare/împlinitoare a lucrurilor tainice”⁷⁹. Crediința nu este un „ceva” care este în afara noastră, ci este „acel ceva” care, fiind cultivată prin virtute, duce la unirea nemijlocită a noastră cu Dumnezeu⁸⁰. Iar credința cultivată prin virtute nu este altceva decât o cunoaștere ce nu poate fi dovedită din punct de vedere epistemologic, însă care creează o legătură gnoseologică mai presus de fire „prin care ne unim cu Dumnezeu în chip necunoscut/neștiut și nedemonstrabil (epistemologic, *n.n.*) într-o legătură mai presus de înțelegere”⁸¹. Crediința autentică este însă numai a celor care știu cum să creadă⁸², adică a celor care trăiesc cu adevărat relația cu Dumnezeu ca pe o realitate a unei legături personale între două subiecte personale. Această credință caută mai întâi cunoașterea adevărului și apoi îndeplinirea îndatoririlor morale⁸³. După cum putem observa, Sfântul Maxim Mărturisitorul inversează treptele progresului duhovnicesc, afirmând mai departe că ceea ce este definitoriu pentru un adevărat creștin este să caute cunoașterea cea dumnezeiască și virtutea care împodobește această cunoaștere prin fapte⁸⁴. A cere cu credință cele de folos (Marcu

⁷⁷ *Despre această complementaritate a treptelor mistice, a se vedea, Capita the., I.52, 1101C, PG. 90 (FR 2, 2009, p. 133), Capita the., I.53, 1101D, PG. 90 (FR 2, 2009, p. 133), Capita the., I.55, 1104BC, PG. 90 (FR 2, 2009, p. 134).*

⁷⁸ Omul trece de la simplu la compus, pe măsură ce cunoaște mai mult, dezvoltându-și universul cunoașterii. În ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, se pornește de la acest compus, de la acest univers de sensuri, pe care omul le-a dobândit, pentru a ajunge, progresiv, la cunoașterea simplă și neîmpărțită (*απλήν και ἀδιαίρετον γνῶσιν*), *Quaestiones ad Thalassium*, 48, PG 90, 444A (FR3, 2009, p. 167).

⁷⁹ *Quaestiones ad Thalassium*, 33, PG 90, 373B (FR3, 2009, p. 120).

⁸⁰ *Quaestiones ad Thalassium*, 33, PG 90, 373C (FR3, 2009, p. 120).

⁸¹ *Quaestiones ad Thalassium*, 33 scolia 2, PG 90, 376B (FR3, 2009, p. 121).

⁸² *Quaestiones ad Thalassium*, 34, PG 90, 376D (FR3, 2009, p. 122).

⁸³ *Quaestiones ad Thalassium*, 34, PG 90, 376D (FR3, 2009, pp. 122-123).

⁸⁴ *Quaestiones ad Thalassium*, 34, PG 90, 376D (FR3, 2009, p. 123).

11, 24) înseamnă a cere lui Dumnezeu ce este mai important pentru viața creștină: cunoașterea lui Dumnezeu și virtutea, singurele care trebuie cerute de adevărații și evlavioșii credincioși⁸⁵. „Prin credință, se întrupează din ea (credință, *n.n.*) în noi Fiul credinței, prin virtuțile cu fapta”⁸⁶.

Practicarea virtuții, trăirea unei vieți virtuoză, presupune în primul rând situarea adevărului ca cel mai important și înalt scop al vieții practice. Virtuțile trebuie practicate pentru a ajunge prin ele la cunoașterea adevărului. Cu alte cuvinte, nu trebuie să facem un scop din practicarea virtuților, pentru că acestea nu sunt scop în sine, țel pentru care le împlinim. Cel care caută să cunoască adevărul pentru virtuțile pe care le practică, deschide în ele cele două capcane ale iubirii pătimase de sine, opuse adevăratei iubiri de sine, de aproapele și de Dumnezeu: părerea de sine și slava deșartă⁸⁷. Minte care este cuprinsă de slava deșartă, considerând cunoașterea care urmează practicării virtuții ca roade personale ale efortului depus se îmbracă de fapt în masca fățarniciei⁸⁸, considerându-se a fi dreaptă în ochii celorlalți, înainte de a fi cu adevărat dreaptă înaintea lui Dumnezeu.

Acest pericol al săvârșirii faptelor virtuții pentru a fi văzuți de oameni a fost subliniat și în alte opere ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, cel mai vehement în *Liber Asceticus/Cuvântul Ascetic*, făcând referire la „noi, creștinii” din vremea aceea, și, profetic, și la noi creștinii din vremea de astăzi, avertizând asupra acestui pericol duhovnicesc, spiritual care periclitează în mod existențial relația cu Dumnezeu: fățarnicia ascezei⁸⁹.

Nu trebuie să uităm că în orice virtute este prezent Hristos prin harul Său, astfel, în nici o clipă nu putem afirma că noi suntem cei ce lucrăm virtuțile, ci că noi suntem cei ce ne lăsăm modelați de Hristos, potrivit măsurii și vocii noastre libere, pentru a

⁸⁵ *Quaestiones ad Thalassium*, 34, PG 90, 377A (FR3, 2009, p. 123).

⁸⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, 40, PG 90, 400C (FR3, 2009, p. 138).

⁸⁷ *Quaestiones ad Thalassium*, 30, PG 90, 369A (FR3, 2009, p. 117).

⁸⁸ *Quaestiones ad Thalassium*, 20, PG 90, 309C (FR3, 2009, p. 73).

⁸⁹ *Liber Asceticus*, 37, PG 90, 942-944ABC (FR2, 2009, pp. 41-42). Despre modul în care creștinii vremii își periclitează numele de creștin, tăgăduindu-și prin fapte contrare căii lui Hristos, viața nouă pe care o aduce întâlnirea personală cu Hristos, a se vedea *Quaestiones ad Thalassium*, 50, PG 90, 465CD (FR3, 2009, p. 183).

se lucra virtutea în noi. „Prin virtuți, dar nu fără har (...), trupul nostru se modelează după trupul Lui (...); prin cunoașterea simplă și nedivizată ajungem la sufletul (să avem sufletul, *n.n.*) Lui... (adică la, *n.n.*) contemplarea pură a lui Dumnezeu”⁹⁰.

Pentru a putea *contempla/cunoaște* cu adevărat, adică pentru a dobândi cea de-a doua treaptă a vieții virtuozitate este nevoie ca sufletul să fie eliberat de patimi⁹¹ prin virtuți. De aici reiese importanța virtuților pentru cunoaștere, în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Ce înseamnă contemplarea (*theoria*), cunoașterea iluminată? Nimic altceva decât vederea/observarea fapturilor tăcute ale lui Dumnezeu, care prin rațiunile lor îl vădesc pe Făcătorul lor⁹² sau cunoașterea în parte a celor inteligibile, prin harul lui Dumnezeu și prin mijlocirea lucrurilor văzute, și care îi țin omului nădejdea celor viitoare, aprinsă de credință, ca o făclie⁹³. Astfel, mintea despățită, care ajunge să cunoască făptura într-un mod nepățimaș și vede rațiunile lucrurilor care alcătuiesc și susțin credința fără vreo demonstrație rațională⁹⁴; prin aceasta, omul raportează conștient zidirea la Dumnezeu, sesizând rațiunile divine din ea. Întreaga creație este mijlocitoare între Dumnezeu și om, alcătuită atât din lucrurile sensibile, cât și din realitățile sensibile⁹⁵.

Scopul contemplației este ca omul să cunoască și în același timp să depășească ceea ce cunoaște. Nici contemplația nu este scopul progresului duhovnicesc, ci acesta este ca prin cunoașterea creației și a făpturii să ne ridicăm, mai presus de acestea, la cunoașterea lui Dumnezeu. Însă, pentru a ne putea detașa de lucruri și de percepțiile/ințeleșurile/reprezentările mintale pe care ni le lasă, trebuie ca făptuirea să fie însoțită de cunoaștere și cunoașterea (contemplativă) să nu fie lipsită de faptele virtuozitate⁹⁶. A te considera pe treapta desăvârșirii, fiind încă pe treapta contemplației susținută de virtuți, înseamnă a da naștere patimii închipuirii de sine⁹⁷, adică a avea o viață virtuozitate (alcătuită din virtute și

⁹⁰ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 147, la FR3, 2009, p. 167.

⁹¹ *Quaestiones ad Thalassium*, 49 scolia 1, PG 90, 460A (FR3, 2009, p. 178).

⁹² *Quaestiones ad Thalassium*, 51, PG 90, 476D (FR3, 2009, p. 189).

⁹³ *Quaestiones ad Thalassium*, 26, PG 90, 349A (FR3, 2009, p. 103).

⁹⁴ *Quaestiones ad Thalassium*, 51, PG 90, 480AB (FR3, 2009, p. 191).

⁹⁵ *Quaestiones ad Thalassium*, 51, scolia 3, PG 90, 485C (FR3, 2009, p. 196).

⁹⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, 58, PG 90, 593D (FR3, 2009, p. 268).

⁹⁷ *Quaestiones ad Thalassium*, 55, PG 90, 553C (FR3, 2009, p. 243).

cunoaștere), care nu a fost străbătută de la un capăt la celălalt de urmărirea și cunoașterea scopului ultim. Atunci când deprinderea virtuoaasă și cunoașterea se îndreaptă spre alte cauze decât scopul unic și anume *ἐπίγνωσιν Θεοῦ*, ele hrănesc de fapt iubirea pătimasă de sine: mândria, slava deșartă, voința de a plăcea oamenilor, fățarnicia⁹⁸.

Scopul omului este înălțarea mai presus de virtute și cunoașterea iluminată pentru a ajunge la *cunoașterea lui Dumnezeu*. Această cunoaștere, *ἐπίγνωσιν Θεοῦ*, care este de fapt *Θείαν ἐπίγνωσιν*, te determină să acționezi în sensul a ceea ce ai recunoscut. Numai o persoană care nu doar cunoaște, ci și recunoaște ceea ce a cunoscut, acționează în sensul celor cunoscute. În acest sens, cunoașterea lui Dumnezeu sau cunoașterea dumnezeiască este trăită numai de mintea care s-a înălțat prin făptuire, mai presus de lucrurile sensibile, nemaifiind legată de perisabil, de lumea aceasta trecătoare⁹⁹, de înțelesurile și reprezentările mintale ale ei și care, prin contemplație, s-a ridicat mai presus de realitățile inteligibile¹⁰⁰. Virtuțile îl dezleagă pe om de lucruri, ca de realitățile ultime, iar contemplația îl dezlipește pe om de lume, ca realitate unică. Din virtute și contemplație se naște cunoașterea lui Dumnezeu, stare la care noi nu mai participăm decât numai cu „dispoziția care voiește/θελοῦσης cele bune”¹⁰¹.

Rolul virtuții și al cunoașterii contemplative este de a ne forma deprinderile virtuoaase, dumnezeiești care vor deveni a doua natură în noi și prin care dispoziția noastră se va întări într-un bine, din care se va exclude orice voință gnomică, deliberativă, unde toate vor fi refăcute în om, prin puterea Logosului care lucrează virtuțile în mod tainic în fiecare dintre noi, potrivit măsurii proprii. În această ultimă stare, omul va ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, la cunoașterea însăși. Întregul efort concertat, divin

⁹⁸ *Quaestiones ad Thalassium*, 56, PG 90, 580B (FR3, 2009, p. 258).

⁹⁹ Prin ideile lucrurilor sensibile, cel rău introduce în sufletul nostru chipurile și formele lucrurilor sensibile. Acest lucru se întâmplă atunci când omul uită de făptuire, atunci când este în starea contemplativă (treapta a doua a misticii ortodoxe). A se vedea *Quaestiones ad Thalassium*, 49, PG 90, 452A (FR3, 2009, p. 173), și Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 152, la FR3, 2009, p. 173.

¹⁰⁰ *Quaestiones ad Thalassium*, 51, PG 90, 485C (FR3, 2009, p. 196).

¹⁰¹ *Quaestiones ad Thalassium*, 54, PG 90, 512B (FR3, 2009, p. 214).

și uman, în acest progres mistic este efortul de a trece de la păcat la virtute, de pe pământ la cer și de la necunoaștere la cunoașterea ca recunoaștere a adevărului (*ἀγνώσιας εἰς ἐπιγνώσιν ἀληθείας*)¹⁰².

Cunoașterea lui Dumnezeu din această ultimă treaptă nu este altceva decât „mintea care trebuie să fie golită de toată ideea și de toată cunoașterea, ca să vadă nevăzut pe Dumnezeu-Logosul cel adevărat, cunoscând fără dubiu că în ceea ce privește pe Dumnezeu sunt mai adevărate negațiile prin depășire/detașare¹⁰³, care vestesc realitatea divină pozitivă prin negarea totală a celor ce sunt”¹⁰⁴.

Cu alte cuvinte, detașarea atât de ideile virtuozitate imprimare minții de către virtuțile practicate (treapta I) cu efort constant și osteneală, cât și de înțelesurile pe care le imprimă minții cunoașterea contemplativă (treapta II) are ca scop cunoașterea mistică (*γνώσεως μυστικῆς*) și iubirea dumnezeiască (*Θεία ἀγάπη*). Acesta este sensul vieții creștine: ajungerea la cunoașterea iubirii lui Dumnezeu sau la Însuși Dumnezeu, care este și cunoaștere, și iubire, în același timp: iubire a cunoașterii și a celor ce cunosc și cunoaștere a iubirii în cel mai profund mod posibil.

4. În loc de concluzii: Este posibilă cunoașterea lui Dumnezeu fără viața virtuozitate?

A răspunde la această întrebare, prin perspectiva *Răspunsurilor către Talasie*, înseamnă de fapt a situa corect problematica cunoașterii lui Dumnezeu în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este ceva ce ține numai de *γνώσις*, adică de o cunoaștere generală. Tocmai de aceea consider că de cele mai multe ori când a vorbit despre cunoașterea lui Dumnezeu, ca despre un proces în care sunt implicate două persoane/doi subiecți, Sfântul Maxim a folosit *ἐπιγνώσιν* și *ἐπεγνώσκότι*, care are ca origine pe *γνώσκω*, pentru a exprima cunoașterea superioară cunoașterii generale, o cunoaștere prin care ajungi la izvorul cunoașterii adică la Dumnezeu.

¹⁰² *Quaestiones ad Thalassium*, 54, PG 90, 520A (FR3, 2009, p. 220).

¹⁰³ Cunoașterea apofatică.

¹⁰⁴ *Quaestiones ad Thalassium*, 25, PG 90, 333D (FR3, 2009, p. 94).

Textul fundamental al creștinismului, care exprimă importanța cunoașterii ca valoare veșnică în progresul vieții mistice în ortodoxie este cel de la Ioan 17, 3: „Și aceasta este viața veșnică: să te cunoască (*γινώσκωσιν*) pe Tine, singurul (și) adevărat(ul) Dumnezeu și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis”. După cum putem observa, termenul folosit este cel de cunoaștere ca înțelegere, ca formare, al cunoașterii din interior, al cunoașterii profunde: o cunoaștere din interiorul cunoașterii și nu o cunoaștere formală. Această cunoaștere existențială, prin care Îl cunosc și Îl recunosc pe Dumnezeu, cine este pentru mine și pentru ceilalți, este cu adevărat cunoașterea desăvârșită.

Cunoașterea adevărului și a adevăratului Dumnezeu nu este o cunoaștere intelectuală, exclusiv a minții, rațiunii sau gândirii. Este o cunoaștere care își are punctul de plecare în credință¹⁰⁵ și în fructificarea credinței prin fapte. Însă și lucrarea virtuților trebuie să fie sprijinită pe „înălțimea cunoașterii”¹⁰⁶. Cu alte cuvinte, cunoașterea lui Dumnezeu, în mod esențial existențial, nu poate avea loc fără baza pe care o oferă credința și lucrarea virtuții și a cunoașterii contemplative naturale. Progresul pe treptele cunoașterii înseamnă, în același timp, intensificare și sporire a activității virtuozității, dar și autocunoaștere. Cunoașterea de sine tot mai profundă conduce spre mai multă dorință de a ne apropia de Dumnezeu, de a deveni mai buni și mai vrednici pentru ca El să se sălășluiască în noi. Pentru a ne putea cunoaște tot mai profund, trebuie să aibă loc jertfirea de bunăvoie a cunoașterii noastre pentru a putea primi cunoașterea lui Dumnezeu, jertfirea minții noastre pentru a putea primi mintea lui Hristos și astfel ca să putem trăi cu adevărat relația cu El¹⁰⁷.

Fiecare jertfire de sine, în fiecare dintre cele trei trepte ale progresului duhovnicesc, este de fapt o treaptă a unirii cu Dumnezeu. Primele două trepte care, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, sunt de fapt cele care alcătuiesc viața virtuoză nu sunt de sine stătătoare, adică nu sunt scopuri în sine, ci sunt mijloace care prilejuiesc o tot mai profundă pregătire pentru unirea mistică cu

¹⁰⁵ Ca act de fidelitate față de Cineva.

¹⁰⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, 27, PG 90, 357A (FR3, 2009, p. 108).

¹⁰⁷ *Quaestiones ad Thalassium*, 36, PG 90, 381A (FR3, 2009, p. 126).

Dumnezeu, în cunoașterea desăvârșită, nemijlocită. Practicarea virtuții/asceza și cunoașterea/contemplația sunt de fapt o continuitate¹⁰⁸ a vieții virtuoză, în care complementaritatea și interdependența conduc la cunoașterea autentică a lui Dumnezeu.

Profunda cunoaștere de sine, care are drept continuitate normală „cunoașterea ajutată de har”¹⁰⁹ tot mai profundă a lumii și a întregii creații, trebuie să îl aducă pe om la detașarea conștientă și voită de toate cele materiale, pentru a se putea uni mistic cu Dumnezeu în „întunericul cunoașterii divine”¹¹⁰, cea mai presus de toată cunoașterea, o cunoaștere trăită a lui Dumnezeu.

În concluzie, răspunsul la întrebarea de mai înainte este evident: Dumnezeu poate fi cunoscut și fără a avea o viață virtuoasă, însă printr-o simplă observare, printr-o cunoaștere simplistă care nu implică personal *μετανοέω* sau recunoașterea Lui. Cu alte cuvinte, Dumnezeu poate fi cunoscut, în sensul de *γνωσις*, de cel care nu are o viață virtuoasă, dar este vorba de o cunoaștere imperfectă, care nu deschide posibilitatea relației trăite cu Dumnezeu. În acest sens, cunoașterea lui Dumnezeu rămâne o simplă gnoză, o luare de contact, o cunoaștere de genul subiect-obiect fără valoare soteriologică, eshatologică și veșnică. De aceea, viața virtuoasă este esențială pentru cunoașterea lui Dumnezeu, în sensul lui *ἐπίγνωσις*, adică de cunoaștere care presupune un efort existențial și moral din partea omului, o cunoaștere ca recunoaștere a realității prezenței lui Dumnezeu în viața personală, societate și lume. Aprofundarea în practicarea virtuții și în contemplația naturală susținută de har are drept scop și finalitate recunoașterea (*ἐπίγνωσις*) lui Dumnezeu de către om, adică cunoașterea din interiorul cunoașterii, aflarea noastră în cunoaștere, trăirea cunoașterii însăși, care în ultimă fază, ajunge să te trăiască ea pe tine: „Și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește întru mine” (Galateni 2, 20).

¹⁰⁸ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 210, la FR3, 2009, p. 261.

¹⁰⁹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 58, la FR3, 2009, p. 49.

¹¹⁰ *Capita the.*, I.85, 1120A, PG. 90 (FR 2, 2009, p. 148)