

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Nr. 16/1/2021

CLASSICA & CHRISTIANA



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

16/1, 2021

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

16/1, 2021

ISSN: 1842 – 3043

e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul științific / Comitato scientifico

- Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOLIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)
Marija BUZOV (Institute of Archaeology, Zagreb)
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Eduard NEMETH (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Viorica RUSU BOLINDEȚ (Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca)
Julijana VIŠOČNIK (Nadškofijski arhiv Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacție / Comitato di redazione

- Roxana-Gabriela CURCĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
(*director responsabil / direttore responsabile*)

Correspondența / Corrispondenza:

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine
Bd. Carol I, nr 11, 700506 – Iași, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro; z_nelu@hotmail.com

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

Classica et Christiana

16/1
2021

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
700511 - Iași, tel./fax ++ 40 0232 314947

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 9

STUDII – STUDI / 11

Patricia Ana ARGÜELLES ÁLVAREZ, *Synodita*: ¿Compañero de viaje o cenobita? [*Synodita*: fellow traveler or cenobite?] / 11

Marianne BÉRAUD, Les *uicarii* dans la parénétiq̄ue tardo-antique : des icônes morales de la doulologie chrétienne [The *Vicarii* in paranoeitic preaching in Late Antiquity: moral icons for the Christian doulologia] / 33

Claudio César CALABRESE, Ethel JUNCO, La teología neoplatónica en *De doctrina Christiana*. Descubrir y comunicar a Dios en la exégesis [The neoplatonic theology in *De doctrina christiana*. Discover and communicate God in exegesis] / 47

Maria Carolina CAMPONE, “Trichora sub altaria”: l’altare tricoro della *basilica nova* di Cimitile. Problemi esegetici ed evidenze lessicali nella ricostruzione dell’abside paoliniana [“Trichora sub altaria”: the tricor altar in the basilica nova in Cimitile. Exegetical problems and lexical evidence in the reconstruction of the paolinian apsis] / 67

Saverio CARILLO, All’ombra del Campanile, memoria del Paradiso. Luoghi e interpretazione secolare di ‘componenti’ liturgici del paesaggio [In the shadow of the bell tower, memory of Paradise. Places and secular interpretation of liturgical ‘components’ of the landscape] / 83

Noelia CASES MORA, Lo vegetal y lo divino: prodigios, poder y propaganda en el Imperio romano [Vegetation and divinity: prodigies, power and propaganda in the Roman Empire] / 101

- Florin CRÎȘMĂREANU, Teologie și politică. Maxim Mărturisitorul despre justificarea formelor de guvernământ [Theology and Politics: Maximus the Confessor on the Justification of the Forms of Government] / 145
- Dan DANA, Sept correspondants roumains de Jérôme Corcopino (V. Buescu, G. Cantacuzino, M. Eliade, N. Iorga, S. Lambrino, R. Vulpe) et Paul Perdrizet (V. Pârvan, R. Vulpe) [Seven Romanian Correspondents of Jérôme Carcopino (V. Buescu, G. Cantacuzino, M. Eliade, N. Iorga, S. Lambrino, R. Vulpe) and Paul Perdrizet (V. Pârvan, R. Vulpe)] / 165
- Carmela LAUDANI, Tracce della ricezione dei *Punica* di Silio Italico in età moderna: un fortunato ritratto di Annibale (Sil. 11, 342-346) [Traces of the reception of Silius Italicus' *Punica* in modern age: a lucky portrait of Hannibal (Sil. 11, 342-346)] / 205
- Andrea MADONNA, Giuliano e la costruzione del consenso: il panegirico "reticente" di Claudio Mamertino [Julian and reaching consensus: the reluctant panegyric of Claudius Mamertinus] / 235
- Ljubomir MILANOVIĆ, Sanja PILIPOVIĆ, About Face: A Medusal Spoil in the Church of the Assumption of the Blessed Virgin in Smederevo / 261
- Constantin RĂCHITĂ, *Sancta superbia* în gândirea lui Ieronim [*Sancta superbia* in Jerome's thought] / 285
- Giampiero SCAFOGLIO, Dracontius and the crossroad of religions in Vandal Africa / 307
- Alessandro TEATINI, "Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern": un'attestazione da Barboși (Galați) ["Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern": an evidence from Barboși (Galați)] / 327
- Antonella TEDESCHI, *L'argumentum a continentia* alla prova dell'invettiva da Scipione a Catilina [The *argumentum a continentia* in the invective from Scipio to Catiline] / 343

**RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE
BIBLIOGRAFICHE / 361**

GRIGORIE DE NAZIANZ, CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Cuvântarea a IV-a, Cuvântarea a V-a; Împotriva lui Iulian (I, II) (Constantin-Ionuț MIHAI)* / 361; SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Cele șapte cuvântări encomiastice în cinstea Apostolului Pavel (Nelu ZUGRAVU)* / 368; CONAN WHATELY, *An Introduction to the Roman Military from Marius (100 BCE) to Theodosius II (450 CE) (Eduard NEMETH)* / 379; T. P. WISEMAN, *The house of Augustus: a detective story (Pavel-Flavian CHILCOȘ)* / 381; ANTHONY A. BARRET, *Rome is burning: Nero and the fire that ended a dynasty (Pavel-Flavian CHILCOȘ)* / 384; ȘTEFAN IVAS, *Conceptul de divinitate în Discursurile lui Dio Chrysostomus (Nelu ZUGRAVU)* / 387; CLAUDIO CĂȘAR CALABRESE y ETHEL JUNCO (coord.), *La recepción de Platón en el siglo XX: una poiesis de la percepción (Florin CRÎȘMĂREANU)* / 390

CRONICA – CRONACA / PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 395

Nelu ZUGRAVU, *Cronica activității științifice a Centrului de Studii Clasice și Creștine (2020-2021) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2020-2021)* / 395

Nelu ZUGRAVU, *Publicații intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice și Creștine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani* / 405

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

<i>AARMSI</i>	<i>Academia Română. Memoriile secțiunii istorice</i> , București.
<i>AIIA-Iași</i> Bailly 2020	<i>Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie</i> , Iași. M. A. Bailly, <i>Dictionnaire Grec-Français</i> , nouvelle édition revue et corrigée, dite Bailly 2020, Gérard Gréco, 2020.
<i>BHAC</i>	<i>Bonner Historia-Augusta-Colloquium</i> , Bonn.
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout.
<i>CCSG</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Graeca</i> , Turnhout.
<i>CI</i>	<i>Codex Iustinianus</i> .
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien.
<i>CTh</i>	<i>Codex Theodosianus</i> .
<i>Danubius</i>	<i>Danubius. Revista Muzeului de Istorie Galați</i> , Galați
<i>EAGLE</i>	<i>Electronic Archive for Greek and Latin Epigraphy</i> .
<i>EDR</i>	<i>Epigraphic Database Roma</i> (http://www.edr-edr.it/default/index.php).
<i>EP</i>	<i>Epigraphy Packard Humanities Institute. Cornell University</i> .
<i>HGV</i>	<i>Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens</i> .
<i>Istros</i>	<i>Istros</i> , Muzeul Brăilei „Carol I”.
Lampe	<i>A Patristic Greek Lexicon</i> , edited by G. W. H. Lampe, Oxford, 1961.
<i>LIMC</i>	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , I-VIII, Zürich- München, 1981-1997.
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> .
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris.
<i>Phaos</i>	<i>Phaos. Revista de estudos clássicos</i> , Campinas
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris.
<i>PLRE I</i>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , I, A. D. 260-395, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 2006.
<i>Pontica</i>	<i>Pontica</i> , Muzeul de Istorie Națională și Arheologie, Constanța.
<i>RE</i>	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München.
<i>RT</i>	<i>Revista Teologică</i> , Sibiu.

* Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Lyon.
<i>SCIVA</i>	<i>Studii și cercetări de istorie veche și arheologie</i> , București.
<i>ThLL</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae</i> .

TEOLOGIE ȘI POLITICĂ. MAXIM MĂRTURISITORUL DESPRE JUSTIFICAREA FORMELOR DE GUVERNĂMÂNT*

Florin CRÎȘMĂREANU**

(Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Filosofie și
Științe Social-Politice, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

*Vae nobis, qui quoties magis principi oboedimus,
quam Deo, toties statuam auream adoramus*
Gerard de Cenad¹

Keywords: *Maximus the Confessor, Epistle 10, Church, emperor, will, forms of government.*

Abstract: *Theology and Politics: Maximus the Confessor on the Justification of the Forms of Government.* In the lines below, I have tried to extract some elements, especially from the Epistle 10 (following the catalogue of Sherwood) and the acts of Saint Maximus' trial that deal with the role of the Emperor and in which way he could have interfered into the life of the Church. These elements have been corroborated with ideas extracted from other writings that were kept from the 7th century and, of course, my statements were based on the few studies of the contemporary exegesis that has approached this subject.

Cuvinte-cheie: *Maxim Mărturisitorul, Epistola 10, Biserică, împărat, voință, forme de guvernământ.*

Rezumat: *În rândurile de mai jos, am încercat să extrag unele elemente, mai ales din Epistola 10 (după catalogarea lui Sherwood) și actele procesului Sfântului Maxim, ce vizează rolul împăratului și în ce măsură acesta se poate implica în viața Bisericii. Aceste elemente au fost coroborate cu idei extrase din alte*

* Acknowledgement: This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CCDI–UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2019-0610, within PNCDI III.

** fcrismareanu@gmail.com

¹ Gerard de Cenad, *Deliberare asupra imnului celor trei tineri I*, 5 (trad. de Marius Ivașcu, Iași, Polirom, 2019, 77: „Vai nouă, care, de câte ori ascultăm mai mult de principe decât de Dumnezeu, de tot atâtea ori ne închinăm statui de aur”).

scrieri ce s-au păstrat din secolul al VII-lea și, bineînțeles, sprijinindu-mă pe cele câteva studii din exegeza contemporană care au abordat acest subiect.

Maxim Mărturisitorul (580-662) aparține perioadei numite, mai ales după studiile lui Peter Brown², *Antichitatea târzie*³. Pe de altă parte, epoca în care trăiește Maxim se încadrează în ceea ce unii savanți numesc „evul întunecat” bizantin, cuprins între sfârșitul secolului al VI-lea și secolul al VII-lea⁴.

Citind texte păstrate de la Maxim și cele ale contemporanilor săi, ne dăm repede seama că „omul antichității târzii este inserat într-o societate care nu e nici simplă, nici senină, ci plină de contradicții și de neliniști care se agravează pe zi ce trece”⁵. Unele idei cu privire la

² Peter Brown, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad, AD 150-750*, London, Thames and Hudson, 1971.

³ În opinia unor istorici, această perioadă este cuprinsă între secolele al III-lea și al VII-lea d.Hr. Totuși, nu există un consens cu privire la delimitarea acestei epoci; pentru detalii, vezi Nelu Zugravu, *Antichitatea târzie*, Iași, Demiurg, 2005.

⁴ Vezi, *inter alia*, Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, trad. de Cornelia Dumitru, Iași, Polirom, 2013; Walter E. Kaegi, *Byzantium in the Seventh Century*, în Pauline Allen and Bronwen Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 84-103.

⁵ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II/1: *De la Conciliu de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, traducere de E. Caraboi, D. Cernica, E. Stoleriu și D. Zămoșteanu, Iași, Polirom, 2004, 26. După cunoștința mea, cea mai completă lucrare despre epoca în care au trăit „cele mai profunde minți teologice din toate timpurile” (Ioan I. Ică jr.), anume Maxim Mărturisitorul, Sofronie (Sofistul, devenit în 634 Patriarh al Ierusalimului – cca. 560-638), Ioan Moschos (cca 550-619), Ioan cel Milostiv (550-620), Anastasie Persanul (590/595-628 – Magumdat, soldat iranian, se convertește la creștinism în 620, cu numele Anastasie), este aceea semnată de John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. De asemenea, pentru o mai bună înțelegere a epocii respective trebuie avută în vedere și lucrarea lui Phil Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2014 (*Transformation of the Classical Heritage* 52). Totuși, când ne referim la această perioadă din istoria Bizanțului, nu trebuie neglijată lucrarea grecului Andreas N. Stratos, *Byzantium in the 7th Century*, publicată în mai multe tomuri între anii 1965-1977 (tradusă în engleză de M. Oglive-Grant, în cinci volume, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1968-1980). În literatura autohtonă, neobositul profesor sibian Ioan I. Ică jr. și-a propus să realizeze o lucrare amplă dedicată secolului al VII-lea bizantin. A început cu volumul: *Patriarhul și martirul – Ioan cel Milostiv și Anastasie Persanul*, dosare hagiografice traduse și comentate de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2018.

sfârșitul iminent al acestei lumi reies din scrierile Mărturisitorului într-o manieră similară cu acelea întâlnite în *Dialogurile* mai vârstnicului său contemporan, papa Grigorie cel Mare⁶. Pentru autorul bizantin, Antihristul și apostazia generală, care marchează sfârșitul lumii, nu pot fi departe. Scrisorile Sfântului anunță acest lucru atunci când se referă la cucerirea persană, la invazia arabilor și la botezul forțat al evreilor din anul 632 la Cartagina⁷. Din acest motiv, unii exegeți l-au numit pe Maxim Mărturisitorul „reprezentantul creștinismului radical eshatologic al începuturilor”⁸.

Fiind un monah foarte apreciat încă din timpul vieții sale⁹ – chiar și de către adversarii săi –, Maxim a avut și posibilitatea să călătorească destul de mult (împreună cu Sofronie, viitorul patriarh al Ierusalimului sau cu puținii săi ucenici: Anastasie Apocrisiarul și Anastasie Monahul), reușind să aibă o strânsă legătură cu mai-marii timpului său, chiar și cu împăratul Bizanțului, Heraclius (610-641; potrivit vieții grecești a Sfântului Maxim, acesta ar fi fost chiar secretar al împăratului înainte de a alege viața monahală). De asemenea, îl cunoș-

⁶ „La capătul unui secol apocaliptic, secolul al VII-lea, inaugurat cu lungul război persano-bizantin din 602-628 [...] Imperiul Persan era o amintire, Imperiul Roman, drastic amputat, era redus la dimensiunile unei puteri regionale, Imperiul islamului era singurul mondial, întinzându-se de la Pirinei la Indus” (*Patriarhul și martirul ...*, 316).

⁷ *Ep. 8 și 14, PG 91, 445 și 537-541*. Prima epistolă trebuie completată cu Robert Devreesse, *La fin inédite d'une lettre de Saint Maxime: Un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632, RSR, 17, 1937, 25-35*; vezi și Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996 (coll. *Bibliothèque des Histories*), 182.

⁸ Ioan I. Ică jr., *Studiu introductiv la Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*, trad. de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2004, 50.

⁹ Într-adevăr, „figura dominantă în dezvoltarea de-a lungul secolului al VII-lea a doctrinei creștine în Răsărit a fost Maxim Mărturisitorul, pe care istoricii moderni îl consideră drept «spiritul cel mai universal al secolului al VII-lea și probabil ultimul gânditor independent printre teologii Bisericii bizantine» (H. G. Beck), «probabil, singurul gânditor prolific al întregului secol» (W. Elert), «adevăratul părinte al teologiei bizantine» (J. Meyendorff)” (Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei*, vol 2: *Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)*, trad. de Nicolai Buga, Iași, Polirom, 2005, 38). „La situation de sa pensée /de Maxime – n.n./ est très complexe” (Endre von Ivanka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez Peres de L'Église*, trad. E. Kessler revue par R. Brague et J.-Y. Lacoste, Paris, PUF, 1990, 277).

tea bine pe patricianul Petru, guvernatorul Africii bizantine, căruia îi adresează o serie de epistole și tratatul despre *Computul bisericesc* (640-641). Guvernatorul Gheorghe, care a urmat lui Petru, îi era, de asemenea, un apropiat.

Maxim pare să fi avut o legătură specială cu împăratul Heraclius. Totuși, această relație a fost destul de nuanțată, desfășurată de-a lungul timpului între extreme, adică între aceea de apropiat al suveranului, fiind o perioadă secretar al acestuia (potrivit *Vieții grecești*), și până la ipostaza de critic dur al lui Heraclius (din cauza implicării acestuia în viața Bisericii, mai ales sub influența patriarhului Sergius). Este adevărat că ocurențe ale numelui împăratului se regăsesc în mai toate scrierile maximiene, însă de fiecare dată într-un mod elogios (în scrierile târzii ale lui Maxim, sunt mai prezente astfel de elogii, de vreme ce, pe patul de moarte, împăratul și-a cerut iertare pentru tulburările generate de documentele – în special *Ecthesis*-ul – semnate de el, la îndemnul lui Sergius). Chiar și atunci când se desparte de hotărârile lui Heraclius, Maxim o face în modul cel mai elegant cu putință, diplomatic. Un exemplu în acest sens regăsim în *Computul bisericesc* unde monahul bizantin se delimitează clar de noua eră mondială introdusă de împărat, cea constantinopolitană, și apără era alexandrină pentru calculul datei Paștilor¹⁰.

Situația politico-teologică în care se găsește Maxim, datorată în special deciziilor luate de către împăratul Heraclius, este descrisă succint de bizantinistul francez Gilbert Dagron, care apreciază că „imediat după victoria sa asupra perșilor, împăratul Heraclius (610-641) a dorit să reunească Imperiul, subminat de opoziția religioasă dintre «calcedonieni» și «non-calcedonieni», prin proclamarea unei formule de credință intermediare, care amestecă în persoana unică a lui Hristos două naturi fără amestec mișcate de o singură «energie» [«lucrare»] (monoenergism) sau voință (monotelism). Implicațiile teologice au apărut treptat, provocând respingere sau rezistență acolo unde influența politică a Constantinopolului a fost cea mai contestată: în Palestina, Africa și Italia în special”¹¹.

¹⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre calcularea datei Paștilor sau Computul bisericesc*, traducere de Petru Molodeț, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie și indici de Florin Crîșmăreanu, Iași, Doxologia, 2018 (*Historia Christiana – Seria Texte*).

¹¹ Gilbert Dagron, *op. cit.*, 177-178.

În literatura de specialitate – din ce în ce mai bogată – nu cunosc nici un text care să analizeze reflecțiile maximiene cu privire la ordinea politică, poate cu excepția unui articol semnat de Édouard Jeuneau¹², care atinge tangențial acest subiect și pe care-l vom avea în vedere în a doua parte a cercetării noastre. Această situație este într-o anumită măsură explicabilă, de vreme ce Maxim nu acordă în mod explicit nici o importanță problemelor ce țin de guvernarea acestei lumi. O excepție notabilă este reprezentată de *Epistola 10*¹³, text care nu este tradus în limba română și asupra căruia ne vom opri în prima parte a acestui studiu.

Așadar, prezenta cercetare este structurată în două părți principale: mai întâi, m-am concentrat pe mesajul *Epistolei 10* (datată în jurul anului 626); în partea a doua, m-am axat pe înțelegerea figurii lui Melchisedec, așa cum apare ea în scrierile autorului nostru. La final, am încercat să formulez câteva concluzii, care nu au alt rol decât acela de a deschide alte direcții de cercetare.

I. La rugămintea prietenului său Ioan Cubicularul (care se ocupa, după cum îi spune numele, *cubicularius*, de dormitorul împăratului Heraclius), Maxim îi răspunde acestuia – în *Epistola 10* – cu privire la motivele pentru care Dumnezeu a hotărât, pentru o cauză dreaptă, ca oamenii să fie guvernați de alți oameni, de vreme ce toți aparțin aceleași naturi și, fiind astfel, sunt egali în demnitate¹⁴. Identificăm aici cel puțin două surse care l-ar fi putut inspira pe Maxim:

¹² Édouard Jeuneau, *La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur*, în *Autour de Melchisédech. Mythe – Réalités – Symbole*. Actes du colloque européen des 1^{er} et 2 juillet 2000, Chartres, AACMEC, 2000, 51-59; republicat în É. Jeuneau, „*Tendenda Vela*”. *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity* 47), 243-253 (articol tradus în volumul: É. Jeuneau, *Receptarea Părinților greci ai Bisericii în Occident. Contribuția lui Ioan Scotus Eriugena*, traducere de Ana Maria Răducan și Elena Cojocariu; ediție îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie și index de Florin Crîșmăreanu, Iași, Doxologia, 2017 (*Historia Christiana* 4), 343-353).

¹³ Cu privire la motivele pentru care Dumnezeu a introdus forma de guvernământ, vezi Maxim, *Epistula 10 (Ad Ioannem cubicularium – PG 91, 449A-453A)*; vezi și Dominic J. O'Meara, *Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne*, în Marie-Odile Goulet-Cazé et alii (éds.), *Σοφίης Μανητορες*, « *Chercheurs de sagesse* ». *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Études augustiniennes, 1992, 501-510; idem, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

¹⁴ PG 91, 449 A.

pe de o parte, Apostolul Pavel, care în *Epistola către romani*, XIII – pentru binelui comun –, justifică activitatea politică prin voința lui Dumnezeu. Scopul principal al orânduirii politice ar trebui să fie înlăturarea răului, dar, cum bine se știe, răul nu are ipostas (παρυπόστασις, cum spune Dionisie Areopagitul în *Despre numele divine*, IV, 31), ci este un accident, un parazit care este generat și hrănit de liberul arbitru al omului. A doua sursă pare a fi reprezentată de Origen, care, în *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, IX, 26-28 (CPG 1457; SC 555), discută și el despre legitimitatea formelor de guvernare.

Maxim spune la un moment dat în scrierea amintită (*Ad Ioannem cubicularium*) că omul a fost creat de Dumnezeu pentru măreție, pentru a stăpâni întreaga lume, dar el a întors într-un mod abuziv puterile cu care a fost înzestrat către lucrurile contrare naturii sale¹⁵. De asemenea, un loc comun întâlnit în textele lui Maxim este acela potrivit căruia răul și-a făcut loc în această lume ca urmare a pervertirii scopurilor inițiale. Putem identifica aici cel puțin una din sursele sale – mai ales din scrierile timpurii – și anume Evagrie Ponticul, care vorbește despre „minteia noastră [care] îngroșându-se s-a legat de pământ și s-a amestecat cu lutul”¹⁶. Așadar, oamenii au devenit din ce în ce mai atașați de materialitatea acestei lumi și, devenind grosieri, nu au mai fost capabili să vadă întreaga creație ca un dar. Omul a făcut din creația lui Dumnezeu doar o materie care poate fi prelucrată după bunul plac. Din acest motiv, spune Maxim, această viață a oamenilor s-a umplut de gemete de tristețe, prin marea dezordine a materiei care a acaparat și omul¹⁷. Prin urmare, el trebuie să suporte ceea ce îi era inițial străin, adică să-i suporte pe ceilalți oameni, dar, totodată, făcându-i pe aceștia participanți la propriile nenorociri. „Chiar dacă suntem biciuiți și împovărați de nenumărate rele, noi nu putem pierde legăturile iubirii; Dumnezeu, prin providența Sa, care este înțeleaptă și bună, a creat legea regalității pentru oameni”¹⁸. Într-o altă scriere, Maxim ne îndeamnă să procedăm astfel: „silește-te pe cât poți să iubești pe tot omul. Iar dacă nu poți încă, cel puțin să nu urăști pe ni-

¹⁵ PG 91, 449 B.

¹⁶ Evagrie Ponticul, *Epistula fidei de S. Trinitate*, VII, 23, traducere de Ioan Ică jr., în Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, Sibiu, Deisis, 1997, 204.

¹⁷ PG 91, 449 C.

¹⁸ PG 91, 452 A.

meni”¹⁹. Φιλαντία – iubirea de sine – umple locul rămas liber prin pierdere iubirii de Dumnezeu și de semenii. Zăbovirea într-o astfel de stare merge până la nesocotirea planului lui Dumnezeu.

În *Epistola* 10, Maxim își construiește argumentele plecând de la teza fundamentală a *egalității* tuturor oamenilor, datorită naturii lor comune²⁰, iar *inegalitatea* dintre oameni este dată de voința acestora. Nu atât a voinței naturale (care ține, în mod evident, de natură), cât a voinței gnomiche (ce ține de ipostas, de persoană), care îi determină pe oameni să acționeze într-un fel sau altul²¹. Cum bine se știe, o teză fundamentală în scrierile maximiene este aceea potrivit căreia voința și lucrarea sunt ale naturii, nu ale ipostasului. În vreme ce voința naturală (θέλημα φυσικόν) reprezintă aspectul unității, fiind îndreptată întotdeauna spre bine²², γνώμη reprezintă aspectul diferen-

¹⁹ Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, IV, 82, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, traducere de D. Stăniloae, București, Humanitas, 2005, 110.

²⁰ În alte cuvinte, „ca toți să fie una” (*In.* 17, 21) se fundamentează în scrierile lui Maxim pe raportul dintre *logos* și *logoi*, unde cei din urmă sunt mădulare ale aceluiași trup (Biserica), mlădițe ale aceleiași vițe.

²¹ PG 91, 452 B. Vedem aici că acea formulare celebră întâlnită în scrierile modernilor (Th. Hobbes, cu precădere) – *bellum omnium contra omnes* – nu are aplicabilitate la natura umană, ci se potrivește doar anumitor persoane care au ales într-un anumit fel.

²² Voința oamenilor este în mod natural înclinată spre bine. Această idee se regăsește frecvent în textele maximiene, dar și, ceva mai târziu, în cele ale scolasticii de limbă latină. Spre exemplu, poate fi întâlnită la Toma din Aquino, în *Summa theologica* I, q. 82 (traducere de G. Chindea, vol. I, 688-694). „Mișcarea ca atare a voinței este o înclinație prezentă în ceva. De aceea, după cum ceva este numit natural fiindcă este conform înclinației naturii, tot astfel ceva este numit voluntar fiindcă este conform înclinației voinței” (*Summa theologica* I, q. 82, art. 1; traducere de G. Chindea, 688). Scolasticii de limbă latină vorbeau despre faptul că *voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu* („voința nu este înclinată spre rău decât dacă acesta îi este reprezentat de către intelect sub un aspect bun”). În acest sens, cel mai apropiat fragment tomasian de acest înțeles îl găsim în *Summa theologica* Ia, II ae, 19, 5; *Summa contra gentiles* III, Proemium (el fiind ulterior preluat și de către Descartes, în *Scrisoarea către Mersenne*, din 17 mai 1637 – AT I, 366-368). Interesant ni se pare că această idee a înclinării naturale voinței spre bine va fi menținută chiar în epoca post-carteziană de către un autor de factură metafizico-teologică precum Nicolas Malebranche, care definește explicit voința ca „l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général”, iar imediat adaugă: „Dieu, qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul qui renferme en soi tous les biens” (*Recherche*

țierii și individualității²³. Totuși, γνώμη nu se identifică cu alegerea, ci duce la alegere²⁴. Pentru Maxim, păcatul nu ține așadar de natura umană, care este bună, ci de γνώμη²⁵. Pe de altă parte, voința gnomică nu trebuie identificată nici cu liberul arbitru, ci este *un mod de viață*²⁶, o *dispoziție personală și individuală* (διάθεσις)²⁷ sau *habitus* (ἔξις)²⁸.

Din scrierile lui Maxim Mărturisitorul reiese destul de clar faptul că doar Dumnezeu prin poruncile sale (transmise nouă prin profeți și în mod desăvârșit prin Iisus Hristos, care este modelul nos-

de la vérité, I, 47, în *Œuvres complètes de Malebranche*, 21 vol., Paris, J. Vrin, 1958-1970). Însă, deși menține la nivel lexical această veche definiție a voinței, care are rădăcini atât patristice cât și scolastice, augustinianul Malebranche o va declina în cheie *mecanicistă*, atunci când prin „inclinație” el va înțelege o „împingere”, atunci când scrie „l’esprit, considéré comme poussé vers le bien en général” (*Recherche de la vérité*, I, 47) sau ca „mișcare pentru a merge mai departe” („l’esprit a du mouvement pour aller plus loin” – *Recherche de la vérité*, I, 48). Fără a insista aici asupra contextului preluării unui *topos* patristic (sau, *a fortiori*, asupra ignorării de către autorii post-cartezieni a unor teme patristice – trimitem în acest sens la articolul lui Cristian Moisuc, *Patristică și cartezianism. Sfântul Maxim Mărturisitorul și umbra sa într-o dispută post-carteziană*, *C&C*, 14, 2019, 201-227), merită semnalată rezistența acestei definiții a voinței până în secolul al XVII-lea, chiar dacă după 1680 se simte clar alunecarea de sens spre o conceptualizare pronunțat *mecanicistă*, care va genera ulterior dificultăți majore legate de circumscrierea conceptului de *libertate* în cadrul sistemului ocazionalist malebranchist.

²³ Această distincție este analizată în detaliu de către Lars Thunberg, în *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, traducere de Anca Popescu, București, Sofia, 2005, 241 *et passim*.

²⁴ *Opuscula theologica et polemica* 1 (PG 91, 17 C).

²⁵ *Ep. 2* (PG 91, 396 D). „Răul nu se contemplă ca stând în legătură cu ființa fapturilor, ci în legătură cu mișcarea lor greșită și nerațională” (Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, III, 29, ed. cit., 86). Cele făcute au calitatea definitorie de a se mișca. Când va înceta mișcarea încetează și lumea aceasta. Pentru Maxim, dragostea nu reprezintă altceva decât repausul (στάσις), un sfârșit al mișcării care produce o bucurie (ἀπόλαυσις) deplină (*Ep. 2* – PG 91, 393 D-396 A și 396 C). Așadar, dragostea, starea de repaus și bucuria sunt intim legate și interdependente. Mai mult decât atât, în *Quaestiones ad Thalassium*, 59, *CCSG* 22, 53, Maxim identifică „repausul într-una mișcător” (ἀεικίνητος στάσις) cu bucuria (ἀπόλαυσις).

²⁶ *Disputatio cum Pyrrho*; PG 91, 308 B.

²⁷ *Ep. 6*; PG 91, 428 D.

²⁸ *Opuscula theologica et polemica* 1; PG 91, 17 C; Lars Thunberg, *op. cit.*,

tru²⁹) poate oferi o formă de guvernământ bună pentru oameni. Când intervine doar voința gnostică a oamenilor, adică atunci când principiul ierarhiei nu se respectă, ajungem la dezordine care produce anarhie.

Conducătorul (oricine ar fi acesta) este unul drept în măsura în care respectă poruncile divine, fiind unul dintre „slujitori credincioși ai scopului divin”³⁰. Maxim spune în repetate rânduri că trebuie să avem întotdeauna privirea ațintită spre scop, de vreme ce „judecata lui Dumnezeu nu privește la cele făcute, ci la scopul celor făcute”³¹. Totuși, atunci când regele/ împăratul nu mai respectă poruncile divine – prin care îi conduce drept pe ceilalți oameni –, și ascultă doar de voința sa gnostică, conducătorul respectiv devine un tiran. Această situație, de nedorit, „constituie un abis al pierzaniei pentru cei care au puterea, dar și pentru cei care sunt supuși acestora”³². Această afirmație a lui Maxim mă duce cu gândul la un monah din Apus, Manegoldus din Lautenbach (cca 1030-1103), un apărător al papalității, de la care s-a păstrat o descriere a raportului dintre împărat și popor, pe care-l compară cu raportul dintre un porcar (*porcarius*) și animalele de care se ocupă, porcii. În momentul în care porcarul nu se mai ocupă de animalele sale, acestea încep să se piardă de turmă și unele dintre ele vor muri. Într-o astfel de situație, porcarul trebuie înlocuit. Același soartă ar trebui să aibă și împăratul care nu este atent la nevoile celor pe care-i conduce³³. Așa cum bine remarcă Andrei Beres-

²⁹ Pentru noi oamenii, Hristos însuși se dă pe Sine ca model (παράδειγμα); vezi, în acest sens, Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 80 D (traducere de D. Stăniloae, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, București, EIBMO, 2012, 336: „S-a dat și prin aceasta pe Sine model și pildă”).

³⁰ PG 91, 453 A.

³¹ Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, II, 37, ed. cit., 71.

³² PG 91, 453 A.

³³ Manegoldus din Lautenbach, *Liber ad Gebehardum*, XXX, ed. Kuno Francke, în *MGH, Libelli de lite imperatorum et pontificum I*, Tomus I, Hannover, 1891, 308-430, aici 365: *Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendae tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat. Atqui, cum ille, qui pro coercendis pravis, probis defendendis eligitur, pravitatem in se fovere, bonos contere, tyrannidem, quam debuit propulsare, in subiectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito illum a concessa dignitate cadere, populum ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum pactum, pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse? [...] Ut enim de rebus vilioribus exemplum trahamus, si quis alicui digna mer-*

chi, „Manegoldus din Lautenbach argumentează că investitura politică nu provine *direct* de la Dumnezeu și că porcarul nu dă seama *direct* Domnului în legătură cu felul în care îi păstorește turma, ci el trebuie să răspundă, dacă vom continua analogia, în fața administratorului casei Domnului care îi instituie sau destituie puterea”³⁴. Putem observa că între poziția lui Maxim și aceea a lui Manegoldus intervine o deosebire majoră: prezența intermediarului între politic (împărat) și divinitate, *id est* papa. Acest intermediar – oricare ar fi el – la Maxim nu există.

Revenind la autorul nostru, care, ca orice alt Părinte al Bisericii, nu-și punea prea mari speranțe în legile stabilite de oameni pentru a se governa, deoarece arareori oamenii au dorit bine comun, ci mai întâi bine propriu și al celor apropiați lui. Sunt suficiente exemple în istorie care ne arată că voința divină (dificil de identificat) a fost neglijată de către voința regilor/ împăraților acestei lumi. În secolul al VII-lea, *Psephos*-ul din 633, *Eckthesis*-ul din 638 (care nu era altceva decât *Psephos*-ul republicat) și *Typos*-ul din 648 (care nu face decât să înlocuiască *Eckthesis*-ul) au făcut din monotelism o erezie imperială³⁵.

cede porcos suos pascendos committeret ipsumque postmodo eos non pascere, sed furari, mactare et perdere cognosceret, nonne, promissa mercede etiam sibi retenta, a porcis pascendis cum contumelia illum amoveret? Si, inquam, hoc in vilibus rebus custoditur, ut nec porcarius quidem habeatur, qui porcos non pascere, sed studet disperdere, tanto dignius iusta et probabili ratione omnis, qui non homines regere, sed in errorem mittere conatur, omni potentia et dignitate, quam in hominem accepit, privatur, quanto conditio hominum a natura distat porcorum [...]. Aliud est regnare, aliud in regno tyrannidem exercere. Cu privire la acest subiect, vezi Augustin Fliche, *Les théories germaniques de la souveraineté à la fin du XIe siècle*, RH, 125, 1917, 1-67. Comparația lui Manegoldus este reluată de Kurt Flasch (*Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 83), iar în spațiul nostru cultural, de către Andrei Bereschi (*Opera și tradiția platoniciană între filosofie politică și logică a mitului*, Cluj-Napoca, Eikon, 2014, 61-62).

³⁴ Andrei Bereschi, *op. cit.*, 63.

³⁵ Gilbert Dagron, *op. cit.*, 178. Edictul imperial promulgat în 648 de către Constans II (ce dorea să înlocuiască *Eckthesis*-ul [ἐκθεσις τῆς πίστεως = expunere, declarație de credință] lui Heraclius din 638) purta titlul de *Typos* (τύπος τῆς πίστεως = model de credință). Ca și în cazul precedentului document, elaborat de către patriarhul Sergius și semnat de Heraclius, și de această dată *Typos*-ul a fost realizat de către patriarhul Pavel al Constantinopolului. Așadar, chiar dacă are sigiliul împăratului pe el, tot un document cu un conținut religios este, iar nu unul administrativ, laic, cum îl consideră unii autori moderni. În orice caz, acest *Typos* nu a fost acceptat de papa Martin și Maxim, ei respingându-l la Conciliul de la Lateran (649), actele acestuia având printre semnatori și pe *Maximus monachus*.

Mai mult decât oricine altcineva din vremea sa, Maxim Mărturisitorul nu putea accepta o astfel de situație.

Trebuie să fim însă foarte atenți, deoarece justificarea guvernământului lumesc prin argumente teologice poate fi la fel de periculoasă, de vreme ce poate sfârși la fel de bine în ideologie. Pentru un creștin autentic, oricare ar fi regimul politic, acesta trebuie privit ca fiind unul relativ și trecător, prin comparație cu Ierusalimul ceresc, cu Cetatea lui Dumnezeu (funcțională fiind aici distincția *in via – in patria*). „Creștinismul a introdus o atitudine diferită față de lumea profană și de realitatea politică a cărei expresie era, contrapunându-i, încă din prima sa perioadă, «cetatea lui Dumnezeu»”³⁶ – *Theopolis*.

Pentru a înțelege mai bine poziția lui Maxim cu privire la împărat și amestecul acestuia în problemele religioase, vom da cuvântul chiar monahului bizantin, așa cum reiese din audierea sa de la Palatul imperial (*Relatio motionis* 655) din Constantinopol. În fața senatorilor și a unei mulțimi numeroase, Maxim este interogat mai întâi de *sakellarios* (un fel de ministru de finanțe în Bizanț, care avea și rolul de prim-procuror imperial), care îl întreabă „cu multă mânie și furie:

– Creștin ești tu?

Iar el a zis:

– Cu harul lui Hristos Dumnezeu a toate sunt creștin.

[...]

– Dacă ești creștin, cum îl urăști pe împăratul /Constans II, 641-668/?

Răspunzând, robul lui Dumnezeu a spus:

– De unde se vede așa de evident aceasta? Pentru că ura, ca și iubirea (agape), de altfel, e o dispoziție ascunsă a sufletului.

[...]

Ceva mai încolo, este adus un alt calomniator (al patrulea), pe Grigorie, fiul lui Fotin (Phôtéinos), care spunea:

«– M-am dus odată în chilia avvei Maxim la Roma și, zicând eu că împăratul e și preot, a zis avva Anastasie, ucenicul lui, că ‘nu merită să fie socotit preot’».

Și îndată robul lui Dumnezeu îi zice:

– «Teme-te de Dumnezeu, domnule Grigorie, căci în discuția aceasta confratele meu Anastasie n-a spus absolut nimic despre aceste lucruri [...]. Nici un împărat nu a reușit să-i convingă pe Dumnezeu purtătorii noștri Părinți să se împace prin expresii intermediare (de compromis) cu ereticii de pe vremea lor, ci ei s-au folosit de expresii clare, proprii și corespunzătoare dogmei aflate în cercetare, spunând deschis că preoților (episcopilor) le revine cercetarea și definirea dogmelor mântuitoare ale Bisericii universale». Și atunci tu

³⁶ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, 14.

ai zis: «Ce, deci? Nu este orice împărat creștin și preot?» Iar eu am zis: «Nu este, fiindcă nu stă în preajma jertfelnicului, iar după sfințirea Pâinii nu el o înalță zicând: ‘Sfintele Sfinților!’, nici nu botează, nici nu săvârșește mirungerea, nici nu hirotonește ori face episcopi, preoți sau diaconi; nici nu sfințește biserici, nici nu poartă simbolurile preoției: omoforul și Evanghelia, cum le poartă pe cele ale împărăției: coroana și purpura». «Atunci cum spune Scriptura – ai zis – că Melchisedec este și Împărat și Preot (*Fc.* XIV, 18; *Evr.* VII, 1)?» Iar eu am zis: «Melchisedec a fost o prefigurare unică a Unului Dumnezeu a toate Care, fiind prin fire Împărat, S-a făcut după fire Arhiereu pentru mântuirea noastră. Iar dacă spui că și altcineva este împărat și preot ‘după rânduiala lui Melchisedec’ (*Ps.* CIX, 4; *Evr.* VII, 17; V, 10), atunci îndrăznește de spune despre el și cealalte și zi că este ‘fără tată, fără mamă, fără neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții’ (*Evr.* VII, 3). Observă deci răul care ia naștere de aici, pentru că atunci unul ca acesta va fi găsit că este un alt «dumnezeu înomenit»³⁷ și lucrând după rânduiala lui Melchisedec și nu după rânduiala lui Aaron mântuirea noastră. Dar ce să mai lungim atât vorba? La sfânta Anafora (euharistică rostită) deasupra Sfintei Mese, împăratul este pomenit după arhierei, diaconi și tot cinul preoțesc, împreună cu laicii, fiindcă zice diaconul: ‘Încă și pe laicii cei adormiți în credință: Constantin, Constans și ceilalți’ și așa și pe împărații în viață îi pomenește după toți cei sfințiți cu harul preoției».

Zicând el acestea, Mina (consilier teologic al Senatului) a strigat: «Spunând tu aceste lucruri, ai făcut schismă în Biserică»³⁸.

Așa vedea Maxim lucrurile cu privire la împărat și rolul acestuia în cadrul Bisericii. Pentru această poziție extrem de curajoasă, în contextul epocii, el a fost condamnat la mutilare și exil. Recunoașterea celor afirmate de el a venit mai târziu, abia după moartea sa.

Prin menționarea lui Melchisedec, trecem astfel la a doua parte a studiului nostru, nu înainte de a spune câteva cuvinte despre împăratul Constantin cel Mare, care nu este nici el cruțat de Maxim în dialogul său cu Grigorie, spunând cu diplomația care-l caracteriza că „Marele Constantin s-a aflat sub influența celor ce propuneau astfel de lucruri”³⁹. Pentru unii istorici ai Bisericii, împăratul bizantin întruchipa fără nici un fel de dificultate ambele responsabilități: βασιλεύς και ιερεύς (*rex et sacerdos*)⁴⁰. Mai mult decât atât, Constantin

³⁷ Dacă se merge pe logica lui Grigorie, atunci împăratul este un „dumnezeu înomenit”, ceea ce pentru Maxim este inacceptabil.

³⁸ *Sfântul Maxim Mărturisorul și tovarășii săi întru martiriu...*, ed. cit., 122-123.

³⁹ *Ibidem*, 121.

⁴⁰ Împăratul Bizanțului, Leon III (717-741), într-o epistolă adresată papei Grigorie II (715-730), se recomandă astfel: βασιλεύς και ιερεύς ειμι (*Imperator sum et*

devenise chiar „egal al apostolilor” (ισαπόστολος)⁴¹. Această situație în care s-a aflat Constantin, sfătuit să se implice activ în viața Bisericii, avea, totuși, rădăcini în păgânism, unde împăratul era considerat *Dominus et Deus*. Spre exemplu, Domitianus (81-96) și-a asumat titlul de *Dominus et Deus*⁴².

Aceste două responsabilități, reunite în persoana împăratului, vor fi serios puse în discuție de către papa Gelasius I (492-496), care separă efectiv cele două puteri, cea spirituală de cea temporală. „Doctrina gelasiană” nefiind altceva decât o consecință directă a schismei acaciene (împăratul Zenon era apărător al patriahului Acacius și a promulgat în acest sens *Henotikon*-ul, care încălca hotărârile de la Calcedon 451). Pe scurt, în *Epistola VIII*, adresată succesorului împăratului Zenon, Anastasius I, papa Gelasius spune: *Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas*⁴³. În mod surprinzător, pa-

sacerdos); *Regesta Pontificum Romanorum*; edidit Philippus Jaffé, 2182 (1674); ediție critică J. Gouillard, *T&MByz*, 3, 1968, 299-305; traducere de Ioan Ică jr., *RT*, 3, 2018, 203-206.

⁴¹ Eusebius de Caesarea, *Vita Constantini*, IV.60, ed. F. Winkelmann, Berlin, 1975; traducere Averil Cameron and Stuart Hall, Oxford, 1999, 176. Totuși, în textul grecesc, nu apare *ισαπόστολος*, ci doar *ἰσοστόλων*. Traducătorul Radu Alexandrescu redă astfel pasajul care include acest termen: „vrednic de împreună ședere cu Apostolii” (*PSB* 14, 182). Probabil că în cadrul slujbelor care menționau numele împăraților bizantini, s-a impus termenul *ισαπόστολος*. Același istoric bisericesc îi atribuie împăratului Constantin titlul de *ἐπίσκοπος* (*Vita Constantini*, IV.24, ed. cit.; traducere A. Cameron and S. Hall, ed. cit., 161); vezi, de asemenea, Averil Cameron, *Eusebius Vita Constantini and the Construction of Constantine*, în S. Swain and M. Edwards (eds.), *Portraits. The Biographical in the Literature of the Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 245-274; George Ostrogorsky, *The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order*, *SEER*, 35, 1956, 2; Paul Keresztes, *Constantine: A Great Christian Monarch and Apostle*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1981; James Henderson Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale: 350-1450*, Paris, PUF, 1993 (coll. *Léviathan*), în special 88-89.

⁴² Suet., *Dom.*, 13, 2: *Dominus et deus noster hoc fieri iubet* (ed. Oxford, 2008, 289); Dio Cass., 67, 4, 7: *θεὸς καὶ δεσπότης* (Loeb Classical Library, 1925, 328-329); vezi, de asemenea, William J. Dominik, *The Emperor and His Titles: Domitian as Dominus et Deus*, în *American Philological Association. One Hundred and Twenty-Sixth Annual Meeting: 1994 Abstracts* (Worcester: American Philological Association 1994), 289.

⁴³ Versiunea în limba română a acestei epistole se regăsește în Alexandru-Florin Platon, Laurențiu Rădvan (ed.), *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală*, Iași, Polirom, 2005, 181-183; pentru detalii

radigma gelasiană va intra într-un con de umbră, fiind revigorată abia în perioada carolingiană, odată cu încoronarea lui Carol cel Mare (25 decembrie 800). Dintre carolingieni, se pare că doar Alcuin a susținut în continuare necesitatea unirii dintre cele două puteri. Or, ca și în cazul lui Eusebius, care justifica unirea celor două puteri pentru împăratul Constantin, Alcuin justifica aceasta unire pentru noul împărat Carol cel Mare.

II. Din rândurile de mai sus, putem sesiza faptul că atunci când este invocată dimensiunea sacerdotală a împăratului se aduce în discuție figura lui Melchisedec. În mod explicit, în câteva din scrierile sale, Maxim nu este de acord cu exegeza imperială a acestui personaj biblic. Cine acceptă o astfel de interpretare trebuie să recunoască și consecința aberantă care decurge de aici, anume divinizarea împăratului. Or, suveranul, oricare ar fi el, nu este Dumnezeu întrupat. Pentru creștinii ortodocși (potrivit sensului etimologic al termenului), în mod evident, doar Iisus Hristos, pe care l-a prefigurat Melchisedec, este Dumnezeu întrupat, o singură Persoană în două naturi, potrivit dogmei de la Calcedon (451).

Maxim Mărturisitorul s-a preocupat de interpretarea figurii lui Melchisedec, preot și rege, într-una din lucrările sale fundamentale, *Ambigua ad Iohannem*⁴⁴. Totuși, așa cum evidențiază și É. Jeauneau⁴⁵, monahul bizantin nu s-a interesat deloc de personajul istoric Melchisedec, așa cum apare el în *Cartea Facerii* (14, 17-20), adică „regele Salemului” și „preot al Dumnezeului Preaînalt”, care a adus pâine și vin la întâlnirea dintre Avraam și regele Sodomei. Maxim este interesat doar de interpretarea spirituală, așa cum apare ea în *Epistola către Evrei* (6, 20-7, 28): Melchisedec este prefigurarea lui Hristos. Pentru Sfântul Mărturisitor, Hristosul, adevăratul Melchisedec, nu are nici început, nici sfârșit, este mai presus de timp și de *aevum*, mai presus de materie și de formă⁴⁶.

asupra acestei chestiuni, vezi Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, Barnes and Noble, 1961, în special 20-22.

⁴⁴ Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Iohannem*, VI, 627-782 (CCSG 18, 65-69; PG 91, 1137C-1145B).

⁴⁵ Édouard Jeauneau, *La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur* (trad. cit., 343-353).

⁴⁶ Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Iohannem*, VI, 628-713 (CCSG 18, 65-67; PG 91, 1137C-1141C).

Monahul bizantin vorbește despre o urmare a lui Melchisedec – care nu este altceva, pentru el, decât „urmare a lui Iisus Hristos” –, ce nu se adresează doar câtorva privilegiați, împăratului sau patriarhului, ci fiecărui creștin. „Nu socoti că e lipsit cineva de acest har, când auzi numai despre marele Melchisedec a spus Scriptura că îl are. Căci tuturor le-a sădit Dumnezeu în chip natural puterea spre mântuire, ca fiecare să poată, dacă vrea, să se împărtășească de harul dumnezeiesc și, dacă vrea, să nu fie împiedicat să devină Melchisedec și Avraam și Moise și, simplu, să transfere pe toți sfinții în sine, fără să se schimbe numele și locurile, ci imitându-le modurile și viețuirea”⁴⁷.

Potrivit celor de mai sus, este limpede că perspectiva maximiană și interpretarea imperială a figurii lui Melchisedec erau ireconciliabile. Totuși, împăratul (Constans II) avea puterea politică de partea lui și nu a ezitat să o folosească, Maxim fiind una dintre victimele răzburării împăratului, alături de papa Martin, și cei doi Anastasie.

É. Jeauneau consideră că această „controversă cu privire la figura lui Melchisedec ar putea părea secundară în istoria disputelor teologice care au destrămat – câteodată, cu atâta cruzime – creștinătatea: dispute exegetice, am putea spune! În realitate, această controversă este revelatoare de tensiuni, adică de conflicte, care au existat între puterea spirituală și puterea lumească, în sânul imperiului creștin. Căci figura «preotului-rege» era susceptibilă de distorsiuni. Împăratul era tentat să prevaleze asupra statutului său, pentru a confiscă puterea spirituală, iar preotul putea fi tentat să prevaleze asupra statutului său, pentru a controla puterea lumească. Cu toate nuanțele care se impun de fiecare dată când ne străduim să schematizăm niște date istorice complexe, am putea spune că prima tentație a fost cea a Orientului, iar a doua a fost cea a Occidentului”⁴⁸.

Interpretarea spirituală a figurii lui Melchisedec, așa cum a fost ea propusă de către Maxim în *Ambigua ad Iohannem*, a fost accesibilă occidentalilor din a doua jumătate a secolului al IX-lea, datorită traducerii lui Ioan Scotus Eriugena⁴⁹. Totuși, această traducere nu a avut

⁴⁷ Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere de D. Stăniloae, București, EIBMBOR, 2006, 215.

⁴⁸ Édouard Jeauneau, *La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur*, trad. cit., 350-351.

⁴⁹ Idem, *Jean l'Érigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur*, în F. Heinzer, C. Schönborn, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur*

foarte mulți cititori, însă tema lui Melchisedec, „preot și rege” a fost exploatată la maximum de „preoție” în disputa sa cu „imperiul”. Sunt suficiente exemple în acest sens, unul dintre acestea fiind discutat de É. Jeuneau în studiul amintit. Este vorba despre o predică din secolul al XIV-lea: „Această demnitate regală a preoților a fost prefigurată de Melchisedec. Melchisedec era un preot și un prinț regesc. În el este prefigurată în mod adecvat demnitatea preoțească. Preoții pot fi numiți pe drept «prinți regești», pentru că sunt mai presus în demnitate decât toți prinții Imperiului. Sunt mai presus în putere decât toți patriarhii și toți profeții și, într-un anumit fel, sunt înaintea tuturor puterilor îngerești”⁵⁰.

La polul opus îl găsim pe Marsilio din Padova (1275-1342), care este împotriva unei interpretări clericale asupra figurii lui Melchisedec. „În ceea ce privește rânduiala, tu ești Melchisedec. Acest lucru este adevărat despre preoția lui Hristos, care a fost anunțată într-o formă prefigurată de către Melchisedec; și acest lucru este adevărat despre toți ceilalți preoți. Însă acest lucru nu este adevărat despre regalitate, pentru că, în această privință, Melchisedec – care era și rege, și preot – a fost doar prefigurarea lui Hristos și a niciunui alt preot. Cu toate acestea, Melchisedec nu a fost figura lui Hristos-rege în sensul unei regalități din această lume, căci Hristos nu a venit ca să domnească în acest fel; el nu a vrut să domnească în acest fel... Melchisedec – și preot, și rege, după cele lumești – a fost figura preoției lui Hristos și a regatului său ceresc, nu a unui regat din această lume. Acest lucru este adevărat, cu și mai mare îndreptățire, despre orice preot sau episcop”⁵¹.

É. Jeuneau observă foarte corect că, „într-un context diferit și având motivații diferite, poziția lui Marsilio din Padova seamănă cu cea a lui Maxim Mărturisitorul. Amândoi combat niște interpretări ale figurii lui Melchisedec pe care le consideră inacceptabile. Maxim

Maxime le Confesseur..., 343-364 (tradus în volumul Édouard Jeuneau, *Receptarea Parintilor greci ai Bisericii în Occident...*, ed. cit., 301-323).

⁵⁰ Zenon Kaluza, *Sacerdoce magique – Sacerdoce politique. Note sur quelques textes porteurs du cléricalisme médiéval*, în J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (éds.), *Lectio Varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Paris, J. Vrin, 1991, 283-309, aici 300.

⁵¹ Marsilio din Padova, *Defensor pacis*, Dictio II, cap. 28, § 22; ed. Richard Scholz, Hanovra, Hahn, 1932, 557; vezi și Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, traduction, introduction et commentaire par Jeanine Quillet, Paris, J. Vrin, 1968, 519.

se opune împăraților, care fac apel la figura lui Melchisedec, pentru a confisca puterea spirituală, iar Marsilio preoților, care îl invocă pentru a impieta asupra puterii trecătoare. Cu toate acestea, riscurile întâmpinate de cei doi campioni nu au fost aceleași: spre deosebire de Maxim, Marsilio nu a trebuit să facă față răzbunării împăratului⁵². Cel puțin o chestiune îi desparte de cei doi gânditori: Marsilio respinge explicit posibilitatea ca statul să fie o instituție divină.

La finalul acestor rânduri, câteva concluzii se impun, însă acestea nu au rolul de a închide acest subiect, ci de a deschide noi piste de cercetare. Astfel, Maxim Mărturisitorul se raportează la viața politică având întotdeauna presupuziții teologice, însă este atent și la faptul că orice formă de guvernare seculară fundamentată exclusiv pe argumente teologice nu este mai puțin periculoasă decât formele viciate ale puterii, de vreme ce și aceasta poate sfârși în ideologie.

La Maxim se întâlnește o idee comună printre Părinții Bisericii – și, implicit, printre exegeții care se ocupă de scrierile acestora –, anume că, în starea paradisiacă, omul nu avea nevoie de politică, adică nu trebuia să cedeze din drepturile sale altora pentru a-și asigura siguranța etc. Prin căderea protopărinților se justifică însă instituirea unei forme de guvernământ, regalitatea, după modelul divin, pentru ca societatea să poată supraviețui.

În scrierile monahului bizantin își găsește justificarea ideea potrivit căreia „istoria a dobândit acum nu doar un înțeles, ci și o semnificație absolută, căci întreaga dramă a căderii, Întrupării și mântuirii s-a petrecut și a fost săvârșită în timp. Separația absolută între temporal și veșnic nu doar că a fost depășită, ci anihilată”⁵³. Întrepătrunderea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, după modelul „roată în roată” (Iez. 1, 16) este comentată de Maxim în *Mistagogia*, 2 și *Întrebări și nedumeriri*, 116. Distincția dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă îmi pare doar una metodologică, de vreme ce lucrarea lor este una singură „ca o roată într-altă roată, se arată prin acestea lumea sensibilă și cea inteligibilă existând una în alta, căci lumea inteligibilă este, potrivit chipurilor, înăuntrul celei sensibile, iar lumea sen-

⁵² Édouard Jeuneau, *La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur*, trad. cit., 353.

⁵³ David Bentley Hart, *Ateismul: o amăgire. Revoluția creștină și adversarii săi*, traducere de Eva Damian, Iași, Doxologia, 2017 (*Historia Christiana* 2), 243-244.

sibilă, potrivit rațiunii ei, este în cea inteligibilă”⁵⁴. Idee deosebită de cea augustiniană, din *Cetatea lui Dumnezeu*, unde întâlnim limpede afirmată ideea că cele două cetăți (*civitas terrestris* sau *diaboli* și *civitas caelestis* sau *Dei*) se fundamentează pe două forme ale iubirii: în primul caz, iubirea de sine și renunțarea la Dumnezeu, în al doilea caz, iubirea lui Dumnezeu și renunțarea la sine⁵⁵. Sau, în termenii unui exeget, „*Civitas terrena* este, pentru Sfântul Augustin, cetatea omenească, prea omenească, în care omul, uitându-și vocația eternității, se închide în finitudinea sa și își fixează drept scop ceea ce n-ar trebui să fie decât mijloc sau un scop subordonat unuia mai înalt. Este cetatea în care omul care uită de Dumnezeu se idolatrizează pe sine”⁵⁶.

Fără nicio îndoială, împăratul Constans II a avut puterea politică pentru a-l pedepsi pe Maxim și toți ceilalți din anturajul său. Monahul bizantin avea, însă, de partea sa autoritatea spirituală, carismatică, asupra căreia împăratul nu se putea pronunța, deoarece Maxim, chiar în timpul procesului său, a deosebit net între cele două puteri. În acest sens, Joseph Ratzinger distinge în textele sale între o „teologie imperialistă” și o „teologie pneumatică”. Prima dintre ele se întâlnește mai întâi în Răsăritul creștin, odată cu Eusebius de Caesarea, iar în Occident, odată cu Orosius. Cea de-a doua găsește în Augustin cel mai important reprezentant⁵⁷. Înclin să cred că și Maxim poate fi încadrat cu ușurință în cea de-a doua formă de teologie, care „păstrează moștenirea eshatologică neotestamentară”⁵⁸. Potrivit canonului IV stabilit la Sinodul Calcedon (451), călugărul trebuie să se supună episcopului, nicidecum împăratului. Pentru a exemplifica acest lucru, este de ajuns să citim *Mystagogia* Sfântului Maxim, pentru a ne da seama că împăratul, oricare ar fi acesta, nu ocupă niciun rol în cadrul liturghiei.

⁵⁴ Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, 116, traducere de Laura Enache; ediție îngrijită, studiu introductiv, indici, bibliografie și note de Dragoș Bahrim, Iași, Doxologia, 2012, 173.

⁵⁵ Aug., *Civ.*, XIV, 28: *Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui.*

⁵⁶ Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, traducere de Gina și Ovidiu Nimgian, Iași, Institutul European, 1995, 43.

⁵⁷ Joseph Ratzinger (Benedict al XVI-lea), *Teologia istoriei la sfântul Bonaventura*, traducere de Dan Siserman, Iași, Sapientia, 2019 (*Studii teologice*), 135.

⁵⁸ *Ibidem*.

În ceea ce privește viața politică, „Bizanțul a fost o monarhie absolută, iar, în teorie, împăratul, reprezentant al Atotputernicului, nu răspundea decât în fața lui Dumnezeu. Democrația nu juca niciun rol în acest fel de rânduire a lucrurilor: chiar cuvântul în sine era considerat un sinonim pentru anarhie”⁵⁹. Împăratul era considerat ca fiind în interiorul Bisericii, nu deasupra acesteia⁶⁰. Raportul dintre *sacerdotium* și *imperium* este clar, din perspectiva Sfinților Părinți. Nu au acceptat niciodată faptul că împăratul este și preot, după modelul lui Melchisedec. Poziția clar exprimată de Maxim este confirmată ulterior de alți teologi bizantini, precum Ioan Damaschinul sau Teodor Studitul.

Sintagma *cezaropapism* nu se potrivește întru totul Imperiului Roman de Răsărit, deoarece oricât de ideologizante au fost unele scrieri, precum cele ale lui Eusebius, împăratul nu a fost niciodată hirotonit, rămânând doar un laic. În acest sens, Averil Cameron spune că „în unele privințe, împărații se bucurau de un statut cvasiepiscopal, rămânând totuși laici, expuși contestațiilor, încercând doar rareori în practică să-și impună pretensele drepturi asupra instituției bisericești. Dagron evidențiază foarte clar măsura în care o altă etichetă aplicată adesea Bizanțului – acuzația de «cezaropapism», controlul imperial nejustificat asupra Bisericii – a fost de fapt o insultă anacronică născută din idei occidentale privind separația dintre Biserică și stat, precum și eforturile pe care au trebuit să le facă bizantinii pentru a explica că această interpretare a «bizantinismului» este nefondată”⁶¹.

Într-un articol recent, inspirat de cercetările lui Phil Booth⁶² și John Haldon⁶³, Paul Anthony Brazinski s-a străduit să evidențieze faptul că împăratul Constans II a procedat corect pedepsindu-l pe Maxim, „monahul neascultător” („the unruly monk”), respectând atât legile seculare, cât și cele monastice⁶⁴. „Maximus was beaten several times for

⁵⁹ Jonathan Harris, *Constantinopol, capitala Bizanțului*, traducere de Mihai Moroiu, București, Baroque Books & Arts, 2020 (*Savoir-vivre*), 219.

⁶⁰ *Imperator enim intra Ecclesiam non supra Ecclesiam est* spune foarte clar Ambrozie al Milanului în *Sermo contra Auxentium*, 36 (*PL* 16, 1018).

⁶¹ Averil Cameron, *Bizantinii. Stat, religie și viață cotidiană în Imperiul Bizantin*, traducere de Sebastian-Laurențiu Nazâru și Iulian Moga, Iași, Polirom, 2020 (*Historia*), 93.

⁶² Phil Booth, *op. cit.*

⁶³ John Haldon, *op. cit.*

⁶⁴ Paul Anthony Brazinski, *Maximus the Confessor and Constans II: A Punishment fit for an Unruly Monk*, *SP*, LXXV, 2017, 119-128.

not acting like a monk”⁶⁵. Nu îmi este foarte limpede în ce mod Maxim nu s-a comportat ca un monah. Pentru că nu a dat ascultare unui episcop căzut în erezie? Este această cutumă de ajuns pentru a justifica acest caz? Situația lui Maxim nu ar trebui judecată în sine, exclusiv în contextul epocii, așa cum face Paul Anthony Brazinski, ci prin consecințele pe care le-a propus „neascultarea” lui Maxim. Dreptatea care a venit post-mortem pentru învățătura maximiană este ea mai puțin importantă? Cum se mai judecă neascultarea sa în acest context?

Nu se îndoiește nimeni de faptul că dreptatea lui Dumnezeu nu este întotdeauna compatibilă cu justiția tribunalelor omenești. În mod normal, dreptatea ar trebui să fie virtutea fundamentală pentru orice fel de orânduire socială. La Maxim însă, mai ales în *Mistagogia* sa, am întâlnit și o altă semnificație dată dreptății, nu una etică (așa cu a fost ea inaugurată în *Dialogurile* platoniciene și scrierile aristotelice), ci teologică, ontologică, mai degrabă: „nici un mijloc nu ne duce atât de ușor la dreptate, sau la îndumnezeire, și la apropierea de Dumnezeu, ca mila”⁶⁶. Așadar, pentru monahul bizantin, dreptatea nu este doar o virtute socială, nu este o răsplată dată de Dumnezeu pentru un set de fapte săvârșite de o persoană umană la un moment dat, ci este starea firească, naturală a omului, așa cum a fost el făcut de Creator, „după chipul și asemănarea Sa” (*Fc.* 1, 26), îndumnezeit. În momentul căderii protopărinților, această stare a fost pierdută iar, prin păcate, oglinda sufletului s-a întunecat, fiind nevoie de o luptă susținută pentru a dobândi, din nou, starea paradisiacă. Și într-o astfel de stare cercul se închide și nu mai este nevoie de nicio formă de guvernare.

⁶⁵ *Ibidem*, 127.

⁶⁶ Οὐδὲν γὰρ οὔτε πρὸς δικαιοσύνην οὕτω ῥάδιόν ἐστιν, οὔτε πρὸς θέωσιν, ἴν’ οὕτως εἶπω, καὶ τὴν πρὸς Θεὸν ἐγγύτητα καθέστηκεν ἐπιτήδειον, ὡς ἔλεος; *Mystagogia* 24; *CCSG* 69, 68. 1116-1118; traducere de D. Stăniloae, 2000, 45.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași