

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

Nr. 18-2/2023

CLASSICA & CHRISTIANA



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

Classica et Christiana
Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine
Fondator: Nelu ZUGRAVU
18/2, 2023

Classica et Christiana
Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani
Fondatore: Nelu ZUGRAVU
18/2, 2023

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 BUZOIANU (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)
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)
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of 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

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

Classica et Christiana

**18/2
2023**

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

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



IN HONOREM PROFESSORIS DOMINICI LASSANDRO LAUDATIO

Vir magnae eruditionis, litterarum Latinarum peritissimus, eminentissimus philologus, Professor Dominicus Lassandrus varietate scientificarum investigationum et suis conatibus ad studiorum classicorum propagationem egregium nomen adeptus est.

Plurimos laboris annos laudabilem professionalem cursum percurrit, maxima cum dexteritate scripta auctorum Latinorum ab antiquis temporibus usque ad finem antiquitatis scrutans et disertissima studia exegetica, critica et historica perficiens. Panegyricos Latinos industrie recognovit ac critice edidit, loca obscura in luce ferens, nec non Ciceronis tractatus philosophicos (*De natura deorum*, *De senectute*, *De amicitia*) commentatus est atque Italice interpretatus. Multorum colloquiorum scientificorum internationalium particeps fuit, fructum sui laboris et ingenii omnibus expertis cognoscentibus. Item, homo litteratus, Professor Dominicus Lassandrus collectiones editoriales *Bibliotheca tardoantica* et *Bibliotheca classicae traditionis* industriosissime et hodie dirigit, nec non collegio scientifico periodicorum *Invigilata Lucernis* et *Classica & Christiana* inest.

Praeterea, maxime memorandus est suus longinquus cursus institutionalis. Professore praeside, Barensis Universitatis „Aldo Moro” *Dipartimento Studiorum Classicorum et Christianorum* et postea *Centrum interdipartimentale traditionis studiorum* valde floruerunt. Excellens magister, diligenter vigilans ad progressum classicorum studiorum in Italia, suis alumnis altissimam academicam educationem praebuit.

Non modo sua eruditio, sed etiam sui animi virtutes perspicitissimae sunt: liberalitas et benevolentia erga studentes, affabilitas erga collegas, mansuetudo erga omnes.

Pro suis valentibus meritis ad incrementum studii litterarum antiquitatis, pro suo praestantissimo scientifico labore, nec non pro egregia collaboratione cum studiosis Universitatis Iassiensis, Professore Dominico Lassandro sincerum donum praebemus.

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 301

STUDII – STUDI / 303

Nicola BIFFI, Gli *Italioti* di Strabone (nota a 9, 3, 7 C 420) [The *Italiots* of Strabo (note to 9, 3, 7 C 420)] / 303

Antonella BRUZZONE, *In te mundi amor consonat*. Aezio paradigma di virtù in Merobaude [In *te mundi amor consonat*. Aetius paradigm of virtues in Merobaudes] / 319

Maria Carolina CAMPONE, «Vidisti te». *Aeternitas imperii* e *omen annorum* nella politica costantiniana [«Vidisti te». *Aeternitas imperii* and *omen annorum* in Constantinian politics] / 343

Saverio CARILLO, La casa di Dio tra le case degli uomini. Lo spazio sacro come paesaggio culturale [The house of God among the houses of men. The sacred space as a cultural landscape] / 363

Florin CRÎȘMĂREANU, Creație, mișcare, îndumnezeire. Perspective metafizico-teologice asupra libertății în primele secole ale creștinismului [Creation, movement, deification. Metaphysical-theological perspectives on freedom in the first centuries of Christianity] / 381

Fabrizio FERACO, Un'umiliante indigenza: nota testuale ed esegetica ad Ammiano, 14, 6, 13 [A humbling poverty: textual and exegetic note about Ammianus, 14, 6, 13] / 399

Alessandro LAGIOIA, Dal pulpito viene la dedica: Leone, *Acceptus* e l'iscrizione dell'ambone di Monte Sant'Angelo [The Pulpit speaks from the pulpit: Leo, *Acceptus*, and the inscription on the pulpit of the Sanctuary of Monte Sant'Angelo] / 409

- Francisco Javier SANZ HUESMA, Historiografia de las revueltas bagaudas desde el siglo III hasta el siglo XVIII [Historiography of the bagaudic revolts from the 3rd century to the 18th century] / 437
- Enrico SIMONETTI, Metamorfosi 'in embrione'. L'epillio di Io nell'*Eroide* di Ipermestra (14,85-108) ['Embryonic' Metamorphosis: Io-Epyllion in Ipermestra's Epistle (Ovid *Heroides* XIV 85-108)] / 491
- Nelu ZUGRAVU, Metafore ale ciumei în surse latine târzii [Metaphors of the plague in late Latine sources] / 509

RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 533

Istorisire despre viețile monahilor din Egipt, traducere din limba greacă veche de Gheorghe Ovidiu SFERLEA, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, glosar și bibliografie de Daniel LEMENI, Editura Doxologia, Iași, 2021 (Nelu ZUGRAVU) / 533; Henrik MOURITSEN, *The Roman Elite and the End of the Republic: The Boni, the Nobles and Cicero*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022 (Alexandru CODESCU) / 540; Anca HONCU, *Aedes ad Danuvium. Inițiative publice și private în fenomenul edilitar din provinciile Dacia și Moesia Inferior (secolele I-III p. Chr.)*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022 (Nelu ZUGRAVU) / 547; *Metamorfosi del classico in età romanobarbarica*, a cura di Antonella BRUZZONE, Alessandro FO, Luigi PIACENTE, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2021 (Nelu ZUGRAVU) / 566; Ionuț HOLUBEABU, *Organizarea bisericească în Scythia și Moesia Secunda în secolele IV-VII*, Editura Basilica, București, 2018 (Dan RUSCU) / 568; Alessandro TEATINI, *Il “cristianesimo di frontiera” nella provincia Scythia. Studio archeologico delle testimonianze monumentali nelle fortezze sul Danubio*, Published by Lulu Press Raleigh, 2020 (Nelu ZUGRAVU) / 573

CRONICA – CRONACA / 575

PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 589

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

AASS	<i>Acta Sanctorum.</i>
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina.</i>
CCCM	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis</i> , Turnhout.
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout.
CI	<i>Codex Iustinianus.</i>
CTh	<i>Codex Theodosianus.</i>
DBI	<i>Dizionario biografico degli italiani</i> , I, Roma, 1960.
EDR	<i>Epigraphic Database Roma</i> (http://www.edr-edr.it/default/index.php).
Ernout-Meillet	<i>Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots</i> , par Alfred Ernout et Alfred Meillet, tirage de la 4 ^e édition, Paris, 2001.
FHDR, II Gaffiot 2016	<i>Fontes historiae Dacoromanae</i> , II, București, 1970. Félix Gaffiot, <i>Dictionnaire latin-français</i> , Nouvelle édition revue et augmentée, dite Gaffiot 2016, version V. M. Komarov, établie sous la direction de Gérard Gréco, avec le concours spécial de Mark De Wilde, Bernard Maréchal et Katsuhiko Ôkubo.
GNO Lampe	<i>Gregorii Nysseni Opera.</i> <i>A Patristic Greek Lexicon</i> , edited by G. W. H. Lampe, Oxford, 1961.
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , I-VIII, Zürich- München, 1981-1997.
ODB	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , Alexander P. Kazhdan, New York-Oxford, 1991.
ODLA	<i>The Oxford Dictionary of Late Antiquity</i> , edited by Oliver Nicholson, Oxford, 2018.
OLD	<i>Oxford Latin Dictionary</i> , Oxford, 1968.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris.
PLREI-II	<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, 72006. II, A.D. 395-527, by J. R. Martindale, Cambridge, 42006.
SCIV(A)	<i>Studii și cercetări de istorie veche (și arheologie)</i> , București.

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

SC
ThL (TLL)

Sources Chrétiennes, Lyon.
Thesaurus linguae Latinae.

CREAȚIE, MIȘCARE, ÎNDUMNEZEIRE. PERSPECTIVE METAFIZICO-TEOLOGICE ASUPRA LIBERTĂȚII ÎN PRIMELE SECOLE ALE CREȘTINISMULUI*

Florin CRÎȘMĂREANU**
(Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

Keywords: *creation, movement, freedom, will, deification.*

Abstract: *Creation, movement, deification. Metaphysical-theological perspectives on freedom in the first centuries of Christianity. The present research started from a statement that Hannah Arendt makes regarding freedom, considered as one of the last issues that are among the concerns of philosophers. Moreover, she also identifies an exact date for the entry of freedom into the field of philosophy: the writings of Saint Augustine. In this article, however, I try to point out that the issue of freedom has also been a constant concern of Greek Christian authors such as Origen, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor. In the second part of the text we try to capture some of the characteristics of freedom and the indissoluble connection with the problem of movement and deification, as it appears in the writings of Maximus the Confessor. This representative author for the Byzantine paradigm succeeds – directly or through Nemesius of Emesa and Stoicism – to make full use of Stagirite ideas about movement and, going beyond them, to reframe it by relating it to the idea of deification.*

Cuvinte-cheie: *creație, mișcare, libertate, voință, îndumnezeire.*

Rezumat: *Prezenta cercetare a plecat de la o afirmație pe care Hannah Arendt o face cu privire la libertate, considerată ca una dintre ultimele problematice ce intră printre preocupările filosofilor. Mai mult decât atât, această autoare identifică și o dată exactă pentru intrarea libertății în câmpul filosofiei: scrierile sfântului Augustin. Or, în rândurile acestui articol încerc să evidențiez faptul că problema libertății a preocupat constant și pe autorii creștini de limbă greacă, precum Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul. În a doua parte a textului încercăm să surprindem câteva dintre caracteristicile libertății și legătura indisolubilă cu problematica mișcării și îndumnezeirii, așa cum apar acestea în*

* **Acknowledgment:** This work was supported by a grant of Ministry of Research, Innovation and Digitization, CNCS -UEFISCDI, project number **PN-III-P1-1.1-TE-2021-0469**, within PNCDI III.

** fcrismareanu@gmail.com

scrierile lui Maxim Mărturisitorul. Acest autor reprezentativ pentru paradigma bizantină reușește – direct sau prin intermediul lui Nemesius de Emesa și stoicismului – să valorifice din plin ideile Stagiritului despre mișcare și, depășindu-le, să reîncadreze acest concept raportându-l la ideea de îndumnezeire.

Hannah Arendt afirmă la un moment dat că problema libertății a intrat relativ târziu printre preocupările gânditorilor occidentali¹. Vechii grecii nu s-ar fi gândit la libertate, nu au făcut din această problematică o temă de reflecție, deoarece ei au experimentat-o în spațiul public². Altfel spus, semnificația inițială a libertății, care era indisolubil legată de domeniul *praxis*-ului, a ținut-o departe de speculația metafizică. Abia odată cu impunerea creștinismului datele problemei se vor schimba radical. Perspectiva aceasta face din libertate o temă eminentemente creștină. Prin urmare, potrivit acestor interpretări, înțelegem că, deși termenul există și descrie anumite preocupări pentru problema libertății în antichitatea clasică³, meditația serioasă asupra problemei începe abia odată cu creștinismul⁴. Totuși, dacă aș dori să înțeleg problematica libertății în toată complexitatea sa, nu aș miza totul pe sfântul Augustin, cum fac K. Jaspers și H. Arendt, ci ar trebui avuți în vedere și autori precum Origen (cca 185-253), capadocienii – Grigorie al Nyssei (330/335-394), în special – și, mai ales, pe

¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la liberté ?*, în *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, 189. Cel mai probabil, această perspectivă de a înțelege lucrurile este influențată de K. Jaspers, pentru care „nici un filosof înainte de Augustin nu cunoaște problemele pe care le pune libertatea” (Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, vol. 2 : *Platon, saint Augustin*, trad. G. Floquet et alii, Paris, Plon, 1989, 246).

² În acest sens, É. Gilson spune că atunci când Aristotel „folosește cuvântul *eleutheria*, prin care traducem ideea de libertate, este un sens politic pe care i-l acordă [...]. Această noțiune, pe care o considerăm eminentemente psihologică și metafizică, a fost la început doar o noțiune politică și socială” (Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2008, 296). Pe de altă parte, unii autori susțin că, în Atena lui Pericle, „libertatea începe să aibă chipul culturii: a fi liber înseamnă a fi o persoană instruită” (Adrian Muraru, *Libertate și liber arbitru la Origen*, Iași, Editura UAIC, 2006, 231).

³ R. Müller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, în special 45-51.

⁴ „La notion de volonté libre, tout compte fait marginale dans la pensée classique, est devenue la catégorie centrale de la théologie chrétienne” (Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire: pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, *Homo sacer*, II, 2, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008, 95).

Maxim Mărturisitorul (580-662), la care întâlnim o abordare interesantă cu privire la libertate (ἐλευθερία), în strânsă legătură cu învățătura aristotelică despre mișcare (κίνησις).

I. Când discutăm despre primele secole ale creștinismului, Origen este un autor imposibil de evitat. Influența sa asupra tradiției creștine este imensă, dificil de evaluat în toate ramificațiile sale. Chiar dacă ἐλευθερία este un termen care apare foarte rar în scrierile păstrate de la Origen⁵, problematica libertății a intrat și ea printre preocupările alexandrinului. Cu privire la acest subiect, exegeții au, de regulă, în vedere două scrieri de-ale sale: *De principiis* și *De oratione*. În aceste lucrări pot fi identificate două paliere care separă, cel puțin metodologic, discuția despre libertate. La un prim nivel, alexandrinul tratează această problematică plecând de la κοινὰ ἔννοιαι („noțiuni comune”), iar tipul de libertate obținut în acest prin stadiu nu ar fi decât o „libertate a indiferenței morale [...], libertatea este indeterminare, căci ea nu oferă sens”⁶. De aceea, explicația alexandrinului nu poate rămâne la acest nivel, ci trebuie să facă un pas în față, către adevăratul criteriu al cunoașterii, care nu poate fi altul pentru el decât revelația⁷. Ceea ce înseamnă că „doctrina origeniană a libertății’ este în fapt comentariu la această revelație, sigura care dă temei”⁸. Vedem astfel că alexandrinul își aruncă plasa hermeneutică și peste această problematică a libertății. Este posibil ca exegeții⁹ care au evidențiat acest lucru să aibă într-o oarecare măsură dreptate, însă simțul comun ne îndeamnă să formulăm o interogație simplă: interpreții experimentați devin *din ce în ce mai liberi*, iar cei incapabili de înțelegerea unui text, fie el și sacru, sunt *lipsiți de orice libertate*? Sau, în ce măsură este diferită libertatea (înțeleasă ca o problemă hermeneutică) de înțelesul său civico-politic, identificabil încă din Atena lui Pericle?

⁵ A. Muraru, *op. cit.*, 366.

⁶ *Ibidem*, 325.

⁷ Unii exegeți, precum Albrecht Dihle, au susținut că Origen a împrumutat de la stoici învățătura despre libertate pe care a aplicat-o Scripturii (Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, California, University of California Press (*Sather Classical Lectures*), 1982, 110-111; A. Muraru, *op. cit.*, 264, 294).

⁸ A. Muraru, *op. cit.*, 337; „o doctrină completă și consistentă a libertății poate fi construită numai prin modificarea scenariului ontologic, iar această sugestie îi este oferită lui Origen de către revelația creștină. A înțelege libertatea înseamnă a înțelege ce este răul” (*ibidem*, 296).

⁹ *Ibidem*, 344-345.

Dintre Părinții greci, Grigorie al Nyssei a acordat o atenție mai mare libertății umane, susținând că aceasta a fost dată omului în momentul în care a fost creat după chipul lui Dumnezeu¹⁰. Prefigurând cumva distincția maximiană între *voința naturală* (θέλημα φυσικόν) și cea *gnomică* (γνώμη)¹¹, Grigorie al Nyssei susține că libertatea lui Dumnezeu (ἐλευθερία)¹² nu poate conține în ea nici o alegere, pentru că în El nu există răul. De această libertate depinde exclusiv libertatea umană, deoarece, în mod progresiv, omul este chemat să devină liber (ἐλευθερος)¹³. Astfel se explică de ce în repetate rânduri, în scrierile patristice, întâlnim libertatea asociată cu noțiunea de „eliberare de patimi”. Omul a fost creat liber, însă aceste patimi au umbrit sensul inițial al libertății și, de aceea, este necesar un efort pentru a redobândi acest sens inițial. Libertatea este înțeleasă ca o eliberare de patimi¹⁴, și, fiindcă este dăruită încă din momentul creației, trebu-

¹⁰ Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Tome I (*Homélie I-V*), II; *GNO VI*, 55 (SC 613, 196-197). „L'Homélie II explicite la différence qui sépare la liberté originelle de l'homme (τὸ αὐτεξούσιον) de la liberté de choix (προαίρεσις) dont il jouit après le péché d'Adam” (SC 613, 52)

¹¹ Distincția dintre *voința naturală* și cea *gnomică* este argumentată de Maxim plecând de la următoarea deosebire: „nu e același lucru voința celui ce voiește și obiectul voit, precum nici puterea văzătoare a celui ce vede și obiectul văzut. Primul aparține ființei, iar al doilea este în afara ei” (*Disputa cu Pyrrhus*, trad. de D. Stăniloae, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, 2012, 487). Prin urmare, pentru Maxim, voința naturală ține de ființă, iar voința gnomică de ipostas. De fapt, în termenii lui Maxim, „voința gnomică definește persoana” (*Op. III*, trad. de D. Stăniloae, 311). Distincția dintre voința naturală și cea gnomică ar putea fi regăsită *in nuce* la Nemesius de Emesa, care spune: „actul voluntar deține o extensiune mai mare. Pentru că orice alegere este și voluntară, dar nu orice act voluntar ține de alegere” (*De natura hominis XXXIII*, trad. de Walter Alexander Prager, 2012, p. 229); sau „voința aparține scopului, în schimb alegerea revine celor orientate către scop” (*ibidem*, 231).

¹² Cu privire la libertatea divină, vezi Grigorie al Nyssei, *Omilia X*, *GNO VI*, 396-402.

¹³ SC 613, 53; 234-235. Și la Maxim „libertatea este un semn al chipului, care se folosește pentru a dobândi binele divin menit omului: înfierea spirituală (*Ambigua 42*; *PG 91*, 1345C)” (Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, traducere de Anca Popescu, București, Sofia, 2005, 138).

¹⁴ Libertatea este înțeleasă de Maxim și ca o eliberare de patimi (*Ep. I*, trad. de D. Stăniloae, 39 *et passim*), dar aceasta este libertatea unei creaturi, care se poate manifesta doar cu privire la cele ce țin de noi, care cad în puterea noastră. În termenii lui Maxim, „ne folosim de cele ce depind de noi prin libertate” (*Op. I*, trad. de D. Stăniloae, 276).

ie din când „curățat” acest drum care are un scop clar definit: *îndumnezeirea omului*. Maxim Mărturisitorul vorbește explicit despre „libertatea sufletului” din „robia patimilor”¹⁵, sau despre „libertatea de robia cea după trup”¹⁶. Lupta aceasta trebuie dusă până la final, abia „în Hristos ne odihnim sabatic de păcate”¹⁷. Într-adevăr, libertatea înțeleasă ca eliberare de păcate este un deziderat, care poate să nu fie realizat, deoarece este libertatea unei creaturi, care nu reușește întotdeauna ceea ce își propune.

Ideea că libertatea a fost dată omului în momentul în care a fost creat se regăsește clar formulată și la Maxim Mărturisitorul¹⁸, mai ales în *Ambigua ad Iohannem*, unde el susține cu fermitate unitatea dintre trup și suflet încă de la momentul conceperii¹⁹, poziție care reprezenta o reacție destul de dură la adresa origeniștilor, care apărau ideea preexistenței sufletelor. În *Ambiguum 7*, Maxim se distanțează cel mai clar de paradigma origeniștilor, care era construită pe triada platoniciană: *στάσις - γένεσις - κίνησις*. Evident, acest punct de plecare este unul cosmologic, însă consecințele care se degajă exced acest cadru. Maxim schimbă această triadă astfel: *γένεσις - κίνησις - στάσις*²⁰.

¹⁵ Maxim Mărturisitorul, *Ambiguum 6*, trad. de D. Stăniloae, ed. 2006, 98

¹⁶ *Ibidem*, 20, 179.

¹⁷ Sfântul Epifanie de Salamina, *Panarion. Împotriva tuturor ereziilor*, vol. I (*Cartea I, 1-26*), traducere, introducere și note de Dionisie Constantin Pîrvuloiu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă (*Credința Ortodoxă*), 2021, 84.

¹⁸ O posibilă sursă ar putea fi și aici Nemesius de Emesa, pentru care „libertatea este introdusă <în om> laolaltă cu rațiunea” (*De natura hominis XXXXI*, trad. cit., 271). Pe de altă parte, libertatea înțeleasă drept un principiu al existenței se regăsește în opinia unor exegeți în scrierile lui Epictet (M. Pohlenz, *op. cit.*, 187; A. Muraru, *op. cit.*, 240).

¹⁹ Maxim Mărturisitorul, *Ambiguum 42*, trad. cit., 417-418: „Unii zic că sufletele există înaintea trupurilor, iar alții, din contră, că trupurile există înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărătească de mijloc a Părinților noștri, care nu afirmă nici preexistența, nici postexistența sufletului sau a trupului, ci mai degrabă coexistența lor. Nu ne abatem în nici o parte, neaplecându-ne nicidecum, nici la dreapta, nici la stânga, cum zice Sfânta Scriptură”.

²⁰ Un exeget apreciază că „the Maximian triad of procession-conversion-rest is equivalent with his triad of procession-conversion-rest” (Torstein Theodor Tollefsen, *Causality and Movement in St. Maximus' Ambiguum 7*, *Studia Patristica*, 54, 2010, 85-93, aici 86). Cu privire la acest subiect, vezi și Polycarp Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* (36), Centro Studi Sant'Anselmo, Roma, 1955, 92-116; Ladislav

De regulă, exegeții se opresc asupra textului din *Ambiguum 7* atunci când discută despre mișcare și modul în care Maxim s-a îndepărtat de tradiția origenist-evagriană. Este bine cunoscut acest episod și întors pe toate părțile de către aceia care s-au aplecat asupra scrierilor maximiene.

Însă, problematica mișcării capătă valențe polisemantice²¹. Spre pildă, în textele lui Maxim mai găsim o stranie asociere între problema *mișcării* și aceea a *libertății*, care, la prima vedere aparțin unor registre diferite: *mișcarea* este legată de *trup*, iar *libertatea* este mai degrabă asociată *spiritului*. Totuși, încă din antichitate, filosofii au observat că lucrurile nu sunt așa de simple, iar cele două registre uneori se întrepătrund, *mișcarea* și *libertatea* fiind frecvent definite împreună, condiționându-se reciproc.

II. Punctul de plecare al analizei noastre îl constituie textele lui Maxim Mărturisitorul în care întâlnim ideea că libertatea (ἐλευθερία) nu ar fi altceva decât mișcarea (κίνησις) vieții înzestrate cu inteligență²². Pentru o mai bună contextualizare a acestei teze, redăm pasajul mai larg din scrierea maximiană, unde se face trimitere la trei feluri de viață: al plantelor, cel senzorial și cel inteligent/ înțelegător (cum traduce frecvent D. Stăniloae)²³. Apoi, Mărturisitorul detaliază: „plantei îi e proprie mișcarea prin care se naște, se hrănește și crește. Vieții senzoriale, mișcarea prin impulsuri, iar celei înțelegătoare, libertatea”²⁴.

Chvátal, « *Mouvement circulaire, rectiligne et spiral* ». *Une contribution à la recherche des sources philosophiques de Maxime le Confesseur*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54, 2007, 195-197 ; Idem, *Maxime le Confesseur et la tradition philosophique : à propos d'une définition de la kinésis*, *Studia Patristica*, 48, 2010, 117-122 ; Vladimir Cvetkovic, *St Maximus on Πάθος and Κίνησις in Ambiguum 7*, *Studia Patristica*, 54, 2010, 95-104.

²¹ „Libertatea nu se înțelege într-un singur fel” (Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 513). Așa cum o arată textele maximiene, problema libertății nu ține exclusiv de moralitate – cum susțin unii exegeți: „libertatea trebuie afirmată deoarece ea este condiție a moralității” (A. Muraru, *op. cit.*, 239) –, ci îmbracă mai multe forme. Perspectivele exegetice asupra libertății por fi foarte diverse: etice, metafizice, fizice, antropologice, etc.

²² Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, PG 91, 301 B; ed. M. Doucet, 558.

²³ *Ibidem*, trad. cit., 495.

²⁴ *Ibidem*, 495. Este evident că această tripartiție, fie direct, fie indirect – printr-un comentator –, este preluată de la Aristotel, care în *De anima* II, 4 *et passim*, vorbește despre: „<facultatea> intelectuală, sensibilă sau nutritivă” (trad. de Al. Baumgarten, *Humanitas*, 2005, 101). În același tratat, Stagiritul vorbește despre problema mișcării care este legată de facultățile amintite: „De vreme ce toate dispun

Ideea continuă: „dacă deci celor înțelegătoare/ inteligente le aparține prin fire mișcarea liberă, atunci tot ce e înțelegător e prin fire și voințor. Căci Fericitul Diadoh al Foticeii a definit libertatea ca voință”²⁵. Într-adevăr, o voință care nu e liberă nu mai poate fi numită astfel, cu toate că vedem în fiecare zi situații care contrazic această teză. Totuși, la Maxim intervine o distincție importantă, cea între *voința naturală* și *voință gnostică*: „voința omenească ce se mișcă prin imitare spre bine nu poate fi una cu voința cea bună prin fire”²⁶. Așa cum „nu e același lucru capacitatea de a voi și a voi de fapt, precum nici capacitatea de a grăi și a grăi de fapt. Căci capacitatea de a grăi o are cineva pururi, dar nu grăiește pururi”²⁷. Așadar, prima ține de natura umană și este înclinată întotdeauna spre bine, ceea ce înseamnă că nu este legată de libertate în nici un fel, iar a doua, gnostică, care ține de persoană („voința gnostică definește persoana”²⁸), este o dispoziție care poate înclina atât spre bine, cât și spre rău. Aceasta este indisolubil legată de libertate, care întruchipează o definiție negativă: absența oricărei constrângeri.

Așa cum evidențiază unii exegeți, interpretarea care a influențat cel mai mult perioada premodernă o întâlnim în *Etymologicum magnum*, care preia și alte subiecte din scrierile maximiene²⁹, și definește *ἐλευθερία* prin expresia „a merge unde dorește”. După cum no-

de mișcarea conformă creșterii și pieirii, s-ar putea crede că facultatea generativă și cea de hrănire, prezente la toți, ar provoca mișcarea” (*ibidem*, III, 9; trad. de Al. Baumgarten, Humanitas, 2005, 201). Intermediarul cel mai probabil este Nemesius de Emesa, care vorbește despre cele trei tipuri de viață chiar la debutul tratatului său, vezi *De natura hominis*, I; trad. cit., 35. Mai sistematic abordează problema în cap. 15: „sufletul mai este divizat și astfel, după facultăți, specii, sau părți, anume, în părțile vegetativă, numită deopotrivă a creșterii, și afectivă, în partea senzitivă și în cea rațională” – trad. cit., 161). Cert este că „mișcarea (*kinesis*) grecilor are o extensie mult mai largă decât mișcarea așa cum o înțelegem noi (...) Aristotel (în *Fizica* 192b) distinge trei specii ale mișcării: în ordinea cantității este creșterea (și scăderea); în ordinea calității, este alterarea și mișcarea locală sau locomoția, pe care Aristotel o numește *phora*” (Donald J. Allan, *Aristote le philosophe*, trad. C. Lefèvre, Louvain, Editions Nauwelaerts / Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1962, 49).

²⁵ Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 496. Într-adevăr, „libertatea după Părinți e voință” (*ibidem*, 497).

²⁶ Idem, *Op.* I.10, trad. de D. Stăniloae, ed. 2012, 284.

²⁷ Idem, *Op.* III, trad. cit., 304-305.

²⁸ *Ibidem*, 311.

²⁹ Vezi Florin Crișmăreanu, Gastrimargia: *animalul margos și pelicanul în scrierea maximiană* Quaestiones et dubia, *C&C*, 14, 2019, 43-73.

tează Max Pohlenz, această definiție surprinde dimensiunea negativă a termenului ἐλευθερία înțeleasă drept absență a constrângerilor: rădăcina ἐλευθ nu desemnează pur și simplu mersul ca un act fizic, ci întotdeauna o mișcare îndreptată spre un scop (τέλος), pornind deci dintr-un act de voință. El o leagă în special de modul în care Lucretius a definit-o drept *potestas per quam progredimur quo ducit quemque voluntas*³⁰ și de descrierea lui Epictet din *Conversații*: „Este liber cel care trăiește așa cum vrea, cel care nu poate fi constrâns, nici împiedecat, nici forțat [...]. Dacă sunt liber [...] călătoresc unde vreau, vin de unde vreau și merg unde vreau”³¹. Așadar, de-a lungul Antichității, cel mai frecvent opus al noțiunii de ἐλευθερία este prezența obstacolelor care împiedică libertatea de mișcare³².

III. În ceea ce privește semnificația pe care o acordă Maxim libertății, interesante mi se par sursele sale. Totuși, exegeții nu au acordat prea mare atenție acestui aspect. Spre exemplu, Lars Thunberg, în celebra lucrare dedicată antropologiei Sfântului Maxim³³, alocă mai puțin de două pagini acestui subiect, legând problemei libertății – fără a trimitte la definiția adoptată de Maxim în *Disputa cu Pyrrhus* – de aceea a chipului (εἰκών). În acest sens, nu ar trebuie neglijat termenul pe care îl folosește Maxim atunci când se referă la crearea omului: „Dumnezeu cel bun, făcând tot sufletul după chipul Său, îl aduce la existență înzestrat cu capacitatea de a se mișca prin sine (αὐτοκίνητος)”³⁴. Prin urmare, autodeterminarea umană nu este altceva decât nucleul însușirii de chip al omului³⁵. Omul prin acest act de voință li-

³⁰ Lucretius, *De rerum natura* II, 257; trad. de T. Naum, 1965, 92.

³¹ Epictet, *Conversații*, IV, 1, 1 (trad. de C. Bejan, 381): *ibidem*, 34 (trad. cit., 385).

³² Max Pohlenz, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, trad. J.-F. Goffinet, Paris, Payot, 1956, 181, n. 4.

³³ Lars Thunberg, *op. cit.*

³⁴ Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oeconomica* I, 11; trad. de D. Stăniloae, *Filocalia* II, 2005, 121.

³⁵ Maxim face o distincție între chip (omul) și Arhetip (Hristos): „Dacă omul e chipul ființei dumnezeiești, iar ființa dumnezeiască e liberă, rezultă că și chipul e liber prin fire, dacă păstrează asemănarea cu Arhetipul. Iar dacă e așa și dacă Arhetipul prin fire S-a făcut și chip prin fire, urmează că Același a fost voitor după amândouă firele Lui. Căci s-a arătat mai înainte din Părinți că voința e libertate după fire” (*Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 513). Marcel Doucet notează în acest sens că „Maxime (ni dans la Dispute ni ailleurs) ne s'attache pas à l'expression scripturaire faisant du Christ l'image de Dieu (2 Cor. 4, 4 ; Col. 1, 15), retenue, pendant la période de l'élaboration de la doctrine trinitaire, par Origène et Athanase, par exem-

beră se poate îndrepta spre scopul său, dobândirea mântuirii. Problematika teleologică din scrierile Părinților, cu modificările de rigoare, se revendică tot din scrierile filosofilor greci. Ceea ce spune Maxim în acest loc aici este foarte aproape de ceea ce afirmase Aristotel, în *Etica Nicomahică*: „gândirea în ea însăși nu determină însă nici o mișcare, ci doar gândirea orientată spre un scop, adică gândirea practică”³⁶.

Mai mult decât atât, nu putem vorbi despre κίνησις (care definește libertatea și timpul la Maxim)³⁷ fără a-l invoca pe Aristotel, care pare a-l influența pe Maxim în această direcție, în special prin *Fizica* și *Etica Nicomahică*. Spre exemplu, Stagiritul, în *Etica Nicomahică*, cartea VI, cap. II, vorbește despre principiul activității, care este alegerea deliberată ce urmează mișcării³⁸. Totuși, κίνησις la Aristotel nu este definită exclusiv pe o structura triadică a temporalității: trecut, prezent și viitor, ci este în aceeași măsură definită drept o mișcarea unei acțiuni, adică în momentul producerii unui acțiuni transformatoare.

Cartea a III-a din *Fizica* (200b) se deschide cu problema mișcării, care trebuie cercetată de către filosof. De fapt, primele cărți ale *Fizicii* pledează pentru înțelegerea naturii ca fiind alternanța mișcării

ple, pour exprimer la relation intra-trinitaire du Verbe et du Père. L'image réside, pour Maxime, dans le *noûs* humaine (*Thal* 65, *PG* 90, 741B). Dieu le Verbe, considéré dans l'identité indivise de la nature divine, n'est qu'archétype (Dieu est lumière par essence, archétype ; l'homme est lumière par participation, image. Le Fils comme Dieu est, comme l'Esprit, archétype, non image – *Thal* 8, *PG* 90, 285A), Maxime ne suit pas ceux qui, comme Évagre, avaient parlé de l'esprit comme image de l'Image (Évagre, *Cent. III*, éd. Guillaumont, p. 111). C'est, comme les autres hommes, en sa seule humanité, que le Christ est dit image” (Marcel Doucet, *La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime la Confesseur, interprète de l'Écriture, Science et Esprit*, 37/2, 1985, 123-159, aici 130).

³⁶ Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea VI, cap. II; trad. de S. Petecel, 135.

³⁷ Alături de libertate, înțelegem ca mișcarea independentă a vieții înzestrate cu inteligență, în *Questiones ad Thalassium*, Maxim definește timpul în legătură cu mișcarea: „timpul este mișcarea finită – χρόνος περιφομενη κίνησις”. Cu privire la problematica timpului la Maxim, vezi Sotiris Mitralaxis, *Ever-Moving Repose: The notion of time in Maximus the Confessor's philosophy through the perspective of a relational ontology*, Berlin, Freie Universität Berlin, PhD diss., 2014; vezi și Idem, *A Note on the Definition of χρόνος and αἰὼν in St. Maximus the Confessor through Aristotle*, in Maxim Vasiljević (ed.), *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection – Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, October 18-21 2012*, California, Sebastian Press, 2013, 419-426.

³⁸ Interesant este faptul că, în paralel cu această tradiție aristotelică, „ceea ce este oferit de Origen ca 'gen' al libertății este <tot> mișcarea” (A. Muraru, *op. cit.*, 305).

și a repausului, poziționându-se astfel împotriva celor care susțineau fie mișcare exclusivă, adepții lui Heraclit, fie cei care militau pentru repausul total, precum eleații. Aristotel arată că mintea noastră întâmpină dificultăți atunci când își propune să înțeleagă mișcarea, deoarece noi suntem tentați să gândim întotdeauna acte complete, iar mișcarea este prin excelență incompletă („posibilul căruia îi revine actul este ceva incomplet”). Chiar și așa, mintea noastră va gândi actele complete, supuse mișcării, ca fiind incomplete.

Pentru Maxim, „toată viața celor făcute se arată prin mișcare [...], căci nu poate fi viață fără mișcare înăscută”³⁹. Mișcarea este înăscută, „mișcarea cea după fire”⁴⁰, fire pe care a făcut-o Dumnezeu. Aproape în termeni aristotelici, Mărturisorul „deosebește de cele mișcate pe Cel ce mișcă”⁴¹, care este „cauza mișcării”. Totuși, aceeași idee se regăsește și la Origen, care în *De Principiis* (III, 1, 2) deosebește între cele care au în ele însele cauza mișcării și cele care au această cauză în exterior. A. Muraru apreciază că Origen ar fi influențat în acest sens de învățătura stoică: „care a propus și el asimilarea libertății cu mișcarea”⁴². Totuși, spre deosebire de stoicism, Origen își fundamentează libertatea în λόγος, care ne oferă posibilitatea de a alege⁴³. Așadar, Origen susține că „doar acest λόγος dă posibilitatea libertății”⁴⁴. Mai mult decât atât, Maxim spune – preluând o formulare impusă de stoicism, dar cu rădăcini tot în aristotelism – că „de aceea s-a spus de unele că depind de noi, iar de altele că «se pot face prin noi», fiindcă deliberăm despre orice lucru”⁴⁵. În *Opusculul* I.7, Maxim definește libertatea într-un sens care se regăsește în filosofia antichității: „libertatea este luarea legitimă în stăpânire a celor ce depind de noi, sau dorirea nerobită a celor ce depind de noi”⁴⁶. Tradusă

³⁹ Maxim Mărturisorul, *Ep.* VII, trad. de D. Stăniloae, 82-83.

⁴⁰ Idem, *Ep.* II, trad. cit., 47.

⁴¹ Idem, *Ep.* VI, trad. cit., 77.

⁴² A. Muraru, *op. cit.*, 306.

⁴³ *Ibidem*, 309-311.

⁴⁴ *Ibidem*, 312-313.

⁴⁵ Maxim Mărturisorul, *Op.* I.5, trad. cit., 273.

⁴⁶ Idem, *Op.* I.7, trad. cit., 275-276. Prima sursă care ne vine în minte cu privire la această idee este filosofia stoică, în special Epictet, *Manualul* 1.1-3: „dintre lucruri, unele depind de noi, altele nu depind de noi [...]. Lucrurile care depind de noi sunt prin natura lor libere, lipsite de orice obstacol și de orice piedică. Cele care nu depind de noi sunt lipsite de forță, supuse sclaviei, piedicilor și străine nouă. Amintește-ți, așadar, că, dacă socotești libere lucrurile care sunt prin natura lor

în alt limbaj, cele care nu țin de noi aparțin naturii, or, Maxim spune că cele ce țin de natură, în acest caz și voința naturală, nu se educă : „cele naturale nu se învață [...] nimeni nu învață vreodată a voi, urmează că omul este voitor prin fire”⁴⁷. Iar voința nu este nimic altceva decât libertatea, acordată omului încă din momentul conceperii sale, în pântecul mamei: „dacă omul este liber prin fire, urmează că este voitor prin fire”⁴⁸. Concluzia care ne interesează aici este aceea că *omul este prin natură liber*, libertatea nefiind o achiziție culturală sau dobândită prin educație.

Cu toate că este evidentă influența idelor lui Aristotel în scrierile lui Maxim, cel mai probabil însușite și prin intermediul lui Nemesius de Emesa⁴⁹, numele Stagiritului nu are decât foarte puține o-

supuse sclaviei și drept ale tale cele ce sunt străine de tine, vei fi împiedicat să acționezi, vei fi trist, vei fi agitat și le vei aduce reproșuri zeilor și oamenilor” (trad. de C. Bejan, 481). Totuși, înaintea stoicilor, întâlnim distincția între „lucruri care țin de noi” (adică vicii și virtuți) și „lucruri care nu țin de noi” la Aristotel: „alegerea deliberată privește lucrurile ce depind de noi” (*Etica Nicomahică*, III, 2; 1111b, trad. de S. Petecel, 55); „ca obiect al deliberării noastre rămâne deci ceea ce depinde de noi înșine și poate fi realizat de noi. Cauzele lucrurilor par să fie natura, necesitatea și hazardul, la care se adaugă intelectul și tot ce reprezintă opera omului. Dar fiecare om deliberază asupra lucrurilor pe care el însuși le poate realiza” (*ibidem*, III, 3; 1112a, trad. cit., 57). Un autor pe care Maxim l-a citit cu siguranță este Nemesius din Emesa, care, în bună tradiție aristotelică, vorbește despre lucruri care țin de noi și altele care nu stau în puterea noastră: „actele voluntare și involuntare țin de noi, iar digestia și creșterea nu stau în puterea noastră” (*De natura hominis* XXXII, trad. cit., 225); sau „alegerea este o dorință deliberativă pentru lucrurile care stau în puterea noastră, sau deliberarea apetitivă despre cele care stau în puterea noastră” (*ibidem* XXXIII, trad. cit., 233). La fel, „deliberăm despre cele ce stau sub controlul nostru” (*ibidem* XXXIV, trad. cit., 235). Niciodată nu deliberam asupra celor care ies din sfera puterii noastre, nu putem delibera asupra celor care se petrec din necesitate, care se petrec întotdeauna la fel, sau despre cele naturale” (*ibidem* XXXIV, trad. cit., 237; vezi și cap. XXXIX, XXXX).

⁴⁷ Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 497.

⁴⁸ *Ibidem*, 497. Pentru Maxim, modelul acestei libertăți umane este libertatea divină: „dacă omul a fost făcut după chipul Dumnezeu și mai presus de ființă, iar firea dumnezeiască e liberă prin fire, urmează că și omul, fiind cu adevărat chipul Ei, e liber” (*ibidem*). Omul este, așadar, liber prin natura sa, iar libertatea, fiind naturală, nu se poate dobândi sau învăța.

⁴⁹ „Maxime a fait des études très soignées, qui embrassaient à la fois la théologie aussi bien que les disciplines libérales. Ainsi, il est clair que, soit directement, soit indirectement – notamment par l’intermédiaire de l’œuvre *De natura hominis* de Nemesius d’Émèse –, il a pris connaissance de la philosophie antique païenne ; en effet, le vocabulaire technique dont il se sert, en particulier les termes qu’il em-

curențe în opera maximiană. După cunoștința mea, numele Ἀριστοτέλης are doar trei ocurențe în textele păstrate de la Maxim: *Quaestiones et dubia* (q. 126), scoliile la textele lui Dionisie Areopagitul, DN 377, 7 sqq⁵⁰ – unde Aristotel este citat împreună cu tratatul său *De generatione animalium* – și în *Epistola VII*, către Ioan presbiterul⁵¹, unde îl întâlnim pe filosoful grec citat încă o dată alături de Epicur și nu într-un sens elogios, dimpotrivă. Totuși, numărul redus de citări ale unui autor nu reprezintă tocmai un argument puternic pentru a susține faptul că Maxim Mărturisorul nu citise în mod direct scrierile lui Aristotel.

Chiar dacă Aristotel consideră că mișcare este întotdeauna între lucruri și este nepieritoare (*Fizica*), el crede că sufletul uman este muritor, prin urmare – potrivit acestei perspective – nu putem avea de-a face cu nici un fel de mișcare după moarte. Cu toate că folosește unele idei aristotelice, Maxim se opune clar învățăturii sale, fără însă a-l numi explicit pe Stagirit, care susținea eternitatea lumii și a materiei⁵². Concluzia lui Maxim este clară: eternitatea materiei este o doctrină absurdă, deoarece, dacă ar fi așa, „ar exista după realități diferite: Dumnezeu și materia”, ceea ce nu este cu puțință. Pentru autorul bizantin, lumea are în mod evident un început în timp: „cunoștința lucrurilor având-o Făcătorul preexistentă în Sine din veci, a adus-o la ființă (a substanțializat-o) și a scos-o la iveală atunci când a voit. Căci

ploié pour décrire l'agir humaine et la volonté humaine, sont tributaires de ceux qu'on trouve chez les philosophes grecs” (Bram Roosen et Peter van Deun, *Les collections de définitions philosophico-théologiques appartenant à la tradition de Maxime le Confesseur : le recueil centré sur δῆλωνυμον, συνώνυμον, παρώνυμον, ἑτερόνυμον*, în M. Cacouros, M.-H. Congourdeau (éds.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission. Actes de la Table Ronde organisée au XXe Congrès International d'Études Byzantines (Paris, 2001)*, Leuven, Peeters, 2006, 53 ; vezi, de asemenea, R.-A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine*, *RecTh* 21, 1954, 71-77).

⁵⁰ Beate R. Suchla, *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum* (Patristische Texte und Studien 62), Berlin, Walter De Gruyter, 2011, 405. 5-6 (trad. de D. Stăniloae în Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, București, Paideia, 1996, 220).

⁵¹ Maxim Mărturisorul, *Ep. VII*, trad. cit., 84.

⁵² Vezi, în special, Maxim, *Ambiguum* 10. Pentru această chestiune, vezi și Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Iași, Polirom, 2009, 709.

este o nebulie a te îndoii că Dumnezeu Cel atotputernic poate să aducă ceva la ființă, atunci când vrea”⁵³.

Aristotel nu-l mai poate ajuta de aici în acolo pe Maxim, care forțează limitele limbajului, recurgând la formulări oximoronice: este „un lucru minunat să vezi o *stabilitate pururea mișcătoare* și *lune-coasă* și o *mișcare pururea mobilă*”⁵⁴. Pentru Maxim, *eon*-ul, veșnicia, este ace(e)lași cu *repausul* (comentariul la Schimbarea la Față), iar dragostea nu reprezintă altceva decât repausul (στάσις), un sfârșit al mișcării care produce o bucurie (ἀπόλαυσις) deplină (*Ep. 2*)⁵⁵. Așadar, pentru Maxim, dragostea, repausul și bucuria sunt intim legate și interdependente una de cealaltă. În *Quaestiones ad Thalassium*, 59 (*CCSG* 22, 53), Maxim identifică „repausul întruna mișcător” (ἀεικίνητος στάσις) cu bucuria (ἀπόλαυσις). În alte cuvinte, este vorba despre Ziua a Opta de care vorbește Maxim în *Quaestiones et dubia*, care nu este altceva decât împărăția lui Dumnezeu. Or, această Ziuă a Opta, sabatul, nu este altceva decât „nepătımirea (ἐλευθερία) sufletului rațional”⁵⁶.

IV. „Fiindcă libertatea voinței face cu puțință o separație de Dumnezeu, dar nu e în stare să suprime consecințele acestei separații. Creatura nu poate transforma ea însăși blestemul lui Adam în binecuvântare. De aceea Dumnezeu a trebuit să deschidă El Însuși o cale de întoarcere spre El, ba chiar să devină El Însuși „cale”, „doctor”, „ușă” etc.”⁵⁷. Așadar, trecând dinspre registrul filosofic înspre cel teologic, înțelegerea voințelor și a libertății la Maxim, ridică o serie de probleme. Acestea vin cumva în cascadă, iar prima dintre ele mi se pare aceasta: în Hristos nu este voință gnostică⁵⁸, deoarece „omenescul lui

⁵³ Maxim Mărturisitorul, *De caritate* IV, 4, trad. de D. Stăniloae, *Filocalia* II, 2005, 99.

⁵⁴ Idem, *Ambiguum* 71, trad. cit., 523.

⁵⁵ Lars Thunberg, *op. cit.*, 352-353.

⁵⁶ Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oeconomica* I, 37; trad. de D. Stăniloae, *Filocalia* II, 2005, 179.

⁵⁷ Evagrie Ponticul, *Kephalaia Gnostica* VI, 20; vezi și Gabriel Bunge, *Studiu introductiv*, în Avva Evagrie Ponticul, *Scrisori din pustie*. Introduse și comentate de schimarhimandrit Gabriel Bunge. Traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2022, 166-167.

⁵⁸ Maxim susține că în Hristos nu este voință gnostică (socotință, cum traduce Stăniloae): „afirmând o socotință în Hristos, cum a arătat discuția despre ea, îl dogmatizează simplul om, trebuind să delibereze ca noi din neștiință și îndoială și având în Sine cele contrare, odată ce cineva deliberează despre cele îndoielnice, și nu despre ceea ce nu e îndoielnic. Noi avem în mod natural prin fire simpla dorință a binelui. Iar experiența felului de a fi al binelui o avem prin cercetare și deliberare.

Hristos nu se mișcă prin libera alegere, ca al nostru, ajungând prin sfățuirea cu sine și prin judecată la cunoașterea celor contrare între ele, ca să nu se cugete, putându-se schimba prin fire în alegere. Ci, luând existența odată cu unirea cu Dumnezeu Cuvântul, a avut mișcarea nesupusă îndoielii, mai bine zis statornică, potrivit dorinței naturale sau voinței⁵⁹.

Esențial în acest moment pentru înțelegerea libertății Mântuitorului⁶⁰ și implicit a libertății noastre este episodul agoniei lui Hristos din Grădina Ghetsimani⁶¹. Pentru Maxim, miza era una uriașă: dacă se admitea în Hristos doar o voință, cea divină (cum doreau monoteiștii), atunci cum se putea accepta refuzul paharului de către Hristos? Prin urmare, pericopa evanghelică „*Eli, eli, lama sabahtani*, „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?” (Mt. 27, 46)” trebuie coroborată cu „Părintele Meu, de este cu puțință, trecă de la Mine paharul acesta, dar nu precum voiesc Eu, ci precum voiești Tu” (Mt. 26,

Și de aceea se vorbește în chip potrivit cu privire la noi de socotință care e modul întrebuirii, nu rațiunea firii. Căci și firea s-a schimbat infinit. Dar în umanitatea Domnului, care nu subzistă ca ipostas în mod simplu ca noi, ci dumnezeiește – căci era Dumnezeu, Care S-a arătat pentru noi în trup din noi – nu se poate afirma socotința. Căci prin ea însăși existența Sa sau prin faptul de a subzista (de a fi în ipostas) dumnezeiește, avea în mod natural binele ca propriu și răul Îi era străin” (Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 501-502). În interpretarea unui exeget, „sans doute, il n'y a pas, selon Maxime, de délibération dans le Christ ; mais les deux « moments » (dans le cas de l'agonie : l'instance de refus, puis celle d'acceptation) dans l'exercice d'une même puissance volitive ne sont pas absents chez le Christ, le second comportant, même sans délibération, la mise en relation, œuvre de raison, d'un moyen (la Passion) et d'une fin (le salut voulu par le Père)” (M. Doucet, *op. cit.*, 72).

⁵⁹ Maxim Mărturisitorul, *Op.* I.11, trad. cit., 290.

⁶⁰ Problematika cu privire la libertatea lui Hristos este una justificată pentru exegeza contemporană, de vreme ce „le problème débattu au 7^e siècle n'était pas de savoir si le Christ comme homme était libre ou non : il était de savoir s'il avait ou non une faculté de volonté comme partie de sa nature humaine. Si l'on admettait qu'il en avait une, il allait de soi pour tous que le Christ jouissait d'une liberté humaine, ou plus précisément, d'un pouvoir humain d'auto-détermination” (M. Doucet, *op. cit.*, 78).

⁶¹ Cu privire la acest subiect, vezi François-Marie Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, préface de M.-J. Le Guillou, Paris, Beauchesne (coll. Théologie historique, 52), 1979. O critică foarte întemeiată a acestei lucrări găsim la M. Doucet, *op. cit.*, 53-83.

39; 26, 42)⁶². Potrivit lui Maxim, „omenescul lui Hristos nu se mișca prin libera alegere, ca al nostru, ajungând prin sfătuirea cu sine și prin judecată la cunoașterea celor contrare între ele, ca să nu se cugețe putându-se schimba prin fire în alegere. Ci, luând existență odată cu unirea cu Dumnezeu Cuvântul, a avut mișcarea nesupusă îndoielii, mai bine zis statornică, potrivit dorinței naturale sau voinței, sau, ca să spunem mai propriu, și-a avut stabilitatea nemișcată în El, potrivit venirii la o existență desăvârșit curată și îndumnezeită în Dumnezeu-Cuvântul”⁶³. În alți termeni, „Cuvântul întrupat avea ca om capacitatea de a voi mișcată de voia Lui dumnezeiască”⁶⁴. Aparenta contradicție între cele două episoade este explicată de un exeget astfel: „chiar în soluția oferită de Maxim, mișcarea naturală de respingere a paharului prezentă în Hristos este anulată în cadrul voinței umane de o decizie rațională, astfel că nu există opoziție între voința umană și voința divină în interiorul aceluiași subiect care voiește”⁶⁵.

Pe de altă parte, cel mai confortabil răspuns pe care îl putem formula ar presupune ieșirea din sfera libertății umane și acceptarea libertății divine, peste puterea noastră de înțelegere. În acest sens, există cel puțin un argument biblic, mai exact cel din *Cartea Facerii* (1, 26): „Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră”, de unde putem trage concluzia că actul liber al creație este constitutiv facerii omului, îl precedă într-o anumită măsură⁶⁶. Dar, Maxim nu se

⁶² Pentru Maxim, „cuvântul: ‘Nu precum Eu voiesc, ci precum Tu’ nu arată nimic altceva decât că a îmbrăcat trup cu adevărat temător de moarte. Căci e propriu trupului a se teme de moarte, a se feri de ea și a se întrista până la moarte” (*Op. XXIV*, trad. cit., 477); vezi întregul *Opuscul 6*: Despre cuvântul: „Părinte, de este cu putință, să treacă de la mine acest pahar (*Matei 26, 39*)” (trad. cit., 322-325).

⁶³ Maxim Mărturisitorul, *Op. I.11*, trad. cit., 290.

⁶⁴ Idem, *Op. III*, trad. cit., 305.

⁶⁵ „Même dans la solution de Maxime, le mouvement naturel de rejet de la Coupe dans le Christ est annulé dans la volonté humaine par une décision rationnelle, en sorte qu’il n’y a pas de contrariété entre la volonté humaine et la volonté divine d’un même sujet voulant” (M. Doucet, *op. cit.* 59).

⁶⁶ Unii autori din tradiția evagriană, ale căror texte este foarte posibil să le fi cunoscut Maxim, vorbeau despre „starea primordială, dinainte de mișcare” (*Ucenicii lui Evagrie, Capete filocalice*, traducere, introducere, note și comentarii de Ieromonah Agapie Corbu, ediție bilingvă, text grec stabilit de Paul Géhin, Arad, Editura Sfântul Nectarie, 2020, 99). În termenii lui Maxim, „facerea celor făcute de Dumnezeu, inteligibile și sensibile, e cugetată anterioară mișcării. Căci nu poate fi mișcarea înaintea facerii” (*Ambiguum 7*, trad. cit., 102). Așadar, a fost o vreme când mișcarea nu exista și va veni un timp când mișcarea nu va mai fi.

mulțumește cu răspunsuri la îndemână, confortabile, ci dă profunzime subiectului prin introducerea unei distincții care lămurește în mare măsură problema: deosebirea dintre λόγος (rațiune) și τρόπος (mod), pe care o aplică și în cazul lui Hristos: „omenescul Lui se deosebește de al nostru nu pentru rațiunea firii, ci pentru modul nou al nașterii, fiind Același ca noi, dar nefiind Același pentru nașterea fără de sămânță”⁶⁷. Prin urmare, „dacă capacitatea de a voi și voirea de fapt nu sunt unul și același lucru [...], Cuvântul Întrupat avea ca om capacitatea de a voi mișcată de voia Lui dumnezeiască”⁶⁸.

O a doua distincție introdusă de Maxim în centrul voinței umane, este aceea dintre „rațiunea facultății (sau a „puterii după fire”, cum traduce D. Stăniloae)” proprie naturii și „modul de mișcare”⁶⁹ propriu fiecărei libertăți în acțiune, care evidențiază o diferență aparent insurmontabilă dintre *tropos*-ul păcătos al oamenilor, care se păstrează astfel chiar dacă *logos*-ul naturii lor rămâne îndreptat pururi spre bine. Întrebarea este dacă Hristos poate să salveze *tropos*-ul păcătos al oamenilor?

V. Din scrierile maximiene înțelegem că modul păcătos (*tropos*-ul) al libertății umane este convertit printr-*un act dublu liber al Cuvântului*, prima dată dinspre natura divină spre cea umană și apoi dinspre natura umană spre cea divină.

Așadar, pe de o parte, actul prin care „El a asumat”, sau primit ca a Lui ceea ce este omenesc („afară de păcat” – *Ev.* 4, 15) prin însăși întruparea Sa. Pe de altă parte, tot ca urmare a actului voluntar și gratuit de a asuma natura noastră, Hristos consumă tot ce este propriu-zis al omului (anume patimile) precum face focul cu ceara. În cuvintele lui Maxim, „numai prin asumare, din milă, se poate socoti că Cel ce e capul întregului trup Și-a însușit ca Doctor bolile celui suferind, până a ne elibera de acestea, Ca Dumnezeu care S-a întrupat pentru noi, luându-le de la noi și desființându-le cu puterea trupului asumat al Lui. Căci motivul patimilor e îndoit: unul e certarea, altul necinștea. Primul caracterizează firea noastră, al doilea o alterează. Pe primul l-a primit ca om pentru noi voindu-l ființial, adevărind firea și înlăturând osânda noastră, pe al doilea l-a însușit iarăși în chip iconomic (mântuitor) ca un iubitor de oameni arătându-Se în noi și în modul

⁶⁷ Maxim Mărturisitorul, *Op.* IV, trad. cit., 317.

⁶⁸ Idem, *Op.* III, trad. cit., 305.

⁶⁹ Idem, *Op.* XX, trad. cit., 457.

nostru nevindecă, ca, consumând tot ce e al nostru ca focul ceara, sau ca soarele aburul pământului, să ne transmită cele ale Sale și să ne facă încă de aici nepătimitori și nesticăcioși prin făgăduință⁷⁰. Astfel, prin moartea Sa, modul (*tropos*-ul) nostru nevindecă este „total distrus” astfel încât „ne transmite”, prin învierea sa, „nepătimirea și incoruptibilitatea, conform făgăduinței”.

Coroborat cu acest subiect, se poate ridica o altă problemă, mai dificilă, din punctul meu de vedere: dacă firea este și rămâne nealterată – „voința noastră este vădit simplă și nicidecum fără de păcat din pricina alunecării ei aici și acolo, care nu alterează firea, dar abate mișcarea⁷¹ –, indiferent ce am delibera și decide noi la un moment dat, este nevoie de o *îndumnezeire a firii*, cum afirmă în repetate rânduri unii exegeți⁷². Pentru un răspuns satisfăcător este necesară o cercetare atentă a textelor maximiene, pe care o vom face cu alt prilej.

Încercând să formulăm concluzia acestui studiu, trebuie să recunoaștem faptul că, deși termenul *ἐλευθερία* este întâlnit în scrierile filosofilor antici, nu este diminuată în nici un fel dificultatea de a ști ce înțelegeau grecii prin libertate. Obstacolul epistemologic sau hermeneutic se regăsește în tendința inevitabilă de a proiecta retrospectiv asupra unui concept falduri de sens pe care le-a căpătat mult mai târziu. De fapt, cu alte cuvinte, acesta este chiar avertismentul lui Max Pohlenz, din debutul cărții sale dedicate problematicii libertății în Grecia antică. Dar, oare, prin astfel de afirmații, nu suntem într-un registru al dezideratului? Este posibil ca exegeza modernă să nu fie deloc afectată de aceste *Wirkungsgeschichte* ale tezelor antice despre libertate?

De asemenea, contrar tezei susținute de Hannah Arendt, am evidențiat faptul că problematica libertății nu poate fi identificată *abia odată cu scrierile augustiniene* (teză reductivă din punct de vedere hermeneutic), ci trebuie avută în vedere și tradiția greacă a creștinismului din primele secole, reprezentată în acest articol prin câțiva autori semnificativi. Totodată, nu trebuie neglijat nici faptul că unii autori, așa cum este Maxim Mărturisitorul, valorifică ideile despre libertate extrase din scrierile Stagiritului, fie în mod direct, fie, cel mai pro-

⁷⁰ Maxim Mărturisitorul, *Op. XX*, trad. cit., 459.

⁷¹ *Ibidem*, 458.

⁷² Vezi, spre exemplu, Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, trad. de Marinela Bojin, ediție îngrijită de pr. Dragoș Bahrim, Iași, Doxologia, 2013, 218-219.

tabil, prin intermediar. Problema libertății nu era un secundară, reflectată doar în dimensiunea sa practică, cotidiană, ci și o preocupare teoretică, așa cum reiese din scrierile autorilor de limbă greacă amintiți. Pentru Maxim Mărturisitorul, în bună tradiție aristotelică-stoică, „libertatea este luarea legitimă în stăpânire a celor ce pot fi făcute de noi, sau luarea în stăpânire a celor ce depind de noi, sau dorirea ne-robită a celor ce depind de noi”⁷³.

Pe lângă faptul că scrierile lui Aristotel, unde discută despre problema mișcării, a timpului și a libertății, ar putea constitui o sursă destul de certă pentru Maxim, putem constata totodată și limitele acestor subiecte de provenință aristotelică. Mișcarea, așa cum o înțelege Stagiritul, nu este de folos pentru un autor creștin decât până la un punct. Dincolo de acest punct, în care mișcarea teoretizată de Aristotel se oprește, mai putem vorbi despre libertate? *In Patria* libertatea, condiționată de mișcare, mai are ea vreun sens?

Odată cu, „sfârșitul mișcării”⁷⁴ intră în scenă un alt tip de libertate, cea oferită de Hristos, care nu poate fi gândită în categoriile aristotelice care privesc lumea naturală, deoarece Hristos le face pe toate mai presus de noi. Ideal ar fi ca libertății lui Dumnezeu de a se face om, omul să răspundă cu libertatea sa în Hristos, Dumnezeu-Om.

Paradoxal, acolo unde se oprește libertatea aristotelică (condiționată de mișcare!), se naște libertatea în Hristos. Moartea care la Aristotel nu duce la nici un „dincolo”, aduce, în creștinism, libertatea totală în Hristos, tocmai prin Moarte Sa. În cuvinte și mai puține, evanghelistul Ioan ne spune că doar „adevărul vă va face liberi” (In. 8, 32). Dacă Adevărul se află alături de noi „până la sfârșitul veacului” (Mt. 28, 19), atunci trebuie să trăim întotdeauna „ca oamenii liberi” (1 Pt. 2, 16).

⁷³ Maxim Mărturisitorul, *Op. I.7*, trad. cit., 275.

⁷⁴ *Ibidem*, 279.

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