

## **Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică\***

Conf. Dr. Sebastian MOLDOVAN\*\*

### **Rezumat:**

Studiul de față, parte dintr-o cercetare mai amplă dedicată raportului dintre conceptualizarea unor tulburări de comportament sub denumirea de adicție și conceptul de patimă din spiritualitatea creștin ortodoxă, pune în evidență substratul ontologic a două dintre trăsăturile cele mai remarcate și, în același timp, mai controversate ale acestor comportamente, anume: larga lor prevalență și caracterul lor involuntar. Argumentul se bazează pe opera unuia dintre teologii cei mai reprezentativi ai spiritualității creștine, care este Sf. Maxim Mărturisitorul.

### **Cuvinte-cheie:**

adicții, patimi, spiritualitate ortodoxă, ontologie, pasivitate, Sf. Maxim Mărturisitorul

Adicția sau dependența reprezintă unul dintre cele mai răspândite și, ca atare, relevante fenomene de patologie comportamentală umană. Zilele noastre sunt martore ale unui consum abuziv, pe scară largă, de substanțe, tradiționale sau produse sintetice noi, ca și ale răspândirii vertiginoase a utilizării problematice a mediilor virtuale (internet, rețele de socializare), pe lângă alte tipuri de comportamente compulsive, precum jocurile de noroc, cumpărăturile sau chiar munca<sup>1</sup>. În pofida unor

---

\* Proiect finanțat prin bursa de cercetare LBUS-IRG-2015-0 din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu.

\*\* Dr. Sebastian Moldovan, conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Email: smoldova@yahoo.com.

<sup>1</sup> Pentru o perspectivă de ansamblu, e.g., Barbara S. McCrady and Elizabeth E. Epstein, *Addictions: A comprehensive guidebook*, Oxford University Press, 2013.

*Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică*

eforturi tot mai intense, deopotrivă în cercetare și în sănătatea publică, creșterea fenomenului nu pare a fi stăvilită cu nimic<sup>2</sup>. Mai mult, diagnosticarea, etiopatologia, terapia, definiția, ba chiar și nomenclatura adecvată a acestuia continuă să fie subiect de ample divergențe, atât în mediile științifice, cât și în cele populare<sup>3</sup>. În acest context, ia amploare – încă modestă, dar sesizabilă – recursul, teoretic și practic, la diverse surse de inspirație tradițională, în special spiritualitățile extrem orientale<sup>4</sup>. Cele din urmă par a fi îmbrățișate uneori ca alternativă la cea mai răspândită abordare psihoterapeutică în domeniul adicțiilor de inspirație tradițională – în acest caz, creștină –, anume modelul celor „12 pași”, dezvoltat în secolul trecut de către mișcarea Alcoolicii Anonimi și preluat de numeroase alte grupuri de tip „anonimi”, ca și de diverse curente psihoterapeutice, mai mult sau mai puțin eclecticice. Deși tot mai intens studiat, inclusiv din punct de vedere neurologic, modelul respectiv rămâne totuși marginal în preocupările „științelor psi” contemporane (psihologia, medicina psihiatrică)<sup>5</sup>. Nu este de mirare, în acest context, că o preocupare pentru o altă abordare tradițională a maladiilor comportamentale, anume cea creștin-ortodoxă – identificabilă prin expresia generală de „spiritualitate ortodoxă” sau prin cea mai concretă de „pocăință” (*metanoia*) –, joacă un rol aproape nesemnificativ atât în câmpul cercetării fundamentale, cât și în cel al programelor terapeutice publice. Desigur, pentru majoritatea membrilor Bisericii ortodoxe ea este abordarea curentă, însă pentru formele cotidiene, practic universale, de probleme comportamentale, cazurile dificile fiind mai degrabă referite serviciilor profesionale de sănătate mintală<sup>6</sup>. Pe de altă parte, există totuși semnele unei interes în creștere pentru ceea ce a fost numit nu de mult „psihoterapie ortodoxă” și printre teologi sau profesioniști ortodocși, cât și printre unii eterodocși<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Cf. Joanne Csete et al. “Public Health and International Drug Policy: Report of the Johns Hopkins–Lancet Commission on Drug Policy and Health.” *Lancet (London, England)* 387.10026 (2016): 1427. [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(16\)00619-X](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(16)00619-X).

<sup>3</sup> Vezi, Hanna Pickard, Serge H. Ahmed, and Bennett Foddy (eds.), “Alternative models of addiction”, *Frontiers in psychiatry* 6 (2015).

<sup>4</sup> Un exemplu, în Edo Shonin, William Van Gordon, Mark Griffiths, *Mindfulness and Buddhist-Derived Approaches in Mental Health and Addiction*, Springer International Publishing, 2016.

<sup>5</sup> Vezi recenta evaluare a lui John F. Kelly, „Is Alcoholics Anonymous religious, spiritual, neither? Findings from 25 years of mechanisms of behavior change research”, *Addiction* (2016), doi:10.1111/add.13590 și comentariile suscitade din aceeași publicație.

<sup>6</sup> Un aspect important aici, gradul de acceptare socială a unor comportamente, precum alcoolismul, face ca acestea să fie adesea considerate mai aproape de normal decât de patologic și, prin urmare neadresate terapeutic. Desigur, la această atitudine contribuie din plin chiar caracterul gradual al etiologiei adicțiilor.

<sup>7</sup> Printre cele mai cunoscute, Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă. Știința Sfinților Părinți*, Ed. Sophia, 2016; Idem, *The Science of Spiritual Medicine: Orthodox Psychotherapy in Action*, Birth of the Theotokos Monastery, 2010; Dmitri Avdeev, *Când sufletul este bolnav*,

Conf. Dr. Sebastian Moldovan

În literatura de „psihoterapie ortodoxă”, problematica particulară a comportamentelor desemnate curent sub denumirea de adicție este tratată în categoria tradițională a patimilor. Ce justifică această opțiune este însă o chestiune foarte puțin discutată<sup>8</sup>. La prima vedere, consumul abuziv de alcool sau alte substanțe cu efect psihotrop puternic – care concentrează majoritatea preocupărilor în domeniul adicțiilor – este natural să fie considerat, din perspectiva spiritualității ortodoxe, o patimă, devreme ce, în realitate, comportamentul ca atare este străvechi, ceea ce diferă fiind paradigmele epistemologice implicate în înțelegerea sa. Cu toate acestea, o simplă evocare a celebrelor opt patimi majore din catalogul asceticii creștine (lăcomia, desfrânarea, avariția, akedia, tristețea, mânia, slava deșartă și mândria)<sup>9</sup> ne face atenți că, dincolo de ușoara asociere a alcoolismului la rubrica lăcomie, echivalarea adicțiilor noastre cu patimile Părinților nu este foarte evidentă. În primul rând, nu e clar, de pildă, că un comportament adictiv cum este fumatul ar putea fi, la fel de ușor, considerat lăcomie, cu atât mai puțin altă patimă din lista lor. Desigur, mâncatul excesiv sau consumul de pornografie își găsesc ușor corespondentele, dar nu și jocurile de noroc sau consumul de televiziune sau rețele sociale. Pe de altă parte, delăsarea și tristețea par să corespundă depresiei contemporane, nu adicțiilor. Mai departe, pot fi considerate adicții slava deșartă și mândria, chiar dacă le interpretăm ca vanitate și orgoliu, deci ca și tulburări ale stimei de sine?

Studiu de față face parte dintr-un proiect mai amplu dedicat investigării relației dintre adicții și patimi, a luminilor pe care științele contemporane și înțelepciunea inspirată tradițională, creștin-ortodoxă, și le pot oferi reciproc pentru a înțelege și îndrepta mai bine comportamentele în cauză. Pornesc aici de la recunoașterea ubicuității unor asemenea comportamente în viața noastră. Pentru spiritualitatea ortodoxă, patimile exprimă condiția umană alterată de un eveniment primordial, cu efecte genealogice universale, și, ca atare, aparțin experienței celei mai comune. Pentru adictologia contemporană, una dintre dificultățile majore ale domeniului este tocmai stabilirea graniței dintre normal și patologic (exces, abuz, dependență), fără de care categoria adicției riscă să ne includă pe toți (nu

---

Ed. Sophia, 2005; Id., *Probleme actuale ale psihoterapiei ortodoxe*, Ed. Sophia, 2007; Pr. Vasilios Thermos, *Om la orizont! Psihologia si psihiatria ortodoxă*, Ed. Sophia, 2010; \*\*\*, *Lupta cu patimile. Metode ascetice și psihologice*, Ed. Sophia, 2015; Sehovtova Larisa, Zenko Iuri, *Elemente de psihologie ortodoxă*, Ed. Sophia, 2016; Zoran Vujisic, *The Art and Science of Healing The Soul: A Guide to Orthodox Psychotherapy*, VDM Verlag Dr. Müller, 2010.

<sup>8</sup> Cf. Victor Mihailoff, *Breaking The Chains Of Addiction: how to use ancient Orthodox spirituality to free our minds and bodies from all addictions*, Regina Orthodox Press, 2005.

<sup>9</sup> Monografia de referință este Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, Ed. Sophia, 2001.

*Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică*

neapărat în aceeași măsură).<sup>10</sup> De ce patimile/adicțiile sunt atât de familiare istoric și geografic, rasial și cultural, economic și intelectual, pe întreg parcursul vieții, este întrebarea cuprinzătoare spre care se îndreaptă acest studiu, pe calea delimitată de următoarele premize. În primul rând, identitatea fenomenologică dintre patimi și adicții.<sup>11</sup> Perspectiva de lucru este cea a spiritualității creștin-ortodoxe, în mod particular cea exprimată și interpretată în opera unuia dintre cei mai renumiți teologi patristici bizantini, Sf. Maxim Mărturisitorul.<sup>12</sup> Obiectivul studiului de față este punerea în evidență, prin scrierile Sf. Maxim, a substratului ontologic a acestei ubicuități, precum și a uneia dintre trăsăturile cele mai invocate, evocate și, în același timp, mai controversate ale patimilor/adicțiilor, care este caracterul lor involuntar. După o sumară definiție a adicțiilor, conform autorităților științifice contemporane, care ilustrează recunoașterea trăsăturii amintite, trec la examinarea unor pasaje din opera maximiană semnificative pentru modul în care înțelege patimile, în general, și substratul ontologic patetic al acestora.

### 1. Ce ne spune adictologia

Conform ultimei ediții, din 2013, a *Manualului pentru diagnosticul și statistica tulburărilor mintale* al Asociației Americane de Psihiatrie (DSM-V), „trăsătura esențială a tulburării în consumul de substanțe este un grup de simptome fiziologice, comportamentale și cognitive care arată că cineva continuă să folosească substanța în ciuda unor probleme semnificative legate de acest consum”<sup>13</sup>. Dintr-o perspectivă neurologică, cea a modelului standard actual în psihiatrie, Societatea Americană pentru Medicina Adicției (ASAM) definește: „adicția este o boală cronică, primară, a motivației, memoriei și a circuitelor [neuronale] asociate. Disfuncții

<sup>10</sup> Vezi, J. Billieux et al, „Are We Overpathologizing Everyday Life? A Tenable Blueprint for Behavioral Addiction Research”, *Journal of Behavioral Addictions* 4(3):119-123, 2015, DOI: 10.1556/2006.4.2015.009.

<sup>11</sup> Argumente în acest sens, în S. Moldovan, „Pastorație, filantropie, servicii sociale? Biserica și provocarea adicțiilor”, *Revista Teologica*, nr.1/2013, p.137-156; *Id.*, „Addictions as passions. Ancient wisdom for modern issues”, *Journal of Modern Foreign Psychology* 3.1 (2014): 125-158.

<sup>12</sup> Cele mai recente sinteze, la Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul O introduce*, Ed. Doxologia, 2013; Pauline Allen, and Bronwen Neil, eds. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford University Press, USA, 2015. Peter van Deun, Pascal Mueller-Jourdan, „Maxime le Confesseur”, în C. G. Conticello (dir.), *La théologie byzantine et sa tradition*, I.1, Turnhout, 2015, pp. 375-515; Blowers, Paul M. *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford University Press, 2016.

<sup>13</sup> „The essential feature of a substance use disorder is a cluster of cognitive, behavioral, and physiological symptoms indicating that the individual continues using the substance despite significant substance-related problems”, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5<sup>th</sup> Edition, APA, 2013, p. 483.

Conf. Dr. Sebastian Moldovan

în aceste circuite conduc la manifestări biologice, psihologice, sociale și spirituale caracteristice. Aceasta se manifestă în urmărirea patologică de către cineva a satisfacției și/sau liniștirii prin utilizarea de substanțe sau alte comportamente<sup>14</sup>.

În plus față de DSM-V, definiția ASAM aduce o explicație atât biologică (circuitele neuronale), cât și psihologică (urmărirea satisfacției și/sau a liniștirii). Să remarcăm faptul că numitorul comun ale definițiilor este caracterul auto-dăunător și persistent al comportamentului. A considera că așa ceva este patologic înseamnă a considera că în mod normal un comportament persistent urmărește binele și evită răul propriu sau că, atunci când devine dăunător, comportamentul este cel puțin limitat. În ambele cazuri este necesară exercitarea puterii de auto-control. Persistența în continuarea unui comportament auto-dăunător, direct sau indirect, este interpretat ca lipsă de auto-control. Este aceasta un deficit moral, așa cum îl judecă simțul comun, sau o boală a creierului, așa cum afirmă modelul medical standard? Este, cu alte cuvinte, o liberă alegere sau o suferință involuntară? *Întrebările sunt în centrul eforturilor de a înțelege adicțiile*<sup>15</sup>.

Raportul dintre voluntar și involuntar este poate și aspectul cel mai relevant teologic, filosofic și moral al patimilor. Creștinismul a recunoscut aceasta ca pe o aporie prin celebra afirmație a Sf. Pavel din Epistola către Romani: „nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc. [...] văd în mădulele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului” (*Rm* 7, 19, 23). De aici, înțelegerea păcatului și patimii ca înrobire este universală în tradiția creștină<sup>16</sup>.

## 2. O înrobire de bunăvoie

„Preferința de a fi rob patimilor”<sup>17</sup> – o expresie prin care Sf. Maxim confirmă dar și sporește aporia; nu doar că săvârșim ceea ce nu dorim, dar și alegem să fim

---

<sup>14</sup> „Addiction is a primary, chronic disease of brain reward, motivation, memory and related circuitry. Dysfunction in these circuits leads to characteristic biological, psychological, social and spiritual manifestations. This is reflected in an individual pathologically pursuing reward and/or relief by substance use and other behaviors.”, American Society of Addiction Medicine, 2011, <http://www.asam.org/quality-practice/definition-of-addiction>, ultima accesare 14.05.2016.

<sup>15</sup> Vezi Neil Levy (ed.), *Addiction and self-control: Perspectives from philosophy, psychology, and neuroscience*. Oxford University Press, 2013; Lubomira Radoilska, *Addiction and weakness of will*. Oxford University Press, 2013; M. Lewis, *The biology of desire: Why addiction is not a disease*, Public Affairs, New York, 2015.

<sup>16</sup> Generic, în acest sens, refrenul „ridică de deasupra mea lanțul cel greu al păcatului”, din Canonul cel Mare al Sf. Andrei al Cretei.

<sup>17</sup> τὸ δοῦλον εἶναι παθῶν ἐπιλεγόμενος, *Ambiguum* (= *Amb*) 6, *ANC*, p. 74. Trad. rom. în *PSB* 80, aici, p. 68. Pentru citatele din Sf. Maxim peste tot preiau, cu unele modificări punctuale de lexic, traducerea consacrată a Pr. Dumitru Stăniloae, după primele ediții: *Filocalia*, vol. II, Sibiu,

*Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică*

robi? Ce sunt patimile și unde sunt localizate, de unde provine forța lor dominatoare (ori submisivă?), era o preocupare curentă și în epoca sa<sup>18</sup>. Este răul acesta în ființe sau în vreo altă putere, în afara lor, se întrebau. Nici în ființe, nici în afara lor, răspunde Sf. Maxim, ci în „neîngrijirea de lucrările conform firii ale minții”<sup>19</sup>. Pe cât de scurtă, pe atât de cuprinzătoare, această remarcă revine adesea în corpusul maximian. De pildă: „Patima este o mișcare a sufletului împotriva firii”<sup>20</sup>.

Mișcarea „după fire”, sau conform acesteia, reprezintă „cea mai generală din toate însușirile cuprinzătoare ce revine în mod natural firii”, cum afirmă în *Ambiguum* 5, pasaj în care este vorba despre realitatea Întrupării. Faptul că Hristos este cu adevărat om, că asumă natura umană în deplinătatea ei, este probat tocmai de exercitarea de către El a lucrării sau mișcării constitutive a naturii și care îi conferă acesteia o formă de manifestare specifică<sup>21</sup>.

Este indispensabil să observăm că prin fire/natură Sf. Maxim desemnează o realitate substanțială și constitutivă care exprimă relația ontologică a creaturilor cu Creatorul; privită din perspectiva Creatorului și a intențiilor Sale în actul creației, această relație este desemnată prin conceptul de „rațiuni divine”, un mod

1947 (=FR II), *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948, FR III (=FR III), *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 80 (=PSB 80), *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 81 (=PSB 81). Pentru textul original, am folosit edițiile Massimo Confessore, *Capitoli sulla carità*, editi criticamente con introduzione, versione e note da Aldo Ceresa-Gastaldo, Roma: Studium, 1963; Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios* (1-40) Sources chrétiennes (=SC) 529, Cerf, 2010; Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, (41-55), SC 554, Cerf, 2012; Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, (56-65), SC 569, Cerf, 2015; Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, ed. Nicholas Conostas (=ANC).

<sup>18</sup> Cum ne arată, de pildă, introducerea la *Răspunsurile către Talasie* (=QT), unde Sf. Maxim schițează un plan de cercetare sistematică a patimilor, printr-o lungă serie de întrebări, fiecare cu partea sa de răspuns.

<sup>19</sup> ἡ τῶν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ ἐνεργειῶν ἀμέλεια, în *Capete despre dragoste* (=CC) 2.82, în FR II, aici p. 72. Totuși, în QT 37 vorbește despre „puterea rea și vătămătoare ascunsă în firea lucrurilor sensibile” (ἐγκεκρυμμένην τῇ φύσει τῶν αἰσθητῶν πονηρὰν καὶ ἀλέθριον δύναμιν) (SC 529, p. 386; FR III, p. 129); cf. QT 27 (*ibid.*, p. 102). Conform traducerii Pr. Stăniloae, fire este sinonim cu natură.

<sup>20</sup> Πάθος ἐστὶ κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν, CC 2.16, *Ibid.*, p. 57. O exprimare aproape identică, ceva mai devreme, în prima sută a centuriilor, este: „Patima de ocară este mișcarea sufletului împotriva firii.” (Πάθος ἐστὶ ψεκτὸν κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν), CC 1.35, *Ibid.*, p. 41.

<sup>21</sup> „Iar singura și adevărata dovadă a acesteia este puterea care ține după fire de constituția ei și căreia i se poate spune fără greșală «lucrare naturală», fiind cea mai proprie și cea mai dintâi caracteristică a unei naturi. Căci ea [lucrarea naturală] este mișcarea ce dă forma specifică naturii, fiind cea mai generală din toate însușirile cuprinzătoare ce revine în mod natural firii. Fără ea nu este decât ceea ce nu e, întrucât numai ceea ce nu e nicidecum nu are, după acest mare dascăl, nici mișcare, nici subzistență.”, în PSB 80, p. 55; (Ἦς μόνη τε καὶ ἀληθής ἐστὶν ἀπόδειξις ἡ κατὰ φύσιν αὐτῆς συστατικὴ δύναμις, ἣν οὐκ ἄν τις ἀμάρτοι τῆς ἀληθείας “φυσικὴν” φήσας “ἐνέργειαν,” κυρίως τε καὶ πρώτως χαρακτηριστικὴν αὐτῆς, ὡς εἰδοποιόν ὑπάρχουσαν κίνησιν γενικωτάτην πάσης τῆς φυσικῶς αὐτῆ προσοῦσης περιεκτικῆς ιδιότητος, ἧς χωρὶς μόνον ἐστὶ τό μὴ ὄν), ANC I, p. 31.

rafinat filosofic de a indica sfatul sau planul original, supra-temporal, al lui Dumnezeu privitor la cele create (cf. *Ef* 1).<sup>22</sup> Cuprinsă într-o singură expresie, celebra „rațiune a firii” (*logos tes phuseos*), aceasta manifestă voia Creatorului și reprezintă, totodată, posibilitatea de a o cunoaște și a o împlini de către creatură<sup>23</sup>.

Nu mai puțin important, aceste rațiuni (pre)definitorii nu doar că nu elimină contribuția ființei umane la propria existență, ci o fac posibilă, conferindu-i ca înzestrări tocmai capacitățile de lucrare constitutive ale firii. Rațiunii firii, comună tuturor indivizilor în care subzistă firea, îi corespunde un „mod al existenței” (*tropos tes huparxeos*), o manieră concretă, particulară în care fiecare individ utilizează, lucrează, mișcă sau actualizează în viața sa puterile primite odată cu crearea sa ca exemplar al naturii. De această lucrare depinde gradul și calitatea participării omului la viața Creatorului său. Sf. Maxim are o doctrină consistentă despre relația dintre om și Dumnezeu ca una de participare<sup>24</sup>, ilustrată de triada facere/creație – mișcare – odihnă, pe care o exprimă în mai multe variante, cel mai adesea sub forma existență, existență fericită, veșnică existență fericită. Dacă dimensiunea ontologică a triadei, a exista și a exista veșnic, sunt exclusiv opera lui Dumnezeu, *calitatea* acestei existenței – dimensiunea ei morală, să-i

---

<sup>22</sup> Cf. *Amb* 17: „rațiunile sădite în fiecare dintre lucruri de la începutul existenței lor, rațiuni după care este fiecare și-și are natura și a primit forma și chipul și compunerea sa și are putere și lucrează și pătimește [...]; diferența și [...] caracteristica fiecăruia în privința cantității, calității, relației, locului, timpului, poziției, mișcării și deprinderii”, *Ibid.*, p. 203-4; (οἱ ἐκάστω τῶν ὄντων τῆ υπάρξει πρώτως ἐγκαταβληθέντες λόγοι, καθ’ οὓς καὶ ἐστὶ καὶ πέφυκε τῶν ὄντων ἕκαστον, καὶ εἰδοπεποιήται, καὶ ἐσχημάτισται, καὶ συντέθεται, καὶ δύναται, καὶ ενεργεῖ, καὶ πάσχει, [...] τὴν ἐν τῷ ποσῷ τε καὶ τῷ ποιῷ, καὶ τῇ σχέσει, καὶ τῷ τόπῳ, καὶ τῷ χρόνῳ, καὶ τῇ θέσει, τῇ τε κινήσει καὶ ἔξει διαφορὰν καὶ ιδιότητα), *ANC* I, p. 388-389.

<sup>23</sup> Motiv pentru care joacă rolul unui principiu euristic fundamental în teologia maximiană; e.g., „rațiunea care duce în chip firesc spre prima rațiune pe cei raționali”, în *Tâlcuire la Tatăl nostru, FR II*, p. 325. Conceptul de „rațiune a firii” este unul dinamic, justificând interpretarea sa dialogică pentru care pledează Nikolaos Loudovikos în lucrarea sa *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor’s Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*. Holy Cross Orthodox Press, 2010; v. și *Id.*, „Sfântul Maxim Mărturisitorul și ontologia lumii naturale”, în P. Ocoleanu (ed.), *Teologie și spiritualitate în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, „Studia Theologica”, nr. 1, Craiova, 2009, pp. 178-187; Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford University Press, 2008; Pr. Dragoș Bahrim, „The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor”, în *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, 3, 2008, pp. 11-37.

<sup>24</sup> Despre problema participării, vezi Torstein Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford University Press, 2012, pp. 147-158; Marius Portaru, *The Vocabulary of Participation in the Works of Maximus the Confessor*, în Octavian Gordon, Alexandru Mihailă (ed.), *Via lui Nabot. Studia theologica recentiora*, Cluj-Napoca, 2012, pp. 295-317; *Id.*, „Gradual Participation according to St Maximus the Confessor”, *Studia Patristica*, vol. LXVIII:16, Peeters, 2013, pp. 281-294.

*Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică*

spunem – reprezintă contribuția proprie a fiecăruia la împărțirea de existență oferită de Dumnezeu. Primul termen al triadei desemnează faptul de a beneficia de actul creației, cu toate înzestrările sale constitutive cuprinse în conceptele de natură (*phusis*), substanță (*ousia*) și putere (*dunamis*); termenul mediu al triadei desemnează lucrarea (*energeia*), mișcarea (*kinesis*) sau utilizarea (*chresis*) puterilor primite ca și conținut al celui dintâi; termenul final al triadei constă într-o altă lucrare exclusivă a lui Dumnezeu (*charis*), care, pe de-o parte, este inaccesibilă lucrării naturale umane – aflată de acum, din acest motiv, în repaus (*stasis*) –, pe de alta, conferă veșnicie tocmai stării realizate pe parcursul termenului mediu<sup>25</sup>. Termenul mediu oferă cadrul ontologic al exercitării liberului arbitru (*autexousia*) sau lucrări de autodeterminare (*autenergeton*), și acesta ne va interesa mai departe.

### 3. Rațiunea pasivității

În acest cadru apare și posibilitatea unei mișcări sau lucrări contradictorii în raport cu rațiunea existenței, așa cum am constatat deja, respectiv cu intențiile originare ale Creatorului pentru creatura sa. Pentru Sf. Maxim această posibilitate nu corespunde niciunei rațiuni sau intenții divine, așa încât ea nu poate reprezenta decât un abuz sau o răzvrătire: „Căci ceea subzistă contrar rațiunii și legii este prin modul abuziv al mișcării, și nu prin rațiunea puterii după fire. [...] Căci, precum nu e în fire nicio rațiune a ceea ce e peste fire, așa în ea nu e nici o rațiune a ceea ce e contrar firii și în răzvrătire față de ea”<sup>26</sup>.

O apreciere practic identică apare într-o scolie la *Răspunsul către Talasie* 22, în care ideea că nu avem puterea naturală nici pentru ceea ce este mai presus de fire, nici pentru ceea ce este contrar firii comentează expresia „rațiunea pasivității” (*tu paschein logos*) din textul răspunsului. Interpretând expresiile Sf.

<sup>25</sup> Un loc elocvent este *Amb* 65, *PSB* 80, p. 332 sq. Loudovikos a identificat nu mai puțin de 11 variante; în ordinea sa: existență – existență bună – existență veșnică; geneză – mișcare – odihnă; natură – voință gnostică – împlinire; naștere – botez – înviere; bunătatea lui Dumnezeu – iubirea lui Dumnezeu – pronia lui Dumnezeu; ființă (*ousia*) – liberă alegere – har; ființă – deprindere – har; putere – activitate – odihnă; locul prezent – locul după moarte – viața de apoi; filosofia practică – contemplația naturală – mistagogia teologică; componenta practică a sufletului – rațiunea (*logos*) – minte (*nous*); *op. cit.*, p. 80. Mai putem adaugă triada început (*arche*) – mijloc (*mesotes*) – sfârșit sau scop (*telos*) (e.g., în *QT* 19), precum și putere naturală (*dunamis*) – relație (*schesis*) – har (*charis*), despre care este vorba în *Amb* 20. *Schesis* este o categorie centrală în gândirea Sf. Maxim, cu antecedente importante la Origen și Sf. Grigorie al Nyssei, încă prea puțin examinată. Paralelismul dintre cele trei etape în cadrul acestor variante nu este perfect, însă nu vom aborda aici această chestiune.

<sup>26</sup> *Tomul dogmatic către presbiterul Marin*, în *PSB* 81, p. 302 (Τῷ γὰρ κατὰ παράχρησιν τῆς κινήσεως τρόπῳ, ἀλλ’ οὐ τῷ κατὰ φύσιν τῆς δυνάμεως λόγῳ, τὸ παρά λόγον καὶ νόμον ὑφίσταται: [...] Ὡς γὰρ οὐδεὶς ἐν τῇ φύσει λόγος τοῦ ὑπὲρ φύσιν, οὕτως οὐδὲ τοῦ παρά φύσιν καὶ στασιάζοντος), *PG* 236C.



Conf. Dr. Sebastian Moldovan

Pavel despre „sfârșitul veacurilor” (1 Co 10, 11) și „veacurile viitoare” (Ef 2, 7), Sf. Maxim distinge în acest *Răspuns* între „rațiunea activității”, specifică vieții de aici, rânduite de Dumnezeu pentru înomenirea Fiului, mai întâi în propriul Său ipostas, apoi în viața activă a celor vrednici, și „rațiunea pasivității”, specifică vieții care va urma, în care cei care au lucrat cu puterea naturii virtuțile vor suferi îndumnezeirea adică lucrarea, dincolo de puterea naturii, a harului.<sup>27</sup> De interes pentru subiectul nostru este interpretarea răului ca pătimire. În scolia amintită se spune că „pățimim răul ca un accident contrar firii”. Aceasta ne reamintește definiția patimii ca mișcare, citată mai sus, și ambele ne pot intrigă. *Paschein*, de la care derivă *pathos*, arată situația de pasivitate în raport cu un agent extern a cărui acțiune este suportată – de pildă, a primi/suferi o schimbare, o influență sau o amprentă – în vreme ce mișcarea sufletului are sensul unei activități și este evident plasată tocmai în contextul termenului mediu al triadei existenței, caracterizat de mișcarea sau lucrarea proprie a omului. Cum poate fi această lucrare o pasivitate; sau cum ceva activ se pătimește?

Dacă veșnica îndumnezeire este desemnată în mod propriu ca „rațiune a pasivității”, întrucât apare ca înscrisă în „planul preabun și negrăit” al Creatorului pentru cei vrednici și este o lucrare a harului, nu a naturii, pătimirea răului nu poate fi considerată în mod propriu nici rațiune, fără a o atribui intenției creatoare, nici pură pasivitate, fără a o atribui strict unei alte puteri, din afara naturii umane și a Creatorului. Desigur, doctrina alternativă, despre rolul diavolului în apariția și manifestarea răului, este ubicuă la Sf. Maxim, ca și la întreaga tradiție creștină anterioară și posteroară. În scolia citată, Sf. Maxim consideră însă răul o pasivitate voită – „cu voia” (*gnomike*) –, deși una „accidentală” (*kata sumbasin*).

#### 4. Creați ca să lucrăm

Raportul dintre activitate și pasivitate în existența umană este un aspect extrem de semnificativ al teologiei maximiene, nu numai în privința condiției eshatologice discutate în *Răspunsul* 22. Ontologia sa are o structură aitologic-teleologică, întrucât tot ceea ce există are o origine sau cauză și o finalitate în Creator. În acest sens, activitatea – a mișca sau a lucra, specifice termenului mediu – este

---

<sup>27</sup> Scolia 5: „Precum nu avem putere naturală pentru ceea ce e mai presus de noi, la fel nu avem prin fire putere pentru ceea ce nu este. [...] Și pătimim iarăși răul ca un accident contrar firii, [acceptat] însă cu voia noastră. Căci nu avem putere naturală spre aducerea în existență a răului.”, în *FR III*, p. 75 (Ως γάρ τοῦ ὑπερόντος φυσικὴν οὐκ ἔχομεν δύναμιν, οὕτως οὔτε τοῦ μὴ ὄντος ἔχομεν φύσει τὴν δύναμιν. [...] Καὶ πάσχομεν πάλιν ὡς παρὰ φύσιν γνώμη κατὰ σύμβασιν τὴν κακίαν· οὐ γάρ ἔχομεν πρὸς γένεσιν κακίας φυσικὴν δύναμιν, *SC* 529, p. 272). Similitudinea cu pasajul citat anterior este evidentă, ceea ce pledează în favoarea autenticității maximiene.

*Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică*

un dat, nu o alegere, alegerea constând doar în modalitatea particulară – „cum” – a acestei lucrări. În *Ambiguum* 15, Sf. Maxim afirmă: „niciuna dintre ființe nu este complet lucrătoare de sine, căci nu e necauzată. Iar ceea ce nu este necauzat se mișcă desigur pentru o cauză, mișcarea fiind lucrată în ea de cauza pentru care e și spre care își face mișcarea”<sup>28</sup>. Pasivitatea apare ca o inerență nu doar a existenței, ci și a mișcării proprii, așa încât, cum remarcă în același loc, suntem constrânși să recunoaștem ambiguitatea sau, mai precis, ambivalența acestei creații active, pe care Dumnezeu o lucrează (prin urmare, ea își suportă existența) ca ea să lucreze (să fie activă în raport cu existența). În același loc, recurgând la un joc de cuvinte, explicitează și intenția sau scopul/limita/capătul (*telos*) divin al acestei lucrări ca desăvârșire (*teleios*) a celor create<sup>29</sup>. Voința originară a Creatorului este nu doar aceea de a produce și alte ființe, ci și de a le destina unei împliniri la care să aibă și ele o contribuție, cel puțin în cazul oamenilor.

Caracterul specific al acestei contribuții apare mai limpede exprimat în altă parte. Examinând, în prologul *Răspunsurilor către Talasie*, „patimile care ne su-pără”, Sf. Maxim neagă iarăși răului orice subzistență, conținut sau determinare naturală – inclusiv cea de pasivitate. Evident, negată nu este existența fenomenului răului, ci caracterul său natural, cu alte cuvinte, ontologic, și, ca atare, necesar. Răul poate fi afirmat doar ca și contingent, ori contingența nu poate interveni decât în termenul mediu al triadei existenței. Așa cum am văzut, acesta este un interval al devenirii sau mișcării și, prin urmare, răul nu poate fi decât un tip de mișcare, un mod particular de participare la existență sau, mai degrabă, de alterare a acestei participări<sup>30</sup>. Aici Sf. Maxim afirmă:

„Răul este abaterea lucrării puterilor sădite în fire de la scopul lor și altceva nimic. Sau iarăși, răul este mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât spre scopul lor, în urma unei judecăți greșite. Iar scop numesc cauza celor ce sunt, după care se doresc în chip firesc toate”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> În *PSB* 80, p. 196-7, (Οὐδέν γάρ τῶν ὄντων παντελῶς ἐστὶν αὐτενέργητον, ὅτι μηδέ ἀναίτιον, τό δέ μή ἀναίτιον, κινεῖται πάντως δι’ αἰτίαν, ἐνεργούμενον δηλονότι τό κινεῖσθαι φυσικῶς ὑπό τῆς αἰτίας, δι’ ἣν καὶ πρὸς ἣν ποιεῖται τὴν κίνησιν). *ANC*, I, p. 368.

<sup>29</sup> „Căci o lucrare naturală care nu are o țintă finală nu ar tinde spre desăvârșire, iar ținta finală a lucrărilor după fire este odihna mișcării celor ce au fost făcute, în cauza lor”, *ibidem*, p. 198 (Τό γάρ τέλος μή ἔχον τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν οὐδέ τέλειόν ἐστι, τέλος δέ τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν, ἢ τῆς πρὸς τό αἴτιον τῶν γεγενημένων κινήσεως στάσις.) *Ibidem*, p. 370.

<sup>30</sup> „Răul nu se contemplă ca stând în legătură cu ființa făpturilor, ci în legătură cu mișcarea lor greșită și nerațională.”, *CC* 4.14, în *FR* II, p. 101 (Οὐ περὶ τὴν οὐσίαν τῶν γεγονότων τό κακὸν θεωρεῖται, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐσφαλμένην καὶ ἀλόγιστον κίνησιν).

<sup>31</sup> *FR* III, p. 8 (τὸ κακὸν τῆς πρὸς τό τέλος τῶν ἐγκειμένων τῆ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις, καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν. Ἡ πάλιν, τό κακὸν τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ’ ἐσφαλμένην

De remarcat, mai întâi, afirmația că toate fapăturile sunt atrase în mod natural spre Scopul lor în virtutea faptului că acest Scop este totodată Cauza lor<sup>32</sup>. Cu alte cuvinte, Dumnezeu a creat fapăturile „spre Sine”, așa încât întreaga lor natură, constituție, înzestrare este definită de această orientare, pe care textul ne face să o privim în același timp ca o inițiere/lansare și ca o atracție. Această orientare naturală a creaturilor din-spre Creatorul lor ca și împlinire sau desăvârșire a lor, sinonimă cu binele, adevărul, frumosul, odihna sau fericirea, reprezintă chair rațiunea sau logica cea mai generală a existenței și a mișcării sau activității lor<sup>33</sup>. De altfel, definește binele tocmai prin faptul de a atrage spre sine întreaga mișcare a făpturii<sup>34</sup>.

## 5. Eros și agape

Pentru a sublinia caracterul ontologic, așadar irezistibil, al acestei atracții, Sf. Maxim preia din teologia anterioară doi termeni emfatici: patimă și iubire. Patimă, de data aceasta, nu în sensul comun peiorativ, de suferință prin corupere sau alterare, ci tocmai în sensul de pasivitate ontologică a celor create în raport cu actul creației, care le înzestrează cu conținutul de puteri ale naturii și care, astfel, le imprimă mișcarea spre o împlinire, anticipată prin aducerea lor în existență și realizabilă prin moduri de actualizare a puterilor naturale conform rațiunii firii<sup>35</sup>. Deși

---

κρίσιν ἐστὶν ἐπ' ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κίνησις· τέλος δὲ φημι τὴν τῶν ὄντων αἰτίαν, ἣς φυσικῶς ἐφίεται πάντα). *SC* 529, p. 132-134.

<sup>32</sup> Argument dezvoltat în contextul combaterii origensimului, prin recurs la tradiția teologică capadociană și dionisiană, cu influențe din filosofia neoplatonică; vezi, Polycarp Sherwood, *The Earlier "Ambigua" of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, by Polycarp Sherwood, Herder, 1955; Id., "Maximus and Origenism. Arche kai telos", *Berichte zum XI. Intern. Byzantinisten - Kongress*, III, 1. Munchen 1958, pp. 1-27; Grigory Benevich, "Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism. Epistulae 6 and 7 as a context for the Ambigua ad Iohannem." *Revue d'histoire ecclésiastique* 104.1 (2009): 5-15; Vladimir Cvetković, "Învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul despre mișcare", *Zbornik Matice srpske za drustvene nauke* 142 (2013): 33-48 (în lb. sârbă); P. Mueller-Jourdan, "The metaphysical position of the divine as 'desirable' in Proclus' Platonic theology and Maximus Confessor's thought", în A. Levy et al. (eds.), *The architecture of the cosmos. St Maximus the Confessor: new perspectives*, Luther-Agricola-Society, 2015, pp. 141-152.

<sup>33</sup> „...folosindu-se de rațiunea mai generală a ființei raționale, sau de mișcarea celor particulare spre fericire”, *QT* 2, în *FR* III, p. 23 (τῶ κατὰ φύσιν γενικωτέρῳ λόγῳ τῆς λογικῆς οὐσίας διὰ τῆς πρὸς τὸ εὖ εἶναι κινήσεως) *SC* 529, p. 158; idei similare în *QT* 54, *ibidem*, p. 238-239, și în *Amb* 72 (=10.51), în *PSB* 80, p. 190.

<sup>34</sup> „Dar tot ce nu e pentru sine bun și vrednic de iubit și atrăgător al întregii mișcări nu e frumos (bine) în sens propriu”, *Amb* 7, *ibidem*, p. 70; (πάν γάρ ὃ μὴ δι' εαυτό αγαθόν ἐστὶ καὶ ἐραστόν καὶ πάσης ἐλκτικόν κινήσεως οὐ κυρίως καλόν), *ANC* I, p. 78.

<sup>35</sup> „Iar cuvîntul patimă să-l primim aici cu sentimente bune. Căci nu indică patima din procesul de prefacere sau de corupere a puterii, ci pe cea care coexistă prin fire cu lucrurile și cu ființele create. Căci toate câte au fost făcute pătimesc mișcarea, ca unele ce nu sînt mișcare sau putere prin

*Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică*

sunt putere și mișcare – iar nu actualitate, nemișcare/odihnă sau nepătimire pură, precum Creatorul –, făpturile nu sunt astfel prin ele însele, ci în virtutea relației cu Dumnezeu, deopotrivă cauzale (care le stabilește natura ca potențialitate de mișcare) și finale (care le suscită orientarea spre realizarea potențialității ca împlinire sau fericire). Sf. Maxim definește generic orice putere naturală în același timp ca o „lucrare activă” (*energeia drastike*) și ca „patimă” (*pathos*), întrucât în ambele este vorba de o mișcare imperioasă (*epeigomene*) către o țintă care reprezintă propria împlinire.<sup>36</sup> În acest sens, pătimirea mișcării ca lansare și atracție irezistibilă din-spre Creator coincide paradoxal cu liberul arbitru al făpturilor: „dacă ființele raționale sunt făcute, ele numaidecât se și mișcă ca unele ce sunt mișcate după fire, dinspre început (*arche*), pentru faptul că există (*to enai*), spre sfârșit (ținta, *telos*), după alegerea voinței (subl. n., *kata gnomen*) spre existența fericită (*to eu enai*)”<sup>37</sup>.

Dacă termenul de patimă stabilește nu doar o relație, ci și o diferență ontologică absolută între creat și necreat, care este ființial nepătimitor și nemișcat, recursul la cel de-al doilea termen, cel de iubire<sup>38</sup>, descoperă, dimpotrivă, o similitudine neașteptată. Urmându-l pe Sf. Grigorie Teologul, interpretat prin Dionisie Areopagitul, Sf. Maxim identifică în actul creației o mișcare bivalentă a Creatorului, îndreptată deopotrivă spre Sine și spre creaturi, mișcare desemnată de Dionisie, pentru ambele valențe, cu doi termeni pentru iubire aparent contradictorii: *eros* (care exprimă atracție deci pasivitate sau patimă) și *agape* (care exprimă generozitate, deci acțiune deliberată)<sup>39</sup>. În prima valență a mișcării, Creatorul „se mișcă” pe

---

ele însele.”, *ibidem*, p. 73. (Εὐγνωμόνως δὲ τοῦ πάθους ἀκουστέον· οὐ γὰρ τὸ κατὰ τροπὴν ἢ φθορὰν δυνάμειος ἐνταῦθα δηλοῦται πάθος, ἀλλὰ τὸ φύσει συνυπάρχον τοῖς οὐσι. Πάντα γὰρ ὅσα γέγονε πάσχει τὸ κινεῖσθαι, ὡς μὴ ὄντα αὐτοκίνησις ἢ αὐτοδύναμις.), *ibidem*, p. 86.

<sup>36</sup> „Pe aceasta mișcare o numesc unii putere naturală ce se grăbește spre ținta sa finală, sau pătimire, adică mișcare ce se desfășoară de la ceva spre altceva, având ca țintă finală nepătimitirea sau lucrare activă ce are ca țintă finală ceea ce este perfect prin sine.” *Ibidem*, p. 71; (Ταύτην δὲ τὴν κίνησιν “δύναμιν” καλοῦσιν “φυσικὴν” πρὸς τὸ κατ’ αὐτὴν τέλος ἐπειγομένην ἢ “πάθος,” ἤτοι κίνησιν “ἐξ ἐτέρου πρὸς ἕτερον” γινομένην τέλος ἔχουσαν τὸ ἀπαθές ἢ “ἐνέργειαν δραστηκὴν” τέλος ἔχουσαν τὸ αὐτοτελές.) *ibid.*, p. 80-82]; Pr. Stăniloae traduce *to autoteles* cu „Cel perfect prin Sine”, adică Dumnezeu. A se vedea importantul studiu al lui V. Cvetkovic, “St Maximus on *Pathos* and *Kinesis* in *Ambiguum 7*”, *Studia Patristica*, vol. XLVIII:16, 2010, pp. 95-104.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 73-74. (Εἰ τοίνυν γενητὰ ὑπάρχει τὰ λογικὰ καὶ κινεῖται πάντως, ὡς ἐξ ἀρχῆς κατὰ φύσιν διὰ τὸ εἶναι, πρὸς τέλος κατὰ γνώμην διὰ τὸ εἶναι κινούμενα.) *ANC I*, p. 86.

<sup>38</sup> Despre relația, controversată, dintre *eros* și *agape*, vezi Catherine Osborne, *Eros Unveiled, Plato and the God of Love*, Oxford: Oxford University Press, 1994; din perspectiva tradiției patristice răsăritene, Florin Cătălin Ghiț, *Αγάπη και ερως. Η προταση των πατερων της ανατολης και ο διαλογος με τη δυση*, Τεσσαλονίκη 2011 (accesibilă la <http://ikee.lib.auth.gr/record/127003/files/GRI-2011-7049.pdf>).

<sup>39</sup> „... se mișcă întrucât sădește relația (afecțiunea) lăuntrică a dragostei și a iubirii în cei capabili de acestea și mișcă întrucât atrage prin fire dorința celor ce se mișcă prin ea. Și iarăși: mișcă și se mișcă,

Sine pentru a crea și dota creația cu puterea naturală a mișcării; în cea de a doua, El „mișcă”, întrucât atrage cele create spre Sine. Regăsim aici ideea anterioară a lansării în existență orientată sau atrasă spre Creator, completată de distingerea celor două valențe ale actului creator corespunzătoare celor două aspecte definiției ale mișcării umane: cel pasiv (primirea naturii și a puterilor ei constitutive) și cel activ (mobilizarea acestor puteri într-un mod personal particular). „Se mișcă” instituie existența făpturii, stabilind, astfel, caracterul ei pasiv, iar „mișcă” atrage sau suscită mișcarea acesteia, oferindu-i posibilitatea unei anumite participări active la existență. În termenii iubirii, dimensiunea pasivă a existenței exprimă un eros divin, iar cea activă, volițională, o iubire divină agapică. Desigur, pentru a rămâne consecvenți transcendenței absolute a Creatorului<sup>40</sup>, trebuie să înțelegem erosul divin ca o altă formă, paradoxală, inexplicabilă, de iubire agapică – din generozitate, Dumnezeu se mișcă pe Sine –, pe când iubirea agapică umană ca o formă, la fel de paradoxală, însă euristică, de iubire erotică – în chiar actul său liber, omul urmează o atracție.

Recursul la terminologia iubirii nu este o simplă analogie oricât de admirabilă. Pentru Sf. Maxim, iubirea este numele propriu al relației ontologice, protologice și teleologice dintre Dumnezeu și om. Folosindu-se de celebrul adagiul soteriologic atanasian, conform căruia „Dumnezeu s-a făcut om ca să-l facă pe om dumnezeu”, transformat de Sf. Maxim în principiul central al întregii sale teologii, el nu ezită să afirme că Dumnezeu și omul sunt paradigme sau modele unul altuia<sup>41</sup>, tocmai prin iubirea care îi motivează, îi face să caute și le conferă puterea să realizeze această „Taină a lui Hristos”, intenția originală și scopul final al Creatorului pentru creația Sa<sup>42</sup>.

---

pentru că însetează după însetarea de ea și îi este drag să fie dragă și iubește să fie iubită.”, *Amb* 23, în *Ibid.*, p. 229; (Κινεῖται μὲν ὡς σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης τοῖς τούτων δεκτικοῖς, κινεῖ δὲ ὡς ἑλκτικόν φύσει τῆς τῶν ἐπ’ αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως· καὶ πάλιν· Κινεῖ καὶ κινεῖται, ὡς διψῶν τὸ διψᾶσθαι, καὶ ἐρῶν τὸ ἐρᾶσθαι, καὶ ἀγαπῶν τὸ ἀγαπᾶσθαι.) *ANC* II, p. 6.

<sup>40</sup> „Cel liber de patimă nu poate pătimi, pentru că nu e îndrăgostit de altceva și nu se mișcă spre altceva prin dorință.”, *Amb* 7, *ibid.*, p. 72. (Ὁὗ γὰρ πάσχειν πέφυκε καθόλου τὸ ἀπαθές, τὸ μητ’ ἐράν ἄλλου ἢ κινεῖσθαι πρὸς ἄλλο τι κατ’ ἐφεσιν.) *ANC* I, p. 82.

<sup>41</sup> „Căci se zice că Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele. Și așa de mult S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine, lui Dumnezeu; și așa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaștere, pe cât de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți.” *Amb* 10, *ibidem*, p. 111-112 (Φασι γὰρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τον Θεόν καὶ τον ἄνθρωπον, καὶ τοσοῦτον τῷ ἄνθρωπῳ τον Θεόν διά φιλανθρωπίαν ἀνθρωπιζεσθαι, ὅσον ὁ ἄνθρωπος εαυτὸν τῷ Θεῷ δι’ ἀγάπης δυναθεῖς ἀπεθέωσε, καὶ τοσοῦτον ὑπὸ Θεοῦ τον ἄνθρωπον κατὰ νοῦν ἀρπάζεσθαι πρὸς τὸ γνωστον, ὅσον ὁ ἄνθρωπος τον ἀόρατον φύσει Θεόν διά των ἀρετῶν ἐφανέρωσεν.), *ibidem*, p. 166-167.

<sup>42</sup> „... puterea acestei dispoziții mintale se arată în faptul că ea îndumnezeiește pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea față de Dumnezeu, și înomenește pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea

*Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică*

Vom urmări mai departe doar două dintre multiplele aspecte ale acestei viziuni atotcuprinzătoare. În primul rând, ca cel mai la îndemână, putem citi toate cele trei dimensiuni ale existenței umane în cheia iubirii. Dacă în raport cu existența și cu veșnicia ei, omul este pur pasiv, el este activ în privința calității de bună sau rea, împlinită sau neîmplinită, fericită sau nefericită a acesteia, așa încât triada poate fi redenumită astfel: *eros* (natural) – *agape* (volitiv) – *eros* (supra-natural). De asemenea, dacă termenul al doilea are el însuși un caracter pasiv, erotic, ca activare a atracției naturale spre Dumnezeu, termenul final are, la rândul său, și un aspect agapic, întrucât comuniunea cu El dă veșnicie modului de raportare particulară al fiecăruia deprins pe parcursul intervalului mediu.

**6. Puterea doritoare**

În al doilea rând, vom încerca să aducem mai multă lumină asupra acestui interval și a naturii sale paradoxale, deopotrivă pasive și active. Așadar, specificul său este caracterul activ (însă primit prin facere/lansare și stârnit prin scop/atracție) și rolul deternimant pe care îl joacă aici voința omului. După cum știm, semnificația și rolul voinței au fost în centrul aprigelor controverse hristologice la care a luat parte ca protagonist Sf. Maxim. Atunci când definește voința naturală (*thelema*), constitutivă, deci inerentă, firii – inclusiv a celei asumate de Hristos, dacă întruparea a fost „în toate asemenea nouă afară de păcat” (*Evr* 4,15) –, pe care o distinge de voința determinată (*boulesis*) și de voința dispozițională (*gnome*) – ultima fiind o manifestare a depărtării de Dumnezeu, prin urmare, lipsește la Hristos – elementul definitoriu al acestei puteri care îl face pe om activ este tocmai caracterul atractiv al acesteia:

„Voința naturală (*thelema*) sau voirea (*thelesis*) este o putere (*dunamis*) doritoare (*orektike*) a ceea ce e conform firii și care ține împreună toate însușirile (*idiomata*) ce aparțin esențialmente firii. Căci esența (*ousia*) conținută în mod natural de aceasta aspiră (*oregetai*) să fie și să trăiască și să se miște potrivit simțirii și minții, năzuind (*ephiemene*) după existența (*ontotetos*) ei naturală și deplină. Căci firea (*phusis*) a fost constituită ca una

---

Lui de oameni, făcând printr-un schimb bun pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului, iar pe om dumnezeu, pentru înomenirea lui Dumnezeu. Căci Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să se lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale.”, *Amb* 7, *ibid.*, p. 87 (την δύναμιν, την και τον άνθρωπον τῷ Θεῷ θεοῦσαν διά τό φιλόθεον, και τον Θεόν τω άνθρωπω διά τό φιλόανθρωπον ἀνθρωπιζουσας και ποιούσας κατά την καλήν αντιστροφήν, τον μεν Θεόν άνθρωπον, διά την τού ἀνθρώπου θέωσιν, τον δέ ἀνθρωπον Θεόν, διά τήν τού Θεού ενανθρώπηση. Βούλεται γάρ αεί και έν πάσιν ό τού Θεού Λόγος και Θεός τής αυτού ένσωματώσεως ενεργείσθαι τό μυστήριον), *ibid.*, p. 106); a se vedea și *QT* 60.

Conf. Dr. Sebastian Moldovan

ce se voiește pe sine și toate câte țin de constituția ei, fiind atârnată (*epertemene*) ca dorință (*orektikos*) de rațiunea (*logos*) existenței (*tou enai*) după care este s-a și făcut<sup>43</sup>.

Prin această „putere doritoare”, care este voința sa naturală, omul năzuiește, aspiră, tinde în mod natural și esențial spre propria sa împlinire anticipată și oferită prin actul creației și înscrisă (ca într-un cod genetic ontologic) în rațiunea divină a existenței ei.

Dacă ceea ce sau prin ceea ce se mișcă lucrează sau actualizează omul are caracterul unei dorințe, năzuințe sau aspirații, atunci toate conținuturile naturii sale sunt de acest tip. Sf. Maxim moștenește și dezvoltă o cosmologie dualistă – inteligibil/sensibil – și o antropologie corespunzătoare – omul la frontiera/interfața dintre cele două universuri ca „microcosm și mediator” (L. Thunberg) –, alcătuit din suflet și trup, fiecare dintre acestea înzestrat cu o serie de puteri specifice. De regulă recurge la o clasificare a celor sufletești în puteri cognitive și afective, deseori detaliate ca minte (*nous*) și rațiune (*logos, logistikon*) (uneori tratate ca una singură, numită rațiune, în aceste caz), cu rol de interfață cu universul inteligibil, respectiv apetit (*epithumia, epithumetikon*) și vigoare (*thumos, thumoeides*), desemnate adesea sub denumirea generică de puteri iraționale, la interfața cu trupul și universul sensibil<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> *Către precaușul presbiter Marin, PSB* 81, p. 178; Θέλημα γάρ εἶναι φυσικόν, ἤγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικὴν καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικὴν πάντων ἰδιωμάτων. Τούτω γάρ συνεχομένη φυσικῶς ἡ οὐσία, τοῦ τε εἶναι καὶ ζῆν καὶ κινεῖσθαι κατ’ αἴσθησίν τε καὶ νοῦν ὀρέγεται, τῆς οικείας ἐφιεμένη φυσικῆς καὶ πλήρους ὀντότητος. Θελητικὴ γάρ ἐαυτῆς, καὶ τῶν ὅσα σύστασιν αὐτῆς ποιεῖσθαι πέφυκε, καθέστηκεν ἡ φύσις· τῷ τοῦ εἶναι αὐτῆς λόγῳ, καθ’ ὃν ἔστι τε καὶ γέγονεν ὀρεκτικῶς ἐπηρητημένη. *PG* 91, 12CD.

<sup>44</sup> În sensul că nu sunt rațiunea, nu că s-ar comporta obligatoriu aberant. În *Amb* 10, Sf. Maxim enumeră mișcările sufletului „după minte, după rațiune și după simțire”. Uneori desemnează întreaga persoană ca minte, cum face, bunăoară, în *QT* 54 și 55. Mișcarea minții este comunicarea, inefabilă, cu Dumnezeu ca persoană, de pildă, prin rugăciune; a rațiunii de a intermedia între simțuri și minte, deslușind în cele vizibile rațiunile lor divine – este o cunoaștere *despre* Dumnezeu ca și cauză – și comunicând minții aceste cunoștințe; mișcarea apetitului este de a orienta persoana spre un obiectiv dezirabil, iar cea a vigoriei de-o mobiliza în a atinge acel obiectiv sau a-l păstra, odată atins. E.g., „De puterea rațiunii se folosește omul la căutarea cauzei și a bunurilor din jurul cauzei; de puterea poftei spre dorirea celor căutate, iar de iușime spre păzirea și iubirea lor.” *QT* 55, *ibidem*, p. 261-262 (κέχρηται γὰρ τῷ μὲν λογιστικῷ πρὸς τὴν τῆς αἰτίας καὶ τῶν περὶ τὴν αἰτίαν καλῶν ζήτησιν, τῷ ἐπιθυμητικῷ δὲ πρὸς πόθον τῶν ζητουμένων, τῷ δὲ θυμικῷ πρὸς φυλακὴν καὶ στοργήν), *SC* 554, p. 244. Monografia de referință rămâne clasică Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 2<sup>nd</sup> ed., 1995. Cercetarea psihologiei Sf. Maxim nu a mers nici ea mult mai departe. De interes particular pentru tema de față sunt studiile lui Paul M. Blowers: “Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of Human Passions”, *Journal of Early Christian Studies* 4.1 (1996): 57-85; Idem, “The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor”, *Vigiliae Christianae* 65.4 (2011): 425-451; Idem, “Aligning and Reorienting the Passible Self: Maximus the Confessor’s Virtue Ethics”, *Studies in Christian Ethics* 26.3 (2013): 333-350. Redarea denu-

*Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică*

Important pentru noi este să observăm că voința naturală cuprinde toate aceste puteri, întrucât ea este, cum am văzut, puterea care „conține toate însușirile naturale”<sup>45</sup>. Acest fapt ne atrage atenția asupra unui aspect extrem de relevant, anume că, fiindu-i constitutive, toate aceste puteri sunt de același tip ca și voința, adică „puteri doritoare”. Sf. Maxim confirmă acest lucru în *Ambiguum* 7:

„Iar dacă ființa înțelegătoare se mișcă, înțelegînd potrivit cu ea însăși, ea înțelege desigur. Și dacă înțelege, desigur că și iubește pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă îl iubește, desigur că și pătimește extazul spre El ca spre Cel iubit. Și dacă pătimește, desigur că se și grăbește, iar de se grăbește, desigur că și intensifică încordarea mișcării; și dacă intensifică cu tărie mișcarea, nu se oprește până nu ajunge întregă în Cel iubit întreg și pînă nu e învăluită de El întreg, primind de bunăvoie, întregă, prin liberă alegere îmbrățișarea mântuitoare”<sup>46</sup>.

Pasajul nu menționează explicit toate puterile sufletești diferențiate, ci numai cunoașterea și elanul erotic, care se întăresc reciproc într-o mișcare accelerată spre Dumnezeu, în care se împletesc caracterul pasiv („pătimeste”) și cel activ („se grăbește”, „intensifică”).<sup>47</sup> Dacă atribuim cunoașterea puterii raționale, putem presupune că extazul se manifestă în puterile afective, iraționale, deși ele apar operând sinergic, nu separat. În *Răspunsul* 49, interpretînd pe regele Ierusalimului Ezechia (2 Par 32, 2-3) ca fiind mintea, iar pe căpeteniile acestuia, ca fiind cele trei puteri sufletești – rațiunea, apetitul și vigoarea –, spune că „din adunarea și unirea în jurul celor dumnezeiești a puterilor sufletești, adică a celei raționale, impulsive

---

mirilor acestor puteri în terminologia modernă este o chestiune destul de confuză. În limba română, P. Stăniloae consacră vechea terminologie „pofță” pentru *epithumia* și „iuțime”, „mânie” (mai jos, „impulsivă”), pentru *thumos*. Pentru a evita sugestia peiorativă din această terminologie, am preferat una mai neutră moral, conformă cu caracterul constitutiv, nu lapsarian sau patologic, al acestor puteri sau facultăți; a se vedea aici *QT* 1.

<sup>45</sup> Și nu este una dintre ele, așa cum par a presupune mulți exegeți. Cf. „Voința naturală este dorința ființială a componentelor firii. Voința din socotință, pornirea și mișcarea gândului spre ambele părți.” *Diferite definiții*, în *PSB* 81, p. 259 (Θέλημα φυσικόν ἐστίν, οὐσιώδης τῶν κατὰ φύσιν συστατικῶν ἔφεσις. Θέλημα γνωμικόν ἐστίν, ἡ ἐφ’ ἐκάτερα τοῦ λογισμοῦ αὐθαίρετος ὁρμή τε καὶ κίνησις. *PG* 91, 153A).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 74 (Εἰ δὲ κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῷ νοερώς τό νοερόν, καὶ νοεῖ πάντως. εἰ δὲ νοεῖ, καὶ ἐρά πάντως τοῦ νοηθέντος· εἰ δ’ ἐρά, καὶ πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτό ὡς ἐραστόν ἐκστασιν· εἰ δὲ πάσχει, δηλονότι καὶ ἐπείγεται· εἰ δὲ ἐπείγεται, καὶ ἐπιτείνει πάντως τό σφοδρόν τῆς κινήσεως· εἰ δὲ ἐπιτείνει σφοδρώς τὴν κίνησιν, οὐχ ἴσταται μέχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν ὅλῳ τῷ ἐραστῷ καὶ ὑφ’ ὅλου περιληφθῆ, ἐκουσίως ὅλον κατὰ προαίρεσιν τὴν σωτήριον περιγραφὴν δεχόμενον), *ANC* I, p. 86.

<sup>47</sup> Despre raportul dintre cunoaștere și iubire, v. Ty Monroe, “I Know You Above All; I Know You Not: St. Maximus the Confessor on Divine and Human Knowledge and Love”, *Forum Philosophicum*, Vol. 20, No. 2, 2015, pp. 139-156.



Conf. Dr. Sebastian Moldovan

și apetitive, se naște iubirea<sup>48</sup>. Aici iubirea apare și ca rezultanta operațiilor proprii acestor puteri, identificate cu cele trei virtuți teologice – credința, nădejdea, iubirea agapică –, și ca lucrarea specifică a facultății apetitive „prin care ia ființă iubirea de Dumnezeu”<sup>49</sup>.

Asemănător, în *Răspunsul* 55 unde interpretează spiritual pe Zorobabel, eliberat din robia persană (3 *Ezr* 4), ca fiind mintea contemplativă, pe robii evrei ai acestuia ca rațiunea și cugetarea (*dianoia*), iar pe robii păgâni ca fiind vigoarea și apetitul. În timp ce rațiunea și cugetarea slujesc mintea șase ani cu osteneala filosofiei practice pentru despățimire, iar în al șaptelea an sunt eliberate pentru că au ajuns la măsura contemplației duhovnicești, puterile afective, în schimb, – susceptibile de a se atașa oricând pătimăș de bunuri sensibile, în numele satisfacerii nevoilor firești - trebuie să rămână supuse minții contemplative până la începutul vieții veșnice, când vor fi eliberate pentru a deveni puteri de iubire față de Dumnezeu<sup>50</sup>, deopotrivă extatice și active<sup>51</sup>.

## 7. Dezorientarea dorinței

Grija specială ilustrată în acest pasaj a Sf. Maxim – și a întregii tradiții neptice – față de cele două puteri afective exprimă, pe de-o parte, rolul pe care îl joacă

---

<sup>48</sup> *FR III*, p. 181 (Οὐκοῦν τῆς κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὰ θεῖα συναγωγῆς τε καὶ ἐνώσεως τῶν ψυχικῶν δυνάμεων, τούτέστι τῆς λογικῆς καὶ θυμικῆς καὶ ἐπιθυμητικῆς, ἡ ἀγάπη καθέστηκε γέννημα), *SC* 554, p. 96.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 181-182; (καθ' ἣν ἡ θεία συνέστηκεν ἀγάπη) *SC* 554, p. 98. A se vedea și scolia 6. De remarcat modul în care cele trei virtuți sunt atribuite celor trei puteri: rațiunii - credința și nădejdea (care implică raportare la un bine viitor, deci presupune o dorință), apetitului – iubirea. Rolul vigoriei este de a da susține elanul apetitului (folosește verbul *stupho* – a restrânge, a îngusta; putem echivala aici cu a focaliza.) Raportul dintre puteri și virtuțile teologice este central într-o scrisoare celebră; a se vedea, Ioan I. Ică, „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistole 2 și 3 către Ioan Cubicularul despre iubirea agapică. Prezentare și traducere”, *Mitropolia Ardealului*, 33, 1988, 1, pp. 37-59.

<sup>50</sup> „... slobozește mânia și pofta, pe cea din urma prefăcând-o în plăcere curată și în atracția neprihănită pentru dragostea dumnezeiească, iar pe cea dintâi în ardoare duhovnicească, în statornicie înfocată și în nebunie sobră [...] pofta o prefăce în dorința ce se desfată de cele dumnezeiești, iar mânia în vigoarea nesfârșită a dorului ce se bucură de ele.”, *ibidem*, p. 266-7 (ἐλευθέρος ποιεῖται τὸν τε θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν, τὴν μὲν πρὸς τὴν ἀκήρατον τοῦ θεοῦ ἔρωτος ἡδονὴν καὶ τὴν ἄχραντον θέλξιν μετασκευάζων, τὸν δὲ πρὸς ζῆσιν πνευματικὴν καὶ διάπυρον ἀεικινήσιαν καὶ σώφρονα μανίαν μεταβιβάζων [...] τὴν μὲν ἐπιθυμίαν ποιῶν ἔφρουν τῶν θεῶν ἀπολαυστικὴν, τὸν δὲ θυμὸν, τόνον ἀπολαυστικῆς ἐφέσεως ἄληκτον), *SC* 554, p. 254. A se vedea și scolia 33 (25 în *SC*), ca și scolia 1 la *QT* 28.

<sup>51</sup> Referindu-se la starea finală, eshatologică, a sfinților, în *Ambiguum* 7, o descrie ca plăcere (*hedone*), întrucât este sfârșitul (*telos*) lucrărilor naturale, ca bucurie (*euphrosune*), întrucât nu suferă schimbare, dar și ca pătimire (*pathos*), „ca putere extatică ce prefăce pătimirea în activitate”, *ibidem*, p. 90; (πεῖσιν δε, ὡς ἐκστατικὴν δύναμιν πρὸς τὸ ποιῶν τὸ πάσχον ἐνάγουσαν), *ANC* I, p. 114, înțelegând, prin analogie cu fierul înroșit sau aerul luminat, schimbarea calităților, nu și a naturii. A se observa contrastul cu *QT* 22.

*Adicțiile și spiritualitatea ortodoxă. Cu privire la pasivitatea ontologică*

acestea în actualizarea și manifestarea „puterii doritoare” a naturii umane. Deși, așa cum am constatat, toate facultățile sufletului au această constituție patetică<sup>52</sup>, rolul determinant în exercitarea atracției către diverse obiective care pot satisface, real sau aparent, nevoia de împlinire, este atribuit apetitului și vigoării, ultima în calitate de putere de mobilizare spre dezideratul indicat de prima<sup>53</sup>. Pe de altă parte, tocmai această funcție de orientare a subiectului uman către obiective dezirabile face ca aceste două puteri să fie responsabile de dezorientarea acestuia în raport cu Dumnezeu, în cărui comuniune stă autentică împlinire, către obiective doar aparent împlinitoare. Este un leit-motiv al operei maximiene că patimile – pasivitatea în condiția ei aberantă, patologică – afectează cu precădere, dar nu exclusiv, aceste puteri, desemnate adesea, tocmai de aceea, „puteri pătimitoare” sau „partea pătimitoare” a sufletului<sup>54</sup>.

Așadar, când ființele umane își îndreaptă aspirația spre împlinire căutată prin puterile naturale doritoare, cu precădere apetitul și vigoarea, către altceva decât Cel care este Cauza și totodată Scopul lor, scop înscris ontologic în rațiunea naturii, ele dau naștere unei alte modalități patetice de existență, unei alte iubiri, iraționale, pentru că deviază de la rațiunea naturală originară, și tragice, pentru că, detașându-se de Izvorul existenței și vieții, alterează existența umană și cosmică până la moarte și non-existență:

„... în protopărinte, el [omul] a întrebuițat rău capacitatea de a se hotărî liber, întorcând dorința, de la ceea ce era permis, spre ceea ce era oprit. [...] Drept aceea, [...] Dumnezeu] a implantat în mișcarea irațională a puterii noastre cugetătoare [...], lovind cu moartea, după rațiunea cea mai

<sup>52</sup> Caracterul patetic al cunoașterii este puțin valorificat de cercetarea actuală. A se vedea, printre altele, *Capete teologice* 1.12; 2.5,41,79-82, *QT* 16; 49; 65 sau *Amb* 23. În afară de relație (*schesis*), alte câteva noțiuni joacă aici un rol important, anume modelare (*morphosis*), întipărire (*en/ek/tupoo*) și receptivitate (*dektikos*). Despre importanța ultimei, v. Cyril K. Crawford, „‘Receptive Potency’ (*dektike dynamis*) in Ambigua ad Iohannem 20 of St Maximus the Confessor”, *Studia Patristica* LXVIII:16, pp. 313-324. Pentru antecedente la un precursor importat, v. Kathleen Gibbons, „Passions, Pleasures, and Perceptions: Rethinking Evagrius Ponticus on Mental Representation”, *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 19.2 (2015), pp. 297-330.

<sup>53</sup> Un pasaj elocvent: „Scriptura numește lemne, în chip figurat, pofta. Aceasta fiindcă s-a scris că lemnul a corupt prima dată mișcarea ei, îndreptând-o împotriva firii și, prin urmare, ea este puterea sufletească susceptibilă de orice patimă, asemenea materiei lemnoase față de foc.”, *QT* 62, *ibid.* p. 356; („Ἡ μήποτε ξύλα φησὶ τροπικῶς ἡ γραφή τὴν ἐπιθυμίαν – ξύλον γὰρ ταύτης πρῶτον ἀναγράφεται παρὰ φύσιν διαφθεῖραν τὴν κίνησιν καὶ διὰ τοῦτο παντὸς πάθους, ὡς τοῦ πυρὸς ἢ ξυλώδης ὕλη, ταύτην δεκτικὴν εἶναι τῆς ψυχῆς τὴν δύναμιν), *SC* 569, p. 138. Pr. Stăniloae a redat aici pe *dektike* prin „care aprinde”.

<sup>54</sup> Terminologie uzuală în primele scrieri; e.g., *CC* 3.35; 3.98 (puteri/putere); *CC* 2.48; 3.51; Întrebări și nedumeriri, 113 (parte).

dreaptă, însăși aceea spre care ne abătusem puterea iubirii, pe care o datoram, potrivit minții, numai lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca, aflând noi, prin suferință, că iubim nimicul, sa ne învățăm a ne întoarce iarăși această putere spre ceea ce există”<sup>55</sup>.

Pentru spiritualitatea ortodoxă, al cărui reprezentat strălucit este Sf. Maxim Mărturisitorul, originea patimilor se află în dependența ontologică și teleologică de Dumnezeu, manifestată în structura patetică a tuturor elementelor constitutive ale naturii umane, inclusiv a capacităților și activităților umane. Creat cu o dorință irezistibilă pentru împlinire, atras mereu spre aceasta în toate căutările sale, capabil să primească în existența de aici daruri care să-L reveleze pe Dăruitorul și să-i dezvolte deprinderea de a fi deplin receptiv față de El, așadar fericit, pentru veșnica existență<sup>56</sup>, omul poate să își îndrepte elanul dorinței spre daruri – inclusiv cel al existenței proprii sale persoane – fără Dăruitorul lor, devenind dependent de acestea pentru supraviețuire și susceptibil de abuzarea lor ca surrogate ale autenticei împliniri. Cum anume a avut loc dezorientarea primordială, proliferarea pe seama constituției patetice originare a altor tipuri de pasivități, interconectate – dintre care fac parte patimile ca adicții, subiectul cercetării noastre mai largi – până la opera de eliberare în Iisus Hristos, așa cum înțelege Sf. Maxim, este scopul unei alte investigații. Ceea ce ne-a oferit excursul de față este recunoașterea premiselor ontologice ale oricărei adicții posibile și, prin aceasta, vulnerabilitatea oricărei persoane față de ele.

---

<sup>55</sup> *Amb 7, ibidem*, p. 94 : (έν δέ τῷ προπάτορι τῷ ἐτοίμῳ προς ἐξουσίαν ἐπί τό χεῖρον ἐχρήσατο, μετενεγκών ἐκ τοῦ ἐπιτετραμμένου προς τό κεκωλυμένον τήν ορεξιν [...] τῇ παραλόγῳ κινήσει τῆς ἐν ἡμῖν νοεράς δυνάμεως παρεπομένην δεόντως την τιμωρίαν παρέπηξεν, αὐτό εκείνο τυχόν κατά τον εἰκότα λόγον κολάσας θανάτω, περί ό την κατά νοῦν μόνῳ Θεῷ χρεωστούμενην τῆς αγάπης δύναμιν κατερῆξάμεν, ἵνα του μηδενός ἐρῶντες διά του πάσχειν ποτέ μαθόντες προς τό ὄν πάλιν ταύτην ἐπανάγειν διδαχθῶμεν τήν δύναμιν.), *ANC I*, p. 120-122; cf. *QT 61*.

<sup>56</sup> „Harul Duhului Sfânt nu lucrează înțelepciunea în Sfinți fără mintea care să o primească; nici cunoștința, fără rațiunea capabilă de ea [...] nici vreun altul dintre celelalte daruri, fără deprinderea și puterea capabilă de fiecare. Dar iarăși nu va dobândi omul ceva din cele înșirate numai prin puterea naturală, fără puterea lui Dumnezeu, care sa le dăruiască”, *QT 59, ibid.*, p. 312 (Οὐκοῦν οὔτε ἡ χάρις τοῦ παναγίου πνεύματος ἐνεργεῖ σοφίαν ἐν τοῖς ἀγίοις χωρὶς τοῦ ταύτην δεχομένου νοός, οὔτε γνῶσιν χωρὶς τῆς δεκτικῆς τοῦ λόγου δυνάμεως οὔτε τι ἕτερον τῶν λοιπῶν χαρισμάτων χωρὶς τῆς ἐκάστου δεκτικῆς ἐξεώς τε καὶ δυνάμεως· οὔτε μὴν πάλιν ἐ τῶν ἀπριθμημένων ἀνθρωπος κτήσεται κατά δύναμιν φυσικὴν δίχα τῆς χορηγούσης ταῦτα θείας δυνάμεως.) *SC 569*, p. 58-60. Un frumos comentariu, în Lars Thunberg, „Spirit, Grace and Human Receptivity in St Maximus the Confessor”, *Studia Patristica 37*, pp. 609-611.