



# THEOLOGICA

REVISTA CENTRULUI DE STUDII TEOLOGICE SFÂNTUL DIONISIE EXIGUUL - ROMA

**NR. 1 / 2021**



EPISCOPIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ A ITALIEI  
ROMA

## THEOLOGICA

Revista Centrului de Studii Teologice Sfântul Dionisie Exiguul  
Roma

*Președinte:*

Prea Sfințitul Episcop Siluan al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei

*Vicepreședinte:*

Prea Sfințitul Episcop Vicar Atanasie de Bogdania

*Coordonator:*

Pr. Pompiliu Nacu

*Redactor șef:*

Pr. Gheorghe Liviu Verzea

*Redactorii Revistei:*

Pr. Octavian Schintee

Pr. Cristian Prilipceanu

Pr. Iustin Androne

*Colaboratori permanenți:*

Membrii permanenți și membrii invitați  
ai Centrului de Studii Teologice Sfântul Dionisie Exiguul

*Colaboratori ordinari:*

Lectori, conferențieri și profesori universitari din România,  
dar și de la diferite centre universitare din străinătate, preoți mireni

*Tehnoredactare:*

Pr. Gabriel Popescu

*Corectori:*

Revista *Apostolia*

Centrul de Studii Teologice Sfântul Dionisie Exiguul  
Via Ganaceto 133, Modena  
<https://episcopia-italiei.it/csde>

Anul 1, numărul 1 (1)

Noiembrie 2021

Revistă bianuală

ISSN: 2785-1885

Este interzisă reproducerea parțială sau totală, fără acordul scris al Editorului

## CUPRINS

BRUIAJELE LUMII ȘI FRAGMENTAREA LĂUNTRICĂ Diac. Lect. Dr. Sorin Adrian Mihalache	5
MĂRTURISIREA UNITĂȚII DE CREDINȚĂ ÎN CONTEXTUL RISCULUI DETURNĂRII EI PRIN UTOPIILE IDEOLOGICE ALE SOCIETĂȚII-REȚEA DE ASTĂZI Prof. Conf. Adrian Lemeni	24
CARTEA VIETII Pr. Dr. Prilipceanu Cristian	38
PATERNITATEA DIVINĂ ÎN VECHIUL TESTAMENT Pr. Drd. Ioan Haba	50
AKEDIA ȘI MÂNIA, DOUĂ PATIMI „LA MODĂ” ASTĂZI! Pr. Dr. Constantin Totolici	67
POEZIA TEOLOGICĂ ȘI POEMELE SFÂNTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ Pr. Dr. Pompiliu Nacu	91
DESPRE FRUMUSEȚEA TRIODULUI Pr. Drd. Gheorghe Verzea	107
LECȚIA DE RELIGIE ÎN ȘCOALA ROMÂNEASCĂ DE LA ÎNCEPUTURI PÂNĂ ASTĂZI. PRIVIRE DIACRONICĂ Pr. Dr. Conf. Stelian Ionașcu	121
CÂTEVA ASPECTE ALE PRESEI BISERICEȘTI DIN ȚARA NOASTRĂ PÂNĂ ÎN ANUL 1918 Pr. Dr. Iustin Androne	147
TRADUCERILE PATRISTICE ÎN PREOCUPĂRILE SFINȚILOR IERARHI DOSOFTEI ȘI VENIAMIN COSTACHI AI MOLDOVEI Pr. Dr. Cristian Ștefan	159
NEVROZELE RELIGIOASE ÎN VIZIUNEA PSIHANALITICĂ A LUI GIACOMO DACQUINO Pr. Dr. Trandafir Vid	166
CREAȚIE ȘI TIMP. FRUMUSEȚEA ESHATONULUI. Pr. Dr. Octavian Schintee	182



# BRUIAJELE LUMII ȘI FRAGMENTAREA LĂUNTRICĂ

**Despre zgomotul societății de consum  
și fărâmițarea interiorității omenești.  
Mențiuni filocalice și câteva rezultate recente  
din științele creierului.**

**Diac. Lect. Dr. Sorin Adrian Mihalache**

Facultatea de Teologie Ortodoxă, Univ. „Alexandru Ioan Cuza”, Iași,  
Drd. Fiziologie și neuroștiințe fundamentale,  
Univ. de Medicină și Farmacie „Carol Davila” București

*Abstract:* Prin câteva rezultate recente, culese din câmpul medicinei și științelor creierului, și călăuzit de unele reflecții filocalice, voi evidenția, în materialul de față, trei tipuri de bruiaj, care antrenează o viață fragmentată. Este vorba despre zgomotul sonor, despre supra-stimularea senzorială și despre supra-încărcarea cognitivă. Într-o lectură încrucișată, cu date din domeniul neuroștiinței și din observațiile strânse de pe urma experienței pustnicilor, putem întrevădea cum anume, în decorul obișnuit al vieții, aceste forme de zgomot slăbesc atenția și luciditatea. În fine, în legătură cu aceste situații, voi menționa câteva măsuri – recomandate de anahoreți sau care decurg din rezultatele experimentale – care ne-ar putea ajuta în întreprinderea noastră de cultivare a liniștii.

## **1. Considerații preliminare**

Multe locuri din reflecția filocalică ne conving asupra unui lucru: viața spirituală nu e posibilă fără cultivarea liniștii. Numeroși autori pustnici subliniază că rugăciunea sau cercetarea de sine, lectura sau cultivarea virtuților pot fi practicate cu anevoie, dacă nu luăm măsuri concrete pentru a ne distanța considerabil, în plan senzorial, emoțional și mental, de forfota lumii, de zgomotele și ofertele ei.

Numeroase analize ne arată că în ambientul în care trăim, în marile orașe și nu numai, întâlnim adesea evenimente sau prilejuri care prezintă diverse ecouri în plan emoțional: stârnesc îngrijorare, furie sau indignare, repulsie sau poftă, dorințe de tot felul sau curiozitate. Avem parte, aproape în fiecare zi, de știri, de situații sau mesaje care ne agită emoțional, și rare ori locurile și prilejurile de liniște.

Câteva ceasuri de liniște, trăite departe de bruiajele lumii, sunt suficiente pentru a sesiza multiplele piedici ridicate de civilizația actuală în calea liniștirii. Privind lumea în care trăim, din mica oază de liniște, vom vedea mai deslușit cât de mult și de bine ne-am obișnuit cu zbuciumul și zgomotele ei, și vom înțelege mai bine că, în toată abundența ei, lumea bunăstării și civilizația divertismentului ne oferă aproape orice, mai puțin locuri și prilejuri favorabile liniștirii, care să ne permită reculegerea și regăsirea de sine.

## 2. Viața fragmentată: cinci coordonate posibile

Pentru că, în materialul de față, facem referire la starea de fragmentare lăuntrică, ar fi util să alcătuim, pentru început, o schiță de portret pentru ceea ce ar putea însemna viața fragmentată. În primă instanță e ușor de înțeles că în discuție sunt acele aspecte care indică o slabă calitate a vieții. Dar, pentru a oferi un contur mai deslușit, am putea fixa înțelesurile expresiei „viață fragmentată” prin cinci marcaje oferite de diversele explorări și evaluări recent oferite de psihologie, neuroștiințe, medicină și sociologie. Astfel, am putea spune că avem o viață fragmentată dacă ne confruntăm cu o diminuare a capacității „de reglare a propriilor gânduri, sentimente sau acțiuni” (*epuizarea eului*)<sup>1</sup>. În al doilea rând, am putea considera că viața fragmentată e caracterizată de o „dezordine în câmpul conștiinței”, care situează intențiile noastre bune în conflict cu informațiile mediului înconjurător ce ne distrag de la realizarea lor (*entropie psihică*)<sup>2</sup>. De asemenea, am putea aprecia că viața fragmentată e viața risipită, în care se resimte starea de împrăștiere cauzată de conexiunea prea strânsă, nefiltrată, cu mediul supra-aglomerat de informații irelevante (*supra-încărcare cognitivă*)<sup>3</sup>. Și, de pe urma acestei ultime considerații care privește *data-smog-ul*<sup>4</sup> mediului de viață, s-ar putea introduce o a patra coordonată, apreciind că viața fragmentată corespunde și unei *minți distrase*, în care simțim că nu putem fi atenți și consecvenți cu deciziilor noastre, având dificultăți importante, și de lungă durată, în gestionarea celor mai importante obiective ale vieții<sup>5</sup>. În fine, viața fragmentată este

1 Roy F. Baumeister, John Tierney, *Voința. Cum să-ți redescoperi cea mai mare putere interioară*, Editura Paralela 45, București, 2012, p. 33.

2 Mihaly Csikszentmihalyi, *Flux: psihologia fericirii*, Editura Curtea Veche, București, p. 60.

3 Expresia este propusă de Daniel J. Levitin, *Mintea organizată: cum să gândești corect în era supraîncărcării informaționale*, traducere din engleză de Dan Crăciun, Editura Publică, București, 2015, p. 47.

4 Unii autori numesc abundența informațiilor *data-smog*. Expresia a fost aleasă pentru a sublinia caracterul irrelevant al informațiilor, precum și povara cognitivă ce decurge de aici. Expresia *smog* provine din combinația a două cuvinte din limba engleză, *smoke* (= fum) și *fog* (= ceață). Francis Heylighen, „Complexity and Information Overload in Society: Why Increasing Efficiency Leads to Decreasing Control”, Free University of Brussels, 2002 (draft pentru *The Information Society*), disponibil la <http://pespmc1.vub.ac.be/Papers/info-Overload.pdf>, *apud* Dr. Andrew Weil, *Fericirea Spontană*, traducere Iustina Cojocaru, Editura Curtea Veche, București, 2013, p. 247).

5 Conceptul este prezentat pe larg într-o carte, cu același titlu, de Adam Galzley și Larry Rosen. Autorii disting mai întâi, pe baza multor evaluări psihologice și neuroștiințifice, între funcțiile executive (responsabile cu activități precum evaluare, procese de luare a deciziilor, programare și organizare) și

configurată de cuplajul strâns cu ceea ce a fost numit *cultura exteriorității*<sup>6</sup>. Este vorba despre constrângerile vieții, exercitate dinafară (cum ar fi presiunile economiei concurențiale sau judecățile rapide și superficiale *fast-thinking*, solicitate de *fast-food-ul cultural*<sup>7</sup>, presiuni care antrenează o viață neglijentă, fără preocupări legate de lucrarea virtuților, de cultivarea interiorității. Desigur, am putea adăuga multe alte caracteristici acestei vieți fragmentate<sup>8</sup>.

### 3. Viața fragmentată: trei circumstanțe agravante

Din cercetările recente desprindem cel puțin trei tipuri de considerații care ne constrâng să constatăm că actualele condiții de viață fragmentată trebuie analizate cu toată atenția.

În primul rând, științele sociale au evaluat mutațiile profunde traversate de societate, de lume în ansamblu. Dintre acestea, reținem câteva care au accente critice: globalizarea nimicului și mcdonaldizarea culturii (George Ritzer), inflația de informație și criza de sens (Jean Baudillard), disneyizarea culturii (Alan Bryman), cinematografizarea culturii (Gilles Lipovetsky), societatea riscurilor (Ulrich Beck și Anthony Giddens). Nu este locul pentru o discuție privind legitimitatea acestor radiografii sociologice, însă e cert că ele semnalează transformări profunde și extinse, pe care omenirea nu a apucat să le evalueze, schimbări catalizate de tehnologie

---

cele care corespund controlului cognitiv. Cele care corespund controlului cognitiv sunt cele de care ne folosim în îndeplinirea concretă a sarcinilor de-a lungul zilei și de-a lungul vieții, precum atenția, memoria de lucru și gestiunea obiectivelor. Mîntea distrată desemnează o stare în care și atenția, și memoria de lucru, dar și gestiunea obiectivelor sunt puternic afectate. Autorii susțin, cu multe dovezi, în lucrarea amintită, că în contextul tehnologic actual, utilizarea pe scară largă a dispozitivelor portabile de comunicare și conectare la internet împovărează și mai mult controlul cognitiv, aducându-ne adesea în starea de a avea mîntea distrată. Aceasta înseamnă o capacitate scăzută a atenției la toate capitoarele ei (selectivitate, direcționare, susținere, viteză), o memorie de lucru redusă și o capacitate de gestionare a obiectivelor semnificativ scăzută. În planul obișnuit al vieții, deficitul de control cognitiv afectează calitatea vieții, întrucât corespunde unei atenții scăzute (care ne face să fim absenți, decuplați de situațiile și sarcinile concrete ale zilei), unor prestații superficiale și inconsecvente (care afectează luciditatea cu care luăm decizii și eforturile noastre de durată desfășurate în vederea atingerii obiectivelor noastre majore). Pentru mai multe detalii, vezi Adam Gazalley, Larry D. Rosen, *Mîntea distrată. Creiere vechi într-o lume puternic tehnologizată*, Editura Trei, 2019, pp. 20-114.

6 Expresia aparține lui Dean Ornish, *Dragoste și supraviețuire*, Editura Curtea Veche, București, 2008.

7 Expresia aparține lui Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*, Editura Art, București, 2007, pp. 42-43.

8 Viața fragmentată se întvede în incapacitatea de a gestiona propriile emoții, în episoade nedorite de furie și/ sau de depresie, în dificultatea de a depăși situații stresante. Viața fragmentată e caracterizată de absența momentelor de liniște, care să permită gânduri și reflecții asupra propriei existențe, de lipsa momentelor de răgaz, în care am pierdut sentimentul că ceea ce facem este în acord intim cu ceea ce credem că este potrivit. Este vorba despre o viață cucerită de aparențele societății de consum, în care una gândim și alta facem. Din perspectivă spirituală, viața fragmentată e resimțită ca risipire interioară, ca patologie a sinelui, neodihnă, înstrăinare, captivitatea în cele dinafară, exilul interiorității, aservire totală a vieții muncii și divertismentului, robia spiritului față de lucruri și înstrăinarea omului față de sine.

și globalizare, de digitalizare și piață de capital, de media și de o liberă circulație a capitalului simbolic.

În al doilea rând, numeroase rezultate scot în evidență influențele experiențelor asupra vieții persoanei. S-a constatat deja, cu lux de amănunt, cum anume cuvintele și mesajele la care suntem expuși exercită o influență asemănătoare experiențelor prin care trecem. O bună parte din ceea ce fac ceilalți, modul cum ei acționează, ne schimbă convingerile și comportamentele<sup>9</sup>. Pe de altă parte, numeroase rezultate din aria medicală scot în evidență plasticitatea ființei omenești, modul cum ființa noastră, biologia, expresiile genetice, lungimea telomerilor (care anunță corectitudinea replicării celulare și speranța de viață) se schimbă sub presiunea experiențelor<sup>10</sup>. În fine, condiția omului este chiar mai complicată, mai expusă riscurilor, dacă luăm în considerare acele evaluări științifice care evidențiază, și în acest caz, într-o convergență neașteptată cu reflecția patristică, failibilitatea omului, obișnuitele erori cognitive, aberațiile perceptuale, incapacitatea optimizării, constatări care privesc modul în care judecăm, în care apreciem riscurile, în care alegem să construim deciziile și maniera în care acționăm<sup>11</sup>. Cu aceste înțelesuri care privesc viața fragmentată și în acest decor provocator, o discuție despre bruiajele lumii și despre liniștea interioară poate fi folositoare.

#### 4. Bruiajele lumii. Trei situații de zgomot și câteva din pagubele produse de ele

Trei situații, întâlnite în mod obișnuit în decorul vieții, pot tulbura liniștea interioară, având prin aceasta o contribuție importantă la fragmentarea vieții<sup>12</sup>. Prima dintre ele ține de zgomotul propriu zis, vacarmul marilor aglomerări urbane. În for-

9 Două lucrări excelente care abordează acest subiect sunt Jonah Berger, *Influența invizibilă*, Editura Publica, 2019 și John Bargh, *Până să îți dai seama*, Editura Publica, 2018.

10 Numeroase titluri adună astăzi observații și descoperiri care urmăresc interacțiunea dintre creier și cultură. Așa înțelegem de ce anume viața fragmentată e rezultatul multiplelor transformări constatate de analizele sociologice. Într-adevăr, contextul economic și informațional, munca și educația, capitalul simbolic circulant, cultura și producțiile de divertisment propun tot atâtea familii de experiențe transformatoare. Ele provoacă ritmurile adânci ale vieții personale. Toate straturile și puterile ființei sunt expuse acestor provocări: gândirea și emoționalitatea, obișnuințele de planificare și acțiune, arhitectura dorințelor și structurile celor mai profunde convingeri de viață. Viteza vieții sociale, presiunile cerințelor profesionale, zgomotul și forfota senzorială și informațională a lumii conectate global ne afectează gândurile, se fac resimțite în dispozițiile obișnuite, în felul în care ne planificăm viața, în deciziile pe care le luăm, în felul cum acționăm, în pattern-urile emoționale, în cele mai mărunte obișnuințe ale vieții. Cultura lumii pătrunde adânc în intimitatea fiecăruia dintre noi, reorganizându-ne eforturile de peste zi, influențând decisiv construcția dorințelor și a scopurilor, programul de somn, o parte importantă din mizele pentru care ne ostenim.

11 Mai mulți autori au scris despre diversele limite ale lucidității omenești. Între ei, Igmar Peerson (*Neadaptați pentru viitor, pentru o bio-ameliorare a lumii*, împreună cu Giulian Săvulescu), Daniel Kahneman (*Gândire lentă, gândire rapidă*), Daniel Gilbert (*În căutarea fericirii*).

12 Desigur, acestea nu sunt singurele cauze care produc risipirea și fragmentarea vieții. Experiențele traumatizante, de exemplu absența iubirii materne, criza de sens, singurătatea, izolarea socială, lipsa



fota sonoră a orașelor, cultivarea liniștii este imposibilă. Din aceasta decurge, cumva firesc, faptul că lucrarea lăuntrică solicită, dacă nu o viețuire într-un loc retras, măcar clipe de retragere, ceasuri petrecute în locuri ferite cât mai bine de zgomot.

Elementele culturii de consum concurează, de asemenea, cu starea de liniște. Am în vedere aici reclamele publicitare, oferta tot mai diversificată a bunurilor și serviciilor și chiar configurația spațiilor de viață, care astăzi poartă tot mai mult amprentele divertismentului<sup>13</sup>. Și, dacă zgomotul sonor cauzează o slăbire a atenției, muzica, filmele și producțiile de publicitate, precum și spațiile comerciale obișnuite în cultura de consum sporesc fragmentarea. În fine, în prelungirea acestor două forme de bruijaj, prezente în decorul cotidian, întâlnim o a treia cauză a risipirii, care se manifestă insidios, mai greu de sesizat și de contracarat. Este vorba despre bruijajul mental și pierderea stării de calm resimțită în curgerea gândurilor. E vorba despre mintea distrată, de întreruperea frecventă, involuntară a activității reflexive de interferențe<sup>14</sup>. Încerc să așez aceste observații cu o intenția de a propune o reflecție asupra înțelesului generos, amplu pe care îl are postul în Tradiția creștină. O astfel de discuție se poate dovedi folositoare în practicile elementare ale vieții duhovnicești, mai ales în decorul de viață al marilor orașe. Se întrevede aici nu doar opozabilitatea nevoițelor spirituale față de curgerea obișnuită a civilizației, ci și faptul că nevoitorul spiritual este chemat la o viață nouă, radical diferită de viața desfășurată în priza lumii de consum și divertisment, în care întreaga întrebuintare a simțurilor sale, emoționalitatea și gândurile sale, traversează schimbări profunde.

#### 4.1. Primul nivel: zgomotul de fond al marilor aglomerări urbane

Cu ușurință se poate constata faptul că trăim în cea mai zgomotoasă civilizație din toate timpurile. Zgomotul arterelor aglomerate, forfota gărilor și aeroporturilor, huruitul motoarelor, notele stridente ale claxoanelor, scrâșnetele frânelor și piuiturile alarmelor sunt nelipsite din fondul sonor al unei zile obișnuite. Și în spațiile comerciale și în parcurile de distracție zgomotul este considerabil. Chiar simpla prezență a unui număr crescut de oameni într-un anumit spațiu înseamnă un zgomot important, deconcertant, forfota aglomerației. Într-un registru larg de frecvențe și într-un

---

ajutorului, boala sau moartea cuiva drag, pot tulbura foarte mult liniștea. Aspectele de acest fel nu fac obiectul acestui material.

13 Unele perspective sociologice au propus, de mai multă vreme, ideea pomenită deja, anume dysneizarea culturii, proces care vizează, în esență, tocmai inserarea spectacolului în decorul banal al vieții, precum și o anumită preparare științifică a experiențelor în vederea unei atractivități crescute.

14 Termenul de interferență este propus pentru cuprinderea formelor obișnuite de fragmentare a activității gândirii. Sunt propuse două tipuri de fragmentare a fluxului gândirii: întreruperile (schimbarea voită a obiectului atenției, în timpul unei activități, după ce atenția ne-a fost deturnată de factorul respectiv) și distragerile (care reprezintă schimbări ale obiectului atenției, fără intenție). În fine, atât întreruperile cât și distragerile pot fi de proveniență interioară sau exterioară. Interferențele ar fi de fapt toate aceste forme de deturnare voluntară sau involuntară a atenției, de pe urma unui stimul interior sau exterior (Vezi, pentru o abordare mai detaliată a conceptului și pentru câteva exemplificări, Adam Gazzaley și Larry D. Rosen, *Mintea distrată*, Editura Trei, București, 2019).

interval generos de intensități, zgomotul civilizației tot mai aglomerate și mai tehnicizate ne agresează zilnic auzul, ne slăbește atenția, ne obosește și ne afectează, în cele din urmă, sănătatea.

Câteva cercetări importante au arătat, de-a lungul vremii, că zgomotul are efecte negative asupra activității cognitive. În urmă cu câțiva ani, s-a evidențiat experimental, că zgomotul perturbă senzorialitatea tactilă la copiii născuți prematur. Cu alte cuvinte, dacă sunt expuși la zgomot, acești copii se familiarizează mai greu cu obiectele tridimensionale pe care au ocazia să le atingă<sup>15</sup>. Alte două cercetări arată că expunerea la zgomot afectează calitatea învățării. În anii 70 s-a evidențiat, în cadrul unui studiu, că elevii, având clasa amplasată într-o aripă a școlii situată în apropierea unei linii de cale ferată, au avut întârzieri considerabile în privința aptitudinilor care vizează calculele matematice, în raport cu cei situați în aripa diametral opusă, deși avuseseră aceeași profesori<sup>16</sup>. Celălalt studiu, desfășurat recent, a exploatat inspirat schimbarea locației unui aeroport, într-un oraș mare. Cercetătorii au investigat modul în care performanțele cognitive și atenția copiilor sunt influențate de situarea în vecinătatea aeroportului. Ei au făcut aceste măsurători în trei valuri de colectare a datelor, una înainte și două după transferul aeroporturilor la noua locație. Rezultatele arată că înainte de mutarea locației copii din noua locație au înregistrat rezultate mai bune la testele cognitive, în vreme ce după instalarea noului aeroport aceste performanțe au scăzut simțitor. De partea cealaltă, copiii situați în preajma vechii locații a aeroportului au avut performanțe mai bune la testele cognitive și de atenție după mutarea aeroportului decât înainte de operația de relocare. Măsurătorile au arătat și faptul că memoria pe termen lung, memoria pe termen scurt și citirea au fost afectate în grupul de copii expuși. Ele s-au îmbunătățit în cazul copiilor aflați în grupul celor care locuiau în vecinătatea vechiului aeroport, după mutarea acestuia, și au înregistrat scăderi în cazul celor situați în vecinătatea noii locații, după relocarea aeroportului. De asemenea, deosebit de importantă este și observația că, expuși la zgomot pe o perioadă mai lungă de timp, copiii au reușit să se adapteze fondului

---

15 Fleur Lejeune, Johanna Parra, Frédérique Berne-Audéoud, Leïla Marcus, Koviljka Barisnikov, Edouard Gentaz, Thierry Debillon. *Sound Interferes with the Early Tactile Manual Abilities of Preterm Infants*. *Scientific Reports*, 2016; 6: 23329 DOI: 10.1038/srep23329. Experimentul a relevat că micuții au ținut la fel de mult timp în mâini obiectele cunoscute și pe cele noi. Spre deosebire de ei, copiii crescuți în medii liniștite, protejate de zgomot, deosebeau cu ușurință formele cunoscute de cele necunoscute, iar aceasta s-a putut chiar cuantifica, ei ținându-le pe cele din urmă mai mult în mâini. Aspectul este deosebit de important întrucât experiența senzorială din perioada timpurie joacă un rol major în dezvoltarea ulterioară a creierului. Rezultatele arată că în prezența zgomotului, percepția tactilă nu mai este eficientă, ceea ce evidențiază o anumită inter-dependență funcțională între structurile nervoase însărcinate cu sensibilitatea tactilă și cu cea auditivă, ceea ce indică faptul că la copiii prematuri este necesară o supraveghere atentă a nivelului de zgomot.

16 William Williamson and David D. Byrne, „*Educational disadvantage in an urban setting*”, pp. 186-200, in D. T. Herbert and D. M. Smith (Eds.), *Social Problems and the City*, Oxford University, 1979.

sonor, însă odată cu această adaptare (desensibilizare), au pierdut și din viteza de răspuns la apelative, în cazul în care erau strigați pe nume<sup>17</sup>.

În fine, este important să spunem că efectele zgomotului asupra creierului pot fi chiar mai profunde, dacă ne gândim că pierderea auzului se repercutează direct asupra activității creierului. Se știe că zgomotul poate cauza surditatea. O cercetare recentă a arătat că odată cu pierderea auzului este afectată și activitatea cerebrală. O expunere periodică la un zgomot de 100 dB, chiar pe durate scurte de 1 minut, poate determina, pe lângă deteriorarea ireversibilă a receptorilor de sunet, și o afecțiune severă a răspunsului neuronilor din cortexul auditiv, ceea ce înseamnă de fapt o diminuare severă a capacității de înțelegere a mesajelor auditive<sup>18</sup>.

#### 4.1.1. Zgomotul afectează sănătatea

În general, zgomotul are un impact negativ asupra sănătății. Un studiu din 2013 a arătat că expunerea la zgomot determină, de exemplu, perturbarea somnului, determinând și o stare de sănătate mai precară pentru pacienții și personalul medical din spitale<sup>19</sup>. O altă cercetare a scos la iveală că expunerea la zgomot corelează cu infertilitatea masculină<sup>20</sup>, în timp ce alta a evidențiat că zgomotul pe timp de noapte, provenit din transportul aerian, corelează cu un grad mai ridicat de risc în afecțiuni

---

17 Staffan Hygge, „A Prospective Study of Some Effects of Aircraft Noise on Cognitive Performance in Schoolchildren”, în *Psychological Science*, 2002, Vol. 13, issue 5. Cercetarea a avut în atenție 326 de copii (cu vârsta medie de 10 ani), în două situații distincte, cu ocazia mutării locației aeroportului din Munchen.

18 Amanda C. Reed, Tracy M. Centanni, Michael S. Borland, Chanel J. Matney, Crystal T. Engineer, Michael P. Kilgard, *Behavioral and Neural Discrimination of Speech Sounds After Moderate or Intense Noise Exposure in Rats. Ear and Hearing*, 2014; 1 DOI: 10.1097/AUD.000000000000062. Cercetarea a expus șobolani la niveluri moderate sau intense de zgomot (semnale de diverse frecvențe, la intensități de 115 decibeli și 124 de decibeli). La o lună după expunerea la zgomot, au fost înregistrate răspunsurile neuronale în cortexul auditiv, evidențiindu-se modificări în activitatea cerebrală. În situațiile în care zgomotul a dus la pierderea auzului, mai puțin de o treime din zonele testate ale cortexului auditiv au reacționat la stimulare sonoră, având și modele neobișnuite de activitate. Aceasta arată cum leziunile aparatului auditiv și pierderea auzului produc, până la urmă, modificări în creier, în cazul oamenilor aceasta însemnând o mai mare dificultate în procesarea mesajelor.

19 Mathias Basner et al., *Auditory and non-auditory effects of noise on health. The Lancet*, 2013; DOI:10.1016/S0140-6736(13) 61613-X.

20 Kyoung-Bok Min, Jin-Young Min, „Exposure to environmental noise and risk for male infertility: A population-based cohort study”, în *Environmental Pollution*, 2017; 226: 118 DOI: 10.1016/j.envpol.2017.03.069. Cercetarea a analizat asigurările de sănătate aparținând unui număr de 206.492 de bărbați cu vârsta cuprinsă între 20 și 59 de ani, ținând seama și de nivelul de zgomot la care ele sunt expuse. S-a constatat că incidența infertilității a fost mai mare în cazul bărbaților expuși pe durata nopții unui zgomot mai mare de 55 dB (adică un nivel apropiat unui aparat de aer condiționat). Analiza s-a desfășurat între anii 2006 și 2013, pe baza hărților de zgomot și de coduri poștale, de pe urma cărora s-au identificat zonele unde erau situate locuințele. După ajustarea datelor, ținând seama de alte variabile cum ar fi vârsta, venitul sau obiceiul fumatului, cercetarea a scos la iveală un număr de 3.293 de subiecți cu infertilitate, cu reședința în zone cu un nivel de zgomot ridicat.

cardiovasculare<sup>21</sup>. Un fapt important privește efectele zgomotului asupra variabilității ritmului cardiac (VRC). Anterior, unele rezultate au arătat că un tonus vagal bun, corespunzând unui VRC crescut, indică o mai mare speranță de viață și sănătate mai bună<sup>22</sup>. Pe de altă parte, o activare continuă a sistemului simpatic și o scădere a activității parasimpatice determină scăderea VRC și are efecte asupra sănătății, cum ar fi bolile cardiovasculare. În legătură cu aceste aspecte, există rezultate care evidențiază faptul că expunerea la zgomot afectează VRC. Mai concret, s-au înregistrat scăderi ale VRC în asociere cu expunerea la un zgomot crescut cu 5 dB. Nu doar zgomotele puternice, ci și cele de nivel scăzut pot avea efecte negative asupra sănătății<sup>23</sup>, ceea ce înseamnă că zgomotul are efecte profunde asupra unor procese care se dovedesc esențiale în starea de sănătate.

#### 4.1.2. Echipament natural pentru o viață liniștită

Dacă luăm în calcul aceste lucruri, nu pare lipsit de temei să afirmăm că suntem mai degrabă echipați pentru liniște și pentru zgomotele blânde provenite din mediul înconjurător, din ambientul natural, cum sunt susurul unui râu, foșnetul frunzelor sau cântul păsărilor. Și, în legătură cu această constatare, folosește să ne (re) considerăm nevoia de liniștire ca fiind una firească, un fel de semn al sănătății. Ne-am putea da seama, deodată cu acest înțeles, că locuind și muncind în marile aglomerări urbane, ne-am adaptat – poate fără să conștientizăm lucrul acesta - unui trai artificial, care ne afectează calitatea vieții, ne poate îmbolnăvi la propriu, dar care ne și împiedică să gândim lucid, să funcționăm la parametrii optimi, în cunoștință de cauză, în situațiile de viață curente. Câtă vreme nu dispunem de experiența unor reprize de liniște, de izolare față de zgomotele lumii, nici nu mai putem sesiza vacarmul, neavând cu ce anume să comparăm vacarmul în care trăim. Am putea trăi în zgomot, mult și bine, fără să-i sesizăm nefirescul, și îndepărtându-ne tot mai mult de mediul nostru propice de viață, cu clipe de odihnă și liniște. Dacă avem parte de această viață anapoda, în care nu simțim nici măcar din când în când că vacarmul,

---

21 Anne-Sophie Evrard, Marie Lefèvre, Patricia Champelovier, Jacques Lambert, Bernard Lau-  
mon, „Does aircraft noise exposure increase the risk of hypertension in the population living near  
airports in France?”, în *Occupational and Environmental Medicine*, 2017, 74 (2), 123, DOI: 10.1136/  
oemed-2016-103648. Merită precizat aici că arareori zgomotul din traficul aerian depășește 65 dB, așa  
cum se întâmplă în cazul arterelor aglomerate. De aceea, atât zgomotele provenite din traficul rutier,  
cât și efectele lor asupra sănătății ar putea fi mai pregnante în raport cu cele cauzate de avioane (Cf. A.  
Seidler, M. Wagner, M. Schubert, P. Dröge, J. Pons-Kühnemann, E. Swart, H. Zeeb, J. Hegewald, „Myo-  
cardial Infarction Risk Due to Aircraft, Road, and Rail Traffic Noise: Results of a Case-Control Study  
Based on Secondary Data Results of a case-control study based on secondary data”, în *Dtsch Arztebl  
Int*, 2016, DOI: 10.3238/arztebl.2016.0407).

22 David Hamilton, *De ce îți face bine să faci bine*, Editura Spirit și Destin, București, 2015.

23 Ute Kraus, Alexandra Schneider, Susanne Breitner, Regina Hampel, Regina Rückerl, Mike Pitz,  
Uta Geruschkat, Petra Belcredi, Katja Radon, Annette Peters, „Individual Day”, în *Time Noise Exposure  
During Routine Activities and Heart Rate Variability in Adults: A Repeated Measures Study. Environ-  
mental Health Perspectives*, 2013, DOI:10.1289/ehp.1205606.

supra-stimularea senzorială și fluxul de știri ne deranjează, atunci înseamnă că ne-am adaptat zgomotului, iar situația nu e tocmai bună<sup>24</sup>.

### 4.1.3. Zgomotul lumii și tulburarea lăuntrică. Câteva avertismente eremitice

În privința forfotei lumii, experiența părinților pustnici este formulată tranșant. Într-un loc zgomotos nu se poate cultiva o stare de liniște interioară, îndepărtarea de zgomot fiind o măsură esențială în cultivarea liniștii. Sfântului Ioan Scărarul, de exemplu, scrie că alungarea zgomotelor este „începutul liniștirii”<sup>25</sup>.

Câtă vreme de astfel de locuri se leagă „începutul liniștirii”, amenajarea unui loc potrivit pentru lucrarea liniștii și a rugăciunii devine o necesitate, fără de care nevoitorul modern va putea cu greu să cultive lucrarea duhovnicească. Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază că cel ce caută să se roage cu putere trebuie să *închidă ușa* și să-și ridice mintea de la tot ce e deșert sau vremelnice, precizând clar că aceste lucrări se cuvin să fie făcute „șezând într-o chilie liniștită”, „într-un colț retras”<sup>26</sup>. Avem parte și aici de o recomandare care vizează protejarea de zgomotul lumii. În lucrarea rugăciunii, retragerea ființei din zgomotul lumii este importantă. Este vorba despre o decuplare voită din priza forfotelor ei. Cei care locuiesc astăzi în orașe mari și zgomotoase, găsesc cu greu astfel de locuri retrase și liniștite. Ele trebuie căutate cu atenție și amenajate cu grijă. Altfel, zgomotul urban care ne inundă trece cu ușurință de această barieră fragilă a locuințelor dispuse în aglomerările urbane, lipsindu-ne de prețioasele momente de liniște, iar aceasta va face mai anevoios efortul de cultivare a liniștii.

---

24 De fapt, s-ar putea spune chiar mai mult. În multe privințe, nu producem zgomot pentru că ne place. Orașele sunt surse de zgomot, pentru că e dificil ca lucrurile să stea altfel. Supra-aglomerarea, social media, comunicarea globală, industrializarea, fluxurile de știri, inventarul tuturor evenimentelor care se petrec la nivel mondial, dinamica accelerată a ultimelor decenii, catalizate toate de tehnologii, se fac simțite în toate compartimentele vieții. Și, dacă în multe privințe am reușit să avem parte de o civilizație prosperă din punct de vedere economic, cu o bunăstare consolidată, cu oferte tot mai bogate în plan profesional și de divertisment, totuși nu putem spune că am reușit la fel de bine să amenajăm orașe sănătoase pentru nevoile psiho-emoționale, care să fie ergonomice din punct de vedere psiho-emoțional și neuronal pentru noi. Structura așezărilor omenești ale modernității târzii este adaptată mai degrabă cerințelor economice și dinamicii dezvoltării decât nevoilor psiho-emoționale și particularităților importante în sănătatea persoanei. E cumva paradoxal că, în graba de a construi și de a realiza cât mai mult din cele pe care le putem împlini, în goana după exprimarea întregului său potențial și urmărind cu febrilitate progresul, ne punem în pericol sănătatea, calitatea vieții și rodirea spirituală. Ratăm în felul acesta chiar atingerea acelor forme de organizare sustenabile, adecvate nouă, celor ce muncim. Așadar, în pofida atractivității lor, orașele nu ne oferă ambientul/decorul benefic, zgomotul fiind unul dintre indicii. Fie și atunci când considerăm că ne-am adaptat acestei epoci zgomotoase, așa cum s-a putut vedea, fondul problemei rămâne, iar efectele nu sunt benefice sănătății și proceselor nervoase care susțin dispozițiile emoționale și activitatea cognitivă.

25 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, Cuv. 27, cap. 3, Vol. IX, în „Filocalia”, București, p. 379.

26 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni*, Vol. VIII, în „Filocalia românească”, pp. 500-501.

E important să reținem că aceste reflecții provin de la autori cărora nu le era străină nici nevoița vieții spirituale, nici despățimirea, nici rugăciunea puternică. Cu toată experiența lor înaintată în viața duhovnicească, acești pustnici nu nesocotesc liniștea ambientală, nu o consideră un ingredient secundar, ci un detaliu care poate avea o contribuție importantă. Trebuie să găsim un loc ferit de zgomot, dacă dorim să ne rugăm, trebuie să amenajăm un colț protejat de vacarmul civilizației, în care să ne retragem din toate semnalele lumii, pentru că liniștirea, așa cum scrie Sfântul Isaac Sirul, este dată prin osteneala inimii celor care „au lăsat cu totul lumea și au părăsit cu desăvârșire vederea și auzirea oamenilor”<sup>27</sup>.

Așadar, viața spirituală solicită inevitabil răstimpuri de suspendare a zgomotului, instaurate prin măsuri voite și conștiente. Trebuie să începem cu o neutralizare a sunetelor intruzive ale marilor orașe, cu o izolare sonoră a spațiului de viață față de vacarmul lor, pentru protejarea întregii noastre ființe.

#### **4.2. Al doilea nivel: supra-stimularea senzorială ca „zgomot” pentru simțuri. Bruiaj spiritual generat de marketingul culturii de consum**

Torentul de stimuli ce împresoară întreg spațiul de viață, stârnește și el diverse mișcări lăuntrice, care în ultimă instanță sunt potrivnice liniștii. De la primele ore ale dimineții și până târziu în noapte suntem asaltați de mesaje înșesate abil de stimuli pregătiți să ne trezească simțurile. Am în vedere aici producțiile culturii publicitare, prezente în emisiunile de televiziune, în internet, clipurile de publicitate difuzate în spațiul radiofonic, în afișele și banner-ele stradale, unde sunt prezente abundant imagini cu puternice valențe emoționale. Societatea de consum a transformat spațiul de viață într-o imensă piață. Muzica ambientală ne învăluie în spațiile comerciale; food-court-urile, restaurantele și boutique-urile ne atrag cu mirosurii tari sau delicate, cu gusturile rafinate și complexe, într-o varietate impresionantă de mâncăruri; texturile fine, cromatica vie și bogată din vitrinele marilor magazine cu vestimentație, organizate tot mai profesionist, de designer ce manipulează cu multă știință suprafețele, faldurile și proiectoarele de lumini, se prezintă în forme tot mai atrăgătoare, invitându-ne să le atingem. Navigând zilnic, de la reședință la locul de muncă, sau de la expoziția de artă la cumpărături, omul este aproape permanent expus unui torent de stimuli senzoriali.

Acest decor mercantilizat și producțiile culturii publicitare i-au făcut pe specialiști să aprecieze că trăim o viață *suprasolicitată senzorială*<sup>28</sup>. Și, cum era de așteptat, aceste condiții de viață noi au stârnit reacții, au determinat numeroase analize și reflecții, intrând și în examinarea minuțioasă a cercetărilor științifice.

27 Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, cap. 94, p. 235.

28 Steven Connor, *Cultura postmodernă. O introducere în teoriile contemporane*, Editura Meridiane, București, 1999, p. 287.

Câteva din aceste rezultate, care privesc efectele acestui ambient hiper-stimulativ asupra stărilor persoanei, sunt elocvente. Un studiu a arătat, de exemplu, că supra-stimularea senzorială ar putea împiedica auto-reflecția. Mai concret, s-a pus în valoare faptul că regiunile creierului care sunt active în timpul procesării senzoriale sunt distincte de cele care intră în joc în momentele de introspecție, de auto-reflecție, și că activarea unora le scoate pentru o vreme din joc pe celelalte<sup>29</sup>. Când suntem sub o ploaie intensă de stimuli senzoriali, activitatea reflexivă se diminuează simțitor. Formulată altfel, am putea spune că, încredințându-ne simțurilor, riscăm să ne îndepărtăm de noi înșine, slăbind considerabil auto-reflecția<sup>30</sup>.

#### 4.2.1. O mostră de fragmentare – emoții fierbinți și impulsivitate vs. judecăți reci

Examinarea atentă a manierei în care analizăm și decidem să acționăm a scos în evidență faptul că dispunem de mai multe procedee de a evalua o situație. Un studiu a evidențiat faptul că putem judeca „la rece” (cum se întâmplă în cazul unui

---

29 Specialiștii au creat sarcini potrivite pentru a activa în mod special arii cerebrale responsabile în procesarea senzorială și, respectiv, în activitatea introspectivă. Practic, ei le-au cerut subiecților să traverseze două etape experimentale distincte. În prima dintre ele, subiecții priveau imagini și ascultau fragmente muzicale, având ca sarcină să clasifice conținutul acestora. Participanții făceau acest lucru apăsând diverse taste, prin care indicau dacă o imagine prezintă sau nu un animal sau dacă în pasajul muzical ascultat există sau nu un anumit instrument muzical (activitatea aceasta seamănă mult cu cele în care noi înșine suntem angajați de multe ori când privim emisiuni de televiziune, când vizionăm un film, când ascultăm muzică sau când suntem conectați la un flux rapid de date, care ne solicită diverse judecăți privitoare la acele conținuturi). Practic, în timpul acestei sarcini, participanții operau o analiză de conținut a ceea ce experimentau, iar cercetătorii puteau urmări evidențierea acelor arii corticale și subcorticale care corespund procesării senzoriale. În cealaltă etapă a experimentului, cercetătorii au cerut subiecților să privească aceleași imagini și să asculte aceleași fragmente muzicale, însă de data aceasta participanții trebuiau să își evalueze propria stare. Ei au fost rugați să răspundă la câteva întrebări în legătură cu modul în care s-au simțit din punct de vedere emoțional, în timp ce priveau imaginile și în momentele în care ascultau pasajele muzicale (avem de-a face aici cu o postură distinctă, a aceluia care în miezul unei experiențe fiind urmărește să sesizeze și să înțeleagă ce anume se petrece în interioritatea lui). În acest caz, cercetătorii au urmărit să evidențieze porțiunile cerebrale care intervin în activitatea introspectivă. În timpul testelor, cercetătorii au scanat creierul voluntarilor folosind imagistica funcțională prin rezonanță magnetică.

30 Ilan I. Goldberg, Michal Harel, Rafael Malach, „When the Brain Loses Its Self: Prefrontal Inactivation during Sensorimotor Processing”, în *Neuron*, apr. 2006, Vol. 50, nr. 2, pp. 329-339. În lumina acestui rezultat putem înțelege de ce concertele de muzică, filmele sau jocurile computerizate, experiențe la care mulți tineri aleg să participe pot produce – prin rafinatele operații cu sunete și imagini - mutații importante în tiparele perceptive, care modelează receptarea realității. Jocul video, caracterizat de rezoluții și dinamici tot mai apropiate de experiența reală, tehnologia 3D sau dispozitivele VR prezintă experiențe ludice chiar mai bine adaptate echipamentului nostru senzorial, având prin aceasta și mai multe efecte asupra psihismului. În fine, dacă ținem seama de faptul că de cele mai multe ori participanții la aceste experiențe sunt adolescenți și copii, aflați la o vârstă determinantă pentru formarea arhitecturii cerebrale și a pattern-urilor perceptive, jocul devine decisiv. Datele medicale scot în evidență diverse efecte nocive ale acestor experiențe de divertisment la vârstele copilăriei sau la adolescență, perioade în care formarea rețelelor neuronale și configurarea ariilor cerebrale sunt mai pronunțate.

conținut abstract) sau empatic (dacă situația prezintă o miză morală sau o încărcătură emoțională), în funcție de starea pe care o avem<sup>31</sup>. Alte explorări scot la iveală faptul că, în anumite condiții, judecăm situația printr-un sistem „cald” sau „fierbinte”, ghidat de impulsuri și capabil de judecăți rapide și sumare, în vreme ce în alte circumstanțe folosim un al doilea mod de evaluare, printr-un sistem „rece”, capabil de judecăți elaborate, dar considerabil mai lent, care nu funcționează sub auspiciile unor emoții intense<sup>32</sup>.

Întrevedem, în considerații de acest fel, elemente care ne-ar putea ajuta să înțelegem cum anume cultura consumistă poate fragmenta viața. Reclamele publicitare și supra-stimularea senzorială activează sistemul fierbinte, determinându-ne să apelăm la judecăți sumare, rapide, organizate sub auspiciile impulsivității. De cele mai multe ori, aceste judecăți nu utilizează întregul arsenal de date și analize de care am fi în stare pentru o decizie. Câtă vreme suntem mai mult sub auspiciile impulsurilor și emoțiilor suntem fragmentați, pentru că altfel am gândi și acționa la rece<sup>33</sup>.

Într-un anumit fel, cultura de consum fragmentează și procură neliniște. Pe de o parte, stimulând sistemul fierbinte, deciziile superficiale, rapizi și impulsive, consumismul provoacă o scindare a interiorității omenești. Suntem cultivați să funcționăm în registrul mai puțin analitic, în care suntem dispuși să acționăm rapid. În acest caz, resursele cognitive abilitate să emită analize elaborate și judecăți critice sunt scoase din joc și, de cele mai multe ori, la o analiză ulterioară, vom fi nemulțumiți de modul cum am judecat și acționat. Nu ne vom identifica cu alegerea făcută, ajungând să nu fim de acord cu noi înșine.

În alte două cercetări găsim trimiteri evidente la maniera în care acest tip de cultură tulbură liniștea: subiecții expuși la imagini care prezintă bunuri de lux sau la cuvinte cu înțelesuri legate de sfera consumului (autoturisme, articole electronice sau bijuterii) și-au caracterizat mai des starea ca fiind marcată de o ușoară depresie sau anxietate. Expunerea la bunurile de consum au stimulat mai degrabă competitivitate și mai puțin dorința de a-și investi timpul în activități prosociale, cum ar fi lucrul pentru o cauză bună<sup>34</sup>. De fapt, creând sentimentul că nu are suficient, cultura publicitară și bunurile atrăgătoare și opulente, expuse în vitrine, stârnesc dorința de a avea mai mult, antrenând până la urmă nemulțumirea față de propria viață.

---

31 Najjar *et al.*, „Compassion Fatigue: A Review of the Research to Date and Relevance to Cancer-care Providers”, în *Journal of Health Psychology*, Vol. 14, nr. 2, 2009.

32 Pentru mai multe detalii, vezi Walter Mischel, *Testul bezei*, Editura Curtea Veche, București, 2018.

33 De fapt, în aceasta constă și strategia de a spori controlul asupra vieții și deciziilor pe care o propune Walter Mischel, prin răcirea sistemului, introducând mai multe analize asupra situațiilor concrete, prin ceea ce el numește „activarea conștientă” a rețelei reci.

34 Galen V. Bodenhausen, Monika A. Bauer, James E. B. Wilkie and Jung K. Kim, „Cuing Consumerism: Situational Materialism Undermines Personal and Social Well-Being”, în *Psychological Science*, 2012.



În general stresul, la fel ca supra-stimularea senzorială, slăbește autocontrolul<sup>35</sup>, influențând negativ calitatea deciziilor și acțiunilor persoanei<sup>36</sup>. Rezistența în fața situațiilor dificile, provocatoare, tensionate este strâns legată de resursele de voință de care dispunem. De aceea, nici munca asiduă, fără măsură, nu reprezintă o alegere potrivită. Pe de o parte, starea de epuizare corelează mai degrabă cu o stare generală de nefericire<sup>37</sup>. Pe de altă parte, în stare de oboseală, cineva mai puțin antrenat în exercitarea auto-controlului, va rezista mai greu tentațiilor imediate<sup>38</sup>.

#### 4.2.2. Cultivarea liniștii interioare în contextul hipo-stimulării senzoriale

O replică scurtă din perspectiva experienței spirituale, față de rezultatele de acest fel, nu este greu de formulat. Numeroase texte desprinse de pe urma experiențelor liniștirii, ne arată că eremitul judecă just și procedează corect atunci când alege să se îndepărteze de locurile și experiențele bogate în stimuli, care stârnesc dorințe. Pe de o parte, el se ferește de cele ce-i stimulează simțurile.

În multe locuri găsim indicații privind experiențele senzoriale intense, care produc o tulburare a stării interioare, justificând nevoia retragerii din lume: „Dacă vrei ca gândirea ta să se retragă puțin din împrăștiere ca să facă loc rugăciunii curate, retrage-te din cele materiale, din grijile de prisos și din risipirea simțurilor; căci în măsura în care aceste lucruri se retrag vei găsi un loc lipsit de orice împrăștiere pentru rugăciunea curată”<sup>39</sup>. Însă această protecție a simțurilor de tot ceea ce este vătămător era considerată o lucrare dificilă chiar și pentru pustnicii avansați, experimentați în cele spirituale, care erau, pe deasupra, avantajați de traiul într-un loc retras. Noi nu avem pe niciuna dintre ele!

Pustnicul ne recomandă să evităm situațiile care ar putea trezi dorințele referitoare la cele pământești. Pentru că acestea nasc, inevitabil, o tulburare a întregului

35 Pentru situațiile în care stimularea senzorială slăbește puțințele autocontrolului, vezi Rutledge, Robb B. et al., „Dopaminergic Modulation of Decision Making and Subjective Well-Being”, *The Journal of Neuroscience* 35.27 (2015): 9811–9822. PMC. Web. 6 Mar. 2018.

36 Vezi Roy F. Baumeister, John Tierney, *Voința. Cum să-ți redescoperi cea mai mare putere interioară*, Editura Paralela 45, București, 2012.

37 Andrew Weil, *Fericirea spontană*, traducere din limba engleză de Iustina Cojocaru, Editura Curtea Veche, București, 2013, p. 249.

38 Unele studii au urmărit modul în care oamenii au persistat în încercarea de a rezolva o problemă insolubilă, în două momente diferite, înainte și după ce au fost puși în situația să reziste unor mâncăruri tentante. Rezultatele obținute au arătat că în cea de-a doua etapă, participanții au dat dovadă de mai puțină voință (Cf. Baumeister, R. F., & Vohs, K. D., „Willpower, choice, and self-control”, în G. Loewenstein, D. Read, & R. Baumeister (Eds.), *Time and decision: Economic and psychological perspectives on intertemporal choice*, New York, NY, US: Russell Sage Foundation, 2003, pp. 201-216).

39 Liniștirea, continuă același autor, „se va face în parte, nu în chip desăvârșit, dar dacă te sârguiești neobosit vei putea afla puțină odihnă. Nu vom fi osândiți pentru că se pun în mișcare în noi imagini și gânduri, dar vom fi osândiți sau miluiți pentru faptul de a fi consimțit sau nu cu ele, sau pentru a fi zăbovit în ele ori a ne fi curățit de ele” (Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, &35, p. 209).

univers lăuntric. „...fără liniștire și fără tăierea voilor proprii, scrie Talasie Libianul, nu poate cineva să învețe vreun meșteșug după toată știința și amănunțimea... Dar fericiți sunt cei ce se liniștesc în întregime fie ascultând de vreun făptuitor sau isihast, fie liniștindu-se și *ieșind din toate grijile întru ascultarea de voia dumnezeiască* (s.n.), cu osârdie și cu sfatul celor încercați...”<sup>40</sup>. Cum se vede, o condiție adecvată ostenelilor spirituale se leagă de renunțarea la exercitarea propriei voințe, a propriilor dorințe. Așa se întrevede motivul pentru care celor ce au intenția de a cultiva liniștea li se recomandă o strâmtorare a experiențelor, o reducere semnificativă a câmpului perceptiv, care ar slăbi, totodată, și manifestarea dorințelor, ceea ce ar permite o mai ușoară tăiere a voii și ascultarea întru toate de un îndrumător. În mod sintetic Teolipt al Filadelfiei conchide că, „Descătușarea simțurilor, scrie de exemplu, Teolipt al Filadelfiei, se face lanț sufletului, iar înlănțuirea simțurilor aduce eliberare sufletului”<sup>41</sup>. În contextul stimulilor fiziologici, care oferă desfătare trupului, avem de-a face cu un regim de viață mai intens pentru trup decât pentru suflet. Și, invers, strâmtorând trupul, oferim spațiu de mișcare sufletului, în experiențe care pot avea un conținut virtuos mai înalt.

Avem de-a face așadar, în reflecții de acest fel, cu o excelentă radiografie spirituală. Învelișul civilizației consumiste conține suficienți stimuli cât să ne distragă atenția și să ne ofere noi și noi senzații irezistibile. Trăind în miezul societății de consum, conectați la cultura publicitară, avem parte de un bruiaj care ține ființa conectată la cele dinafară. De aceea, din perspectivă spirituală, este întemeiat să considerăm că în mare măsură cultura de consum furnizează întreprinzătorului spiritual un bruiaj, un zgomot de fond pentru sensibilitatea simțurilor lui, care împovărează sensibilitatea, constituind o veritabilă piedică în strădania liniștirii.

### **4.3. Fragmentarea gândirii prin supra-încărcarea cognitivă. Data smog, ca fond de bruiaj pentru liniștea minții**

Observațiile de până acum au privit zgomotul sonor și bruiajul senzorial al lumii. Am trecut în revistă câteva dintre efectele nocive ale zgomotului sonor și ale bruiajului senzorial. Vom trece acum la cel de-al treilea plan al liniștirii, cel care privește gândurile.

În multe texte ale Filocaliei găsim că liniștirea simțurilor și cea a gândurilor sunt strâns legate. Simțurile, înțelese de unii autori filocalici asemenea unor ferestre deschise spre lume, permit nu doar receptarea stimulilor dinafară, ci și pătrunderea

---

<sup>40</sup> Petru Damaschinul, *Învățătură duhovnicească*, în „Filocalia”, Vol. V, p. 66. Tăierea voii este preferată satisfacerii dorințelor. Întâlnim aici convergențe semnificative cu alte observații ce privesc viața spirituală. Într-un loc găsim că ea este caracterizată de „dorințe slabe”, ceea ce ni se pare just, câtă vreme se referă la cele sensibile, la cele trecătoare din planul lumii materiale (Richard Davidson, Daniel Goleman, *Însușiri modificate*, Editura Curtea Veche, București, 2018).

<sup>41</sup> Teolipt al Filadelfiei, *Despre ostenelile vieții călugărești*, în „Filocalia”, Vol. 7, Editura Humanitas, București, 1997, p. 50.

lumii sensibile în minte. Ceea ce privim și auzim, ceea ce atingem, mirosim sau gustăm devine materialul gândurilor și amintirilor noastre, conținut al vieții noastre lăuntrice pentru multă vreme. Așa se explică de ce, în conduita lui obișnuită, monahul caută să-și păzească simțurile, restricționându-le cât mai judicios receptivitatea. Privind doar unde este necesar, auzind doar cele folositoare, gustând cumpătat doar cele rânduite și binecuvântate, ostenitorul duhovnicesc procedează strategic. El își ia măsurile de precauție necesare liniștirii gândurilor și slăbirii atacurilor pe care le-ar produce în viitor amintirile. Talasie Libianul îndeamnă pe cel iubitor de isihie să închidă întâi simțirea prin liniște, ca apoi să lupte „cu armele virtuților împotriva amintirilor”<sup>42</sup>. În alt loc, găsim același îndemn: „Cei ce vor să-și păzească cugetarea lor curată, trebuie să-și îngrădească înaintea simțurilor piedici din gândurile care se înfricoșează de judecata viitoare, precum s-au întocmit acolo îngrădituri la ferestre, ca să nu pătrundă nimic din cele necurate. Acestea au rostul să oprească intrarea formelor necurate, care vor să se strecoare înăuntru”<sup>43</sup>.

Pe de o parte, deci, tulburarea simțurilor atrage o tulburare a gândurilor și amintirilor, iar multe dintre acestea se dovedesc a fi vătămătoare, stârnind poftă și dorințe. Pe lângă acestea, însă, un amplu conținut informațional, cu știri, mesaje, articole sau diverse texte, date de diverse tipuri, variate semne și simboluri, se adresează astăzi direct minții, drept conținuturi care trec de bariera simțirii, care se cer analizate și care, încărcând sarcina cognitivă a zilei, împovărează gândirea, încetinind procesul de luare a unei decizii.

Abundența informațiilor reprezintă deci al treilea aspect care provoacă liniștirea interioară. Există numeroase observații care indică faptul că multitudinea de informații aflate în circulație, în diversitatea de medii accesibile (radio, tv, internet, telefonie), afectează luciditatea, coerența gândirii și liniștea interioară.

### 4.3.1. Fărămițarea atenției prin activități de multitasking

Există multe considerații care avertizează că obișnuința conectării repetate la diverse dispozitive, care oferă acces la informații și conținuturi care rețin atenția, are efecte negative asupra concentrării și liniștirii. Multitasking-ul (ceea ce înseamnă îndeplinirea mai multor sarcini în același timp) poate reduce productivitatea cu până la 40%, iar explorările imagistice ale activității creierului arată că schimbarea sarcinilor interferează cu activitatea creierului.

Unele explorări au evidențiat faptul că funcționalitatea cerebrală este mai eficientă când avem de îndeplinit o singură sarcină pentru o perioadă mai lungă de timp. Anumite zone (cum sunt lobiile temporale posterioare), prezintă o activitate mai intensă dacă sarcina presupune o executare continuă, și sunt inactive dacă apar fragmentări. Cercetătorii susțin că ariile active în timpul executării sarcinilor (cor-

42 Talasie Libianul, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, cap. 38, suta a treia, în „Filocalia”, Vol. IV, p. 29.

43 Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, cap. 50, în „Filocalia”, Vol. I, p. 205.

textul prefrontal temporal posterior și dorso-medial, cerebelul și precuneusul dorsal) sunt angajate în operații de integrare a diverselor evenimente, pentru coerența lor, operație îngreunată de multitasking<sup>44</sup>.

Practic, activitatea simultană, la mai multe sarcini, antrenează un sentiment de inadecvare, o concentrare mai scăzută, iar acestea, pe termen lung, provoacă stres. La rândul lui, stresul prelungit afectează calitatea gândirii și a memoriei. În lumina acestor constatări, dispozitivele digitale cu care ne însoțim în mod obișnuit viața și activitatea, precum și multiplele rețele sociale în care suntem conectați, reprezintă o continuă solicitare de tip multitasking, propunându-ne să însoțim diversele noastre activități în stare de conexiune și reprezentând prin aceasta o adevărată provocare.

Alte studii au scos la iveală faptul că multitasking-ul distrage atenția, scăzând performanțele cognitive. Atunci când desfășurăm activități în paralel cu anumite sarcini, performanțele scad cu 30 până la 50%<sup>45</sup>, în vreme ce întreruperea unei activități scade focalizarea și crește frecvența apariției erorilor în activitățile pe care le dezvoltăm<sup>46</sup>. În fine, o altă cercetare atrage atenția că noi nu putem îndeplini cu adevărat sarcini de tip multitasking. De fapt, prestația în astfel de condiții înseamnă de fapt salturi succesive de la o sarcină la alta sau de la ceea ce trebuie să facem la cele pe care suntem tentați să le facem (videoclipuri, mesajele prietenilor etc.).

La aceste avertismente trebuie să adăugăm faptul plasticității, dovedit până acum în multe feluri. Obișnuința de a presta muncă în condiții de multitasking sau întrerupând frecvent activitățile se întipărește în modul de funcționare al creierului. Prin aceasta, efectele negative ce decurg din munca fragmentată sau de prestația în regim de multitasking sunt mult mai dăunătoare. Cercetătorii arată că cei ce obișnuiesc să aleagă multitasking-ul se vor adapta foarte probabil și vor continua să îl practice

---

44 Juha M. Lahnakoski Iiro P. Jääskeläinen, Mikko Sams, Lauri Nummenmaa, „Neural mechanisms for integrating consecutive and interleaved natural events”, în *Human Brain Mapping*, Volume 38, Issue 7, July 2017, pp. 3360-3376.

45 În cadrul experimentului, ei au fost testați în două situații distincte, în timp ce îndeplineau sarcina fără alte activități în paralel și în timp ce îndeplineau aceeași sarcină, dar în paralel cu o alta. Mai precis, în cea de-a doua situație, unii au vorbit, transmițând diverse mesaje, în vreme ce îndeplineau sarcina respectivă, alții au tastat mesaje, folosind un program de mesagerie instant. Rezultatele au arătat că participanții care au dat indicații prin voce au avut o prestație cu 30% mai slabă a performanțelor vizuale, în vreme ce aceia care au folosit mesaje instant au avut o scădere cu 50% a performanțelor în raport cu maniera în care au îndeplinit sarcina în prima etapă de lucru, când au lucrat atenți exclusiv la sarcină (Cf. Zheng Wang, Prabu David, Jatin Srivastava, Stacie Powers, Christine Brady, Jonathan D'Angelo, Jennifer Moreland, „Behavioral performance and visual attention in communication multitasking: A comparison between instant messaging and online voice chat”, în *Computers in Human Behavior* 28(3), 2012, pp. 968-975).

46 Studiul menționat aici a investigat felul în care întreruperea unei activități pentru scurt timp, pentru a face altceva, afectează calitatea prestației cognitive. O întrerupere de 4,4 secunde, de exemplu, triplează numărul de erori comise în timpul unei sarcini, iar o întrerupere de 2,8 secunde dublează rata erorilor, ceea ce ne arată că întreruperile de scurtă durată slăbesc focalizarea atenției (Cf. Altmann E. M., Trafton J. G., Hambrick D. Z., „Momentary interruptions can derail the train of thought”, în *J Exp Psychol Gen*, 2014 Feb, 143(1), pp. 215-216. doi: 10.1037/a0030986.

(ceea ce se numește *buclă de feedback dinamic*). Alegând să lucrăm astăzi în condiții de multitasking, vom face și mâine aceeași alegere, consolidând obișnuințele de prestație cognitivă și de funcționalitate cerebrală<sup>47</sup>. Starea de bine provine din faptul că, însoțiți de imaginile televizorului sau de muzică, îndeplinirea sarcinii pare mai distractivă. Așa se explică de ce ne însoțim tot mai des de dispozitivele de conectare. Ele reușesc să facă reglaje privind cum anume ne simțim, dar nu îmbunătățesc în niciun fel felul în care îndeplinim sarcina respectivă. Până la urmă, sarcinile multitasking satisfac nevoi emoționale (distracție/divertisment/relaxare), dar diminuează prestația legată de sarcinile de lucru<sup>48</sup>. Deși nu ne ajută deloc în îndeplinirea sarcinii propriu-zise, facem lucrul acesta pentru o altă recompensă, de ordin emoțional: ne simțim mai relaxați, mai bine, sub povara muncii.

Obișnuindu-ne, așadar, să lucrăm cu multe întreruperi sau în condiții de multitasking, de fapt ne obișnuim să funcționăm într-un regim neperformant, cu o atenție slab focalizată, cu deprinderea de a întrerupe des efortul cognitiv. În felul acesta, ne va fi din ce în ce mai greu să depunem un efort de reflecție, să fim capabil de gândire coerentă, profundă, bine focalizată, nu doar pentru ceea ce avem de îndeplinit la serviciu, ci mai ales pentru a examina o situație de viață, pentru a decide ce anume trebuie întreprins în legătură cu ea. Ceea ce doresc să subliniez este că riscurile acestei maniere de a proceda sunt amplificate de puterea obișnuinței, care poate antrena superficialitatea, sporind incapacitatea de a ne autoizola de factori perturbatori, pentru a câștiga mai multă liniște.

---

47 Zheng Wang și John M. Tchernev, „The ‘Myth’ of Media Multitasking: Reciprocal Dynamics of Media Multitasking, Personal Needs, and Gratifications”, în *Journal of Communication*, 62 (2012), pp. 493–513. Vom ajunge, în timp, să lucrăm și să gândim în acest fel și în afara situațiilor de multitasking. Vom fi tentați să ne amenajăm condiții de tip multitasking chiar și atunci când aceasta nu mai reprezintă o necesitate. Vom fi tentați să pornim radioul, să ascultăm muzică sau să servim ceva în timpul vizionării unui film. În alte situații, deschidem un fișier sau o pagină de internet în vreme ce purtăm o conversație telefonică plictisitoare sau pornim o discuție cu prietenii din chat în timp ce lucrăm la un document anost, în încercarea de a ne amenaja un ambient mai plăcut, mai atrăgător pentru o muncă pe care o considerăm apăsătoare sau plictisitoare. Este posibil ca unii dintre noi să creadă că, în felul acesta, se simt mai bine și prestația lor este calitativ superioară. Însă există cercetări care ne avertizează că este posibil să ne înșelăm. În astfel de condiții, este doar o impresie că suntem mai productivi.

48 *Ibidem*, pp. 493–513. Altfel s-ar putea spune că multitasking-ul păcălește mecanismele de evaluare, întrucât experiențele ca atare (a asculta muzică în timp ce lucrăm, a privi un ecran colorat, unde rulează o comedie, în timp ce corectăm un material) ne procură o stare de bine, produc relaxare, și în felul acesta dau impresia unei stări de bine furnizate de sarcina bine făcută, de reușita lucrului, de munca prestată. Totuși, ne simțim bine chiar în timp ce muncim, o situație în care starea de bine și efortul muncii sunt atât de bine amestecate, încât fac un mixt care seamănă îndeajuns de mult cu situația pe care o trăiește cineva muncind ceva ce-i place, care se simte bine chiar de pe urma a ceea ce face. Desigur însă, starea de bine alimentată de multitasking este doar un surrogat. Divertismentul consumat în paralel cu ceea ce facem, ne ajută să ne simțim mai bine din punct de vedere emoțional, mai relaxați, dar calitatea muncii este slabă, și nu dispunem de niciun alt sistem care să ne anunțe că, deși ne simțim bine în timp ce muncim, prestația noastră este mai slabă și calitatea rezultatului muncii va fi și ea afectată.

### 4.3.2. Auto-izolarea informațională și calmul minții. Perspectiva spirituală

Psihologul american Mihaly Csizszentmihalyi a remarcat faptul că omul recent se retrage cu anevoie în singurătate. Preferă să umple singurătatea cu muzică sau cu ecranul televizorului, pentru a scăpa de tirania gândurilor. Fără aceste adjuvante, situația nu este plăcută. Cel neobișnuit cu liniștea și însingurarea, simte că mintea trebuie să-i fie captivă, să nu rătăcească, pentru că o minte rătăcitoare va ajunge cel mai adesea în spațiul îngrijorărilor, al regretelor sau în cel al plăcerilor dorite, iar aceasta este o minte nefericită<sup>49</sup>. Pe de altă parte, expunerea prelungită la acest gen de stimulări poate alimenta „frica de deconectare” și slăbirea putinței de auto-liniștire<sup>50</sup>. În general, se constată că utilizarea excesivă a dispozitivelor digitale, pentru informare, corespondență și divertisment, combinată cu manipularea și memorarea datelor și informațiilor din sfera profesională, provoacă dificultăți majore în atingerea stării de calm<sup>51</sup>.

Scrierile pustnicilor conțin numeroase avertismente care vizează legătura dintre experiențele de viață și activitatea gândirii. Cultivarea liniștii interioare necesită, pe lângă protejarea de zgomot și de stimulii, o selecție atentă a datelor și știrilor și reprimare de auto-izolarea informațională, care să protejeze mintea de împrăștiere, de tulburare și de gânduri rele. Autorii filocaliei observă, de pe urma experienței lor, că liniștirea interioară se obține prin tăierea curiozității pentru lucruri nefolositoare. „Câștigă-ți o stare sufletească ne-iscoditoare, scrie Sfântul Ioan Scărarul, căci curiozitatea poate întina liniștea, cum nu o poate altceva”<sup>52</sup>.

Găsim semnalat că strângerea omului înlăuntrul său, starea aceasta adunată, prea puțin înțeleasă de noi, este foarte greu de dobândit. „Nimeni să nu se mire dacă nu găsește repede această strângere [reculegere] a gândirii, nici măcar pe cea parțială la slujbă și rugăciune, fiindcă ea nu ține numai de ostenele trupului, nu e proprie celor din mijloc și nu se găsește ușor, nici repede. Nu e data decât într-o mare liniștire, prin osteneala inimii celor care au lăsat cu totul lumea și au părăsit cu desăvârșire vederea și auzirea oamenilor”<sup>53</sup>. Sunt deci esențiale măsuri care să protejeze de stimulii excesivi, întrucât, așa cum scrie Isaac Sirul într-un alt loc, „cu ce se amestecă trupul, cu aceasta se amestecă și gândirea!”<sup>54</sup>.

49 Daniel Goleman și Richard Davidson, *Însușiri modificate. Știința și arta meditației*, traducere Mihaela Răileanu, Editura Curtea Veche, București, 2018, p. 188.

50 Gayatri Devi, *Calm. Cum să-ți găsești liniștea într-o lume agitată și stresantă*, Editura Litera, București, 2016, pp. 33-34.

51 *Ibidem*, pp. 35-41.

52 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, cap. 50, în „*Filocalia*”, Vol. IX, p. 401.

53 Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, &94, p. 235.

54 Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, &28 p. 207.

## 5. Scurte concluzii

Poate că acum este mai clar de ce anume se impune o discuție despre zgomot și măsuri în privința prezervării, cât este posibil, a liniștii. Pentru fiecare din situațiile aduse în discuție, există circumstanțe care ne împiedică să sesizăm pericole și influențe ascunse în zgomot. În cazul zgomotului sonor, mecanismele de adaptare de care dispunem ne-ar putea păcăli. Stând mai multă vreme în prezența zgomotului, ne-am putea adapta să nu-l mai sesizăm, printr-un proces de desensibilizare, însă și fără să-i mai simțim prezența am continua să-i încasăm efectele nocive atât în plan cognitiv, cât și la nivelul sănătății în general. Atenția, prestația în diverse sarcini cognitive ar putea fi afectate de zgomot, deși noi nu-l mai receptăm ca pe o sursă ce ne deranjează. Calitatea somnului ar putea să scadă, diverse probleme de sănătate ar putea să apară, însă câtă vreme noi suntem adaptați la acest mediu zgomotos, vom face cu anevoie legătura între factorii sonori și calitatea vieții.

În cazul bruiajului emoțional, dar și în cel al zgomotului informațional, ar trebui reținut că este necesară o protejare a simțurilor și o filtrare atentă a datelor, pentru o despovărare mentală, ca măsură inversă a supra-încărcării cognitive de care s-a pomenit anterior. În toate se întrevede cât de multe piedici pentru liniștire sunt ascunse în planul obișnuit al vieții și al activităților zilnice. De aceea, măsurile adecvate pentru cultivarea liniștii trebuie să vizeze deopotrivă și câmpul vieții și spațiul lăuntric.

Merită, în final, să păstrăm în minte avertismentele sfinților care au experimentat valoarea liniștii. Pentru că de pe urma bruiajelor lumii, „minte se întunecă și rămâne neroditoare atunci când fie grăiește cuvinte lumești, fie primindu-le în gândire vorbește cu ele, fie când trupul împreună cu mintea se ocupă în deșert de lucruri supuse simțurilor, fie când monahul se predă pe sine însuși deșertăciunii”<sup>55</sup>. De aceea, trebuie să nu ne petrecem viața „indiferent și să ne păgubim prin multe întâlniri alunecătoare”<sup>56</sup>. Conduita liniștirii recomandată de sfinții isihști presupune deci o situație mult mai atentă, mai vigilentă în decorul lumii, în care deșertăciunile sunt îndepărtate pentru „câștigul și frumusețea îndrăgită și dulce a virtuții”<sup>57</sup>.

---

55 Filotei Sinaitul, *Trezia minții și cerul inimii*, traducere pr. Ioan Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 168. Aceste sunt cele 24 de capitole extrase din capitolele Sfântului Isihie, prezbiter și egumen al mănăstirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu a Rugului pe care le-a scris către Teodul. Vezi și convorbirile cu gândurile din minte și întâlnirile și vorbăriile din afară „întunecă sufletul, subliniază iarăși același autor”. (Ibidem, p. 176.)

56 *Ibidem*, p. 160.

57 *Ibidem*.

# MĂRTURISIREA UNITĂȚII DE CREDINȚĂ ÎN CONTEXTUL RISCULUI DETURNĂRII EI PRIN UTOPIILE IDEOLOGICE ALE SOCIETĂȚII-REȚEA DE ASTĂZI

Prof. Conf. Adrian Lemeni

Facultatea de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul  
Universitatea din București

## 1. Himera unității promovate de utopiile ideologice în societatea-rețea de astăzi

În societatea rețea de astăzi se constată un fapt fundamental: *comunitățile concrete de oameni sunt substituite de rețele* (fie că vorbim de rețele de socializare structurate prin mediul tehnologiei informației, fie de rețele în care relațiile concrete și interpersonale sunt înlocuite de proceduri standardizate prin procesul unei instituționalizări excesive). Legăturile nemijlocite, experiențele de viață, trăirile intrapersonale și interpersonale sunt alienate în cadrul unui proces nivelator prin care totul se reduce la un flux informațional structurat prin intermediul unui mediu din ce în ce mai impersonal. În această perspectivă, realitatea unității este distorsionată.

Unitatea este percepută ideologic în sensul unei unificări nivelatoare, a unei omogenizări radicale. Ceea ce contează ține de un plan al exteriorității, formalismul impunându-se atât la nivelul gândirii, cât și al modului de a fi. În societatea rețea este promovată himera unei unități prin care propagandistic se urmărește realizarea unei minți la nivel planetar, cu o cultură omogenă și universală prin implicațiile ei (cultura divertismentului implementată prin mediul tehnologic), cu o orientare exclusivă a omului spre cele pământești, omul fiind ținut în duhul lumii.

În această situație este facilă dezvoltarea unei superficialități, predilecția spre cele insignifiante, fără relevanță în plan existențial. În rețelele care înlocuiesc comunitățile ceea ce contează nu ține de aspirații profunde, de idealuri mari care să depășească pragmaticul și informaționalul de ordin imediat. Nu există nici transcendență, nici un suflet al lumii. Totul devine exterioritate și divertisment infantilizant. Sistemul tehnologiei actuale integrează ideologiile care au contribuit la configurarea unui mental adecvat în societatea globalizată, organizând riguros duhul lumii, materializat printr-o risipire spre cele exterioare și superficiale.

Globalizarea bazată pe multiculturalismul ideologic și ultraliberalismul economic produce o adevărată mutație în planul umanului, producând și reproducând



la nesfârșit tipul omului de consum. Este vorba de un mod de a fi ce substituie adevărata identitate umană prin refuzul profunzimii existențiale cu o amăgitoare existență axată pe comoditatea și mediocritatea unei vieți de consum. Hiperspațiul mediatic dincolo de himera comunicării ce pretinde că o realizează, blochează asumarea sensurilor adânci ale vieții, reducând aspirațiile omului la surrogate ideologice, confiscând universul interior al persoanei în detrimentul unei vieți condamnate să devină pură exterioritate.

Valorile educației și culturii înrădăcinate într-o paradigmă a Tradiției sunt înlocuite prin intermediul mass-mediei de pseudo-idealuri generate de o societate marcată de idolatrizarea prosperității materiale care refuză orice apel la transcendență.

„Cucerită de piață, dopată de televiziune, sport sau internet, lumea globalizării trăiește în același timp, pe fondul unei crize generale a sensurilor vieții, un dezastru educațional și cultural global, simptom îngrijorător, dar sigur, al barbariei societății viitorului. Cultura tradițională a societăților dispăre sau se preface în spectacol și marfă, cultura umanistă e eliminată tot mai mult de tehnosciența invadatoare și transformată într-o pseudo-știință; în locul unei transmișii formative, cultura științifică se ultraspecializează, și toate fac locul mediocrității absolute a culturii de masă și de consum vehiculate de mediile electronice contemporane, cele mai profitabile industrii ale economiei globale. Globalizarea riscă astfel să devină agentul sfârșitului istoriei și bascularea civilizației umane prin crearea ultimului om: omul mondial, *homo economicus*, pur-omul atomizat care trăiește numai pentru producție și consum-golit de cultură, politică, sens, conștiință, religie și orice transcendență. Produs al unei veritabile inginerii sociale și ideologice, el este rezultatul final al mondializării economiei, destructurării politicii și distrugerii generalizate a culturilor atât tradiționale, cât și moderne, de tăvălugul comunicațiilor, speculațiilor financiare și al tehnologiilor digitale”<sup>1</sup>.

Noua lume construită la început de mileniu este rezultanta dintre economia mondializată și informatizată (rod al revoluției informatice), societatea în rețea cu relații fluidizate între oameni (dominată de noul capitalism bazat pe neoliberalism) și cultura virtuală posibilă din cauza tehnologiilor avansate din mass-media. Lumea contemporană este dominată, subjugată și amăgită prin ideologii care ocultează adevăratele repere ale existenței. Tehnologiile informaționale ale societății globalizate permit o dominare a ideologiilor la nivel global. Nu doar o regiune sau o cultură este expusă procesului ideologic exersat constant și cotidian, ci întreaga lume este conectată la tendințe ideologice care au ca rezultată confiscarea vieții de către artificial, amăgirea prin diferite himere propuse și impuse ca idealuri de viață de către ideologiile actuale. Ideologiile din contemporaneitate au un caracter difuz și permeabil, dând iluzia că omul este parte activă, prin propria libertate, la generarea și cultivarea reperelor ideologice. În realitate, omul contemporan este anesteziat cu

1 Ioan I. Ică jr., „Globalizarea - mutații și provocări”, în *Gândirea socială a Bisericii*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 485.

surogate ideologice, fiind adesea redus la o simplă rotație în cadrul unui sistem din ce în ce mai impersonalizat.

Consumerismul a întărit tipologia unui *homo economicus*, învățat să producă eficient și să consume peste măsură, poftele fiind intensificate în mod artificial. Un astfel de om și-a pierdut busola existențială, nu mai este orientat către cer și reperi transcendente, fiind dezdăcinit din tot ceea ce înseamnă statornicia unei Tradiții. Pulverizat într-o sumă de tendințe centrifugale, risipit într-o goană după împlinirea poftelor și plăcerilor reduse la pură biologie, angajat într-un ritm impus independent de propria voie, omul de astăzi își trăiește existența mereu ca o antecameră a vieții, amăgindu-se că de *mâine* va începe să trăiască cu adevărat. Acest iluzoriu *mâine*, mereu nematerializabil, ca amânare perpetuă a vieții, marchează biruința ideologiei asupra vieții, a artificialului față de natural, a atomizării în raport cu plinătatea, a exteriorității și înstrăinării față de prezența interiorității manifeste în actul vieții.

Societatea consumului generează și reiterează un mod de a fi bazat pe plăcere. Societatea de astăzi se prezintă ca fiind civilizația dorinței care consacră un adevărat cult bunăstării materiale și plăcerilor imediate. Plăcerile consumului se exhibă peste tot, imnurile aduse timpului liber și vacanțelor răsună pretutindeni, totul se vinde ca promisiune a fericirii individuale. A trăi mai bine, „a profita de viață”, a te bucura de confort și de noutățile din comerț, apar ca niște drepturi ale individului, niște scopuri în sine, niște preocupări zilnice în proporții de masă. Se desfășoară o întreagă cultură care te invită să guști plăcerile clipei, să profiți de fericire aici și acum, să trăiești numai pentru tine; ea nu mai prescrie renunțarea, ea face să strălucească literele de foc ale noii Evanghelii: „Cumpără, bucură-te, aceasta e legea și aceștia sunt profeții!”. Aceasta este societatea de consum a cărei ambiție afișată este de a elibera principiul plăcerii, de a smulge omul dintr-un întreg trecut de privațiuni, de inhibiție și de ascetism. Gata cu poruncile disciplinare și rigoriste, este momentul clamării dorințelor materiale, al celebrării divertismentului și consumului, al desfășurării perpetue în plăceri private<sup>2</sup>.

Consumerismul actual favorizează dezvoltarea unui nihilism, nu neapărat bazat pe contestarea unor reperi consacrate sau pe spirit critic exersat fără discernământ, ci mai ales prin practicarea unui adevărat cult al „*nimicului*” și al insignifiantului. Ceea ce este derizoriu polarizează întreaga atenție și devine o realitate în jurul căreia gravitează existența. Astfel, viața devine un simulacru, fiind maimuțărită prin diferite surrogate de existență.

Cultura divertismentului invadează existența prin consumerism. A consuma devine un joc, un divertisment prin care trebuie depășită monotonia și starea de plictis. Consumul este reinventat în diferite forme și plăcerea de a consuma este combinată cu divertismentul. Hipercomercializarea, hiperconsumul și hipertehno-

2 Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 86, *apud* Cristinel Ioja, *Homo economicus*, Editura Marineasa, Timișoara, 2010, p. 135.

logizarea se conjugă în fenomenul substituirii și deturnării vieții ancorate într-un univers structurat de valori religioase și tradiționale, consolidând consumul ca joc al existenței într-un paradis pământesc.

Ideologia consumerismului conjugată cu dezvoltarea sistemului tehnologizat cultivă o logică tehnocratică detașată tot mai mult de taina persoanei. Competitivitatea, performanța, eficiența devin criterii determinante, ineditul vieții fiind substituit printr-un randament abstract de eficiență prin care se urmărește programarea operațională până la ultimul detaliu. Astfel, existența este convertită în eficiență. Competitivitatea și performanța devin scopuri în sine în sistemul integrat tehnologic. „Din păcate, reflecția și dezbaterile necesare științei, cunoașterii, tehnologiei, bogăției, bunăstării, progresului, eticii, mediului, sunt reduse la câteva lozinci bazate pe inițiativă și piață, transfer tehnologic, inovație și difuzarea ei. E apreciat doar discursul axat pe imperativul tehnologic: Tot ceea ce este din punct de vedere tehnologic posibil, trebuie realizat!”<sup>3</sup>.

Spiritul utopic al ideologiilor umaniste este continuat și amplificat printr-un spirit luciferic materializat prin transumanismul de astăzi. Transumanismul promovează o depășire a condiției umane cunoscute prin tehnologie. Este o împlinire a viitorului postuman precizat de Francis Fukuyama. Raymond Kurzweil, un ideolog marcant al instrumentalizării rezultatelor tehnologiilor informației și ale biotehnologiilor, promovează propaganda specifică mișcării transumaniste, considerând că în viitorul apropiat (preconizează ca dată anul 2045) se va ajunge la o singularitate de unde nu va mai exista un punct de întoarcere. Prin atingerea acestei singularități se va marca angajarea ireversibilă a omului pe calea transformării naturii sale, prin interacțiunile tehnologice cu inteligența artificială. Chuck Missler, un fizician, arată că lumea cunoscută va fi substituită de o nouă lume, a cărei structură va fi semnificativ diferită de cea cunoscută acum. Prin tehnologiile informației și biotehnologii, reunindu-se aplicații din genetică, robotică, nanotehnologii și inteligență artificială, va fi realizat un om cu o structură care să-i asigure existența lipsită de boli și chiar nemurirea în lumea de aici (utopia construirii raiului pământesc, promovată de veacuri, dar astăzi aplicată prin rezultate impresionante ale tehnologiei).

Ideologic, transumanismul este în continuitate cu mitul progresului continuu, dezvoltat prin modernitate, și cu spiritul diferitelor umanisme autonome, punându-se accentul pe încrederea în forțele proprii generate prin intermediul sistemului tehnologic. Ambiția transumanismului nu este doar de a substitui lumea concretă și reală prin societatea reticulară (o matrice formată prin integrarea diferitelor rețele generate), ci și de a realiza un om, prin natură diferit de *homo sapiens*. Omul nou proiectat de diferitele ideologii umaniste este înlocuit de o făptură transumană, hibridă, obținută prin interacțiunea dintre *homo sapiens* și diversele forme de inteli-

---

3 Gianni Piana, „Razionalità etica e razionalità economica. Quale rapporto?”, în *Revista Credere oggi*, nr. 4/1998, p. 59, *apud* Arhim. Teofil Tia, *Descristianarea - o „apocalipsă” a culturii*, Editura Reînțregirea, Alba Iulia, 2009, p. 393.

gență artificială. Ideologic, în romanul *Origini* (foarte mediatizat și promovat), Dan Brown prezintă în stilul său caracteristic acest scenariu.

Transumanismul promite că prin fuziunea dintre om și tehnologie vor fi extinse capacitățile noului tip transuman, promovând îmbunătățirea genetică, transgeneza presupunând modificarea ADN-ului. Dr. Thomas Hom afirmă că la nivelul liniei germinative se fac modificări care vor conduce la distrugerea omului făcut de Dumnezeu, depășindu-se linia roșie a unei limite care indică pragul pentru cei ce au pretenția de a-L substitui pe Dumnezeu.

Atât prin spiritul umanismului autonom cât și prin transumanismul de astăzi, unitatea este falsificată, promovându-se o unitate construită prin încrederea în propriile forțe. Este urmărită o unificare exterioară a oamenilor, care presupune nivelare și impersonalizare. Unitatea este percepută ca o feliare a omului în diferite secvențe care să fie integrate eficient în rețele, astfel încât să fie asigurată proliferarea unui sistem din ce în ce mai impersonal. Unitatea construită pe această linie presupune o fărâmițare lăuntrică, o dispersie a puterilor sufletești, incapabile ca într-o rețea să se adune înspre ceea ce este esențial, ajungându-se astfel la o alienare a condiției umane. *Oamenii dezbrinați lăuntric nu pot fi uniți în mod real*, chiar dacă unitatea asigurată în mod exterior și artificial este prezentată ca o reușită a vremurilor noastre. Mai ales în condițiile deturnării identității reale a unității prin ideologiile actuale se impune conștientizarea adevăratei unități care se trăiește în realitatea Bisericii și se întemeiază pe unitatea întru Hristos, Adevărul lumii și al fiecăruia dintre noi.

## **2. Hristos, Adevărul – temei al unității de credință și al unității Bisericii**

În condițiile utopiilor ideologice generate de umanism și transumanism, prin care unitatea lumii este construită artificial, fiind înțeleasă ca o omogenizare nivelatoare și orientată doar spre ceea ce presupune o unificare realizată prin structuri și forme exterioare, este dificilă asumarea unității ca un mod de viață. Unitatea celor care sunt conectați în rețea este una iluzorie, lipsită de dimensiunea interiorității, întrucât nu este vorba de o realitate organică.

Unitatea trăită în Biserică, în interiorul comunității ecleziale, în experiențele de viață trăite cu ceilalți într-un cuget și o inimă, este una deopotrivă lăuntrică și organică, întrucât este împărtășită pe o viață fundamentată pe unitatea credinței, întemeiată prin Hristos. Biserica este una întrucât unul este Hristos. Biserica nu poate fi redusă la ceea ce presupune o unitate de tip social, juridic și organizatoric. Ea este strâns legată de unitatea de credință, derivată din unitatea Adevărului. Nu există unitate autentică fără fundamentarea acesteia prin Adevărul Hristos. De aici rezultă că unitatea eclezială presupune un mod de viață, întemeiat și exprimat totodată prin Adevărul Hristos.

În contextul ideologic actual se dezvoltă o gândire și o atitudine bazate pe relativism, sincretism, gnosticism, o diluare a conștiinței mărturisitoare, favorizându-se înțelegerea adevărului ca un rezultat al compromisului, ca un concept echivoc ce poate legitima variante ale unei existențe relativiste, ancorate în teoria adevărului nemanifestat și anume că Adevărul absolut nu poate fi sesizat în mod evident. Prezența unui Adevăr absolut ar conduce la o gândire totalitară și tocmai de aceea trebuie eliminată o conștiință ce se revendică dintr-un asemenea adevăr. Pe această linie s-a ajuns la societatea post-adevăr de astăzi.

Nu este ceva facil, chiar în interiorul comunităților care invocă o credință în Hristos ca Adevăr al întregii creații, ca această realitate să fie mărturisită ca atare, fără să fie diluată de discursuri permeabile la formule diplomatice prin care să fie împăcată toată lumea. Și nu o dată o asemenea atitudine este invocată pe baza unei abordări cuprinzătoare, specifică Sfinților Părinți. În loc să ne recunoaștem propriile neputințe, faptul că suntem sensibili la propria imagine în fața lumii, argumentăm retoric o deschidere care poate genera confuzii, în numele unei generozități care abdică de la Duhul Adevărului. Începem să ne obișnuim, chiar cei care pretindem asumarea credinței în Evanghelia lui Hristos, cu o atitudine bazată pe echivoc și echilibristică intelectuală, încercând să-i mulțumim pe oameni, fără să fie o problemă dacă Îl supăram pe Dumnezeu.

Duhul lumii, structurat prin echivoc și încredere în forțele proprii, riscă să se infiltreze și să influențeze viața Bisericii în interior. Prin influența duhului veacului trecător, există riscul de a pune mai mult accent pe unirea Bisericilor, în timp ce Biserica este una, iar unitatea ei este dată, nu construită, fiind un dar de la Dumnezeu, care se cere cultivat cu responsabilitate de către oameni. Yannaras arată că unitatea Bisericii, fiind dar dumnezeiesc, trăit în experiența de har a trupului tainic al lui Hristos, nu poate fi cuantificată prin parametri tehnici, nu urmărește eficiența obiectivă și bifarea birocratică a unor aspecte utilitariste. Prin urmare, unitatea ca expresie a Adevărului credinței nu poate fi cunoscută doar conceptual, întrucât Adevărul nu se epuizează în formularea lui.

Unitatea trăită după fire și după adevăr presupune o preeminență a perspectivei ontologice față de viziunea istorico-sociologică, prin care se pune accentul pe o anumită obiectivitate bazată pe facticitatea unui eveniment istoric. În abordarea ontologică, adevărul presupune o unitate de viață și de comuniune trăită în cadrul relațiilor nemijlocite, pe când în înțelegerea istorică, adevărul unității este trăit prin prisma unor criterii și formulări obiective. Erezia ca absolutizare a relativului, a unui anumit aspect al adevărului, nu deformează doar învățătura de credință, ci distorsionează modul general de a înțelege lumea și maniera concretă de a fi. Erodarea unității de credință, a adevărului, conduce la o alienare a unității vieții.

Având în vedere cele două perspective de raportare la adevăr și la unitate, cea ontologică, respectiv cea istorico-sociologică, este fundamental să înțelegem că adevărul și unitatea nu țin de eficiența de tip utilitarist a raționalismului pozitivist. În

aceste condiții se poate înțelege că secularizarea Bisericii din interiorul ei nu poate fi fundamentată și explicată doar prin cauze istorice, ci este nevoie de o investigație mai profundă prin care să fie arătate resorturile cum modul secularizat de a fi, concretizat prin duhul lumii, riscă să fie instituționalizat și organizat riguros prin structurile bisericești. În contextul actual, când se constată o intensificare presantă a unei instituționalizări excesive, este capital să se înțeleagă că nu structurile și instituțiile în sine sunt rele, ci o instituționalizare a duhului lumii riscă să afecteze modul de a fi eclezial, specific trupului Bisericii. Christos Yannaras fundamentează și analizează această linie. Yannaras arată că printr-o instituționalizare a secularizării prin structurile bisericești este lezat adevărul ca unitate și este afectată unitatea trăită ca adevăr al vieții.

„Istoria Bisericii nu se epuizează în succesiunea temporală a simptomelor secularizării, ci în unitatea diacronică a mărturiei sfinților, în modul lor de existență care mărturisesc adevărul Bisericii și vitalizează instituțiile și structurile vieții ecleziale. *Noi, oamenii, nu ne mântuim prin instituții și structuri, ci prin sfinți*, prin asumarea păcatului și a eșecului nostru în cadrele vieții și ale comuniunii sfinților. Păcătoșenia omului este cea care secularizează structurile și instituțiile Bisericii, iar modul de existență al sfinților este cel care le readuce la viață. Păcatul oamenilor subminează adevărul Bisericii nu atunci când instituțiile se secularizează în cadrele neputinței umane, ci numai atunci când secularizarea este instituționalizată, adică în momentul în care secularizarea vrea să înlocuiască însuși adevărul cu regulile și criteriile omului căzut”<sup>4</sup>.

Adevărul unității de credință, fiind unul eclezial, se manifestă concret prin modul bisericesc de a fi. Adevărul înnoiește mintea, inima și întreaga existență, întrucât există o orientare totală către cele cerești, astfel încât mintea să nu rămână pironită în duhul acestui veac. Unitatea Bisericii presupune o trăire deplină a Adevărului. În unitatea de credință se pleacă de la Dumnezeu spre om. În unirea Bisericilor accentul este pus pe efortul omului. Se pleacă de la puterile omului care sunt activate în mod autonom. Unirea, în plan social și istoric, poate fi înfăptuită, fără să implice transformări existențiale ale oamenilor. În demersurile pentru realizarea unirii dintre diferite confesiuni există o viziune fundamental denaturată: iluzia de a crede că unitatea poate fi construită prin eforturi omenești. Unitatea eclezială este împărtășită prin unitatea de credință, întemeiată întru Adevăr. Rătăcirea de la înțelegerea autenticului sens al unității are loc deopotrivă prin activarea unei gândiri eretice, prin care se absolutizează o parte din adevăr și totodată printr-un act de voință, echivalent cu ruperea de tip sectar de unitatea trupului lui Hristos.

Sub influența mentalității bazate pe eficiență și pe logica autonomă, accentual punându-se pe o instituționalizare în care se dezvoltă riscul birocratizării și al formalizării, ne putem înstrăina ușor de ceea ce înseamnă și presupune trăirea unității de credință și ecleziale ca eveniment de viață. Mai mult decât atât, există riscul

4 Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, Editura Sophia, București, 2009, pp. 116-117.

amăgirii de a crede că unitatea este un obiectiv ce poate fi realizat prin mijloace omenești. Astfel, se diluează conștiința că unitatea este un dar de Sus, deslușit în experiența comuniunii vii, trăită în viața harului.

În acest sens, Yannaras arată: „Unitatea Bisericii este har, harismă a lui Dumnezeu pentru oameni: i se dăruiește omului. La fel cum i se dăruiește viața în fiecare clipă. Unitatea Bisericii este har și posibilitatea ca omul să participe la viața lui Dumnezeu, înfăptuind în acest fel adevărul și autenticitatea lui existențială”<sup>5</sup>. Demnitatea omului și a întregii creații este dată de Hristos, izvorul adevăratei unități a lumii. *Vocația unificării și unității creației se realizează în Biserica lui Hristos, în care se experimentează un nou mod de existență ce depășește dezbinarea exterioară și interioară produsă de păcat*. Creștinismul înseamnă puterea Duhului Sfânt întrupată în Biserica lui Hristos, care trăiește întâi înăuntrul omului se revarsă ulterior în comuniunea sfântă exersată eclezial. Modul de viață eclezial impune strădania permanentă de a ajunge la duhul vieții în Hristos. Harul lui Dumnezeu face ca în Biserică să trăim în același cuget și același duh. Această conștiință eclezială se manifesta pregnant în primele comunități creștine, „căci era în toți o inimă și un suflet” (*Faptele Apostolilor* 4, 32). Din păcate astăzi cuvintele Sfântului Apostol Pavel, care ne arată că în Hristos „nu este bărbat, nici femeie, nici iudeu, nici elin, nici rob, nici slobod, ci toate și în toate Hristos” (*Galateni* 3, 28), sunt transformate în lozinci ideologice ce legitimează o nivelare a existenței separate de unitatea vieții trăite în Hristos.

Doar ancorarea în viața duhovnicească întru Hristos înnoiește la modul concret și cotidian ne permite depășirea propriului egoism și realizarea adevăratei unități a lumii.

„Unde este Hristos este unitate, căci unde este Hristos este iubirea care vrea să-i îmbrățișeze pe toți în Sine și să-i înfățișeze Tatălui. Unitatea de aceea nu se poate dobândi decât prin înrădăcinarea în Hristos, Care este Cuvântul lui Dumnezeu accesibil nouă prin Întrupare, ca să ne readune pe toți în unitatea Sa. Dezbinarea e semnul ieșirii din această temelie neschimbată și unitară, alipirea la vremelnicia schimbătoare și variată ca la singura realitate. Dezbinarea e lupta tuturor împotriva tuturor pentru lucruri singulare și vremelnice, sau lupta fiecăruia împotriva multora pentru a acapara cât mai multe din lucrurile ce li se cuvin și lor. Dar cine trăiește în Hristos, ca Dumnezeu devenit accesibil nouă cu infinitatea iubirii care ne cuprinde pe toți, se simte ca înrădăcinat în El și ca unit cu ceilalți toți, se simte ca în casa sa, împreună cu toți cei ce sunt de asemenea înrădăcinați în El ca în aceeași casă care este și a lor. Cine se simte în Dumnezeu încă în cursul vieții sale în lume, nu se mai simte însingurat, căci el cunoaște lumea ca a lui Dumnezeu și ea a devenit pentru el transparentă, iar prin transparența ei vede pe Dumnezeu, vede rațiunile lucrurilor

---

5 *Ibidem*, p. 36.

adunate într-o unitate nediferențiată în Hristos, Logosul dumnezeiesc cu care el este unit<sup>6</sup>.

### 3. Repere filocalice pentru o misiune a Bisericii prin care să fie dobândită unitatea lăuntrică în societatea exteriorității de astăzi

În contextul actual dominat de o sumă de ideologii, este esențial ca misiunea Bisericii să nu fie asociată cu o ideologie (oricare ar fi aceasta). Misiunea Bisericii nu este propagandă ideologică de partid, de corporație multinațională sau de sistem birocratic. Există riscul ca inclusiv atunci când este invocată misiunea eclezială, aceasta să fie deturnată prin demersuri străine de duhul Tradiției Bisericii. Asumarea conștiinței ecleziale în lucrarea misionară a Bisericii presupune centralitatea Domului Hristos, a Adevărului și a Vieții, Care se întrupează concret în Persoana Fiului lui Dumnezeu. Misiunea Bisericii este extinderea lucrării mântuitoare și sfînșitoare a lui Hristos, Dumnezeu-Omul, realizată în Duhul Adevărului. Prin aceasta este depășită orice amăgire ideologică. Oricât de presante ar fi ideologiile unui anumit sistem, în misiunea Bisericii nu ar trebui să fie asumată logica acomodării. Actualizarea misiunii Bisericii nu înseamnă acomodarea la duhul veacului sau ajustarea Evangheliei la o anumită teorie sau ideologie (oricât de cuprinzătoare ar fi aceasta). Acest lucru nu înseamnă că sunt eludate exigențele realităților concrete ale societății, frământările efective ale lumii. *Biserica este în lume, dar nu din lume.* O Biserică aservită duhului lumii acestui veac și-a pierdut vocația profetică prin care să împărtășească lumii puterea de viață a Împărăției lui Dumnezeu. Asumarea conștiinței ecleziale în misiunea Bisericii prin mărturisirea lui Iisus Hristos Cel răstignit și înviat ca Adevăr și Viață a lumii ajută să se depășească orizontul unei existențe pur biologice. Practic, prin Adevăr și comuniune eclezială este pregustată Viața veșnică, cu o conștiință eshatologică prin care eshatonul este prezent în istorie, dar nu se împlinește în realitatea exclusiv istorică a acestei lumi.

În societatea contemporană, Biserica își asumă consecvent propria misiune în conformitate cu vocația sa specifică de a sfinți lumea. Într-un context marcat semnificativ de tendințe ideologice, precum cele menționate anterior, într-o societate în care se amplifică tot mai mult confuzia, lipsa unor repere certe, construirea unui sistem din ce în ce mai impersonal, Biserica este chemată să dea încredere oamenilor, să aline suferința trupească și sufletească, să ofere speranță celor aflați în singurătate și în încercări.

Tradiția patristică a afirmat în mod constant reciprocitatea dintre liturghia lăuntrică, liturghia euharistică și liturghia cerească. Fiecare credincios, prin închinarea gândurilor către Dumnezeu pe altarul inimii, săvârșește liturghia lăuntrică prin care se pregătește în mod adecvat pentru participarea la liturghia euharistică și pentru comuniunea cosmică împărtășită prin liturghia cerească. Relația dintre

6 Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, volumul II, Editura IBMBOR, București, 2003, pp. 264-265.



liturghia lăuntrică materializată prin viața duhovnicească, dintre liturghia euharistică și filantropie, generează specificul misiunii sociale a Bisericii, focalizat pe comuniunea dintre persoane, pe anticiparea iubirii dumnezeiești din împărăția cerurilor în această lume, prin depășirea egoismului, prin asumarea stării de jertfă în care nu putem rămâne indiferenți la încercările semenilor.

Dobândirea lăuntrică a stării de jertfelnicie, de dăruire prin iubirea milostivă față de aproapele, contribuie la trăirea comuniunii în Sfânta Liturghie. Viața duhovnicească exersată prin asumarea Tradiției filocalice ne ajută la trăirea deplină a Sfinței Liturghii, extinzând astfel comuniunea personală și în cadrul activității sociale. Prin reperle filocalice și prin Sfânta Liturghie trăim deopotrivă taina persoanei și a comuniunii. Mai ales într-o societate în care demnitatea persoanei este lezată din ce în ce mai profund, unde prin sistemul tehnologizat, relațiile interumane directe sunt substituite prin artefacte sau proceduri standardizate impersonale, Biserica este chemată să mărturisească taina inepuizabilă a persoanei, inclusiv în misiunea sa socială. Plecând de la motivația de a valorifica specificul misiunii ecleziale ortodoxe în societatea actuală, în continuare vom menționa unele repere filocalice care pot contribui la asumarea și dezvoltarea unei misiuni sociale ancorate în ethosul Tradiției spirituale ortodoxe.

### 3.1. Trezvia

În misiunea Bisericii de astăzi, trezvia este o virtute care poate ajuta considerabil în depășirea unor atitudini și stări de risipire și de amăgire. Societatea actuală, prin ritmul accelerat, impus în mod artificial, favorizează o risipire spre cele exterioare, slăbind capacitatea de adunare, de identificare a priorităților. Într-un asemenea context, trezvia reprezintă o atitudine duhovnicească prin care se poate dobândi o luciditate în planul acțiunii sociale.

Trezvia se întemeiază pe o stare de veghe prin care ne raportăm permanent la Hristos. Atât mintea cât și inima sunt angajate într-o nevoință duhovnicească pentru a obține statornicia gândurilor bune și a curăției inimii. În condițiile în care mintea este asaltată cu tot felul de informații, războiul informațional fiind amplificat de sistemul tehnologic actual, rămâne de mare actualitate lucrarea trezviei. Mentalitatea lumii actuale este structurată pe o sumedenie de himere și de utopii care produc amăgiri colective. Inclusiv în misiunea socială eclezială există riscul unor intruziuni ideologice prin care este deturnată vocația autentică a Bisericii.

Prin trezvie este obținută o liniștire a cugetului, o unire a cugetului evlavios cu lucrarea. Astfel, misiunea nu se reduce la activism, la acțiuni care rămân exterioare față de ethosul eclezial, iar trezvia se constituie într-o lucrare duhovnicească prin care este unită împărăția lui Dumnezeu dinlăuntru nostru cu cea manifestă în viața Bisericii. Părinții filocalici atrag atenția că făptuirea nu trebuie disociată de lucrarea minții. Prin trezvie se poate ajunge la contemplarea duhovnicească, la înțelegerea

duhovnicească a realității. Doar făptuirea nu poate să ne conducă la experiența luminii harului. De aceea este necesară trezvia minții, inclusiv în actul făptuitor.

„Dobândind făptuirea, încă nu te vei putea apropia numai prin ea de nepătimire ca să te rogi curat și neîmprăștiat, de nu vor veni în minte și vederile duhovnicești ale cunoștinței luminoase și ale înțelegerii lucrurilor. Numai întraripată și luminată de acestea mintea e înălțată în întregime de dragostea rugăciunii adevărate, zburând întins spre luminile înrudite ale cetelor netrupești de sus, și de acolo e dusă, pe cât e cu putință, spre marea lumină, cea în trei străluciri, a Treimii dumnezeiești”<sup>7</sup>.

Părinții filocalici insistă asupra lucrării lăuntrice prin trezvie. Acest efort duhovnicesc ne ajută în depășirea robiei față de duhul lumii, în regăsirea adâncului din noi înșine, prin activarea puterilor sufletești. Activarea acestor puteri determină și o bună făptuire. Un suflet dezbinat în el însuși nu poate fi angajat în lucrări practice care să producă unitate în plan material. Efortul stăruitor duhovnicesc determină o bucurie a păcii lăuntrice prin care sunt biruite pornirile pătimase ale simțurilor. Chiar dacă inițial osteneala duhovnicească presupune o anumită incomoditate, o anumită durere, ulterior, prin consecvență, se dobândește o bucurie tainică, de neînțeles. Printr-o exacerbare a activităților, putem folosi inclusiv misiunea socială ca un anestezic pentru a bloca întâlnirea cu noi înșine, plonjând exclusiv înspre exterioritate.

Mentalitatea vremurilor în care trăim încurajează o astfel de atitudine și de gândire. Asumarea reperelor filocalice în misiunea socială a Bisericii ajută tocmai în dobândirea unei unificări lăuntrice, cu rezultate inclusiv în activitățile filantropice. În acest sens, înainte de a ajuta pe cineva în mod real, trebuie să ne cunoaștem pe noi înșine, să fim conștienți de propriile neputințe. Cunoașterea de sine nu este posibilă în absența conștiinței pocăinței.

„Nu va putea cineva să se cunoască pe sine, de nu-și va întoarce mai întâi puterile sufletului său, prin pocăință dureroasă și stăruitoare. Nici nu va putea dobândi gândul neînfumurat, neiscoditor, neviclean, simplu, smerit, străin de pizmă, de clevetire, care e stăpân peste patimi și robește toată cugetarea ascultării de Hristos. Nu-și va avea sufletul nici aprins și înflăcărat de dragostea lui Dumnezeu, nici stăpân peste hotarele înfrânării, îndestulat cu cele ce se nimeresc și dornic de odihna sfinților. Iar dacă nu va dobândi acestea, nu va putea dobândi nici inimă blândă, pașnică, nemânioasă, bună, negâlcevitore,

---

<sup>7</sup> Teognost, *Despre făptuire, preoție și contemplare*, vol. 4, în „Filocalia”, Editura Humanitas, București, 2004, p. 236.

plină de toată mila și bucuria. Sufletul dezbinat astfel în el însuși și cu puterile tulburate nu va putea primi razele Duhului”<sup>8</sup>.

### 3.2. Pacea lăuntrică

Precizam în prima parte a materialului că societatea actuală este dominată de o mentalitate prin care este cultivată exterioritatea, risipirea, un duh de nemulțumire și de răzvrătire. Starea de apăsare și greutatea care uneori par strivitoare provin din această stare de permanentă nemulțumire, de neașezarea lăuntrică. Într-un asemenea mediu este de maximă importanță conștientizarea că fără dobândirea unei păci lăuntrice nu este posibilă o misiune autentică a Bisericii. Lucrarea tămăduitoare a Bisericii urmărește mântuirea și sfințirea oamenilor. Sfântul Serafim de Sarov preciza că un om cu pace lăuntrică poate ajuta la mântuirea unei mulțimi de persoane din jurul său. Mai important decât actul în sine al misiunii sociale ecleziale este duhul în care este săvârșită făptuirea. Societatea contemporană este copleșită de un stres existențial. Oamenii sunt angajați într-o agitație care nu le dă răgazul de a se aduna din risipirea dată de duhul grijii de multe. Pacea este foarte dorită, dar din ce în ce mai greu de dobândit în ritmul accelerat al societății actuale, care generează adesea o presiune greu de suportat. În aceste condiții, pacea lăuntrică reprezintă un reper filocalic de maximă actualitate pentru misiunea Bisericii de astăzi.

Pacea pe care o dă Hristos nu este din lumea aceasta, nu este o pace cu nume mincinos, ca rezultat al unor compromisuri sau negocieri lumești. Nu este vorba de o liniște aparentă, ci de o pace care „covârșește toată mintea” (*Filipeni 4, 7*). Pacea dă o îndrăzneală întemeiată pe credința că Hristos a biruit duhul lumii și al păcatului: „În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea” (*Ioan 16, 33*). Prin pacea dăruită de Hristos, avem pace cu Dumnezeu și cu semenii.

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că pacea nu poate fi dobândită de cel care rămâne alipit de duhul lumii, fiind robit de patimi. Hristos, biruind duhul lumesc, dăruiește toată pacea celor angajați pe calea virtuților. Și pe această cale există osteneți, dar acestora le urmează odihna sfințitoare pentru întreaga ființă.

Comentând cuvântul din Evanghelia al Mântuitorului: „Acestea le-am grăit vouă, ca în Mine pace să aveți. În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți, Eu am biruit lumea” (*Ioan 16, 33*), Sfântul Maxim precizează: „În Mine, Cuvântul virtuții, aveți pace, izbăviți fiind de vârtejul și de tulburarea produse de patimi și de lucrurile materiale; dar în lume, adică în împătımirea după cele materiale, aveți necazuri, pentru schimbarea și stricarea neîncetată a lor. Căci necazuri au amândoi: atât cel ce

---

8 Sfântul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, în „Fi-localia”, vol. 6, Editura IBMBOR, București, 1977, p. 217. Un suflet cu puterile unificate dobândește o minte nepătimitoare care „este aceea care stăpânește patimile sale și s-a ridicat mai presus de întristare și de bucurie, încât nu se mai întristează nici de supărările din necazuri, și nu se mai revarsă nici în bucuria mulțumirii; ci în necazuri își ține sufletul în bucurie, iar în clipele de fericire și-l ține înfrânat și nu-l lasă să iasă din dreapta măsură” (*Ibidem*, pp. 251-252).

săvârșește virtute, pentru osteneala și durerea împreună cu ea, cât și cel ce iubește lumea, pentru nedobândirea statornică a celor materiale. Dar cel dintâi are necazuri mântuitoare; iar cel de-al doilea, necazuri stricătoare și pierzătoare. Amândurora le este Domnul ușurare: celui dintâi pentru că-l odihnește în Sine de ostenele virtuții, ridicându-l la contemplație prin nepătimire; celui de-al doilea pentru că-i smulge împătımirea după cele stricacioase, prin pocăință<sup>9</sup>.

Tradiția filocalică subliniază că mintea, înălțându-se către cele dumnezeiești, dobândește o odihnă sfântă, cu putere mai mare de a mișca mințile și inimile oamenilor, decât cuvintele și faptele lipsite de puterea experienței sfințitoare a păcii lăuntrice.

„Când mintea s-a depărtat de mulțimea de gânduri, scuturându-se de înțeleșurile deosebite și mult împărțite, și se ridică deasupra cugetării împrăștiate, prin adierea și împărtășirea Sfântului Duh, care o unifică și suflă neîncetat și într-o neconținută izvorăre asupra inimii; când pătrunde în locurile dumnezeiești și e străbătută și întipărită de gândurile despre Dumnezeu și, într-o aștinere înțelegătoare, oglindește în chip unitar și deodată și cu dragoste toate câte sunt în jurul lui Dumnezeu, atunci dobândește, în chip vădit, odihna dumnezeiască, bucurându-se de o pace adâncă și dumnezeiască și de o odihnă sfântă și liniștită a inimii în Hristos Iisus, Domnul nostru<sup>10</sup>.”

Tradiția filocalică ne orientează către o atitudine prin care să dobândim taina interiorității și să valorificăm puterea acesteia. Acest demers este de maximă actualitate, în condițiile în care societatea actuală este dominată de o mentalitate ce favorizează exterioritatea, risipirea și încrederea doar în ceea ce este palpabil.

Prin desăvârșirea spirituală propusă de Filocalie nu se înțelege o indiferență față de semeni, ci o putere de atracție exercitată de omul duhovnicesc, aceasta derivând din puterea jertfei și a dăruirii prin iubirea milostivă. În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae menționează:

„Chiar insul ajuns pe culmile trăirii duhovnicești, când lucrul principal pentru el nu mai este activitatea externă, ci contemplația, exercită o influență, asupra dezvoltării lumii, prin atracția și puterea ce o exercită asupra semenilor, ca aceștia să devină prin aceeași împlinire a poruncilor, prin aceeași lucrare virtuoasă ca el. El imită pe Dumnezeu Care, deși neschimbabil, nu

9 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, în „Filocalia”, vol. 2, Editura Humanitas, București, 2004, p. 187.

10 Sfântul Calist Catafygiotul, *Din istoria isihasmului în ortodoxia română*, Editura Scripta, București, 1992, pp. 120-121. Părintele Dumitru Stăniloae, referindu-se la pacea lăuntrică menționată în textul filocalic, precizează: „Pacea, odihna, liniștea aceasta are două pricini: liniștirea din partea gândurilor privitoare la viața în lume, care sunt tot atâtea griji, și revărsarea în inimă a mângâierii Duhului Sfânt, a plinătății Lui de iubire, care copleșește acele griji, dând sufletului tot ce-i trebuie în chip nesfârșit. Sufletul nu mai simte nevoia să caute altceva, să se gândească la altceva, ca să se mângâie. Acesta nu e un sentiment de gol și de oboseală, ci de plinătate” (*Ibidem*, p. 121).

oprește prin această neschimbabilitate dinamismul creației, ci, prin impulsul și atracția necurmate, exercitate asupra ei, îl susține, dându-i ca țintă ideală perfecțiunea Sa supremă, care tocmai de aceea este neschimbabilă. Ajuns la culmea desăvârșirii, el exercită asupra semenilor un impuls și o atracție, care-i fac să se străduiască pentru a ajunge la ținta ideală. Căci cea mai înaltă țintă dintre virtuțile pentru care luptă omul duhovnicesc este iubirea. În iubire este și cunoaștere. Iar iubirea de Dumnezeu nu poate fi despărțită de iubirea de oameni”<sup>11</sup>.

---

11 Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura IBMBOR, București, 2002, pp. 36-37.

# CARTEA VIEȚII

Pr. Dr. Prilipceanu Cristian

ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice  
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”

*Abstract:* Tema în sine își are originile în Vechiul Testament, în literatura sacră din alte religii și culturi, dar și în Noul Testament, și, după cum știm, și în cultul Bisericii; aceste prezențe trimit la importanța ei; pentru a contura teologia Bisericii în legătură cu „Scrierea numelui cuiva în *Cartea Vieții*”, vom analiza câteva versete din Cele Două Testamente, apoi vom avea în vedere Sfânta Tradiție și alte surse adiacente.

Cuvinte cheie: *Cartea Vieții, Cartea Judecății, Cărțile Conștiinței, Cartea Destinului*

## 1. Cartea Vieții în Vechiul Testament<sup>1</sup>

Expresia „Cartea Vieții” (*Sefer Hayyim*) apare o singură dată în ebraică în *Psalmul* 69, 28 și are o legătură strânsă cu *Isaia* 4, 3 care vorbește de listele celor care trebuiau să locuiască în Ierusalim<sup>2</sup>. Iată textul: וּבְתִבְי־לֵא מִלְקִי־דָצַעַו מִיַּח רַפְסִמ וְתִמִּי „[Cei care mă urăsc fără pricină, (v. 5), Dușmanii mei, (v. 5)], să fie șterși din cartea celor vii și cu cei drekți să nu se scrie!”<sup>3</sup>. În LXX acest verset se găsește în *Psalmul* 68, 29 care este un hapax cunoscut și la Ugarit (2 *Aqht*: VI: 26-29), unde avea mai mult conotații imortale; același stih se găsește și în literatura de la Qumran (II, 20). Pentru prima dată în Vechiul Testament, termenul de „carte” a lui Dumnezeu îl aflăm în *Ieșire* 32, 31-33, unde Moise se roagă ca păcatul idolatriei făcut de popor să fie iertat

1 Toate citările vechi testamentare fără textul original se fac după *Septuaginta*, Colegiul Noua Europă, Polirom, 2004-2011.

2 Shalom M. Paul, *Book of Life, Enciclopedia Judaica*, 4, p. 69.

3 În *Psalmul* 138, 16 găsim același subiect: „Când încă nu eram plăsmuit m-au văzut ochii Tăi și în cartea Ta toți vor fi scriși (s.n.): ziua vor fi plăsmuiți și nimeni între ei”. Cu referire la partea obscură „nimeni între ei”, „Părinții încearcă să-i dea un sens, suplinind «nimeni dintre ei nu va lipsi» sau «niciun păcătos nu va fi printre ei»”; aici „este posibil să fie menționată *Cartea Destinului* (unică atestare a acesteia în Vechiul Testament, dar nu în sens determinist, ci în sensul atotștiinței lui Dumnezeu: zilele psalmistului sunt înscrise aici chiar înainte ca el să se fi născut” (LXX, 6/II, p. 457). *Psalmul* 9, 6 ne ajută și mai mult, spunând: „Muștrat-ai neamurile și a pierit nelegiuitul, numele lor l-am șters în veac și în veacul veacului”. Fericitul Augustin spune că „textul se referă la numele de păcătoși și de nelegiuți pe care Dumnezeu le șterge, dând fiecărui om un nume nou” (*Septuaginta*, I, pp. 328, 57).

de Yahweh: „Te rog, Doamne! Acest popor a săvârșit mare păcat; și-au făcut zei din aur. Acum, dacă vrei să ierți păcatul lor, iartă-l, iar dacă nu vrei, șterge-mă pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris! Și Domnul a zis către Moise: Cel care a păcătuit înaintea Mea, acela să fie șters din cartea Mea”<sup>4</sup>. Așadar, la momentul în care se petrecuse încălcarea primei porunci, evreii aveau conștiința că erau scriși în *Cartea lui Dumnezeu*; când s-a petrecut această scriere? Un prim răspuns poate fi dat de *Facere* 17, 1-2<sup>5</sup>, iar un al doilea răspuns poate fi dat de *Ieșire* 19, 3, 5-6<sup>6</sup>. Între textele care vorbesc despre „sfinții scriși pentru viață” am amintit de *Isaia* 4, 3 unde este conturată clar teologia „rămășiței”: „și ce a fost lăsat în Sion și ce a rămas în Ierusalim vor fi numiți sfinți – toți cei înscriși pentru viață (s.n.) în Ierusalim”. Exilul și dependența politică de Babilon a fost percepută ca o nereușită a clasei politice; de aceea, față de numărul mic de evrei rămași în Ierusalim după cucerirea sa, nepotul lui Iechonias, Zorobabel, va fi doar guvernator (2 *Ezdra* 2,2; 22,47; 1 *Paralipomena* 3,19); cu referire la el, Sfântul Proroc Ieremia scrie: „Înjosit a fost Iechonias, ca un vas care nu mai e de folos, ... *Scrie-l pe bărbatul acesta ca pe un om alungat* (s.n.), pentru că nu se va mai ridica din sămânța lui bărbat care să șadă pe tronul lui David, [care să fie] iarăși cârmuitor în Iuda” (*Ieremia* 22, 28, 30). Cu alte cuvinte, după moartea sa, nu se va mai aminti nimic de el<sup>7</sup>, deși numele său este prezent în genealogia Mântuitorului (*Matei* 1, 12-13).

Prorocii, în măsura în care ascultau de Yahweh și transmiteau poporului cuvântul Domnului, se bucurau de o mare cinste; dar, de cealaltă parte, cei care își făceau voia sau acceptau să se așeze în slujba conducătorilor corupți, își atrăgeau mânia divină, ajungând apoi să recunoască adevărat chiar ceea ce ei desconsideraseră înainte: „Și-Mi voi întinde mâna împotriva prorocilor (s.n.) care au văzut [vedenii]

4 TOB notează că „ștergerea din cartea ta” are în vedere excluderea cuiva din listele care se compuneau cu ocazia recensămintelor; ca un posibil exemplu de „însciere”, putem avea în minte călătoria făcută de Dreptul Iosif și Maica Domnului la Betleem cu ocazia recensământului cerut de Augustus; oricum, gestul acesta era unul din cele mai mari pedepse, ca un evreu să nu mai fie părtaș și beneficiar al Legământului și al promisiunilor din el, adică să fie eliminat din rândul triburilor poporului ales. *BJ* adaugă o interpretare comentabilă: în „carte” sunt scrise „faptele oamenilor și destinele lor”; dacă înțelegem că faptele modelează cursul vieții cuiva, ne exprimăm în duh patristic, dar, dacă faptele și destinele cuiva sunt deja „scrise” și se impun la naștere, atunci ne-am situa în predestinație, lucru neacceptat de Biserică. Este demn de luat în considerare că informațiile din Mesopotamia, unde se credea că zeii dețineau niște table în care erau scrise faptele și destinele oamenilor, apar în *BJ* pentru a facilita o înțelegere holistică a unui fenomen, și nu neapărat o doctrină. Deci, proverbul „ceea ce îți este scris (unde va, de către cineva), în frunte ți-e pus” nu este de origine creștină.

5 „A fost așa: când Avram avea nouăzeci și nouă de ani, Domnul i s-a arătat și i-a zis: „Eu sunt Dumnezeuul tău. Fii plăcut înaintea Mea, neprihănit și voi încheia legământ între Mine și tine și te voi spori foarte tare”.

6 „Și Moise s-a suit pe muntele lui Dumnezeu; și Dumnezeu l-a chemat din munte, zicând: Așa să-i vorbești casei lui Iacob și să vestești fiilor lui Israel: ... Și acum, dacă veți asculta de glasul Meu și veți păzi legământul Meu, Îmi veți fi popor scump între toate neamurile, căci al Meu este tot pământul; iar voi îmi veți fi preoție împăratească și neam sfânt”.

7 *Septuaginta*, 6/1, 2011, p. 440.

mincinoase și au glăsuț deșertăciuni; în îndrumarea poporului meu nu vor avea loc și nici în cartea casei lui Israel nu vor fi scriși (s.n.) și în țara lui Israel nu vor intra. Și vor cunoaște că Eu [sunt] Domnul” (*Iezechiel* 13, 9; a se vedea și *Neemia* 7, 5 s. 64; 12, 22). „Graham Davies deduce din această formulare existența, în vremea lui Iezechiel, a unei liste cu membrii comunității israelite”; „în lista din 2 *Ezdra* 2, 59-63 sunt menționați membrii a trei familii preoțești, despre care se spune că au fost căutați în registre, dar nu erau trecuți acolo. Listele de tipul acesta, atestate arheologic, erau făcute pe principiul unităților economice, indicându-se ocupația capului de familie; erau luați în calcul toți membrii familiei, dar apăreau cu numele doar cei de parte bărbătească”<sup>8</sup>.

Pentru punctul de vedere al Tradiției rabinice indicăm lectura notelor de mai jos<sup>9</sup>.

Când în scrierea apocrifă *Hen. Aeth.* 108, 3 se vorbește despre amenințarea păcătoșilor prin ștergerea numelor lor din „Cartea Vieții” sau din „Cartea Sfinților”, trebuie să se înțeleagă condamnarea lor veșnică, deoarece la judecata finală faptele păcătoșilor se vor cunoaște; concomitent se vor face cunoscute numele dreptilor (*4 Esdr.* 14, 35; cf. *Hen. Aeth.* 65, 12)<sup>10</sup>. În iudeo-creștinism *Cartea Vieții* reprezenta *Catalogul* cu numele celor aleși din Ierusalimul ceresc<sup>11</sup>. Comentând *Psalmul* 68, 29 la care ne-am referit mai sus, fericitul Ieronim distinge două feluri de *Cărți*: *Cartea celor Vii*, dedicată Sfinților Vechiului Testament, și *Cartea Dreptilor*, rezervată creștinilor; iudeii care L-au refuzat pe Hristos au fost șterși din prima Carte și nici în cea de-a Doua nu au fost scriși<sup>12</sup>.

8 Septuaginta, 6/II, pp. 90-91.

9 În Mișna (*Avot* 3:17), R. Akiva descrie conținutul expresiei *Cartea Vieții*; Talmudul spune că „(la Sărbătoarea) *Rosh Ha-Shanah* (Noul An) se deschid trei cărți în ceruri: una pentru păcătoșii învederați, una pentru cei drepte pe deplin, iar alta pentru cei de mijloc. Dreptii sunt imediat înscrși în *Cartea Vieții*, păcătoșii în *Cartea Morții*, în timp ce starea celor din mijloc rămâne nehotărâtă până în Ziua Ispășirii” (*RH* 16b). Acest pasaj a fost foarte mult influențat de concepția Marilor Sărbători, și își găsește expresia în literatura intertestamentară și *piyyutim* (cântecele compuse care înfrumusețază cultul divin) ale acestor zile. Din cele patru intercalări speciale din *Aminadah* (principalele rugăciuni ale cultului zilnic) pentru cele Zece zile ale Pocăinței, trei sunt rugăciuni pentru „Înscierea în *Cartea Vieții*” a credincioșilor, ele fiind baza rugăciunii *U-Netanneh Tokef* (Louis Isaac Rabinowitz, *Book of Life, Enciclopedia Judaica*, 4, p. 69).

10 H. Bietenhard, ὄνομα, *GLNT*, VIII, p. 748. Conform scriitorilor rabinici, omul primește un nume de la părinții săi, un altul din partea lumii, iar pe al treilea și-l câștigă singur (*Midr. Qob.* 7, 1 (31b); *Strack-Billerbeck* II, 712; *Tanb. Wiqhl* 121 b); pentru aceasta R. Johanan († 279) spune: „Este fericit acela care lasă lumii un nume bun” (*Ber.* 17a). Despre R. Meir se spune că a arătat o atenție deosebită numelor persoanelor și s-a comportat în consecință (*Joma* 83 b); dacă numele unei persoane apare de două ori în Scriptură, conform lui R. Abba b. Kahana (c. 310), aceasta va intra în lumea viitoare; în concluzie, faptele cele bune și păzirea poruncilor sunt condițiile necesare pentru ca un nume să devină mare în această lume (H. Bietenhard, ὄνομα, *GLNT*, VIII, pp. 750-751).

11 Aceasta este o idee specifică iudaismului târziu și creștinismului (*GLNT*, Vol. II, col. 276 s).

12 *PL* 26,1024 *apud* Gian Franco Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, Volume II (51-100), p. 429. Pentru alte locuri în care este prezentă sintagma „Cartea Vieții” a se vedea: Hermin. *Vis.* I.3.2; *Or. Jo.* 5.7 (4; p.



## 2. Nume, număr, înscriere și înveșnicire

Cea de-a patra Carte a Primului Legământ<sup>13</sup> începe cu porunca pe care Dumnezeu i-a dat-o lui Moise de a număra pe toți bărbații cu vârste de peste douăzeci de ani: „Faceți numărătoarea a toată obștea israeliților, după familiile lor, după numele semințiilor părinților lor, numărând pe toți bărbații, cap cu cap, de la vârsta de douăzeci de ani în sus, câți în Israel pot să meargă în război; tu și Aaron veți face recensământul, tabără după tabără. Vi se va alătura un om din fiecare trib, un om care este cel mai de seamă din neamul părinților săi” (*Numeri* 1, 2-4).

Această numărătoare s-a făcut după ce poporul s-a întărit spiritual prin ieșirea din robie, prin serbarea Paștelui, prin consumarea manei și a apei din stâncă, prin primirea Legii și construirea cortului mărturiei etc. Sclavii (din cauza condiției lor), femeile (din pricina neputinței firii lor), străinii poporului, inclusiv egiptenii (ca cei de alt sânge și de altă mentalitate), copiii sub douăzeci de ani (din pricina lipsei maturității duhovnicești) au fost neglijați; așadar, căpătând treptat maturitatea duhovnicească, bărbații cei fruntași în virtute și buni de războiul cu vrăjmașii<sup>14</sup> au putut fi înscriși în *cărțile dumnezeiești*; adică, acei tineri care l-au biruit pe vicleanul (*1 Ioan* 2, 13) au fost luați în calcul de legiuitorul (îndrumătorul) Moise și de arhiereul (sprijinitorul) Aaron, care-L reprezintă pe Hristos<sup>15</sup>.

Este momentul în care putem trece la conturarea semnificațiilor morale legate de „înscriere”. Părintele Stăniloae notează că „a fi înscris în *Cartea lui Dumnezeu* înseamnă a fi înscris în memoria lui Dumnezeu<sup>16</sup>. Dumnezeu privește la ei cu bucurie. Ei sunt la inima lui Dumnezeu, pentru că Îl iubesc, pentru că răspund la iu-

104.I; M. 14.193A); Gr. Naz. *Carm.* 2.2 (poem.) I.343 (M. 37.1475A). Interpreted as NT, *Didasc.* Jac. 13 (751.I).

13 Cartea *Numeri*, în totalitatea ei, transmite un mesaj legat de *tema numelor și a simbolurilor acestora*. Pe cât de întemeiat este titlul *Shemôt* („Numele”, la plural) pentru *Ieșirea*, la fel de întemeiat poate fi și pentru *Numeri*; într-un mod similar se pune problema și pentru celelalte denumiri ale cărților Pentateuhului; în *Ieșirea*, Yahweh și-a revelat numele ca fiind *Cel ce este*, iar în *Numeri* se conturează existența fiilor lui Israel *ca cei ce sunt și trăiesc prin numele* (lor de oameni), care au rămas în viață datorită bunăvoinței *Domnului* și datorită puterii *Numelui mai presus de orice nume* (*Filipeni* 2, 9). „Numărul numelor” a fost principiul recensământului celor doi frați, Moise și Aaron, și i-a permis lui Israel să se organizeze ca și popor; prima (*Levitic* 1, 45-46) și a doua numărare (*Levitic* 26, 51) s-au făcut în vederea împărțirii sorților de moștenire după „numărul numelor”. Un alt număr important se găsește în *Levitic* 14, 34, și este vorba de echivalarea celor 40 de zile de iscodit Canaanul cu 40 de ani de rătăcire în deșert. Moartea lui Core și a celor două sute și cincizeci de răsculați (*Levitic* 16, 35), și a paisprezece mii de adepți (16, 49),uciderea celor douăzeci și patru de mii de evrei răzvrățiți chiar împotriva Domnului, împreună cu cei douăsprezece mii de luptători evrei, indică numere și nume simbolice corespondente cu diferite locuri din Noul Testament (*2 Tim.* 2, 19).

14 Origen (*Hom. Num.* 1, 1-2), *Note la Numerii*, în *Septuaginta*, 2004, p. 421.

15 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, Partea întâi, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1991, p. 119.

16 Teodoret susține că această *Carte a Vieții* reprezintă cunoașterea lui Dumnezeu (*La Bibbia comentata dai Padri*, Antico testamento, *Ezechiele, Daniele*, 12, Citta Nuova Editrice, Roma, 2010, pp. 382-383).

birea Lui. Celor ce nu răspund iubirii lui Dumnezeu, rămânând în nepăsare, pe care Dumnezeu îi știe că nu vor răspunde iubirii Lui, nici El nu mai încearcă în zadar să le arate iubirea. Îi știe și pe ei, dar cu o știință potențială, teoretică, neactualizată. Cu alte cuvinte Mântuitorul este conștient de fiecare suflet, de fiecare persoană pentru care El și-a dat viața, și pe care El o așteaptă să răspundă iubirii Sale răstignite, prin iubirea de virtute, însă respectă libertatea persoanei.

Înscrierea în Hristos prin numele omului înseamnă înveșnicirea creștinului, căci El, având numele cuiva în Sine, îl are ca deosebit de toți. Deși, de exemplu, numele „Nicolae” este purtat de mai multe persoane, totuși fiecare îl are asociat cu împrejurările lui proprii, unice, ceea ce îl diferențiază de alții. Astfel, numele cuiva înscris în Hristos arată „eternitatea lui în Hristos, căci Domnul este veșnic”<sup>17</sup>. Neputincioșii în lupta împotriva patimilor nici nu s-au numărat, nici nu s-au înscris prin nume în memoria lui Dumnezeu și nici moștenire (veșnică în ceruri) nu au<sup>18</sup>.

### 3. Cartea Vieții în Noul Testament

Unul din cele mai clare îndemnuri spre bucurie a Domnului nostru Iisus Hristos se găsește în *Luca* 10, 20; contextul este următorul: după alegerea celor șaptezeci și doi de ucenici, Mântuitorul i-a trimis într-o „misiune de probă”, dându-le puterea de a predica<sup>19</sup> și tămădui pe bolnavi; văzând câte lucruri minunate săvârșeau cu puterea numelui lui Hristos, aceștia erau plini de entuziasm, motiv pentru care I-au spus Învățătorului. Dar Dascălul lor le-a arătat care trebuia să fie motivul adevăratei bucurii: „... Nu vă bucurați de aceasta, că duhurile vi se pleacă, ci vă bucurați că numele voastre sunt scrise în ceruri”<sup>20</sup>. Și, în continuare, Hristos adaugă: „În acest

17 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, Partea întâi, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1991, n. 138, p. 119.

18 Pr. Stăniloae continuă explicația textului *Numeri* 1, 2-4 în sens duhovnicesc și chiar, uneori, în sens literal: „Cu cât ajunge cineva mai puternic, mai liber de patimi, cu cât se realizează mai deplin ca om, (cu atât) are un nume vrednic de ținut minte. Se spune despre un astfel de om că este un «om renumit», un om al cărui nume este cunoscut de mulți, e înscris în ținerea de minte a multora. Și dacă omul trăiește în măsura în care se întoarce spre el atenția cât mai multora, care știu de numele lui, omul fără nume cunoscut e un om în mare măsură mort, un om care-și trăiește moartea. Viața bogată o are cel căruia Dumnezeu îi face cunoscut că se gândește la el în mod distinct și numai numele aceluia se înscrie durabil și în conștiința altora”. Pentru a ne face să înțelegem clar că este vorba de creștinul practicant și nu de politicianii sau puternicii acestui veac, marele teolog încheie așa: „E mare lucru să fie cineva în numărul celor ținute minte de Dumnezeu Cel veșnic. Acela va trăi deplin în veci” (Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, 154, p. 141).

19 Cu același înțeles, Sfântul Pavel crede că aceia care au făcut munca de apostoli merită o răsplătă deopotrivă cu a lor: „Încă te rog și pe tine, credinciosule Szig, ajută-le lor (Evodie și lui Sintih), ca pe unele care au luptat pentru Evanghelie, împreună cu mine și cu Clement și cu ceilalți împreună lucrători cu mine, *ale căror nume sunt scrise în cartea vieții*” (*Filip.* 4, 3) (H. Bietenhard, *ὄνομα*, *GLNT*, VIII, p. 789).

20 Cu alte cuvinte, a scoate demonii din niște oameni care vor muri nu este ceva deosebit; chiar pământul unde se duce lupta dintre bine și rău va dispărea; lucrul cel mai important este „că numele lor sunt scrise în ceruri”, adică, prin folosirea perfectului, se induce ideea comuniunii cu Dumnezeu,

ceas, El S-a bucurat în Duhul Sfânt și a zis: Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, că ai ascuns acestea de cei înțelepți și de cei pricepuți și le-ai descoperit pruncilor. Așa, Părinte, căci așa a fost înaintea Ta, bunăvoința Ta” (*Luca* 10, 21). Apoi, pentru măreția celor descoperite, Iisus le-a zis deoparte ucenicilor: „Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște cine este Fiul, decât numai Tatăl, și cine este Tatăl, decât numai Fiul și căruia voiește Fiul să-i descopere. ... Fericiți sunt ochii care văd cele ce vedeți voi!” (*Luca* 10, 22-23).

Pe lângă cele notate până acum, cunoaștem că literatura apocaliptică conține o serie de versete cu referire la păstrarea adevărului de credință și la mărturisirea lui de către creștini: „Cel ce biruiește va fi astfel îmbrăcat în veșminte albe și nu voi șterge deloc numele lui din *Cartea vieții* și voi mărturisi numele lui înaintea Părintelui Meu și înaintea îngerilor Lui” (*Apocalipsă* 3, 5)<sup>21</sup>. Ne amintim că prescurile (Προσφορά), care formează una din materiile de bază prin care se aduce Jertfa cea nesângeroasă, au inscripționate pe ele literele *Is Hr Ni Ka*, adică, „Iisus Hristos Biruitorul (morții și al diavolului)”, fapt care ne ajută să înțelegem că și creștinii care biruiesc lucrările vrăjmașului devin părtași ai biruinței Domnului lor. De aceea, ei vor fi îmbrăcați în „veșminte albe”, semn al păstrării curăției post-baptismale, iar numele lor, care la prima taină de inițiere a fost înscris în ceruri, va fi confirmat în *Cartea Vieții*, și chiar va fi mărturisit în fața lui Dumnezeu Tatăl și a îngerilor. Cu alte cuvinte, efortul continuu de a ne înveșnici prin faptele bune și sfintele Taine va fi răsplătit printr-o stare ființială specifică noului eon: „Cine are urechi să audă ceea ce Duhul zice Bisericilor: Celui ce va birui îi voi da să mănânce din *pomul vieții* (s.n.), care este în raiul lui Dumnezeu” (*Apocalipsa* 2, 7). Dacă, la început, gustarea din pomul cunoștinței binelui și al răului i-a scos afară din Eden pe protopărinți, creștinul care-L imită pe Mântuitorul va primi hrană din pomul vieții, adică din Însuși Hristos, căci Sfântul Trup și Sânge pe Care acum îl luăm când ne împărtășim, atunci va deveni prezență continuă în noi<sup>22</sup>. Numele apostolilor vor fi scrise pe 12 pietre din temelie Ierusalimului: „Iar zidul cetății avea douăsprezece pietre de temelie și în ele douăsprezece nume, ale celor doisprezece apostoli ai Mielului” (*Apocalipsa* 21, 14)<sup>23</sup>.

#### 4. Cărțile Judecății

Capitolul 20 al Apocalipsei vorbește despre mai multe *cărți*: „Și am văzut pe morți, pe cei mari și pe cei mici, stând înaintea tronului și cărțile au fost deschise; și o altă carte a fost deschisă, care este cartea vieții (s.n.); și morții au fost judecați

cerul fiind metonimie pentru sălașul Divinității (Leon Morris, *Il Vangelo secondo Luca. Introduzione e Commentario*, traduzione Emilio Grosso, Edizioni GBU, s.l., 2003, p. 279).

21 H. Bietenhard, ὄνομα, *GLNT*, VIII, p. 789.

22 Este de amintit comparația făcută de Însuși Domnul între El, ca piatra cea din capul unghiului, și creștinii care sunt pietre vii ale Bisericii lui Dumnezeu: „Biruitorului îi voi da din mana cea ascunsă și-i voi da lui o pietricică albă și pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe, decât primitorul” (*Apocalipsa* 2, 17).

23 H. Bietenhard, ὄνομα, *GLNT*, VIII, p. 788.

din cele scrise în cărți, potrivit cu faptele lor” (20, 12). *Cărțile* amintite sunt operele prorocilor, apostolilor și scriitorilor inspirați; ele formează canonul Scripturii și vor fi cele care, conținând cuvântul lui Dumnezeu din timpurile vechi, vor reprezenta Cele Două Legi după care vom fi judecați. Însăși Evanghelia din care ascultăm și citim se înscrie între *cărțile* care se vor deschide. Acestea reprezintă *Cărțile Judecății* și au paralele în *Daniel* 7, 10<sup>24</sup>, *Isaia* 65, 6; *Ieremia* 22, 30 și *Maleahi* 3, 16<sup>25</sup>. Expresia „o altă carte a fost deschisă”, după fericitul Augustin, desemnează cartea fiecărei persoane, în care sunt scrise faptele bune și rele ale sale, așa cum i le va înfățișa îngerul păzitor. Apoi, *puterea divină*, care va face în așa fel încât fiecare să-și vadă faptele de judecat, reprezintă *Cartea Vieții*<sup>26</sup>. Este important să amintim referirea pe care o face Florica Bechet: „În Noul Testament, această *Carte a Vieții* nu este o *carte a destinului*, în sensul aceluia *Fatum* al anticilor; nu este nici *cartea judecății*; în Noul Testament, «Viața» se referă la viața harului”<sup>27</sup>.

## 5. Cartea conștiinței

Dacă textul inspirat conține o învățătură clară despre *Cartea Vieții*, tot în el sau în alte scrieri apropiate, ar fi de așteptat să găsim aluzii sau chiar dovezi clare despre *Cartea Morții*, căci în măsura în care se vorbește despre una, cealaltă ar exista prin presupțiune. Și cu toate acestea Biblia nu mărturisește despre o *Carte a Morții*, deși ceva de acest fel există în măsura în care nu toți creștinii ajung în rai. Să cercetăm unele texte. După cum am arătat, scrierea în ceruri trimite la însuși Dumnezeu, iar *scrierea pe pământ* are legătură cu inconsistența faptică, presupune o îndepărtare de Cel ce locuiește în ceruri, de Izvorul Vieții: „Tronul înălțat al slavei [este] locul nostru sfânt, așteptarea lui Israel, Doamne! Toți cei care Te părăsesc să fie făcuți de rușine, *cei ce s-au depărtat să fie scriși pe pământ*, pentru că au părăsit izvorul vieții / izvorul de apă vie, pe Domnul” (*Ieremia* 17, 13); „a fi scris pe pământ” înseamnă «a fi scris în rândul morților». Versetul a fost pus în legătură cu episodul femeii adultere din *Ioan* 8,3-11, unde Iisus «înscrie pe pământ», după unii, numele acuzatorilor păcătoși<sup>28</sup>. Două locuri din Apocalipsă au legătură cu cele menționate anterior: 13, 8

24 „Un râu de foc curgea în fața Lui, mii de mii îi slujeau, și miriade de miriade în preajma Lui; curtea de judecată s-a așezat și au fost deschise cărți”.

25 „Acestea le-au cântat cei ce se temeau de Domnul, fiecare către aproapele său. Și a luat aminte Domnul și a ascultat și a scris o carte de aducere aminte înaintea Sa pentru aceia care se tem de Domnul și cinstesc numele Său” (G. Schrenk, βίβλος, *GLNT*, II, pp. 278-280).

26 *La Bibbia commentata dai Padri, Nuovo Testamento, Apocalisse*, 12 Città Nuova, Roma, 2011, pp. 297-298. Cu referire la acest verset Eumenio în *Commento all'Apocalisse*, 11, 8, 2-4, notează că acea *carte* de care s-a vorbit în *Apocalipsa* 6, 8-9, care mai este numită și *micul sul*, conține faptele celor păcătoși; apoi, în *Cartea Vieții* sunt scriși toți credincioșii și dreptii, iar în *cărțile* din *Apocalipsa* 20, 12 ar fi trecuți cei care se află într-o poziție mediană între bine și rău, părere neortodoxă.

27 *Septuaginta*, 6/II, p. 457.

28 *Septuaginta*, 6/I, p. 421.

și 17, 8<sup>29</sup>. În 13, 8 se spune că „se vor închina fiarei toți cei care locuiesc pe pământ, ale căror nume nu sunt scrise, de la întemeierea lumii, în *cartea vieții Mielului* celui înjunghiat”. Celălalt loc l-am citat la note<sup>30</sup>. Preștiința divină cunoaște care dintre oameni vor colabora cu harul și care vor refuza dialogul cu Hristos. De aceea „numele sunt scrise în *cartea vieții Mielului de la întemeierea lumii*”. Până acum am citat aproape toate versetele care au ca și referință *Cartea vieții*; iar în afară de expresiile „a fi scris pe pământ” și „a nu fi scris în cartea vieții”, sintagma *Cartea morții* nu se găsește în Biblie<sup>31</sup>. Acest lucru trimite la măreția scopului creației și la bunătatea lui Dumnezeu, Care-l creează pe om dintru început cu menirea de a se împărtăși de Hristos, care este Viața. După cum existența îngerilor căzuți, a iadului și a răutății nu este opera lui Dumnezeu, tot așa nu putem găsi în Scripturi sintagme care să trimită la vreun plan în care să se întrevadă vreun rău pe care Hristos l-ar dori creației Sale. În descrierea Judecării finale din *Matei* 25, Mântuitorul precizează că împărăția pregătită pentru cei care au făcut faptele bune „este de la întemeierea lumii” (25, 34), pe când despre „focul cel veșnic care este gătit diavolilor și îngerilor lui” (25, 41), nu se mai spune același lucru. Fericitul Augustin în *Cetea lui Dumnezeu*, 20, 14, spune că termenul „carte” ar presupune și examenul de conștiință al fiecărui om, și cu precădere al păcătoșilor, cu referire la binele pe care l-ar fi putut face și nu l-au lucrat<sup>32</sup>.

## 6. Prin botez se face începutul scrierii în Cartea Vieții

Rugăciunea pre-baptismală ne uimește prin conținutul ei, întrucât botezul nici nu este săvârșit, iar Biserica se roagă pentru neofit așa: „Scrie-l în *cartea vieții Tale* și-l împreună cu turma moștenirii Tale, ca să se preaslăvească într-însul numele Tău cel sfânt și al iubitului Tău Fiul, al Domnului nostru Iisus Hristos, și al Duhului Tău celui de viață făcător”<sup>33</sup>. Preotul și creștinii îi cer lui Dumnezeu ca viitorul membru

29 „Fiara pe care ai văzut-o era și nu este și va să se ridice din adânc și să meargă spre pieire. Și se vor mira cei ce locuiesc pe pământ *ale căror nume nu sunt scrise de la întemeierea lumii în cartea vieții*, văzând pe fiară că era și nu este, dar se va arăta” (H. Bietenhard, ὄψομα, GLNT, VIII, p. 789). În literatura intertestamentară, expresia „Cartea vieții” se găsește în *1 Enoh* 47, 3; 108, 3, 7; *Jub.* 19, 9; 30, 20; 36, 10; *1 Qm.* 12,2. Se mai află în *Comp. Hermas*, *Vis.* 1, 3, 2; *Sim.* 22, 9; *Contrast Ier.* 17, 13 (Alfred Plummer, M. A., D. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, Fifth Edition, Edinburgh, s.a., p. 280).

30 Bibliștii enumeră nume de persoane care ar fi fost scoase din *Cartea Vieții*: Iuda Iscarioteanul, Pilat, Irod, Caiafa; dar, revenind după o analiză detaliată, ei spun că, de altfel, nu a existat vreun moment în care aceste persoane să fi fost scrise în atotștiința divină (C. H. Spurgeon, *The Treasury of David*, Volume 2, 184, p. 200). Faptul în sine este corect atât timp cât ne situăm în afara botezului; dacă vorbim de creștini botezați în numele Preasfintei Treimi, atunci excludem apriori o neasumare din partea lui Dumnezeu și a celui mai mare păcătos.

31 Literatura sapiențială a Egiptului antic amintește de o astfel de carte.

32 *La Bibbia commentata dai Padri, Nuovo Testamento, Apocalisse*, 12 Città Nuova, Roma, 2011, p. 296.

33 *Aghiasmatar*, Editura IBMBOR, București, 2012, p. 17.

al comunității să aibă parte cu toți cei care trăiesc ca și sfinți<sup>34</sup> sau deja s-au învrednicit de viața veșnică<sup>35</sup>. Așadar, se vede clar caracterul eshatologic al sfințelor Taine și al vieții noului membru al Bisericii. „Moștenirea lui Dumnezeu” sunt cetele de sfinți care „au dus lupta cea bună” și s-au încununat; ele sunt ținta spre care va trebui să tindă creștinul<sup>36</sup>. Așadar, înțelegem de aici că scrierea numelui catehumenului în *Cartea Vieții* este o lucrare al cărui început este legat de pregătirea acestuia de a primi Sfântul Botez. În Biserica primară, păgânii care doreau să se boteze mergeau la episcopul locului și, la începutul perioadei de catehumenat, se înscriau în niște liste; ei frecventau catehezele și o parte din cultul Bisericii, până la momentul în care puteau fi botezați.

Scrierea numelui catehumenului în *Cartea Vieții* înseamnă că acestuia i se dădea posibilitatea de a comunica și de a rămâne în stare de comuniune cu Dumnezeu, care și-l asumă ca și *rob* al Său. Dacă, pe de o parte, o instituție pământească sau chiar așa numita *Cartea a recordurilor* consemnează numele marilor personalități și faptele prin care ele au ieșit din anonim și s-au remarcat într-un domeniu de activitate, într-un război etc., avându-se în vedere cele ale lumii în care trăim, pe de altă parte, *Cartea Vieții* păstrează în sine numele tuturor celor care s-au învrednicit de a primi tainele Bisericii și care au rămas într-un permanent dialog de fapte bune, credință dreaptă și rugăciune cu Dumnezeu; cu alte cuvinte, vorbim despre persoanele care și-au înveșnicit existența în Binele - Dumnezeu. Diferența dintre memoria unei comunități care-și cinstește eroii și personalitățile și, prin extensie, diferența dintre istoria lumii și a numelor ei notorii și *memoria* lui Dumnezeu constă în faptul că primele sunt de origine umană, și ca atare se vor sfârși cândva, iar ultima este de origine divină, și este fără sfârșit. Apoi, orice activitate umană de a comemora o persoană sau un eveniment poate avea un caracter local, iar uneori chiar universal, dar aceasta nu presupune și o însușire sau o aderare a tuturor celor din timpul respectiv la manifestările prilejuite de evenimentul în sine. Pe când păstrarea numelui unui creștin în memoria lui Dumnezeu înseamnă înveșnicirea persoanei sale, continuarea și după moarte a vieții în Dumnezeu, în așa măsură încât el rămâne într-o permanentă bucurie și hrănire ontologică în sau din iubirea divină. Prima are un caracter uman, iar cealaltă păstrează trăsături ontice, dar și ontologice, căci un bun creștin rămâne permanent viu în istoria Bisericii locale și universale.

De aici înțelegem că numele creștinului este identic cu persoana sa. Noi cunoaștem că la momentul nașterii unei așezări umane, a unei localități, *prima casă* și reperul centrului geografic al noului habitat este biserica, deoarece viața lui Dumnezeu

34 Este demn de amintit modul de adresare pe care Sfântul Apostol Pavel îl folosește în unele epistole; el îi numește pe creștini *sfinți*, fapt ce reprezenta o vocație pe care oamenii primelor secole o trăiau și tindeau spre ea. În acest sens a se vedea: 2 *Corinteni* 1, 1; *Efesenii* 1, 1; *Filipeni* 1, 1.

35 „Ci v-ați apropiat de muntele Sion și de cetatea Dumnezeului celui viu, de Ierusalimul cel ceresc și zeci de mii de îngeri, în adunare sărbătorească, și de Biserica celor întâi născuți, care sunt scriși în ceruri, și de Dumnezeu, Judecătorul tuturor, și de duhurile dreptilor celor desăvârșiți” (*Evrei* 12, 22-23).

36 În acest sens, a se vedea și G. Schrenk, βίβλος, în GLNT, II, Paideia, Brescia, 1966, pp. 276-278.

se va împleti cu viața oamenilor prin slujbele care se vor săvârși. În biserică se boțează pruncii, se împărtășesc, se cunună adulții, își poartă de grijă de suflete, și apoi de aici se pleacă spre veșnicie. Biserica reprezintă și cultivă memoria fiilor ei, căci ea este aceea care-și va aminti în rugăciune de cei vii și adormiți ai săi. Prin cultul zilnic al Bisericii, Sfinții Părinți păstrează în creștini conștiința realității obiective a Împărăției Cerurilor; de exemplu, în cadrul *Rugăciunilor de dimineață*, printr-un text al Sfântului Ioan Gură de Aur, credinciosul îi cere lui Dumnezeu, spunând: „Doamne, Iisuse Hristoase, *scrie-mă pe mine*, robul Tău, în *Cartea Vieții*, și-mi dăruiește sfârșit bun”<sup>37</sup>; iar atunci când cineva se pregătește pentru primirea Sfintei Euharistii, constată cu smerenie: „Cele încă nesăvârșite de mine le-au cunoscut ochii Tăi și în *cartea Ta* se află scrise și cele încă nefăcute de mine”<sup>38</sup>. În cultul Bisericii se găsesc rugăciuni prin care creștinii se roagă pentru sufletele celor adormiți; în *Sâmbăta lăsatului sec de carne* din perioada de început a Triodului, la *Laude*, se cântă: „Cel ce ai zidit pe Adam cu mâna Ta și ai pus hotar nesticăciunii și morții, Mântuitorul, și vieții celei după dar, și l-ai liberat de stricăciune, mutându-l la viața mea dintâi, Însuși, Stăpâne, odihnește cu dreptii, în ceata celor aleși, pe robii Tăi, pe care i-ai luat de la noi, și scriindu-le numele lor în cartea vieții și, întru glasul Arhanghelului, înviindu-i prin sunetul trâmbiței, învrednicește-i pe ei de Împărăția Ta cea cerească”<sup>39</sup>.

## 7. Reprezentarea picturală a unora dintre Cărți

Ca și temă biblică și patristică, pictarea prin culori a *Cărților* de care am amintit a fost una din preocupările unor artiști, atât în Apus, cât și în Răsărit. În Apus avem ca exemplu cripta vestitei catedrale din Anagni, provincia de Lazio, în care Mielul lui Dumnezeu este reprezentat având între picioare o *Carte*. Catedrala a fost construită între anii 1072-1104, întrucât prima sfințire a avut loc în 1104<sup>40</sup>; o altă sfințire a domului a avut loc 1179 de către papa Alexandru al III-lea (1159-1181). Monumentul are trei nave cu un prezbiteriu orientat de la nord la vest; a fost pictată de trei distinși maestri între anii 1227-1255<sup>41</sup>; după unii, pictura a început cu anul 1104. În anul 1255 papa Alexandru al IV-lea a consacrat două altare așezate în fața absidelor laterale din criptă. Între temele reprezentate în bazilică enumerăm: creația lumii, pelerinajul chivotului în Vechiul Testament, Întruparea Domnului, procesiunea cu

37 Ceaslov, Editura IBMBOR, București, 1990, p. 14.

38 *Liturghier*, Editura IBMBOR, București, 2012, p. 360.

39 *Triod*, Editura IBMBOR, București, 2000, p. 37.

40 Donatella Fiorani, „La cripta e la cattedrale: annotazioni sull'architettura”, în Gioacchino Giammaria, *Un universo di simboli*, Libreria editrice Viella, Roma, s.a., p. 9. Pentru structura arhitectonică a edificiului, a se vedea *Ibidem*, pp. 9-25. Pentru fotografii, a se vedea linkul de mai jos [https://www.tripadvisor.com/LocationPhotoDirectLink-g1081282-d2235615-i315217756-Museo\\_e\\_Cripta\\_della\\_Cattedrale\\_di\\_Anagni-Anagni\\_Province\\_of\\_Frosinone\\_.html](https://www.tripadvisor.com/LocationPhotoDirectLink-g1081282-d2235615-i315217756-Museo_e_Cripta_della_Cattedrale_di_Anagni-Anagni_Province_of_Frosinone_.html)

41 Alessandro Tomei, *Gli affreschi: una lettura*, în *Un universo di simboli*, Libreria editrice Viella, Roma, s.a., pp. 39-43. A se vedea și Valeri Maria Teresa, *La storia della salvezza negli affreschi della cripta del duomo di Anagni*, Las, Roma, 2003.

moaștele Sfântului Magno<sup>42</sup> și scena *Judecății de Apoi* preluată din Apocalipsa Sfântului Ioan, care, de altfel, este singura carte reprezentată din Noul Legământ. Într-o calotă absidială, mai sus de reprezentarea aducerii moaștelor Sfântului Magno, este înfățișat Mielul apocaliptic, având și cartea cu cele șapte peceti, înconjurat de cei patru evangheliști și laudat de cei 24 de bătrâni.

În reprezentarea de la Agnani, Mielul este pictat în cunoscuta mandorlă, având între picioarele din față o carte în care se poate citi: „Iată, a biruit leul din seminția lui Iuda, rădăcina lui David, ca să deschidă cartea” (*Apocalipsa* 5, 5). Mielul are șapte coarne și șapte ochi; în afara mandorlei, dar lângă ea, sunt pictate simbolurile celor șapte evangheliști, fiecare cu o carte, iar sub ei sunt cei 24 de bătrâni având cupele ridicate cu tămâie fumegândă. Dar această carte, conform bibliștilor, nu reprezintă *Cartea Vieții* (*Apocalipsa* 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12, 15; 21, 27), ci ea este *Cartea cu șapte peceti* care aduc pedepsele pe pământ (*Apocalipsa* 6; 8).

Scena *Judecății de Apoi*, care este reprezentată în diferite forme la mănăstirile voievodale din Nordul Moldovei, cuprinde, în parte, și pictarea *Cărții Vieții*. Astfel, pe partea externă a peretelui vestic, „pe primul rând de pictură este desfășurat, ca pe un pergament, cerul cu stelele zodiacului. Doi îngeri deschid parcă ferestrele cerului și din înălțime ne cercetează Cel vechi de zile, după cum este scris în triumghiul ce-L încadrează. Semnele zodiacului, pictate pe un fundal înstelat, marchează trecerea timpului, dar și faptul că la Judecata de Apoi, când Dumnezeu va porunci, timpul se va opri”<sup>43</sup>. Pe rândul al doilea este pictat Mântuitorul avându-i de-a dreapta și de-a stânga Sa pe Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul. Apoi, în continuare, tot în același plan, sunt cei 12 apostoli. În planul al treilea, exact sub cercul care-L cuprinde pe Iisus Hristos, se află un jilț împărătesc, Etimasia, care are în centru o Carte deschisă, care este Evanghelia, un porumbel, ca preînchipuire a Duhului Sfânt, sfânta Cruce și sfântul Potir din care ne împărtășim (cele trei simboluri prin care ne lucrăm mântuirea). De-a dreapta și de-a stânga sunt pictate cete de creștini, împărați etc., care încă trăiesc și sunt îndemnați de sfinți să viețuiască după învățătura lui Dumnezeu, să-și asume crucea, să-și lucreze mântuirea prin harul Duhului Sfânt. Din acest tron se desprinde mâna lui Dumnezeu în care se găsesc sufelele dreptilor (*Înțelepciunea* 3, 1); prin mâna divină se trece în al patrulea registru. Primele două degete ale mâinii țin cântarul în care sufletul unui om este cercetat de Dreptul Judecător. De-a dreapta sufletului sunt pictați sfinții, iar de-a stânga este

42 Sfântul Magno a fost originar din Trani, unde s-a născut către sfârșitul secolului al II-lea; s-a botezat de tânăr, convingându-și tatăl să facă același lucru; a devenit episcop de Trani; a călătorit la mormintele Sfinților Apostoli Petru și Pavel de pe via Appia, unde, în diferite locuri, a predicat creștinismul. La Anagni a botezat-o pe Sfânta Secundina, ale cărei minuni sunt pictate într-o absidă (între care este de amintit convertirea a 18 soldați ai lui Deciu); tot aici se află și moaștele ei și a Sfinților Aurelia, Neomisia, Oliva, Sebastian, Casario ș.a.; Sfântul Magno a fost prins în catacombe și a cerut soldaților să-i mai îngăduie trei zile de rugăciune; când aceștia s-au întors, l-au găsit mort; cu toate acestea, l-au dus în localitatea actuală Ceccano, unde pe 19 august 251 l-au decapitat.

43 Monahia Elena Simionovici, *Sfânta Mănăstire Voroneț*, Editura Mușatinii, Suceava, 2017, p. 87.



pictat iadul cu diavolii. Omului i se arată zapisele păcatelor sale, dar și cărțile unde sunt scrise faptele bune. În ultimul plan, în partea centrală este reprezentată adormirea creștinului, și imediat, înspre dreapta întregii scene, sunt pictați o mulțime de cete de sfinți care sunt cuprinse în interiorul unei Cărți, care, în partea dinafară sunt scrise numele celor care s-au învrednicit de rai<sup>44</sup>. Aceasta este reprezentarea clasică a *Cărții Vieții* în picturile murale moldave.

## 8. Concluzie

Articolul analizează locurile în care Biblia vorbește despre *Cartea Vieții*, care reprezintă raiul ca împreună viețuire a omului cu Dumnezeu. *Cărțile Judecării* sunt formate din însuși cuvântul lui Dumnezeu revelat, care pe de o parte au menirea de a învăța, iar pe de altă parte cer intervenția divină în cazul neasumării din partea omului a învățaturii sfinte. *Cărțile conștiinței* reprezintă viața și faptele fiecărei persoane, iar *Cartea Destinului* este un concept antic care, ca și predestinația luterană, nu are fundament în Ortodoxie.

---

44 Bucovina, Arhipelagul mănăstiresc, Editura Tipografică, București, 1995, Iași, pp. 9, 24.

# PATERNITATEA DIVINĂ ÎN VECHIUL TESTAMENT

Pr. Drd. Ioan Haba

ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice  
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”

## 1. Introducere

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, cele două izvoare ale Revelației divine, mărturisesc „în multe rânduri și în multe chipuri” (*Evrei 1, 1*) iubirea paternă, pe care Dumnezeu și-o manifestă față de creația Sa. În primul rând, actul creator este un act de iubire, în care Părintele cel veșnic din dragoste creează mai întâi lumea nevăzută, și mai apoi cea văzută, pentru ca fapăturile Sale să se bucure de iubirea Sa. În al doilea rând, prin crearea omului observăm grija pe care Dumnezeu i-o arată acestuia. Modul în care l-a creat arată iubirea divină. Chiar și în contextul în care acesta a fost neascultător, mâncând din pomul cunoștinței binelui și răului, Dumnezeu, în multa Sa iubire, s-a manifestat părintește, făgăduindu-i venirea în lume a unui Izbăvitor care să-l mântuiască.

Astfel, una dintre învățăturile pe care le găsim în aproape toate cărțile Sfintei Scripturi este și aceea legată de paternitatea și filiația divină. După cum vom vedea, aceasta este prezentată în mod diferit în Vechiul Testament, însă înaintând spre „plinirea vremii” (*Galateni 4, 4*), ea va căpăta noi nuanțe. Culmea acestei învățături va fi atinsă în momentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, Cel care le va preda apostolilor și urmașilor acestora adevăratele învățături despre Dumnezeu.

În acest articol mi-am propus să prezint ideea de paternitate așa cum se reflectă ea la popoarele antice, după care să prezentăm relația de paternitate dintre Yahwe și Israel. Această relație este surprinsă în mai multe locuri, însă am preferat să selectez câteva citate din Pentateuh, din cărțile profeților (*Isaia, Ieremia, Osea și Maleahi*) și câteva versete din cărțile sapiențiale.

## 2. Paternitatea divină la popoarele antice

O analiză pertinentă a paternității și filiației duhovnicești considerăm că este necesar să pornească întotdeauna de la Sfânta Scriptură, deoarece părintele duhovnicesc îl are în primul și-n primul rând ca model de urmat pe Părintele ceresc. Doar având în minte dragostea, pedagogia, răbdarea și bunătatea lui Dumnezeu pentru noi, oamenii, părintele duhovnicesc va reuși să înainteze pe acest drum. Înainte de

a vorbi despre paternitatea divină în Sfânta Scriptură, credem că este util să prezentăm, în câteva paragrafe, ca o introducere a acestui capitol, câteva ideii legate de paternitate așa cum se prezintă ea la popoarele antice. În principiu, autorii pe care i-am consultat, atunci când fac astfel de analize, pornesc de la prezentarea paternității divine așa cum o percepeau popoarele antice. La o atentă analiză vom observa că ideea de paternitate, aplicată zeilor, este prezentă la mai toate popoarele și civilizațiile din antichitate. De pildă, asiro-babilonienii se adresau zeilor considerându-se a fi cu aceștia în relații de rudenie. Unii dintre „zeii lor au chiar titlul de tată (Enlil, Eki, Sin sau Nanna, Samas, Marduk, Assur, Adad etc). Zeul Anu (în sumeriană An) este considerat părintele primordial și invocat ca «ca Tatăl și Maica creaturilor»<sup>1</sup>. În ceea ce-i privește pe egipteni, și aceștia înălțau rugăciuni zeilor, adresându-le apelativul de tată sau mamă. „Marile imnuri adresate zeului Amun, Imnul lui Amon-Re și Imnul Soarelui, îl numesc «creatorul cerului și al pământului», «creatorul tuturor lucrurilor», «Tatăl zeilor și al oamenilor»<sup>2</sup>.

Acest mod de adresare nu este întâlnit doar la popoarele care au intrat în contact cu evreii, ci și la cele mai îndepărtate. De exemplu, chinezii au alcătuit rugăciuni adresate către Cer (Tyen), zeul considerat a fi „părintele și Mama divinităților”. Nici popoarele nomade ale Asiei și Africii nu sunt străine de această percepție. Astfel de formulări sunt întâlnite în unele regiuni ale Indiei, Birmaniei, la primitivii din Australia, Africa și America<sup>3</sup>. Chiar și cele mai îndepărtate, înstrăinate popoare se raportau față de zei în contextul unei relații de filiație. Cu alte cuvinte, oricât de mult s-a îndepărtat de Dumnezeu, totuși chipul Creatorului nu s-a șters complet din om. Omul caută iubirea părintească a lui Dumnezeu toată viața.

În ceea ce-i privește pe greci, aflăm din poemele lui Homer că Zeus este „Părintele universului”, „părintele zeilor și al oamenilor”; la fel se întâmplă și-n cazul romanilor care-l vedeau pe Jupiter ca fiind „părintele zeilor și al oamenilor”<sup>4</sup>. În urma celor expuse observăm că oamenii din timpurile cele mai străvechi s-au raportat la divinitate cu sentimentul de părinte. Totuși, se pune întrebarea: ce i-a determinat pe oameni să-i considere pe zei, părinții sau rudele lor? Un posibil răspuns ar fi acela că oamenii i-au văzut pe zei ca pe niște ființe apropiate, nu ca pe niște entități abstracte, care în toate contextele i-ar putea ajuta și apăra. La baza acestei percepții este posibil să se fi aflat chiar nevoia de protecție, de încredere în cineva mai puternic, de răsplătă de la cineva mai mare<sup>5</sup>. Omul, pentru a avea conștiința liniștită, sufletul împăcat, a crezut de cuviință să-i vadă mereu pe zei ca fiind într-o relație părintească cu el. Un

1 W. Marchel, *Abba, Père! La priere du Christ et des Chrétiens*, Analecta Biblica, 19A, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1971, pp. 29-30.

2 *Ibidem*, p. 35.

3 Mihai Valentin Vladimirescu, Mihai Ciurea, *Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament*, Editura Universitaria, Craiova, 2006, pp. 146-147.

4 W. Marchel, *Abba, Père!...*, pp. 39-41.

5 E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël. I: La religion des Hébreux Nomades*, p. 313 apud W. Marchel, *Abba, Père!...*, pp. 48-49.

părinte adevărat întotdeauna este aproape de copii săi și-i ajută în toate circumstanțele vieții. Am putea spune că acesta este un suspin al omului după starea paradisiacă, atunci când Adam se plimba în răcoare serii și stătea de vorbă cu Părintele său.

### 3. Paternitatea divină în Vechiul Testament

#### 3.1. Paternitatea divină în Pentateuh

Încă din primele rânduri ale Sfintei Scripturi, relatarea legată de crearea lumii nevăzute și mai apoi a celei văzute îl prezintă pe Dumnezeu ca pe Părintele care dă viață. Apoi, Dumnezeu îl creează pe om „după chipul Său” (*Facere* 1, 27), arătând prin aceasta o mare grijă, dar și dragoste față de Adam. Chiar și după cădere, Dumnezeu se manifestă față de om cu o dragoste părintească aparte: într-o primă etapă îl invită la o spovedanie sinceră (*Facere* 3, 9-11), după care, văzând că nu reușește să-l corecteze, trece la a doua etapă care este atât de frumos expusă în Rugăciunea Sfintei Jertfe sau Anafora din Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare: „l-ai izgonit pe el, cu judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeule, din rai în lumea aceasta, și l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i mântuirea cea din a doua naștere, cea prin Însuși Hristosul Tău”<sup>6</sup>. Deși l-a scos din grădina paradisiacă, totuși Părintele i-a dat și o nădejde de mântuire (*Facere* 3, 15). Prin această promisiune i-a arătat că tot El este cel care-și va lua asupra Sa osânda izbăvirii omului din moarte. Un alt moment când se evocă discret paternitatea lui Dumnezeu este relatarea despre Turnul Babel (*Facere* 11). Scriptura ne spune că oamenii au decis să înceapă ridicarea unui oraș și a unui turn cu intenția de a-și face un nume pentru ei înșiși, negând cumva faptul că Dumnezeu a fost cel care le-a dat numele în momentul creării (*Facere* 5, 2). Dar Dumnezeu intervine și întrerupe planul oamenilor, împrăștiindu-i pe fața pământului (v. 8).

Dumnezeu, atunci când l-a creat pe om, i-a dat acestuia un nume, după care l-a așezat în Rai, dându-i puterea de a numi toate viețuitoarele. În versetul 4 al capitolului 11 din *Facerea*, observăm o referire la „emanciparea față de tată”<sup>7</sup>. Fabrizio Ficco explică de ce oamenii s-au arătat față de Dumnezeu cu mândrie; dorința lor de întemeiere a orașului s-a axat pe propriile puteri, fără Dumnezeu. Prin acel nume pe care doreau să și-l facă înțelegem faptul că doar Dumnezeu are stăpânire deplină asupra propriei Sale identități, doar El își poate face un nume pentru Sine. Omul are totul primit de la Dumnezeu, în dar. Acest gest al oamenilor este un simbol al ruperii de trecut, de rădăcini<sup>8</sup>. Este extraordinar de frumoasă această pagină a Sfintei Scripturi cu referire la paternitatea divină. Oamenii, îndepărtați fiind de Dum-

6 *Liturghier*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura IBMBOR, București, 2012, p. 249.

7 Fabrizio Ficco, „Il racconto di Babele e la paternità di Dio”, în *Gregorianum*, Vol. 96, Nr. 3/2015, Roma, p. 451.

8 *Ibidem*, p. 461.

nezeu, doresc să-și neghe rădăcinile, să se întoarcă cu spatele la Creator, la Cel care este Izvorul vieții. Însă Dumnezeu, în marea Sa iubire, se comportă față de această atitudine de trufie cu o mare tandrețe, încât pedeapsa este o binecuvântare.

Evenimentul din câmpia Sennar evocă pronia divină care acționează în mod pedagogic spre îndreptarea oamenilor. Interpretăm acțiunea divină ca o corecție paternă. Domnul, amestecând limbile și numind orașul Babilon (v. 8-9), îi învață pe aceștia ceea ce este mai important de urmărit: dificila comuniune în diversitate<sup>9</sup>. Răspunsul lui Dumnezeu poate fi văzut ca „pedeapsă și binecuvântare”<sup>10</sup>, deoarece oamenii au primit o lecție din care trebuie să înțeleagă că Domnul dorește comuniunea în primul rând cu cerul, și apoi cu toți cei de pe pământ, spre a construi totul împreună cu El, spre a-L pune pe El în centru, iar nu pentru a-L exclude. Putem vedea cum momentele de comuniune, dacă nu îl au pe Dumnezeu ca fundament, se pot întoarce împotriva noastră. Domnul poate chiar complica lucrurile, în mod pedagogic, spre îndreptarea noastră. Vechiul Testament Îl prezintă pe Dumnezeu ca Părinte foarte rar (numai de 15 ori)<sup>11</sup>. Vom observa de-a lungul studiului că ideea de paternitate divină se modifică foarte puțin și că doar odată cu întruparea Domnului Hristos aceasta devine mult mai profundă.

Încă de la începutul Vechiului Testament (Facere 2, 4), Dumnezeu este numit: יהוה (Yahwe). Din acest nume ne este transmisă doar ortografia consoanelor: יהוה (YHWH). Deși Biblia ebraică îl numește pe Dumnezeu și cu alte nume<sup>12</sup> totuși יהוה este cel mai întâlnit. Cu toate acestea, teologul Rolf Rendtorff spune că la sfârșitul perioadei Vechiului Testament acest nume nu a mai fost pronunțat și că a fost înlocuit de cuvântul אֲדֹנָי (*adonai*) - (Facere 15, 2), adică „Domnul meu”. Traducerile grecești vor utiliza cuvântul Κύριος, adică „Domnul/Stăpânul”<sup>13</sup>.

Numele în Sfânta Scriptură implică o anumită teologie, are o anumită semnificație. La o scurtă analiză observăm că există o serie de nume biblice vechi-testamentare considerate la origine a avea rădăcini teofore<sup>14</sup> sau care au în componența

9 *Ibidem*, p. 467.

10 *Ibidem*, p. 461. Autorul spune că în general exegeții văd în acest gest al lui Dumnezeu mai mult o pedeapsă, decât o binecuvântare. Ca binecuvântare îl interpretează N. De Claisse-Walford, „God Came Down” (cf. nt. 16), pp. 403-417. Ca pedeapsă îl văd autorii: C. Westermann, Genesis. I (cf. nt. 20), 732; N. M. Sarna, Genesis (cf. nt. 20), 84; G. J. Wenham, Genesis 1-15 (cf. nt. 20), 241 etc. Nota 40, Fabrizio Ficco, *Il racconto di Babele...*, pp. 461-462.

11 Mihai Valentin Vladimirescu, *Numele lui Dumnezeu...*, pp. 139-140.

12 Cf. „Elohim”, „El”, „El Şadaî”, „Jhwh Şebaodt” etc.

13 Cf. Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, Edizione italiana a cura di Marco Di Pasquale, Volume secondo, Claudiana Editrice, Torino, 2003, p. 190.

14 Exemple: Ada (Elohim a împodobit), Ana (Yahwe S-a îndurat), Anania (Dumnezeu a avut milă), Azarie (acela pe care îl ajută Yehova), Baltazar (Bel să apere pe rege), Daniel (Dumnezeu m-a judecat), David (iubit de Dumnezeu), Eleazar (Dumnezeu este ajutorul), Eleonora (El este lumina mea), Elisabeta (Dumnezeu este jurământul), Elisei (Dumnezeu este mântuirea), Emanuel (cu noi este Dumnezeu), Gabriel (Dumnezeu este puternic), Iacob (Dumnezeu a apărut), Ieremia (Yahwe se înalță / Yahwe a hărăzit, a pecetluit / Dumnezeu a izgonit), Ioachim (Yahwe îndreaptă, ridică), Ioan (Yahwe a avut

lor elementul „tată”<sup>15</sup>, „frate”<sup>16</sup>, „unchi”<sup>17</sup>, ceea ce demonstrează că poporul evreu îl vedea pe Dumnezeu ca fiind Părintele lor.

După cum am văzut, paternitatea divină la celelalte popoare era un act mai mult exterior, ce ținea de percepția omului, de dorința acestuia de a-i simți pe zei apropiați, însă în ceea ce privește poporul ales lucrurile stau altfel. În acest caz Dumnezeu este cel care îl alege pe Israel ca „întâi născut”, iar această opțiune s-a manifestat printr-un act concret: eliberarea din Egipt. Din această perspectivă, paternitatea divină se fondează pe un gest săvârșit de Dumnezeu într-un anumit moment al istoriei<sup>18</sup>.

Această percepție se degajă însă cu mult timp înainte, chiar din momentul în care Dumnezeu îi făgăduiește lui Avraam că din urmașii lui se va naște un popor mare. Apoi Sfânta Scriptură ne spune că Domnul a condus familia lui Iacob (Israel) în Egipt cu intenția de a-i înmulți. Vedem că Dumnezeu se îngrijește de împlinirea acestui plan mântuitor în cele mai mici detalii. Alegerea și eliberarea lui Israel este întărită de Dumnezeu prin legământul încheiat cu patriarhii și mai apoi cu Moise pe Muntele Sinai (*Ieșire* 4, 22-23). Yahwe este Tatăl, întrucât, „într-o anumită dragoste, este creator al existenței naționale a Israelului. Cântecul lui Moise este grăitor în acest sens: «nu este El tatăl tău, Cel te-a zidit, te-a făcut și te-a întemeiat?» (*Deuteronomul* 32, 6)”<sup>19</sup>. Chiar dacă atributul de „Părinte” îl întâlnim mai des în scrierile

---

milă), Iosif (Dumnezeu să adauge), Isabela (Dumnezeu este perfecțiunea), Isaia (Yahwe mântuiește), Lazăr (Elohim a ajutat), Matei / Matthai (darul lui Yahwe), Mihail (cine este ca Dumnezeu?), Natanael (dăruit de Dumnezeu), Samuel (numele lui Dumnezeu/El este cel care a dat numele), Simion/Simon/Simona (Dumnezeu a auzit), Zaharia (Yahwe Și-a adus aminte) etc. (cf. W. Marchel, *Abba, Père!...*, pp. 27-33; Aurelia Bălan – Mihailovici, *Dicționar onomastic creștin, repere etimologice și martirologice*, Editura Sophia, București, 2009, pp. 18-659; Pentru semnificații onomastice la profeți, a se vedea Petre Semen, *Introducere în teologia profeților scriitori*, Editura Trinitas, Iași, 2008.

15 Abidan = tatăl meu este judecător (*Numerii* 1,11) ; Abitub = Tatăl meu este bun (*I Paralipomena* 8,11) ; Abiezer = Tatăl (meu) îmi este ajutorul (*Ios.* 17, 2) ; Aminadab = Tatăl (meu) este generos (*I Regi* 7, 1; 16, 8) ; Abimelec = Tatăl (meu) este Rege (*Facere* 20, 2 ; *Judecători* 9,22) ; Abiel = Tatăl (meu) este Dumnezeu (*I Regi* 9, 1) ; Abia (*I Regi* 8,2) sau Abia (de văzut o altă ediție) = Tatăl (meu) este Yahweh (*II Paralipomena* 13, 20. 21) ; Ioab = Yahweh este Tatăl (*I Regi* 2, 28) ; Eliab = Dumnezeul (meu) este Tată (*Numerii* 1, 9; 16, 1) (cf. Nota 8, în W. Marchel, *Abba, Père!...*, pp. 26-27).

16 Ahituv = Fratele (meu) este bun (*I Regi* 14, 3) ; Ahinadab = Fratele (meu) este generos (*III Regi* 4, 14) ; Ahiezer = Fratele (meu) îmi este ajutorul (*Numerii* 1, 12; 2, 25) ; Ahio = Fratele (meu) este Yahweh (*I Paralipomena* 9, 37) ; Ahia (*3 Regi* 4, 3) sau Ahia = Fratele (meu) este Yahweh (*II Paralipomena* 10, 15) ; Ioah = Yahweh este un Fratele (*IV Regi* 18, 26; *II Par.* 29, 12) (Nota 9, în W. Marchel, *Abba, Père!...*, pp. 26-27).

17 Amiel = Unchiul (meu) este Dumnezeu (*Numerii* 13, 13) ; Aminadab = Unchiul (meu) este generos (*Numerii* 7) ; Eliam = Unchiul este Dumnezeul (meu) (*II Regi* 11, 3) (Nota 10, în W. Marchel, *Abba, Père!...*, pp. 26-27).

18 Cf. Mihai Valentin Vladimirescu, *Numele lui Dumnezeu...*, p. 140.

19 Witold Marchel, *Paternité de Dieu*, în „Dictionnaire de Spiritualité”, Tome XII, première parte, Beauchesne, Paris, 1984, col. 414.

profetice<sup>20</sup>, totuși, odată cu patriarhii și cu evenimentul de pe Muntele Sinai, Yahwe devine Dumnezeuul lui Israel.

Deoarece tema paternității divine în Sfânta Scriptură este destul de vastă, am decis să analizăm câteva citate mai relevante din anumite cărți ale Vechiului Testament. În această privință, cea de-a doua carte a Pentateuhului spune următoarele: „tu să zici lui Faraon: Așa zice Domnul Dumnezeuul Evreilor: Israel este fiul Meu, întâi-născutul Meu. Îți zic dar: Lasă pe fiul Meu să Mi se închine; iar de nu-l vei lăsa, iată, îți voi ucide pe fiul tău cel întâi-născut” (*Ieșire* 4, 22-23).

Ne amintim că Yahwe I se descoperă lui Moise în rugul aprins, după care îi cere acestuia să meargă la Faraon și să ceară eliberarea poporului din robie. Știind că Faraon va respinge cererea lui Moise de a lăsa poporul să plece, îl încurajează spunându-i: „Eu voi fi cu tine” (*Ieșire* 3, 12). În cadrul acestui dialog vedem cum Yahwe Însuși s-a prezentat ca „Domnul Dumnezeuul părinților noștri” (*Ieșire* 3, 15), adică Dumnezeuul patriarhilor<sup>21</sup>. În urma acestui eveniment Moise va merge și va vorbi în numele Lui. Ajungând în fața lui Faraon, Dumnezeu va face mai multe minuni prin Moise, pentru a-i convinge pe israeliți, pe de o parte, că El este Părintele lor, iar pe de alta, pentru a-l determina pe Faraon să-i lase să plece. Yahwe a fost cel care „cu mână tare și cu braț înalt” (*Ieșire* 32, 11; *Deuteronom* 7, 8) l-a scos pe primul său fiu din Egipt (*Ieșire* 4, 22-23). El „l-a apărât, l-a îngrijit și l-a păzit, ca lumina ochiului Său” (*Deuteronom* 32, 10); l-a protejat și l-a susținut (*Deuteronom* 7, 8). Chiar și atunci când Israel se îndepărtează de Creatorul și de Tatăl său (*Deuteronom* 32, 18), Acesta nu îl abandonează (*Ieșire* 34, 6-7)<sup>22</sup>. Deși va fi pelerin prin deșert, poporul ales este în mâinile Domnului și ori de câte ori acesta își pierde credința, Dumnezeu este părintele care are grijă de fiul său. Îl ajută cu o protecție deosebită, însă cere în schimb supunere și fidelitate, pentru că El este creatorul existenței naționale a poporului israelit<sup>23</sup>. Poporul trebuie să-i fie credincios Domnului, să se încreadă în Părintele său și să nu mai alerge la alți dumnezei pentru a le cere ajutorul, deoarece Yahwe se întristează pentru neascultarea fiilor.

Versetul pe care l-am menționat cuprinde expresia „fiul Meu, întâi născut” (*Ieșire* 4, 22). Prin aceste cuvinte înțelegem faptul că Dumnezeu are o moștenire pentru fiul său, Israel, și că în virtutea acestei filiații între ei există o legătură specială<sup>24</sup>. Dumnezeu dorește chiar să „locuiască în mijlocul lor”, dorește să fie prezent permanent între ei<sup>25</sup>: „și voi locui în mijlocul fiilor lui Israel și le voi fi Dumnezeu; și vor cunoaște

20 *Jeremia* 3, 4. 19; 31, 9; *Isaia* 63, 15-16; 64, 7; *Maleahi* 1, 6; 2, 10, dar și în *Deuteronom* 32, 6 și *Tobit* 13, 4.

21 Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, traduzione di Marco Di Pasquale, Volume primo, Claudiana Editrice, Torino, 2001, p. 53.

22 Cf. Witold Marchel, *Paternité de Dieu*, col. 415.

23 Cf. Mihai Valentin Vladimirescu, *Numele lui Dumnezeu...*, p. 159.

24 Cf. Goran Medved, „The Fatherhood of God in the Old Testamen”, în *Kairos*, Vol. X, Nr. 2/2016, Zagreb, p. 204.

25 Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, Volume primo, p. 54.

că Eu, Domnul, sunt Dumnezeuul lor, Cel ce i-am scos din pământul Egiptului, ca să locuiesc în mijlocul lor și să le fiu Dumnezeu!” (Ieșire 29, 45-46).

Putem vedea în această „locuire a lui Dumnezeu, între ei” o acțiune pedagogică prin care părintele este mereu între copii și-i povățuiește cu dragostea Sa pentru a-i scăpa de pericole. Însă această acțiune mai „semnifică, în același timp, prezența de durată a «sfințeniei Sale». «Casa Sa» este «sanctuarul» pe care El însuși îl sfințește (Ieșire 29, 43). Acum, Israelul trebuie să aibă grijă pentru a proteja această sfințenie și pentru a o restabili din nou și din nou în urma încălcării sale în mod periodic”<sup>26</sup>. Manifestarea iubirii poporului față de Dumnezeu constă în păstrarea sfințeniei. Adică prin abținerea de la păcat, prin împlinirea poruncilor, poporul are garanția că Părintele lor se află permanent în mijlocul lor. Alte câteva texte din Pentateuh, care merită să ne rețină atenția, sunt cele din cartea *Deuteronom* (1, 31; 8, 5; 14, 1; 32, 6).

„Cum a făcut în pustiul acesta, unde, cum ai văzut tu, Israel, Domnul Dumnezeu-tău te-a purtat tot drumul ce l-ați străbătut până ce ați sosit la locul acesta, cum poartă un om pe fiul său” (*Deuteronom* 1, 31).

Moise rostește aceste cuvinte în momentul când le evocă israeliților prima călătorie prin deșert, amintindu-le prima răzvrătire împotriva lui Dumnezeu. Profetul le oferă două motive pentru care ar trebui să aibă încredere în Yahwe, bazate pe faptele din trecut. Primul este acela că Yahwe urma să-i ajute așa cum a făcut-o în Egipt (v.30), și al doilea motiv este experiența proprie, din care au văzut că Yahwe le-a fost alături mereu (v.31). Moise compară grija lui Dumnezeu pentru ei cu cea a unui tată pentru fiul său<sup>27</sup>. Un alt verset asupra căruia aș dori să ne aplecăm este: „să știi în inima ta că Domnul Dumnezeu-tău te învață, cum învață omul pe fiul său” (*Deuteronom* 8, 5). Această afirmație este făcută de Moise în cadrul celei de-a doua cuvântări. Acum el îi îndeamnă pe israeliți să-l asculte pe Dumnezeu, comparând din nou relația dintre Yahwe și israeliți cu cea dintre un tată și propriul său fiu. Făcând o analiză a traducerilor, observăm că cuvântul grecesc παιδεύσαι<sup>28</sup> înseamnă: „a crește (un copil), a educa, a învăța, a instrui, a pedepsi, a certa, a mustra”. În limba italiană, spre exemplu, este folosit verbul *correggere*<sup>29</sup>, care înseamnă „a corecta, a îndrepta”. Dumnezeu se îngrijește de fiul său și-l învață, îl educă atunci când acesta este pe o cale greșită. Disciplina are rolul de a-l forma pe copil, de a-l ajuta să-și definească caracterul. „Disciplinarea implică de obicei instrucție, recompensă și pedeapsă”<sup>30</sup>. Este exact ceea ce a făcut Dumnezeu cu Israel în timpul călătoriei lor prin pustie. Poporul a primit instrucțiuni ample de la Dumnezeu (legea), a primit recompense (mana, apă, carne) și au primit pedepse ori de câte ori s-au revoltat (întârzie intrarea

26 *Ibidem*, p. 79.

27 Cf. Goran Medved, *The Fatherhood of God...*, p. 205.

28 Maurice Carrez, François Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 311.

29 *Dizionario Italiano*, Nuova Edizione, Antonio Vallardi Editore, Milano, 2014, p. 299.

30 Goran Medved, *The Fatherhood of God...*, p. 205.



în țară, moartea diferitelor persoane în mai multe situații, lui Moise și Aaron li s-a interzis să intre în țară etc).

Cu ocazia celei de-a treia cuvântări (*Deuteronomul* 32), în cântecul lui Moise găsim o altă afirmație explicită referitoare la paternitatea divină a lui Israel. După ce a chemat cerul și pământul ca martori, Moise prezintă un contrast puternic între Dumnezeu și poporul său. El îl laudă pe Dumnezeu, pe când poporului său, israeliților, le atribuie cuvinte grele: neam „îndărătnic”, „ticălos”, „nechibzuit” și „fără de minte” (*Deuteronomul* 32, 5-6), după care îi întreabă: „nu este El Tatăl tău, Cel care «te-a zidit, te-a făcut și te-a întemeiat?»” (*Deuteronomul* 32, 6). Pare a fi un reproș, însă Moise îi muștră pe israeliți deoarece nu se comportă ca fii adevărați ai lui Dumnezeu. Ei, prin gesturile și cuvintele lor, nu se ridică la înălțimea de fii ai lui Yahwe. Dumnezeu este descris și din postura de mamă. Moise spune: „pe Apărătorul, Cel ce te-a născut, L-ai uitat și nu ți-ai adus aminte de Dumnezeu, Cel ce te-a zidit” (*Deuteronomul* 32, 18). Verbul folosit în acest scop, în limba italiană *partorire*<sup>31</sup>, înseamnă „a naște, a aduce pe lume” și, prin urmare, poate exprima durerile nașterii<sup>32</sup>. Paternitatea divină o întâlnim și în textele targumice. *Targumul Deuteronomic* 32, 10 spune că Dumnezeu i-a învățat legea Lui și i-a protejat după cum pleoapa apără pupilele ochilor săi. *Targumul Jonathan* la *Deuteronom* 1, 31 adaugă: Yahwe, Dumnezeul tău, te-a purtat pe norii glorioși ai Shekinah<sup>33</sup>, cum un bărbat își poartă fiul<sup>34</sup>. Cele două texte îi atribuie lui Yahwe titlul de tată al lui Israel.

Din cele expuse până acum înțelegem faptul că paternitatea divină implică două funcții care sunt „antitetice: pe de o parte, Dumnezeu are grijă de credințioșii săi cu tandrețea unui tată: «în ce chip miluiește tatăl pe fii, așa a miluit Domnul pe cei ce se tem de El» (Ps. 102, 13); pe de altă parte, Dumnezeu își educă și își îndreaptă credințioșii cu severitatea unui tată: «să știi în inima ta că Domnul Dumnezeuul tău te învață, cum învață omul pe fiul său» (*Deuteronomul* 8, 5)<sup>35</sup>.

31 *Dizionario Italiano...*, p. 873.

32 Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, Volume secondo, p. 222.

33 Înseamnă: aureola, gloria sau prezența lui Dumnezeu ce locuiește în mijlocul poporului Lui și este folosit de targumist și de rabin cu sensul de Dumnezeu Însuși, deoarece iudaismului legal nu-i place să-i atribuie divinității o formă sau un sentiment. Cu toate acestea, Dumnezeul conceput în termeni omenești purificați a inspirat cele mai nobile declarații profetice, în timp ce Dumnezeul legalist a devenit rece, abstract, distant. Strălucirea, cel mai apropiat echivalent iudaic pentru Duhul Sfânt, a devenit, alături de alte idei sau derivări din Vechiul Testament (Cuvânt, Înțelepciune, Duh etc.) o punte între corporalitatea omului și transcendența lui Dumnezeu. Termenul este post-biblic, însă prezența conceptului saturează ambele testamente. El stă la baza doctrinei că Dumnezeu locuiește în sanctuarul Lui (*Ieșire* 25, 8 etc.) sau în mijlocul poporului Lui (*Ieșire* 29, 45 etc.). Aceste pasaje și pasajele înrudite folosesc verbul rădăcină *sakan*, „a locui”, de la care este derivat „Shekinah” (strălucire) (*Dicționar biblic*, Editura „Cartea Creștină”, Oradea, 1995, p. 1234.

34 Frédéric Manns, *Abba. Au risque de la paternité de Dieu*, Médiaspaul éditions, Paris, 1999, p. 46.

35 Mons. Gianfranco Ravasi, „Jhwh Dio dei nostri padri”, în Liberio Andreatta (ed.), *In cammino verso il Padre*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1999, p. 13.

Încheiem acest subcapitol afirmând faptul că paternitatea divină și filiația lui Israel sunt bazate pe alegerea pe care a făcut-o Yahwe și legământul pe care l-a încheiat cu patriarhii și mai apoi cu Moise pe Muntele Sinai. După cum spune și Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan: „noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi” (*I Ioan* 4, 19). În prima parte a istoriei mântuirii, Yahwe este cel care face alegerea, după care poporul își arată dragostea față de cel care le-a dat viață, cel care i-a protejat și caută să-i mântuiască. Concluzia este aceea că „paternitatea lui Dumnezeu și filiația lui Israel, fondate pe alegerea gratuită, ne apar ca o explicație ulterioară a Legământului și, deci, ca expresia relației mutuale de apartenență, exprimând uniunea intimă și religioasă între Israel și Dumnezeul său. Acestea sunt originea și fundamentul titlului de «Părinte» în Vechiul Testament”<sup>36</sup>.

### 3.2. Paternitatea divină în cărțile profeților

După Pentateuh, cărțile profeților sunt cele care vorbesc despre Dumnezeu ca Părintele poporului israelit. Profeții sunt cei care trebuie să vorbească în numele Domnului poporului care se pierde din cauza neascultării și a închinării la idoli. Am ales spre analiză câteva versete din cărțile profeților Isaia, Ieremia, Osea și Maleahi. Cu siguranță și ceilalți profeți tratează această temă, însă noi ne vom opri doar asupra acestora, deoarece i-am considerat a avea un mesaj mai complex. De la profetul Isaia am selectat: 43, 6; 49, 15; 63, 8. 16 și 64, 8.

Cartea profetului Isaia, plasată în mod normal pe primul loc în rândul profeților scriitori, începe referindu-se la rolul de părinte asumat de Dumnezeu față de oameni, cu o acuzație care evidențiază lipsa de respect față de El<sup>37</sup>. Prin asprele cuvinte „Israel nu Mă cunoaște; poporul Meu nu Mă pricepe” (*Isaia* 1, 3) israeliții sunt atenționați prin profet de faptul că s-au îndepărtat de Dumnezeu și că dragostea Sa nu se poate împlini în acest mod.

În capitolul 43, versetul 6, prorocul afirmă: „aduceți pe fiii Mei din ținuturi depărtate și pe ficele Mele de la marginile pământului”. Este un cuvânt care descrie eliberarea Israelului din robia babilonică și întoarcerea acestuia acasă. Yahwe îi numește pe israeliți „fiii mei” și „ficele mele”. Părintele se exprimă cu multă grijă față de poporul Său. Avem aici imaginea tatălui care își iubește copiii, și care dorește să-i adune dintre națiunile străine pentru a-i mântui<sup>38</sup>. Deși i-a pedepsit, Dumnezeu nu-și uită fiii și ficele. El se arată fidel promisiunilor Sale făcute cu patriarhii și le cere acestora să-și învețe lecția primită în urma captivității, după care să fie ascultători, pentru ca din nou să se întoarcă în pământul făgăduinței.

Mai departe prorocul spune: „oare femeia uită pe pruncul ei și de rodul pântecelui ei n-are ea milă? Chiar când ea îl va uita, Eu nu te voi uita pe tine” (*Isaia* 49,

36 Mihai Valentin Vladimirescu, *Numele lui Dumnezeu...*, p. 157.

37 Cf. Georg Fischer, *Teologie dell'Antico Testamento*, Edizioni italiana a cura di Simone Paganini e Benedetta Rossi, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2015, p. 172.

38 Cf. Goran Medved, *The Fatherhood of God...*, p. 207.

15). Este o imagine pe care o vom mai întâlni și în cartea *Psalmlor*, unde Dumnezeu se identifică cu mama care are grijă de propriul copil. Dumnezeu, pentru a-i face pe israeliți să înțeleagă cât de mult îi iubește, vine cu o imagine foarte plastică și se aseamănă cu mama care se îngrijește de propriul copil. Conduita lui Dumnezeu față de Sion este la fel de simplă ca cea a unei mame. După cum este improbabil ca o femeie să uite relația fundamentală pe care o are cu fii săi, la fel și Domnul<sup>39</sup>. Știința a dovedit faptul că odată cu nașterea, în mod natural, femeia învață să fie mamă, afecțiunea maternă apare și se dezvoltă odată cu pruncul. Astfel, după cum mama se gândește la binele copilului, la fel sau chiar mai mult Dumnezeu se îngrijește neîncetat de poporul Său.

Potrivit profetului, dragostea lui Yahwe pentru poporul Său depășește chiar dragostea naturală a mamei pentru copilul ei (*Isaia* 49, 15; *Ier.* 31, 20). Această iubire atât de tenace, atât de perseverentă, se arată și în cuvintele: „în îndurarea Mea cea veșnică Mă voi milostivi de tine, zice Răscumpărătorul tău, Domnul” (*Isaia* 54, 8)<sup>40</sup>.

Mai departe Dumnezeu pune în gura profetului cuvintele: „cu adevărat ei sunt poporul Meu, fii care nu vor fi necredincioși!” (*Isaia* 63, 8). Prin această profecie, Yahwe arată că dorește să-i mântuiască, deoarece copiii Săi vor fi credincioși. Aceasta este o altă caracteristică părintească a lui Dumnezeu care își salvează copiii, așa cum orice tată bun ar face pentru copiii săi<sup>41</sup>. Yahwe este chiar încrezător în copiii Săi. Știe că în virtutea dragostei pe care El le-o arată aceștia vor fi ascultători.

În continuarea acestui capitol, poporul spune prin gura profetului: „Tu ești Părintele nostru! Avraam nu știe nimic, Israel nu ne cunoaște. Tu, Doamne, ești Tatăl nostru, Mântuitorul nostru: acesta este numele Tău de totdeauna” (*Isaia* 63, 16). Este semnificativ faptul că pe lângă apelativul de Tată, Domnul este numit și mântuitor, Cel care îi izbăvește. „A răscumpăra înseamnă a cumpăra, a plăti sau a cumpăra înapoi. Dumnezeu, ca orice tată bun, și-a sacrificat toate mijloacele pentru a-și răscumpăra copilul”<sup>42</sup>. Dumnezeu este prezentat ca tatăl desăvârșit, care face tot ce-i stă în putință pentru a avea cu fiul o relație cât mai profundă. De această dată poporul, în dorința sinceră de întoarcere cu toată inima către Yahwe, îi atribuie pe lângă apelativul de Tată și pe acela de Mântuitor. Fiii îl recunosc pe tatăl lor ca pe cel care îi mântuiește, identitatea Sa de părinte cuprinde în primul și-n primul rând mântuirea poporului.

Următorul capitol (*Isaia* 64) este asemănător cu cel precedent. Acesta folosește unele din aceleași teme - puterea lui Dumnezeu (v. 1-3), revolta și păcatul lui Israel (v. 4-6), pedeapsa lui Israel (v. 7), Israel mărturisindu-l pe Dumnezeu ca fiind tatăl lor (v. 8) și Israel chemând pe Dumnezeu să fie compătimitor și să se întoarcă la ei

39 Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, Volume secondo, pp. 222-223.

40 Witold Marchel, *Paternité de Dieu*, col. 415.

41 Goran Medved, *The Fatherhood of God...*, p. 207.

42 *Ibidem*.

(v. 9-12).<sup>43</sup> În versetul 7 găsim următoarea afirmație: „Cu toate acestea, Doamne, ești Tatăl nostru. Suntem lutul, tu ești olarul; noi suntem cu toții opera mâinii tale”. Dumnezeu este văzut ca un olar, ca cel care îl crează pe om și care în același timp îl modelează spre a deveni un vas cât mai ales. Dumnezeu își șlefuieste poporul și-i corectează imperfecțiunile asemeni olarului, încercând să-i facă cât mai desăvârșiți. Grija aceasta a sa, de a-și desăvârși opera, de a o șlefui neîncetat, exprimă iubirea părintească care nu se mai satură să-și vadă fiii și ficele și care neîncetat caută să-i ajute spre a deveni desăvârșiți. În versetul 8 găsim următoarele cuvinte: „O, Doamne! Nu Te mânia pe noi foarte și nu-ți aduce aminte la nesfârșit de fărâdelegea noastră! Privește, căci noi toți suntem poporul Tău!” (*Isaia* 64, 8). Poporul, cu ocazia întoarcerii din exil, înalță o rugăciune în care cere de la Dumnezeu îndurare, milă și iertare. Toate aceste cereri se fundamentează pe ideea de paternitate a lui Dumnezeu<sup>44</sup>. Poporul are curajul să ceară de la Dumnezeu iertare, deoarece îl știe ca fiind Părintele lor. Doar un părinte adevărat are capacitatea de a ierta la nesfârșit și de a se milostivi față de fiii săi. Bunătatea și compasiunea divină se nasc tocmai din această relație de filiație pe care o are poporul cu Yahwe. „A mărturisi paternitatea lui Dumnezeu înseamnă a recunoaște că Yahwe este mai mult decât un tată pentru strămoși, El este singurul Părinte al lui Israel. În ciuda infidelității fiilor săi, Yahwe rămâne credincios promisiunilor sale, rămâne întotdeauna Tatăl lor”<sup>45</sup>.

Cele două capitole, 63 și 64, sunt socotite o dezvoltare a revelației ulterioare. Paternitatea divină este proclamată într-un mod foarte explicit. Numindu-l pe Yahwe Tatăl nostru, poporul exprimă credința în dragostea paternă de nezdruncinat a lui Dumnezeu și în protecția pe care o acordă poporului Său. Astfel, această rugăciune deschide calea către viitoarele invocări adresate lui Dumnezeu ca Tată, așa cum apar în cărțile: *Înțelepciunea lui Solomon* și *Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah*. Prin urmare, se poate vedea că aceste invocări nu au fost formulate în aceste cărți sub influența lumii grecești, ci că au fost pregătite prin predica profeților<sup>46</sup>. Așa cum spuneam, mai sus, cu cât înaintăm în paginile Scripturii, cu atât aflăm noi puncte ale relației de paternitate a lui Dumnezeu cu poporul Său. Următorul popas îl vom face la prorocul *Ieremia*, care vine cu un plus de lumină asupra analizei noastre. Cele mai relevante versete sunt: 3, 4. 14. 19. 22 și 31, 9. 20.

Ieremia, prin tot discursul său și prin toate gesturile sale, încearcă să-i determine pe contemporanii săi să se întoarcă cu toată inima la Dumnezeu, să vadă dragostea lui Dumnezeu care nu a scăzut niciun moment. La început, oamenii aleși au fost credincioși (*Ieremia* 2, 1-3), dar, de îndată ce au ajuns în Țara Făgăduinței, și-au trădat „Tatăl și povățuitorul tinereților” (3, 4), angajându-se în idolatrie (2, 4-13; 3, 19-21). Cu toate acestea, în ciuda tuturor infidelităților sau ingratitudinilor lui Israel, Yahwe

43 Cf. *Ibidem*, p. 208.

44 Cf. Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, Volume secondo, p. 221.

45 Frédéric Manns, *Abba. Au risque...*, p. 57.

46 Cf. *Ibidem*, pp. 57-58.

rămâne fidel promisiunilor Sale. Dragostea lui neclintită este întotdeauna gata să-i ierte, să-i protejeze, să-i elibereze de captivitate într-un mod minunat și să-i readucă din exil. Dumnezeu își iubește fiii chiar și atunci când sunt neascultători.

Ca noutate, se pare că Ieremia este cel care introduce termenul אב ('ab), care înseamnă „tată”<sup>47</sup>, adresat direct lui Yahweh<sup>48</sup>: „acum strigi către Mine: «Tatăl meu, Tu ai fost povățuitorul tineretilor mele!»” (*Ieremia* 3, 4). Domnul răspunde cu multă dragoste: „Cum să te pun pe tine în numărul fiilor și să-ți dau țara cea plăcută, care este moștenirea cea mai frumoasă a mulțimii poporului? Dar iarăși Mi-am zis: Tu Mă vei numi Tată al tău și nu te vei mai depărta de Mine” (*Ier.* 3, 19). Cele două citări, care atestă pentru prima dată termenul אב, fac referire clară la adopție. Prin acest dialog, Yahwe procește, bine-vestește viitorul relației de paternitate și modul în care aceasta se va desăvârși odată cu întruparea Domnului Hristos.

În capitolul 3, de două ori Domnul este numit tată și de două ori poporul ales este numit cu apelativul de fii sau copii, cuvântul ebraic fiind בן (ben), adică „fiu”<sup>49</sup>. Deși ei sunt numiți adulteri sau sunt acuzați că au comis adulter (au acceptat ori au căutat și s-au închinat altor zei), totuși Yahwe, în multa Sa iubire, îi numește fiii Săi. Ieremia se folosește de mai multe ori de monolog pentru a evidenția anumite sentimente divine: nostalgie, așteptare, tensiune etc. Israel, de fapt, este un fiu rebel; din acest motiv, Domnul trebuie să strige în repetate rânduri<sup>50</sup>: „întoarceți-vă, voi copii căzuți de la credință, zice Domnul.... Întoarceți-vă, copii răzvrățiți, ... poporul Meu e fără minte și nu Mă cunoaște, sunt copii nepricepuți și n-au înțelegere; sunt pricepuți numai la rele, iar binele nu știu să-l facă” (*Ieremia* 3, 14. 22; 4, 22).

Una dintre cele mai tandre și expresive pagini ale Vechiului Testament, în care se vorbește despre dragostea lui Dumnezeu, este aceasta: „Efraim nu este feciorul Meu scump, un copil atât de alintat? Atunci când vorbesc de el, totdeauna cu dragoste Mi-amintesc de el; pentru el Mi se mișcă inima și voi avea milă de el, zice Domnul” (*Ier.* 31, 20). Adâncimea dragostei lui Yahwe este greu de măsurat. Yahwe nu-l poate uita pe fiul său iubit. Iubirea lui Yahwe pentru Israel depășește chiar dragostea naturală a mamei pentru fiul ei<sup>51</sup>, evocată de *Isaia* 49, 15.

Analiza noastră trebuie să se îndrepte și spre cartea profetului Osea, cel care prezintă relația dintre Dumnezeu și poporul Său într-un mod cu totul special. Osea este cunoscut pentru căsătoria sa cu o femeie promiscuă și a copiilor numiți profetic Izreel – “Dumnezeu l-a împrăștiat pe el”, Lo-Ruhama – „cea neiubită” și Lo-Ami – „nu

---

47 H. Ringgren, אב, în G. Johannes Botterweck și Helmer Ringgren, *Grande Lessico dell' Antico Testamento*, Edizione italiana a cura di Alessandro Catastini și Riccardo Contini, Volume I, Paideia Editrice, Brescia, 1988, coll. 5-40.

48 Mons. Gianfranco Ravasi, *Jhwh Dio dei nostri...*, p. 21.

49 Goran Medved, *The Fatherhood of God...*, p. 208.

50 Mons. Gianfranco Ravasi, *Jhwh Dio dei nostri...*, p. 21.

51 Cf. W. Marchel, *Abba, Père!...*, p. 59.

este poporul Meu”<sup>52</sup>, care ilustrează neliniștea lui Dumnezeu față de națiunea necredincioasă, care rupe legământul<sup>53</sup>. Yahwe vorbește prin gura profetului: „Când Israel era tânăr, Eu îl iubeam, și din Egipt am chemat pe fiul Meu. Cu cât Eu îi chemam, cu atât fugeau de dinaintea Mea și jertfeau baalilor și aduceau tămâieri chipurilor cioplite de idoli. Și Eu învățam pe cei din Efraim să meargă în picioare și-i luam în brațe, dar ei n-au înțeles, cu toate că Eu îi îngrijeam ca pe copii, îi iubeam cu dragoste părintească, cu iubire fără de margini. Am fost pentru ei ca unul care le ridică jugul de pe grumajii lor, și mă plecam către ei și-i hrăneam” (Osea 11, 1-4). Asistăm la o altă imagine în care Yahwe deplânge neascultarea lui Israel sau mai bine zis imposibilitatea acestora în a-I răspunde cu iubire și recunoștință față de toate binecuvântările primite. Yahwe vorbește în continuare despre iubirea Sa constantă față de poporul Său, despre sprijinul pe care l-a oferit fiilor Săi neîncetat, în contrast cu răspunsurile acestora, care aproape de fiecare dată l-au înșelat, închinându-se zeilor străini. Osea folosește imaginea relației dintre soți (Osea 2, 4-18), pentru a descrie într-o manieră unică dragostea lui Yahwe pentru Israel. Aceasta s-a manifestat de îndată ce au părăsit Egiptul, după care a fost pusă la încercare de infidelitățile Israelului (Osea 11, 1-2), însă iubirea paternă predomină (11, 8-11; 2, 1) și nu se stinge<sup>54</sup>.

Profetul vede în propria lui nenorocire criza familială, simbolul infidelității poporului său. Iar durerea lui personală, combinată cu compasiunea neîncetată pentru ceilalți, îl face să înțeleagă natura misterioasă a iubirii lui Dumnezeu, Tatăl lui Israel<sup>55</sup>. Până la Osea nimeni nu a mai reușit să prezinte într-un mod atât de plastic relația de iubire dintre Dumnezeu și poporul Său. El se arată mișcat de orice gest făcut de fi Săi și participă activ la viața lui Israel<sup>56</sup>. Lecturând această carte, totuși, vom observa că în ea nu întâlnim termenul de „Părinte” adresat lui Dumnezeu. Atunci, cum îmbinăm cele spuse până acum cu această constatare? La o lectură mai atentă vom vedea că Israel este numit fiu. Din această numire, în mod logic se deduce că Yahwe este tatăl acestuia. Yahwe este perceput ca Părinte, ca protector și creator al existenței naționale, însă primește o nouă dimensiune, pe care nu a mai avut-o până acum. Este vorba despre imaginea soțului și a soției, prin care profetul exprimă într-o manieră unică dragostea infinită a lui Dumnezeu pentru poporul Său. Cu siguranță nimeni înainte de Osea nu a mai sesizat și prezentat dragostea paternă a lui Dumnezeu cu o astfel de profunzime și frumusețe; înțelegem acum de ce a fost supranumit profetul iubirii divine<sup>57</sup>. Astfel Osea, într-un mod original, reușește să prezinte iubirea paternă divină dintr-un alt unghi, mult mai expresiv.

52 Petre Semen, *Introducere în teologia...*, p. 205.

53 Cf. Goran Medved, *The Fatherhood of God...*, p. 210.

54 Cf. Witold Marchel, *Paternité de Dieu*, col. 415.

55 W. Marchel, *Abba, Père!...*, p. 57.

56 Frédéric Manns, *Abba. Au risque...*, p. 52.

57 Mihai Valentin Vladimirescu, *Numele lui Dumnezeu...*, p. 160.

Încheiem acest subcapitol cu ultimul dintre profeții mici: *Maleahi*, din cartea căruia vom analiza: 1, 6 și 2, 10.

„Feciorul cinstește pe tatăl său și sluga se teme de stăpânul său; și dacă Eu sunt Părinte, unde este cinstea ce trebuie să-Mi dați? Și dacă sunt Stăpân, unde este teama de Mine?, zice Domnul Savaot către voi, preoților, care defăimați numele Meu. Dar voi răspundeți: «Cu ce am disprețuit numele Tău?»“ (*Maleahi* 1, 6)

Cele menționate îl arată pe Dumnezeu care își ceartă fiul și îi amintește acestuia faptul că nu se comportă ca un fiu adevărat. Un fiu care-și iubește tatăl îl respectă, îl cinstește, îl are în inima sa ca pe o icoană vie. Israel însă a făcut toate acestea într-un mod contrar. O altă posibilă interpretare a acestui verset ar fi aceea că Israel nu se închină tatălui său, Dumnezeu, așa cum ar trebui. Acest lucru devine evident în momentul în care Dumnezeu vorbește împotriva preoților și a jertfei care I se oferă. De fapt întreaga carte menționează faptul că Israel a încălcat legământul cu Dumnezeu prin faptele lui<sup>58</sup>.

Mai departe prorocul spune: „Oare nu este un singur părinte pentru noi toți? Nu ne-a creat oare pe noi un singur Dumnezeu? Pentru ce suntem vicleni unul față de altul, ca să pângărim legământul părinților noștri?” (*Maleahi* 2, 10). Observăm că versetul începe cu două întrebări retorice. Ele confirmă ideea că Dumnezeu este tatăl lui Israel, pentru că El l-a creat. Acest adevăr a fost declarat pe tot parcursul Vechiului Testament, iar acum este redat de ultimul dintre cei 12 profeți mici.

Se pune următoarea întrebare: la cine se referă pronumele personal la forma plurală: „noi”? Un posibil răspuns ar fi acela că „se referă la «umanitate», în general, dar și la un anumit grup distinct de celelalte”<sup>59</sup>, adică la poporul evreu. Această lectură evidențiază ascultarea de tatăl divin ca pe o datorie primară a fiului. Cu alte cuvinte, ar pune accent pe axa verticală și nu pe orizontală<sup>60</sup>. Ei trebuie să înțeleagă că Dumnezeu i-a ales dintre toate neamurile și că are o lucrare specială cu dânșii, însă aceasta se va împlini doar dacă ei vor păstra legătura dragostei neîntinată de păcat.

Paternitatea lui Dumnezeu ocupă o funcție decisivă, fiind chiar centrul cărții: întrebarea retorică: „nu este un singur părinte pentru noi toți?” (*Maleahi* 2, 10), încearcă să provoace un răspuns pozitiv<sup>61</sup>. Dumnezeu dorește trezirea fiilor și a fiicelor Sale și trăirea acestora după poruncile mântuitoare pe care El le-a dat.

58 Goran Medved, *The Fatherhood of God...*, p. 211.

59 Ehud Ben Zvi, „Have We Not All One Father? Has Not One God Created Us?” revisiting Malachi 2:10a”, în Shelley L. Birdsong, Serge Frolov, *Partners with God*, Claremont Press, Claremont, 2017, p. 280.

60 *Ibidem*, p. 290.

61 Cf. Georg Fischer, *Teologie dell'Antico Testamento*, pp. 217-218.

### 3.3. Paternitatea divină în cărțile sapiențiale

Scrierile sapiențiale aduc un aport exponențial în aprofundarea ideii despre paternitatea divină. Între acestea amintim mai întâi cartea Psalmilor, în rândurile căreia găsim următoarele afirmații: „Domnul a zis către Mine: «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut!»” (Ps. 2, 7), la care adăugăm: „din pântec mai înainte de luceafăr Te-am născut” (Ps. 109, 3). La acestea mai menționăm și versetele care pot fi interpretate în cheie mesianică: „și îl voi face pe el întâi-născut, mai înalt decât împărații pământului; în veac îi voi păstra mila Mea și legământul Meu credincios îi va fi” (Ps. 88, 27-28). Acestea sunt câteva dintre versetele care vorbesc despre paternitatea și filiația divină a poporului ales. Fiecare verset poate fi interpretat ca o alegere specială pe care o face Dumnezeu față de poporul Său, dar și în cheie mesianică, vorbind despre nașterea din veci a Fiului lui Dumnezeu.

Psalmul 26, v. 16, referindu-se la tată și mamă împreună, spune că dragostea divină este mai tare decât cea a părinților: „tatăl meu și mama mea m-au părăsit, dar Domnul m-a luat”. Dumnezeu nu are o dragoste la fel ca cea a tatălui sau a mamei, ci este mai mare chiar decât a lor. Ne amintim că în *Isaia* 66, 10-13, imaginea Ierusalimului ca mamă care alăptează este apoi transferată lui Dumnezeu Însuși: „după cum mama îl mângâie pe fiul ei și Eu vă voi mângâia pe voi”. Din nou este subliniată relația strânsă a acțiunii lui Dumnezeu cu cea a mamei<sup>62</sup>.

Cartea Psalmilor manifestă o preocupare și față de cei săraci și încercați, preocupare ce poate fi legată de paternitatea divină. Dumnezeu este numit „Tatăl orfanilor” (Ps. 67, 6), este și Tatăl celui care, prin asemănarea cu El, se face apărător al văduvei și al orfanului; îl iubește ca pe fiul său, cu o iubire chiar mai tandră decât iubirea maternă (Ps. 102, 13). Această trăsătură descoperă faptul că oamenii care au o viață corectă sunt numiți fiii lui Yahwe: „Eu am zis: Dumnezeii sunteți și toți fii ai Celui Preaînalt” (Ps. 81, 6). Deci pentru a fi fiul lui Dumnezeu, a-l avea ca Tată și a te bucura de protecția lui, această filiație trebuie să se bazeze pe valori interioare<sup>63</sup>.

Cu referire la *Psalmi* putem spune că în Scriptura Vechiului Legământ omul intră în contact cu Dumnezeu la cel mai înalt vârf, atunci când David îndrăznește să spună: „Iubi-Te-voi Doamne, vârtutea mea” (Ps. 17, 1). Este pentru prima dată când omul răspunde poruncii divine: „să-L iubești și să slujești Domnului Dumnezeului tău, din toată inima ta și din tot sufletul tău” (*Deuteronomul* 10, 12). „De la acest punct omul nu a mai putut înainta, deoarece doar cu omul-Dumnezeu va fi posibil să apelezi la Dumnezeu și să nu-i mai spui: «Te iubesc», ci chiar să-l chemi: «Tată»”<sup>64</sup>.

62 Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, Volume secondo, pp. 222-223.

63 Witold Marchel, *Paternité de Dieu*, col. 416.

64 \*\*\* *Il Mistero del Dio vivente*, a cura di P. Ermanno Ancilli, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma, 1968, p. 27.



O altă carte asupra căreia am dori să ne aplecăm este *Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah (Ecclesiasticul)*. Chiar dacă nu figurează între cărțile ce fac parte din canonul Vechiului Testament, ea fiind socotită de Biserică ca bună de citit (*anaginoscomena*), deoarece cuprinde multe învățături folositoare pentru creștini, aceasta este importantă de analizat și pentru tema noastră, pentru că în cuprinsul ei vom găsi idei clare despre paternitatea divină sau chiar am putea spune că vine cu o noutate în această privință, deoarece face referire la „Tată” în mod individual. Pentru prima dată Yahwe este „Părintele” unei persoane. În plus, înainte de perioada elenistică, titlul de Tată nu a fost niciodată prezentat ca o invocare directă a paternității lui Dumnezeu, individual sau colectiv<sup>65</sup>. În această carte, scrisă inițial în limba ebraică în jurul anului 180 î.Hr., și apoi tradusă în greacă, se întâlnește de trei ori titlul de Tatăl aplicat lui Dumnezeu. De două ori într-o rugăciune: „Doamne, Părintele și Stăpânul vieții mele, nu mă lăsa să mă ducă gura mea cum va vrea ea și nu îngădui să alunec din pricina ei! ... Doamne, Părintele și Dumnezeul vieții mele! Înălțarea ochilor nu-mi da, și pofta întoarce-o de la mine” (*Înț. Sir. 23, 1. 4*) și o dată într-un imn de mulțumire: „Mărturisi-mă-voi Ție, Doamne Împărate, și Te voi lăuda pe Tine, Dumnezeule, Izbăvitorul meu” (*Înț. Sir. 51, 1*)<sup>66</sup>.

Cartea *Înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*, conferă doctrinei tradiționale un nou accent, marcând un progres incontestabil. Astfel, rugăciunea individuală a *Ecclesiasticului* și trăsăturile universale ale invocării lui Yahwe ca „Părinte” pregătesc calea pentru doctrina nou testamentară a paternității universale a lui Dumnezeu și a filiației noastre. Aceste rugăciuni sunt o punte care leagă Vechiul cu Noul Legământ<sup>67</sup>. Binecuvântarea pe care Dumnezeu a dat-o patriarhilor și urmașilor acestora este veșnică. Dumnezeu rămâne Părintele lui Israel prin excelență, însă prin opera de răscumpărare a Domnului Hristos, prin dragostea Sa, devine și Părintele celor care-L urmează pe Mântuitorul.

#### 4. Concluzii

După cum am observat, omul dintotdeauna s-a raportat la zei ca la niște părinți, rude. De aici înțelegem că omul mereu a tânjit după relația pe care a avut-o în Rai cu Părintele său. Parcurgând Scriptura Vechiului Testament, am văzut cum ideea de paternitate capătă un nou sens, și anume acela că Yahwe este Dumnezeul poporului israelit, Cel care i-a scos din robie, din Egipt, și i-a dus în „pământul făgăduinței”. Yahwe se îngrijește de poporul Său și-l călăuzește. Ori de câte ori acesta aleargă la alți dumnezeii, trădând iubirea Dumnezeului celui adevărat, Yahwe cu multă pedagogie îl îndreaptă pe Israel pe calea cea dreaptă.

Israel este fiul Său cel întâi născut (*Isaia 4, 22*) și în acest context el trebuie să fie supus, ascultător, cinstitor de Dumnezeu, pentru ca Yahwe să-l protejeze de duș-

65 Frédéric Manns, *Abba. Au risque...*, p. 60.

66 Cf. W. Marchel, *Abba, Père!...*, p. 66.

67 *Ibidem*, p. 84.

mani și să-l călăuzească „la loc de pășune” (Ps. 22, 2). În caz contrar, Yahwe știe să-i dea canon, de exemplu: pelerinajul prin deșert, diferitele războaie pierdute, perioada robiei babilonice etc. Toate acestea le-au primit spre a lor mântuire. În Noul Testament, Mântuitorul Hristos vine și-i învață pe apostoli în primul rând, iar apoi și pe ceilalți auditori care este relația cea adevărată cu Tatăl. El va distinge o relație personală a Sa cu Tatăl, apoi una de înfiere a celor care urmează învățătura Sa, și în cele din urmă o relație de paternitate pe care Dumnezeu o are cu întreaga umanitate. Hristos Domnul îi învață pe apostoli rugăciunea „Tatăl nostru”, arătându-le cine este Dumnezeuul lor. El este Tatăl care se îngrijește de toate cele necesare fiilor Săi. Singura condiție este ca acești fii să caute mai mult viața cea veșnică.

Din cele prezentate până aici înțelegem faptul că paternitatea divină este o calitate care-L definește pe Dumnezeu. Domnul este din veci Părinte. El nu capătă această calitate odată cu crearea omului, deoarece El este Părintele care-L naște pe Fiul Său din veci. Aceasta este o calitate veșnică, care la o altă scară este împărtășită și făpturilor Sale.

# AKEDIA ȘI MÂNIA, DOUĂ PATIMI „LA MODĂ” ASTĂZI!

Pr. Dr. Constantin Totolici

ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice  
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”.

## 1. Introducere în temă

Dacă observăm felul în care acționează sau, mai ales, felul în care reacționează lumea de astăzi, ne putem face o imagine cât mai reală despre o lume subtil încercată de două patimi, care, fiind atât de subțiri, parcă nici nu ar trebui să facă obiectul vreunei posibile preocupări. Și totuși! Dacă Sfinții Părinți au fost preocupați în vremea lor de aceste căderi, noi, cei de astăzi, nu putem ignora sau minimaliza răul produs de acestea!

Astăzi, mai mult ca oricând, ochii tuturor sunt ațintiți mai ales spre cele văzute<sup>1</sup>, cele care „lovesc”, adică cele legate de trup. „Patimile trupești și materiale se micșorează și se veștejesc prin suferințele trupului. Iar cele sufletești și nevăzute se sting prin smerita cugetare, prin blândețe și dragoste”<sup>2</sup> iar Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea: „Dintre patimi unele sunt trupești, altele sufletești. Cele trupești își iau prilejurile din trup, iar cele sufletești din lucrurile din afară. Dar și pe unele și pe altele le desființează dragostea și înfrânarea; cea dintâi pe cele sufletești, cealaltă pe cele trupești”<sup>3</sup>. E bine ca cele trupești să fie „extirpate” ca o malformație urâtă, dar ce facem cu cele „subțiri”, cu cele care nu se văd și care „par chiar firești”. De ce par firești!? Deoarece atât „toropeala”, „moleșea”, „plictiseala”, „depresia” sau cum am mai vrea noi să traducem acest termen *akedia*<sup>4</sup>, cât și mânia (*orge*), „naturală” zic

---

1 Mă refer aici la gastrimarghie, arghirofilie, pornografie etc. „Iarăși gândul lăcomie pântecelui are ca sfârșit pe cel al curviei; iar al curviei are ca sfârșit pe cel al întristării” (Sfântul Nil Ascetul, „Cuvânt ascetic, Cuvânt trebuincios și folositor”, 40, în *Filocalia*, vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 237). Și înfierându-le pe toate trei, Sfântul Maxim Mărturisitorul învață: „Și socot că aici este arătată lăcomia pântecelui, care este maica și doica curviei. Căci lăcomia nu este rea numai când se îndreaptă spre avuție, ci și când se îndreaptă spre mâncări, precum și înfrânarea nu e bună numai când se abține de la mâncări, ci și când se reține de la avuție” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Cele patru sute capete despre dragoste”, I, 84, în *Filocalia*, vol. II, Editura Harisma, București, 1993, p. 75).

2 Sfântul Teodor al Edesei, „Una sută capete foarte folositoare”, 12, în *Filocalia*, vol. IV, Editura Harisma, București, 1994, p. 224.

3 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute capete despre dragoste...*, I, 64, p. 71.

4 Patimă foarte întâlnită, mai ales în lumea tinerilor, care se plictisește „nimic zicând sau făcând” și care, potrivit lor, nu deranjează pe nimeni!

unii, care, potrivit Sfinților Părinți, provoacă chiar un soi de plăcere bolnăvicioasă, făcându-l pe om să stăruie în ea<sup>5</sup>, sunt văzute adeseori de către necunoscători ca un fel de „dat natural”, fapt pentru care nu mai este „vina lor”! De ce ne mirăm!? Același Adam!

## 2. Akedia

### 2.1. Încercare de definire

J.C. Larchet spune: „Akedia corespunde desigur unei anumite stări de lene și unui soi de plictis, dar alături de acestea ea mai cuprinde și lehamite, silă, urât, lăncezeală, moleșeală, descurajare, toropeală, lipsă de grijă, amorțeală, somnolență, akedia împingând-l pe om la somn fără ca el să fie cu adevărat obosit, îngreunare a trupului, ca și a sufletului”<sup>6</sup>.

Cercetând scrierile Avei Evagrie Ponticul, dar și a Sfinților Ioan Casian, Arsenie, Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul, Ioan Scărarul, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Diadoh al Foticeii și nu numai, vedem largă preocupare a Sfinților Părinți din toate timpurile și din toate locurile, în vederea identificării și tratării acestei boli spirituale. Mulți se confruntă cu această „lăncezeală a sufletului și moleșeală a minții în nevoie...”<sup>7</sup>, nefiind conștienți cât rău poate aduce această singură patimă, deoarece, spre deosebire de celelalte, „moleșeala (akedia)... stârnește deodată aproape toate patimile”<sup>8</sup>.

Redăm în cele ce urmează textul complet din Sfântul Maxim Mărturisitorul, care arată cât de grea este această patimă: „Toate patimile țin sau numai de iușimea sufletului, sau numai de partea lui poftitoare, sau de cea rațională, cum e uitarea sau neștiința. Dar moleșeala (akedia), făcându-se stăpână peste toate puterile sufletului, stârnește deodată aproape toate patimile. De aceea este și cea mai grea dintre toate celelalte patimi”<sup>9</sup>.

Numită „moarte a sufletului și a minții” de către Sfântul Simeon Noul Teolog<sup>10</sup>, akedia aduce în suflet toate patimile, deoarece se face stăpână peste toate puterile sufletului. O relație specifică în cel mai înalt grad există între irascibilitate, activă aici în mod constant în legătură cu pofta sau concupiscenta, și patima lăncezelii sau plictiselii, faimoasa akedia. Lăncezeala este un imbold simultan și îndelung dăinui-

5 Jean Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2006, p. 175.

6 *Ibidem*, p. 167.

7 Sfântul Ioan Scărarul, „Scara”, XIII, 1, în *Filocalia*, vol. IX, Editura IBMBOR, București, 1980, p. 209.

8 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute capete despre dragoste...*, I, 67, p. 71.

9 *Ibidem*, p. 71.

10 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capitole teologice și practice*, I, 74, în „Filocalia”, vol. VI, Editura IBMBOR, București, 1977, p. 39.

tor al irascibilității și poftei, în care cea dintâi se înfurie pentru ceea ce este, în timp ce a doua năzuiește după ceea ce nu este (spune Evagrie)<sup>11</sup>.

În akedia gândurile irascibilității și ale poftei se împletesc, așadar, într-un fenomen *sui generis*, care face ca victima ei să devină asemenea unei „fiare irațională, târâtă de poftă și lovită de ură”. Gândul akediei are o suprafață atât de mare, încât „în această zi nu-i mai urmează nici un alt gând, întâi fiindcă durează, apoi fiindcă cuprinde în sine aproape toate gândurile”<sup>12</sup>.

## 2.2. Pe cine lovește acest demon!?

Dacă Sfântul Ioan Scărarul spunea: „Fiecare din celelalte patimi este nimicită de o virtute. Dar *akedia* (trândăvia sufletească) este moartea atotcuprinzătoare a monahului”<sup>13</sup>, oare nu putem extinde acest cuvânt la „tot adamul”!? Să fie oare *akedia* o boală spirituală (o patimă) care privește doar cinul monahal? Cu siguranță, nu! Altfel de ce ar fi spus Sfântul Simeon Noul Teolog: „Akedia (trândăvia) este moartea sufletului și a minții. Dacă Dumnezeu i-ar îngădui să lucreze împotriva noastră după puterea ei, nici unul dintre cei ce luptă nu s-ar mântui vreodată. Datoria noastră este să i ne împotrivim cu toată puterea ce ne este dată, dar stă în puterea lui Dumnezeu să ne trezească în chip tainic și să ne arate în chip vădit biruitori ai ei. Căci e cu neputință ca, murind cineva, să învie fără ajutorul Celui ce S-a înviat pe Sine din morți”<sup>14</sup>.

Avva Evagrie spunea că *akedia* este lipsă de încordare a sufletului, dar o lipsă de încordare a sufletului care nu are în ea cele ce sunt potrivit firii, și nu stă cu vitejie împotriva patimilor. Căci ceea ce este hrana pentru trupul viguros, aceea este ispita pentru sufletul viteaz<sup>15</sup>. Este foarte adevărat că avva Evagrie se adresează în scrierile sale monahilor, dar „monah” pentru părintele pontic nu reprezintă doar ceea ce se înțelege în mod imediat prin sintagma „călugăr”. Era mult prea duhovnicesc (chiar adânc duhovnicesc!) autorul nostru pentru a restrânge aria preocupărilor sale numai la cinul monahal, sau, mai precis spus, posibilitatea „contaminării” cu această patimă doar de către cei „retrași din lume”.

Adevăratul monah, zice părintele Gabriel Bunge, se distinge prin aceea că, „despărțit de toți și unit armonios cu toți”, se socotește pe sine însuși una cu toți, fiindcă i se pare că se vede pe sine însuși neconținut în fiecare. Un astfel de „monah” nu este un simplu însingurat, el este o ființa unită în chip desăvârșit! De asemenea,

11 Gabriel Bunge, *Akedia, plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, traducere de I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 83.

12 Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dacilor și pâinea ingerilor*, traducere de I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2016, p. 51.

13 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, XIII, 6, p. 210.

14 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 Capitole...*, I, 74, p. 39.

15 Evagrie Ponticul, *Despre cele opt gânduri ale răutății și replicile împotriva lor*, 6,1, Editura Deisis, Sibiu, 2006, p. 92.

„anahoretul” nu viețuiește cu precădere în pustie; el viețuiește „în chip cuvios și drept în lumea alcătuită de mintea sa”. Programul monahului pontic privește astfel în ultimă instanță pe oricine, oriunde ar viețui acesta. E însă un program cu vaste orizonturi. Nu numai „omul” din afară trebuie să devină „monah” eliberându-se de toate faptele păcătoase, ci și partea cea mai intimă și proprie a acestui „om”, „mintea” sau intelectul său<sup>16</sup>.

### 2.3. Când lovește akedia?

Avva Evagrie Ponticul sau „Psihologul Sfinților Părinți”, după cum mai este cunoscut, scria că „Demonul lăncezelii” (*akedia* - la Sf. Ioan Casian *spiritu acediae*), care mai este numit și „demonul amiezii”, este cel mai silnic dintre toate; el îl împresoară pe monah<sup>17</sup> către ceasul al patrulea și dă târcoale sufletului său până pe la ceasul al optulea<sup>18</sup>. În următorul text: „Nu te vei teme de frica de noapte, de săgeata ce zboară ziua, de lucrul ce umblă în întuneric, de molima (*qetev*) ce bântuie întru amiază” (*Psalmul* 90, 5-6), Biblia sinodală nu a mai păstrat nimic din profilul Septuagintei. Ea urmează aici textului ebraic, deși ar fi putut continua mai degrabă vechea tradiție duhovnicească a Răsăritului. În Biblia de la 1688, în loc de „molima ce bântuie amiază” găsim scris „de întâmplare și de diavolul de amiazăzi”, iar Biblia de la 1914 traduce după Septuaginta: „de întâmplare și de dracul cel de amiază zi”. Termenul *qetev* mai apare în Vechiul Testament doar în alte trei locuri.

În *Deuteronom* 32, 23-24 Iahve amenință: „Voi cheltui asupra lor toate săgețile Mele; istoviți vor fi de foame și prăpădiți de lingoare și molimă (*qetev*) rea”. Și aici „molima” (*qetev*) este asociată cu săgețile nimicitoare (tradus printr-o boală caracterizată prin spasme, *tetanos*).

*Isaia* 28, 2 spune: „Iată, un om tare și puternic vine de la Domnul: ca un potop de grindină, ca o vijelie nimicitoare (*qetev*), ca o năvală de apă potopitoare o va răsturna la pământ” (aici este mai degrabă o perifrază!).

*Osea* 13, 14 asociază *qetev* chiar cu moartea: „Unde este, moarte, biruința ta? Unde-ți sunt chinurile (*qotev* sau *qetev*) tale?” (tradus prin *kentron*, care înseamnă „bold”, „suliță”). Textul din urmă este citat și de Sfântul Apostol Pavel: „Unde îți este, moarte, biruința ta? Unde îți este, moarte, boldul tău?” (*1 Corinteni* 15, 55).

<sup>16</sup> Gabriel Bunge, *Akedia, plictiseala și terapia ei...*, pp. 77-78.

<sup>17</sup> Există impresia că *akedia* este o ispită pur monastică, deoarece din scrierile Sfinților Părinți și mai ales cele ale lui Evagrie Ponticul și Ioan Casian cam așa s-ar înțelege. În schimb, nu este întru totul adevărat. Fiind cu precădere o ispită „monahală”, nu sunt ocoliți nici cei din lume, *akedia* fiind legată indisolubil, afirmă părintele Gabriel Bunge, de condiția noastră umană, urmând-o ca o umbră, fiind oarecum dimensiunea religio-metafizică a unei pasiuni general umane, care în forma sa profană, secularizată e experimentată ca plictiseală, melancolie, depresie (Gabriel Bunge, *Akedia, plictiseala și terapia ei...*, pp. 76-77).

<sup>18</sup> Evagrie Ponticul, „Tratatul practic sau monahul”, 12, în *Scrieri alese*, Editura Herald, București, pp. 31-32.

Este demn de reținut că și în iudaism tradiția interpretativă l-a reținut pe *qetev* ca fiind un soi de demon care activează la căldură, la amiază. Cel mai sălbatic demon.

Dintre Părinții pustiei, primul care a identificat „demonul amiezii” cu moleșeala ca patimă sufletească a fost Evagrie. El a preluat descrierea celor opt gânduri care aduc ispitiri de la Origen (care ulterior vor fi dezvoltate în lista celor șapte păcate capitale), văzând în *akedie* manifestarea unui diavol periculos. „Demonul amiezii, se spune, e demonul akediei”, referindu-se la o tradiție interpretativă cunoscută și de Sfântul Ioan Casian. „Demonul lăncezelii, șakediaș, ce se numește și „demonul amiezii”, e cel mai devorator dintre toți demonii; el îi atacă pe monahi pe la ceasul al patrulea și le încercuiește sufletul până la ceasul al optulea”<sup>19</sup>.

Gabriel Bunge chiar invocă realitatea caniculei dintre orele 10.00 și 14.00 din Orient, care paralizează orice activitate și care constituia o provocare deosebită pentru păstrarea concentrării de către monahi. Acesta poate fi asociat cu sirocco, vântul care aduce valul de căldură din sud și provoacă boli. *Akedia*, cunoscută prin avva Evagrie ca „demonul de la amiază”, este percepută ca un fel de „pierdere a tensiunii puterilor naturale ale sufletului”, pe care ar fi greșit să o legăm de anumite răstimpuri ale zilei. Chiar dacă Sfinții Părinți vorbesc despre atacurile demonilor akediei de pe la ceasul al patrulea până pe la ceasul al optulea, totuși cuvântul trebuie înțeles astfel, pentru că una este atacul și alta este lupta! Atacul a avut loc în această perioadă a zilei, dar lupta este permanentă. Cel încercat de duhul trândăviei este muncit zi și noapte, demonul nedându-i răgazul necesar să se refacă. Altfel, de ce ar fi spus marele Evagrie să căutăm a da de lucru mâinilor noastre atât ziua cât și noaptea, pentru a nu împovăra pe nimeni ci, dimpotrivă, pentru a oferi și altora, dar, mai ales, pentru a birui demonul trândăviei și a alunga toată pofta, căci nelucrarea provoacă akedia<sup>20</sup>.

#### 2.4. Leacurile *akediei*

Multe sunt leacurile *akediei*, după cum multe sunt și manifestările ei. *Răbdarea reteză akedia*, învață Evagrie Ponticul<sup>21</sup>. Răbdarea este o virtute pasivă, ea este de fapt forma pasivă a curajului, rezistența în timp la răul din lume, iar a răbda nu înseamnă simplul fapt de a tolera ceva neprielnic sau dușmănos ființei tale, a te supune fără să crâcnești unei voințe din afara ta. Înseamnă să ai tăria de a îndura, dârzenia de a rămâne întreg, stăpân pe tine, nealterat și neînfricat<sup>22</sup>.

19 Gabriel Bunge, *Akedia, plictiseala și terapia ei...*, p. 65.

20 Dacă este cu puțință, caută să dai de lucru mâinilor tale atât ziua cât și noaptea, ca în felul acesta să nu împovărezi pe nimeni, și cu adevărat să poți da altora, precum ne sfătuiește Apostolul (cf. *I Tesaloniceni* 2, 9 și *Efesenii* 4, 28). Astfel, vei birui demonul trândăviei și vei alunga toate poftele strecurate de vrăjmaș; căci demonul trândăviei dă năvală la ceas de nelucrare, după cum se zice: „sufletul celui leneș poștește” (*Prov.* 13, 4). (Evagrie Ponticul, „Despre nevoiță și liniștire în viața monahală”, 8, în *Scrieri alese*, Editura Herald, București, p. 74.

21 Gabriel Bunge, *Akedia, plictiseala și terapia ei...*, p. 122

22 Petru Creția, *Luminile și umbrele sufletului*, Editura Humanitas, București, 2015, p. 69.

Răbdarea, ca leac recomandat de Însuși Mântuitorul Iisus Hristos, este preluată de Sfinții Părinți în diversele lor îndemnuri: „fii răbdător și întâmpină cu bărbăție pe cei ce te împresoară, pe toți și mai cu seamă pe demonul lăncezelii care, fiind cel mai greu de îndurat dintre toți pune sufletul la mare încercare”<sup>23</sup>. Omul răbdător are un suflet adânc și puternic, cel lipsit de răbdare este superficial și fără forță interioară<sup>24</sup>.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că *akedia* stârnește deodată toate patimile, este și cea mai grea dintre toate celelalte, de aceea „întru răbdarea voastră veți dobândi sufletele voastre” (*Luca* 21, 19)<sup>25</sup>, iar Sfântul Ioan Casian îndeamnă ca mai ales monahii tineri să nu rămână fără lucru, fiind știut că prin răbdarea lucrului este alungată trândăvia: *căci din șederea fără lucru iese iscodirea și din iscodire neorânduiala și din neorânduială tot păcatul*. Arătându-le apoi și tămăduirea, zice: „Iar unora ca acestora le poruncim ca întru liniște lucrând să-și mănânce pâinea lor”. De aceste porunci apostolești fiind învățați Sfinții Părinți cei din Egipt, nu îngăduie nicio vreme în care monahii să rămână fără lucru, mai ales cei tineri, știind că prin răbdarea lucrului alungă trândăvia, își dobândesc hrana și ajutoră celor lipsiți<sup>26</sup>.

Răbdarea se dobândește în timp, *învățând să aștepți vremea*. Dovada o constituie extrema nerăbdare a copiilor. Pentru ei este un lucru firesc, dar pentru omul modern nerăbdarea a luat proporții aproape patologice. Mult mai bine ne-ar face să ne dezmeticim din nerăbdare. De ce atâta grabă?<sup>27</sup>

*Perseverența* este legată de răbdare, de lucrarea ziditoare împotriva patimii lăncezelii, fiind foarte necesară. Această luptă „cu tine însuși” este de fapt lupta cu isпита părăsirii locului și a lucrului, ispită care ne îndeamnă din pricini mai mult sau mai puțin serioase să fugim spre locuri „mai potrivite” pentru posibilitățile noastre. Uneori, dintr-o anumită plictiseală, dorind „să schimbi ceva”, părăsești chilia, parohia sau comunitatea etc., crezând în „aparențe”!

Avva Evagrie ne redă, spune părintele Bunge, fructul experienței sale proprii și a multor altora<sup>28</sup>. „O adiere ușoară înclină o plantă slabă, iar imaginea unei plecări îl atrage pe cel căzut pradă akediei”<sup>29</sup> sau „Planta mutată într-alt loc nu rodește, iar monahul vagabond nu va face rodul virtuții”<sup>30</sup>. Același adevăr îl transmite și avva Moise când spune: „Du-te, șezi în chilia ta și chilia te va învăța toate!”<sup>31</sup>. În această perseverență încăpățânată în chilie se cuprind toate: renunțarea conștiință la orice

23 Evagrie Ponticul, *Tratatul Practic...*, 28, p. 38.

24 Petru Creția, *Luminile și umbrele sufletului...*, p. 71.

25 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Patru sute de capete despre dragoste...*, I, 67, p. 71.

26 Sfântul Ioan Casian, „Despre cele opt gânduri ale răutății”, VI, în *Filocalia*, vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 156.

27 Petru Creția, *Luminile și umbrele sufletului...*, pp. 71-72.

28 Gabriel Bunge, *Akedia, plictiseala și terapia ei...*, p. 126.

29 Evagrie Ponticul, *Despre cele opt gânduri...*, VI, 8, p. 93.

30 *Ibidem*, VI, 11, p. 94.

31 Avva Moise, în *Patericul Egiptean*, 6, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2009, p. 172.



fel de distracție și împrăștiere, fie sub formă de călătorii, fie sub formă de vizite sau conversații (telefon, internet etc.). Este oare o luptă de înțelegere psihologică, se întreabă părintele Gabriel Bunge, pentru nevoile cele mai elementare ale omului? Nicidecum!

Un monah, pe care îl ispiteau gândurile, a venit la avva Arsenie cel Mare ca să audă acest uimitor răspuns care distinge în chip admirabil între esențial și neesențial: „Du-te, mănâncă, bea, dormi și nu lucra nimic, numai de chilie nu te depărta!”<sup>32</sup>. Și iată ce ne învață același mare Evagrie: „Akedia o tămăduiește perseverența și faptul de a face toate cu luare-aminte și frică de Dumnezeu”<sup>33</sup>. În acest cuvânt autorul nostru subliniază alte două remedii împotriva *akediei*. Dar despre acestea la timpul potrivit. Îndemnul la perseverare în (ne)liniștea chiliei se poate transfera astăzi pe tărâm familial, lucrativ, comunitar, parohial etc., unde situațiile sunt, probabil, uneori la fel de agasante. Dar îndemnul Mântuitorului, Care spune că prin răbdare ne vom mântui („veți dobândi sufletele voastre” (Luca 21, 19)), ne eliberează de orice gând vrăjmaș, gând de „evadare” spre alte zone, unde ni se oferă „siguranța” mântuirii din nevoi sau suntem ademeniți de multe elemente exterioare, care nu fac nicidecum obiectul preocupărilor celor sănătoase!

Evagrie scria despre *nădejdea cea bună*: „Sufletul căzut pradă *akediei* și plin de gândurile întristării: «Pentru ce ești mâhnit suflete al meu? Și pentru ce mă tulburi? Nădăjduiește în Dumnezeu căci mă voi mărturisi Lui; mântuirea feței mele este Dumnezeul meu» Psalmul 41, 6”<sup>34</sup>. Același sfat îl primim de la monahul pontic și în *Tratatul Practic*: „Când dăm peste demonul lăncezelii, atunci, cu lacrimi în ochi, să ne împărțim sufletul în două părți: una care mângâie și alta care este mângâiată, și semănând în noi nădejdi bune, să rostim laolaltă cu David cel sfânt această cântare: «Pentru ce ești mâhnit suflete al meu și pentru ce mă tulburi? Nădăjduiește în Dumnezeu, că-L voi lăuda pe El; mântuirea feței mele este Dumnezeul meu» (Psalmul 41, 6-7)”<sup>35</sup>.

Dar iată ce învață Sfântul Ioan Casian despre falsa nădejde: „Ieri fiind cumplit supărat de trândăvie și slăbind foarte, nu m-aș fi izbăvit de ea, de nu m-aș fi dus la avva Pavel. Și mi-a răspuns la aceasta avva Moise și mi-a spus: «Să știi că nu te-ai izbăvit de ea, ci și mai mult te-ai dat prins și rob. Deci să știi că mai greu te va lupta, ca pe unul ce calci rânduiala, dacă nu te vei strădui de acum înainte să o birui cu răbdarea, cu rugăciunea și cu lucrul mâinilor»”<sup>36</sup>. Iată cum Sfântul Ioan Casian subliniază alte două remedii împotriva *akediei*, și anume rugăciunea și lucrul mâinilor sau munca!

32 Avva Arsenie, în *Patericul Egiptean*, 11, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2009, p. 29.

33 Evagrie Ponticul, *Despre cele opt gânduri...* VI, 17, p. 95.

34 Evagrie Ponticul, *Antireticul. În luptă cu gândurile...*, VI, 20, p. 304.

35 Evagrie Ponticul, *Tratatul practic...*, 27, p. 37.

36 Sfântul Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri...*, VI, p. 157.

Lucrul mâinilor, munca sau „Vremea cheltuită cu înțelepciune nu se pierde!”, după cum spune *Părintele Igor Jechiu*.

Așadar, antidotul despre care vorbește adeseori Sfântul Apostol Pavel în Epistolele sale, și anume *munca*, ferește de plictiseală și ajută la dobândirea calităților foarte necesare în creșterea duhovnicească. „Să luăm aminte cât de lămurit ne arată Apostolul pricinile trândăviei, când numește «fără de rânduială» pe cei ce nu lucrează, dezvăluind prin acest singur cuvânt multele lor păcate. Căci cel fără de rânduială este și fără de evlavie și obraznic în cuvinte și gata de batjocură, de aceea și incapabil de liniște și rob al trândăviei”<sup>37</sup>. În finalul capitolului despre *akedie*, avva Evagrie scria: „Rânduiește-ți o măsură în orice lucru și nu te abate înainte de a-l sfârși. Roagă-te cu înțelegere și încordat și duhul akediei va fugi de la tine”<sup>38</sup>, arătând aici importanța a două lucrări împotriva duhului *akediei*. Munca și rugăciunea „cu înțelegere și încordat”, conform îndemnului Sfântului Apostol Pavel („Rugați-vă neîncetat!” *1 Tesaloniceni* 5, 17). Aici ne vom ocupa de „lucrarea mâinilor” sau „rucodelie”, după cum o mai numesc Părinții.

Munca cere de la cel ce o săvârșește atenție, statornicie, stăruință și răbdare, efort susținut, dar și măsură, grijă de a nu o transforma în scop în sine, de a nu degenera în poftă de câștig și activism maladiv etc. Dictonul benedictin „ora et labora”, valabil în întreaga lume creștină, semnifică vâslele cu care monahul (dar și mireanul!) înaintează către desăvârșire pe marea agitată a vieții. Munca era și trebuie săvârșită numai în vederea curățirii inimii de patimi (mai ales a trândăviei - akediei), dar și pentru a nu împovăra pe nimeni, cât și pentru a da și altora, după cum ne învață Sfântul Apostol Pavel în *1 Tesaloniceni* 2, 9 și *Efeseni* 4, 28. „Astfel vei birui demonul trândăviei și vei alunga toate poftele strecurate de vrăjmași; căci demonul trândăviei dă năvală la ceas de nelucrare, după cum se zice: «sufletul celui leneș pofteste» (*Proverbe* 13, 4)”<sup>39</sup>.

Sfântul Ioan Casian vine cu exemplul avvei Pavel care, după ce-și umplea peștera cu munca întregului an, dădea foc, ca să ardă tot ce strânsese cu grijă neostoită, monahul neputând sta locului, fără a-și folosi în lucrare mâinile, nici să se înalțe vreodată pe culmea desăvârșirii, și chiar dacă nici o nevoie de hrană nu l-ar sili să facă aceasta (valabil și în cazul avvei Pavel!), el totuși s-o îndeplinească numai pentru curăția inimii, pentru statornicirea gândurilor, pentru a rămâne întruna în chilie și pentru a dobândi o izbândă deplină asupra neliniștirii<sup>40</sup>.

*Gândul la moarte* reprezintă un alt remediu la îndemâna oricui pentru alungarea *akediei*. „Iată ce spunea învățătorul nostru cel sfânt și prea încercat, povestește avva Evagrie, monahul trebuie să fie tot timpul pregătit, ca și când ar trebui să moară a

37 Sfântul Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri...*, VI, pp. 155-156.

38 Evagrie Ponticul, *Despre cele opt gânduri...*, VI, 18, p. 95.

39 Evagrie Ponticul, *Despre nevoiță și liniștire...*, 8, p. 74.

40 Sfântul Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, X, 24, apud Jean Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2006, p. 527.

doua zi; și invers, să-și folosească trupul ca și când ar avea de viețuit cu el vreme îndelungată. Aceasta, spune el, pe de o parte taie gândurile lăncezelii, făcând-l pe monah mai plin de sârguință, iar, pe de altă parte, îi păstrează trupul viguros și la fel de înfrânat<sup>41</sup>.

Dacă vrei să primești o altă mărturie, ascultă aceasta: „Ci adu-ți îndată moartea înaintea ochilor și niciodată nu vei pofti vreun rău sau vreun lucru lumesc”<sup>42</sup>, iar avva Isaia Pustnicul scrie: „În fiecare zi să aveți înaintea ochilor moartea și să vă gândiți cum veți ieși din trup și cum veți trece peste puterile întunericului care vă vor întâmpina în văzduh; și cum veți răspunde lui Dumnezeu”<sup>43</sup>, căci vom fi întâmpinați de aceiași demoni care ne-au momit și care cunosc căderea noastră. Akediei îi este proprie lipsei de grijă față de propria mântuire, însă gândul la moarte, nu într-o notă pesimistă, vindecă toropeala duhovnicească, făcându-l pe om să nu risipească timpul, ci să trăiască în chip duhovnicesc, „răscumpărând vremea!” (Efeseni 5, 16), după cuvintele Sfântului Apostol Pavel. Astfel l-au întrebat odată pe un bătrân: cum de nu te deznădăduiești? Și a răspuns acesta: „Pentru că aștept să mor în fiecare zi”<sup>44</sup>.

*Frica de Dumnezeu* este începutul înțelepciunii (*Pilde* 1, 7). În Prologul *Tratatului Practic*, Evagrie nota: „Credința, copii, este întărită de frica de Dumnezeu, iar aceasta la rândul ei de înfrânare; aceasta este făcută neclintită de statornicie și nădejde, din care se naște nepătimirea, care odrășlește iubirea, iar iubirea este poarta cunoștinței naturale, căreia îi urmează teologia și, la capăt, prea fericirea”<sup>45</sup>. „Căci frica de Dumnezeu este maica virtuților”, potrivit Sfântului Isaia Pustnicul<sup>46</sup>, și tot ca început al virtuților o vede și Sfântul Ilie Ecdicul, iar sfârșitul lor este dragostea (dorul) Lui (după Dumnezeu)<sup>47</sup>, iar Sfântul Ioan Scărarul, când vorbește despre trândăvie (*akedie*), spune că aceasta este mai ales „stăpânită cu sila și bătută cu biciul fricii de Dumnezeu!”<sup>48</sup>.

Grea este întristarea și cu anevoie de suportat akedia, dar *lacrimile* aduse lui Dumnezeu sunt mai tari decât amândouă, spune Evagrie Ponticul, iar părintele Gabriel Bunge învață că lacrimile despre care vorbește aici Evagrie sunt legate în

41 Evagrie Ponticul, *Tratatul Practic...*, 29, p. 38.

42 Sfântul Antonie cel Mare, „Învățătură despre viața morală a oamenilor și despre bună purtare. 170 de capete”, 91, în *Filocalia*, Vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 38.

43 Sfântul Isaia Pustnicul, „29 de Cuvinte”, I, 1, în *Filocalia*, Vol. XII, Editura Harisma, București, 1991, p. 39.

44 Jean Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale...*, p. 525.

45 Evagrie Ponticul, *Tratatului Practic...*, Prolog, 8, p. 25.

46 Sfântul Isaia Pustnicul, „29 de Cuvinte”, XXI, 2, în *Filocalia*, Vol. XII, Editura Harisma, București, 1991, p. 153.

47 Sfântul Ilie Ecdicul, „Cugetări din sentințele înțelepților”, 2, în *Filocalia*, Vol. IV, Editura Harisma, București, 1994, p. 302.

48 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, XVII, 5, p. 257.

modul cel mai strâns cu rugăciunea, căci pentru antici rugăciunea însemna, în mod paradoxal, a vărsa în același timp lacrimi pentru Dumnezeu<sup>49</sup>. „Cu lacrimi cheamă noaptea pe Domnul și nimeni să nu simtă că te rogi, și vei afla har”. Evagrie Ponticul recomandă lacrimile, în comun acord cu toți Sfinții Părinți, mai ales la începutul rugăciunii. Aceasta nu înseamnă decât recunoașterea propriei noastre păcătoșenii, a neputinței noastre, dar și a nevoii noastre după ajutorul dumnezeiesc. Părintele Bunge spune că lacrimile vărsate în rugăciune nu au efect doar asupra lui Dumnezeu, ci ele produc o schimbare și în noi înșine. De aceea, lacrimile țin în chip necesar de viața „practică”, adică de asceză și de ostenele ei, cărora le urmează apoi bucuriile cunoașterii lui Dumnezeu<sup>50</sup>.

Despre îndoitul beneficiu al lacrimilor ne vorbește și Sfântul Simeon Noul Teolog, arătând că plânsul este atât curățitor, cât și aprinzător (încălzitor): „Plânsul este îndoit în lucrările lui. Unul este ca apa, care stinge prin lacrimi văpaia patimilor și curățește sufletul de întinăciunea pricinuită de ele; altul ca focul, care face viu, prin prezența Sfântului Duh, și reaprinde și încălzește și face înflăcărată inima și o înflăcărează de dragostea și de dorul lui Dumnezeu”<sup>51</sup>, iar monahul pontic ne sfătuiește să ne folosim de lacrimi pentru a dobândi împlinirea oricărei cereri, deoarece Stăpânul se bucură de rugăciunea cu lacrimi<sup>52</sup>.

În Predica de pe munte, Mântuitorul Iisus Hristos ferește pe cei ce plâng, iar ispititorul, prin vicleșugul *akediei*, îndepărtează pe creștin de la acestea, căci *akedia* este vrăjmașul lacrimilor, potrivit avvei Evagrie, dar același Părinte spune că sufletul încercat trebuie să se întoarcă la lacrimi. Dar cum? Lacrimile, fiind un dar de la Stăpânul, trebuie cerute! Căci iată ce ne învață Sfântul Marcu Ascetul: „Să nu te înalți când verși lacrimi în vremea rugăciunii, căci Hristos este Cel ce s-a atins de ochii tăi de ai putut vedea cu mintea”<sup>53</sup>, iar Sfântul Nichita Stithatul spune: „Este cu neputință să-și deschidă cineva izvorul lacrimilor fără o adâncă smerită cugetare. Dar nu poate avea smerită cugetare fără umilința venită din sălășluirea Duhului. Căci smerita cugetare se naște din umilință; și umilința naște smerita cugetare prin Sfântul Duh”<sup>54</sup>. De aceea Avva Evagrie spunea următoarele: „Mai întâi roagă-te pentru dobândirea lacrimilor ca prin plâns să înmoi sălbăția ce se află în sufletul tău;

49 Gabriel Bunge, *Akedia, plictiseala și terapia ei...*, p. 140.

50 Gabriel Bunge, *Akedia, plictiseala și terapia ei...*, p. 141.

51 Sfântul Simeon Noul Teolog, „Ale aceluiași una sută capete de Dumnezeu cuvântătoare și făptuitoare (teologice și practice)”, 12, „Cele 225 de capete teologice și practice”, în *Filocalia*, Vol. VI, Editura IBMBOR, București, 1977, p. 64.

52 Evagrie Ponticul, „Despre rugăciune”, VI, în *Filocalia*, Vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 105.

53 Sfântul Marcu Ascetul, „Despre legea duhovnicească în 200 de capete”, 15, în *Filocalia*, Vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 286.

54 Sfântul Nichita Stithatul, „Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință”, II, 46, în *Filocalia*, vol. VI, Editura IBMBOR, București, 1977, p. 275.

și, după ce vei fi mărturisit astfel împotriva ta fărădelegile tale înaintea Domnului, să primești iertare de la El<sup>55</sup>.

Preocuparea Sfântului Grigorie Palama era desăvârșirea omului și modul în care se poate ajunge la ea! Și iată ce ne învață în acest sens: „Începutul acestei desăvârșiri este frica de Dumnezeu (*Pilde* 1,7; 9,10). Din aceasta se vede că latura pătimitoare a sufletului nu e mortificată prin deprindere, cum crede și învață filosoful (Varlaam de Calabria), ci, înaintată la o lucrare de Dumnezeu iubitoare, agonisește străpungerea mântuitoare și plânsul fericit, care aduce baia iertării, reînnoirea nașterii din Dumnezeu, adică lacrimile pocăinței. Lacrima aceasta de Dumnezeu iubitoare și folositoare întraripează rugăciunea, după cuvintele Părinților, luminează ochii minții când e unită cu rugăciunea, păstrează harul din baia dumnezeiască, așa cum spune Sfântul Grigorie Teologul, iar de se pierde îl readuce și de aceea este și se numește a doua baie a sfintei renașteri, și al doilea botez dumnezeiesc, care e mai dureros, dar nu mai mic ca cel dintâi, ba mai degrabă mai mare<sup>56</sup>.

*Rugăciunea*, spune Sfântul Ioan Scărarul, e maica și totodată fiica lacrimilor<sup>57</sup>, iar Sfântul Grigorie Palama se întreabă cum sunt aceste lacrimi, căroră rugăciunea le este maică și fiică? Nu sunt dureroase și amare și mușcatoare prin fire celor ce au gustat de curând din fericitul plâns, iar celor ce s-au bucurat de el din plin nu li se prefac în dulci și nedureroase<sup>58</sup>? Din lacrimi de durere pentru păcate iese rugăciunea, spune părintele Dumitru Stăniloae, iar rugăciunea, ca expresie a simțirii puternice a micimii și a păcătoșeniei față de Dumnezeu, naște lacrimile. Acestea merg împreună și numai însoțirea lor mărește calitatea rugăciunii și calitatea ființei fiecăruia și scoate sufletul din împietrire<sup>59</sup>. *Akedia*, fiind o lăncezeală a sufletului, după cum afirmă Sfântul Ioan Scărarul, și o moleșeală a minții în nevoință<sup>60</sup>, e neputincioasă în rugăciune, dar e tare ca fierul în slujirea în cele materiale<sup>61</sup> și are ca potrivnici care o leagă în lanțuri cântarea de psalmi și lucrul mâinilor; dușmanul său este aducerea aminte de moarte (gândul morții), iar cea care o omoară cu desăvârșire este rugăciunea, împreună cu nădejdea sigură a bunătăților (viitoare)<sup>62</sup>.

---

55 Evagrie Ponticul, „Cuvânt despre rugăciune”, 5, în *Filocalia*, Vol. I, Editura Harisma, București, 1993, pp. 104-105.

56 Sfântul Grigorie Palama, „Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune”, 17, în *Filocalia*, vol. VII, Editura IBMBOR, București, 1977, p. 247.

57 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, XXVIII, 1, p. 403.

58 Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie...*, p. 230.

59 Dumitru Stăniloae, „Nota 304”, în *Filocalia*, vol. VII, București, 1977, p. 230.

60 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, XIII,1. Vezi și Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capitole...*, 74, p. 39.

61 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, XIII, 1, p. 209.

62 *Ibidem*, pp. 211-212.

Cei înaintați în rugăciune au cel mai mult de războit cu acest demon, deoarece toți ceilalți demoni sunt neputincioși<sup>63</sup>, căci dacă pentru demoni rugăciunea este potrivnică și nesuferită, pentru cel rugător este dătătoare de mântuire și pace<sup>64</sup>. De aceea, același părinte îndeamnă la stăruință în vederea obținerii darului rugăciunii sau al psalmodierii, știind cât este de important<sup>65</sup>. Îndemnul Sfântului Apostol Pavel „Rugați-vă neîncetat!” (*I Tesaloniceni* 5, 17) trebuie înțeles. Cum poți avea rugăciunea neîncetată, adică ce înseamnă „a te ruga neîncetat”? Și dacă cheia înțelegerii nu este la noi, atunci haideți să vedem ce ne învață Părinții!

„Rugăciunea neîncetată stă în a avea mintea alipită de Dumnezeu cu evlavie multă și cu dor și a atârna pururea cu nădejdea de El și a te încredere în El în toate, orice ai face și orice ți s-ar întâmpla”<sup>66</sup>. Din acest cuvânt vedem cum toate celelalte remedii sau leacuri fără rugăciune sunt lipsite de valoare, deoarece, așa cum mărturisește Sfântul Grigorie Sinaitul, „rugăciunea este Dumnezeu, care lucrează toate în toți, deoarece una singură este lucrarea, a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, care lucrează toate în Hristos Iisus”<sup>67</sup>.

Dar *akedia*, prin însăși natura ei, îl împiedică pe om să alerge la rugăciune și-l face să renunțe la ea. De aceea el trebuie să se împotrivescă acestei ispite și să continue să se roage, dacă n-a încetat s-o facă, sau să se reîntoarcă la ea, dacă între timp a părăsit-o<sup>68</sup>. Omul modern suferă mai mult ca oricând împrăștierea în cele din afară, uitând (dar a avut oare ce uita!?) că cele din afară vor purta război celor dinlăuntru! Este de la sine înțeles că „împrăștierea” nebiruită comportă o înfrângere și din partea viclenilor celor nevăzuți, căci pilda gândurilor pătimașe a întunecat oglinda sufletului, prin care se arată Hristos, Soarele cunoscut cu mintea<sup>69</sup>, însă, dacă vei folosi rugăciunea ca armă nebiruită, vei înfrânge orice ispită prin harul lui Hristos<sup>70</sup>.

Împăratul Marc Aureliu (împărat filosof) scria în a șaptea carte a Gândurilor sale următoarele: „Sapă înăuntrul sinelui tău; acolo se află izvorul binelui, mereu gata să țâșnească, dacă sapi mereu”. Acest om, spune Petru Creția, a cărui grijă era neîncetat chemată spre largul plin de dezastre al lumii, a înțeles că trebuie să ne în-

63 Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 capitole...*, 73, p. 39.

64 Evagrie Ponticul, *Despre rugăciune...*, 49, p. 111.

65 *Ibidem*, 87, p. 117.

66 Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Cuvânt ascetic”, 25, în *Filocalia*, Vol. II, Editura Harisma, București, 1993, p. 39.

67 Sfântul Grigorie Sinaitul, „Capete foarte folositoare în acrostih”, 113, în *Filocalia*, vol. VII, Editura IBMBOR, București, 1977, p. 133.

68 Jean Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale...*, p. 527.

69 Sfântul Teolipt al Filadelfiei, „Despre ostenele vieții călugărești”, în *Filocalia*, vol. VII, Editura IBMBOR, București, 1977, p. 44.

70 Sfântul Teodor al Edesei, „Una sută capete foarte folositoare”, 31, în *Filocalia*, vol. IV, Editura Harisma, București, 1994, p. 229.

toarcem asupra realității noastre lăuntrice<sup>71</sup>. Iată preocuparea unui împărat păgân, dar și luminat filosof (161-180), pe care, dacă îl citim în cheie evagriană, devine suficient de lămuritor, căci Evagrie Ponticul spunea: „Rugăciunea neîmprăștiată este o înțelegere supremă a minții!”<sup>72</sup>.

### 3. Mânia sau vinul dracilor

#### 3.1. O introducere

Într-o lume care pe zi ce trece devine tot mai agresivă în faptă și cuvânt, într-o lume în care trendul este cel al agresivității și indolenței, ar părea inoportună abordarea unei astfel de teme: Mânia! Pentru tot cel „bolnav de mânie și atins de indolență”, preocuparea de față trebuie să fie în același timp neplăcută sau supărătoare, dar mai ales nepotrivită! De ce ar fi nepotrivită această preocupare!? După cum spuneam, irascibilitatea lumii de astăzi a devenit „normalitate”, astfel încât cel „normal” pare ca din altă lume! O lume agresivă te cheamă la agresivitate! Dacă răspunzi conform Scripturii și Sfinților Părinți ești privit ca o victimă, care nu a înțeles „care-i mersul lumii de astăzi”! O fi!

Sfântul Ioan Casian, la fel ca avva Evagrie și Sfântul Ioan Scărarul, vorbește despre cele opt gânduri ale răutății, „adică despre cel al lăcomiei pântecelui, al curviei, al iubirii de argint, al mâniei, al întristării, al trândăviei, al slavei deșarte și al mândriei”<sup>73</sup>. Bolile spirituale constituie o realitate chiar și pentru cei înduhovniciți, fără a mai menționa multitudinea problemelor psihice, mai mult sau mai puțin severe, cu care aproape toată lumea se confruntă. Biserica, „spitalul duhovnicesc”, lucrează cu scopul de a-l vindeca și elibera pe om de sub robia bolilor și a patimilor, de a-l îndrepta către desăvârșire. J. C. Larchet menționează că mânia, această patimă și boală a sufletului, pornește din partea irascibilă a sufletului și este reprezentată prin agresivitate, impulsivitate, iuțime, resentiment, ranchiună, ură, ostilitate, animozitate, răutatea, rea-voință, dar și iritare, nerăbdare, indignare, ironie, glume cu referire la oameni. Tot aici intră și formele extreme: violență, rivalitățile, bătăile, loviturile, răniurile, omuciderile sau războaiele<sup>74</sup>.

#### 3.2. Descrierea mâniei

Omul a primit la creația sa puterea irascibilă ca să se lupte cu patimile, de aceea și Părinții vorbesc despre o latură „bună” a irascibilității, însă omul „convertește” acest dar, pervertindu-l, și-l îndreaptă spre fratele, împotriva fratelui (mai degraba!)

71 Petru Creția, *Luminile și umbrele sufletului...*, p. 7.

72 Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune...*, 35, p. 109.

73 Sfântul Ioan Casian, „Către Episcopul Castor. Despre cele opt gânduri ale răutății”, în *Filocalia*, vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 132.

74 Jean Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale...*, pp. 74-75.

și, stăpânit fiind de diavolul, se face el însuși diavol. „Furia” este o lucrare pervertită, deviată sau îndrumată pe căi greșite a puterii raționale „irascibile” (*thymikon*) a sufletului, numită ea însăși simplu „aprindere” sau „irascibilitate” (*thymos*)<sup>75</sup>. Mânia, afirmă avva Evagrie, este o răscolire a poftei sufletului pașnic, care gândește mai cu seamă la răzbunare<sup>76</sup>. Furia e o patimă nebunească și ea îl scoate cu ușurință din fire (își iese din fire). Aduce cu sine o sălbăticiune a sufletul, făcând-l pe om să refuze orice legătură cu oamenii<sup>77</sup>. Un monah furios este asemenea unei „scroafe de mistreț”. Abia se uită cineva la ea, că își și arată colții<sup>78</sup>.

### 3.3. Mânia văzută ca nebunie de Sfinții Părinți

Mânia poate fi privită ca o formă de nebunie, mai ales în manifestările ei acute și violente și, mai ales atunci când ia forma furiei nestăpânite, cel care ajunge la asemenea forme violente de mânie este asemenea unui posedat<sup>79</sup>. Problema mâniei și a transformării pe care o provoacă asupra noastră a fost o preocupare permanentă a Părinților, deoarece aceasta aduce o „stricare” a chipului lui Dumnezeu în om. Schimonosirea firii până la nebunie este prezentată de cei mai mulți dintre Părinți. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „La tine cu greutate poți vedea urâciunea acestei patimi. Ce se întâmplă așadar? Pieptul fierbe, gura răcnește, pe ochi ies flăcări, fața se umflă și se înroșește, mâinile sunt scuturate, picioarele sar ca la circ - omul întreg seamănă cu un nebun sau, mai bine zis, cu un măgar sălbatic, care azvârle și mușcă. Iată cât de necuviincioasă și de umilitoare este înfățișarea celui care este stăpânit de mânie”<sup>80</sup>. Cu adevărat un om cuprins de mânie se aseamănă cu un nebun. Când demonul mâniei intră în el, îl face să-și iasă din minți și-l împinge să facă lucruri potrivnice celor ce se cuvin a fi făcute. Mânioșii nu mai văd bine, nici nu fac ce trebuie, ci ca și cum li s-a fi stricat simțurile și și-ar fi pierdut mințile, așa fac totul [...] (ei sunt) striviți cu totul de mânie<sup>81</sup>. „Nici un alt rău nu-l face pe om atât de mult demon ca mânia”, spune Evagrie<sup>82</sup> și, la fel, „nu socoti că demonul e altceva decât un om plin de mânie, dar care scapă simțurilor!”<sup>83</sup>.

Sfântul Ioan Scărarul, preocupat de asemenea de această grea boală spirituală, scria: „Omul stăpânit de iuțime este ca un posedat (epileptic) cu voia, care e îmbrân-

75 Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei după avva....*, p. 48.

76 *Ibidem*, p. 56.

77 Evagrie Ponticul, *Despre cele opt gânduri...* 4, 1, p. 82.

78 *Ibidem*, 4, 4, p. 82.

79 Jean Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale...*, p. 179.

80 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, traducerea din neogrecă de Cristian Spătărelu și Daniela Filioreanu, Editura Egumenița, Galați, p. 259.

81 Jean Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale...*, p. 181.

82 Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul...*, p. 29.

83 *Ibidem*, p. 32.



cit de o părere greșită ce s-a zămislit în el fără voie și astfel cade”<sup>84</sup>. Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că nu este nicio deosebire între mânia și nebunie, deoarece mânia este întru totul asemenea unui nebun, iar Sfântul Vasile cel Mare scria că mânia este o nebunie de scurtă durată. În același fel tratează problema și Sfântul Grigorie cel Mare, care spune: „Cu ce se deosebește un asemenea om (omul mâniaș) de un nebun?”<sup>85</sup>, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „mânia alungă silnic rațiunea și scoate afară din legea firii cugetarea”<sup>86</sup>.

### 3.4. Utilizarea mâniei potrivit cu firea

Puterea agresivă sau irascibilă, spune Larchet, este una dintre componentele sufletului omului de la crearea lui. La omul în starea de sănătate (înainte de cădere sau după restaurarea de către Iisus Hristos) funcția ei (agresivității/irascibilității) este de a se împotrivi la orice îl putea îndepărta pe om de Dumnezeu, împotriva răului, a ispitelor, a gândurilor puse de dușmani și a atacurilor demonilor. Altă funcție a puterii irascibile este imboldul de a lupta pentru a dobândi bunurile duhovnicești și a ajunge în Împărăția Cerurilor. Mântuitorul spune: „*Împărăția Cerurilor se ia prin stăruință și cei ce se silesc pun mâna pe ea*” (Matei 11, 12); și iarăși: „*Împărăția lui Dumnezeu se binevestește și fiecare se silește spre ea*” (Luca 16, 16). Numai atunci întrebuițăm mânia potrivit cu firea, când o pornim împotriva gândurilor pătimășe și iubitoare de plăcere. Așa ne învață Prorocul zicând: „*Mânați-vă, și nu păcătuiți*” (Psalmul 4, 5); adică aprindeți mânia asupra patimilor voastre și asupra gândurilor rele, și nu păcătuiți săvârșind cele puse de ele în minte. Acest înțeles îl arată limpede cuvântul următor: „*pentru cele ce ziceți în inimile voastre, în așternuturile voastre vă pocăiți*”; adică atunci când vin în inima voastră gândurile cele rele, scoateți-le afară cu mânia, iar după ce le veți fi scos, aflându-vă ca pe un pat al liniștii sufletului, pocăiți-vă. Fericitul Pavel spune: „*Soarele să nu apună peste mânia voastră, nici să dați loc diavolului*” (Efeseni 4, 26-27), iar Evagrie concluzionează: „*Îngerii ne însuflă plăcerea duhovnicească și starea de fericire creată de ea, pentru a ne îndemna să ne întoarcem partea pătimășă (iușimea) împotriva demonilor*”<sup>87</sup>.

Dacă mânia este astfel folosită, ea capătă forma mâniei virtuoză. Dar, prin păcat, omul și-a pervertit această putere, nemaifolosind-o într-un mod înțelept. Fiind acum îmboldit atât de mintea sa pervertită cât și de poftă, el o folosește pentru păstrarea bunurilor materiale, nu duhovnicești. Larchet citează în acest sens din Evagrie (*Ad Eulogium monachum*, 10): „*Să nu te folosești rău de partea pătimășă, ajungând s-o folosești contrar firii, mâniindu-te împotriva fratelui*”<sup>88</sup>. *Și tot Evagrie spune că demonii*, „*atrăgându-ne către poftele lumești, silesc partea pătimășă*

84 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, VIII, 12, p. 187.

85 Jean Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale...*, pp. 178-179.

86 *Ibidem*, p. 180.

87 Evagrie Ponticul, *Tratatul practic...*, 24, p. 37.

88 Jean Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale...*, p. 75.

să lupte, contrar firii sale, împotriva oamenilor”<sup>89</sup>. Sfântul Ioan Scărarul ne *învață*, spunând: „Mânia împotriva șarpelui este în noi prin fire, dar noi ne folosim de ea împotriva aproapelui. Prin fire e în noi râvna pentru virtuți, dar noi râvnim cele rele”<sup>90</sup>, iar Sfântul Varsanufie scrie: „*în loc de ura cea de la Dumnezeu, prin care se urăsc cele rele, a urcat în noi ura rea, prin care urâm cele bune și pe Dumnezeu însuși*”<sup>91</sup>.

### 3.5. Cauzele mâniei

Mânia are cauze, dar și consecințe, atât primare cât și secundare. Să vedem ce ne spune Gabriel Bunge. O cauză primară poate fi, de exemplu, o nedreptate căreia îi suntem supuși, o ofensă adevărată sau închipuită, o defăimare nedreaptă, o muștrare neîntemeiată sau chiar persecuții și loviri<sup>92</sup>. O cauză secundară a mâniei, care se instalează ca o consecință a unei alte patimi, este mândria, căci frustrarea pentru visurile de mărire spulberate duce la furie și ținerea de minte a răului, cărora le urmează întristarea, și uneori încă și mai rău: nebunia. O altă cauză secundară a mâniei o constituie ceea ce numim în general poftele „care dau materie irascibilității”<sup>93</sup>, căci spune Evagrie: „Înarmat împotriva mâniei, vei fi întotdeauna apărat de pofte, căci poftea este hrana mâniei, care, la rândul ei, tulbură ochiul minții și strică astfel starea rugăciunii”<sup>94</sup>.

Sfântul Ioan Gură de Aur scria: „chiar de ar avea de suferit de pe urma purtării sale, îndură totul cu ușurință, numai și numai ca să-și împlinească această plăcere a sufletului. Că plăcere este aprinderea mâniei; o petrecere care muncește sufletul mai cumplit decât plăcerea trupezască, răvășind toată sănătatea sufletului”<sup>95</sup>.

Jean-Claude Larchet, inspirat de Sfinții Părinți, enumeră ca și cauze ale mâniei trei mari categorii de patimi sau trei forme principale de iubire a lumii, care sunt pentru om pricini de mânie, atunci când îi este răpită plăcerea care-i vine de la ele, când se simte amenințat să o piardă sau când este împiedicat să o dobândească:

- *lăcomia pântecelui (patima gastrimarghiei)*;
- iubirea banilor și a bogăției sau în general a bunurilor materiale (patima arghirofiliei și plenorexiei);
- iubirea de sine (cenodoxia și mândria).

Potrivit lui Larchet, Sfinții Părinți văd ca *principală cauză* a mâniei iubirea de plăcere, astfel Evagrie Ponticul, citând un monah, zice că partea pătimășă se luptă

89 Evagrie Ponticul, *Tratatul practic...*, p. 37.

90 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, XXVI, pp. 361-362.

91 Sfinții Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești”, 97, în *Filocalia*, vol. XI, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 133.

92 Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei...*, p. 48.

93 *Ibidem*, p. 50.

94 Evagrie Ponticul, *Despre rugăciune...*, 27, p. 107.

95 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, III, 10, Editura Biserica Ortodoxă, București, 2004, p. 92.

ca să dobândească plăceri și definește mânia ca „o pornire împotriva celui care a greșit ori se crede că a greșit cu ceva”<sup>96</sup>. În afară de acestea, sunt descrise ca principale cauze și patima desfrânării și prea multa odihnă a trupului, legate și acestea de iubirea de plăcere!

„Mânia și pe cei *cuminți* îi pierde” (*Prov.* 15, 1)

Chemarea: „Eu am zis: Dumnezei sunteți” (*Psalmul* 81, 6)

Sfântul Ioan Casian arăta că atunci când „duhul mâniei mocnește tănuit în inima noastră și orbește cu tulburări întunecate ochii inimii”, lipsiți fiind de discernământ:

- nu mai putem dobândi puterea de a deosebi cele ce ne sunt de folos și nici pătrunderea cunoștinței duhovnicești;

- nu mai putem păzi desăvârșirea sfatului celui bun;

- nu ne mai facem *părtași vieții adevărate*;

- mintea noastră nu va ajunge în stare să privească lumina dumnezeiască, „Căci s-a tulburat, zice, de mânie, ochiul meu” (*Psalmul* 6, 7);

- nu ne mai facem *părtași înțelepciunii dumnezeiești*, chiar dacă am fi socotiți de toți frații înțelepți. Fiindcă s-a scris: „Mânia în sânul celor fără de minte sălășluiește” (*Ecleziastul* 7, 9).

- nu mai putem dobândi sfaturile mântuitoare ale dreptei socoteli, chiar dacă ne socotesc oamenii cumiți. Căci scris este: „Mânia și pe cei cumiți îi pierde” (*Prov.* 15, 1).

- nu mai putem *ține cumpăna dreptății cu inima trează, căci scris este: „Mânia bărbatului nu lucrează dreptatea lui Dumnezeu”* (*Iac.* 1, 20).

- nu mai putem dobândi podoaba și chipul cel bun: „Bărbatul mânios nu este cu bun chip” (*Prov.* 11, 25)<sup>97</sup>. Cu subtilitate, Sfântul Ioan Scărarul observa că iuțimea poate servi și la cele bune. Dar uneori ea poate vătăma pe cineva, chiar dacă săvârșește cele bune. Căci îl face să se mândrească. Deoarece, din cele virtuose vine mândria. Uneori iuțimea dă energie și precizie și poate păcăli că este mai de folos decât blândețea și buna-măsură, iar omul mai tare să o folosească și să o cultive, gândind că îi este de folos.

Ținta creștinismului este îndumnezeirea omului, iar Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se facă Dumnezeu. Sănătatea omului aparține stării de desăvârșire căreia el a fost sortit prin natura sa. Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa (*Facere* 1, 26) și i-a dăruit capacitatea de a se îndumnezei: „Eu am zis: Dumnezei sunteți” (*Psalmul* 81, 6). Dar Dumnezeu i-a dat omului și libertatea de a alege, iar Adam a ales răul și s-a despărțit de Dumnezeu. Pentru a explica cea dintâi

96 Evagrie Ponticul, *Tratatul practic...*, 11, p. 31.

97 Sfântul Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri...*, IV, pp. 145-146.

cauză a patimilor (a bolilor spirituale), adică păcatul strămoșesc, să facem apel la înțelepciunea Sfinților Părinți.

Sfântul Irineu de Lyon notează: „Iar dacă Duhul nu este cu sufletul, atunci (omul) acela este într-adevăr după firea animalelor, ca unul care e trupesc, și el va fi o ființă nedesăvârșită, având într-adevăr chipul lui Dumnezeu în ființa lui, dar neprimind asemănarea prin Duhul”<sup>98</sup>. Sfântul Atanasie cel Mare scrie: „Golindu-se de gândul la Dumnezeu și întorcându-se spre cele ce nu sunt, căci cele rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt, odată ce s-au despărțit de Dumnezeu, Care este, oamenii s-au golit și de Existență”<sup>99</sup>.

De asemenea, Sfântul Grigore Palama este foarte clar la adresa păcatului strămoșesc, dar și a păcatului în general, când spune: „După acea greșală dintâi săvârșită în raiul lui Dumnezeu, prin călcarea poruncii... s-a ivit păcatul, iar noi am fost supuși, înainte de moartea trupească, morții celei sufletești, care este despărțirea sufletului de Dumnezeu”<sup>100</sup>.

### 3.6. Tămăduirea mâniei - mijloace

În cea de-a doua parte a tratatului *Terapeutica bolilor spirituale*, J. C. Larchet face cunoscut întreg arsenalul pe care Biserica îl pune la dispoziția omului în vederea tămăduirii:

*Rolul părintelui duhovnicesc* este de o importanță covârșitoare. Descriind importanța cercetării bolnavului, Sfântul Ioan Scărarul zice: „Precum fierbințeala trupurilor este una, dar multe sunt pricinile înfierbântării, și nu una, la fel și fierberea și mișcarea mâniei, dar poate și a celorlalte patimi, au multe și felurite pricini și prilejuri. De aceea este cu neputință a hotărî despre ele într-un singur chip. Îmi dau mai degrabă cu părerea despre stăruința plină de grijă cu care trebuie să caute fiecare dintre cei ce bolesc de ele felul tămăduirii lor. Cea dintâi tămăduire ar consta în a cunoaște cineva pricina patimii lui. Căci odată pricina aflată, noi, cei bolnavi, vom afla și leacul tămăduitor prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu și prin iscusința doftorilor duhovnicești”<sup>101</sup>.

*Nevoința trupească*. Pentru a se împotrivi patimilor, trupul are nevoie de o anumită nevoie în vederea curățirii. În ce constă aceasta? În post, priveghere, metanii și orice osteneală pe care omul o ia asupra sa de bunăvoie, boli, nenorociri, suferințe. În privința Tainei Spovedaniei sau Pocăința, Sfântul Ioan de Gaza sfătuiește pe unul dintre cei care îi cereau sfatul: „Nu trebuie să se întrebe despre toate gândurile ce

98 Sfântul Irineu de Lyon, Sfântul, *Contra ereziilor*, V, 6.1, varianta electronică, Teologie pentru azi, București, 2007, p. 352.

99 Sfântul Atanasie cel Mare, „Tratat despre întruparea Cuvântului”, 4, în *PSB*, vol. 15, Editura IBM-BOR, București, 1987, p. 93.

100 Sfântul Grigorie Palama, „Omilie la cinstita și de viață făcătoare Cruce”, în *Omilii*, Editura Anastasia, București, 2000, p. 143.

101 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, VIII, 28, pp. 193-194.

se ivesc. Căci unele sunt trecătoare. Ci numai despre cele ce stăruie și războiesc pe om<sup>102</sup>, iar Larchet menționează că această „tehnică” de arătare a gândurilor ar putea sugera o apropiere oarecare de psihanaliză. Dar cel care-și dezvăluie gândurile în fața duhovnicului nu face o rememorare a trecutului, de altfel Sfinții Părinți interzic aducerea-aminte amănunțită a trecutului, din cauza multor neajunsuri și primejdii pe care le implică. Sfântul Marcu Ascetul spune despre păcatele mărturisite cu bună nădejde: „Păcatele de odinioară, pomenite special după chipul lor, vatămă pe cel cu bună nădejde. Căci dacă apar în cuget însoțite de întristare, îl desfac (pe om) de nădejde, iar dacă i se zugrăvesc fără întristare, își întipăresc din nou vechea *întinăciune*”. Și adaugă: „Când mintea, prin lepădarea de sine ține strâns numai gândul nădejdiei, vrăjmașul, sub motiv de mărturisire, îi zugrăvește păcatele de mai înainte, ca să stârneasă din nou patimile, uitate prin harul lui Dumnezeu [...]. *Căci făcând vrăjmașul aceasta, chiar de va fi omul luminat și urător de patimi, se va întuneca, tulburându-se pentru cele făcute. Iar de va fi încă încețoșat și iubitor de plăceri, va zăbovi desigur în convorbirea pătimasă cu momelile, încât amintirea aceasta nu-i va fi o mărturisire, ci început de păcătuire*<sup>103</sup>.”

Sf. Diadoh al Foticeii spune: „Nepățimirea nu înseamnă a nu fi războiți de draci, căci atunci ar trebui să ieșim, după Apostol, din lume, ci, războiți fiind de ei, să rămânem nebiruiți<sup>104</sup>”. Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru a ne lămuri întru totul în privința nepățimirii și a modului în care putem ajunge la ea, spune: „Dracii iau prilejurile de a stârni în noi gândurile pătimase din patimile aflătoare în suflet. Pe urmă, războindu-ne mintea prin aceste gânduri, o silesc la consimțirea cu păcatul. Astfel fiind biruită, o duc, în sfârșit, ca pe o roabă, la faptă”. Deci, „de nu păcătuiește cineva mai întâi cu mintea, nu va păcătui nici cu lucrul<sup>105</sup>”. Cheia este „să nu săvârșim păcatul în inima noastră” (*Matei 5, 28*).

### 3.7. Tămăduirea prin virtuți

#### 3.7.1. Blândețea și răbdarea ca rezultat al iubirii

În legătură cu acestea trei, Sfântul Apostol Pavel spune: „Dragostea îndelung rabdă” (*1 Corinteni 13, 4*). Toate sunt cuprinse în iubire, deoarece „Dumnezeu este iubire!” (*1 Ioan 4, 8*). Mântuitorului Iisus Hristos spune: „Fericiți cei blânzi, căci aceștia vor moșteni pământul.” (*Matei 5, 5*), iar în *Epistola Sfântului Iacob* se spune că: „Rodul dreptății este semănat în pace pentru cei ce aduc pace în lume. Înțelepciunea care vine din înalt este întâi de toate curată, apoi iubitoare de pace, blândă,

102 Sfinții Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești...*, 165, p. 201.

103 Sfântul Marcu Ascetul, „Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte”, 151-152, în *Filocalia*, vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 331.

104 Sfântul Diadoh al Foticeii, „Cuvânt ascetic despre viața morală”, 98, în *Filocalia*, vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 472.

105 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste...*, II, 31, p. 86.

lesne de înduplecat, plină de milă și de roade bune, fără părtinire și fără fățărnicie” (Iacob 3, 17-18). Virtutea care se opune mâniei este blândețea, de aceea avva Dorotei spune: „De-a fost un om mândros, să înceteze a se mânia” și „să dobândească blândețea”<sup>106</sup>. Sfântul Antonie cel Mare dă sfaturi practice și țintite: „Nu trebuie să ne mâniem pe cei ce păcătuiesc, chiar dacă păcatele săvârșite de ei sunt vrednice de pedepse. Ci trebuie să-i întoarcem pe cei ce au greșit pentru dreptatea însăși și să-i pedepsim, dacă se potrivește, fie prin ei înșiși, fie prin alții. Dar nu trebuie să ne mâniem sau să ne supărăm. Pentru că mânia lucrează dusă de patimă și nu de judecată sau de dreptate. De aceea, nu primi să te sfătuiască împotriva a ceea ce trebuie nici cei miloși. Cei răi trebuie pedepsiți pentru binele însuși și pentru dreptate, și nu pentru patima mâniei”<sup>107</sup>.

Nu trebuie să îndrepte cineva pe fratele în clipa în care păcătuiește împotriva lui. Dar nici în alt timp, din răzbunare. Dreptul înțelept este asemenea lui Dumnezeu. Nu ceartă pe om, răzbunându-se spre răul aceluia, ci pentru a-l îndrepta. Certarea deosebită de aceasta nu e povățuire.

Despre răbdarea și delicatețea în a te purta cu cel care greșește scrie Sfântul Ioan Scărarul: „De voiești, sau mai bine zis socotești, să scoți țandăra din ochiul altuia, să nu o scoți pe aceasta cu o bârnă, ci cu o pensă. Bârna este cuvântul greu sau purtările urâte. Iar pensa este învățătura blândă și muștrarea îndelung-răbdătoare. «Muștră, zice, ceartă, mângâie» (2 Timotei 4, 2) dar nu și lovi. Iar dacă ar trebui și aceasta, fă-o rar și nu prin tine însuși”<sup>108</sup>.

Blândețea, opusul mâniei, ține de puterea noastră de iubire (în sensul de *agape* sau *caritas*) și este una din manifestările ei, cum spune deslușit Sfântul Apostol Pavel. La unii înăscută, la alții cultivată, blândețea este înclinarea de a evita violența<sup>109</sup>.

### 3.7.2. Smerenia și pacea ca rezultate ale tăcerii

Sfântul Ioan Scărarul pune accent pe tăcerea smerită, arătând că întreaga lucrare a nemâniei este o lucrare progresivă: „Începutul nemâniei este tăcerea buzelor în vremea tulburării inimii. Mijlocul este tăcerea gândurilor în vremea tulburării subțiri a sufletelor. Iar sfârșitul este seninătatea (ca liniște!) implantată în suflarea vânturilor necurate”<sup>110</sup>. „Pacea Mea vă dau vouă!” spune Domnul, iar Sfântul Serafim de Sarov spune: „Dobândește pacea și mulți se vor odihni împrejurul tău”. Și tot Sfântul Ioan Scărarul spunea: „Precum la arătarea luminii se retrage întunericul, așa mi-reasma smereniei face să piară toată amărăciunea și iuțimea. Unii, schimbându-se ușor din pricina iuțimii, nu se îngrijesc de supravegherea și tămăduirea ei: Pornirea

106 Sfântul Dorotei al Gazei, „Diferite învățături de suflet folositoare”, XII, 9, în *Filocalia*, vol. IX, Editura IBMBOR, București, 1980, p. 605.

107 Sfântul Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală...*, 69, p. 32.

108 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, VIII, 21, p. 191.

109 Petru Creția, *Luminile și umbrele sufletului...*, pp. 62-63.

110 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, VIII, 4, p. 186.

iuțimii lui e căderea lui (*Iov* 5, 2)<sup>111</sup>. Iar părintele profesor Dumitru Stăniloae comentează pe marginea textului Sfântului Ioan Scărarul, scriind că „omul stăpânit de iuțime este ca un posedat (epileptic) cu voia, care e îmbrâncit de o părere greșită ce s-a zămislit în el fără voie și astfel cade”<sup>112</sup>; și continuă

„pe când întoarcerea omului la sine sa adevărată din uitarea de sine, care l-a dus la păcat, are nevoie de smerenie, fapta impulsivă e semnul închipuirii de sine, adică al necunoașterii sine sale adevărate. Impulsivul, sau omul ce se lasă stăpânit de iuțime, e un om ce nu s-a obișnuit cu reflecția și nici cu smerenia ce vine din cunoașterea reală de sine. Părinții leagă strâns mânia și iuțimea, întrucât izvorul imediat al mâniei e iuțimea sau impulsivitatea. Impulsivitatea e un semn accentuat al lipsei de putere a spiritului de a stăpâni pornirile involuntare. Reflecția reduce la proporțiile adevărate, neimportante, răul ce ți l-a făcut altul și, în general, toate cele ale vieții de aici”<sup>113</sup>.

Foarte lămuritor acest comentariu al părintelui Stăniloae. În paragraful final al cap. VIII (despre mânie), Sfântul Ioan Scărarul descrie cauzele și remediile mâniei: „Nașterile mele sunt multe; și tatăl meu nu e unul. Iar maicile mele sunt: iubirea de slavă, iubirea de arginți, lăcomia pântecelui, iar uneori și curvia. Și cea care m-a născut se numește trufia. Iar ficele mele sunt ținerea de minte a răului, dușmânia, dezvinovățirea și ura. Pârâșele mele, de care sunt ținută acum legată, sunt cele potrivnice acestora: nemâniera și blândețea. Iar cea care uneltește împotriva mea se numește smerita cugetare”<sup>114</sup>.

Dar îmi pare că cel mai clar discurs și leac al mâniei îl găsim la Sfântul Ioan Casian, care poate fi rezumat la „suferirea răului aproapei de către noi”:

„Drept aceea, cel ce vrea să vie la desăvârșire și pofteste să lupte lupta cea duhovnicească după lege, străin să fie de toata mânia și iuțimea. Iată ce poruncește vasul alegerii: «Toată amărăciunea, și iuțimea, și mânia, și strigarea și hula să se ridice de la voi, dimpreună cu toată răutatea» (*Efeseni* 4, 31). Iar când a zis «toată», nu ne-a mai lăsat nici o pricină pentru care mânia să fie trebuincioasă sau îndreptățită. Deci cel ce vrea să-l îndrepte pe fratele său când greșește, sau să-l certe, să se silească a se păzi pe sine netulburat, ca nu cumva, vrând pe altul să tămăduiască, să atragă boala asupra sa și să audă cuvântul Evangheliei: «Doctore, vindecă-te pe tine însuși» (*Luca* 4, 23) sau

111 *Ibidem*, VIII, 8, p. 186.

112 *Ibidem*, VIII, 12, p. 187.

113 Vezi nota 375, *Scara...*, p. 188.

114 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, VIII, 29, pp. 194-195.

«Ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, iar bârna din ochiul tău n-o cunoști?»  
(Matei 7, 3)<sup>115</sup>.

### 3.8. Procesul tămăduirii mâniei

Condițiile subiective ale tămăduirii și sănătății în Hristos sunt: voința de a fi vindecat, credința, pocăința, nădejdea, ținerea poruncilor, frica de moarte, frica de Dumnezeu, lucrul mâinilor și rugăciunea. De aceea, Sfântul Apostol Iacov zice: „Căci precum trupul fără de suflet mort este, astfel și credința fără de fapte, moartă este” (Iacov 2, 17); credință au și diavolii și se cutremură, spune Scriptura, dar nu fac voia lui Dumnezeu și nu-L iubesc pe Dumnezeu!

*Convertirea lăuntrică.* Virtutea la care omul vrea să ajungă nu este ceva străin omului, ci este în însăși firea lui. Avva Dorotei spune că a vieții după virtute înseamnă de fapt „să ne reîntoarcem la sănătatea noastră ca de la o orbire oarecare la lumina proprie sau ca de la o boală oarecare la sănătatea noastră cea după fire”,<sup>116</sup> iar Sfântul Vasile cel Mare scrie: „Fiecare putere a sufletului devine bună sau rea după modul în care fiecare o întrebuințează. De pildă, mare este folosul mâniei pentru cei care știu să se folosească de ea făcând-o «să asculte de rațiune», «căci spre foarte multe fapte de virtute este mânia de folos sufletului», dându-i tărie, răbdare și stăruință în bine. Dar când nu se supune la chemarea rațiunii, ea se sălbățește”<sup>117</sup> Astfel, „nimic dintre cele create și făcute de Dumnezeu nu este rău”, spune Sfântul Maxim Marturisitorul și „păcatele ne vin prin reaua întrebuințarea a puterilor sufletului, a celei pofitoare, irascibile și raționale [...] Din buna lor întrebuințare ne vin virtuțile”<sup>118</sup>.

Lucrarea de tămăduire în sine se face prin dubla mișcare a convertirii interioare: prima, prin îndepărtarea de la rău, prin încetarea relei folosiri a irascibilității (dar aceasta nu rămâne suficientă sieși) și a doua, de întoarcere spre realitățile duhovnicești și spre slujirea lui Dumnezeu. „Fugi de rău și fă binele” (Psalmul 36, 27; 1 Petru 3, 11). Avva Dorotei arată că oricine voiește să se mântuiască trebuie nu numai să nu facă răul, ci și să lucreze binele și „precum am scos virtuțile și am sădit patimi contrare lor, așa trebuie să ne ostenim nu numai să scoatem patimile, ci și să sădim virtuțile și să le așezăm la locul lor propriu”<sup>119</sup>.

*Rezultatul eforturilor* va fi apatia, nepățimirea, adică dobândirea sănătății spirituale.

115 Sfântul Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri...*, IV, p. 146.

116 Sfântul Dorotei al Gazei, *Diferite învățături de suflet folositoare...*, XI, 10, pp. 594-595.

117 Sfântul Vasile cel Mare, „Omilia la Hexaemeron, Omilia la Psalmi Omilia și cuvântări. Omilia X Împotriva celor ce se mânie”, V, Scrieri, Partea întâi, în PSB, vol. 17, Editura IBMBOR, București, 1986, p. 454.

118 Sfântul Maxim Marturisitorul, *Cele patru sute capete despre dragoste...*, p. 102.

119 Sfântul Dorotei al Gazei, *Diferite învățături de suflet folositoare...*, XII, 9, p. 594.



În momentul în care omul a biruit toate patimile și a așezat în suflet virtuțile, ajunge la cunoașterea/vederea lui Dumnezeu care este iubire (1 Ioan 4, 8), astfel iubirea lui Dumnezeu și iubirea de aproapele, ca esență a vieții creștine, i-au invadat inima (încât „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”). Deci, așa cum afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Calea spre cunoștință este nepățimirea și smerenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul”<sup>120</sup>. Astfel, ajungem să spunem și noi împreună cu Sfântul Antonie cel Mare: „Eu nu mă mai tem nicidecum de Dumnezeu, ci îl iubesc pe El, fiindcă iubirea izgonește teama”<sup>121</sup>.

Hristos este Tămăduitorul: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi, n-am venit să chem pe cei dreپți, ci pe cei păcătoși la pocăință” (Matei 9, 12-13; Marcu 2, 17, Luca 7, 31). Și încă: „cu adevărat Îmi veți spune: Doctore, vindecă-te pe tine însuși!” (Luca 4, 23) și: „Duhul Domnului este peste Mine [...]. M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima” (Luca 4, 18).

Această războire are rezultate pozitive doar cu ajutorul lui Hristos, învață Sfântul Talasie Libianul: „Nepățimirea este nemișcarea sufletului spre păcat. Dar la ea nu se poate ajunge fără mila lui Hristos”<sup>122</sup>.

### 3.9. Fuga de lume - fals leac al mâniei?

Cităm din înțelepciunea Sfântul Ioan Casian, pentru a nu fi învinuiți că *prea ne dăm noi cu părerea!!* Și iată ce ne spune Sfântul:

„Să nu căutăm singurătatea și pustia pentru că ne mâniem pe oameni, ca și când acolo n-ar fi cel ce ne pornește spre mânie sau fiindcă e mai ușor să dobândim virtutea îndelung-răbdării în singurătate. Căci din mândrie și voința de a nu ne învinui pe noi înșine și de a nu pune pe seama trândăviei noastre pricinile tulburării, poftim despărțirea de frați. Drept aceea, până ce aruncăm pricinile neputinței noastre în socoteala altora, nu este cu puțință să ajungem la desăvârșirea îndelungii răbdări! Capătul îndreptării și al păcii noastre nu se câștigă din îndelunga răbdare ce o are aproapele cu noi, ci din suferirea răului aproapelui de către noi. Căci și mai mult se sălbătesc patimile în noi când e încetată legătura cu oamenii. [...] Drept aceea, de vrem să dobândim fericirea făgăduită de Domnul, datori suntem să înfrânăm, precum s-a zis, nu numai mânia cea cu lucrul, ci și mânia din cuget. Căci nu folosește așa de mult a-ți ține gura în vremea mâniei, ca să nu dai drumul la vorbe furioase, cât folosește a-ți curăți inima de ținerea de minte a răului și a nu învărti în minte gânduri viclene asupra fratelui [...], căci celui ce urăște pe fratele său ucigaș de om i s-a zis, fiindcă îl ucide cu dispoziția de ură din cugetul lui. [...] Dumnezeu va da fiecăruia sau cununa sau osânda nu numai pentru fapte, ci și pentru gânduri și hotărâri, precum Însuși zice prin Prorocul: «Iată, vin să adun faptele

120 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute capete despre dragoste...*, IV, 58, p. 134.

121 Avva Antonie cel Mare, 32, în *Patericul Egiptean...*, p. 26.

122 Sfântul Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrânarea și petrecerea cea după minte”, I, 40, în *Filocalia*, vol. IV, Editura Harisma, București, 1994, p. 18.

și gândurile lor» (Isaia 66, 18). La fel zice și Apostolul: «Înseși gândurile lor se vor învinui sau apăra între ele în ziua în care va judeca Dumnezeu cele ascunse ale oamenilor» (Romani 2, 15-16). «Cel ce se mânie pe fratele său vinovat va fi judecății» (Matei 5, 22)<sup>123</sup>.

Iar leacul desăvârșit al mâniei îl dă Sfântul Ioan Casian: „având în fiecare zi în față icoana morții, care nu știm când poate veni, să ne păzim pe noi înșine de mânie și să știm că n-avem nici un folos nici de neprihănire, nici de lepădarea de cele pământești, nici de posturi și de privegheri, căci de vom fi stăpâniți de mânie și ură, vinovați vom fi judecați”<sup>124</sup>. De ce spune sfântul acestea!? Deoarece nu ne este iertat să ne mâniem nici pentru pricini drepte, nici pentru pricini nedrepte, căci sufletul nu ni se mai poate face templu al Duhului Sfânt, atâta vreme cât ne stăpânește duhul mâniei, întunecându-ne mintea<sup>125</sup>.

---

123 Sfântul Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri...*, IV, pp. 148-150.

124 *Ibidem*, p. 151.

125 *Ibidem*, p. 151.

# POEZIA TEOLOGICĂ ȘI POEMELE SFÂNTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ

Pr. Dr. Pompiliu Nacu

ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice  
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”

## 1. Introducere. Aspecte generale ale poeziei creștine în primele veacuri

Înainte de a intra în tema pe care mi-am propus să o abordez, trebuie să înțelegem contextul în care s-a născut și s-a dezvoltat poezia creștină. Pentru început voi face câteva referiri generale privind raportul dintre viața teologică creștină și cultura păgână. Apariția creștinismului a însemnat în istorie iminenta prăbușire a religiilor și a culturii lumii păgâne, deși elementele unor idei religioase, filosofice și culturale vor mai zvâcni de-a lungul secolelor în unele comunități religioase creștine. Odată cu nașterea religiei monoteiste creștine, fondată pe învățătura dumnezeiască a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, atât în Răsărit cât și în Apus, se vor dezvolta continuu aspecte importante ale teologiei, moralei și artei, chiar dacă au existat numeroase obstrucționări venite din partea stăpânilor vremelnici ai Imperiului Roman. Elenismul, sincretismul și filosofia, elemente specifice lumii antice, apoi persecuțiile cu care se vor confrunta primele comunități creștine vor maturiza Biserica lui Hristos, dar în același timp vor fi vectorul pentru plămădirea unei adevărate culturi creștine, care va răspunde celei păgâne. Primul secol creștin și o parte a celui de-al doilea se va caracteriza prin neobișnuite confruntări religio-morale, dar mai ales sociale, dintre lumea creștină și cea păgână, în special cea romană. Sinagoga și istoria poporului evreu își va continua existența în Biserică, „ca trup harismatic al unei comunități deschise, cu dimensiuni și perspective universale”<sup>1</sup>. Scrierile Părinților Apostolici și ale Sfinților Părinți vor fi legate organic de viața liturgică a comunității creștine și vor reflecta duhul înnoirii, o nouă gândire teologică și bazele unei noi culturi. Sfinții Părinți au avut inspirația, darul și capacitatea de a crea identitatea unei literaturi teologice, normativă pentru viața Bisericii, și un model de inspirație pentru viața socială.

În ceea ce privește cultura creștină greacă, mulți cercetători spun că aceasta a avut un caracter autonom, fiind mult mai avansată și mult mai precoce decât cultura latină în plan artistic, însă în privința versificației se poate observa fenomenul

---

1 Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, traducere de pr. prof. dr. Constantin Coman, Editura Bizantină București, 2005, p. 79.

întârzierii poeziei în spațiul creștin. Referindu-ne în mod strict la poezia creștină ca formă literară, aceasta începe să se întrezărească abia în ultimele decenii ale secolului al IV-lea, odată cu apariția pe scena Bisericii a preotului Arie și a fenomenului eretic numit arianism<sup>2</sup>. Arie ne-a lăsat versuri în *metri populari*<sup>3</sup>, lucrarea poetică *Thalia* sau *Banchetul*, prin care încerca să răspândească printre creștini ideile sale eretice. De asemenea, de la sfârșitul secolului al III-lea și începutul secolului al IV-lea ni s-a păstrat un poem de 343 hexametri, de inspirație creștină, ce este atribuit unui personaj pe nume Dorotheos<sup>4</sup>, iar la începutul secolului al IV-lea avem de la Synésios de Cyrène câteva zeci de imnuri. Înaintea acestei perioade poezia nu exista ca formă literară. În mediul comunităților bisericești circulau unele imnuri liturgice în cadrul celebrărilor religioase, despre care ne vorbește Tertulian, iar de la Clement al Alexandriei, la sfârșitul cărții sale *Pedagogul*, avem un imn de o mare frumusețe, adresat lui Hristos Mântuitorul<sup>5</sup>. Imnul respectiv este unul dintre cele mai vechi care s-au păstrat din literatura primelor veacuri.

În timpul persecuției împăratului Iulian Apostatul erau răspândite printre creștini versuri ce erau atribuite lui Apolinarie<sup>6</sup>, profesor de gramatică la Beirut și tatăl episcopului Apolinarie de Laodiceea<sup>7</sup> (310-390). Teologul sirian Apolinarie ne-a lăsat numeroase scrieri, printre care se găsesc și *Imnuri liturgice* de preamărire a lui Dumnezeu, iar istoricul Sozomen arată că în anul 362, în timpul persecuției lui Iulian Apostatul, se va interzice creștinilor să mai studieze literatura greacă. Pentru a completa acest gol de cultură, Apolinarie - tatăl se angajează să rescrie Sfânta Scriptură în poemul intitulat *Arheologia Biblică*, după modelul literaturii grecești.

---

2 Arianismul o erezie subordinaționistă care încerca să împace rațional învățătura despre Sfânta Treime cu unitatea lui Dumnezeu, prin care se neagă consubstanțialitatea și coeternitatea Fiului cu Tatăl. Promotorul ereziei este Arie, de origine egipteană, un înverșunat susținător al subordinaționismului și discipolul indirect al episcopului eretic Paul de Samosata, care a predicat în Alexandria. Arianismul va fi condamnat la Sinodul I Ecumenic (325) și se va stinge complet spre sfârșitul secolului al VII-lea, dar va reapărea odată cu nașterea Reformei. Erezia lui Arie este cunoscută din Scrisorile sale adresate lui Eusebiu de Nicomidia și Sfântului Atanasie cel Mare, apoi din fragmentele Τάλεια (Thalia sau Banchetul), o lucrare poetică ce ne-a fost transmisă de Sfântul Atanasie cel Mare. Despre Hristos, Arie și susținătorii săi spuneau: „Noi suntem persecutați pentru că am zis: Fiul are un început și Dumnezeu este fără de început. Noi suntem persecutați pentru că am zis: Fiul a ieșit din neant“ (S. Epiphane, *Haer.*, LXIX, P. G., t. XLII, col. 210-211). Arie nega coeternitatea Fiului cu Tatăl, afirmând că „este inferior Tatălui, că nu este un Dumnezeu adevărat“ (P. L. t. CXXIX, col. 429-430).

3 Metrul poetic este un grup de silabe constituind unitatea de măsură a versului, prin care se determină împărțirea unui vers în silabe. În muzică reprezintă sistemul de organizare a ritmului.

4 *La Vision de Dorotheos*, Papyrus Bodmer, XXIX, Genève, 1954.

5 Clemente Alessandrino, *Il Pedagog*, III, 101, 3, introduzione, traduzione dal greco, note e cura di Dag Tessoro, testi patristici, Città Nuova Editrice, Roma, 2005, pp. 343-347. Clement Alexandrinul este unul dintre primii scriitori creștini, iar operele sale au fost redactate în jurul anului 190 d. H.

6 Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, II, 17, 2-4, traduction par J. Bidez e introduction par Bernard Grillet et Guy Sabbah, Sources Chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris, 1983, pp. 297-299.

7 De la episcopul Apolinarie de Laodiceea ne-a rămas o versificare a celor 150 de psalmi, însă există unele controverse privind paternitatea lor.

Apolinarie se va comporta asemenea unui nou Homer, încercând să versifice în 24 de cărți istoria poporului evreu până la Saul. De asemenea, de la acesta ne-a rămas o versiune a Psalmilor în hexametri homerici. Hexametru este un vers antic de șase picioare, folosit în poezia epică, specific versificației latine și elene. Epicul este unul dintre principalele genuri literare, care cuprinde diverse specii de narațiuni în versuri și în proză. În contextul istoric și teologic al unor grave abateri de la credință, ereticii Arie și Apolinarie își răspândeau într-o formă versificată ereziile și, prin intermediul poeziilor, încercau să atragă de partea lor pe creștinii neștiutori. Grigorie de Nazianz, sesizând pericolul ce-l reprezentau poeziile eretice, va compune operele sale poetice, ce aveau un profund caracter teologic, nu doar pentru a da un răspuns acestor abateri, ci și pentru că poemele și poezia erau pasiunea sa încă din timpul tinereții.

Astfel va începe elaborarea unei opere poetice impresionante cu scopuri morale, didactice și apologetice, prin care, pe de o parte, dorea să răspundă ereticilor cu propriile lor arme, iar pe de altă parte, voia să îmbrace valorile dumnezeiești ale învățării lui Iisus Hristos în metri poetici, pe care să-i lase posterității. Sfântul Grigorie arată că înaintea apariției marilor controverse doctrinare simțea o mare dragoste față de operele poetice, iar în scrierea *Despre viața sa* arată că de tânăr era dedicat activităților literare.

## 2. Scurte mărturii despre viața Sfântului Grigorie de Nazianz

Sfântul Vasile cel Mare și fratele său, Sfântul Grigorie de Nyssa, alături de Sfântul Grigorie de Nazianz au obținut datorită virtuților morale, sfințeniei vieții, precum și contribuțiilor pe care le-au adus teologiei creștine, numele de „cei trei mari Capadocieni“. Aceștia proveneau din familii înstărite, ce se implicau în viața publică și participau activ la evenimentele importante ale Bisericii. Spre deosebire de Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie de Nazianz nu era înzestrat cu darurile pragmatice și de acțiune ale prietenului său, însă a fost considerat un mare teolog al Bisericii, căruia Dumnezeu i-a dăruit o mare putere de înțelegere și exprimare a adevărilor teologice, filosofice și poetice, toată zestrea sa intelectuală și spirituală fiind ancorată în simplitatea și sensibilitatea vieții sale sufletești. Avea un deosebit simț al problemelor teologice, un temperament delicat, noblețe sufletească, un mare dar oratoric și literar. Uneori se găsea în contradicțiile de neînving ale dorinței sale de a lucra în Biserică și râvna de a se retrage în locuri ascetice.

Grigorie se naște la Nazianz, o localitate din Asia Mică, pe la anii 329-330, fiind fiul episcopului Grigorie, numit „cel bătrân“. Mama sa se numea Nona și îl va avea pe Grigorie în urma multor rugăciuni. Sfântul Grigorie primește noțiunile de bază ale formării în cele ale scrisului în casa părinților săi. Va studia la Cezareea Capadociei, unde-l cunoaște pe prietenul său, Sfântul Vasile, cu care va lega o strânsă prietenie, ce va dura până la sfârșitul vieții, apoi va studia la Cezareea Palestinei, la Alexandria și la Atena. Înfloritoarea Școală din Cezareea Palestinei avea o bogată

biblioteca, ce a fost înființată în cursul secolului al III-lea de Origen. Aici a studiat și Sfântul Grigorie Taumaturgul (213-270), care ne spune: „Școala avea un caracter enciclopedic. Se studiau filosofii și poezii profani, fizica, geometria, matematica, astronomia, etica, retorica și se termina cu teologia”<sup>8</sup>. La școala de la Atena va sta aproximativ 9 ani. După studii se întoarce în patrie, primește Taina Sfântului Botez, apoi este hirotonit preot, împotriva voinței sale, probabil la anul 361<sup>9</sup>. După hirotonie fugă în Pont, dar va reveni în anul următor, moment în care rostește o importantă cuvântare în care arată că plecarea sa a însemnat evitarea hirotoniei, deoarece considera că această vocație este o mare responsabilitate. Obligațiile care decurg din asumarea misiunii slujirii lui Hristos sunt tratate cu măiestrie în tratatul său *Despre Preoție* (intitulat *Despre fuga sa în Pont*)<sup>10</sup>.

Va fi hirotonit de Sfântul Vasile episcop în micul oraș Sasima, nod de trafic între marile rute comerciale, unde nu s-a dus niciodată, preferând să-l ajute în lucrarea liturgică, catehetică și pastorală pe tatăl său, bătrânul Grigorie. În anul 374, după moartea tatălui său și a mamei sale se retrage la mănăstirea Sfânta Tecla, din Seleucia, în Isauria. În anul 379, după moartea împăratului Valens și la îndemnul Sfântului Vasile, pleacă la Constantinopol, unde va sluji într-o capelă pe care o va numi Anastasia (Învierea), organizată în casa unei rude, și va lupta pentru a reface comunitatea ortodoxă de acolo, dezbinată de gruparea eretică ariană. Poporului bisericii Anastasia<sup>11</sup> din Constantinopol îi va oferi mult din timpul său și îi va dedica numeroase poeme.

De exemplu, spune: „*Te iubesc, da, te iubesc, o dragule: nu o să neg. Te iubesc, o fiule*<sup>12</sup>, care te-ai născut din cuvântările mele, poporul meu drag (al Anastasiei), care ai înviat prin cuvintele mele, acea veche credință<sup>13</sup>, moartă de mult timp din pricina cuvintelor moarte<sup>14</sup>”.

---

8 Paul Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Éditeur Emmanuel Vitte, Lyon, 1943, pp. 31-33.

9 *Ibidem*, pp. 64-67.

10 Acest tratat va fi model și izvor de inspirație pentru tratatul *Despre Preoție* al Sfântului Ioan Gură de Aur și pentru *Cartea de Pastorație* a Sfântului Grigorie cel Mare, ce definește Preoția ca „arta artelor și știința științelor”.

11 *Anastasis* sau *Anastasia*, Învierea, era capela organizată într-o casă privată, unde Sfântul Grigorie slujea pentru o mică comunitate creștin ortodoxă ce păstra adevărata credință, fiindcă în Constantinopol era o puternică grupare ce urma ereziei lui Arie.

12 Aici se referă la poporul comunității Anastasia pe care îl păstora.

13 Se referă la ortodoxia niceeană, care era minoritară în Constantinopol.

14 Expresia „cuvinte moarte” face aluzie la învățătura eretică ariană, care prin subordinaționism și prin negarea firii dumnezeiești a lui Hristos, excludea caracterul divin al creștinismului și pune în umbră mântuirea întregului neam omenesc.

În această capelă va rostit faimoasele *Cuvântări teologice*<sup>15</sup>, în număr de cinci, care i-au adus mai târziu numele de „teologul”<sup>16</sup>. Datorită frumuseții oratorice, consistenței discursurilor, precum și izbânzii sale misionare împotriva arienilor, în anul 380 va fi numit de împăratul Teodosie episcop al Constantinopolului. Un an mai târziu, la Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol, este chemat la președinția sinodului, însă odată cu venirea episcopilor egipteni și macedoneni, care au întârziat la deschiderea lucrărilor sinodului, s-a pus problema alegerii canonice ca episcop al capitalei, deoarece i s-a reproșat că deja era episcop de Sasima. În urma conflictelor apărute între episcopi, pentru a aduce liniștea între sinodali, își va da demisia, iar după o cuvântare de rămas bun către Biserica din Constantinopol va pleca în Capadocia. Din pricina împotrivirii episcopilor egipteni, privind canonicitatea alegerii sale ca episcop, lasă viața tumultoasă a Constantinopolului și vine la Nazianz, conduce pentru scurt timp eparhia, va hirotoni ca episcop pe o rudă de-a sa, apoi se retrage la locul său natal, unde își va petrece ultimii ani ai vieții în rugăciune și studiu. A compus cea mai mare parte a operei sale poetice în singurătatea de la Arianz între 383 și 389-390. Opera sa se împarte în cuvântări, poeme și scrisori. Abordează probleme ale teologiei dogmatice, morale și liturgice, fiind considerat teologul consacrat al Sfintei Treimi în Răsărit. A scris în toate genurile literare ale timpului, în proză și în versuri, și a creat genul literar al autobiografiei. Lucrările sale se găsesc în 4 volume din P.G., 35-38.

### 3. Particularități teologice privind poezia și poemele<sup>17</sup> Sfântului Grigorie de Nazianz

Sfântul Grigorie de Nazianz este considerat o mare personalitate a Bisericii noastre, unul dintre cele mai strălucite figuri teologice, filosofice și poetice, o mare podoabă a gândirii patristice și singurul dintre Sfinții Părinți care a lăsat posterității o literaturii poetică de dimensiuni impresionante. În perioada primelor secole creștine, în ceea ce privește tratarea marilor teme teologice care frământau viața bisericii, perioadă când se plămădea învățătura creștină, sunt numeroși sfinții sau scriitorii ce au lăsat Bisericii opere de o inegalabilă valoare. Scrierile teologice, morale și apologetice sunt numeroase și de o mare consistență sub aspectul conținutului, însă puțini dintre Părinții Bisericii au abordat aspectele teologiei, moralei, vieții personale și vieții Bisericii, care să fie exprimate dintr-o perspectivă poetică. Referindu-ne în mod strict la Sfântul Grigorie ca poet, el s-a folosit de vers pentru

15 Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere din limba greacă de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993.

16 Hubertus R. Drobner, *Patrologia*, Edizione Pimme, Torino, 2002, p. 387. Pentru contribuția pe care a dus-o Sfântul Grigorie învățăturii de credință creștină, Sinoadele III și IV ecumenice l-au proclamat „cel Mare” și „Teologul”.

17 Poemul este o creație literară de proporții mari, de obicei în versuri, care ne prezintă un conținut bogat în evenimente. În proză, creația povestește fapte deosebite săvârșite de persoane deosebite, fiind caracterizată de lirism, ritm și limbaj metaforic.

a exprima sentimente și atitudini personale, însă a încercat să expună prin poezii idei teologice sau filosofice care puteau circula mai ușor sub forma versificată. Ca teolog, poet și scriitor creștin este numit de prietenul său Sfântul Vasile cel Mare „gura lui Hristos”. Sfântul Grigorie nu poate fi asemănat cu poeții păgâni, chiar dacă educația sa din copilărie și adolescență este ancorată în cultura veche. Poeziile sale nu respectă particularitățile poeziilor păgâne, ci ale învățaturii creștine. El are în vedere o contrapozitie față de scrierile păgâne, iar rolul creațiilor sale literare și a scrierilor teologice au ca direcție misiunea pastorală, cu o vădită expresie catehetică și pedagogică. Sfântul Grigorie și-a elaborat opera poetică nu de dragul poeziei, ci pentru a da un răspuns poeziei păgâne care prin intermediul versificației încerca să atragă tot mai mulți creștini. În poeziile sale arăta că frumusețea lecturilor și ale scrierilor creștine constă mai ales în studiul Sfintei Scripturi<sup>18</sup> și în trăirea acesteia. Au existat unii teologi care au criticat „poezia didactică”<sup>19</sup> a Sfântului Grigorie, considerând-o „proză versificată greoaie și de prisos”<sup>20</sup>, iar alții au spus despre „metrica sa poetică”<sup>21</sup> că e în disonanță cu metrica poetică specifică lumii antice. Pe Sfântul Grigorie nu îl interesa în mod obsesiv aspectul exterior al compozițiilor sale. El nu a dorit ca prin artificii sofiste și de dragul poeziei să creeze poezie, ci a încercat să se exprime într-un limbaj accesibil celor care-l citeau, iar prin mesajele sale voia să transmită consistența teologică și morală a învățaturii creștine. În ceea ce privește aspectele teologiei creștine, Sfântul Grigorie s-a exprimat în termeni teologici, ca un mare gânditor al ortodoxiei, însă când se adresa oamenilor simpli prin poeme sau poezii, folosea fraze simple, ușoare, metafore și expresii de o rară frumusețe. Într-o poezie de a sa afirma:

*„Ce folos poate să aducă un izvor de apă ce nu poate să curgă, o rază de soare acoperită de nori sau un trandafir ascuns într-un vas? Ei bine, la aceasta s-ar reduce conținutul unei gândiri exprimată într-un mod nepotrivit”<sup>22</sup>.*

Cu excepția poemelor lirice despre sine însuși, poeziile și poemele sale ies din tiparele clasice a ceea ce înseamnă poezie, fiind considerate chiar de unii teologi ortodocși mai mult „exerciții de retorică și lecții de didactică creștină”<sup>23</sup>. Sfântul Grigorie de Nazianz ne-a lăsat o operă teologică și poetică covârșitoare, pe care a considerat-o un medicament al durerii, învățătură și dragoste pentru tineri. Așa cum am

18 Claudio Moreschini, *I Padri Cappadoci*, Città Nuova Editrice, Roma, 2008, p. 143.

19 D. A. Sykes, „Gregory Nazianzen as didactic poet”, în *Studia Patristica*, XVI, 1985, Akademie Verlag, Berlin, pp. 343-347.

20 P. Godet, „Grégoire de Nazianze – Poésies”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. VI, Paris, 1920, col. 1841 -1842.

21 Metrica este un compartiment al teoriei literare care se ocupă cu studiul structurii versurilor. Metrica poetică cuprinde regulile privitoare la măsura versurilor și la structura lor ritmică.

22 Gregorio Nazianzeno, *Poesie*, introduzione, traduzione e note di Claudio Moreschini, Ivano Costa, Carmelo Crimi, Città Nuova Editrice, Roma, Collana di testi patristici, 1994, p. 18.

23 Georges Florovsky, *The eastern fathers of the fourth century*, Notable & Academic Book, Belmont (MA), 1987, p. 115.



afirmat în prima parte a acestui studiu, Sfântul Grigorie nu fost nici primul și nici ultimul care s-a ocupat de poezie, însă opera sa poetică este impresionantă, fiind considerată „fără precedent în cadru teologiei patristice grecești”<sup>24</sup>, regăsindu-se în peste 17.500-18.000 de versuri. Întreaga sa creație teologică și poetică îl reflectă pe omul smerit care s-a lepădat de sine, ca să se lase pătruns de lucrarea harului Duhului Sfânt. Așa cum precizează patrologul italian Claudio Moreschini, opera poetică a Sfântului Grigorie de Nazianz depășește prin dimensiunea versificațiilor *Iliada* și *Odiseea*. Din datele pe care le avem, se știe că Sfântul Grigorie a scris 507 poezii ce reprezintă versuri împărțite în două cărți, după cum urmează:

Poeme teologice în două secțiuni: a) dogmatice (38), b) morale (40). În poemele sale teologice cântă cel mai adesea puterea, slava și bunătatea divină, dar mai ales Sfânta Treime.

Poeme istorice în două secțiuni: a) despre sine (206); b) despre alții, cele mai multe scurte epigrame (94) și epitafe (129). Cele mai reușite, sub raportul formei, sunt poemele istorice, din care cele autobiografice au un veritabil parfum liric. Elementele autobiografice au o deosebită importanță pentru reconstituirea vieții poetului și în același timp surprind aspecte captivante ale culturii și moralei timpului.

Împărțirea scolastică a poeziilor și poemelor sale prezentate mai sus nu a fost gândită sub această formă de Sfântul Grigorie, ci aparține Congregației benedictine San Mauro de la Paris, care pentru a le publica și a le da o formă ușor de citit le-a împărțit în două volume: Poeme teologice și Poeme istorice.

## 4. Teme tratate în poezia și poemele Sfântului Grigorie

### 4.1. Poeme despre sine însuși

Acest studiu este insuficient pentru a reda valoarea teologică, morală, dar mai ales poetică a scrierilor sale. În continuare voi încerca să prezint anumite aspecte ale operei poetice a Sfântului Grigorie, pentru a putea avea o imagine generală a ceea ce înseamnă scrierile sale poetice. Poemele despre sine sunt în număr de 99, au o lungime neproportională și se găsesc în lucrarea numită *Autobiografia*<sup>25</sup>, fiind una dintre cele mai frumoase autobiografii în versuri din literatura creștină, alături de *Sermo apologeticus de fuga*, o operă în proză. În *Autobiografia* sa, el spune: „Scopul povestirii mele este de a străbate drumul încercărilor vieții mele, sau dacă vreți al evenimentelor norocoase”<sup>26</sup>. Poemele despre sine însuși se găsesc și în celelalte volume de poezii. O parte importantă a compozițiilor sale sunt poemele teologice, multe dintre ele alcătuite sub forma hexametrilor, care sunt dedicați Tatălui, Fiului

24 Hubertus R. Drobner, *Patrologia*, p. 389.

25 *Autobiografia* a fost scrisă după demisia sa din scaunul de episcop al Constantinopolului.

26 Gregorio Nazianzeno, *Fuga e autobiografia*, introduzione, traduzione e note a cura di Luigi Visconti, Città Nuova Editrice, Roma, p. 137.

și Sfântului Duh. Potrivit lui Grigorie, de teologia Sfintei Treimii sunt legate toate celelalte teme teologice și morale.

## 4.2. Imnuri teologice

### 4.2.1. Imn doxologic în cinstea Sfintei Treimi și a lui Dumnezeu Tatăl

În privința raportului dintre teologia creștină și filosofia antică se poate constata că prin intermediul filosofiei grecești au venit formulări terminologice fundamentale privind învățătura de credință, însă și unele neînțelegeri teologice, care au generat marile erezii. Sfinții Părinți, sub inspirația Duhului Sfânt, prin trăirea credinței și multă rugăciune au știut să îndepărteze ceea ce era vătămător din gândirea greacă și au preluat o serie de termeni, pe care i-au creștinat și prin care au putut exprima în mod admirabil învățătura creștină tuturor neamurilor. Circumstanțele teologice și istorice ce l-au condus pe Sfântul Grigorie să abordeze problema Sfintei Treimi și a lui Dumnezeu Tatăl au fost mai ales controversale trinitare. El arată că este imposibil de cuprins cu mintea dumnezeirea, fiindcă Dumnezeu Tatăl este situat dincolo de orice sistem și de orice noțiune a gândirii omenești și El creează, guvernează și umple toate de slava Sa. În unul din poemele sale laudă în cuvinte de o deosebită frumusețe Sfânta Treime și pe Tatăl, când spune:

*„Slavă Tatălui și Fiului, Domnul universului, slavă Sfântului Duh, căruia se cuvine toată slava. Unui singur Dumnezeu în Sfânta Treime: care a creat și a așezat fiecare lucru, cerul și ființele cerești, pământul și pe cele pământești. Marea, fluviile și izvoarele le-ai umplut de ființe vii, toate însuflețindu-le cu Duhul Tău, ca întreaga creație să slăvească pe înțeleptul Creator (...) Toată făptura (natura rațională) îți cântă laude, ca unui Rege atotputernic și ca unui Tată preabun. Părinte, dă-mi ca întru curăție să Te slăvesc cu duhul, cu sufletul, cu limba și cu gândul”<sup>27</sup>.*

Aceste câteva rânduri pot fi considerate o laudă adusă lui Dumnezeu în Treime, dar și un imn ce se adresează creației. Sfântul își îndreaptă privirea spre Dumnezeu și ne ajută să-L privim prin lumea creată ca și cauză creatoare și susținătoare a lucrurilor. Ordinea legilor care există în lume nu poate fi produsul întâmplării, ci lucrarea mâinilor Sale, fiindcă nu există creație fără Creator și lege fără legiuitor. Nimeni nu știe ce este Dumnezeu în ființa Sa, însă vom ști când ne vom întâlni cu El față către față. Școala critică germană a pus la îndoială autenticitatea imnului, întrucât unii reprezentanți ai acestei școli cred că în structura sa se pot observa anumite idei ale filosofiei de origine platonice, care aduc deservicii nu operei Sfântului Grigorie, ci scrierilor Sfinților Părinți. O altă observație critică venită din partea teologilor germani este aceea că în poemul adresat lui Dumnezeu Tatăl lipsesc elementele care

<sup>27</sup> Gregorio Nazianzeno, *Poesie I*, I, 1, 31, pp. 66-67.

definesc Sfânta Treime. Acestora li se poate răspunde că nu există pasaj în operele Sfântului Grigorie în care acesta să nu vorbească despre Sfânta Treime<sup>28</sup>.

Referindu-mă în mod strict la poemul adresat Tatălui, acesta este scris într-o limbă veche și ni-l arată pe Sfântul Grigorie a fi un poet cu adevărat inspirat. El ne arată că încercarea noastră de a-L cuprinde pe Tatăl în cuvinte omenești este limitată, fiindcă El este fără de nume, se află dincolo de toate și este mai presus de orice făptură. De asemenea, poemul ne prezintă mărirea dumnezeirii Sale, slava Sa, dar și neputința omului de a cuprinde cu mintea inefabilitatea dumnezeirii Sale. În continuare vom reda un alt fragment unde se spune:

„O, Tu, Cel ce ești deasupra a toate,/ Ce aș putea să-Ți spun laudându-Te?/ Ce cuvânt să Te laude?/ Nici un cuvânt nu Te poate exprima./ Ce minte să Te contemple?/ Nici o minte nu Te ajunge./ Tu rămâi necunoscut minții,/ Chiar dacă ai zidit toate ce pot fi concepute./ Și toate câte glăsuiesc ori glas nu au,/ Pe Tine Te slăvesc./ Toate cele înțelegătoare ori fără de înțelegere,/ Pentru Tine laude împletesc./ Obștești ne sunt doririle și durerile,/ Toate spre Tine se întorc/ Și se roagă. Ale Tale toate zidiri,/ Imn fără de glas Ți aduc”<sup>29</sup>.

Acest mare teolog al gândirii patristice mărturisește că nu reușește să se exprime în cuvinte potrivite pentru a-L defini pe Tatăl, de aceea singurul nume care aparține doar lui Dumnezeu este formula „Cel ce este, Cel ce este veșnic, Cel care există cu adevărat“. Sfântul Grigorie este normativ pentru dogmatica patristică, putând fi considerat unul dintre artizanii antropologiei creștine și teologul prin excelență al Sfintei Treimi. Este unul dintre primii părinți ce vorbește în mod clar despre raporturile dintre Persoanele Sfintei Treimi și despre specificul fiecăreia, după cum se poate vedea în două dintre imnurile sale, de exemplu *Imnul de seară* și *Imn de mulțumire*:

„Te binecuvântăm, Hristoase al nostru, Cuvântul Tatălui, Lumină veșnică din Lumină, trimițătorul Duhului Sfânt: Lumină întreită unită într-o singură slavă. Tu împrăștii (risipești) întunericul, Tu ai rânduit lumina pentru fiecare lucru și dai statornicie materiei nestatornice, creând-o în univers, în acea frumoasă ordine acum în vigoare. Tu ai luminat gândirea omului cu rațiune și cu înțelepciune”<sup>30</sup>.

„Mulțumim Ție, Împăratul universului, făcătorul tuturor lucrurilor. Cerul este plin de slava Ta și tot pământul de înțelepciunea Ta. Dumnezeu Fiul, Cuvântul Tău, a creat fiecare lucru, iar Duhul Tău cel Sfânt dă viață tuturor. O, dumnezeiască Treime, care dai lumii bunăvoința și milostivirea Ta. O, Fiul lui

28 Jean Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 305.

29 Arh. Evsevios Vittis, *Din tâlcuiri la Apocalipsă*, traducere de Ovidiu Lăzărescu, Vol. 1, Editura Egumenița, Galați, 2010, pp. 115-117.

30 Gregorio Nazianzeno, *Poesie*, I, 1, 33, p. 68.

Dumnezeu, care pe cruce, ca Om, ai suferit moartea (pentru noi), dar a treia zi, ca Dumnezeu, ai lăsat porțile Iadului. Și înviind ai zdrobit legăturile morții și «neamului omenesc i-ai dat viață», prin care-i îngădui să trăiască în toate zilele și să cânte fără încetare veșnica Ta dumnezeire<sup>31</sup>.

#### 4.2.2. Imn (canon) la Nașterea Domnului

S-a afirmat în prima parte a acestei prezentări, când s-au făcut câteva referiri privind viața Sfântului Grigorie, că tratatul său *Despre Preoție* a fost un model de inspirație pentru unii dintre Sfinții Părinți. De asemenea, omiliile sale vor deveni sursă de inspirație pentru imnografia și poezia veacurilor următoare. Sfântul Grigorie este considerat a fi un mare teolog, dar și un admirabil orator, iar acest lucru se vede din cuvântările și omiliile sale, compoziții de un înalt nivel teologic, spiritual și stilistic, ce pot fi așezate alături de *Cuvântările teologice. Omiliile la Nașterea Domnului* au fost compuse între 379-380, între Naștere și Epifanie și reprezintă un întreg din punct de vedere teologic, fiind ancorate într-o serie de celebrări liturgice legate de Nașterea Domnului. Din punct de vedere al conținutului, *Omilia 38*, în cinstea Teofaniei (Arătarea Domnului) anticipează *Omilia 39*, *Despre Lumini* și recheamă *Omilia 40* rostită în cinstea Botezului Domnului. Cele trei omilii au fost compuse și rostite cu ocazia Nașterii Domnului, care în Răsărit se celebra împreună cu Botezul Domnului, adică la 6 ianuarie, iar această dublă sărbătoare era numită sărbătoarea Arătării Domnului (Τὰ θεοφάνια sau Τὰ Επιφάνια)<sup>32</sup>. Ziua de 6 ianuarie mai era numită și Sfânta Lumină, întrucât în acel moment solemn se săvârșea Taina Sântului Botez pentru toți cei ce vroiau să devină creștini.

*Omilia la Nașterea Domnului* începe prin cuvintele: „*Hristos Se naște, slăviți-L! Hristos din ceruri întâmpinați-L! Hristos pe pământ, înălțați-vă! «Cântați Domnului tot pământul»*<sup>33</sup>, și cu veselie laudați-L popoare, că s-a preaslăvit<sup>34</sup>. Cuvintele de mai sus: „*Hristos Se naște, slăviți-L...*,” sunt începutul primului canon la Nașterea Domnului, fiind atribuite lui Cosma Melodul, episcop de Maiuma, ce a trăit în secolul al VIII-lea<sup>35</sup> și care este considerat întemeietorul imnografiei creștine. În realitate, prima parte a acestui imn este o preluare *ad litteram* a *Discursului 38, 1*, din *Omiliile la*

31 Gregorio Nazianzeno, *Poesie I*, 1, 33, pp. 68-69.

32 Ioan Casian, *Collationes Patrum*, X, 2, P.L., t. XLIX, col. 820-821 A. Deși există unele mărturii că Nașterea s-ar fi serbat de la început la data de 25 decembrie atât în Răsărit, cât și în Apus, această sărbătoare era celebrată la aceeași dată, pe 6 ianuarie. Nașterea Domnului s-a despărțită de Botezul Domnului în Biserica din Antiohia la anul 375.

33 *Psalmul 95*, 1.

34 Gregorio Nazianzeno, *Omeliile sulla Nativitate*, *Discorso 38, 1*, introduzione, traduzione e note di Claudio Moreschini, Città Nuova Editrice, Roma, 1983, p. 39.

35 Cosma Melodul s-a născut la Ierusalim, iar în urma morții tatălui său a fost adoptat de tatăl Sfântului Ioan Damaschin. Va îmbrățișa viața monahală la mănăstirea „Sfântul Sava”, în 732, și va ajunge episcop de Maiuma la 743, oraș port al Gazei. Mai este cunoscut și sub numele de Cosma Aghiopolitul sau Cosma Ierusalimiteanul, fiind alcătuitorul a numeroase canoane la Înălțarea Sfintei Cruci, la

Nașterea Domnului ale Sfântului Grigorie de Nazianz, de către Cosma Melodul. De asemenea, cuvintele respective reprezintă prologul Omiliei Sfântului Ioan Gură de Aur la Nașterea Domnului, omilie ce a fost rostită cu puțin timp înainte de ultimul deceniu al secolului al IV-lea<sup>36</sup>.

În al doilea imn spune: „Fiului, celui născut fără stricăciune din Tatăl mai înainte de veci, și mai pe urmă din Fecioară întrupat fără sămânță, lui Hristos Dumnezeu să-I cântăm. El ce a înălțat fruntea noastră, Sfânt ești, Doamne!“.

Mare parte din imnurile canonului la Nașterea Domnului vor fi o dezvoltare într-o notă teologică specifică gândirii lui Cosma, având ca bază *Omilia* 38 a Sfântului Grigorie. Subiectul pe care îl tratează Sfântul Grigorie în această omilie este Taina Întrupării Logosului lui Dumnezeu, nașterea Sa din Tatăl mai înainte de veacuri în chip negrăit, nașterea din Fecioară mai presus de fire și tâlcuirea mărețului plan al iconomiei Sale. Nașterea cerească a Mântuitorului nu poate fi explicată, nici Întruparea Sa nu poate fi tâlcuită cu ajutorul rațiunii, nu pentru că este primejdios, ci pentru că este de netâlcuit, iar unde voiește Dumnezeu se biruiesc rânduilele firii.

## 5. Poeme morale

Un loc special între poemele Sfântului Grigorie îl ocupă cele dedicate vieții morale, iar din șirul acestor poeme cel mai important se intitulează *Laudă fecioriei*, ce expune aspectele morale ale vieții creștine atât sub formă teoretică, cât și sub formă practică. Faptul că Sfântul Grigorie tratează în scrierile sale poetice această temă demonstrează că în antichitate virginitatea, dar și căsătoria nu erau două probleme abstracte, care țineau de articulații teoretice ale dezbaterilor între două tabere, ci erau chestiuni serioase, fundamentale, ce priveau existența și firea omenească, prin care se încerca să se stabilească criteriile de valoare atât ale uneia, cât și ale celeilalte înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. Din scrierile sale s-ar putea subînțelege că fecioria este superioară căsătoriei, datorită avantajelor pe care le oferă aceasta și a dezavantajelor pe care le evită, însă el nu exacerbează pe prima în defavoarea celeilalte, ci arată că viața căsătoriei este „un dar și o charismă“<sup>37</sup> și o taină de o mare importanță pentru viața omului. Există două figuri de stil pe care le folosește pentru a exprima cele două vocații. Căsătoria o consideră expresia fundamentală a firii omenești și o numește „podoabă pământescă”, iar fecioria „cor ceresc“<sup>38</sup>.

În dezvoltarea literaturii patristice, Taina Sfintei Cununii dezvoltată și pe baza textului de la *Efeseni* 5, iar raportul Hristos – Biserică reprezintă un model și o aplicare universală a legăturii dintre bărbat și femeie. În ceea ce privește cununia și viața familiei, există unele fraze de o frumusețe particulară, ținând cont de faptul că

---

Nașterea Domnului, la Bobotează și la alte sărbători (Remus Rus, *Dicționar Enciclopedic de Literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, pp. 155-156).

36 *Glasul Sfinților Părinți*, traducere pr. Victor Manolache, Editura Egumenița, Galați, 2008, p. 180.

37 C. Moreschini, *I Padri...*, p. 148.

38 G. Nazianzeno, *Poesie* I, I, 2, 1, p. 76.

Sfântul Grigorie nu cunoștea personal relația unei vieți conjugale. Ne întrebăm, de unde izvorăsc aceste cuvinte? Ele provin din trăirea deplină a cuvântului evanghelic și ni-l arată pe acesta ca pe cel ce iubea, vedea, trăia și scria în duh. El scrie:

„Prin unirea conjugală (soții) devin unul pentru altul mâini, urechi și picioare. Cununia îl face de două ori mai puternic pe cel slab, aduce o mare bucurie prietenilor și durere dușmanilor. Dificultățile suportate de cei doi atenuază greutatea vieții, iar bucuriile trăite împreună sunt dintre cele mai dulci atât pentru unul, cât și pentru altul. Căsătoria este cheia înfrânării și a potolirii dorinței, este un semn al frumuseții acestei vieți. Căsătoria nu depărtează de Dumnezeu, ci dimpotrivă apropie, pentru că Dumnezeu și mai mult o întărește [...]. Cel ce parcurge marea acestei vieți își apără soția iubită, averile și copiii săi; iar cu cât se găsește în nevoi, cu atât mai mult iubește pe Dumnezeu<sup>39</sup>.”

Sfântul Grigorie face referiri la Noe, Avraam, Moise, Aron, Samuel, David și la unii dintre patriarhii Vechiului Testament, prezentându-i drept modele ale virtuților și figuri spirituale, care proveneau din viața de familie. Sfântul arată că Apostolii au fost aleși de Iisus dintre oameni și puși pentru oameni, apoi face referiri la Hristos, arătând că: „*Din viscerele Fecioarei Maria, fără ca aceasta să cunoască sămânță bărbătească, persoana Divino-umană a Mântuitorului s-a plămădit și a luat formă omenească*<sup>40</sup>”. Taina Cununiei este o binecuvântare, un lucru legitim și o poruncă dumnezeiască: „Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți...»” (*Facerea 1, 28*). Omul este intermediar între ființele muritoare și ființele nemuritoare, iar Cununia este rânduită de Dumnezeu, fiind „*cumpătare a trupului neînfrânat, consolare în vremea morții și mijloc prin care omul ca ființă schimbătoare, din cauza naturii sale mortale, găsește echilibru în fii; chiar și în căsătorie poate fi un ascetism familial*<sup>41</sup>”.

Sfântul părinte arată că pentru cei căsătoriți există multe bucurii, dar și multe greutăți pe care, chiar dacă cineva ar vrea să le ocolească, nu poate să reușească în totalitate. De asemenea, vorbește despre durerile nașterii, despre mamele sterile și despre mamele care sunt morminte pentru pruncii lor născuți morți, toate acestea având ca rădăcină păcatul strămoșesc. În șirul lung al acestui poem în care este lăudată fecioria și căsătoria există și unele referiri pozitive la adresa celibatului, dar și unele poziții critice.

În continuare vom reda câteva cuvinte privitoare la celibat: „*Celibatarii nu se bucură; sunt triști și în afara lumii (rupți de lume); sunt născuți prin viață, însă nu iubesc rădăcinile vieții; nu au sufletul împăcat ca ceilalți oameni*<sup>42</sup>”. Sfântul Grigo-

39 *Ibidem*, I, 2, 1, p. 80.

40 *Ibidem*, I, 2, 1, p. 83.

41 D. Amand de Mendieta, „La virginité chez Eusèbe et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV siècle”, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 56, 1955, pp. 777-820.

42 G. Nazianzeno, *Poesie 1*, I, 2, 1, p. 81.

rie, prin aceste afirmații critice la adresa celibatului, se referă la acel celibat și la viața care nu are ca finalitate trăirea în Dumnezeu. El nu critică și nu face afirmații gratuite în sensul de a stigmatiza celibatul. Cuvintele sale sunt mai ales îndreptate împotriva celor care îmbrățișau viața castă doar pentru a se separa de lume, însă disprețuiau sau condamnau căsătoria în sens maniheic<sup>43</sup>.

Sfântul Grigorie consideră că în starea originală omul avea ca și condiție primordială fecioria, dar și starea căsătoriei, datorită lipsei păcatului. Fecioria este considerată un ideal al vieții, ce-i permite omului să-și refacă starea anterioară păcatului și să-l reazeze, din punct de vedere sufletesc, la nivelul vieții îngerești și la asemănarea cu Dumnezeu. Ca virtute, fecioria creștină este considerată „ieșire (ἐκβασις) din trup”<sup>44</sup> și este asemenea postului, un post de cele ale firii căzute, cel mai înălțător mod de viață ce izvorăște din modelul divin al Sfintei Treimi. Grigorie nu face simple referiri privind căsătoria și fecioria, ci, prin cuvintele sale, ce pot fi considerate o adevărată mărturisire de credință, așază cele două vocații ale firii umane în lumina Sfintei Treimi:

„Sănătate ție, feciorie, darul lui Dumnezeu, dătătoarea bunătăților, mama înfrânării, dania lui Hristos, însoțitoarea frumuseților cerești a lui Dumnezeu ce este corul eternei feciorii și nu este legat de căsătorie. Fecioria este izvor de lumină, lumină nenumită, necuprinsă, care scapă, fuge repede de cei care încearcă să se apropie de ea (...). Mai întâi, Sfânta Treime este nenunțată, Fiul provine din Tatăl fără de început, care nu izvorăște (Tatăl) din afară (nu are început). El însuși este pentru noi toți cale, rădăcină și principiul fără de început, ce naște pe Fiul în chipul celor muritori, așa cum din strălucire izvorăște strălucirea. Din Fiul nu provine un alt fiu iubit, care să aibă o slavă egală; așa-

---

43 Sfântul Grigorie nu critică vocația celibatului. Deși în acest poem nu vorbește în mod clar despre maniheism, din întregul context al scrierilor sale se poate observa că se referă la mișcarea eretică numită maniheism, fondată de Mani în secolul al III-lea, care era dominată de un dualism radical între spirit și materie,eretici care aveau atitudini critice la adresa căsătoriei. Maniheii, ca și gnosticii rigoriști, encratiștii și marconiiștii, considerau că materia (carnea) ține spiritul închis ca într-o închisoare, de aceea omul nu se poate elibera, din cauza chingilor carnale în care este ținut trupul prin căsătorie. Dualismul maniheic se va reflecta în mod izolat într-un segment al misticii occidentale, care consideră că din trupul material vine răul în lume, în timp ce spiritul reprezintă binele. Concepția dualistă: materie-rău, spirit-bine, este cauza disprețului unei anumite mistici față de căsătorie și față de materie, întrucât consideră că trupul este cauza păcatului, iar din acest dispreț față de trup a apărut în Evul Mediu dorința de mortificare prin flagelarea fizică.

44 Tomáš Špidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 258. *Apud nota 28* Grigorie de Nazianz, „Scurte definiții”, Carmina I, II, 34, v. 175. P.G., t. 37.

dar Tatăl rămâne singurul născător, iar Fiul rămâne Unicul Fiul în mod absolut. Cei doi ajung la unire prin puterea Sfântului Duh, ce purcede din Tatăl<sup>45</sup>.

Unii comentatori au încercat să găsească în scrierile Sfântului Grigorie posibile conflicte între căsătorie și feciorie, deoarece în anumite momente spune: „căsătoria este pământescă, iar fecioria cerească”<sup>46</sup>. Probabil că în tinerețe, în timpul retragerii sale în Pont, au putut exista momente de exaltare a fecioriei în defavoarea cununiei, însă vedem că în a doua parte a vieții, în scrierile sale teologice, omiletice și poetice ne oferă o viziune favorabilă și de maturitate față de Sfânta Cununie. În mod practic el arată că se poate vorbi de un echilibru, dar și de o posibilă cădere a celor două vocații, astfel că fecioria poate cădea din înălțimea ei devenind pământescă, dacă cele două nu au ca punct de sprijin credința în Hristos.

## 6. A doua căsătorie

Obiectul acestui studiu este de a surprinde unele aspecte morale și teologice ale operei poetice a Sfântului Grigorie și nu de a trata problema celei de a doua căsătorii, însă, întrucât am vorbit despre căsătorie și feciorie în poeziile Sfântului Grigorie, trebuie să facem o scurtă referire privind cea de-a doua căsătorie, o temă ce nu este de mică importanță în vremurile de astăzi și care dă naștere la unele discuții între Biserica de Răsărit și cea de Apus. Cea de-a doua căsătorie nu este o problemă pasageră cu care se confruntă societatea contemporană și la care Biserica trebuie să găsească soluții de moment, ci este un subiect vechi și de mare actualitate, pe care Sfinții Părinți l-au abordat cu mare responsabilitate. Cea de-a doua căsătorie are o lungă istorie biblică, istorică și canonică. În ceea ce privește separarea soțului de soție, în mod oficial Biserica Ortodoxă nu acceptă divorțul, ci doar constată încetarea vieții familiale, ca o neputință a celor două părți de a se iubi și de a mai comunica. În general, Sfântul Grigorie se referă la porunca creșterii și înmulțirii neamului omnesc ca învățătură pilduitoare, apoi în privința celei de-a doua căsătorii o abordează în termeni lapidari, prin următoarele cuvinte:

„*«Bătutul laptelui dă untul»*<sup>47</sup> caută și nu vei putea să găsești un element mai hrănitor. Mi se pare că ceea ce se spune în acest pasaj condamnă a doua căsătorie. Dacă ar fi doi hristoși, atunci există doi soți și două soții; iar dacă există un singur Hristos, atunci este un singur cap al Bisericii și un singur trup. Astfel, prima căsătorie este poruncită de Lege, cea de-a doua este acceptată prin

45 G. Nazianzeno, *Poesie 1*, I, 2, 1, pp. 72-73.

46 *Ibidem*, p. 95.

47 *Pildele lui Solomon* 30, 33.



indulgență (îngăduință), iar cea de-a treia căsătorie trece dincolo de limitele legii. Ceea ce depășește acest număr este viața de porci<sup>48</sup>.

Chiar dacă referirile sale la adresa celei de-a doua și celei de-a treia căsătorii sunt destul de aspre, se poate constata că în vremea sa practica celei de a doua și a treia căsătorii erau o realitate, acceptate de Biserică prin ani de pocăință, din pricina slăbiciunii firii omenești. În literatura patristică, a doua căsătorie este analizată cu mare atenție încă de la sfârșitul secolului al II-lea. Sfântul Ioan Gură de Aur, în una din scrierile sale, tratează a doua căsătorie cu oarecare atenție, arătând că este îngăduită din pricina neputinței omului de a se înfrâna<sup>49</sup>. Istoria celei de-a doua și de-a treia cununii nu este o problemă nouă, ci este tratată de teologia sacramentală și este analizată pe larg mai ales de Dreptul Bisericesc începând cu canonul 17 apostolic și continuând cu următoarele canoane: Canonul 8 al Sinodul I Ecumenic; Canoanele 3 și 50 ale Sfântului Vasile cel Mare; Canoanele 3 și 87 ale Sinodului de la Trulan<sup>50</sup>, precum și alte canoane ale sinoadelor particulare și ale Sfinților Părinți.

### 7. *Christus patiens*<sup>51</sup>

Sântului Grigorie I se atribuie și o „tragedie scrisă în metri iambici”<sup>52</sup>. Opera a fost descoperită în anul în 1542 de un personaj pe nume Antonius Bladus și a fost pusă pe seama Sfântului Grigorie, care i-a dat numele *Christus patiens* (Χριστός πασχων). Unii consideră că această operă este inspirată după modelul grec al tragediei clasice a lui Euripide. Drama are 2602 versuri, este o trilogie structurată în trei episoade: patimile și moartea lui Iisus (v. 1-1133), Hristos în mormânt (v. 1134-1905) și Învierea Sa (v. 1906-2602). În prolog, patimile și moartea Mântuitorului Hristos sunt văzute prin ochii și inima Fecioarei Maria, care evocă tristețea sa arătând că viața ei este legată de misterul Întrupării și al Mântuirii<sup>53</sup>. Această dramă a fost atribuită de unii cercetători în domeniul patrologiei lui Apolinarie (tatăl), pe când alții consideră că autorii pot fi personalități bizantine din secolul al XII-lea, precum: Grigorie de Antiohia, Teodor Prodromul și Constantin Manase. Deși sunt unii ce contestă că această operă ar aparține Sfântului Grigorie de Nazianz, Frances-

48 Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, Orazione 37, 8, traduzione italiana con testo a fronte e note di Chiara Sani e Maria Vincelli, Edizione Bompiani, Milano, 2002, p. 865.

49 El spune: „Legile nu pedepsesc pe cei care se căsătoresc a doua oară, ba, chiar dimpotrivă, învăluie și permit o a doua căsătorie” (Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*. traducere din limba greacă și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IB-MBOR, București, 2001, pp. 61-63).

50 Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 2005, pp. 18, 60, 169, 379, 429.

51 Traducerea gramaticală a titlului acestei drame este: *Hristos suferind*, iar cea literară *Patimile lui Hristos*.

52 Opera dramatică este un conflict acut cu un deznodământ fatal, trist, care stârnește sentimente de milă și durere. Metrii iambici sunt versuri ce nu fac diferențe între dialog și partea lirică.

53 Grégoire de Nazianze, *La passion du Christ (Tragédie)*, SC, introduction, texte critique, notes e index de André Tuilier, Éditions du Cerf, Paris, 1969, pp. 21-27.

co Trisoglio<sup>54</sup>, printr-o analiză științifică și confruntând drama *Christus patiens* cu toate scrierile sfântului, arată că nu pot exista dubii în ceea ce privește autenticitatea ei, iar ca autor îl identifică pe Grigorie de Nazianz. Un alt cercetător, A. Tuilier a demonstrat în ediția pe care a tradus-o că este vorba de o lucrare ce aparține lui Grigorie și nu unui autor din epoca bizantină<sup>55</sup>.

## 8. Concluzii

Sfântul Grigorie de Nazianz este unul din cei mai mari teologi ai secolului al IV-lea. Chiar dacă nu a reușit să abordeze exhaustiv temele teologice precum cosmologia, antropologia sau hristologia prin cele cinci *Cuvântări teologice* și prin altele scrieri, el a elaborat și a formulat învățătura ortodoxă clasică despre Dumnezeu și despre Sfânta Treime. A scris în toate genurile literare ale timpului, în proză și în versuri, fiind considerat creatorul poeziei creștine în amploarea și măreția ei clasică. A creat genurile literare ale autobiografiei și necrologului, fiind un mare susținător al culturii clasice și al culturii în general, așa cum o arată în toate lucrările sale. Scopul poemelor și poeziei gregoriene este multiplu: pe de o parte a urmărit de a se clădi pe sine în virtuți, iar pe de altă parte a dorit ca din prinosul virtuților sale să-i formeze și pe alții. În poeziile sale a tratat într-o manieră admirabilă teme dogmatice, morale, lirice, ascetice, iar prin versificarea marilor probleme teologice, într-o formă ușor de înțeles, a încercat să îi catehizeze pe tinerii creștini, explicându-le învățăturile creștine prin frumusețea artei poetice, a vrut să-i combată pe cei ce se abăteau de la dreapta credință, îndeosebi pe apolinariști, care se foloseau de poezie în propaganda ereziilor, și a demonstrat religiilor păgâne, precum și diferitelor școli filosofice ale lumii de atunci că și creștinii pot să mănuiască cu ușurință arta poetică. Prin cuvintele sale se adresa maselor de creștini, dar și creștinilor intelectuali iubitori de cultură creștină. De asemenea, a vrut să dovedească lumii păgâne că poezia creștină are aceeași valoare cu cea elenistică. Prin calitatea operei sale literare și poetice el contrazice într-o manieră categorică critica polemică a lumii antice, potrivit căreia creștinii sunt lipsiți de cultură și de o literatură adecvată. În ceea ce privește structura versurilor, rimei și ritmului, poeziile sale nu se situează în rigorile contemporane ale versificației și nu se încadrează în regulile științei literare, de aceea unii specialiști au considerat poeziile sale mai mult proză sau cel mult proză poetică. Într-adevăr, poeziile sale sunt atipice din perspectiva științei versificației, însă creația sa poetică are o importanță covârșitoare din punct de vedere teologic, prin precizia și claritatea formulilor folosite pentru exprimarea dogmelor, și impresionează prin volumul de poezii și poeme ce le-a lăsat posterității și care rămân actuale datorită mijloacelor folosite pentru exprimarea unor stări sufletești.

---

54 F. Trisoglio, *San Gregorio di Nazianz e il Christus Patiens. Il problema dell'autenticità gregoriana del dramma*, Firenze, 1996.

55 Jean Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, p. 311.

# DESPRE FRUMUSEȚEA TRIODULUI

Pr. Drd. Gheorghe Verzea

ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice  
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”.

*Abstract:* The present study is the synthesis of the lecture about the Triodion time, delivered at the “Dionysius Exiguus” Study Centre of the Romania Orthodox Diocese of Italy. The lecture is addressed either to the clergy or the believers. Although the theme of the lecture is quite vast, the author tried to select the representative aspects of this period, treating on the one hand the aspects linked to the liturgical life imposed by the public cult and on the other hand the specific treats of the individual spiritual life of each Christian, such as: the lent, the prayer, the self-control, the forgiveness, the love a.s.o. The aim of the article is to awake the readers’ interest to explore the main themes of this study of the self that the Church proposes to us every year. The sacrifice of the Great Lent is not an aim in itself but is directed to the permanent renewal of the human being, having as its climax the renewal that the Resurrection of Christ brings about every year.

Keywords: St. Andrew of Crete, St. Ephrem the Syrian, Great Lent, spirituality, liturgy, prayer

## 1. Calea Postului

Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului, în *Viața Sfintei Maria Egipteanca* povestește cum într-o mănăstire de lângă râul Iordan, monahii, odată cu începerea Postului Mare, mai precis în întâia Duminică, după ce se împărtășeau cu Sfintele Taine, se răspândeau în pustie pentru a parcurge în singurătate această perioadă de nevoință, urmând ca apoi să se reunească în mănăstire la Duminica Floriilor, bucurându-se fiecare de experiența acumulată în acest răstimp de osteneală<sup>1</sup>. Calea postului este prezentată și de părintele Alexander Schmemmann ca un pelerinaj spre *primăvara duhovnicească*, scopul sau destinația călătoriei creștinului, însoțită

---

<sup>1</sup> „Și se întorceau fiecare, avându-și mărturie a osteneților sale conștiința sa, care îi mărturisea ce a lucrat; și nimeni nicidecum nu întreba pe altul, cum și în ce chip și-a săvârșit nevoința osteneții, pentru că în acest fel era rânduiala mănăstirii aceleia”, disponibil la <https://doxologia.ro/viata-sfant/viata-sfin-tei-cuvioase-maria-egipteanca> (accesat la 15/06/2020).

de sentimentul *luminatelor întristări*<sup>2</sup>. Pentru că înainte de a gusta bucuria Sărbătorii Sărbătorilor, care este Învierea cea luminată a lui Hristos Domnul, trebuie trecută această vale întunecoasă și anevoioasă a pocăinței, deci a întoarcerii spre o viață care se cere prămită iarăși și iarăși *pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți, și noi să umblăm întru înnoirea vieții* (Romani 6, 4).

Cum este firesc, modelul este Mântuitorul Hristos, Care, postind patruzeci de zile în pustie, a biruit cele trei ispitiri: cea de a reduce dorința omului la *pofta pântecelui* prin transformarea pietrelor în pâini; cea a *slavei deșarte* prin aruncarea în gol de pe aripa templului și cea a acceptării *falsei atotputernicii* pe care I-o propunea mincinosul despărțitor (Matei 4, 1-11). Toate aceste trei atracții ale omului spre păcat sunt enumerate de Sfântul Evanghelist Ioan în prima sa Epistolă Sobornicească (2, 16), ca *ceea ce iubește lumea*, iar ca răspuns acestor trei patimi, Biserica, în virtutea experienței vieții duhovnicești, propune celor ce vor să fie desăvârșiți cele trei voturi monahale care se opun la ceea ce lumea a căutat dintotdeauna: împotriva poftei – castitatea, împotriva slavei deșarte – ascultarea necondiționată, iar împotriva dorinței de avere și de stăpânire – sărăcia de bunăvoie.

Analizând esența patimilor în om, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că acestea sunt iraționale: „Totul pe lume este rațional – spune el – având temeiul într-o rațiune divină; numai patima este irațională.[...] De pildă, lacomul știe că nicio mâncare nu-i va satisface vreodată lăcomia, iar cel ce urăște simte că seminul pe care îl urăște nu-i poate stinge focul urii, chiar dacă va fi consumat total de ea. Rațional ar fi ca nici lacomul, nici cel ce urăște să nu se lase chinuți de aceste patimi. Dar nu o face nici unul, persistând în chinurile lor iraționale”<sup>3</sup>. De aceea postul și pocăința sunt mult mai mult decât abținerea de la anumite mâncăruri și băuturi sau simpla părere de rău pentru păcate. Este un timp al întoarcerii, al venirii în sine, „dar, pentru ca postul să fie vrednic de laudă, nu-i de ajuns numai să ne înfrânăm de la mâncăruri; trebuie să postim post bineplăcut lui Dumnezeu. Iar postul adevărat este înstrăinarea de păcat, înfrânarea limbii, oprirea mâinii, îndepărtarea de pofte, de bârfe, de minciună, de jurământ strâmb. Lipsa acestora este post adevărat. În ele stă postul cel bun”<sup>4</sup>. La o reconfigurare a concepției despre post ca hrană poate ajuta ideea că, în raportul cu creația și cu Creatorul, omul ar trebui să privească lumea mai mult *ca pe o euharistie* decât ca pe o pradă. Ca urmare a neascultării, omul „mănâncă fructul”, consumă lumea în loc să o transfigureze. „Al doilea Adam – spune Olivier Clément – dimpotrivă, după Botez a postit în pustie patruzeci de zile «și era împreună cu fiarele și îngerii Îi slujeau» (Marcu 1, 13): atunci Omul, în Hristos, trăia «cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu» (Matei 4, 4). Lumea din jurul Său

2 Alexander Schmemmann, *Postul Mare*, traducere și studiu introductiv de pr. dr. Vasile Gavrilă, ed. a 2-a revizuită, Editura Sophia, București, 2013, p. 27.

3 Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura IBMBOR, București, 2002, p. 77.

4 Sfântul Vasile cel Mare, „Omilia I, 3-4”, în *Omiliile și Cuvântări*, trad. pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, București, 2004, p. 34.

devenise cuvânt, pământul și lumile îngerești comunicau, fiarele sălbatice Îl însoțeau pe noul Adam, pe noul Orfeu care radia o pace paradisiacă<sup>5</sup>.

Din punct de vedere istoric, timpul Postului Mare, așa cum se cunoaște astăzi, a trecut printr-un lung și complex proces de dezvoltare. Eusebiu de Cezarea scrie că la mijlocul secolului al II-lea Biserica nu cunoștea decât câteva zile de post, înaintea comemorării anuale a Paștilor<sup>6</sup>, apoi perioada s-a mărit la o săptămână<sup>7</sup>, respectiv Săptămâna Sfințelor Pătimiri, ca apoi în secolele IV-V această perioadă să se extindă la patruzeci de zile, luând numele de *Quadragesima*, *Tessaracosti* care s-a tradus în românește cu termenul de *Patruzecime* sau *Păresimi*<sup>8</sup>.

## 2. Triodul

Originea *Triodului* se întrepătrunde și urmează etapele formării perioadei Postului Mare, în contextul și în armonia cultului bizantin. Rod al inspirației și al geniului Părinților, schimbându-și accentele în funcție de epocă, *Triodul* se bazează pe două contribuții esențiale: Ierusalim, pentru ceea ce privește Săptămâna Mare și respectiv Constantinopol pentru pregătirea ascetică și spirituală<sup>9</sup>. Conținutul *Triodului* a început să fie scris încă din secolul al IV-lea în Palestina, prin alcătuirea unui sistem de lecturi biblice care să acopere mai întâi Săptămâna Sfințelor Pătimiri, iar apoi restul Postului Mare. Această lucrare a continuat până în secolul al VII-lea. Sinteza bizantină a secolelor IX și X vine și reformează tot ceea ce s-a alcătuit până atunci, iar din vechile lecturi propuse de Ierusalim vom mai găsi urme numai în Săptămâna Mare, și foarte puțin în restul Postului<sup>10</sup>. Perioada mării creații bizantine (sec. V-XIV) aduce schimbări fundamentale atât în înțelegerea diferită a zilelor de sâmbătă și duminică față de celelalte zile ale săptămânii, cât și din punct de vedere formal: „s-a trecut de la recitarea antifonică de psalmi (așa-numita psalmodie) a

5 Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei*, traducere de Monahia Siluana Vlad, Editura Apostolia, Paris, p. 57.

6 Eusebiu de Cezarea, *Istoria Bisericească*, Cartea V, 24, 12, traducere în română de pr. prof. dr. T. Bodogae, în PSB, Vol. 13, București, Editura IBMBOR, București, 1987, p. 217.

7 Makarios Simonopetrul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, trad. Ioan I. Ică jr., ediția a III-a, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 19.

8 „Când, unde și cum, deci, s-a dezvoltat postul pre-pascal de la două la șase zile în Păresimi (40 de zile)? La această întrebare primim două răspunsuri diferite din partea liturgiștilor. Potrivit unora, Postul Paștilor, în forma din zilele noastre, este rezultatul «fuziunii» dintre postul pre-pascal menționat mai sus și un alt post, independent, la început, de perioada pascală și care comemora postul Mântuitorului în pustie, după Botez. Acest post nu era legat de Paști, ci era pus în legătură cu Epifania, iar practicarea lui începea cu 7 ianuarie. Fuziunea dintre cele două s-a petrecut prin influența instituției catehumenilor și a practicii pregătirii lor pentru Botez înainte de Paști. Alții, preocupați cu istoria liturgică, împărtășesc opinia conform căreia Păresimile sunt rezultatul unei extinderi progresive a postului pre-pascal, cu obârșia în legătura cu instituția catehumenatului” (Alexander Schmemmann, *Postul Mare...*, p. 29).

9 Makarios Simonopetrul, *Triodul explicat...*, p. 19.

10 *Ibidem*, p. 21.

primilor monahi, la tropare și la creația imnologică originală menită să introducă, să comenteze și să amplifice perioadele timpului liturgic<sup>11</sup>.

Sfântul Roman Melodul este considerat părintele imnelor condace (*kontakia*), compuse pentru principalele praznice și care se cântau într-un mod spectaculos și strălucit în Marea Biserică din Constantinopol. Condacul a fost, treptat, înlocuit cu canonul poetic, iar condacul a rămas „ascuns” – așa cum îl întâlnim și astăzi – imediat după cântarea a 6-a a Canonului sau a Catavasiilor. Multe alte nume sonore vom întâlni lucrând la descoperirea rădăcinilor aceste alcătuiți minunate care este cartea *Triodului*. De numele Sfântului patriarh Sofronie al Ierusalimului (secolul al VII-lea) se leagă compoziția majorității troparelor idiomele ale Săptămânii Mari. Sf. Andrei Criteanul († 740), autor a peste 70 de canoane, dintre care cel mai cunoscut este *Canonul cel Mare*, asupra căruia vom reveni mai în detaliu în cele ce urmează. Sf. Ioan Damaschinul († 753), de numele căruia se leagă în mod special *Octoihul*, a fost cel care a organizat și a sistematizat într-un ansamblu coerent numeroase elemente liturgice, până atunci risipite. Pe lângă faimosul *Canon al Învierii* ce se cântă în noaptea Paștilor, găsim unele creații ale lui în cartea *Triodului*, în special în cântările din Săptămâna Mare, unde subliniază trăsăturile dogmei de la Calcedon cu privire la divino-umanitatea Mântuitorului Hristos<sup>12</sup>. Sf. Cosma din Maiuma, comentator al lecturilor vechiului sistem ierusalimitean (înlocuit mai târziu de lecturile cursive ale școlii din Constantinopol), a contribuit și el la alcătuirea de canoane a slujbelor din Săptămâna Mare. Monahii de la Sfântul Sava, așa cum am văzut, s-au ocupat în primul rând de compunerea imnurilor Săptămânii Patimilor, făcând să transpară în scrierile lor adevărul de credință exprimat prin dogma de la Calcedon, împotriva monofiziților.

Lucrarea monahilor savaiți a fost completată de creația monahilor de la mănăstirea Studion din Constantinopol, avându-l ca îndrumător pe Sf. Teodor Studitul († 826)<sup>13</sup>, autorul unei serii de canoane cu 3 ode, numite și *triode*, care de fapt au și dat numele cărții de cult *Triod*. Prin bogata sa învățătură și experiență, Sfântul Teodor Studitul reușește să punteze ritmul perioadelor Postului Mare care conduc la Săptămâna Mare, dar și să pună în valoare dubla funcție a imnologiei Postului: viața duhovnicească și pregătirea pentru sărbătoarea Paștelui<sup>14</sup>. Dintre toți imnografuli bizantini, Iosif Sicilianul, numit și *Imnograful* († 886), și el monah la Studion, este cu siguranță cel mai fecund. Continuator al tradiției savaite în compunerea canoanelor, se numără aproape de 210 canoane compuse de el.

Au mai fost și alți imnografi din Constantinopol care au lăsat creații ale *Triodului*, dar acestea nu au caracterul sistematic al operelor *studiților*. Între acești autori

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, p. 23.

13 Sfântul Teodor Studitul a adaptat monahismul Sinait și palestinian vieții în cetate, fiind și principalul artizan al unei profunde reforme liturgice și a unui întreg curent de compoziții imnografice.

14 Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat...*, p. 24.

trebuie menționate numele Patriarhului Melodie († 847), cel al Mitropolitului Ignatie al Niceei, al faimoasei Monahii Cassia, care a alcătuit îndeosebi irmoasele canonului din Sâmbăta Mare, al împăraților Teofil († 842), Leon al VI-lea cel Înțelept († 912) și alții. Alte idiomele alcătuite la Constantinopol, care au rămas anonime, poartă doar mențiunea: *idiomelon Byzantiou*<sup>15</sup>.

Cea de-a treia și ultima etapă de formare a *Triodului* a avut loc între secolele X-XII, când s-au completat locurile lăsate libere de imnografii anteriori și s-a armonizat structura întregului ciclu. Ultimele modificări s-au făcut în secolul al XIV-lea, cu ocazia disputelor isihaste. De atunci datează sărbătoarea Sfântului Grigorie Palama, la încheierea definitivă a ciclului duminicilor și sărbătorilor fixe transferate și la compunerea de către Nichifor Calist Xanthopol († 1335) a Sinaxarului care comentează principalele momente ale Triodului.

*Triodul* s-a tipărit pentru prima dată la Veneția în anul 1522, în limba greacă și de atunci nu a mai cunoscut modificări până în zilele noastre. „El nu este totuși doar un vestigiu istoric – scrie părintele Makarios Simonopetrul –, ci rămâne expresia cea mai izbitoare a spiritualității liturgice ortodoxe, în același timp dinamice și fidele față de originile ei. Zelul duhovnicesc nu se va mai exprima de acum înainte prin creația imnografică, ci prin smerita ascultare față de tradiție și prin aprofundarea acestui tezaur care reflectă peste zece secole de experiență ascetică și liturgică<sup>16</sup>.

### 3. Cântul Lacrimilor

*Cântul lacrimilor* este titlul cărții lui Olivier Clément în care teologul francez prezintă *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul ca o îmbinare a celor două sentimente: de pocăință pentru conștiința păcătoșeniei, dar și de speranță în mântuirea adusă de Domnul. „La începutul Postului – scrie părintele Schmemmann – ca inaugurare a acestuia, ca un «acordaj» al întregii «melodii», descoperim *Marele Canon* de pocăință al Sfântului Andrei Criteanul. Împărțit în patru părți, este citit în serile primelor patru zile din Post. El poate fi cel mai bine descris ca o plângere de pocăință ce ne transmite proporțiile și adâncimea păcatului cutremurând sufletul cu tristețe, căință și nădejde<sup>17</sup>. Tematica vastă a acestei scrieri unice amintește de cateheza ce se făcea în Postului Mare de către episcopii din primele veacuri creștine celor care se pregăteau să primească botezul în noaptea Paștelui<sup>18</sup>. Opt din cele nouă cântări au ca punct de plecare lecturile biblice ale Vechiului Testament, toată

15 *Ibidem*, p. 25.

16 *Ibidem*, p. 27.

17 Alexander Schmemmann, *Postul Mare...*, p. 109.

18 „În noaptea de Paști se botezau candidații care erau pregătiți pentru Sfântul Botez, numit și «Sfânta Luminare». Cu câteva zile înainte erau examinați privind pregătirea lor catehetică, și anume învățarea dogmelor credinței și, în același timp, cei care-i pregăteau își dădeau seama și de pregătirea lor duhovnicească, de pocăința celor ce se pregăteau să devină creștini. Apoi, în ajunul Sf. Paști se săvârșea Botezul, adică înainte de a începe sărbătoarea, și astfel, când se proclama Învierea, cei botezați simteau că sunt părtași la moartea și Învierea Domnului Hristos” († Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe

istoria omenirii devenind astfel istoria *mea*, cu care autorul devine *consubstanțial*<sup>19</sup>. Marile teme biblice, cum sunt: Adam și Eva, Rai și cădere, Noe și potopul, David și Pământul făgăduinței au fost abordate de Sfântul Andrei în Canonul său, ca, în cele din urmă, să concludă cu Hristos și Biserica cu mărturisirea păcatelor și pocăința. Evenimentele istoriei sfinte, cu căderile și ridicările ei, sunt înfățișate ca evenimentele vieții autorului: intervenția lui Dumnezeu din trecut ca acțiuni care îl vizează pe el și mântuirea lui, tragedia păcatului și a înșelăciunii ca tragedia sa personală. Viața este arătată ca parte a mării și atotcuprinzătoarei lupte între Dumnezeu și puterile întinericului care se războiesc împotriva Lui. Drama omului căzut este asumată de către autor ca un sentiment pan-omenesc, dar nu fără a lăsa să se întrevadă speranța mântuirii care va fi adusă întregului Adam:

„Disperarea devine spațiul speranței. Cineva coboară în infernul nostru pentru a aduce lumina. *Marele Canon* descifrează în Vechiul Testament nu numai semnele și figurile unei făgăduințe, dar și pe acelea ale unei prezențe misterioase. Sacrificiul lui Isaac este o imagine a Golgotei: cum ar putea Dumnezeu să nu-și dea Fiul, când omul este gata să-și sacrifice propriul fiu? Melchisedec traversează istoria ca o figură a *Logos*-ului. Scara lui Iacov este Hristos cel care unește cerul cu pământul. Iosif aruncat «în puțul acela din pustie» prefigurează moartea și Învierea lui Iisus. Tot lemnul ce aduce izbândă este deja acela al crucii dătătoare de viață: fie că acesta este toiagul cu care Moise a despărțit apele mării, sau acela cu care a lovit stâncă pentru a face să țâșnească apa vie care *cu închipuire mai înainte a însemnat coasta Ta cea de viață* făcătoare; din care toți *băutura de viață* scoatem, Mântuitorule (Cântarea 6, canonul 1, troparul 9); sau țărșul cu care Iaela a străpuns tâmpla lui Sisera; precum Hristos, pe mozaicurile bizantine, străpunge diavolul cu arma crucii<sup>20</sup>.

Timpu postului este prin excelență timp al întoarcerii, al pocăinței, alimentat de conștiința faptului că anii vieții se scurg fără folos, dacă omul nu lucrează îndreptarea la lui. Astfel, moartea, pe care monahul este îndemnat să și-o facă soție, este imboldul trezirii duhului intrat în letargie. Și dacă moartea biologică îl poate speria pe om, *Canonul* ne învață că simptomele morții fizice este moartea spirituală: *mintea s-a rănit, trupul s-a trândăvit, duhul boalește*<sup>21</sup>. Lepădându-se de toropeală și suficiență, omul încetează să se justifice pe sine și să condamne pe alții, recunoscând că: *mai mult decât toți oamenii eu însumi am greșit Ție*<sup>22</sup>. Trezirea, spune Olivier Clément, devine frică de Dumnezeu,

---

Române, *Foame și sete după Dumnezeu. Înțelesul și folosul postului*, Editura „Basilica” a Patriarhiei Române, București, 2008, p. 97.

19 Olivier Clément, *Cântecul lacrimilor. Eseu despre pocăință*, ediția a II-a, trad. de Ileana Brie, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2009, p. 39.

20 Olivier Clément, *Cântecul lacrimilor...*, p. 49.

21 Cântarea 9, canonul 3, troparul 1.

22 Cântarea 2, canonul 1, troparul 3.



„în vreme ce teama de lume ne slăbește și ne face să șovăim tot mai mult, frica de Dumnezeu, născută din trezvie și din credință, ne întărește, ne face capabili să ne eliberăm de fascinația idolilor, indiferent de natura lor: temeri, patimi sau griji. Înțelegem astfel că a ne lăsa prinși de această lume înseamnă a-L pierde pe Dumnezeu, că *ucigându-ți cu pietre trupul prin fapte rele și omorându-ți mintea cu pornirile cele nebunești* (C 2, c 2, t 2) și că *îngrijindu-se cu deadinsul numai de podoaba cea din afară înseamnă a nebăga seamă de cortul cel dinăuntru, cel după chipul lui Dumnezeu* (C 2, c 1, t 19)<sup>23</sup>.

Născută din pocăință, întristarea cea după Dumnezeu aduce după sine plânsul, iar lacrimile (*penthos*) pocăinței adapă sufletul și-l ajută să dea naștere la virtuți<sup>24</sup>. Imaginea smochinului neroditor este nelipsită atunci când se tratează de necesitatea virtuților în viața duhovnicească. Lacrimile pocăinței sunt ca ploaia curățitoare și care dă rod. Lacrimile nevoitorilor din pustie au făcut-o să rodească prin înflorirea virtuților și se înțelege că nu este vorba de pustia în sine, cât de primenirea sufletului păcătos, transformat în sol fertil<sup>25</sup>.

Amintirea morții nu poate fi despărțită de Domnul care coboară în iad pentru a ne elibera. De aceea lacrimile pentru păcat care duc la angoasa condiției umane, treptat se transformă în lacrimi de recunoștință și bucurie, așa cum Crucea nu poate fi separată de Înviere.

„Lacrimile cele mai plăcute Sfântului Andrei Criteanul sunt cele ale femeii păcătoase în care pocăința și iubirea sunt nedespărțite. *Lacrimile desfrânației, Îndurate, și eu le vărs înaintea Ta* (C 2, c 1, t 5). Sfântul Andrei identifică lacrimile cu mirul pe care femeia l-a vărsat pe capul lui Hristos: *Alabastru cu lacrimi turnând pe capul Tău, Mântuitorule, ca niște mir, strig ca păcătoasa care cerea milă; rugăciune aduc și cer să iau iertare* (C 8, c 3, t 17). Mirul, așa cum Iisus l-a remarcat, evocă mormântul, dar și învierea: de aceea *Triodul* celebrează «lumina dumnezeiască a *penthos*-ului» care strălucește pe chipul celui ce se află pe calea pocăinței<sup>26</sup>.

#### 4. Împărțășirea de seară

Tabloul acestei perioade speciale din viața Bisericii cuprinde Liturghia darurilor mai înainte sfințite, care permite creștinilor care au ajuns, la sfârșitul zilei<sup>27</sup> să se îndulcească de merindea vieții veșnice – sfânta împărțășanie – care dă putere ne-

23 Olivier Clément, *Cântecul lacrimilor...*, p. 20.

24 Makarios Simonopetrul, *Triodul explicat...*, p. 73.

25 † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Foame și sete după Dumnezeu...*, p. 94.

26 Olivier Clément, *Cântecul lacrimilor...*, p. 89.

27 „Într-o epocă recentă s-a creat obiceiul de a transfera dimineața celebrarea Vecerniilor unite cu Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, ca în acest fel Cuminecarea să aibă loc aproximativ la aceeași oră ca de obicei. Acest uz are inconvenientul de a îndulci însuși spiritul postului cvadragezimal, răpindu-i postului euharistic „suprapunerea” (*hyperthesis*) ascetică. O astfel de deviație a fost deja stigmatizată de „vechii credincioși” în Rusia ca o încercare de a-L „minți pe Dumnezeu”. Într-adevăr, celebrarea slujbei de seară atunci când soarele de abia se ridică e un artificiu care antrenează consecințe

voitorului. „Plânsul (*penthos*) e nota dominantă ce dă Cuminecării de seară stilul (*tropos*) său cvadragezimal. Euharistia e socotită aici mai puțin un praznic, cât alimentul duhovnicesc necesar creștinului pregătindu-l să suporte rigoarea postului, pentru ca «să nu fie cu totul lipsit de har» în această perioadă de așteptare”<sup>28</sup>. Liturgia Darurilor păstrează încă parfumul obiceiurilor Bisericii primare, când pregătirea catehumenilor pentru botez era fundalul acestor slujbe. Astfel, începând din miercurea săptămânii a IV-a sunt adăugate rugăciunile pentru cei care se pregăteau pentru sfânta luminare (*photizomenoi*). Cu timpul, instituția catehumenatului, specifică primelor secole creștine, se pierde, dar rugăciunile s-au păstrat și „dobândesc o funcție de punctare a timpului Postului Mare și sugerează «atleților înfrânării» că se apropie în curând de scopul lor, fiindcă au ajuns la jumătatea cursei lor”<sup>29</sup>.

Semnificația Vohodului Mare își schimbă sensul. Dacă în Liturgia Sfântului Ioan se aduce la altar „pârğa creației”, acum procesiunea se face cu însuși Trupul lui Hristos cel înviat. „Procesiunea Intrării reprezintă, prin urmare, o adevărată teofanie care anticipează «tainic» a Doua Venire; ca atare, ea trebuie să fie mai măreață decât Intrarea Mare obișnuită”<sup>30</sup>. Părintele Makarios Simonopetritul, în studiul său asupra Triodului, pune în valoare partea vesperală a slujbei ca *slujbă a luminii*. El explică astfel exclamația cu valoare de binecuvântare „Lumina lui Hristos luminează tuturor!”:

„Această exclamație, ca și altele risipite în oficiile cultului ortodox, nu e de tip monahal, ci ține de Liturgia de la Sfânta Sofia, unde poporul avea obiceiul să intervină prin scurte aclamații sau reluând în refren finalul fix al imnelor. Originea sa e de altfel foarte veche pentru că o regăsim într-o inscripție de pe sfeșnice din secolul IV. Mai mult decât «Lumină lină», ea sugerează fulgerarea luminii Învierii. Apariția neașteptată a luminii, însoțită de aceste cuvinte ale preotului care îi afirmă semnificația hristologică și pascală, reprezintă pentru credincioșii cufundați în întunericul «pregătirii» (suntem tocmai în mijlocul catehezei vechi-testamentare) o scurtă anticipare a luminii ce va străluci la

---

fatale pentru percepția simbolismului liturgic. Cu toate acestea, în ciuda câtorva reacții în comunități fervente, care o celebrează seara târziu și a rubricilor menținute în toate *typika*, preocuparea practică a prevalat, așa că astăzi celebrarea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite se săvârșește cel mai adesea dimineața, lăsând însă un interval de timp liber între slujba de dimineață și Liturgia Darurilor mai înainte sfințite” (Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat...*, p. 213).

28 *Ibidem*, p. 211.

29 *Ibidem*, p. 219.

30 *Ibidem*, p. 220.

privegherea pascală și le dă asigurarea că acesta e scopul spre care tinde întregul lor efort ascetic”<sup>31</sup>.

Versetul 2 al *Psalmului* 140, *Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta, ridicarea mâinilor mele jertfă de seară!*, în cadrul Vecerniei de la Liturgia Darurilor – cântată în mod solemn, la sfârșitul stihurilor – este însoțită de trei metanii mari. Jertfa duhovnicească reprezentată de tămâie, cu această ocazie capătă o amploare deosebită. „Prosternarea credincioșilor, căința și străpungerea lor sunt în definitiv o transpunere penitențială a «înălțării mâinilor» de care vorbește psalmul. Înălțarea mâinilor și prosternarea erau odinioară cele două poziții fundamentale ale rugăciunii creștine, dar uzul liturgic a abandonat-o puțin câte puțin pe cea dintâi în favoarea metaniei, care exprimă mai bine «inima înfrântă și smerită» (Ps 50, 17), necesare realizării jertfei duhovnicești”<sup>32</sup>.

Împărțșirea de seară dă o altă valoare timpului în Postul Mare. Așteptarea întâlnirii cu Hristos în euharistie luminează ziua și efortul fizic și spiritual și îl transformă în bucurie: *Ridica-voi ochii mei la munți, de unde va veni ajutorul meu.* „Nicăieri sensul real al postului și al Postului Mare nu este mai bine sau mai deplin revelat decât în aceste zile ale împărțșirii de seară nu numai ale Postului, ci și ale Bisericii și ale vieții creștine, în totalitatea ei”<sup>33</sup>.

## 5. Rugăciunea Postului

Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul ne însoțește pe întreaga durată a Postului Mare, fapt pentru care părintele Alexander Schmemmann a și numit-o *rugăciunea Postului*<sup>34</sup>. Din luna primei săptămâni a Postului Mare și până în miercurea Săptămânii Mari ea este citită la sfârșitul fiecărei slujbe din timpul săptămânii. Originea modului în care este rostită rugăciunea – cu metaniile care o însoțesc – o găsim, după spusele părintelui Makarios, la mănăstirea Studion din Constantinopol<sup>35</sup>. Cert este că în secolul al XI-lea Rugăciunea Sfântului Efrem era practică așa cum o știm astăzi în capitala imperiului bizantin.

Fără a analiza cererile rugăciunii, ne vom opri asupra unora dintre virtuțile pe care omul ce întreprinde acest pelerinaj anevoios dorește să le culeagă ca pe niște flori ale pustiei. Vom sesiza încă de la început că, în rugăciune, „unicul subiect activ” este Dumnezeu<sup>36</sup>, nu pentru a nega valoarea lucrării libere a voinței omului, ci mai degrabă pentru că în orice demers duhovnicesc este nevoie de ajutorul lui Dumnezeu. Deși pare o afirmație banală și subînțeleasă, din modul în care autorul

31 *Ibidem*, p. 216.

32 *Ibidem*, p. 217.

33 Alexander Schmemmann, *Postul Mare...*, p. 96.

34 *Ibidem*, p. 62.

35 Makarios Simonopetrul, *Triodul...*, p. 130.

36 *Ibidem*.

sfânt al rugăciunii pune problema, transpare duhul smereniei și al abandonării de sine în mâinile *Stăpânului și Dumnezeului vieții lui*<sup>37</sup>. El este *Stăpânul vieții mele* – scrie Olivier Clément – pentru că El îi este izvorul, pentru că nu conțin s-o primesc de la El, pentru că El este cel Care dă și iar dă, din belșug, un viitor înnoit: „Du-te și nu mai păcătuiești”<sup>38</sup>.

Ceea ce se opune demersului însuși de curățire este *trândăvia (argia)* sau lenea: „uitarea de Dumnezeu și deci de sine [...] este un soi al somnambulismului plin de fantasmă în care sufletul «se risipește», explodează, se dedublează (și *dypsichia* apare ca păcatul capital în *Epistola Sf. Iacob* 1, 8: «om cu sufletul în doi peri, nestatornic în toate căile sale»), se fragmentează, devine prada aceluiași demon al cărui nume este «legiune» (*Marcu* 5, 9)”<sup>39</sup>. Sfântul Ioan Scărarul o distinge de păcat, care este încălcarea voii lui Dumnezeu, dar ea *nici măcar nu începe* osteneala duhovnicească cerută de Postul Mare.

*Duhul curăției* – prima dintre virtuțile enumerate – reprezintă de fapt, cum sugerează părinții Pavel Florenski și Alexander Schmemmann, *integritatea duhovnicească sau cuminența*. „«Cumințenie» [*sophrosyne*] – scrie Sfântul Grigorie al Nyssei – e în sens propriu gospodărirea cu bună rânduială [*eutaktos oikonomia*], cu înțelepciune și înțelegere a tuturor mișcărilor sufletului”<sup>40</sup>. Dacă trândăvia este risipire, curăția este stăpânire de sine. „Dacă de obicei înțelegem prin curăție virtutea opusă depravării sexuale, aceasta se întâmplă din pricina caracterului decăzut al existenței noastre, care nu se manifestă niciunde mai bine decât în plăcerea sexuală, îndepărtarea trupului de la viața adevărată și de la stăpânirea duhului asupra sa”<sup>41</sup>. Dar, mai mult decât atât, omul curățit este în stare să privească în mod diferit relația cu Dumnezeu și cu aproapele:

„Cel curat nu mai este scindat, antrenat ca o frunză în bătaia vântului, de valorile unui eros impersonal. El integrează *eros*-ul în comuniune, forța vieții într-o existență personală, bazată pe relație. Călugărul, pentru care curăția este într-adevăr înfrânare (dar nu orice înfrânare este curată, castă) își consumă *eros*-ul în *agapi*, în întâlnirea cu Dumnezeu cel viu, într-un tot personal, în admirația nesfârșită – durere și apoi uimire – pentru Răstignitul care a biruit moartea. Numai atunci el poate să vină în întâmpinarea celorlalți cu o

37 De fapt, expresia începutului rugăciunii o regăsim în Cartea lui Isus Sirah: *Doamne, Părinte și Stăpân al vieții mele, nu mă lăsa pradă planurilor lor și nu mă lăsa să cad din pricina lor!* (23,1); *Doamne, Părintele și Dumnezeul vieții mele*, (23,4); *Alungă de la mine pornirile nesățioase, pofta pântecelui și a împreunării trupului să nu mă stăpânească, iar patimii nerușinate să nu mă dai ca pradă* (23, 6).

38 Olivier Clément, *Trei rugăciuni: Tatăl nostru, Rugăciunea Împărate ceresc, Rugăciunea Sfântului Efreem Sirul*, trad. Ileana Grigore, Alba Iulia, 2014, disponibil la [https://www.nistea.com/clement\\_efrem.htm](https://www.nistea.com/clement_efrem.htm) (accesat la data de 05/02/2020).

39 *Ibidem*, p. 16.

40 Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie, apud Makarios Simonopetrul, Triodul explicat...*, p. 135.

41 Alexander Schmemmann, *Postul Mare...*, p. 67.

atenție dezinteresată, ca un bătrân-copil, un *bătrân frumos*, unit cu Hristos în veșnicie<sup>42</sup>.

*Smerenia* decurge din plinătate sau curăție, dar aceasta nu înseamnă că trebuie socotită inferioară integrității duhovnicești. De fapt *smerenia* este prima virtute în cateheza imnologică a *Triodului*. „Smerit este vameșul din parabolă, care, neputându-se pretinde virtuos, ca un disprețuit colaborator al puterii ce se află, nu contează decât pe mila lui Dumnezeu, în timp ce fariseul, prea bun, după părerea lui, nu mai are nevoie de Mântuitor”<sup>43</sup>. Părintele Schmemmann leagă *smerenia* de *adevăr*, pentru că are puterea de a-l ajuta pe om în a vedea măreția, bunătatea și iubirea lui Dumnezeu<sup>44</sup>. „*Smerenia* este un dar al lui Dumnezeu însuși și un dar care vine de la El”, spune Sfântul Ioan Scărarul, căci s-a zis: „Învățați, nu de la îngeri, nici de la oameni, ci de la Mine - de la Mine, care rămân în voi; de la lumină și lucrarea Mea în voi - căci sunt blând și smerit cu inima, cu gândul și cu duhul, și veți găsi pace pentru sufletele voastre și eliberarea de războiul gândurilor”<sup>45</sup>.

Drumul anevoios al Postului presupune *răbdarea*, pe care Sfântul Ioan Scărarul o aseamănă unei aripi care trebuie adăugată oricărei virtuți pentru a ne înălța spre Dumnezeu. Este arma de nebiruit împotriva *akediei*, care se naște din trândăvie și curiozitate<sup>46</sup>. „Ceea ce noi căutăm în înfrânare, voi veți găsi în răbdarea în fața greutăților inevitabile, chiar tragedii ale existenței, le spun călugării celor care rămân să trăiască în lume”<sup>47</sup>. Răbdarea este virtutea comună atât mucenicilor cât și asceților, diferența dintre ei constând în faptul că prima categorie, adică mucenicii, au răbdat persecuțiile venite din partea oamenilor, pe când asceții pe cele din partea demonilor. „Pe urmele martirilor care au imitat până la capăt Patima lui Hristos și au arătat prin chinurile lor răbdarea dumnezeiască a Celui răstignit, care le-a fost dăruită prin har, fiecare credincios trebuie să coboare în „cuptorul Babilonului” pentru a simți aici roua acestei virtuți: «Deprinde-te cu răbdarea, cum știm că făceau martirii, fiindcă ni se cere martiriul conștiinței [*martyrion syneideseos*]»<sup>48</sup>.

Răbdarea curăță, preface și înnoiește sufletul, precum zice un părinte din Pateric: „ceara de nu se va înfierbânta în foc ca să se înmoaie, nu se va putea întipări pecetea ce se pune pe ea, tot așa și omul. De nu va fi muiat de fierbințeala focului scârbelor,

---

42 Olivier Clément, *Trei rugăciuni: Tatăl nostru, Rugăciunea Împărate ceresc, Rugăciunea Sfântului Efreem Sirul*, trad. Ileana Grigore, Alba Iulia, 2014, disponibil la [https://www.nistea.com/clement\\_efrem.htm](https://www.nistea.com/clement_efrem.htm) (accesat la data de 05/02/2020).

43 *Ibidem*.

44 Alexander Schmemmann, *Postul Mare...*, p. 68.

45 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, 25, 3.

46 Makarios Simonopetrul, *Triodul explicat...*, p. 136.

47 Olivier Clément, *Trei rugăciuni: Tatăl nostru, Rugăciunea Împărate ceresc, Rugăciunea Sfântului Efreem Sirul*, trad. Ileana Grigore, Alba Iulia, 2014, disponibil la [https://www.nistea.com/clement\\_efrem.htm](https://www.nistea.com/clement_efrem.htm) (accesat la data de 05/02/2020).

48 Makarios Simonopetrul, *Triodul explicat...*, p. 136.

a ostnelilor, a bolilor, a suferințelor și a ispitelor, nu se poate întipări într-însul pecetea Sfântului Duh<sup>49</sup>.

*Timpul* este o componentă esențială atunci când se vorbește despre răbdare. „Răbdarea se încrede în timp; nu numai în timpul comun, în care moartea are ultimul cuvânt, timpul care consumă, desparte și distruge, ci în timpul greu de eternitate pe care ni-l dăruiește Învierea. Timpul care se îndreaptă spre moarte este cel *al neliniștii*, cel care merge spre Înviere, *timpul speranței*. Astfel, răbdarea este atentă la maturarea, uneori paradoxale, ca cea a bobului de grâu care moare ca să aducă mult rod<sup>50</sup>.

*Iubirea* (agape) este virtutea pe care Sfântul Efrem o asociază virtuții răbdării și care este încununarea tuturor virtuților și a ostnelilor duhovnicești. „Răbdarea și iubirea față de aproapele astfel definite apar limpede în legătura lor intimă și evidențiază motivul pentru care le-a împerecheat Sfântul Efrem: *răbdarea* e în același timp mijlocul pentru dobândirea *iubirii* și dovada stăpânirii câștigate asupra irascibilității<sup>51</sup>.

Sfântul Simeon Noul Teolog spunea despre omul care caută sfințenie că devine „un sărac plin de iubire frățească”. „Sărac, pentru că se leapădă de funcțiile lui, de importanța lui socială (sau ecleziastică), de nevrozele și obsesiile sale, pentru că se deschide în același timp lui Dumnezeu și aproapelui, fără să despartă rugăciunea de slujirea fratelui. El va putea atunci să deosebească chipul celui alt în spatele atâtor măști ale urâteniei și ale păcatelor, așa cum face și Iisus în Evangheliile. Și-i poate împăca pe cei ce se urăsc și ar vrea să distrugă lumea<sup>52</sup>.

Părintele Petroniu Tănase face rezumatul dinamicii despătimirii pe care o propune Sfântul Efrem Sirul în rugăciunea sa, astfel:

„Păcatul îmbolnăvește pofta și iuțimea, cele două puteri sufletești ale omului, scoțându-le din ascultarea față de minte și punându-le în slujba simțurilor. Pofta, din dor aprins către Dumnezeu, devine poftă de trup, de lucruri și de slavă deșartă; iar iuțimea, din tonic întăritor al poftei, devine mânia, furie împotriva aproapelui.

Cele patru patimi din rugăciunea Sfântului Efrem arată tocmai această îmbolnăvire a poftei și iuțimii și căderea a lor în slujba simțurilor. Grijă de multe este semnul împătimirii de lucruri, iubirea de stăpânire arată boala mândriei, grăirea în deșert este semnul necurăției, iar trândăvia, nepăsarea, este proptea care le sprijină pe celelalte. Însănătoșirea stă în procesul invers; adică scoaterea mâniei și poftei din

49 Petroniu Tănase, „Doamne și Stăpânul vieții mele. Rugăciunea pocăinței”, în *Convorbiri duhovnicești*, Episcopia Romanului și Hușilor, 1984, disponibil la <https://basilica.ro/rugaciunea-sfantului-efrem-sirul-explicata-de-parintele-petroniu-tanase/> (accesat la data de 05/02/2020).

50 Olivier Clément, *Trei rugăciuni...*, p. 137.

51 Makarios Simonopetrul, *Triodul explicat...*, p. 138.

52 Olivier Clément, *Trei rugăciuni...*, p. 139.

simțire și punerea lor în slujba minții. Curăția vindecă pofta de trup, smerenia scapă de mândrie, răbdarea izgonește iubirea de avuții, iar dragostea întoarce iuțimea la starea ei firească.

Încă o dată înțelegem cât de adâncă și de temeinică este învățătura duhovnicească a Sfântului Efrem, arătată prin alegerea celor două șiruri de „duhuri” din rugăciunea sa. Ele ne pun în față două icoane; aceea a omului stricat de patimi și a omului înnoit prin virtute; starea păcătoasă în care ne aflăm noi și de care ne rugăm lui Dumnezeu să ne scape și starea duhovnicească spre care tindem, rugând pe Dumnezeu să ne-o dăruiască<sup>53</sup>.

Toate aceste virtuți care se cer lucrute pentru a completa demersul duhovnicesc al Postului Mare sunt tot atâtea elemente care ajută la creionarea profilului omului curățit. „Astfel, omul stăpân pe limbă, smerit, răbdător și iubitor de Dumnezeu ne înfățișează icoana curățită de patimi a omului duhovnicesc”<sup>54</sup>.

## 6. Metania trupească

Cuvântul „metanie” în înțelesul său de origine (*metanoia*) înseamnă prefacere, schimbare, înnoire a minții, lucrare de prefacere a omului de păcat, în omul cel nou, înduhovnicit, care se săvârșește prin pocăință. Metania trupească se înmulțește pe tot parcursul Potului Mare, ca un semn al dorinței de schimbare/întoarcere. Prosternarea cu capul până la pământ este semnul pocăinței: prin plecare mărturisim căderea noastră în păcate, starea în care ne aflăm; iar prin ridicare arătăm năzuința noastră spre izbăvirea de păcate, spre înnoire, spre înviere.

„Această formă dinamică de participare a trupului la pocăința sufletului arată că Sfinții Părinți au fost mari dascăli ai pocăinței și ai înnoirii spirituale ca înviere a omului din moartea păcatului și de înălțare a lui în lumina lui Hristos Cel Răstignit și Înviat. În limba română, cuvântul *înviere* implică ideea de intrare în viață, a deveni viu, a face viu, însă în limba greacă cuvântul *înviere* (*anastasis*) înseamnă ridicare, ridicare din moarte, din stricăciune, pentru a trece la viață veșnică și la nesticăciune”<sup>55</sup>.

Iată ce lucru minunat se cuprinde în această practică a rugăciunii Sfântului Efrem, însoțită de metanii: ceea ce spunem cu gura în rugăciune o arătăm totodată și cu trupul, ne recunoaștem păcătoșenia în care ne aflăm și cădem cu smerenie la pământ, dar ne ridicăm îndată, arătând dorința noastră hotărâtă de grabnică îndreptare.

53 Petroniu Tănase, „Doamne și Stăpânul vieții mele...”.

54 *Ibidem*.

55 † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Foame și sete după Dumnezeu...*, p. 99.

## 7. Concluzie

Am încercat în aceste câteva pagini să surprindem câteva lumini ale aceste perioade speciale din viața Bisericii, perioadă care în fiecare an vine cu parfumul ei de speranță și de înnoire. De fapt, toate nevoițele: rugăciune, post, priveghere, înfrânare, iertare, milostenie, spovedanie, împlinite în acest timp, sunt tot atâtea lumini pe care creștinul le adună în sine pentru a le aprinde în ziua Învierii Domnului Hristos. Dar ele nu se sting odată cu trecerea sărbătorilor, ci dăinuiesc pentru a susține o viață permanent înnoită, așa cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Am lepădat povara postului, dar n-am lepădat și rodul postului. Căci este cu neputință și osteneala postului a o lepăda și rodul postului a-l secera. A trecut osteneala nevoițelor, dar să nu treacă râvna faptelor bune. S-a dus postul, dar să rămână evlavia. A trecut postul cel trupesc, dar nu a trecut și postul duhovnicesc, care este mai bun decât acela, iar acela pentru acesta s-a făcut”<sup>56</sup>. Postul Mare nu este numai tristețe, ci o *întristare luminoasă*, iar calea pe care creștinul o parcurge are în sine sensul luminii Învierii.

---

56 *Ibidem*, p. 239.



# LECȚIA DE RELIGIE ÎN ȘCOALA ROMÂNEASCĂ DE LA ÎNCEPUTURI PÂNĂ ASTĂZI. PRIVIRE DIACRONICĂ

Pr. Dr. Conf. Stelian Ionașcu

Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul*  
Universitatea din București

Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci a unora ca aceștia este împărăția lui Dumnezeu (Marcu 10, 14)

După atâția ani în care copiii din România au cunoscut cuvântul Sfintei Scripturi pe căi cel mai adesea accidentale și insuficiente (în familie sau Biserică), iată că s-a creat posibilitatea revenirii la un sistem de educație religioasă cu frumoase tradiții în România, atât înainte de formarea statului național unitar român (1918), cât și în perioada interbelică.

Studiul de față caută să facă o prezentare istorică a învățământului religios în școala primară din momentul în care acesta capătă formă „organizată” și până în zilele noastre, prin care încercăm să dăm un răspuns problemelor recente apărute în contextul educației religioase a copiilor și tinerilor în școala românească. După învățătura creștină, educația este un dar de la Dumnezeu, o acțiune specifică omului și, de aceea, educația începe odată cu omul; așa și înțelegem cum în Sfânta Scriptură, odată cu creația, Dumnezeu îi dă omului Legea și normele de viață: „Creșteți și vă înmulțiți umpleți pământul și îl supuneți” (*Facere* 1, 28). La poporul nostru, pe solul fertil al spiritualității geto-dace, a fost însămânțat Cuvântul Evangheliei, iar fuziunea daco-romană se îngemănează cu botezul creștin al poporului nostru din zorii sec. I și II d. Hr. Lecția de religie n-a lipsit niciun moment din viața poporului român; chiar și atunci când limba de cult era străină de neam, cuvântul de învățătură, oricât de modest, ca și spovedania, se făcea în graiul propriu românesc.

## 1. Începuturile și dezvoltarea organizată a școlii românești

I. P. Elianu pune începutul școlii românești organizate odată cu anul 1401, în vremea lui Alexandru cel Bun, cu o școală domnească la Suceava, așa-zisa „Academia Vasiliană”<sup>1</sup>. Marele istoric Nicolae Iorga nu este de acord cu afirmația lui I. P. Elianu, considerând, ca și alți istorici, că până la mijlocul secolului al XVIII-lea, românii n-au avut posibilitatea să trimită copiii la școală, iar în Transilvania, multă vreme

1 Nicolae Iorga, *Istoria învățământului românesc*, București, 1936, pp. 21-25.

nici măcar nu aveau voie să întemeieze școli românești. Începuturile învățământului se prezintă într-o formă empirică, când prin sate se găsea câte un preot mai luminat, unde copiii învățau cititul cărților sfinte. Astfel de școli, care ar putea fi numite „școli parohiale”<sup>2</sup> și care erau conduse de preoți și uneori de dascălii propriu-zisi, existau și la noi cu siguranță din sec. al XIII-lea.

Neagoe Basarab (1512–1521) scrie cu mână proprie în limba națională o autobiografie și un adevărat tratat de religie, pedagogie și politică, intitulat *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*. În jurul anilor 1492, funcționa deja la Mănăstirea Putna o școală, în care se predau cunoștințele de greacă, slavonă, astronomie, drept, retorică, teologie, istorie, medicină și muzică, iar mai târziu (sfârșitul sec. XVI) și limba română. Amintim dintre cei mai vestiți profesori: Eustație Protopsaltul și Antonie Dascălul, vestiți compozitori și autori de manuale de muzică, și pe Lucaci „Ritorul”, profesor de drept<sup>3</sup>. În prima domnie a lui Alexandru Lăpușneanu, pe la anii 1561 funcționa la Hârlău un colegiu și la Câmpulung (Muscel) o școală înființată de Doamna Chiajna pe lângă Biserica Domnească<sup>4</sup>.

Aceste școli primare nu erau niște școli publice în sensul modern al cuvântului. Se adunau doar în vreo casă particulară sau în tinda bisericii câțiva copii, cărora dascălul – de cele mai multe ori preot – le făcea cunoscute slovele, fie din bucovnă, fie din vreo altă carte bisericească. O școală pregătitoare de dieci, cu o programă de gimnaziu inferior, este atestată documentar în 1576 la „Sfântul Gheorghe Vechi” din București<sup>5</sup>. Această școală cu un istoric îndelungat, sprijinită pe timpul lui Constantin Brâncoveanu și Constantin Mavrocordat<sup>6</sup>, pregătea în sec. al XVIII-lea nu numai tineri din țară, dar și din Balcani, iar în 1804, Constantin Ipsilanti dădea un hrisov de scutiri și privilegii dascălului ei „slovenesc și românesc”. La un secol după începuturile școlii de la Sfântul Gheorghe, apare prima școală cu numele de colegiu, la Mănăstirea Sfântul Sava din București, sub îndrumarea domnitorului Șerban Cantacuzino (1679–1689). Observăm că aceste școli erau școli primare doar prin conținut, înțelegând materia de învățat, dar ele erau pentru maturi, tinerii fiind pregătiți să ajungă dascăli, dieci sau preoți.

Domnitorul Constantin Duca (1693–1704) este primul domnitor ce înființează școli primare pentru popor, pe lângă fiecare biserică domnească de prin târgurile Moldovei. Aceste școli erau înființate mai ales la insistențele boierilor, care doreau

2 Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești*, București, 1975, Editura Didactică și Pedagogică, pp. 67-70.

3 Gh. C. Ionescu, *Lexicon al celor care de-a lungul veacurilor s-au ocupat cu muzica de tradiție bizantină în România*, București, 1994, pp. 127-130.

4 V. Grigore Borgovanu, *Istoria pedagogiei*, Ediția a III-a, București, 1919, p. 29.

5 Vezi detalii în: Gh. Nedioglu, *Cea mai veche școală românească cu caracter statornic (Școala de la Sf. Gh. Vechi)*, Cuvântare rostită în ziua de 10 ianuarie 1913, cu prilejul împlinirii a 20 de ani de la înființarea Gimnaziului „Gheorghe Șincai”, București, 1913.

6 Ștefan Bărsăneanu, *Educația, învățământul, gândirea pedagogică în România*, Dicționar cronologic, București, 1978, p. 15.

să-și vadă fiii instruiți, pentru care chemau „dascăli străini”<sup>7</sup>. În prima jumătate a sec. al XVIII-lea, de domnia lui Grigore Ghica (1727–1733) și a lui Constantin Mavrocordat (1735–1741) se leagă înființarea unor școli speciale pentru pregătirea clerului, din dorința acestora ca preoții hirotoniți să fie „învățați”. Prin așezământul din 1741, Constantin Mavrocordat hotăra: „Să fie pe lângă Mitropolie, episcopii și toate mănăstirile, dascăli și copii la învățătură, fiecare după putința lui. Și mitropolitul și episcopii în eparhiile lor să așeze pe la sate mari, preoți de ispravă, să învețe copiii și îndată să-i învețe ruga și credința, adică crezul, cele șapte taine ale Bisericii și cele privitoare la Dumnezeu. Și acestea să le învețe pe înțeleș... și să-i învețe a scrie”<sup>8</sup>.

De personalitatea domnitorului Vasile Lupu, se leagă pe plan cultural și înființarea Colegiului la Iași în 1640, după modelul celui de la Kiev (1633). După ce a funcționat timp de un an în chiliile mănăstirii „Sfinții Trei Ierarhi”, a fost mutată de domnitor într-o clădire proprie (construită pe Ulița Ciobotărească), ale cărui proporții a stârnit admirația lui Paul de Alep<sup>9</sup>. În anul 1645, după contestarea lui Kiril Lukaris de la Patriarhia din Constantinopol, controversile religioase dintre acesta și Mitropolia de Kiev, precum și moartea mitropolitului Petru Movilă, determină plecarea profesorilor veniți de la Kiev și încetarea de fapt a școlii. În anul 1669, la 10 mai, Antonie Vodă decide printr-un hrisov, deschiderea la Câmpulung (Muscel) a unei școli, care „să fie cu puțință și bogaților și săracilor”<sup>10</sup>. La 28 martie 1670, dă un hrisov, care îl întărește pe primul, trecând școala în grija viitorilor domni ai țării și a mitropoliților. Școala a avut continuitate în timp funcționând și astăzi ca școală generală. La inițiativa lui Constantin Brâncoveanu, se întemeiază la 28 octombrie 1694, Academia Domnească de la „Sfântul Sava”, instituție care face începuturile învățământului superior în Țara Românească. Primul ei director a fost Sevastos Kymenitip, fost profesor la Academia din Constantinopol. Programul prevedea, pe fondul unei culturi formată din *artes liberales*, cursuri de *facultas atrium*<sup>11</sup>.

Personalitatea mitropolitului Iacob Stamati își lasă amprenta în istorie și prin memoriul care cuprinde prima legiuire a școlilor românești (1798), cu dispoziții speciale pentru zidirea de școli, organizarea materială cu danii de la preoți și mănăstiri, ridicând problema asupra dascălilor greci ca aceștia să nu mai învețe greșit pe ucenici, „să cetească ca papagalii, să învețe canoanele pe de rost, nimic înțelegând”. Dispozițiile sunt și pentru ucenici care trebuie „să aibă dragoste către dascăli, cinste și supunere, fiind datori să ia aminte învățăturile; al doilea să aibă bună rânduială

7 Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești...*, p. 125.

8 V. Grigore Borgovanu, *Istoria pedagogiei...*, pp. 237-239.

9 *Ibidem*, p. 245.

10 Șt. Bârsănescu, *Istoria pedagogiei*, București, 1941, pp. 25-26.

11 Despre suflet; despre naștere și pieire; despre cer – în cadrul teologiei. Mai studiau: astronomie, logică, retorică și metafizică. Cele din urmă erau predate în spiritul doctrinei neoaristotelice, care exercita în cele două Țări Române o influență constantă: în Moldova, la Colegiul lui Vasile Lupu (1640–1645), iar în Țara Românească la Frontisterion (1640–1674), școală înființată cu sprijinul domnului Gheorghe Duca, în chiliile Mănăstirii Cotroceni (1673).

și liniște; al treilea să aibă unire între dâșii”<sup>12</sup>. Mitropolitul însuși cerceta pe profesorii școlilor dacă își fac datoria „față de elevi, să-i învețe precum se cade și să-i procopsească”<sup>13</sup>.

Paralel, în Țara Românească, domnitorul dădea poruncă ispravnicilor din județe „să așeze dascăli de ispravă, să învețe copiii, pe la mânăstiri, în târguri și în satele mari”. La 1 septembrie 1783 se prevedea în bugetul statului, ca școala de la Sfântul Gheorghe Vechi „să aibă doi dascăli, școlile domnești din Craiova, Câmpulung, Târgoviște, Slatina, cu dascăli în slavonește, iar cea din Focșani cu unul de carte slavonească și grecească”<sup>14</sup>. Sfârșitul sec. al XVIII-lea marchează lupta pentru înlocuirea limbii grecești, în care se țineau cursurile, cu limba română. În anul 1818, școala de la „Sfântul Sava” se împarte în două: dascălii greci se instalează cu elevii lor la Schitu Măgureanu (unde școala își încheie activitatea în 1821), iar a doua grupare rămâne la Sfântul Sava, unde Gheorghe Lazăr ținea în limba română cursuri de filosofie și științe ingineresti<sup>15</sup>.

Încurajate de către domnitori și mitropoliți, școlile primare se vor organiza și prin satele mai mari, cum am amintit: așa este atestat angajamentul dascălului Popa Alexandru din satul Obilești (Ilfov), spre a-i învăța carte românească pe copiii din sat și din împrejurimi, în schimbul a cinci taleri pe lună. Contractul, care precizează și sarcinile dascălului – „să am a strânge copiii, să-i învăț carte, cântări, slovă, să-i obicinuiesc a pași la biserică, să-i obicinuiesc a vorbi vorbe de cinste, ferindu-se de ocări și vorbe necuviincioase și alte fapte netrebnice ce sunt stricătoare și trupește și sufletește”<sup>16</sup>, ne oferă o sumară imagine a conținutului învățământului din mediul rural de la sfârșitul sec. al XVIII-lea și începutul sec. al XIX-lea.

În 1792 la 21 octombrie, domnul Țării Românești, Alexandru Moruzi, după ce aprobă alegerea lui Ștefan ca dascăl la școala de la biserica Obedeau din Craiova, hotărăște „să fie primiți la școală și alți copii cât vor vrea să fie la învățătură”, „ca să învețe toți fără plată, ca la o școală domnească”<sup>17</sup>.

În 1822, cu venirea la domnie a lui Grigore Ghica al IV-lea, s-a hotărât desființarea școlilor grecești din Țara Românească și înființarea unei noi Eforii românești,

12 V. Grigore Borgovanu, *Istoria pedagogiei...*, p. 289.

13 *Ibidem*, p. 298.

14 *Ibidem*, p. 293.

15 Gheorghe Lazăr și Gheorghe Asachi sunt considerați în istoria pedagogiei românești întemeietori ai învățământului românesc în Țara Românească și Moldova. În anul 1818 ei organizează învățământul astfel: A. „Cei mai slăbănogi sau de tot nedeprinși rânduiți la dascăli de jos mai întâi, unde vor învăța: cunoașterea slovelor și slovenirea cuvincioasă; cunoașterea numerelor; cetirea desăvârșită; catehismul și istoria biblicească; Testamentul Nou și Testamentul Vechi. B. ...altă tagmă de învățături și anume: gramatică, poetică, mitologie, geografie, retorică, aritmetică, geometrie, gheodezie sau ingineria câmpului, economie, arhitectură. Tagma filosofiei, retoricii și tagma juridică...” (G. G. Torilescu, „Învățământul românesc” în *Revistă pentru istorie, arheologie și filosofie*, An I-II, pp. 463-469).

16 Șt. Bărsănescu, *Istoria pedagogiei...*, p. 49.

17 *Ibidem*, p. 50.

ce se va îngriji de înființarea de școli, în fiecare reședință de județ. La sosirea în țară a lui Grigore Ghica Vodă, Gheorghe Lazăr a ținut un discurs în care spunea că regenerarea țării nu poate veni decât prin respectarea muncii celor ce „asudă din revărsatul zorilor dimineții, până noaptea târziu și prin educație”<sup>18</sup>. Succesorul la domnie, Ioan Sadu Sturza, acceptă formarea epitropiei învățăturilor publice din Moldova, semnată de Veniamin Costachi și Gheorghe Asachi, care propun un proiect de organizare a unei școli normale și a unui gimnaziu pe lângă Biserica „Sfinții Trei Ierarhi”, cursuri care se și deschid la 23 ianuarie 1828. Din 1838 intră în vigoare în Țara Românească și Moldova Regulamentul Organic, care prevedea printre altele și proclamarea limbii române ca limbă a statului, a bisericii, a justiției și, implicit, a școlii.

Prin sosirea la tron a domnitorului Alexandru Ioan Cuza și prin unirea Țării Românești cu Moldova, la 24 ianuarie 1859, se deschide o nouă etapă în dezvoltarea școlilor românești și a învățământului în general. La sfârșitul anului școlar 1859–1860, învățământul în Țara Românească era reprezentat prin 2435 de școli, cu 2618 învățători și 65.346 școlari. Cele 2435 instituții de învățământ cuprindeau toate tipurile de școli și internate de băieți și fete, publice sau particulare. Dintre acestea, 2129 erau școli sătești, frecventate de elevii din 2491 de comune. La 25 noiembrie 1864, Alexandru Ioan Cuza promulga „Legea instrucțiunii publice”, cea dintâi lege școlară care prevedea un sistem de învățământ unitar pentru ambele Principate. Prevederile legii se extind asupra tuturor instituțiilor de învățământ și asupra tuturor gradelor de învățământ: elementar, secundar și superior. Legea prevedea obligativitatea învățământului primar între 8 și 12 ani și făcea pentru prima dată loc egalității la învățătură a fetelor în raport cu băieții. Legea n-a fost pusă în aplicare dintru început, dar este merituoasă, deoarece în țările din Occident nu se pusese încă problema obligativității învățământului primar printr-o lege. Situația învățământului românesc se va îmbunătăți prin râvna viitorilor miniștri ai instrucției publice: Titu Maiorescu (anul 1867), Dimitrie Sturza (1870) și Tache Ionescu (1893).

În 1896, la 30 aprilie, se votează „Legea asupra învățământului primar și normal-primar”<sup>19</sup>, propusă și întărită sub ministeriatul lui Petre Poni. Ea înlătură împărțirea școlilor primare în mai multe categorii, proclamă un învățământ unic pentru orașe și sate, cu singura deosebire a duratei studiilor (la sate de 5 ani, la orașe de 4 ani). Legea introducea obligativitatea înființării de școli primare oriunde se aflau 40 de copii și se prevedea, pentru prima dată, înființarea de grădinițe pentru copii în mediu rural, precum și cursuri pentru adulți. Până la formarea Statului Național Unitar Român, în 1918, școlile primare din Țara Românească și din Moldova s-au dezvoltat prin pregătirea profesorilor, prin legi și planuri de învățământ adecvate, permițând formarea unor școli secundare și superioare, cu diferite profiluri de meserii.

---

18 *Ibidem*, p. 60.

19 *Ibidem*, p. 60.

În Transilvania<sup>20</sup>, evoluția școlilor a fost alta, la fel contextul politic în care românii s-au luptat pentru dăinuirea lor ca neam și limbă. Vom puncta evenimentele mai importante din viața școlii românești din Transilvania până la 1918, anul Marii Uniri. Prima școală, organizată din inițiativa episcopului Gherhardus, urmarea pregătirea de canonici, având în programul de studii gramatica latină, teologia, retorica și muzica. Începută cu 30 de elevi, școala este menționată în 1080, în scrisoarea hagiografică „Viața Sfântului Gherhardus”. În 1235, o bulă papală adresată episcopului de Milcovia (Focșani) îl informează pe acesta că vlădicii schismatici (ortodocși) „își predică învățătura lor greșită poporului valah”<sup>21</sup>, cerându-i să-i combată, la rândul său, prin predici. Avem aici confirmarea existenței unui învățământ prin predică în Țările Române. După 1300 iau ființă școli mănăstirești ortodoxe la mănăstirile Peri, Vad, Scorei, Prislop și Jeud (aceasta din urmă la 1364)<sup>22</sup>.

La Brașov apare prima carte tipărită de Coresi, *Octoihul*, la 14 ianuarie 1583, căreia i-au urmat: *Apostolul*, *Psaltirea*, *Cazania*, *Molitfelnicul*, *Liturghierul*, *Evangheliarul* și *Pravila*. Cărțile tipărite de Coresi marchează momentul introducerii limbii române în literatura religioasă. Acestea au servit și ca manuale didactice până la apariția primei bucoavne în 1699. Brașovul este și primul oraș în care se introduce învățământul religios în limba română la școala din Scheii Brașovului (1559), cu două secțiuni: una de școală începătoare, iar cealaltă, un curs de pregătire a învățătorilor.

Școala românească din Transilvania avea să se dezvolte cu mare greutate în mijlocul religiilor protestantă și catolică, românilor fiindu-le interzis multă vreme să întemeieze școli în limba lor. Biserica și școala românească au ieșit însă călitate din aceste confruntări culturale și religioase. Așadar, după ce încă din 1581 iezuiții organizau o Universitate în Cluj cu 3 facultăți - Teologie, Filologie și Drept -, tinerii români n-au avut acces la o școală superioară până în 1598, când, odată cu înființarea Gimnaziului din Sibiu, vor fi sintetizate principiile pedagogice ale lui Georg Dietrich, rectorul școlii, fost elev al umanistului Sturm la Strassbourg.

În 1634 ia ființă la Satu Mare un gimnaziu devenit în 1863 „Gimnasium regium”, care din 1919 va purta numele de Liceul „Mihai Eminescu”, cu secția română și maghiară. Episcopul Partenie II Cărturarul, episcop de Caransebeș, adresează nobililor și cnezilor din ținut o scrisoare prin care, motivând că „toate neamurile se grăbesc la învățătură, iar învățătura scârja de aur este”, îi anunță că din dania sa, reorganizează vechea școală din chiliile mănăstirii Sfântul Gheorghe, transformând-o în școală de

---

20 Pentru situația învățământului în școlile din Transilvania, vezi: Lazar Triteanu, *Școala noastră 1850-1916*, Sibiu, 1919; \*\*\* *Școlile primare ortodoxe romane din dieceza Aradului - o circulară și un protest*, Arad, 1922; \*\*\* *Adunarea Cuvânterilor comisarilor din anii 1863 și 1864*, Sibiu, 1864.

21 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1980, Vol. I, p. 201.

22 *Ibidem*, p. 371.

gramatică românească de trei ani și îi invită pe nobili și cnezi să-și dea copiii aici, ca să o sprijine bănește. Școala a existat până în 1761<sup>23</sup>.

Sinodul de la Alba Iulia al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania hotărăște în 1675 suspendarea preoților care nu slujeau în limba română. Această măsură impune limba română ca limbă de cult, precum și ca limbă de predare a religiei în școlile satești pe lângă parohii. Iată ce spunea Mitropolitul Sava Brancovici în acest sinod local în subpunctele șase și șapte: „Care creștini nu vor învăța «Tatăl nostru», «Credeul» și cele «Zece porunci», unii ca aceia vor fi fără Legea lui Dumnezeu. Iară pentru ca să mai întărească și pruncii nefind sculă unde să învețe tot creștinul, să-și ducă pruncii la beserică și popa, după ce va isprăvi slujba beserecei, să facă știre, cum să strângă pruncii la beserică, să-i învețe, cum iaste scris mai sus<sup>24</sup>. Aceasta este o mărturie clară a existenței unor școli parohiale în care copiii învățau noțiunile de bază ale religiei creștine ortodoxe, odată cu primele „buchii”.

Viața tinerilor români care doreau să purceadă la studii mai înalte era foarte grea: o anchetă făcută din Ordinul curții din Viena, în 1721, arată că, în ciuda progresului învățământului din Transilvania, autoritățile se împotrivesc trimerii copiilor români la învățătură: „se prind și se leagă cu mâinile la spate și-i aduc îndărăt chiar pe fiii preoților români care vor să meargă la școală<sup>25</sup>”.

După anul 1700, anul unirii unei părți a românilor ortodocși cu Roma, școlile unite se dezvoltă separat de școlile românești ale Bisericii-mamă. Așa aflăm din hotărârile sinodului unit ținut la Mănăstirea Cluj, în primăvara anului 1728, ca nici un unit să nu-și trimită copiii la școlile schismaticilor și ereticilor ortodocși, iar cei ce nu țin seama de hotărâre, să fie pedepsiți să plătească 24 florini, dacă sunt protopopi sau popi și 12 florini dacă sunt mireni. Acest lucru ne face să ne gândim la bunul renume al școlilor ortodoxe, dacă ele erau asaltate și de fiii uniților, care cu greu renunțau să nu le mai frecventeze. Mitropoliții din Transilvania obligau în scris pe preoții din Cluj să aducă la școală „copiii prostimii de la trei ani în sus”, spre a-i învăța *Catehismul*. Este o primă încercare de instituire a obligativității școlare. În 1754, la 21 octombrie, are loc inaugurarea solemnă a „Centrului școlar Blaj”, când se organizează, pe lângă vechea școală românească de obște, un gimnaziu-școală în limba latină a unui seminar<sup>26</sup>.

---

23 Șt. Bârsănescu, *Istoria pedagogiei...*, p. 24.

24 Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești...*, p. 123.

25 *Ibidem*, p. 125.

26 Organizarea și funcționarea școlilor a fost reglementată prin trei „ordinațiuni” date de episcopul Petre Pavel Aron:

„1. Publicarea școalelor ce s-au dat la Blaj în anul 1754, stabilește prețuirea Școlii de obște, de cetanie, cântare și scriere pentru cei de toată vârsta. 2. Se referă la materiile de învățământ și conține indicații metodice. 3. Privește corpul profesoral al școlilor”.

Episcopul Grigore Maior (1773-1782) se va ocupa de școala normală. În 1772 se înființase în cadrul gimnaziului o catedră de teologie și filosofie, unde Samuel Micu inaugurează cursul de etică, completat apoi de un curs de logică și unul de metafizică. Închis în urma Revoluției de la 1848, Centrul se redeschide în 1851, ca așezământ de stat, însă fără curs superior. Printre profesorii școlii, care avansează ideea ca tinerii să urmeze școli înalte la Roma și la Viena în urma actului „unirii de la 1700”, s-au numărat vestiții cărturari: Samuel Micu, Petru Maior, Gheorghe Șincai, Gheorghe Barițiu, Simion Bărnuțiu, Al. Papiu-Ilarian și Timotei Cipariu, care i-au imprimat școlii o orientare de emancipare național-religios-politică a românilor. Datorită acestei școli mai ales, Blajul a devenit leagănul școlii ardeleni. Tot de aici a pornit mai târziu curentul latinist care, cu toate exagerările sale în materie de limbă, prin demonstrarea originii romane a latinității limbii și poporului român, are o contribuție importantă la lupta pentru unitatea națională a românilor din toate provinciile. Școala Ardeleană ia ființă în 1774 dintr-un cerc de cărturari români, care urmărea pe plan școlar luminarea poporului român prin școli, determinând astfel o mișcare pedagogică de dezvoltare a învățământului național, cu puternice ecouri și în evoluția educației din Țara Românească și Moldova.

După 1784, când limba germană era declarată limbă oficială în Transilvania, Ioan Pinariu-Molnov stăruia pentru înființarea de școli românești ortodoxe în Transilvania. Argumentându-și stăruința cu observații făcute cu ocazia unei călătorii în Principatele române<sup>27</sup>, el vorbește de 282 de tineri ardeleni ortodocși care învață în școlile mănăstirești din București, Argeș, Mănăstirea *Dintr-un lemn* și care, „vor fi pierduți” pentru Transilvania, fapt ce s-ar fi evitat dacă românii neuniți ar fi avut și ei un învățământ în limba română. În anul 1812 ia ființă Preparandia din Arad, prima școală normală stabilă din Banat, având ca director pe Dimitrie Țichindeal, alături de alți profesori: Iosif Iorgovici, Constantin Diaconovici-Lega, Alexandru Gavra. Aceștia crează o mișcare pedagogică cu influențe în întreg Banatul, în Transilvania și peste munți. După înfrângerea Revoluției din 1848, în Transilvania sunt închise școlile tuturor naționalităților, fiind cu deosebire afectat învățământul de grad mediu; de altfel, aceeași soartă au avut-o și școlile din Țara Românească și Moldova. Reorganizarea școlii Românești din Transilvania are loc abia în 1859, când școala primară era prevăzută cu „trei clase normale cu șase despărțăminte”<sup>28</sup>. Tot acum, printr-un decret guvernamental, se stabilește obligativitatea școlară pentru toți copiii de ambele sexe, între 6 și 12 ani și între 12 și 15 ani la sate și orașe, prevăzând și pedepse pentru părinții recalcitranți.

După anul 1880, situația învățământului românesc din Transilvania se înrăutățește prin votarea de către parlamentul ungar a două legi școlare, prin care se accentua acțiunea de maghiarizare a învățământului secundar. Replica românească e condusă de George Barițiu care, în 1883, la 25 februarie, desfășoară la Sibiu o adunare

27 Șt. Bărsănescu, *Istoria pedagogiei...*, p. 24.

28 *Ibidem*, p. 168.



de protest împotriva acestor legi, promulgată de parlamentul ungar. Manifestații asemănătoare au loc la Blaj, Deva și în alte localități din Transilvania. Acțiunea de maghiarizare a culminat cu votarea legii școlare din 1906, 26 aprilie, a lui Albert Apponyi, ministrul cultelor și instrucțiunii, numit în popor „codul penal al lui Apponyi”, din pricina legilor represive cuprinse în ea, care vizau desființarea școlilor românești slovace și sârbești și maghiarizarea forțată a elevilor aparținând acestor naționalități, prin introducerea limbii maghiare ca limbă de predare la toate școlile de pe teritoriul regatului ungar.

Unirea Transilvaniei cu România va însemna și o unificare a învățământului pe întreg teritoriul României. Se înmulțesc școlile primare și secundare, iau ființă noi școli profesionale și pe meserii, institute și facultăți sau academii, de stat și particulare. Pentru întreaga Românie, la 26 iulie 1924 se votează „Legea învățământului primar-normal”, care însemna o organizare unitară pe țară și se prevedea obligativitatea și gratuitatea învățământului primar.

Perioada interbelică este o perioadă prolifică pentru școala românească, o perioadă ce dezvoltă o tradiție culturală care avea să dăinuie peste veacuri și să renască abia după 1989. Vorbim de o tradiție culturală, dar și religioasă, în care ora de religie și lecția de religie erau ceva obișnuit și firesc. Din programele de învățământ ale vremii se poate observa că această orientare n-a lipsit niciodată din viața școlărilor primari. Am analizat apariția și evoluția școlilor în țara noastră pentru a vedea că marile personalități bisericești, oamenii politici și domnitorii erau serios preocupați de instrucția și luminarea minții școlărilor, vizând deosebi educația religioasă și morală, pentru „buna cuviință a copiilor”<sup>29</sup>.

Ce s-a petrecut însă în cei 45 de ani de comunism? O secetă spirituală pustiitoare prin școlile românești, dar care n-a putut distruge rădăcinile ontologice ale sufletelor inocente ale copilașilor. S-a produs un vid spiritual și o criză de identitate a conștiinței persoanei umane: cine sunt, de unde vin, încotro merg? O lipsă de sens a existenței, cu încercări de a fi înlocuită prin hibrizi: ideologie, idolatrie, politică, viziune fals științifică sau practici pseudo-spirituale. În spiritul autentic al Ortodoxiei românești, chipul lui Dumnezeu din om poate fi întunecat pentru o vreme de nori sumbri; se pot produce pervertiri în inimă, slăbănogeli în voință, însă în adânc nu poate fi distrus niciodată. Jertfa este actul originar al oricărei existențe; prin jertfă și iubire s-a creat lumea, prin jertfă și înviere s-a mântuit, prin jertfa fiilor neamului românesc, înrădăcinată în jertfa Fiului lui Dumnezeu, se rezidește țara noastră, iar copiii cer acum învățătura creștină. Cer acum reintroducerea lecției și orei de religie în școală. Asupra noastră apasă o răspundere grea în fața lor și a lui Dumnezeu, a Mântuitorului care a spus: „Lăsați copiii să vină la Mine, că a unora ca aceștia este împărăția cerurilor” (*Matei 29, 14*).

---

29 Nicolae Iorga, *Istoria învățământului românesc...*, pp. 123-124.

## 2. Conținutul învățământului religios în primele școli românești

### 2.1. Primele manuale de învățământ religios. Bucoavnele

Bucoavnele sau Bucvariile sunt primele cărți de școală care aveau drept scop învățătura „buchiilor”, silabisirea și citirea corectă. Pentru noi, important este faptul că toate Bucoavnele apărute cuprindeau învățăturile fundamentale ale credinței. Cea dintâi carte de școală românească apare la 1699 în cel mai important centru cultural și bisericesc de până atunci, în Bălgrad (Alba Iulia). Titlul este următorul: „Bucoavna, ce are în sine deprinderea învățaturii copiiloru la carte și simbolulu credinței creștinești, diece porunci ale legii vechi și ale celei noua, șiepte taine ale Bisericii Resăritului, iproci. Cu voia pre șantitului chiru Atanasie, mitropolitul tieiei Ardealului. Acumu întâiu întru-acestu chipu tocmită și tipărită, în santa mitropolia în Bălgradu de Mihaiu Istvanovici tipografulu. Anul Domnului 1699”<sup>30</sup>.

Această Bucoavnă a fost tipărită în preajma marilor frământări ale Bisericii românești din Transilvania; conținutul său este pur ortodox, apare înainte de uniație, probabil din ordinul lui Constantin Brâncoveanu, care vroia să pună o piatră solidă la edificiul național al drept credincioșilor de aici. Atanasie Anghel fusese nou ales mitropolit, cu toate îndrumările și îndatoririle, jurând că va păstra credința străbună. Bucoavna a fost redactată de tipograful lui Constantin Brâncoveanu, Mihai Istvanovici, după limbajul curent de astăzi și luată de Atanasie în Transilvania (după hirotonisirea lui la București), grăbindu-se să o tipărească la Alba Iulia.

Bucoavna are 66 de pagini, cuprinzând la început alfabetarul chirilic, vocale, diftongi, consoane, exerciții de silabisire, după care urmează partea de lectură propriu-zisă, care constă exclusiv din rugăciuni și alte texte cu conținut pur religios și anume: „rugăciune când va să înceapă copilul la învățat, rugăciunea dimineții (*Împărate ceresc, Prea Sfânta Treime, Tatăl nostru și Din somn, sculându-mă*), apoi Simbolul credinței și simbolul Sfântului Atanasie, cele zece porunci, cele două porunci de căpetenie ale legii vechi și cele șase desăvârșiri ale legii noi. Tratează apoi pe larg despre cele șapte Taine, prin întrebări și răspunsuri cu trimiteri la Sfânta Scriptură. La sfârșit, cele trei fapte bune ale blagosloveniei, cele șapte daruri și cele douăsprezece roduri ale Sfântului Duh, cele șapte lucruri ale milei trupești și cele patru lucruri mai de apoi ale omului”<sup>31</sup>.

30 Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești*, p. 32.

31 G. Silagi, *Istoria pedagogiei Românești*, București, 1958, p. 153. Observăm din cuprins că Bucoavna avea un conținut exclusiv religios, pur ortodox. Putem spune că cei ce învățau în acea vreme în școlile parohiale existente aveau privilegiul de a-și însuși noțiunile de bază ale catehismului, odată cu primele bucoavne. Dar nu numai la popoarele din Răsărit prima carte de școală avea un caracter religios, ci și la școlile apusene. Vechile abecedare franceze se numeau *Croix de par Dieu* sau *Croix de Jesus*, de la icoana Răstignirii Domnului, pe care o așezau pe copertă. Cuprinsul era pur religios (Ch. Defradan, *Dictionnaire de Pedagogie*, publié sous la direction de F. Buisson, Vol. I, pp. 2-3).

Nu știm care a fost tirajul acestei bucoavne, dar se presupune că ea n-a ajuns în toate colțurile Transilvaniei, mulți copii învățând să citească în continuare pe cărțile tipărite de Coresi încă din 1557–1583 (*Octoih, Apostol, Psaltire, Cazanie, Liturghier*). Au trecut 45 de ani până a apărut cea de a doua bucoavnă, de data aceasta la Cluj, în 1744. Aceasta prezintă, pe lângă literele în chirilică, și alfabetul latin. Este întocmită după modelul primei bucoavne, începând cu deprinderea alfabetului și învățarea scrisului și cititului, apoi cu câteva întrebări și răspunsuri, din care redăm un exemplu:

„Ce trebuie și se cade să știe pruncul și tot omul pe această lume?” Răspuns: „Că este Dumnezeu, care va plăti tuturor după fapta lor, celor care bine vor trăi și vor face bine, bine le va da Domnul, iară celor răi, răul”<sup>32</sup>. Urmează rugăciunile, simbolul de credință, tainele și celelalte din bucoavna de la 1699. În anul 1726 apare la Râmnic, în Țara Românească, prin grija tipografului Ilie de la Cernavodă, „Întâia învățătură către tineri”, bucoavnă cu text paralel, slavon și român, prima carte tipărită în Țara Românească în această perioadă, în scop didactic. Aceasta are o „Predoslavie către pravoslavnicii creștini”, aparținând episcopului Grigorie de Râmnic, care afirmă că dascălii care sunt „clirici” trebuie să învețe mai întâi ei înșiși, pe de rost cartea, ca astfel să le poată preda mai cu succes ucenicilor<sup>33</sup>. Această Bucoavnă aduce nou învățături despre rânduiala Vecerniei, Utreniei și Sfintei Liturghii cu răspunsuri. În Moldova, primul „Bucovar sau începere de învățătură” se tipărește la Iași în 1755, în pravoslavia căruia mitropolitul Iacob Putneanul exprimă ideea necesității unui învățământ obligatoriu, cerând tuturor preoților să deschidă școli și să poruncească părinților să-și dea copiii la învățătură. Astăzi se mai păstrează un singur exemplar degradat, în Biblioteca Academiei Române.

A doua jumătate a secolului al XVIII-lea a fost o perioadă grea pentru toate provinciile istorice românești: în Transilvania, edictele date de împărăteasa Maria Tereza la 23 mai 1746 interziceau importul cărților de orice fel din Țările Române și atunci Bucoavnele pentru românii din Ardeal se vor tipări de acum la Viena, la Blaj, Buda, Sibiu sau Brașov, părăsind uneori conținutul religios și îmbrăcând o tentă politică de maghiarizare. În Principatele Române, cultura grecească copleșea orice manifestare de ordin cultural. Mai ales pe teren școlar, totul se reducea la cultura grecească, cu cărți de școală aduse de la Atena și Constantinopol. Este drept că Bucoavnele aveau un cuprins curat religios și cuprindeau cele „trebuincioase pentru mântuire”, dar între Bucoavna de la Iași a lui Iacob Putneanul (1755) și până la venirea lui Gheorghe Lazăr la București, nu a mai apărut altă tipăritură în românește, ci doar în limba greacă.

32 Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești...*, p. 41.

33 C. Erbiceanu, „Bucoavna de la Râmnic”, în *BOR*, Anul XII, nr. 7-8/1921, p. 492.

## 2.2. Abecedarele

Primul Abecedar este cel apărut la Sibiu, în anul 1828, sub titlul *Abecedar înlesnitor pentru învățătura copiilor*, avându-l autor pe Grigorie Pleșoianul, ucenic al lui Gheorghe Lazăr. Asemănător prin conținut cu Bucoavna, aduce nou faptul că Abecedarul nu urmărește doar a învăța «slova» pe copii, ci și cele mai profunde idei religioase, de conduită și chiar politice, pe care se poate baza viața unei societăți și a unei țări<sup>34</sup>.

Abecedarul de la Sibiu avea un conținut religios cu idei morale înalte, dar îmbrăca pe alocuri și o tentă națională; de aceea a fost numit și „Evanghelia națională”. Reproducem o rugăciune din cuprinsul său, care relevă acest lucru: „Dumnezeule prea bune, Tu care n-ai făcut pe nici un om ca să fie necăjit, ci voiești ca toate făpturile să se bucure de ființa lor, scoboară lumina Ta peste noi și peste toți cei mari ai patriei noastre, ca văzând binele, să-i îmbrățișăm și să nu mai fim necăjiți de aici înainte; fă pe toți românii să iubească dreptatea și unirea, ca să poată împărții dragostea națională și între ei. Amin”<sup>35</sup>.

Al doilea Abecedar va apărea la Brașov în 1848<sup>36</sup>. Acesta are un moto pe pagina a doua către copii: „Să învățați; să vă păziți sănătatea, să respectați cele sfinte, să vă iubiți neamul și Patria, să vă iubiți unul pe altul și să nu credeți nimicurile”. Noile

34 De ce trebuie să mulțumim lui Dumnezeu? „Noi trebuie să mulțumim lui Dumnezeu că ne-a făcut cu minte și cuvântare ca să gândim și să arătăm prin glas lucrurile de care gândim. Trebuie să mulțumim lui Dumnezeu încă, pentru că ne-a făcut trupurile noastre așa de minunate și îndemănate-ce, încât putem face orice voim. Cu mâinile putem să scriem, să împletim și altele (...). Cu picioarele putem să umblăm, să sărim, să alergăm, să jucăm. Mai trebuie să mulțumim lui Dumnezeu, că ne-a dat cinci organe simțitoare cu care pricepem, toate câte sunt și câte se fac împrejurul nostru. Aceste organe sunt: vederea, auzirea, mirosirea, gustul și pipăirea (...). Mădularile trupului nostru poate n-ar fi așa de sănătoase dacă părinții noștri nu ar fi îngrijit de noi când am fost mici. Urmează dar să mulțumim lui Dumnezeu că ne-a dat așa buni părinți care îngrijesc acum și pentru creșterea minții noastre (...). Trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu ca să ne ție sănătoși spre a putea face toate lucrurile ce ne sunt spre trebuință fericirii noastre și ca să ne dea gând bun a urî lenea și a iubi bărbăția. A urî tirania, nedreptatea și a iubi patriotismul, dreptatea și pe cei care fac bine patriei și neamului românesc. Iar când ne rugăm, trebuie să ne rugăm cu inimile și cu sufletele noastre, fără vorbe și zgomot, pentru că Dumnezeu nu caută la acelea care vorbesc oamenilor din gură, ci caută la acelea care cugetă cu inimile lor.” (Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești...*, pp. 121-132).

35 *Ibidem*, p. 124.

36 Conținut: „Cap. I: Începuturi de litere și împreunarea lor. Cap. II: Reguli morale: 1. Dimineța; 2. Pe drum; 3. În școală; 4. În biserică; 5. La masă; 6. În tot locul; 7. Seara. Cap. III: Ferirea de primejdii. Un bătrân, ca să ferească pe micii săi nepoți, le spusă oarecare întâmplări și-i povățuiește: 1. De ape; 2. De sărire; 3. De gheață; 4. De moară; 5. De puț sau fântâni; 6. De locuri înalte; 7. De arme. Cap. IV: Povățuirii morale și rugăciuni. 1. Frăția între copii; 2. Fă bine și celui ce te urăște; 3. Rugăciunea dimineții; 4. Rugăciunea mesei; 5. Rugăciunea de seară; 6. Sâmbătă seara; 7. Duminică dimineța; 8. Pentru mântuirea păcatelor; 9. De Sfânta cuminecătură. Cap. V: Curățenia trupului și sănătatea (curățenia mâinilor, îmbrăcămintii, trupului). Cap. VI: Alte sfinte rugăciuni; pentru cei măhniți la suflet; diferite tropare și irmoase ale sărbătorilor (15 la număr); nouă porunci ale bisericii; șapte fapte ale milei sufletești și trupești; tablele legii; trei sfaturi ale Evangheliei, patru bunătăți ale sufletului, patru bunătăți ale trupului, șapte păcate de moarte; șapte faceri de bine împotriva acestora; cele patru

abecedare apărute în țara noastră după cel de la Brașov (1848) nu vor mai fi anonime, ci cu autor care semnează alcătuirea Abecedarului. Așa apare primul Abecedar modern la Sibiu, în 1861, *Abțâdaru pentru școalele populare române*, semnat de Zaharia Boiu<sup>37</sup>. Iată ce spune acesta despre menirea Abecedarului său: „Bineînțeles că cea dintâi datorie a Abecedarului este să introducă în religiozitate și moralitate. Ceea ce este aspirarea sau suflarea pentru viața din afară, aceea e religiozitatea și moralitatea pentru viața cea dinlăuntru (...) precum organismul trupului fără de acea trebuie să peară, așa și viața dinlăuntru fără religiozitate și moralitate, trebuie să se stingă”<sup>38</sup>. Desigur că acest abecedar nu le va oferi copiilor un învățământ dogmatic, ci el va ține cont de cuvintele Sfântului Apostol: „Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteți mânca” (*I Corinteni* 3, 2). Despre efectul pe care Abecedarul îl va avea asupra copiilor, tot Boiu spune: „el arată băiatului mărimea și bunătatea și înțelepciunea Ziditorului, în icoana cea vie a făpturilor lui. Floricica laudă pe Dumnezeu pentru că a îmbrăcat-o așa frumos (...). Învățăture morale lungi în adinsu nu s-au dat nicăierea pentru că religiozitatea trebuie să intre în copilu mai multu prin simțire, prin inimă, decâtu prin minte, și mai multu prin exemplulu celor crescuți, decât prin cuvintele lor”<sup>39</sup>.

Dacă nu avem documente precise care să mărturisească direct cum se făcea educația religioasă a copiilor în această perioadă și cum îl receptau pe Hristos în școală, conținutul Abecedarelor și al Bucoavelor mărturisește că tradițiile sănatoase ale școlii românești erau întemeiate pe educația religioasă și morală a copiilor. Chiar și în prioadele mai grele pentru poporul român, în care cărțile și manualele erau cenzurate de stăpânirea străină, religiozitatea și morala sănătoasă creștină n-a lipsit din școala românească.

### 2.3. Cărțile de citire<sup>40</sup>

Cele dintâi cărți folosite în școli, după bucoavnă sau abecedar, au fost, până către sfârșitul sec. al XVIII-lea (și chiar după aceea), cărțile bisericești: *Ceaslovul*, *Psaltirea*, *Octoihul*, *Sfintele Evanghelii*, *Mineile* cu viețile sfinților ș.a. Diacul și dascălul Teodor Hibardi din orașul Sighet scria sau copia, încă de la 1820, un Octoih „spre folosul pruncilor celor românești, spre treaba școalelor”<sup>41</sup>. Noul Testament se tipă-

---

păcate strigătoare la ceruri; șase păcate împotriva Duhului Sfânt; cele nouă fericiri. Cap. VII: De trup, sărbători, superstiții”.

37 Zaharia Boiu (1834–1903), originar din Sighișoara, a urmat cursurile liceului din acest oraș și ale Institutului de Teologie din Sibiu, după care a funcționat aici ca profesor. A studiat pedagogia la Universitatea din Lipsca; este autor de valoroase manuale didactice și de educație, între care *Despre elementul național al educației*” (1884), *apud* Șt. Bărsănescu, *Istoria pedagogiei...*, p. 253.

38 *Ibidem*, p. 256.

39 Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești...*, p. 221.

40 „Cărțile de citire ar trebui să fie un obiect de îngrijire națională ca și textul Bibliei” (Mihai Eminescu, *Articole politice*, București, 1910, p. 56).

41 I. Bârlea, „Însemnări din Bisericele Maramureșului”, în *Studii și documente*, Vol. XVIII, nr. 17.

rea la Bălgrad (Alba-Iulia) încă din 1648 și acesta va servi o vreme îndelungată ca manual școlar; la fel *Ceaslovătul* din Bălgrad (1686), carte de cult, dar și de citire în școala elementară. Trebuie să amintim *Biblia* de la București (1688) și tipăriturile lui Coresi: *Octoihul*, *Apostolul*, *Cazania*, *Liturghierul* ș.a. folosite drept cărți de citire, după ce copiii parcurgeau bucoavna sau abecedarul. Prima carte de citire a apărut în 1777 la Viena, pentru românii din Transilvania: *Ducere de mână către cinste și dreptate*, pe care o prezentăm cu titlu informativ, deoarece ea se adresează mai mult adulților decât copiilor; are un conținut de orientare politico-socială ce viza populația românească din Transilvania: fiecare om să se resemneze cu situația materială și socială în care se află (fie nobil, fie iobag).

De aceea, nici după această carte situația nu s-a schimbat: „în mai mult de jumătate din școlile noastre nu e nici măcar vorbă de legendariu, sau carte de lectură, ci aceasta se împlinește – din mare râvnă națională – prin Ceaslov”<sup>42</sup>. Apare apoi la Sibiu, în 1905, *Cartea de citire* a lui Span, iarăși cu un conținut predominant religios sau legendar<sup>43</sup>.

Onisifor Ghibu vorbește despre un „incunabul”<sup>44</sup> românesc din sec. al XIX-lea, de o valoare inestimabilă. Viața poporului român din Transilvania trebuie înțeleasă așa cum a fost, în perioada stăpânirilor străine. Apariția acestui „Incunabul” este o răbufnire națională de afirmare a românismului. Deși se prezintă într-un mod simplu și sărăcăcios<sup>45</sup>, Abecedarul tipărit în Transilvania între anii 1853–1870 are un tipar curat cu litere latine. Din acest exemplar s-au păstrat doar șase foi în Biblioteca Academiei Române. Probabil a circulat ilegal, după starea în care a ajuns. Sunt inteligibile doar frânturi de cuvinte și propoziții scurte: „Roma”, „au românii eroi?”, „limba mea e limba română”, „hora românească”, „Horea e nume”, „românii au șapte arhieri”, „națiunea română e foarte lătită”, „limba română e fica limbii latine”.

### 3. Legi și regulamente

Am văzut că nașterea învățământului religios în școala românească este simultană cu începuturile învățământului în general. Cum era și firesc, nu se poate vorbi de la început de legi și regulamente propriu-zise, dar fiecare școală atestată este

42 Visarion Roman, *Amicul școalei*, Sibiu, 1860, p. 377.

43 „Patriarhii. Chemarea și călătoriile lui Avraam în Egipt și Canaan. Rugăciune pentru iertarea cetăților Sodoma și Gomora. Pustiirea Sodomei și Gomorei. Bindecuvântarea lui Isaac, Iosif și frații săi. Călătoriile fiilor lui Iacob în Egipt. Iosif se descoperă fraților săi”. Urmează apoi legende, basme și poezii pentru copii (Legenda Crăciunului, Nașterea lui Hristos sau poezii de Șt. O. Iosif și O. Goga). Alte repere istorice în: Protoiereu I. Constantinescu, *Carte de Citire*, București, 1882.

44 *Incunabul* = carte care datează din primii ani ai introducerii tiparului; carte foarte veche și prețioasă, reliefând mai mult importanța de document.

45 Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești...*, p. 321.

pecetluită cu un „hrisov” dat de către domnitor sau mitropolit, prin care se pun anumite baze de funcționare ale școlii<sup>46</sup>.

Primul regulament pentru o școală din Transilvania apare în 1774, sub denumirea *Regulile directive pentru îmbunătățirea școlilor elementare sau triviale ilirice și valahice*, care oglindea tendința organizării școlare de către stat. Este interesant de semnalat că și învățământul religios a fost preluat când de Biserică, când de stat<sup>47</sup>.

În 1831 intră în vigoare în Țara Românească și Moldova *Regulamentul organic* care, între multele sale prevederi, proclamă limba română ca limbă a Bisericii, a statului, a justiției și, implicit, a școlii. Pe baza acestui regulament, *Obștesca Adunare* din Țara Românească va aproba, în 11 februarie 1833, *Regulamentul învățăturilor publice*, aplicat în 1835 și în Moldova la inițiativa a doi învățați: Gh. Lazăr și Gh. Asachi. Legi de reorganizare a învățământului în Școala Primară au mai fost date în 1847, 1848 și 1850, care aduceau îmbunătățiri referitoare la programe, gratuități și încurajarea învățământului pentru ambele sexe.

La 25 noiembrie 1864, Al. Ioan Cuza promulgă *Legea instrucțiunii publice*, cea dintâi legiuire școlară, care prevedea un sistem de învățământ unitar pentru ambele principate, cu referire directă și la învățământul religios din școlile primare.

O lege de amploare este și cea din 1924, *Legea învățământului primar normal*, care se dădea învățământului primar o organizare unitară pe toată țara, iar în 1932-1933, sub păstoria Patriarhului Miron Cristea, va apărea ultima lege care să consfințească învățământul religios în școala primară, înainte de sosirea valului comunist.

### 3.1. Planuri și programe de învățământ religios

La începuturile învățământului religios, fie în mănăstiri, în școli parohiale de oraș sau de sat, fie în școli propriu-zise, nu putem vorbi de programe sau planuri de învățământ, cum nu putem vorbi de nicio metodă specială de predare. Acolo unde era un preot mai iscusit, îi învăța într-un oarecare timp pe copiii să citească, să spună rugăciuni, să cânte și îi învăța noțiunile de bază ale învățaturii de credință. Nu aveau programe de învățământ pentru că instrucția se făcea sporadic, cu un număr redus de copii, iar ideile pedagogice moderne vor pătrunde la noi mai târziu. Apariția Bucoavelor, a Abecedarelor și Cărților de citire impunea de la sine urmarea firescă

46 Așa avem hrisovul de înființare la 1576 al Școlii de slavonie de la Sf. Gheorghe Vechi din București sau reformele lui Al. Ipsilanti din 1775-1776, de reorganizare a școlilor, după spiritul iluminist. Hrisovul lui Al. Ipsilanti are un caracter normativ de programă, de regulament și de orar, fiind aplicat atât școlii de la Sf. Sava, cât și celorlalte școli din București și din țară. În acest hrisov apar și termeni de *pedagogie* și *pedagog*, în accepția lor modernă.

47 Născut în Biserică dintru începuturi, a evoluat prin *Legea instrucțiunii publice* a lui Cuza, când învățământul religios va fi preluat de stat. Această situație a dăinuit până în 1932, când Biserica va organiza învățământul religios în școala primară și secundară, cu două ore pe săptămână, cei ce predau fiind cu precădere preoți. (Miron Cristea, „*Învățământul religios*”, în *BOR*, seria III, anul L, nr.1/1932, pp. 524-525.

a cuprinsului cărții respective. Aceasta ar fi o primă programă orientativă pentru învățător. Pentru a vedea care era stadiul educației religios-morale pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, vom reda la note cuprinsul unui *Abecedar* al lui Sivestru Moldovan (1861-1915), apărut în mai multe ediții, cu îmbunătățiri la fiecare ediție<sup>48</sup>. Observăm că lecția de religie, pe lângă citire, însemna: istorie biblică, rugăciune, sfaturi morale.

Perioda interbelică este cea mai prolifică în afirmarea valorilor culturale în țara noastră. Odată înfăptuită unirea tuturor românilor și desăvârșirea statului național unitar român la 1 decembrie 1918, au urmat o serie de realizări și în domeniul bisericesc. Proclamarea autocefaliei și autonomiei Bisericii noastre, prin ridicarea scaunului de Mitropolit primat la demnitatea de Patriarh (1925), a permis Patriarhului Miron Cristea (1925-1939) ca, printre multele realizări din pastorația sa, să se numere și grija pentru învățământul religios în școala primară, desfășurat după o programă bine stabilită. În hătărările Sinodului întrunit la 11 ianuarie 1932<sup>49</sup> se prevedea modificarea art. 61 din legea învățământului /1924, propunându-se ca pregătirea copiilor în școlile primare (catehizarea) să fie dată în grija Bisericii și a preoților. Învățământul religios era obligatoriu, se predă în localul școlii de două ori pe săptămână pentru fiecare clasă, predarea revenind preotului paroh, care făcea acest lucru în mod gratuit. În anul 1931 încă nu aveam un manual de predare a religiei cu un conținut adecvat; materia religiei se găsea încă în Cartea de citire<sup>50</sup>. De aceea, se cerea cu stringență o programă analitică pentru întreaga Biserică Ortodoxă, care să servească ca îndreptar pentru preot la predare lecției de religie<sup>51</sup> și drept călăuză pentru alcătuirea manualelor de religie.

Învățământul religios moral în școala primară de astăzi se orientează după programa tipărită cu aprobarea Comisiei speciale pentru educația moral-religioasă în învățământul primar și gimnazial, desemnată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și cu avizul Ministerului Învățământului (nr. 42583/23.10.1991). După această programă s-au alcătuit și primele trei manuale: *Abecedarul micului creștin*, *Manual de religie pentru clasa a II-a* și *Manualul de religie pentru clasa a III-a*.

---

48 Rugăciunea. Animalele de Casă. Proverbe. Copilul și cartea. Cățelul păcălit. Täblița. Copilul și täblița. Școala. La școlă. Copilul bun. Cum să fie copilul bun. Familia. Naștera Domnului Hristos. *Colindă* de Octavian Goga. Casa părintescă. Iarna. Foloasele animalelor. Puiul neascultător. Vorbe înțelepte. Sănătatea. Curtea. Copilul și pasărea. Calul și lupul. Grădina. Înflorosc grădinile de Șt. O. Iosif. Vorbe bune. Numele de mamă. Graiul animalelor. Patimile și moartea lui Iisus. Vorbe bune. Povestea celor trei fluturi. Rugăciunea îngerului. Învierea lui Iisus. Paștile în sat. Despre Dumnezeu. Rugăciunea. (O. Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești*, p. 135-136).

49 Proiect de programă în BOR, seria III, an L, nr. 1/1932, pp. 524-576.

50 Nicolae I. Iancu, „Religia în școala primară”, în *BOR*, XLIX, nr. 6-8/1931, pp. 514-517.

51 În ședința sinodului din 24 iunie 1932 s-a prezentat un punct de orientare pentru programă analitică care urma să se întocmească. Aceasta a apărut în 1934, când a fost și aprobată de Sf. Sinod (vezi pe larg în „Programa analitică a religiei în învățământul primar”, în *BOR*, an LII, nr. 1-2/1934, pp. 573-576).



### 3.2. Mijloace de învățământ. finalitatea învățământului în școala veche

Nu știm în mod precis cum recepționau copiii învățăturile de credință, cântarea bisericească și normele morale de conduită, dar prin râvna preotului în școlile parohiale și mai apoi în școlile propriu-zise, finalitatea era cea propusă: pregătirea și educarea pentru viața pământească a fiilor Bisericii care luptă pentru mântuire.

Iată un raport despre activitatea școlilor din Țările Române pe la anul 1770<sup>52</sup>:

„Copiii încep cu cetitul și îndată ce fac cunoștință cu slovele, le pun în mână așa numitul Orologhion (Ceaslov), care cuprinde rugăciunea de dimineață, de la amiază și de seară, precum și ceasurile canonice. Copiii trebuie să învețe pe de rost cartea aceasta încă înainte de a ști să cetească bine, fie din motivul ca să se obișnuiască cât mai de timpuriu cu frica lui Dumnezeu, fie ca să poată da mână de ajutor preoților în biserică, la serviciul divin sau afară din biserică, la diferite alte slujbe atât de grele. Cu Ceaslovul se ocupă tinerimea timp de doi ani de zile. După ce au isprăvit cu el, potrivit obiceiului, dascălii iau înainte Psalmii lui David și le scriu niște reguli cu care trebuie să se lupte elevii în anul al III-lea. După Psaltire ei trebuie să învețe cartea ce cuprinde irmoasele și care, în graiul comun, se numește Catanozia (probabil Catavasier) pe care nu numai că trebuie s-o învețe «memoritor» dar trebuie să știe să și cânte exact și după glasurile bisericii orientale, toate irmoasele și adegă ale Crăciunului, ale Paștilor, ale Rusaliilor, ale Maicii Domnului, ale Apostolilor, ale sfinților Părinți, ale mucenicilor, ale Sfinților. Și cu aceste cărți se canonesc copii cel puțin 2 ani, dacă voiesc să cânte și să cetească în biserică, sau să ajute la strană. La sfârșitul acestora vine piatra de încercare, adică cetirea Apostolului. Cine e în stare să cetească și această carte, poate trage nădejde să ajungă popă, căci această carte a fost socotită din partea autorităților bisericești ca probă a capacității acelora care cer să fie sfințiți preoți. Acei elevi care n-au deșteptăciunea sau memoria ce se cuvine pentru tagma preoțească, sau nu se simt atrași de această carieră, ajunși la cetirea Apostolului, de obicei își iau rămas bun în grabă de la școală”.

Un alt mod de însușire a cunoștințelor, care era și practic și plăcut în același timp, era cântarea bisericească: „Cântarea în Clasa primară se va mărgini în cele bisericești astfel: pe lângă răspunsurile la Sfânta Liturghie, să învețe cele mai simple și mai îndătinate tropare de la sărbătorile cele mari de peste an, ca în modul acesta, copiii de timpuriu să intre în societatea bisericească și să se familiarizeze cu viața religioasă a părinților săi”<sup>53</sup>. Din acest citat ne dăm seama că educația religioasă era

52 Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești...*, pp. 253-254.

53 Visarion Roman, *Amicul școalei...*, p. 350.

foarte sănătoasă pentru copiii acelor vremuri, iar toate cărțile apărute, fie abecedare sau cărți de citire, propovăduiau o morală sănătoasă prin învățăturile Evangheliei<sup>54</sup>.

Au fost și vremuri mai confuze, exprimate cu mult haz de marele Ion Creangă în „Amintiri din copilărie”, mai ales în perioada domniilor fanariote, când cultura grecească sufoca învățământul românesc: „Situția nu era mereu favorabilă, pentru că fiii de boieri nu erau prea încântați de aceste școli, iar cei săraci nu reușeau datorită insuficiențelor materiale. Copiii urmau la școală câte 10-12 ani, pierzând vremea învățând ca niște papagali: gramatică grecească și mâncând băta de la loghiotații grecești”<sup>55</sup>. Iată însă un fragment după I. Ghica care redă într-un mod foarte rustic, nostalgic pentru bunicii noștri care au mai prins poate acele vremuri, undeva într-un sat românesc: „La școala noastră din Udricari, școală sub albastrul cerului, pe prispa bisericii, când ploua, copiii se ghemuiau în odaia țârcovnicului, jos pe cărămizi, sau în clopotniță, citeau și scriau pe genunchi și pe brânci. Mahalagiii, când plecau la prăvălii, își trimeteau copiii la dascălul Chiosea, ca să nu ștregărească pe uliță; să cetească Apostolul, să zică Tatăl nostru și Crezul și să meargă de-andăratele cu șfeșnicul într-o mână și cu cădelnița în cealaltă dinaintea preotului, când ieșea cu Sfintele Daruri”<sup>56</sup>.

Perioada de înflorire a învățământului religios în școala primară din perioada interbelică se explică și prin râvna pe care au avut-o înaintașii noștri pentru formarea caracterelor copiilor noștri. Un moment istoric deosebit prin unitatea sa și a problemelor dezbătute în acest sens, îl reprezintă lucrările Congresului profesorilor de religie ținute între 2-5 octombrie 1912. Amploarea acestui Congres rezultă din numărul mare al participanților, personalități ale vremii (I. Mihăilescu, Constantin Nazarie, Simion Popescu, Preot G. Popescu, Gr. Bresta) precum și al problemelor deosebite care vizau învățământul religios în școală:

- a) Rolul și scopul învățământului religios în școlile generale.
- b) Mijloace pentru atingerea scopului: programa analitică, metode de predare.

Necesitatea acestui congres rezulta din faptul că „părute contraziceri între știința profană și religie aveau menirea să stabilească, sub raportul instrucțiunii, un dezechilibru sufletesc al elementelor tinere și chiar neîncredere, care iau de bună marfă, tot ce se spune, până la cel mai raționalist dascăl pe înălțimea catedrei”<sup>57</sup>.

54 „Să învățăm, căci învățătura neamului înalță pe oameni și neamul, și un neam atunci e mai fericit când are oameni mulți învățați și înfrățiți. Amândouă acestea fraților izvorăsc din școală, adică și învățătura și frăția: de aceea, omul cel înțelept și bine învățat, totdeauna cinstește biserica și ajută școala pe care este întemeiată biserica și din care ies povățuitorii cei buni ai bisericii și, cine ajută o școală nu miluiește un sărac, ci taie sărăcia la mulți sărmani și nenorociți copii care, cu vremea, vor fi folositori lor și neamului lor” (Prolog la *Abecedarul din Brașov*, 1848, *apud* O. Ghibu, *Din istoria literaturii și didacticii românești...*, p. 134.

55 V. Grigore Borgovanu, *Istoria pedagogiei...*, p. 141.

56 *Apud* Ioan Ghica, *Scrisori către Alexandri*, ed. a II-a, ESPLA, București, 1979.

57 „Congresul profesorilor”, în *BOR*, anul XXXVI (1912–1913), p. 915, Cuvânt de deschidere al Ico-nomului Constantin Nazarie.

Era o vreme de cumpănă. Învățământul religios era la vreme de restrîște: „religia e înlocuită cu o filosofie care pune nimicul în tot și totul în nimic; ceea ce noi numim virtute, ordine socială și morală, Nietzsche consideră drept viciu și cauză a răului social. Omul virtuos trebuie nimicit, valorile vieții să începe pe cei neputincioși și să rămână cei tari, liberi de orice normă și frâu, pe deplin stăpâniți de poftă și liberi la desfrâu. Mulțumită unui astfel de curent, nu e de mirare că numărul sinuciderilor sporește cu iuțea viforului, că începe să slăbească sentimentul de datorie și respect către autoritate, că asemenea atitudini se furișează chiar și în raporturile dintre părinți și copii”<sup>58</sup>.

În cuvântul său, preotul Popescu Grigore-Bresta afirma că starea de ticăloșie morală, mizeria și nenorocirile de tot soiul ce se abat de la o vreme încoace pe capul bietului popor român sunt cauzate de lipsa învățământului religios în unele școli sau de modul insuficient în care religia se predă în școlile noastre. Congresul a discutat insuficiențele programei din 1898 și care să fie principiile călăuzitoare în realizarea unei programe satisfăcătoare (programa propriu-zisă va apărea abia în timpul păstoririi Patriarhului Miron Cristea, în anul 1934).

#### 4. Situația actuală a învățământului religios preuniversitar

##### 4.1. Noile cerințe ale învățământului religios în România

Istoria noastră a trecut în rândul amintirilor o perioadă caracterizată prin ateismul oficializat. Am trăit o perioadă în care s-a căutat dezarticularea acestei lumi din boltele divinului, scoaterea ei din mâinile lui Dumnezeu, aruncarea omului într-o lume pierdută undeva, în universul nesfârșit, ca fiu al haosului. În această lume, etica devenea economie, omul o rotiță într-un mecanism, iar soluția pentru rezolvarea tuturor problemelor se credea că este „înlăturarea tuturor rădăcinilor materiale ale contradicției dintre interesele personale și cele ale societății”<sup>59</sup>.

Astăzi, când raportăm trecerea zilelor la punctul de referință al revoluției, s-a căutat o schimbare care să aducă ceva nou: introducerea sau mai bine spus reintroducerea religiei în școală. Pentru că religia în școală nu e ceva nou pentru poporul român, dar pentru generațiile tinere este ceva nou. A fi creștin nu este ceva străin poporului român, ci putem spune că face parte din structura sa sufletească. Poporul român s-a născut creștin, iar dimensiunea sa spirituală se poate vedea la Voroneț, la Sucevița, la Moldovița, la Putna, la Hurezi, la Tismana, la Tomisul bazilicilor creștine etc. Acesta este specificul spiritualității românești, aceasta-i identitatea noastră spirituală de aproape două milenii, în ciuda faptului că forțe străine neamului nostru au încercat, în a doua jumătate a veacului XX și începutul noului mileniu, să altoiască sufletului nostru o teologie cu totul străină, care nu i s-a potrivit niciodată.

58 *Ibidem*, p. 917. Vezi și N. Popescu- Pietroșița, *Laicizarea învățământului religios în școlile secundare*, București, 1941.

59 Vezi detalii în Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, București, 2005.

Prima întrebare care se pune acum este: îl găsesc copiii pe Hristos în școală? Ori Hristos este reprezentat sub forma unor precepte reci: să nu furi, să nu înșeli, să ajuți, să fii bun – invitații simple, conținând noțiuni abstracte inexplicabile, nerealizate. Dacă morala propovăduită și trăită de Mântuitorul Hristos nu va fi înfățișată cu demnitate de către catedra și viața profesorului de religie și ea va fi doar ca o colecție migăloasă de precepte și de rețete duhovnicești, atunci Hristos nu va fi viu în școala românească<sup>60</sup>.

Este adevărat că ne aflăm după o perioadă grea, comparabilă cu perioada de după marile persecuții creștine, în care „convulsiile” ateiste se mai manifestă în diferite forme și că drumul către școală al copiilor trebuie pregătit din familie. Până la ora de religie, se pune întrebarea: cântă mama de astăzi, pe lângă cântecele de leagăn, la căpătâiul pruncului ei și o rugăciune? Printre primele cuvinte pe care le articulează copilul este și acela de „Doamne, Doamne”? Se vede semnul Crucii printre primele gesturi ale copilului? Se aude povestea Domnului Iisus printre primele povești cu zâne, feți-frumoși și pitici? Îl cunoaște mama pe Iisus cu adevărat, pentru a-l face cunoscut la rândul ei? În trecut bărbatul oficia cultul divin în familie. De ce astăzi el ar avea numai datoria de a se îngriji exclusiv numai de viața materială și nu ar avea și datoria, alături de soția lui, să creeze acea atmosferă spirituală, aptă dezvoltării sentimentelor religioase ale copilului?

Când în școală nu se pomenea de Hristos, Biserica a trebuit să lumineze familia. Astăzi mai mult ca ieri se cere ca Dumnezeu să fie predicat în toate bisericile. Câți copii botezați în biserică sunt întrebați, la casele părinților lor și în școală, despre ce au făcut din haina albă pe care au îmbrăcat-o prin întreita cufundare în duh? Este slujitorul de la altar sfântuitorul enoriașilor? Este biserica noastră locașul către care aleargă toți cei obosiți și împovărați, pentru a căpăta pacea și odihna?

Pentru vremurile acestea în care parcă Dumnezeu ne-a fost lăsat la mintea noastră” (*I Rom. 1, 28*), cerințele învățământului religios sunt altele. Depărtarea de valorile creștine duce societatea la ruină. Viața zilnică a familiei, a societății noastre este plină de scandaluri, de crime, de vicii, de corupție, de impurități de tot felul. Necredința și imoralitatea devine regulă publică, cu titlu de merit. Și pentru că acestea nu vin din Evanghelie, atunci sunt din păgânism și dintr-o lume secularizată. Educatorului îi revine marea misiune de a păstra acești crini nepătați, de a crea contextul favorabil în care copiii să crească cu conștiința de a se feri de rău și de a face binele. O cerință de seamă este ca sufletul propovăduitorului să fie plin de dragostea cerută de Sfântul Pavel, dragoste către Dumnezeu, către oameni, către școlar, către misiune și către tot lucrul ei. Într-un anumit sens și geograful trebuie să iubească pământul, istoricul trecutul, astronomul stelele, fizicianul elementele fizice, chimistul pe cele

60 Micile amănunte din discuțiile cu elevii, în care se reflectă moralitatea religioasă eronată, ne dau de gândit: „profesorii spun că la religie nu trebuie învățatură, ci numai bună purtare și, din această cauză, dau note prea mari. În orele de religie, elevii își scriu lecțiile la alte materii; în unele școli nu se face niciodată rugăciunea de dimineață; copiii se roagă doar înainte de teze, iar Duminica și în vacanță nu se roagă, pentru că nu le este frică”

chimice, matematicianul numerele, filosoful abstracțiunile sale, pentru ca să poată interesa și entuziasma și pe alții pentru ele. Noțiunile acestor obiecte însă nu se pot interioriza, nu se pot comunica sufletește. Rămân față de subiect ceea ce sunt: obiecte.

Învățământul religios în general necesită însă adeziunea sufletească totală a celui care-l predă. El este misionar: vestește altora credința, iubirea, nădejdea sa creștină. El le propune copiilor ceea ce a cuprins și mișcat sufletul său, ceea ce-l stăpânește, îl luminează, îl încălzește, îl mângâie, îl ferește. El răspândește vestea cea bună a mântuirii. Această cerință a învățământului actual este una dintre cele mai grele, căci dacă datoria școlară a celorlalți profesori se termină de obicei la ușa școlii, a profesorului de religie se prelungește și dincolo de ea, durează toată viața lui. Elevului nu-i este indiferent cum se poartă catehetul său, precum credinciosului nu-i este indiferent cum se poartă preotul. A pregăti deci bine lecțiile, a explica articolele de credință, a ilustra cu exemplul altora nu înseamnă a preda satisfăcător religie. Catehetul intră la inima elevului care îl vede ca pe un misionar, întreg și continuu. Profesorul de religie trebuie să fie din acest punct de vedere superior colegilor săi. El trebuie să aibă cel puțin pregătirea lor științifică și în plus, un devotament și o inimă de apostol al lui Iisus Hristos. În spectrul lumii actuale, imediatul poate domina o societate întreagă. Preocupările neamului nostru sunt mult orientate spre pozitivism, tehnică, practică, spre interes imediat, material. Or religia nu creează cariere, ci caractere. De aceea și succesul orei de religie se reflectă în dispoziția elevului, a familiei și a societății. Acest lucru nu a fost ușor nici la începutul creștinismului și totuși a reușit să dăinuie de 2000 de ani. Și aceasta pentru că între religii, creștinismul este prin excelență fapt. Este nu numai o realitate ideală, ci una istorică, în curs de desfășurare și de realizare actuală, deci cât va fi lumea; realitatea trecută și prezentă, dumnezeiască și omenească, universală și individuală, un crez și o viață.

La ora de religie, desigur, de asimilează și cunoștințe care sunt indispensabile; ele sunt materialul acțiunii religioase. Dar ele nu sunt un scop în sine, ele sunt un mijloc. Copilul trebuie să plece de la ora de religie ca și credinciosul de la biserică, mai îndreptat la casa sa. Mai instruit, firește, dar și mai îmbunătățit sufletește. Creștinismul trebuie prezentat, și la școală și la biserică, ca ceea ce a fost și cum a fost dintru început: Evanghelia lui Iisus Hristos, vestea cea bună a izbăvirii și a fericirii, cea vestită de profeți, propovăduită de Apostoli, cea afirmată de martiri, cea îmbrățișată de toți sfinții, cea care a schimbat fața lumii, cea singură care poate înobilă și onora neamul omenesc. Școlarul trebuie îndemnat să urmărească pe Iisus împreună cu mulțimea, ca să audă predica de pe munte, să asculte parabolele, să vadă aievea minunile, să-L vadă binecuvântând mulțimile și hulit de acestea, primit cu osanale și apoi răstignit între tâlhari și zicând: „Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac”. Astăzi trebuie să fim mai mult decât cărturarii de odinioară care interpretau savant și pretențios o „lege istovită de viață și de somn în mâinile lor”<sup>61</sup>.

61 Teodor M. Popescu, „Din cerințele învățământului religios”, în *BOR*, LII, nr. 7-8/1934, pp. 461-472.

## 4.2. Școala după primii ani de predare a religiei

O primă evaluare a activității de predare a religiei în școli s-a făcut între 25 aprilie - 27 mai 1994, din care Ministerul Învățământului a tras o seamă de concluzii. Ideea audienței religiei în rândul elevilor, precum și a familiilor acestora este susținută și statistic, având în vedere că 86% din totalul elevilor înscriși la învățământul primar și gimnazial frecventează cursurile la acest obiect de studiu. Din totalul opțiunilor elevilor, 89, 81% sunt exprimate pentru cultul ortodox, 3,9% pentru romano-catolic, 2,9% pentru reformat, 0,9% pentru penticostal, 0,5% pentru greco-catolic, 0,4% pentru baptist și adventist, 0,3% pentru evanghelist, 2 % pentru unitarian, 0,1 % pentru creștinii de rit vechi și valori sub 0,1% pentru cultele: creștin după Evangheliile, mozaic și musulman, iar 0,3% din totalul opțiunilor au fost exprimate pentru alte religii. Din totalul cadrelor didactice care predau religia, 49% au studii teologice superioare, 11% sunt studenți la Institutele teologice, iar 12% sunt absolvenți ai Seminarului teologic<sup>62</sup>.

Directorii de școli și cadrele didactice afirmă că predarea religiei îi face pe elevi mai toleranți, mai sensibili și mai disciplinați (27% din răspunsuri), contribuie la pregătirea lor moral-civică (31%), dezvoltă cultura umansită (18%), conduce la modificarea imaginii școlii (12%), dezvoltă simțul estetic (5%), îi determină pe elevi să participe la activități religioase în lăcașurile de cult (15%).

Dintre cei 360 de elevi chestionați, 90% apreciază că participarea la orele de religie i-a ajutat la înțelegerea mai corectă a lumii, a rolului omului pe pământ, iar 10% afirmă că au fost atrași de modalitățile de desfășurare a acestor ore. Dintre elevi, 60% frecventează orele de religie ca urmare a deciziei luate de familie, iar 40% susțin că este opțiunea lor. Trebuie precizat că multe dintre disfuncțiile învățământului religios sunt cauzate și de insuficiența cunoașterii atât din partea conducerii școlii, cât și a reprezentanților cultelor, a conținutului actelor normative care reglementează activitatea din sistem. O serie de tesiuni dintre unele culte se transferă și în perimetrul școlii, afectând relațiile dintre cadrele didactice, dintre acestea și elevi, chiar dintre copiii înșiși. Nu e mai puțin adevărat că unele mentalități anacronice sau unele reflexe atee amplifică tensiunile sau conduc la apariția unor discuții neprincipiale în colectivele didactice. Din evaluările făcute de inspectoratele școlare județene, re-

---

62 Astăzi, în tot învățământul preuniversitar predau 10.185 profesori. Din totalul profesorilor care predau Religia, 4.876 sunt preoți. Activitatea de îndrumare și control este asigurată de 42 de inspectori de religie. Pe lângă aceștia, la Centrele eparhiale, consilierii culturali și inspectorii de învățământ au atribuții de acest gen. În anul 2003, s-au luat o serie de măsuri în ceea ce privește îmbunătățirea desfășurării procesului didactic, precum posibilitatea ca preoții să ocupe catedrele de Religie rămase neocupate de către personalul calificat, elaborarea unui Manual de Biologie pentru clasa a XII de liceu, care prezintă viziunea creaționistă creștină ca alternativă la teoria darwinistă, activități extracurriculare (excursii tematice, pelerinaje, concursuri școlare, tabere de creație) etc. Din totalul profesorilor de religie care predau în școlile publice, 3 221 sunt titulari, 2 638 au definitivatul, 1076 au gradul didactic II, iar 221 au gradul didactic I. Pregătirea personalului didactic pentru predarea religiei în școli se realizează în cadrul facultăților de teologie.

zultă că se manifestă chiar tendințe de prozelitism din partea unor culte. Este meritorie decizia de integrare a profesorilor de religie în colectivele metodice din școală, la istorie, sau la disciplinele umaniste, precum și organizarea unor acțiuni în comun ale comisiei diriginților cu catedra de religie. În același context, trebuie amintit și sprijinul dat de profesorii de specialitate de la Seminariile teologice liceale, pentru perfecționarea cadrelor didactice care predau religia în clasele I-VIII, precum și introducerea unor metode moderne de instruire. Cu toate acestea, se înregistrează încă multe neîmpliniri în plan metodologic în desfășurarea orei de religie, ceea ce îi imprimă un caracter empiric, iar discursului didactic, accente monocorde și monotone. Perfecționarea metodei pentru predarea religiei s-ar putea face prin materiale auxiliare: creștomani, atlase sau antologii, seturi de planșe și de dispozitive, diafilme sau casete video, icoane și tablouri religioase, care ar putea să confere mai multă substanță orei de religie. Se înregistrează și situații când manualele sau materialele editate în străinătate sunt utilizate *tale-quala* în învățământul românesc. Atractivitatea lecțiilor crește în măsura în care sunt solicitați diverși analizatori ai copiilor, prin utilizarea mijloacelor de învățământ.

Între factorii care pot crea condiții superioare pentru studiul religiei este inclusă biblioteca școlară. Prin fondul de carte pe care-l deține, se constituie într-un prețios auxiliar al realizării obiectivelor pentru învățământul religios. Nu în ultimul rând, stăpânirea tehnicilor de evaluare, utilizarea corectă a modalităților de notare și apreciere ale cunoștințelor pot conferi noi valențe demersului didactic. Se impune precizarea că în general metoda este corectă, manifestându-se tendința de a supraestima cunoștințele copiilor, atitudine parțial explicabilă în cazul religiei. Renunțarea la exigența exagerată, la eclecticism, sunt posibile soluții pentru depășirea unor stări de lucruri precum cele enumerate mai sus<sup>63</sup>.

### 4.3. Aspecte tensionate, reflexe atee în colectivele didactice: educația religioasă sau moral religioasă<sup>64</sup> și prezența icoanelor în școli

Inocularea sistematică a ateismului nu se poate șterge atât de ușor din subconștientul multora. Reflexe noi se manifestă în societatea modernă prin tendințele neo-marxiste și total lipsite de empatie religioasă. De aceea, pătrunderea preoților în școlile laice au denumit-o „ofensiva popilor”, nevăzând în aceasta decât o încercare de a schimba o ideologie ateistă cu o ideologie „a popilor” – cum o numesc Domniile lor. Le putem răspunde ușor acestora cu câteva cuvinte ale celui care face legătura între sacru și profan, Mircea Eliade: „A fi, sau mai degrabă a deveni om,

63 Gh. Felea, șef serviciu în Ministerul Învățământului, „Evaluarea activității de predare a religiei”, în *Tribuna Învățământului*, anul XLIII. nr. 275/2 mai 1995, p. 3.

64 Gh. Holbea, „Educația religios-morală sau moral-religioasă?”, în *Revista Muguri* (II), nr. 5/1991–1992, Buzău.

înseamnă a fi religios”<sup>65</sup>. Și tot același mare istoric al religiilor afirmă că „Sacrul, Divinul nu este o achiziție evolutivă inventată în istorie, ci el constituie ființa umană, îi dă deodată temeiul și sensul existenței”<sup>66</sup>, deci omul trebuie să fie conștient că nu se poate realiza decât deschizându-și ochii spre lumina ce se revarsă ca dar de la Dumnezeu, Care l-a creat spre viață, lumină, bucurie.

O problemă pe care o ridică domniile lor - cazurile nu sunt izolate – este aceea ca în școală preotul să facă educație moral-religioasă și nu religios-morală. Această situație nu este nici nouă și nici unică la noi. Cercetând lucrarea lui Fr. V. Foester, *Învățământul religios și învățământul moral*, apărută la Chișinău în 1933 – deci o perioadă prolifică culturii românești nealterată – traducătorul Vasile Ioan semnală în prefață: „Acum mai bine de 12 ani, la primul congres didactic după întregirea neamului ținut la Iași, în 1919, s-au ridicat glasuri împotriva învățământului religios. Un înverșunat duel oratoric a avut loc la discutarea articolului din statutul «Asociației generale a corpului didactic», la care, așa-ziișii adepți ai moralei științifice, înțelegeau să fixeze ca scop al «Asociației», numai educația morală a poporului, nu și cea religioasă”<sup>67</sup>.

Și astăzi, o astfel de insistență nu dezvăluie decât ignoranța vis-à-vis de problemele educației religioase; probabil că le este frică de o răsturnare a valorilor morale de până mai ieri? Sau cred domniile lor că schimbarea aceasta în educație trebuie să fie numai de formă, iar educația moral-religioasă să se reducă numai la îndemnuri morale cum ar fi: a asculta de profesori, a nu copia, a fi disciplinat, pentru că, dacă nu faci astfel, Dumnezeu te pedepsește. Ei fac o mare greșeală, pronunțându-se într-o problemă străină sufletului lor. Profesorul de religie trebuie lăsat să dea lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu în această educație religioasă din școli. Copiilor să li se lase calea deschisă spre educația religios-morală și să înțelegem un lucru esențial: creștinismul nu e numai o sumă de învățături morale, ci viața întru Hristos, așa cum a trăit-o poporul român pe acest pământ. Schimbarea nu poate fi bruscă. Nu ne putem schimba peste noapte. După ce atâția ani au prezentat în fața elevilor religia ca obscurantism, după ce am suprasolicitat versurile eminesciene „religia o frază de dâșii inventată”, după ce ne-am închinat la alte „icoane”, este firsc să nu înțelegem și să aruncăm icoana sfântă pe care elevii, îndemnați de părinți, au așezat-o în partea de răsărit a clasei lor. Prin acest gest calcă în picioare tradiția sfântă creștină a poporului român, care știa să se închine prin icoană lui Dumnezeu, calcă în picioare toate scenele Voronețului, scăldate în albastrul cerului, sau ale Suceviței, scăldate în verdele înnoirii continue. Dostoievski spune că problema existenței lui Hristos confirmă posibilitatea întruchipării idealului în viață: „Mulți gândesc că e

65 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. I, trad. de Cezar Baltag, București, 1981, p. 9.

66 *Ibidem*, p. 23.

67 Fr. V. Foerster, *Învățământul religios și învățământul moral*, trad. și prefață de Vasile Ioan, Tipografia eparhială Cartea românească, Chișinău, 1933, pp. 1-2.



suficient să crezi în morala lui Hristos pentru a fi creștin. Nu morala lui Hristos, nici învățătura sa vor mântui lumea, ci credința că Logosul s-a întrupat<sup>68</sup>. Esențială este deci persoana Mântuitorului Hristos, din care emană toată învățătura. El este modelul perfect de umanitate, pentru că suportul fundamental în Iisus Hristos nu mai este un om, ci Dumnezeu, nu mai este relativul, ci absolutul.

„Lăsați copiii să vină la Mine”, ne spune Domnul Hristos, și prin aceste cuvinte se adresează astăzi tuturor dascălilor din școlile românești, care au nobila misiune de a crește sufletește pe „omul din puil de om”, iar pentru aceasta orice idee preconcepută, orice mentalitate și prejudecată absurdă, trebuie înlăturată. Dacă religia a fost lăsată să intre în școală, atunci ea nu trebuie să îmbrace doar o formă moralizatoare, văzută printr-o prismă care deformează realitatea. Religia în școală, pentru noi, românii, care am viețuit peste veacuri într-o spiritualitate creștin-ortodoxă, înseamnă și rugăciune și icoane sfinte și morală creștină, adică viață, viață creștină, plină de echilibru, care se înnoiește continuu de la izvorul oricărei vieți.

Mai nou, sub semnul „combaterii discriminării”, mai multe organizații neguvernamentale au cerut să fie retrase simbolurile religioase din instituțiile publice de învățământ<sup>69</sup>. Într-un moment în care religia este singurul sistem de referință din viața publică pentru copiii noștri, un grup restrâns caută să scoată în evidență contrariul: că icoanele din clase „agresează libertatea de conștiință”<sup>70</sup>, că acestea îi fac pe cei de altă confesiune să se simtă excluși sau că prin prezența unui simbol religios afișat pe unul din pereții clasei nu se asigură un mediu educativ demn, ceea ce „periclitează dezvoltarea mentală, spirituală, morală și socială a copiilor”.

Se face uzanță de o seamă de „legi” care apără democrația și libertatea, inclusiv democrația de tip american; dacă SUA reprezintă un uriaș conglomerat de rase și religii, România este o țară creștină într-o proporție zdrobitoare, în care nici celelalte culte din țară nu doresc ca icoanele să fie coborâte de pe pereții claselor. În spatele acestor demersuri „iconoclaste” se acuză creștinismul ca fiind un „dușman al culturii și învățământului”. Oare cunosc aceștia că școala românească a început în tinda bisericii și în curțile mănăstirilor, că primele „buchii” le învățau copiii strămoșilor noștri din Ceaslov și din Psaltire? Că Sfinții Părinți cunoșteau – mai înainte de a cerceta Sfânta Scriptură – filozofie și drept, că Sfântul Pavel în Areopag propovăduia grecilor pe „Dumnezeul necunoscut”, folosind în predica sa citate din poezii Menandru și Epimenide? A scoate icoanele din viața școlii înseamnă a elimina adevăratele repere din haosul contemporan, a renunța la prezența harică și binecuvân-

68 F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, Vol. I, trad. de Ovid Constantinescu, București, 1982, p. 374.

69 Ideile prezentate au la bază confruntările ce au avut loc în presă în decursul lunii noiembrie, anul 2006.

70 „Libertatea e, pentru mulți, dreptul constructorului de a-și surpa construcția, dreptul peștelui de a ieși pe uscat. A înțelege astfel lucrurile e a lua necesarul drept constrângător, ordinea drept o privațiune” (Andrei Pleșu, *Minima moralia*, București, 1988, p. 44).

tarea Lui Dumnezeu. Este ca atunci când din istorie sunt scoși eroii, din literatură scriitorii, din morală sfinții etc.

„Salvați icoanele din școli! Salvați lecția de religie! Salvați identitatea neamului românesc!”

# CÂTEVA ASPECTE ALE PRESEI BISERICEȘTI DIN ȚARA NOASTRĂ PÂNĂ ÎN ANUL 1918

Pr. Dr. Iustin Androne

ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice  
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”

Părerea cea mai răspândită cu privire la o istorie a presei constă în aceea că ea datează doar din epoca modernă, părere care pentru România este relevantă odată cu începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și din această cauză este greu de conturat. Vorbind despre istoria presei, Pierre Albert afirma fără echivoc: „Obiectul istoriei presei este greu de delimitat, pentru că aidoma altor ramuri ale istoriei generale, istoria presei nu se poate construi și nici nu se poate înțelege fără o constantă în revenire la evoluția societății în ansamblu”<sup>1</sup>. Într-adevăr, presa este domeniul care reflectă cel mai fidel starea politico-economică, culturală, socială și religioasă a vremii, mai precis modul de a fi al unui popor.

Așa după cum preciza profesorul universitar și academician Camil Mureșanu,

„s-a început prin a se observa că fenomenul colportării de știri își are originea în răspunsul la curiozitatea oamenilor încă din epocile primitive, de a afla ce se întâmplă în jurul lor. Omul dorea, de fapt, să fie prevenit asupra primejdiilor ce s-ar abate asupra lui. Chiar în cazul comunităților mai puțin avansate existau mijloace de comunicare pentru folosul de obște, cum ar fi cele auditive, optice (focul și fumul) sau diverse alte semne: crengi rupte și așezate într-un anumit fel, scrijelituri pe scoarța copacilor etc. Acestea toate constituiau sisteme de transmitere a informațiilor”<sup>2</sup>.

Pentru necesități administrative, marile și micile state ale Antichității sau ale Evului Mediu au creat sisteme de colectare și difuzare de informații prin care mesagerii transmiteau, oral sau în scris, noutăți care puteau fi aduse la cunoștința unui public mai mult sau mai puțin larg, fie de către un vestitor oficial, fie prin pancarte-afiș. O formă veche de gazetărie la romani poate fi socotită colecția *Analele Pontifilor*, iar pentru a înlesni provinciilor să se familiarizeze cu ordinea romană s-a creat așa numita *Acta publica*, relatând informații asupra tuturor evenimentelor întâmplate în vastul Imperiu Roman<sup>3</sup>.

1 Pierre Albert, *Istoria presei*, traducere de Irina Maria Sile, Iași, 2002, p. 8.

2 Camil Mureșanu, *Etape și probleme din istoria presei în epoca modernă*, Cluj-Napoca, 1994, p. 9.

3 Pamfil Șeicar, *Istoria presei*, Pitești, 2007, pp. 15-16; Pierre Albert, *Istoria presei...*, p. 11.

Renașterea, apoi Reforma, au adus o serie de lucruri noi interpretabile, iar marile descoperiri au lărgit orizontul european. La sfârșitul Evului Mediu, primele ziare, adică publicațiile în manuscris, nu aveau periodicitate și apariția lor era în funcție de un eveniment socotit senzațional. În afară de aceste publicații-manuscris, unii bancheri, cum erau cei din familia Fugger din Augsburg, și-au organizat un serviciu propriu de presă, ziarul manuscris fiind trimis tuturor sucursalelor băncilor sale și întreprinderilor în legătură cu Banca Fugger<sup>4</sup>.

Istoria presei este indisolubil legată de descoperirile ulterioare în domeniul tiparului, așa cum a fost cea a lui Johann Guttenberg între 1438-1454, care creează la Strasbourg și apoi la Mainz mașina de tipărit, invenție care se răspândește destul de rapid în cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea<sup>5</sup>. Tipografi au fost primii editori ai ziarelor tipărite în Europa către finele secolului al XV-lea, redactând sub forma unor mici caiete de 4, 8 sau 16 pagini, o serie de publicații cuprinzând istorisirea unor evenimente importante. Aceste jurnale numite *relationes* în latină, *occasionnels* în franceză, *zeitungen* în germană, *gazetasi* sau *corantas* în italiană, erau vândute în marile orașe prin intermediul comerțului ambulant<sup>6</sup>.

Informația periodică tipărită a apărut odată cu schimbările culturale majore, vizibile deja în aproape toată Europa Occidentală în secolul al XVII-lea. Febra publicațiilor cuprinde în același timp și lumea slavă, căci la Sankt Petersburg, țarul Petru cel Mare pune bazele propriului său ziar în 1703, conturând și prin aceasta personalitatea sa de reformator al Rusiei. Perioada revoluționară a dat un impuls puternic gazetăriei de provincie. Astfel, în Franța, alături de vechile publicații referitoare la unele anunțuri care se transformaseră în adevărate ziare de opinie, au apărut aproape în fiecare departament periodice cu tendințe bine delimitate. Revoluția franceză marchează o etapă fundamentală în istoria presei, definind pentru prima dată principiile esențiale ale libertății acesteia, care vor servi în secolul al XIX-lea drept program revendicării jurnaliștilor din lumea întregă. Așadar, pentru Europa Occidentală epoca de maximă înflorire a ziaristicii cuprinde perioada de la începutul anilor 1870 până la Primul Război Mondial, perioadă care se definește prin libertatea presei câștigată pretutindeni, progrese tehnologice și extinderea jurnalismului, toate acestea stimulate de înființarea agențiilor de presă<sup>7</sup>.

În spațiul românesc, marii domnitori aveau acces la informații din întreaga lume prin intermediul gazetelor apărute în Europa. În acest sens îl putem menționa pe Constantin Brâncoveanu, care în carnetul său, astăzi pierdut, nota însemnări felurite, pomenind mai multe calendare de știri, cum ar fi: *Gran pescator de Chiaraval* sau *Gran cacciator di Lagoscuro*. Dar nu numai domnitorii erau preocupați să cunoască ce se petrece în lume, această dorință fiind manifestată și de ierarhii cărturari ai se-

4 Pierre Albert, *Istoria presei...*, pp. 11, 17, 19.

5 *Ibidem*, p. 12.

6 Victor Vișinescu, *O istorie a presei române*, Craiova, 2000, p. 8; Pierre Albert, *Istoria presei...*, p. 12.

7 Pierre Albert, *Istoria presei...*, pp. 33-35; Victor Vișinescu, *O istorie a presei ...*, p. 12.

colului al XVIII-lea. Astfel, în 1778, printr-o scrisoare, episcopul Chesarie al Râmnicului cerea omului de afaceri sibian, Hagi Constantin Pop, să nu uite să-i trimită *Mercurii politiques*, o importantă gazetă franceză<sup>8</sup>.

Presa românească apare ca mijloc de exprimare al intelectualității în lupta de afirmare a identității unui neam ce trebuia să facă față încercărilor opresive de tot felul, politice și religioase, venite din partea stăpânitorilor timpului. Primele încercări de a edita reviste și ziare în limba română se întâlnesc în Transilvania, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, într-o epocă de prefaceri economice și sociale care marcau procesul de destrămare a feudalismului. În acest sens, în 1789, la Sibiu, s-a încercat editarea primei gazete în limba română, denumită în actele oficiale *Walachische Zeitung für den Landman* (*Foaie română pentru econom*). Presa periodică transilvăneană poate privi asupra unui respectabil trecut. Istoricul Alexe Jakab Elek, în lucrarea sa intitulată *Istoria literaturii ziaristice transilvane până la 1848*, încearcă să fixeze începutul ziaristicii ardelenene pe la sfârșitul secolului al XVI-lea, când a apărut la Nürnberg gazeta intitulată *Siebenbürgische Zeitung*<sup>9</sup>.

Cea mai veche încercare de presă în Moldova a avut loc în 1790, la Iași, în timpul ocupației austriece sub comanda prințului de Coburg. Există informații că la 3 martie 1790 apărea o foaie oficială austriacă, purtând numele de *Weiner Zeitung*, cu următoarele rânduri: „Ca raritate trebuie să mai semnez că aci va apărea sub titlul: *Courrier de Moldavie*, un ziar care va fi tipărit pe o coloană în limba țării, iar pe cealaltă în limba franceză”. Nu se știe dacă din gazeta proiectată s-a publicat măcar un număr<sup>10</sup>.

Deși nu exista o presă de limbă română, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, datorită activității unor cărturari luminați, în rândurile unor pătri sociale s-a reușit să se creeze un curent de opinie progresistă. Astfel, la îndemnul scriitorului ardelen Ioan Budai-Deleanu, „translatorul gubernialnic” din Lemberg, Teodor Racococe, a cerut Curții din Viena aprobarea de a tipări *Novele sau gazete românești*, urmărind prin aceasta să editeze o publicație pentru folosul real al românilor transilvăneni ca și al celor de peste munți. În 1821, Zaharia Carcalechi a reușit să pună bazele unui periodic intitulat *Biblioteca Românească*, întocmit în douăsprezece părți, după numărul celor douăsprezece luni, acesta fiind cunoscut ca cea dintâi publicație literară românească<sup>11</sup>.

8 Nicolae Iorga, *Istoria presei românești*, București, 1999, pp. 11-13; George Potra, „Din corespondența inedită a unor fețe bisericesti din Țara Românească cu Transilvania în veacurile al XVIII-lea – XIX-lea”, în *BOR*, nr. 1-2/1965, pp. 136-137.

9 Vasile Chereșteșiu, „Întemeierea presei românești din Transilvania și activitatea publicistică a lui George Bariț până la izbucnirea revoluției din 1848”, în *Anuarul institutului de istorie*, VI, Cluj, 1963, p. 11.

10 Nerva Hodoș, Alexandru Sadi Ionescu, *Publicațiunile periodice românești. Introducere*, tom. I, catalog alfabetic (1820-1906), București, 1914, p. 5.

11 I. Hangiu, *Presa literară românească. Articole-program de ziare și reviste (1789-1948)*, vol. I, București, 1968, p. 4; Ioan Lupăș, *Contribuțiuni la istoria ziaristicii românești ardelenene*, Sibiu, 1926, p. 308.

Anul 1829 a fost unul de mari reușite publicistice pentru toți românii, pentru că acum, pe lângă *Biblioteca românească*, apărea la 8 aprilie primul ziar în Țara Românească, *Curierul românesc*, condus de Ion Heliade Rădulescu (1802-1872), iar peste câteva săptămâni, la 1 iunie, și întâiul ziar din Moldova, *Albina românească*, având în frunte pe Gheorghe Asachi (1788 - 1869). La 12 martie 1838 apare la Brașov *Gazeta de Transilvania*, care inițial s-a ocupat de probleme privind îmbogățirea limbii și literaturii române, însă pe parcurs a publicat diverse știri referitoare la viața Bisericii, mai ales a celei transilvănene. Așadar, presa românească își are începuturile sigure între 1829-1838, mai precis în 1829 în Țara Românească și Moldova, iar în Transilvania în 1838.

În ceea ce privește apariția presei bisericești, se poate afirma pe bună dreptate că ea face parte din istoria presei românești îndeobște și se conturează în cadrul învățământului teologic. Prima încercare de presă bisericească propriu-zisă s-a făcut încă din 1819, când mitropolitul Dionisie Lupu a înaintat o propunere menită să deschidă largi perspective dezvoltării culturii Țării Românești. Astfel, el cere domnitorului să i se aprobe tipărirea unei „efimeride” pe seama Mitropoliei, adică o gazetă în românește și grecește. Nu cunoaștem răspunsul pe care domnitorul Alexandru Șuțu l-a dat acestei cereri, însă știm că, odată cu hrisovul dat tipografiei, domnitorul nu vorbește nimic despre gazetă, nici atunci, nici cu alt prilej, de unde rezultă mai mult ca sigur că „efimerida” propusă de mitropolitul Dionisie Lupu nu a primit aprobare<sup>12</sup>. Ceea ce acesta n-a putut să realizeze pe plan jurnalistic, s-a concretizat la 7 ianuarie 1839, la Buzău, când a fost editată de către ierodiaconul Dionisie Romano și directorul Seminarului buzoian Gavriil Munteanu, prima gazetă bisericească la noi, purtând numele de *Vestitorul bisericesc*. Publicația a apărut doar doi ani, dar și această scurtă perioadă constituie un mare succes, dacă ne gândim că preoțimea de atunci, provenită din rândul grămăticilor, avea un nivel cultural foarte scăzut<sup>13</sup>.

După anul 1840 gazetele bisericești încetează timp de un deceniu din pricina frământărilor politice ale timpului, însă în presa românească premergătoare revoluției din 1848, cât și în cea pașoptistă, se fac câteva referiri la lucrările de traducere ale unor teologi români și se exprimă idei și îndemnuri de unitate națională.

La începutul anului 1849, când Dionisie Romano revine din Transilvania stabilindu-se în mănăstirea Băbeni de lângă Râmnicu Sărat, se începe redactarea gazetei ecleziale intitulată *Eho eclesiastic*. Conținutul acesteia este mult mai variat și interesant decât cel al *Vestitorului bisericesc*, constituind o colecție documentară pentru trecutul Bisericii românești, prin înregistrarea evenimentelor mai de seamă din acei

---

12 Emil Vărtosu, „Din viața și activitatea mitropolitului Dionisie Lupu”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 4-5/1956, p. 190; Gabriel Cocora, „Periodice buzoiene, redactate și editate de clerici”, în *Glasul Bisericii*, nr. 3-4/1978, p. 364.

13 Gabriel Cocora, *Episcopia Buzăului, o vatră de spiritualitate și simțire românească*, Buzău, 1986, p. 308.

ani. Se pare că *Eho ecclesiastic* n-a cunoscut o soartă mai bună decât a primei gazete bisericești de la noi, încetând după numai doi ani de apariție, în august 1852<sup>14</sup>.

Între anii 1858-1859 s-a editat la București o publicație intitulată *Predicatorul*, redactată de protosinghelul Dionisie Măldărescu, iconomul Mitropoliei, cuprinzând aproape în fiecare număr articole de istorie bisericească universală, care doreau să dovedească originea apostolică a organizării Bisericii, diverse probleme la ordinea zilei, precum și câte o predică în fiecare număr, pe care orice preot avea datoria să o rostească în Biserică<sup>15</sup>.

În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în Moldova se făcea simțită tot mai mult nevoia unei revigorări a vieții religioase. În astfel de condiții era necesară apariția unor periodice bisericești care să fie adresate în mod special clerului și în general păstoriților. Prima gazetă eclezială din această zonă a țării, intitulată *Preutul*, a apărut la Iași între anii 1861-1866, fiind redactată de ieromonahul Climent Nicolau și ierodiaconul Inochentie. Chiar dacă trata destul de multe teme teologice, publicația a fost cunoscută prin poziția sa critică față de noua legislație a lui Alexandru Ioan Cuza, devenind incomodă atât pentru domnitor, cât și pentru mitropolitul Calinic Miclescu, un important susținător al politicii acestuia<sup>16</sup>.

A doua gazetă bisericească din Moldova, *Predicatorul moralului evanghelic sau al umanității*, a fost editată tot la Iași de către arhimandritul Isaia Teodorescu, la 3 octombrie 1864, remarcându-se printr-o serie importantă de predici la diferite sărbători împărătești, la duminici după Rusalii și la diferite ocazii. Și-a încetat apariția la 8 iulie 1865, însumând până atunci 32 de numere<sup>17</sup>.

Cea de-a treia publicație eclezială cunoscută la Iași poartă numele de *Foaia oficială bisericească a Sfintei Mitropolii Moldaviei*, fiind editată de la 1 octombrie 1868 până la 1 ianuarie 1872 sub îndrumarea mitropolitului Calinic Miclescu. În paginile sale s-a publicat pentru prima oară în limba română lucrarea *Expunerea doctrinei Bisericii creștine ortodoxe* a teologului francez trecut la Ortodoxie, Vladimir Guettée<sup>18</sup>.

---

14 Mircea Păcurariu, „Doi cărturari sibieni îndrumători ai învățământului românesc”, în *Repere sibieni*, III, Sibiu, 1982, p. 227-228; Gabriel Cocora, „Arhimandritul Dionisie Romano, stareț la mănăstirea Sadova”, în *M.O.*, nr. 5-6/1958, p. 383; Gabriel Cocora, *Contribuții la ...*, p. 223.

15 Emil Nedelescu, „O gazetă bisericească acum 100 de ani”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-6/1958, pp. 422-426.

16 Gheorghe Burcă, „Publicații periodice religioase din secolul al XIX-lea în Moldova”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 1-2, pp. 55-72; Onisifor Ghibu, *Ziaristica bisericească la români. Studiu istoric*, Sibiu, 1910, pp. 29-41.

17 Onisifor Ghibu, *Ziaristica....* p. 41; Gheorghe Burcă, „Publicațiile periodice religioase din secolul al XIX-lea în Moldova. Predicatorul moralului evanghelic sau alu umanității”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 7-8/1976, pp. 508-516.

18 Gheorghe Burcă, „Publicații religioase din secolul al XIX-lea în Moldova. Foaia oficială bisericească a Sfintei Mitropolii Moldaviei”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 9-12/1976, pp. 691-710.

Rezultă că presa bisericească în zorii apariției ei a fost un factor important în dezvoltarea ziaristicii românești. În Țara Românească și Moldova, încă de la început publicațiile ecleziale s-au concentrat în cea mai mare parte asupra problemelor teologice, alternând ușor cu știri legate de diferite aspecte socio-politice din țara noastră, dar și din străinătate. S-au tratat teme multiple care au vizat istoria Bisericii românești și a altor biserici surori, s-au inserat importante tratate dogmatice, morale, liturgice, dar și chestiuni canonice și practice. Nu sunt neglijate nici aspectele legate de învățământul teologic, marea majoritate a gazetelor ecleziale din această perioadă militând pentru o cât mai intensă culturalizare a clerului. Din nefericire, începuturile presei bisericești la noi au fost umbrite de certurile iscate în urma legilor pe care domnitorul Alexandru Ioan Cuza le-a dat, acestea având serioase urmări în viața Bisericii. Amintim aici, printre altele, poziția redactorilor și colaboratorilor de la *Preutul*, care vor lua atitudine față de politica domnitorului referitoare la anumite aspecte din spațiul eclezial.

În altă ordine de idei, clerul din vechea Românie nu era obișnuit cu limbajul greoi al primelor periodice bisericești. Din acest motiv, dar și din pricina sărăciei, acestea nu vor avea o apariție îndelungată, însă ele vor pune bazele presei ecleziale românești și vor constitui un model pentru viitorii redactori de reviste teologice.

Spre deosebire de primele periodice din Țara Românească și Moldova, care tratau cu precădere probleme teologice și de interes bisericesc, cele din Transilvania și Banat s-au remarcat mai mult printr-un caracter politic, cultural și economic, deși erau redactate de slujitori ai bisericii, fapt care se datora activității multiple pe care trebuia să o îndeplinească Biserica de aici în viața credincioșilor săi<sup>19</sup>. Cea mai importantă publicație din această zonă a fost editată la Sibiu în 1853 prin grija marelui ierarh Andrei Șaguna, intitulată *Telegraful Român*. Redactorii săi au fost teologi de seamă ai Bisericii noastre, dintre care notăm pe: Aaron Florian, Pavel Vasici, Visarion Roman, Ioan Rațiu, Nicolae Cristea, Matei Voileanu, Remus (Eusebi) Roșca, Nicolae Ivan, Teodor V. Păcățian, Nicolae Regman etc<sup>20</sup>.

Paginile ziarului au fost înfrumusețate cu importante lucrări ale scriitorilor noștri clasici din toate ținuturile locuite de români, care ne ofereau informații prețioase în legătură cu preocupările lor literare, evenimente din viața personală, precum și necroloagele unor scriitori sau ale altor oameni de seamă, români și străini. De asemenea, în *Telegraful Român* întâlnim creațiile mai multor poeți transilvăneni, cum ar fi: Andrei Mureșanu, Iosif Vulcan, Octavian Goga ș.a. Creațiile populare din toate ținuturile locuite de români au împodobit coloanele periodicului prin diverse colinde, doine, povestiri, anecdote și proverbe. Un loc aparte îl ocupă traducerile

19 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. III, ed. III, p. 353.

20 Mircea Păcurariu, „Telegraful român la 125 de ani de la apariție”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 3-4/1978, pp. 252-256; Grigore Marcu, „Vocația șaguniană a Telegrafului Român”, în *TR*, nr. 1/1987, p. 6; Gheorghe Papuc, „Telegraful român la 130 de ani de apariție neîntreruptă”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1-2/1983, p. 111; Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andrei Șaguna, monografie istorică*, București, 1999, p. 194.



din clasiile literaturii universale (Anton Cehov, Alexandru Dumas, Lev Tolstoi etc). Pe lângă acestea, s-au prezentat nenumărate știri privitoare la înființarea asociației culturale „Astra” și la școlile confesionale din Transilvania. Gazeta sibiană publică o serie de articole în care condamnă cu vehemență politica de maghiarizare, prezentând în permanență diversele intervenții ale reprezentanților români în fața guvernului maghiar<sup>21</sup>.

*Telegraful Român* a fost aproape de marile evenimente din istoria națională (Unirea Principatelor - 1859, Războiul de Independență - 1877, Răscoala țărăneasă - 1907, Primul Război Mondial - 1916-1918), îndemnând prin articolele sale la dragoste de țară și unitate națională<sup>22</sup>. De asemenea, publicația a militat necontenit, încă de la apariția sa, pentru prosperitate și dezvoltare economică în cadrul popoului nostru, după modelul altor țări. Așadar, *Telegraful Român*, prin materialele tipărite, rămâne o cronică a timpului său, din care se pot reface cu ușurință diferite momente din istoria zbuciumată a românilor de peste tot, înscriind o pagină redevabilă în animarea sentimentului de unitate națională, de apărare a pământului strămoșesc și a Bisericii străbune.

În 1852 au apărut *Calendarele Arhiepiscopiei Sibiului*. Acestea, ocupându-se de probleme bisericești, economice, medicale și gospodărești, au contribuit la luminaarea țaranului român de altădată. Prin paginile de versuri și proză clasică românească, ele au ajutat la cultivarea limbii literare române și la o mai bună cunoaștere a ei în mediul românesc transilvănean, iar prin publicarea articolelor privitoare la istoria tuturor românilor, *Calendarele* sibiene au reușit să facă tot mai cunoscută această istorie în rândul maselor populare românești, întărind conștiința de unitate națională și pregătind drumul spre marele act al Unirii din 1918<sup>23</sup>.

21 TR, 31 ianuarie, nr. 12/1878, p. 46; 2 februarie, nr. 13/1878, p. 49-50; 31 ianuarie, nr. 12/1878, p. 45; 27 februarie, nr. 17/1857, p. 68; 23 aprilie, nr. 32/1855, p. 128; 28 ianuarie/8 februarie, nr. 8/1865, p. 31; 1 iunie, nr. 43/1857, p. 172; 7 septembrie, nr. 71/1857, p. 284; 21 august, nr. 66/1857, p. 264; 12 octombrie, nr. 81/1857, p. 324; 1/14 aprilie, nr. 36/1906, p. 149; 1 decembrie, nr. 106/1944, p. 1; 29 noiembrie, nr. 104/1944, p. 1; 14 februarie, nr. 19/1881, p. 73-74; 17 februarie, nr. 20/1881, p. 77-79; 19 februarie, nr. 21/1881, p. 81-83; 21 februarie, nr. 22/1881, p. 85-87; 19 ianuarie, nr. 7/1878, p. 25-27; 21 ianuarie, nr. 8/1878, p. 29-31; 24 ianuarie, nr. 9/1878, p. 33-35; 3/15 ianuarie, nr. 1/1868, p. 3; 25 decembrie, nr. 151/1879, p. 601-603; 22 mai, nr. 59/1878, p. 236; 25 mai, nr. 60/1878, p. 240; 27 mai, nr. 61/1878, p. 243-244; 30 mai, nr. 62/1878, pp. 247-248; 1 iunie, nr. 63/1878, p. 251-252; 3 iunie, nr. 64/1878, p. 256; 26 noiembrie/7 decembrie, nr. 95/1867, pp. 378-379; 26 martie/7 aprilie, nr. 25/1867, p. 99-100; 30 martie/11 aprilie, nr. 26/1867, p. 103-104; 6/18 aprilie, nr. 28/1867, p. 112; 23 aprilie/5 mai, nr. 33/1867, p. 130-131; 27 aprilie/9 mai, nr. 34/1867, p. 134-135; 23 iulie/4 august, nr. 59/1867, pp. 234-235.

22 Mircea Păcurariu, „Ecolul evenimentelor din Balcani din anii 1875-1878”, în *Repere Sibiene*, II, 1980, p. 92; Valeriu L. Bologa, „Ajutorul românilor ardeleni pentru răniții Războiului Independenței”, în *Revista Transilvania*, nr. 5-6/1941, pp. 390-407; Milan Șesan, „Ecurile răscoalei țărănești în presa românească transilvăneană”, în *M.A.*, nr. 1-3/1977, p. 11-12; Mircea Păcurariu, „Momente importante din istoria poporului român, oglindite în *Telegraful Român*”, în *TR*, nr. 1-4/1978, p. 9

23 Vasile Șchipor, „Calendarele și răspândirea în spațiul etnic-cultural românesc”, în *Analele Bucovinei*, Cernăuți, nr. 1/1996, p. 56; Georgeta Răduică, Nicolin Răduică, *Calendare și almanahuri românești 1731-1918*, București, 1981, p. 15; Mircea Păcurariu, „125 de ani de la apariția *Calendarelor Arhiepiscopiei*”

Importante periodice bisericești au apărut și la Arad și Caransebeș. *Speranța* (1869-1872), *Lumina* (1872-1875), *Biserica și Școala* (1877-1948), *Foaia diecezană* (1886-1948, 1995-până azi), prin materialul lor bogat și diversificat au reprezentat adevărate manuale pentru profesori, învățători, elevi și credincioși, îmbinând armonios elementele teoretice cu cele practice. De asemenea, ca și *Telegraful Român*, acestea au jucat un rol important în mobilizarea clerului și întregului neam românesc din Banat pentru atingerea scopului măreț al unității naționale<sup>24</sup>.

Un loc aparte în publicistica românească l-a ocupat presa pedagogică, prin care se sprijinea îndeaproape evoluția procesului de învățământ. Bursierii mitropolitului Andrei Șaguna, printre care Ioan Popescu, Daniil Popovici Barcianu, Zaharia Boiu, alături de alți absolvenți ai Institutului teologic-pedagogic din Sibiu, inițiază reforma sistemului și procesului de învățământ, trecându-se de la cel de tip feudal, cu accentul pus numai pe memorare, la cel modern, bazat pe intuiție și deducție și dezvoltat în școlile apusene de celebrul pedagog Herbart și ucenicii acestuia. Analiza conținutului principalelor gazete pedagogice transilvănene (*Amicul școlii* 1860-1865, *Organul pedagogic* 1863, *Foișoara Telegrafului Român* 1876-1877, *Foaia pedagogică* 1897-1900, *Vatra școlară* 1907-1912, *Pedagogia nouă* 1900, toate la Sibiu, *Higienea și școala* 1876 Gherla, 1877-1880 Timișoara, *Lumina* 1894-1895 Giula, *Reuniunea învățătorilor români* 1904-1914 Arad, *Educatorul* 1909-1914 Oravița) pune în lumină bogăția și interesanta varietate a tematicii pedagogice dezbătute și arată însemnatul rol pe care l-a ocupat aceasta în viața social-politică<sup>25</sup>.

În ceea ce privește presa greco-catolică, aceasta nu s-a ridicat la nivelul periodicelor bisericești ortodoxe, nici din punct de vedere teologic-stilistic și nici din perspectiva varietății temelor abordate. Cu toate că în paginile lor s-au publicat mai multe predici la duminici și sărbători (*Sionul românesc* 1865-1867, 1871-1872 Viena, *Amvonulu* 1868, 1871-1881 Pesta, *Foaia bisericească* 1883-1887 Blaj, *Foaia bisericească și școlară* 1887-1891 Blaj, *Cultura creștină* 1911-1926, 1936-1944 Blaj,

scopiei Sibiului”, în *MA*, nr. 7-9/1977, pp. 591-600; Elena Dunăreanu, *Calendarele românești sibiene (1793-1970)*, Sibiu, 1970, pp. 62-64.

24 Roman Ciorogariu, *Din trecutul revistelor și ziarelor de la noi: Speranția (1869), Lumina (1872), Biserica și școala (1877), Tribuna (1884-1912)*, Cluj, 1934, p. 3; Gheorghe Naghi, „Din începuturile revistei *Speranța*”, în *MB*, nr. 9-12/1976, p. 719; Mihaela Bedecan, „Presa ecleziastică românească din Transilvania în perioada 1850-1875”, în *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu”*, Cluj-Napoca, 2007, p. 13; Gheorghe Perva, „Cărți și publicații vechi. Primele exemplare din *Lumina*”, în *MB*, nr. 9-10/1962, pp. 554-555; Gheorghe Lițiu, *Episcopia Aradului*, Arad, 1950, pp. 43-44; Mircea Păcurariu, „Învățământul teologic la Arad”, în vol. *Episcopia Aradului, istorie, viață culturală, monumente de artă*, Arad, 1989, pp. 158-160; Toma G. Bulat, „Un secol de la reînființarea Episcopiei din Caransebeș”, în *MB*, nr. 7-9/1965, p. 562; I. D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 198; I. D. Suci, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, Vol. I, Timișoara, 1980, pp. 11-12; Petru Călin, *Țiparul românesc diecezan din Caransebeș. 1885-1918*, Reșița, 1996, p. 256.

25 Vasile Popeangă, *Presa pedagogică din Transilvania 1860-1918*, București, 1966, pp. 10-244; Ioan N. Ciolan, Victor V. Grecu, *Visarion Roman –pedagog social*, București, 1971, pp. 47-49; Pavel Vasici, „Despre starea de acum a școlilor noastre din Transilvania”, în *Amicul școlii*, nr. 2/1860, pp. 143-149.

*Predicatorul săteanului român 1875-1890* Gherla), spiritul mult prea polemic și prezentările tendențioase și lipsite de obiectivitate privind trecutul Bisericii din Transilvania fac să își piardă din valoare<sup>26</sup>.

Prin urmare, primele publicații bisericești din Transilvania, chiar dacă erau mai întâi tribune politice și economice, legau cultura românească de cea europeană și descriau cu responsabilitate problemele societății și Bisericii de la noi. Prin raportarea neconținută la viața culturală, publicațiile transilvănene au făcut oficiul de unificare a limbii române într-o perioadă în care unitatea noastră națională nu era încă înfăptuită.

În continuare, găsim necesar a menționa primele reviste ecleziale apărute pe teritoriul țării noastre. După editarea mai multor gazete și ziare bisericești zonale, se simțea nevoia tot mai mare a unui jurnal care să reprezinte întreaga Ortodoxie românească. Acest lucru s-a realizat în anul 1874, când, din inițiativa mitropolitului Nifon, apare la București revista *Biserica Ortodoxă Română*, organ oficial al Sfântului Sinod. În paginile sale s-au prezentat aspecte ale vieții spirituale din toate regiunile locuite de români, apoi articole referitoare la teologia sistematică și practică, la trecutul patriei și al Bisericii noastre, în același timp acordându-se o atenție deosebită activității pastorale și învățământului teologic. A apărut până în 1878, apoi din 1880 până în 1916 și din 1921 până astăzi<sup>27</sup>.

Pe lângă aceasta, au apărut alte reviste bisericești, care prin articolele lor elevate au contribuit la luminarea clerului și a credincioșilor: *Viitorul* de la Iași 1894-1904 și București 1904-1916, 1930-1942; *Revista Teologică* de la Iași 1883-1887; *Candela* de la Cernăuți 1882-1914, 1923-1946; *Revista Ortodoxă* de la București 1912-1916; *Ortodoxul* de la București 1880-1886 și *Revista preoților* de la Timișoara 1910-1918. În Transilvania, *Revista Teologică*, editată în 1907 de viitorul mitropolit Nicolae Bălan, publicând articole cu un caracter exclusiv teologic, a deschis drumul pentru viitoarele periodice care vor trata cu precădere teme și probleme bisericești. De asemenea, toate aceste reviste au sprijinit idealul de unitate națională, paginile lor răsunând de îndemnuri la credință în Dumnezeu și dragoste de neam pentru românii de pretutindeni, fapt care le-a conferit o mare popularitate în țară și peste hotare. A fost

26 Nae Antonescu, „Presa greco-catolică”, în *Cultura Creștină*, număr jubiliar dedicat aniversării a 240 de ani de la înființarea școlilor din Blaj (1754-1994), octombrie 1994, p. 137; Mircea Păcurariu, „O foaie românească tipărită la Viena acum o sută de ani”, în *Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena*, Viena, 1967, pp. 99-100; Claudia Crișan (Oancea-Raica), *Cultura și literatura în presa blăjeană interbelică*, teză de doctorat (rezumat), Alba-Iulia, 2008, pp. 3-15; Claudia Crișan (Oancea-Raica), „Scurtă incursiune în presa blăjeană”, în *Astra blăjeană*, nr. 3/2008, p. 24.

27 Arhim. Iuliu Scriban, „Revista *Biserica Ortodoxă Română* în 1940”, în *BOR*, nr. 1-2/1940, p. 6; Gheorghe Vasilescu, „130 de ani de la apariția primului număr al revistei *Biserica Ortodoxă Română*”, în *BOR*, 2004, nr. 9-12, pp. 562-564; Alexandru Stănculescu-Bârda, *Revista „Biserica Ortodoxă Română” la 110 ani de la apariție (1874-octombrie- 1984)*, *BOR*, nr. 8-10/1984, p. 648-650; Petre Gârboviceanu, „Revista *Biserica Ortodoxă Română*”, în *BOR*, nr. 1/1902, pp. 144-145; „*Biserica Ortodoxă Română*”, 25 ani de la aparițiunea revistei „*Biserica Ortodoxă Română*”, nr. 1/1902, p. 1; Mihail Popescu, „Mari redactori și colaboratorii acestei reviste de la aparițiunea ei și până astăzi”, în *BOR*, nr. 1/1902, p. 135.

editată până în 1916, apoi între 1921-1947 și din 1956 până astăzi<sup>28</sup>. Așadar, primele reviste teologice de la noi au constituit unul dintre mijloacele accesibile de informare pastorală și orientare spirituală pentru slujitorii și credincioșii Bisericii noastre.

La București s-a înregistrat un progres semnificativ în publicistica eclezială, fiind editate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul celui următor mai multe gazete și ziare, unele cu o durată mai lungă, altele, din lipsă de fonduri sau din pricina caracterului polemic pe care l-au adoptat cu privire la legile domnitorului Alexandru Ioan Cuza și la poziția unor înalți slujitori ai Bisericii față de acestea, cu o existență efemeră. Astfel, notăm: *Ecclesia* (1866-1867), *Vocea Bisericii* (1870-1872), *Vocea clerului* (1876-1878), *Amvonul* (1891-1893), *Amvonul și Școala* (1893-1894), *Voința Bisericii Române* (1891-1894), *Vocea Bisericii* (1894-1896), *Teologul* (1897-1899), *Apostolul* (1900-1901), *Consolatorul* (1898-1904), *Amvonul – Organul societății clerului român «Ajutorul»* (1904-1916), *Școala și Biserica* (1898-1914), *România Ortodoxă* (1904), *Vestitorul* (1908-1910), *Biserica Română* (1908-1909), *Pagini Teologice* (1911-1912) și *Cultura* (1911-1915, 1918)<sup>29</sup>.

Întrucât învățământul teologic a cunoscut o dezvoltare semnificativă, era firesc ca și articolele publicațiilor bisericești să prezinte o îmbunătățire literară, stilistică și de conținut. Tema principală, nelipsită din paginile niciunui periodic eclezial de la București, a fost militarea pentru drepturile clerului, insistându-se asupra ridicării acestuia din starea de lipsuri materiale și culturale. În acest sens, s-au publicat nenumărate articole pastorale și predici, pentru ca preoțimea să-și desfășoare misiunea conform cu învățăturile Mântuitorului Hristos, ale Sfinților Apostoli și ale Sfinților Părinți. Pe lângă acestea, nu au lipsit articolele dogmatice, apologetice, morale, liturgice, canonice și istorice. Un alt aspect esențial, căruia presa eclezială de la București îi acordă o atenție deosebită, a fost îmbunătățirea învățământului teologic și religios în școli, subliniindu-se de fiecare dată necesitatea acestuia în vederea dezvoltării materiale și spirituale a unei societăți.

28 „Ortodoxul”, București, februarie, nr. 3/1880, p. 59-66; februarie, nr. 4/1880, p. 103; septembrie, nr. 5/1880, p. 113-127; aprilie, nr. 7/1880, p. 185; iunie, nr. 11/1880, p. 293; „Revista Teologică”, nr. 2/1883, p. 1 și Vasile Vasilache, *Iosif Naniescu, strălucit mitropolit al Moldovei*, Neamț, 1940, p. 114-115; Mircea Păcurariu, „Bibliografia articolelor privind Istoria Bisericii Române din *Revista Teologică* de la Iași”, în *BOR*, nr. 3-4/1959, p. 400; „Viitorul”, *Către cititori*, București, 1 septembrie, nr. 1/1904, p. 1; Ion N. Oprea, *Bucovina în presa vremii, Cernăuți (1811-2004)*, Iași, 2004, p. 297; „Candela”, 1 iulie, nr. 1/1882, p. 4; *Enciclopedia Ortodoxiei Românești*, București, 2010, p. 151; Sofron Vlad, „Din viața Mitropoliei Ardelene în cei 100 de ani de existență”, în *MA*, nr. 11-12/1964, p. 850; Grigore T. Marcu, „Începuturile „Revistei Teologice”. Câteva documente inedite”, în *RT*, Sibiu, nr. 3-4/1940, p. 83; Ana Grama, „Revista Teologică, Consistoriul sibian și asesorul Elie Miron Cristea, 1904-1905”, în *RT*, Sibiu, nr. 1/2007, p. 34; Nicolae Bălan, „Cum am întemeiat *Revista Teologică*”, în *RT*, Sibiu, nr. 1-2/1935, p. 2; *RT*, Sibiu, 1 ianuarie nr. 1/1907, p. 1; „Către cititori”, în *Revista Ortodoxă*, nr. 1/1913, p. 1; *Revista preoților*, nr. 1/1910, p. 1.

29 Onisifor Ghibu, *Ziaristica...*, pp. 44, 48, 66-67, 79, 111-114, 118, 127; Nicolae Dobrescu, *Istoria Bisericii din România, 1850-1895*, Vol. 1, București, 1905, pp. 97-108; „Apostolul”, 1 octombrie, nr. 1/1900, p. 1; „Amvonul”, aprilie, nr. 1/1904, p. 1;

Din nefericire, au existat și unele gazete mult prea polemice (*Apărătorul clerului* 1894-1895 București, *Redeșteptarea* 1897 Iași), redactorii lor, certați cu disciplina preoțească, interpretând subiectiv și arbitrar anumite acțiuni ale unor ierarhi și diferite canoane și tradiții ale Bisericii Ortodoxe (problema monahismului, recăsătorirea preoților etc). Chiar dacă s-au consemnat astfel de neînțelegeri, presa bisericească din București a scos în evidență nedreptățile sociale și a creat o concepție care pune în evidență simbioza dintre Biserică și națiune, considerând Ortodoxia elementul central al românismului<sup>30</sup>.

Ca și la București, ziaristica eclezială din alte zone ale Țării Românești până în anul 1918 a cunoscut o evoluție considerabilă, aproape în fiecare centru eparhial editându-se câte o publicație prin care se contribuia la dezvoltarea sentimentului religios în rândul credincioșilor, dar și la îmbunătățirea metodelor de pastorație ale preoților. De asemenea, în paginile lor se publicau articole temeinice cu diferite teme teologice (dogmatice, apologetice, liturgice etc). Unele dintre cele mai bune periodice din Țara Românească au fost cele de la Râmnicu Vâlcea și Curtea de Argeș, redactate în urma strădaniilor unor societăți clericale (*Menirea preotului* 1890-1898, *Cuvântul Adevărului* 1902-1909, *Păstorul Ortodox* 1902-1912, *Calea Vieții* 1904-1912, *Adevărul Bisericesc* 1912-1916, *Luminătorul* 1909-1912 Craiova, *Înnoirea* 1912-1914)<sup>31</sup>.

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, publicistica ecleziastică din Moldova nu este atât de bogată ca cea din Țara Românească, însă se pot consemna câteva reviste mai importante, precum *Biserica și Școala* de la Galați 1889-1893 și *Ortodoxul* de la Iași 1910-1913, preocupându-se, mai ales, de nevoile Bisericii din această parte a țării, dar și de unele chestiuni teologice. De asemenea, periodicele de la Cernăuți, (*Viitorul* 1904-1916, *Almanahul „Academia Ortodoxă”*, *Societatea studenților în teologie de la Universitatea din Cernăuți* 1884-1934, *Calendarul pentru ducatul Bucovinei* 1841-1873, *Deșteptarea* 1893-1904), sunt rezultatul unui efort susținut din partea ierarhilor și preoților din Bucovina pentru dezvoltarea unei prese bisericești de valoare aici<sup>32</sup>.

În Basarabia, presa locală, supusă unor restricții opresive, s-a realizat în permanență sub teroarea cenzurii imperiale. Într-un astfel de context, prin jertfa și dăruirea unor oameni ai Bisericii, s-a reușit ceea ce de mult se dorea și anume editarea unor periodice în limba română, așa cum a fost mai ales *Luminătorul* 1908-1918, 1919-1940, 1941-1944, 1992-până astăzi, Chișinău. Aceste realizări pe tărâm publi-

30 „Apărătorul clerului”, nr. 1/1894, p. 1; „Redeșteptarea”, 5 ianuarie, nr. 1/1897, p. 1.

31 „Menirea preotului”, 1 martie, nr. 1/1890, p. 1; Onisifor Ghibu, *Ziaristica...*, p. 107; „Cuvântul Adevărului”, 14 aprilie, nr. 1/1902, p. 1; Ilie Barangă, *Dicționarul presei argeșene*, Pitești, 2005, p. 107; George Baiculescu, Georgeta Răduică, Neonila Onofrei, *Publicațiile periodice românești*, București, 1969, tom. II, p. 385.

32 Nerva Hodoș și Alexandru Sadi-Ionescu, *Publicațiunile...*, p. 70; Ilie Luceac, „Începuturile presei românești în Bucovina secolului al XIX-lea”, în *Secvențe din istoria presei românești*, Cluj-Napoca, 2007, pp. 341, 348.

cistic dovedesc aportul clerului din Basarabia în acțiunile de păstrare a identității naționale<sup>33</sup>.

Cu toate că, de-a lungul secolelor, Transilvania și Banatul au suferit prigoana multor puteri și dominații străine, aceste regiuni și-au dezvoltat propria lor cultură și conștiință de neam, alăturându-se celorlalte provincii românești și formând un tot unitar. Interesele politice ale națiunii române transilvănene se împleteau cu cele bisericești, așa cum putem observa din presa eclezială din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul celui următor. Slujitorii Bisericii trebuiau să se gândească nu numai la pregătirea teologică a clerului, ci și la evoluția culturală, politică și economică a românilor transilvăneni. În acest sens, au fost redactate publicații cu un alt conținut decât cel bisericesc, îngrijite de preoți și teologi, dovedindu-se astfel interesul deosebit pe care l-au arătat reprezentanții Bisericii din Transilvania și Banat pentru păstrarea limbii materne și a valorilor culturale românești, conștienți fiind de rolul acestora în menținerea unității naționale.

Slujitorilor bisericești transilvăneni le revine, pe tărâmul presei bisericești, meritul unor premiere. Astfel, primul periodic pedagogic a fost editat de Visarion Roman, prima revistă economică, *Meseriașul Român* 1886-1889, a fost redactată de preotul brașovean Bartolomeu Baiulescu, iar primul ziar politic românesc din Banat s-a editat de către protopopul Meletie Drăghici al Timișoarei. De asemenea, la Orăștie au apărut câteva publicații sub redacția preotului Ioan Moța (*Libertatea* 1902-1909, 1911-1915, 1918, *Foaia interesantă* 1907-1914, *Bunul Econom* 1899-1901, 1903, 1905-1907, *Tovărășia* 1905-1906), care și-au adus contribuția la întărirea conștiinței naționale<sup>34</sup>.

Așadar, prin publicațiile din Transilvania și Banat editate de clerici, munca depusă pentru progresul cultural și economic era îmbinată cu cea menită să lucreze pentru emanciparea politică a românilor din aceste zone.

\*

Presa bisericească românească până în 1918 a militat pentru pregătirea teologică a clerului, rezolvarea unor probleme apărute în viața Bisericii și pentru dezvoltarea învățământului religios în școli. De asemenea, din toate cele prezentate, rezultă că publicațiile ecleziale care au apărut până la Unirea din 1918 au constituit modalități de afirmare ale idealurilor naționale de luptă pentru dreptate socială, pentru libertate, suveranitate și independență națională, pentru modelarea conștiinței unui întreg popor, manifestând prin toate acestea un caracter multiplu și progresist.

---

33 Maria Danilov, „Presa din Basarabia în secolul al XIX-lea (Din dosarele secrete ale Arhivei guberniale)”, în *Secvențe din istoria presei românești*, Cluj-Napoca, 2007, p. 327.

34 Gabriel Valeriu Basa, *Presa românească din Orăștie și rolul ei la realizarea unității naționale*, Deva, 2007, p. 162.

# TRADUCERILE PATRISTICE ÎN PREOCUPĂRILE SFINŢILOR IERARHI DOSOFTEI ŞI VENIAMIN COSTACHI AI MOLDOVEI

Pr. Dr. Cristian Ştefan

ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice  
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”.

*Abstract:* Through their efforts, to translate and print in Romanian the writings of Holy Fathers, The Saints Dosoftei and Veniamin Costachi of Moldova understood to put into circulation Romanian essential and universal theological values that were of great use to later theological studies, thus spreading itself, to all Romanians, the divine word from the Holy Fathers' prayers. Their preoccupations with translating and printing the writings of the Holy Fathers in the language of the faithful people have significantly enriched our theological literature. By the scrupulousness with which the translations of the Holy Fathers were translated, they proved that the requirements of some scientific editions were respected in an age when some said that the Romanian language is not proper to literature and sciences.

Keywords: Holy Fathers, translation, theological studies, literature, greek language.

## 1. Scrieri patristice în preocupările Sfântului Ierarh Dosoftei

Marele mitropolit Dosoftei al Moldovei s-a străduit, încă din tinerețe, în a deprinde și învăța limbile greacă, latină, slavonă și altele. Acest interes pentru limbile străine a putut fi înțelept fructificat, chiar din primii ani de episcopat, pentru hrana sa duhovnicească și a păstoriților săi, inspirându-se, asemenea înaintașilor săi, din izvoarele curate ale Sfintei Scripturi și ale scrierilor Sfinților Părinți. După ce s-a călugărit, la Mănăstirea Probota, se cunosc primele preocupări cărturărești ale lui Dosoftei. Astfel s-a dovedit că în jurul anului 1650 a tradus prima oară în limba română *Istoriile* lui Herodot. Aceasta pare a fi prima traducere a sa, dar și una dintre cele mai vechi traduceri europene cunoscute<sup>1</sup>. A mai tradus un *Pateric grecesc*, *Mântuirea păcătoșilor* a lui Agapie Landos și fragmente din *Viața și minunile Sf. Vasile cel Nou*.

---

<sup>1</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. II, Editura IBMBOR, București 1992, p. 97.

În titlul primei sale lucrări tipărite, *Psaltirea în versuri*, ierarhul mărturisea: „Psaltire a sfântului proroc David pre limba românească... din sfințele scripturi a Sfinților Părinți, dascălilor Sfintei Biserici, cu lungă osteneală în mulți ani socotită și cercetată prin sfințele cărți și de aceea pre versuri tocmită în cinci ani foarte cu osârdie mare”. Pentru a putea avea la îndemână o traducere românească cât mai bună a Psaltirii, a putea face măiestrita ei versificare și a da sensul corect al textului sacru, a trebuit să studieze mai întâi Cartea Psalmilor, cu ajutorul comentariilor Părinților Bisericii<sup>2</sup>. Mitropolitul Dosoftei a cercetat timp îndelungat scrierile Sfinților Părinți, a citat din operele patristice în precuvântări și în textul cărților tipărite, a publicat, a tradus, în întregime sau parțial, lucrări patristice sau postpatristice, pe care vom încerca să le prezentăm în cele ce urmează.

### 1.1. Imnul Sfântului Niceta de Remesiana „Te Deum Laudamus” la sfârșitul „Psaltirii în versuri”

Opera românească a mitropolitului Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, tipărită la Uniev în anul 1673, cuprinde la sfârșit, în limba slavonă, „Mărturisirea Credinței Ortodoxe: Pe Tine Dumnezeule Te Lăudăm..., Te mărturisim”, cu stihuri ale celor întru sfinți părinților noștri episcopi Ambrozie al Mediolanului și Augustin al Hipponei.

În vechime, mai ales Cartea Psalmilor avea la început sau la sfârșit și textul unui Simbol de credință. Așa găsim într-o Psaltire tipărită la Londra, în anul 1555, textul patristic al Sfântului Niceta de Remesiana; în vechile manuscrise rusești din secolele XVI-XVII, Simbolul Atanasian; în Serbia, Psaltirea, împreună cu Simbolul Atanasian, s-a tipărit în 1545, într-un *Mânelnic*<sup>3</sup>.

Prima traducere românească a Psalmilor, *Psaltirea șcheiană*, cuprinde și Simbolul Atanasian. La fel se găsește Simbolul Atanasian și într-un număr considerabil de manuscrise care conțin Psalmii lui David, păstrate astăzi în Biblioteca Academiei Române, în *Bucoavna* tipărită la Râmnic în 1749, în *Ceaslovul* tipărit la București în 1830 și în alte ediții<sup>4</sup>.

Mitropolitul Dosoftei publică opera *Te Deum Laudamus* după manuscrise slave, care cuprindeau traduceri după texte latine, această lucrare fiind atribuită Sfântului Ambrozie și Fericitului Augustin. Această *Mărturisire* cuprinde toate capitolele principale ale teologiei Sfântului Niceta de Remesiana și se cântă demult de toată

2 N. Șerbănescu, „O sărbătoare a cărții românești: 300 de ani de la apariția Psaltirii în versuri a mitropolitului Dosoftei al Moldovei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11-12/1973, pp. 1221-1222.

3 Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice și postpatristice în preocupările mitropolitului Dosoftei al Moldovei*, în *Biruit-au gândul. Studii de Teologie Istorică Românească*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 286.

4 Traian Sevciciu, „Sfântul Atanasie cel Mare în Biserica Românească”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-12/1960, pp. 594, 596-599.



creștinătatea. La protestanți, imnul a fost tradus în limba germană de Luther<sup>5</sup>. Imnul Sfântului Niceta a predicat Vestea cea bună și în părțile noastre, s-a tradus în românește la începutul secolului al XIX-lea, a fost însoțit de note bisericești, pe glasul VIII, de Macarie ieromonahul și se găsește astăzi în cărțile de la strană, cântându-se în biserici<sup>6</sup>.

## 1.2. Simbolul Sfântului Grigorie Taumaturgul în „Molitvelnicul de-nțeleș” și în „Viața și petrecerea sfinților”

Prin anul 1674, Sfântul Ierarh Dosoftei studia pe textul grecesc *Canoanele Sfântului Ioan Postitorul*. Ulterior, ierarhul moldovean a pregătit în traduceri românești mai multe scrieri patristice, pe care le-a inclus mai târziu în tipăriturile sale.

În *Molitvelnicul de-nțeleș*, tipărit la Iași la 1681, a publicat în românește și apoi, pe două coloane cu literă cirilică, în grecește și în limba latină, *Taina Sfintei Treimi*, descoperită Sfântului Grigorie făcătorul de minuni din Neocesarea Pontului. Este textul Simbolului transmis de Sfântul Grigorie de Nyssa în *Viața Sfântului Grigorie Taumaturgul*. Mitropolitul Dosoftei pregătise această lucrare pentru cartea *Viețile Sfinților* și, de aceea, în *Molitvelnic* s-a strecurat și mențiunea: „La noiembrie...”. Cercetând *Viața și petrecerea Sfinților*, se observă că la ziua de 17 noiembrie, „Pomenirea Prea cuviosului Părintelui nostru Grigorie de Neochesaria făcător de minuni”, mitropolitul Dosoftei, tipărind viața acestui Sfânt Părinte, prescurtată după Sfântul Grigorie de Nyssa, tipărește din nou acest Simbol în limba română, greacă și latină<sup>7</sup>. Această expunere de credință arată raporturile dintre persoanele Sfintei Treimi, ne învață că Sfântul Duh purcede de la Tatăl și se arată prin mijlocirea Fiului<sup>8</sup>.

## 1.3. Epistola Sfântului Ioan Gură de Aur către episcopul Chiriac, în „Viața și petrecerea Sfinților”

Mitropolitul Dosoftei a tradus în românește și a publicat una dintre cele mai interesante epistole hrisostomice, atunci când în *Viața și petrecerea sfinților*, la 27 ianuarie, a tipărit „Adusul sfințelor moștii a celui dintre sfinți părintelui nostru Ioan Arhiepiscopul de Țarigrad Rost de Aur” și unde spune că pentru izgonirea Sfântului Părinte Ioan Hrisostom se va sluji de cuvintele sale scrise către episcopul Chiriac,

5 Ioan Gh. Coman, „Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana”, în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1957, pp. 220-223.

6 A fost tradus și tipărit de mitropolitul Veniamin Costachi în anul 1807, apoi retipărit în 1816, 1828 și în 1862 la Mănăstirea Neamț. Textul latin a fost publicat de Arhim. Ghenadie Enăceanu în studiul „Un sbornic. Istoria Te Deum-urilor în Biserica Creștină și specialmente în cea Română”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr.11/1884, pp. 835-836.

7 Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice și postpatristice...*, p. 288.

8 Panteleimon Opreanu, *Sfântul Grigorie Taumaturgul, episcopul Neocezareei*, București, 1902, pp. 63-64.

care era și el izgonit<sup>9</sup>. Asemenea mitropolitului Dosoftei, Cuviosul Nicodim Aghioritul, în lucrarea *Viețile Sfinților*, va include *Epistola Sfântului Ioan Gură de Aur către episcopul Chiriac*. Iar la noi, Constantin Erbiceanu a tradus *Epistola către Chiriac* și a tipărit-o de două ori cu introduceri și note puțin deosebite<sup>10</sup>.

#### 1.4. Viața Sfintei Maria Egipteanca, în „Viața și petrecerea Sfinților”

Lucrarea Sfântului Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, *Viața și petrecerea Prea cuvioasei Maria Egipteanca*, tălmăcită în greacă de ipodiaconul Damaschin Studitul, a fost tradusă în românește de mitropolitul Dosoftei și tipărită în *Viața și petrecerea Sfinților*, la întâi aprilie. Paralel cu lucrările patristice traduse și tipărite, mitropolitul Dosoftei a tradus în românește și a publicat în *Dumnezeiasca Liturghie*, și alte lucrări din literatura patristică și postpatristică, pe care le amintim: *Cazanie la Joi Mari a Sfântului Ioan Gură de Aur și Ruga pentru creștinătate a Sfântului Calist, patriarhul Țarigradului*<sup>11</sup>. „Ruga” are un pronunțat caracter patriotic, cu aluzii indirecte la situația Țărilor Române din epoca respectivă.

După anul 1686 și până la trecerea sa la Domnul (1693), Sfântul Ierarh Dosoftei al Moldovei a trăit clipe grele, în pribegie, în Polonia. Cu toate acestea, el a continuat să traducă din scrierile Sfinților Părinți, contribuind la elucidarea unor controverse teologice contemporane, pentru a apăra adevărurile credinței ortodoxe. În acest scop a făcut mai multe traduceri din limba greacă în limba rusă, care, întrucât nu sunt în limba română, le amintim doar: *Epistolele Sfântului Ignatie Teoforul; Istoria Bisericească și Privirea Mistică* ale Sfântului Gherman, Arhiepiscopul Constantinopolului; *Tratatul Sfântului Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe; Constituțiile Sfinților Apostoli; Mărgăritare* din opera Sfântului Ioan Gură de Aur și ale altor Sfinți Părinți; precum și o scurtă *Antologie Patristică*, cuprinzând texte privitoare la epicleză și la prefacerea Sfintelor Daruri. Marele ierarh moldovean s-a îmbogățit duhovnicește, toată viața, din scrierile Părinților bisericești, oferind hrană spirituală păstorii săi, și nu numai, luminând îndoielile și înlăturând credințele greșite de atunci, dovedindu-se un adevărat arhi-păstor și un foarte bun pilduitor.

## 2. Literatura patristică în preocupările Mitropolitului Veniamin Costachi

Mitropolitul Veniamin Costachi prețuia și el, deopotrivă, cele două izvoare principale ale învățaturii noastre bisericești: Sfânta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți. Dacă în momentul când a ajuns mitropolit al Moldovei, Sfânta Scriptură era tradusă și tipărită în românește, dintre scrierile Sfinților Părinți puține văzuseră lumina

9 Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice și postpatristice...*, p. 289

10 Vezi Constantin Erbiceanu, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11/1906, pp. 1185-1192, și *Idem* în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 12/1910, pp. 1335-1343.

11 Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice și postpatristice...*, pp. 289-290.

tiparului în traducere românească. De aceea, el a fost mereu preocupat de ideea de a pune la îndemâna ierarhilor, a monahilor, a seminaristilor și a tuturor creștinilor, scrierile Sfinților Părinți, tipărite în traducere românească. Scrierile patristice traduse în limba română în anii de păstorire arhierescă a Sfântului Ierarh Veniamin Costachi, mitropolit al Moldovei, se pot clasifica în două categorii: scrieri patristice traduse în limba română și tipărite cu binecuvântarea, la îndemnul și cu osteneala Mitropolitului Veniamin Costachi și scrieri patristice traduse în limba română de Mitropolitul Veniamin Costachi, tipărite sau rămase în manuscris.

## 2.1. Scrieri patristice traduse în limba română și tipărite cu binecuvântarea, la îndemnul și cu osteneala Mitropolitului Veniamin Costachi

Mitropolitul Veniamin Costachi a arătat de mai multe ori că, văzând lipsa scrierilor patristice în limba română, a îndemnat pe alții să revizuiască traduceri mai vechi sau să facă noi traduceri, pe care le tipărea apoi cu cheltuiala sa; el însuși traducea în limitele timpului liber<sup>12</sup>. În acest scop, el s-a înconjurat de monahi pricepuți ca: Grigorie de la Mănăstirea Neamț, viitorul mitropolit al Ungrovlahiei, Gherontie, părintele său duhovnicesc, Isaac și Iosif. Pe Gherontie și Grigorie, însoțiți de ieromonahul Calinic de la Secu, îi va trimite de mai multe ori la Athos, „să caute cărți folositoare” și să aducă texte patristice<sup>13</sup>.

Chiar în anul 1803, an în care mitropolitul Veniamin Costachi este întronizat ca întâistătător al Moldovei, poruncește să fie tălmăcită, din limba greacă, și tipărită lucrarea Întrebări și răspunsuri oare care blagoslovești ale Sfântului Atanasie. Această scriere, care a fost tradusă de Gherontie și Grigorie, este un fel de catehism care putea fi întrebuițat și ca manual didactic la Seminarul de la Socola, înființat în același an<sup>14</sup>. Peste trei ani, prin strădania acelorași traducători, apare în tipografia Mitropoliei din Iași (1806) o altă traducere de mare însemnătate: *Descoperirea cu amănuntul a pravoslavniciei credințe a celui întru Sfinți Părintelui nostru Ioan Damaschin* (Dogmatica). Se crede că această traducere s-a tipărit cu scopul precis de a fi folosită ca manual în seminar<sup>15</sup>. În anul 1808, când traducătorii călătoresc la

---

12 Și unele din cărți, adică din nou a se tălmăci din limba grecească prin bărbați învățați și îndestulați cu știință, am fost cu toate chipurile îndrumătoriu, iară altele și eu singur n-am pregetat de a tălmăci despre cele grecești, între vremile ce mai rămân de răsufu de la alte trebi ale Eparhiei, mărturisește Mitropolitul Veniamin Costachi în *Prefața Triodului*, tipărit la Neamț în anul 1833.

13 Nestor Vornicescu, „Literatura patristică în preocupările Mitropolitului Veniamin Costachi”, în *Biruit-au gândul. Studii de Teologie Istorică Românească*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1990, p. 435.

14 *Ibidem*, pp. 435-436.

15 Gh. I. Moisescu, *Istoria Bisericii Române*, Vol. II, București, 1957, pp. 384, 575.

Athos, întâlnind la Schitul Prodromu un duhovnic moldovean cu doi ucenici, îi dăruiesc un exemplar din această traducere<sup>16</sup>.

Șirul scrierilor patristice de mare folos traduse și tipărite, a continuat, în principal, la Mănăstirea Neamțu. Aici au văzut lumina tiparului importante cărți, ca: *Checragarion al dumnezeiescului și fericitului Augustin episcopul Iponiei* (4 cărți, 1814), în traducerea monahilor Gherontie și Grigorie de la Neamț; *Scara Prea Cuviosului Părintelui nostru Ioan, egumenul Sfintei Mănăstiri a Sinaiului* (Scara Sfântului Ioan Sinaitul, 1814); o mică antologie patristică intitulată: *Adunare a cuvintelor celor pentru ascultare de la mulți sfinți și dumnezeiești Părinți* (1817), care cuprinde cuvinte din opera Sf. Vasile cel Mare, Sf. Efrem Sirul, Sf. Isaac Sirul, Sf. Ioan Casian, urmate de *Viața Cuviosului părintelui nostru Paisie*; opera patristică: *Cuvintele și Învățăturile Prea Cuviosului Părintelui nostru Efrem Sirul* (Vol. I-1818, Vol. II-1819 și Vol. III-1823), după traducerea schimonahului Isaac și a ieromonahului Iosif de la Neamț; *Cuvintele și Învățăturile Prea Cuviosului Părintelui nostru Isaac Sirul* (29 decembrie 1819), tradusă de ieromonahul Macarie de la Neamț, verificată de schimonahul Isaac și pregătită pentru tipar de ieromonahul Iosif<sup>17</sup>.

## 2.2. Scrieri patristice traduse în limba română de Mitropolitul Veniamin Costachi, tipărite sau rămase în manuscris

După cum se obișnuia în acele vremuri, Mitropolitul Veniamin Costachi a învățat limba greacă în casa părintească și la școala publică<sup>18</sup>. Cunoștințele sale de limbă greacă le va folosi mai târziu în slujba păstoriților săi, traducând în limba română scrieri patristice. Una din traducerile Sfântului Ierarh Veniamin Costachi a fost *Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Faptele Apostolilor*, rămasă până astăzi în manuscris, care era cuprinsă în șapte volume. Șase volume se păstrează în Biblioteca mitropolitană din Iași, iar un volum se află expus în biserica Sf. Gheorghe, „Vechea Mitropolie”, din Iași.

O grijă deosebită a manifestat-o față de traducerea în limba română a *Omiliilor Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*. Motivele care l-au determinat pe Mitropolitul Veniamin Costachi să traducă aceste omilii a fost faptul că aceste omilii au fost scrise foarte temeinic de către Sfântul Ioan Gură de Aur, căutând înțelesul literal al textului Sfintei Scripturi și urmărind peste tot înțelesul istoric fără abateri sau alegorii, prin care se caută mai întâi să-i întărească pe credincioși în credință și în virtute<sup>19</sup>.

16 *Idem*, „Contribuția românească pentru menținerea muntelui Athos în decursul veacurilor”, în *Orthodoxia*, nr. 2/1953, p. 269.

17 Nestor Vornicescu, *Literatura patristică în preocupările...*, pp. 436-439.

18 C. Bobulescu, „Din viața Mitropolitului Veniamin Costachi”, extras din *Revista Societății istorico-arheologice-bisericești*, an XXIII, București, 1933, pp. 106-107.

19 Episcopul Atanasie al Râmnicului, *Prefață la Trimiterile cele patrusprezece ale slăvitului și prea Lăudatului Apostol Pavel...*, Vol. I, București, 1904, p. 15.

Marea lucrare de traducere a *Omiliilor* Sfântului Ioan Gură de Aur asupra *Faptelor Apostolilor* și asupra Epistolelor Sfântului Apostol Pavel a fost începută de mitropolit la Mănăstirea Neamț, după anul 1808, și a fost terminată la Mitropolie abia în anul 1819. Traducerea s-a făcut cu perseverență în decursul a 11 ani de zile, în puținele clipe de răgaz pe care le avea, paralel cu alte traduceri pe care le-a făcut și le-a tipărit în același timp (*Chiracodromionul*, în 2 volume, Neamț 1810-1811; *Adoleshia Filotheos*, în 5 volume, Iași 1815-1819 și altele).

În anul 1839, Mitropolitul Veniamin Costachi a tradus și a tipărit lucrarea *A celui întru Sfinți Părintele nostru Ioan Hrisostom, Despre a nu împreună lăcui canonicile* (adică călugărițele) *cu bărbații*, în tiparnița Mitropoliei din Iași<sup>20</sup>. Către sfârșitul vieții sale (1844-1845), ani petrecuți în retragere la Mănăstirea Slatina, Mitropolitul Veniamin Costachi a tradus în românește opera completă a Fericitului Teodoret al Cirului, în trei volume rămase în manuscris, care se păstrează astăzi la Biblioteca Patriarhiei din București<sup>21</sup>.

Preocupările Sfântului Ierarh Veniamin Costachi de a traduce, de a se traduce și de a se tipări scrierile Sfinților Părinți în limba poporului dreptcredincios au îmbogățit simțitor literatura noastră teologică din prima jumătate a secolului al XIX-lea, reunind cele două curente culturale bisericesti din Moldova, care lucrau separat până atunci: cel de la Neamț și cel de la Mitropolia din Iași<sup>22</sup>. Prin scrupulozitatea cu care se făceau traduceri din Sfinții Părinți a dovedit respectarea cerințelor unor editări științifice într-o epocă când unii spuneau că limba română nu este proprie literaturii și științelor<sup>23</sup>.

\*\*\*

Prin eforturile lor de a se traduce și de a se tipări în limba română scrierile Sfinților Părinți, Sfinții Ierarhi Dosoftei și Veniamin Costachi ai Moldovei au înțeles să pună în circulație românească bunuri teologice esențiale și universale, care au fost de mare folos studiilor teologice de mai târziu, revărsându-se astfel, la toți românii, cuvântul dumnezeiesc din graiurile Sfinților Părinți.

20 Nestor Vornicescu, *Literatura patristică în preocupările...*, pp. 444-445.

21 Dumitru Fecioru, „Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Patriarhiei Române”, în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1960, București, pp. 232-256.

22 Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, Vol. II, București 1901, p. 398.

23 Vasile Vasilache, *Mitropolitul Veniamin Costachi*, Mănăstirea Neamț, 1941, p. 197.

# NEVROZELE RELIGIOASE ÎN VIZIUNEA PSIHANALITICĂ A LUI GIACOMO DACQUINO<sup>1</sup>

Pr. Dr. Trandafir Vid

ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice

„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”.

Experiența pastorală demonstrează faptul că în societatea modernă în care trăim și în care valorile creștine sunt implicate într-o luptă acerbă cu cele ale lumii secularizate, climatul general este definit de *dezorientare*. Această stare nefirească a existenței noastre atrage după sine, desigur, preocupări pentru intrarea în normalitate. Adesea, persoana interesată de propriul său echilibru, conștientă de realitatea falimentului capacităților particulare de redresare, apelează la sprijin din exterior. Duhovnicul creștin se află aici în fața unei provocări, de vreme ce mare parte din cei care caută soluții o fac în afara Bisericii, fie din necredință în Dumnezeu, fie din neîncredere în capacitatea acesteia de a-i susține. Iar această neîncredere rezultă uneori tocmai din eșecul dialogului cu duhovnicul sau din lipsa de finalități notabile ale activității sale în comunitatea parohială. Dispoziția unui număr tot mai mare de credincioși de a apela la psiholog – generic vorbind, pentru că omul de rând nu distinge între psiholog, psihanalist sau psihoterapeut – mai devreme decât la duhovnic, îl obligă în consecință pe acesta la asumarea unor minime cunoștințe din ceea ce în general este numit „psihologie”. Aceasta cu atât mai mult cu cât se constată activitatea în sfera de specialitate a unor psihologi sau psihanalști de orientare creștină, care apelează în cadrul terapiilor aplicate la practici susținute de valorile morale ale creștinismului, fie că sunt sau nu, indicate direct. Iar aceste practici, aceste soluții ale terapiilor spirituale, pot fi adoptate și aplicate în dinamismul pastoral contemporan.

Dincolo de starea generală de derivă psihoafectivă a societății contemporane, pricinuite în parte de scăderea tot mai acută a interesului față de repere, se constată

1 Giacomo Dacquo (1930-2021) a fost un om de știință italian, medic psihiatru și psihanalist. A studiat medicina și chirurgia la Universitatea din Torino. După absolvire, în paralel cu activitatea de medic și psihanalist, a desfășurat o prodigioasă carieră universitară în calitate de profesor de *Psihologia Religiozității* la Facultatea Teologică din Torino, *Antropologia Afectivo-Sexuală* la Universitatea Pontificală Saleziană, și de *Psihosexologie*, la Facultatea de Medicină și Chirurgie a Universității din Pavia. A fost elev și colaborator al lui Silvano Arieti la Colegiul Medical din New York. Este autor a douăzeci și unu de volume de psihanaliză și a peste două sute de studii de psihiatrie, psihanaliză și sexologie. Studiile sale se referă la iubire, la atașament și la sexualitate, și au fost traduse în Europa și America. Opera sa este de un real interes pentru Teologia Pastorală, pentru că abordează pe larg teme precum psihologia religiozității și psihanaliza pastorală. În mediul academic italian îi este recunoscut meritul de a fi creat o punte între psihanaliză și teologie, drept pentru care e considerat un pionier al dialogului interdisciplinar dintre acestea.

și o tendință colectivă de globalizare a valorilor spirituale. Astfel, spiritualitatea și religiozitatea sunt percepute tot mai des ca termeni interschimbabili, ceea ce face ca personalizarea credinței, prin afilierea conștientă la dogmă și cult, să fie neinteresantă și desuetă.

În contextul acestei dezorientări și a dezinteresului generalizat – cele două mari pericole pentru sănătatea psihoafectivă colectivă și individuală din societatea contemporană. Biserica se vede nevoită să își articuleze discursul și practica pastorală cu provocările lumii moderne. În acest demers, o prezență din ce în ce mai vocală este cea a *psihoterapiei creștine*<sup>2</sup>, ca element intermediar între practica pastoral duhovnicească de către mulți neînțeleasă și astfel puțin exploatată, respectiv psihoterapia modernă ce se dovedește a fi tot mai abordată de către omul contemporan aflat în derivă.

De vreme ce psihanaliza modernă beneficiază de rodul unor descoperiri notabile realizate pe parcursul a mai bine de o sută de ani<sup>3</sup>, psihanaliza creștină, detașându-se desigur de ideile freudiene neconforme învățăturii scripturistice și patristice, poate folosi tehnici de abordare și exploatare a psihicului uman, dovedite în timp utile însănătoșirii acestuia, printr-o sincronizare atentă, conștientă și completă cu spiritualitatea creștină.

Giacomo Dacquino este unul dintre psihanaliztii creștini<sup>4</sup> care furnizează activității pastorale a bisericii, în latura de dialog duhovnicesc, informații valoroase despre psihicul uman și manifestările acestuia în dinamica religioasă a persoanei. El însuși mărturisește în una dintre scrieri că preocuparea sa pentru psihanaliză este marcată deopotrivă de statutul de psihiatru și cel de credincios<sup>5</sup>. Acest fapt, în contextul socio-cultural și religios amintit mai sus, îl recomandă a fi îndrumător pentru identificarea acelor aspecte ale psihanalizei și psihoterapiei laice, care pot veni în ajutorul activității pastorale în general. Pasionat de psihologia religiozității, Dacquino analizează pe parcursul studiilor sale calitatea matură sau imatură a acesteia, nu din perspectivă teologică însă, ci prin prisma incidențelor psihice asupra ei. Dincolo de aceasta, oferă spații largi de cercetare asupra patologiilor psihice cu manifestări religioase, tulburărilor psihoreligioase de tip nevrotic, definite de el

---

2 În sfera ortodoxă este folosit termenul de „psihoterapie ortodoxă”, în mod deosebit datorită mitropolitului grec Hierotheos Vlachos. Acesta a publicat în anul 1986 lucrarea „Psihoterapia Ortodoxă. Educația terapeutică patristică”.

3 Sigmund Freud pune bazele Școlii de Psihanaliză la cumpăna secolelor XIX și XX.

4 Prin sintagma „psihanalizt creștin” atribuită lui Giacomo Dacquino nu trebuie să se înțeleagă faptul că activitatea sa psihoterapeutică și mai ales cercetările sale psihanalitice sunt aprioric poziționate în sfera psihanalizei creștine, pentru că ar fi neconform realității. Sfera sa de analiză este mult mai vastă, iar preocupările sale nu au conotații pastorale, ca în cazul psihanalizei ortodoxe. Atributul „psihanalizt creștin” definește aici statutul de persoană credincioasă a lui Giacomo Dacquino, fapt care se va arăta pe parcursul lucrării că rezultă din scrierile sale, chiar dacă este discret în afirmații directe.

5 Giacomo Dacquino, *Dove incontri lanima. Psicologia, spiritualità e vita quotidiana*, Editura Mondadori, Milano, 2011, p. 6.

generic *nevroze religioase*<sup>6</sup>, și atribuite complexului lui Oedip<sup>7</sup>, pe care le definește în funcție de conținut. Identifică astfel un număr de zece nevroze de acest fel, fără pretenție de exhaustivitate, după cum mărturisește: „Terminologia folosită pentru clasificarea aspectelor imature ale trăirii religioase va fi numai exemplificativă și de înșiruire”<sup>8</sup>. Acestea sunt: religiozitatea narcisistă, religiozitatea dependentă, religiozitatea gratifiantă, religiozitatea substitutivă, religiozitatea de frică, religiozitatea masochistă, religiozitatea hipomaniacă, religiozitatea obsesivă, ateismul nevrotic și convertirea religioasă nevrotică.

*Religiozitatea narcisistă* este așadar un prim tip de religiozitate nevrotică identificată de Dacquino. În opinia sa, aceasta se naște din frustrările afective ale copilăriei, mai exact din nostalgia creată în adult de lipsa afecțiunilor parentale. Această lipsă marchează dinamismul afectiv al persoanei printr-un gol pe care niciodată nu va reuși să îl umple și printr-o insatisfacție afectivă pe care orice experiență ulterioară o va acutiza. Adultul marcat de o astfel de carență afectivă se află într-o continuă căutare inconștientă a ceea ce i-a lipsit în primii ani de viață, și tocmai din cauza acesteia nu e capabil de o adaptare afectiv – socială. Remarcăm astfel faptul că el va avea mereu o preocupare afectivă egocentrică și va fi lipsit de disponibilitate și oblativitate. Orice act altruist va fi egoist, va iubi persoanele care îl iubesc și va fi mereu în căutare de compensații. Religiozitatea unei astfel de persoane este marcată desigur de propria imaturitate psihoafectivă și, nedepășind propriul narcisism omnipotent, îl proiectează asupra divinității. Relația ei cu transcendentul este o camuflare a încercării de a dobândi ceea ce nu a posedat în copilărie, în spațiu afectiv<sup>9</sup>. „Subiectul fixat narcisist alimentează superbe autoaprecieri unei iluzorii superiorități personale. El are o autostimă nemăsurată, megalomanie, chiar dacă închis în turnul

---

6 Este important de subliniat, pentru liniștirea oricărui spirit sceptic referitor la dialogul teologie - psihanaliză, că prin sintagma *nevroză religioasă* Dacquino nu intenționează nici pe departe să afirme că religiozitatea în sine ar fi patologică, delimitându-se categoric de teoriile freudiene referitoare la religie. Subliniază în acest sens faptul că „aspectul religios nu este cauza ci doar consecința bolii psihice și legătura dintre religie și psihopatie este doar accidentală. E necesar să se precizeze că în ciuda faptului că psihonevroticul prezintă aproape întotdeauna o religiozitate imatură, se poate găsi totuși în el, o credință autentică”. Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione alla psicologia e alla psicopatologia religiosa*, Editura SEI, Torino, 1980, p. 145. În mod direct, referindu-se la terminologie, consideră că ar fi oportună înlocuirea sintagmei *nevroză religioasă* cu expresia *dimensiune religioasă a psihonevrozelor*, „fie pentru că orice psihopatologie privește și religiozitate, fie pentru a evita orice echivoc de atribuire a unui caracter patologic, experienței religioase în sine”. Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi...*, p. 148.

7 *Complexul lui Oedip* este tema specifică psihanaliticii freudiene, prin care e definit raportul pe care orice copil în perioada de vârstă cuprinsă între 3 și 6 ani, îl trăiește cu părinții. Este vorba despre un atașament puternic afectivo-sexual față de părintele de sex opus, însoțit de un sentiment de rivalitate și chiar ură, amestecat cu frică, față de părintele de același sex. *Complexul Oedip*, disponibil online pe [https://ro.wikipedia.org/wiki/Complexul\\_Oedip](https://ro.wikipedia.org/wiki/Complexul_Oedip), accesat la 14.02.2017.

8 Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione alla psicologia e alla psicopatologia religiosa*, Editura SEI, Torino, 1980, p. 140.

9 *Ibidem*, p. 149.



de fildeș al presupusei sale superiorități spirituale și în izolare față de propriul Eu, trăiește preocupat doar de el însuși, petrecând viața în contemplare la propriile sale impulsuri sentimentale. Uneori subiectul narcisist se folosește de o atare presupusă superioritate religioasă nu numai pentru autosatisfacție, ci și pentru a-i condamna și disprețui pe alții<sup>10</sup>.

*Religiozitatea dependentă* are la bază o imaturitate psihoafectivă frecventă<sup>11</sup>, caracterizată de nesiguranță de sine, instabilitate, dezorientare, contradicții în conduită, dificultate în asumarea de responsabilități și deci o puternică nevoie de dependență. Această imaturitate este corespunzătoare așteptărilor pe care copilul le are față de mamă și este tipică personalităților care din pricina acestora nu au reușit să dezvolte o suficientă autonomie și cunoștință de sine. Sunt subiecți caracterizați de adaptare pasivă, cu o puternică nevoie de afiliere, lipsiți de încredere în sine. Tocmai de aceea, persoanele marcate de o astfel de imaturitate sunt mereu în căutarea de figuri puternice care să le ofere protecție. Nu rar sunt atrase în mod deosebit de religie și de Biserică precum de un călăuzitor matern, considerând Biserica drept mamă care decide totul fără a greși, doar că respectul lor pentru instituție și autoritatea bisericească nu se naște din renunțarea conștiinței la sine, ci din continuarea dependenței total pasive față de părinți, trăită în copilărie. Dependenții religioși dezvoltă - în opinia lui Dacquino - aceeași atitudine și față de Dumnezeu, atâta vreme cât ei caută atotputernicia divină ca medicament compensatoriu pentru propria lor nesiguranță. Orice dificultate a vieții este văzută ca un act de trădare din partea lui Dumnezeu, care a încetat să le ofere protecție, de aceea acest tip de religiozitate este marcat de o continuă așteptare a intervențiilor divine miraculoase. O altă caracteristică a nevrozei de acest tip este aceea că subiectul tinde mereu să caute siguranță supunându-se autorității externe căreia îi delegă responsabilitățile personale.

Dacquino este de părere că imaturii psihoafectivi marcați de dependență sunt mereu în căutarea de figuri puternice care să le ofere protecție și ajutor. Destinația predilectă a căutărilor lor este religia, pentru că în gândul lor aceasta le oferă posibilitatea de a se sprijini de Dumnezeu sau de Biserică precum de o ancoră pentru nesiguranța lor patologică. O astfel de religiozitate nu este o reală apropiere de Dumnezeu, ci o exploatare a unei presupuse oportunități<sup>12</sup>.

Conform teoriilor dacquiniane, dependența religioasă își are originea în raportul copilului cu mama, determinant în toate sferile de manifestare psihică, inclusiv cel religios. Copilul tinde să atribuie mamei un rol omnipotent, și dacă nu reușește odată cu trecerea anilor să depășească această fază, își va transfera dependența și în raport cu societatea. În mediul religios, această carență se manifestă prin nesiguranță și instabilitate și prin dificultate în asumarea responsabilității, dar mai ales prin nevoia accentuată de afiliere. De aceea religiosul dependent se află mereu în căutare

10 *Ibidem*, p. 150.

11 Giacomo Dacquino, *Psicologia di Papa Francesco*, Editura Elledici, Torino, 2017, p. 69.

12 Giacomo Dacquino, *Dove incontri l'anima...*, p. 60.

de figuri omnipotente care să îi ofere protecție și ajutor. Problema unei astfel de religiozități este susținerea pe motivații imature, pseudo-religioase, care fac din subiect un participant pasiv, oportunist, ce delegă supraumanului ceea ce ar cădea de fapt în sarcina sa. Dependentul religios este superficial, lipsit adesea de etică și neimplicat comunitar. Dacquino avertizează că în raport cu un astfel de individ, paternitatea excesivă manifestată de către unii preoți nu face altceva decât să împiedice creșterea sa duhovnicească, maturizarea religiozității sale, pentru că nu ajută la responsabilizare prin alegeri personale<sup>13</sup>.

*Religiozitatea gratifiantă* este specifică subiecților imaturi psihoafectiv, egocentrice, captivi ai unei tendințe de autoevaluare inconștientă, care apelează în fapt la religie pentru obținerea de avantaje personale și pentru a se apăra de situații defavorabile, uneori chiar pentru a obține profit material sau poziții sociale convenabile<sup>14</sup>. În felul acesta, practica religioasă nu se bazează pe cunoașterea adevăratei sale semnificații, ci este doar un comportament corespunzător unui anume fel de viață impus de mediu și de tradiție, nu un rod al alegerii libere și al convingerii ferme. „Este așadar bazată pe formalism și corespunde unei simple atitudini exterioare, cu diferențe semnificative între comportamentul privat și cel oficial (când sunt prezenți anumiți membrii ai bisericii). Exemple ale acestor descrieri sunt creștinii religioși prin obișnuință sau prin aprobare socială, practicanți de moment sau pascali, care se limitează la a observa așa numitele *ritualuri ale trecerii*, ca botezul, cununia sau ungerea bolnavilor.

Aceștia Îl invocă pe Dumnezeu doar în caz de nevoie sau supărare. În cazul lor, Dumnezeu este perceput ca un birocrat care împarte favoruri. În contextul căutărilor lor, rugăciunea devine doar o declarație a propriilor nevoi, un raport contractual cu puterea lui Dumnezeu. Această pseudo-religiozitate corespunde stadiului profund al unei nevoi infantile de compensare și simbolizează o perenă inadecvare a Eului. Pentru că religia este folosită ca suport al propriilor conflicte psihologice, ea este înțeleasă doar în sens individual, și nu se realizează în sens comunitar, nu devine solidaritate socială<sup>15</sup>.

*Religiozitatea substitutivă* continuă șirul nevrozelor identificate de Dacquino. Persoanele afectate de acest tip de nevroză sunt în general singuraticе, dezancorate de realitate, care se subapreciază pe ele însele în timp ce pe ceilalți îi supraapreciază. Nereușind să își contureze clar o personalitate, tind să își construiască o imagine de sine formală, conformă presupuselor așteptări ale celorlalți, la care tind să se adecveze în mod constant. Le este imposibil să creeze o stare de armonie între propria personalitate și personajul pe care îl reprezintă în societate, pentru că au un ideal de

---

13 Giacomo Dacquino, *Che cos'è l'amore. L'affetto e la sessualità nel rapporto di coppia*, Editura Mondadori, Milano, 1994, p. 204.

14 Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 154.

15 Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 153.

sine ridicat în contrast cu o imagine de sine foarte scăzută. Nevroza este cu atât mai gravă cu cât distanța dintre ideal și imaginea de sine este mai mare.

Nevroticul de tip substitutiv, afirmă Dacquino, folosește religia pentru a compensa incapacitatea de integrare socială, pentru că în grupul religios el se identifică de fapt cu alții și atenuază în felul acesta propriile inhibări<sup>16</sup>. Mai mult decât atât, în grupul religios el poate intensifica dorința de protecție magică, pentru că nu este singurul care crede în ea. Practicile religioase ale nevroticului substitutiv nu sunt așadar o modalitate de a stabili un raport cu Dumnezeu, ci doar un refugiu într-o atitudine slugarnică prin care poate fugi de izolare. Este o manifestare defensivă a nevoii de integrare în societate, un pseudo-contact cu aceasta, un surogat al unei relații afective nerealizate, iar dorința de a fi acceptat de divinitate este o încercare de compensare a unei imaginate lipse de acceptare din partea comunității.

*Religiozitatea de frică* este la rândul ei o nevroză, spune Dacquino<sup>17</sup>. El susține în baza cercetărilor efectuate că, la vârsta de cinci-șase ani, există în copil o credință fermă într-o dreptate iminentă, manifestată prin pedepsirea imediată a oricărei greșeli. Convingerea aceasta se diminuează odată cu trecerea anilor, pentru a dispărea cu totul în adolescență. Dacă asta nu se întâmplă, iar convingerea existenței unei pedepse iminente persistă în individul adult, acesta va manifesta o religiozitate de frică. Aceasta este caracterizată de un comportament juridic și negativ, adică de accentuarea exigenței de a nu păcătui, și de o pietate susținută ca formă reactivă la teama nevrotică de a nu dobândi iertare, prin intermediul unui gest magic. Este de fapt o teamă nevrotică față de un Dumnezeu intransigent, sadic și implacabil în a pedepsi mereu.

Dacquino continuă descrierea acestei nevroze, apreciind că

„orice religie comportă interdicții și precepte, dar ideea de Dumnezeu ca figură pedepsitoare derivă din rolul jucat cândva de părinți. Este consecința a ceea ce persistă în adult din identificarea infantilă Dumnezeu – părinte. Experiența religioasă poate fi sursă de învinovățiri sau dezvinovățiri, în funcție de structura psihică a celui care le trăiește. O astfel de structură depinde la rândul său mai mult de experiențele trecute decât de cele prezente. Orice credincios, la orice vârstă, prezintă o ambivalență în raport cu Dumnezeu, în sfera ambivalenței pe care o are orice relație umană. În adultul imatur, în schimb, tocmai pentru că persistă identificarea infantilă Dumnezeu - părinte dur, divinitatea este trăită ca o realitate deopotrivă amabilă și înfricoșătoare, fascinantă și totodată terifiantă. Imaturul proiectează așadar ambivalența sa asupra lui Dumnezeu și Îi așteaptă pedeapsa. Religiozitatea de frică este deci tipică adultului care a rămas un copil fricos în fața oricărei autorități, considerată ca fiind un părinte prea sever. În fapt, această nevroză religioasă este mereu determina-

16 Inhibarea e un fenomen de origine preponderent inconștientă, care împiedică funcțiile psihice atât în sensul că le blochează anumite componente de a ieși la suprafață la nivel conștient, cât și în acela de deranjare a dezvoltării normale a proceselor afective sau de activitate vitală (*Ibidem*, p. 155).

17 *Ibidem*, p. 70.

tă sau încurajată de o educație religioasă negativă, care a prezentat copilului doar un Dumnezeu justițiar, un Dumnezeu care pedepsește, nu iubește. În plus, un astfel de individ imatur trăiește des cu teama de pedeapsă divină în această lume și cu teama iadului în cealaltă, deci consideră și boala, dar mai ales moartea, drept pedepse”<sup>18</sup>.

Un creștin care trăiește o astfel de religiozitate, cu teama nevrotică de pedeapsa eternă, posedă o imaturitate incompatibilă cu acceptarea ideii creștine de Dumnezeu al bunătății și iertării infinite.

*Religiozitatea masochistă.* În opinia lui Dacquino, orice disfuncție de ordin psihic comportă o reacție masochistă. Toate psihonevrozele au o astfel de componentă, de aceea orice imatur psihoafectiv, victimă a unor exigențe exagerate și a unor restrângeri vătămătoare în raport cu propriile confruntări, este considerat a fi masochist. Acesta este terorizat de o hiperconștiință patologică rezultată dintr-un Super-Eu hipertrofic și persecutor care îl conduce la autopedeapsă și martiriu<sup>19</sup>.

Masochistul are o personalitate psihică masacrată de tendința spre faliment, mutilare și insucces. Chiar dacă toate acestea sunt atribuite de către masochist destinului crud și nefavorabil, el are mereu tendința subconștientă de autopedeapsă. În pofida acestor căutări subconștiente de suferință, care alimentează starea de satisfacție, subconștientă și ea, masochistul se simte la nivel conștient nesatisfăcut. Pentru a argumenta această stare subconștientă de căutare a suferinței, Dacquino apelează la teoriile lui Freud, conform cărora există în fiecare individ un instinct primar de autodistrugere și moarte. Masochistul nu înțelege acest instinct agresiv care îl împinge spre autodistrugere și îl interpretează ca atare doar atunci când este îndreptat spre obiecte externe. Mai mult, problema majoră a masochistului este propria lui victimizare. Etalarea acestei deficiențe prin așa numitul „orgoliu al suferinței” nu este altceva decât negarea ei și proiectarea responsabilității propriilor suferințe asupra conștiinței celor din jur, prin acuză și șantaj.

Ca o consecință a personalității masochiste, religiozitatea individului care o posedă este folosită în scop de autoapărare, ca automortificare. Conduita sa religioasă este una în primul rând ritualistă și moralistă, manifestată printr-un devotament disperat concentrat pe teama creată de săvârșirea păcatului. În cadrul spovedaniei, masochistul religios tinde să se încarce de cele mai grave păcate, pentru care se autoacuză și se autoincriminează. Din această atitudine se naște deseori tendința de autoflagelare, de ascetism și altruism aparent, pentru că nu sunt născute dintr-o supunere față de Dumnezeu, ci maschează adesea necesitatea de apărare în fața unei structuri super egoiste. „Religiozitatea masochistă denotă originea unei trăiri infantile cu părinți psihonevrotici și curențe afective în relațiile părintești. Agresivitatea

---

18 *Ibidem*, p. 159.

19 *Ibidem*.

în raport cu părinții, proiectată pe Dumnezeu, este simțită ca prohibită, deci învinovățită și revoltată împotriva subiectului însuși, care alunecă astfel în masochism”<sup>20</sup>.

*Religiozitatea hipomaniacă* este identică în cazul persoanelor care, din pricina unor manii spirituale, își revendică dreptul de lider carismatic, pretinzând că au o legătură privilegiată cu Dumnezeu. Această atitudine este în fapt manifestarea unui narcisism bolnav, din care se naște o ambiție morală excesivă și riguroasă. În cazuri grave, hipomaniacul religios ajunge să considere rele toate instinctele naturale, asumându-și astfel stări de înger. Nevroticii de acest gen, după părerea lui Dacquino, sunt atât de preocupați de propria sănătate spirituală încât își pierd orice disponibilitate față de ceilalți<sup>21</sup>. În caz de oblativitate, aceasta se manifestă cu aroganță, prepotență și agresivitate. Hipomaniacul religios nu se va afla niciodată în căutarea virtuții sărăciei, a milostivirii și a umilinței, și va fi mereu nemilos cu slăbiciunile aproapelui, în așa fel încât orice generozitate va fi o isterie cu motivații sadice<sup>22</sup>. Atitudinea sa este comparabilă cu cea a fariseului din pilda rostită de Mântuitorul. Persoana maniacă își atribuie în mod prezumțios rolul de unic deținător al valorilor, fiind un personaj care ignoră faptul că datoria celui care crede este de a ilumina, nu de a străluci și nici de a impune propria credință celorlalți<sup>23</sup>.

În pofida necesităților materiale, hipomaniacii religioși tind să se spiritualizeze în așa fel încât aproape se dezumanizează. Își creează adesea pseudo-îndatoriri pentru a evita adevăratele obligații. Au o umilință ostentativă care în fapt camuflează o mândrie deloc de neglijat, iar amabilitatea lor, uneori ieșită din comun, este expresia unor reacții inconștiente de opozantă față de tendința spre agresivitate. Chiar și ofertele și rugăciunile prin care Îi mulțumesc lui Dumnezeu sau Îi cer ajutorul au un anumit grad de violență magică prin care încearcă să forțeze divinitatea să le îndeplinească cererile.

Toate atitudinile religioase manifestate în mod exagerat conduc în hipomaniacii religioși la o hipertrofie a legăturii lor cu Dumnezeu. Acestea îi urmează satisfacția narcisistă de a se considera superiori moral celorlalți, de a se crede mai buni decât cei care practică o religiozitate mai puțin intensivă, fapt pentru care hipomaniacii sunt mai violenți decât ateii ostili și sunt intoleranți cu cei necredincioși sau cu cei care au o religie diferită de a lor. Se simt datori să salveze suflete cu orice preț, apelând la constrângeri psihologice în total dezacord cu conceptul iubirii de

---

20 Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 161.

21 Giacomo Dacquino, *Psicologia di Papa Francesco...*, p. 72.

22 „Generozitatea este rezultatul unei profunde maturizări, dar poate la fel de bine să mascheze o imaturitate. Există comportamente altruiste care nu corespund unei oblativități reale, ci derivă din preocuparea de a-și da loruși înșiși prin intermediul celorlalți, pentru o obsesie de autogratificare. De asemenea, se poate spune despre acel *a da agresiv* că maschează intenția de a-l face dependent pe cel care primește, și deci de a-l domina”. Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 162.

23 Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Editura Mondadori, Milano, 2000, p. 80.

semeni<sup>24</sup>. Nicio tentativă de justificare din partea celor cu alte opinii religioase nu are sorti de izbândă în fața hipermaniacului, care le consideră un atentat la credință și la morală. „Deși se comportă agresiv în acest dialog, simt agresivitatea manifestată asupra adversarului ca pe o agresivitate a acestuia față de el. Nevroticul caută cu tot dinadinsul să fie erou, iar dacă nu reușește, îmbracă haina de martir cu multă dibăcie”<sup>25</sup>.

În încercarea de a desluși originea acestei nevroze, Dacquino face apel la omnipotența narcisistă primară, identificând-o ca cea mai probabilă cauză. Aceasta ar fi urmarea unei dislocări de la tensiunea EU – Super Eu. „Adică Eul, găsimu-se liber de criticile și reproșurile Super-eului, dezvoltă o creștere a autostimei și deci un sentiment de biruință, de exaltare și omnipotență. În alte cazuri, o astfel de stare maniacală își are pur și simplu originile într-un mecanism subconștient de compensare, necesar pentru menținerea sau restabilirea autostimei și deci pentru contrabalansarea presiunilor desconsiderate de către Super-eu”<sup>26</sup>.

*Religiozitatea obsesivă*<sup>27</sup> este o reflexie în sfera religiosului a nevrozei obsesive, caracterizată de constrângeri<sup>28</sup> și obsesii<sup>29</sup>. Când tipul acesta de nevroză are simptome religioase, conținutul lor este de tip obsesiv, precum gânduri de blasfemie în timpul rugăciunii sau în apropierea Sfințelor Taine. De asemenea, obsesia religioasă se poate manifesta și prin strigăte în biserică sau distrugere a obiectelor sfinte. Îndoiala obsesivă, teama de împărtășire, teama obsesivă de a nu fi îndeplinit un ritual sau

---

24 Referitor la aceasta Dacquino spune că: „este de fapt tipică unei religiozități imature neacceptarea faptului că ceilalți au o credință diferită. A fi deschis la Adevăr implică de fapt a accepta că sunt multe căi care duc la Dumnezeu. Religiozitatea matură se fondează pe alegerea personală, fără a vrea să o impui și altuia”. Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 163.

25 *Ibidem*, p. 164.

26 *Ibidem*.

27 Giacomo Dacquino, *Psicologia di Papa Francesco...*, p. 71.

28 „Constrângerea are caracteristici asemănătoare, cu un plus în trecerea la acțiune. Corespunde unei nevoi insistente, repetitive, chiar dacă involuntare, de a face ceva. Comportă așadar pierderea dreptului de decizie din partea Eului, copleșit de un ordin provenit din subconștient (Super-eu) care invadează imperativ conștientul, obligându-l să comită sau să înlăture anumite acte. Acțiunea constrânsă reprezintă și substituie energia unei alte idei de temut și deci de evitat, cu care este conexasă asociativ. Constrângerea la a se spăla substituie și exprimă teama de murdar în sens moral, de exemplu pentru a se apăra de gânduri murdare. Alte exemple de constrângere sunt ceremoniile înainte de culcare, care ascund teama de adormire. Fie impulsurile iraționale de a atinge în mod repetat anumite obiecte, fie a număra fără nici o logică, a repeta formule verbale sau lucruri asemănătoare”. Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 165.

29 „Obsesiile sunt idei, reprezentări ale unor impulsuri patologice care, în mod repetat și neintenționat, se impun conștientului, și de care individul nu reușește să se elibereze, în fața cărora trăiește un sentiment de angoasă și de tensiune Aceste ceremonii ale nevrozei forțate sunt stări denumite și *ritualuri*, pentru că amintesc de riturile religioase, chiar dacă în realitate există o evidentă diferență între ceremonia religioasă și constrângere. Ritualul forțat este o apărare împotriva tendințelor reîncercate de Super-eu, în timp ce ritul este o expresie concretă a religiozității obiective în religie”. Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 166.

de a fi călcat un jurământ sunt și ele manifestări ale acestui tip de nevroză religioasă, în viziunea lui Dacquino.

„Sunt prezente adesea și sentimente conștiente de vină, în mod clar anormale, sau îndoieli la fel de patologice față de credință, care pot uneori să ajungă până la apostazie, cu atitudini ostile față de orice manifestare religioasă. Uneori obsesivul e asediat de o excesivă nevoie de perfecționare morală și cu atitudini pseudo-ascetice. Dacă este vorba despre un preot, obsesia se poate manifesta în timpul citirii rugăciunilor, și îl împinge la a se întreba obsesiv dacă nu cumva a uitat vreun cuvânt sau a greșit pronunția. În timpul slujirii Liturghiei, crează dubii sau angoasă în timpul rostirii cuvintelor transubstanțierii.

În fața acestor gânduri *impure, rele sau de blasfemie*, obsesivii se protejează cu ritualuri de rugăciune pe care și le impun singuri, constant și ostenitor. Obsesivul caută să se sustragă de la propriile idei obsesive sau de la ritualurile impuse, dar fără rezultat. Chiar recunoscând caracterul patologic al obsesiei, nu reușește să se elibereze, și chiar dacă nu cedează tentației, se consideră de asemenea vinovat. Practicile religioase devin astfel un chin și adesea trebuie să renunțe la Sfintele Taine. Totuși constrângerile continuă, nu au efectul de antidot contra angoasei, pentru că în fapt corespund unor reacții nevrotice, cu finalitate nevrotică<sup>30</sup>.

În aceeași patologie religioasă intră potrivit lui Dacquino și așa numita *scrupulozitate*, care este o obsesie a păcatului. Obsesivii de acest tip cred că au păcătuit în orice impresie sau situație și adesea confundă gândul cu realitatea, ideea de păcat cu teama de a nu fi săvârșit cu adevărat păcatul, adâncindu-se mai mult în confuzie. Trec de la un examen de conștiință la altul și fac spovedanii repetate fără o vină obiectivă corespunzătoare, „căutând să *spună totul*, pun adesea în scris păcatele lor pentru a nu le uita, dar ies mereu din scaunul de spovedanie cu teama de a nu fi uitat ceva. Chiar făcând un mare uz de spoveditori, nu acceptă sfaturi, și în pofida spovedaniilor frecvente, realizează un efect contrariu, accentuându-și angoasa nevrotică<sup>31</sup>.

Chiar dacă religiozitatea obsesivă poate crea în aparență impresia că este cea mai merituoasă, pentru că este cea mai suferindă, rămâne totuși o religiozitate nevrotică. Autocritica nemiloasă, continua scrupulozitate și sentimentul de nevrednicie, efortul de a realiza totul la modul absolut și ritualurile constrânse sunt consecințe ale unei stări de vină patologică, imposibil de depășit de unul singur, pentru că are o origine subconștientă și nu e exclusiv consecința unei viețuiri vinovate. Dacquino consideră că „nevroza obsesivă se evidențiază mai ușor cu ocazia unor acte religioase particulare, cum este spovedania. În rest, obsesivul este atras nu de religie, ci de formele sale externe, de acele reguli (legi, porunci, precepte) care îl ajută să își satisfacă nevoia de plăcere a stării de vinovăție. Uneori, apoi, *oamenii bisericii* fac

30 Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 163.

31 *Ibidem*.

această nevroză și mai virulentă, contagiind credinciosul de rigorism și deci hipertrofiindu-i Super-eul<sup>32</sup>.

O altă constatare a lui Dacquino este aceea că obsesia religioasă se manifestă și prin ritualism superstițios. Analizând mai multe cazuri clinice care aveau în comun manifestarea religiozității prin superstiție el concludă că aceasta este o nevroză corelată disfuncției obsesivo-compulsive. Totodată atenționează că superstiția nu este o dovadă a ignoranței cum în general se crede, ci a imaturității psihoafective, și că aceasta corespunde supraviețuirii în adult a unor moduri iraționale de interpretare a realității. Pericolul major pe care superstițiile îl reprezintă este comoditatea religioasă a nevroticului care, găsindu-și liniștea în acest tip de credință, nu o va mai căuta pe cea autentică. „Când superstiția invadează în mod patologic viața cu obsesii, manii de influențare (bolnavul se simte persecutat de forțe supranaturale) sau marginărizării excesive [...], este necesară intervenția cu medicamente și psihoterapie, pentru că de la ideea obsesivă la delir pasul poate să fie foarte scurt [...] Nu se poate reduce persoana la neurotransmițători, de aceea nu se poate regla deficitul de serotonină sau fluxul de dopamină și de noradrenalină și trebuie identificate motivațiile inconștiente, interpretându-le până când pacientul le conștientizează [...]. Nicio intervenție terapeutică nu trebuie să depășească granițele constatărilor științifice; în consecință, atât o convingere psihologică (care cataloghează religia ca o simplă proiecție psihologică) cât și o viziune miraculoasă (care o consideră o revelație a lui Dumnezeu în om) depășesc limitele științei. Trebuie deci îngrijit comportamentul religios tulburat în aspectele sale emotive intelectuale și voluntare, protejându-l însă de influența asupra adevărului obiectiv (existența lui Dumnezeu, credință, Har Divin care stă la baza acestui comportament)<sup>33</sup>.

*Ateismul nevrotic*<sup>34</sup> este introdus de Dacquino în lista nevrozelor religioase. El afirmă în *Religiosità e Psicoanalisi* că nicio noțiune psihologică nu poate explica măcar în mică măsură credința religioasă, care este un efect al Harului Divin. Totuși, susține el, științele psihologice sunt în măsură să clarifice motivele lipsei de credință, mai ales grație descoperirii freudiene a inconștientului ca parte dinamică a psihicului, și a felului în care el influențează conștientul. Această influență clarifică în bună parte anumite forme ale ateismului nevrotic, reliefând modul în care unele conflicte profunde pot nu numai să distorsioneze imaginea de Dumnezeu, ci chiar

32 *Ibidem*, pp. 170-171.

33 Giacomo Dacquino, *Dove incontri l'anima. Psicologia, spiritualità...*, p. 94.

34 Referitor la ateism, Dacquino afirmă că nu dorește să îl reducă la o nevroză. „Așa cum există o religiozitate matură și o credință autentică în comparație cu o religiozitate imatură și o credință nevrotică, așa trebuie să se distingă și ateismul matur de cel nevrotic. Ateii care posedă un echilibru psihic normal sunt la fel de numeroși ca și credincioșii. Ateul nevrotic este caracterizat de faptul că ateismul său nu este motivat de considerații raționale. Adesea, de fapt, chiar fiind o persoană inteligentă, se mulțumește în materie religioasă de noțiuni superficiale și evită să verifice cauzele ateismului său; totodată este în mod particular agresiv față de religie, fără un motiv anume”. Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 171.



să constrângă negarea Acestuia. Dacă științele psihologice nu pot să explice logica credinței, care este – așa cum s-a spus – efectul Harului Divin, pot însă în anumite cazuri să identifice cauzele lipsei acesteia. Una dintre aceste cauze este identificată de Dacquino în disfuncțiile relației primare dintre părinte și fiu. Dacă aceasta este marcată de tensiuni, starea de fapt poate fi proiectată și asupra relației Dumnezeu-fiu, în așa fel încât să determine în persoana adultă o detașare de practica religioasă și o pierdere a credinței. Acest tip de ateism este considerat de Dacquino nevrotic, pentru că are la bază o disfuncție în cadrul evoluției psihoafective<sup>35</sup>. Teoria lui Dacquino susține astfel că atitudinea refractară pe care individul o are față de autoritate în general este marcată de conflictul infantil cu părinții. Această ostilitate față de autoritatea socială se extinde și față de cea divină. Ateismul nevrotic nu are așadar o temelie rațională, ci se naște din conflictul nerezolvat cu părinții, conflict care împiedică pe cel ce îl deține să recunoască sau să accepte divinitatea. Realitatea aceasta confirmă o dată în plus faptul că în copilărie se vorbește despre o religiozitate de tip antropomorfic, în care copilul, în mod inconștient, percepe divinitatea după modelul persoanelor din imediata sa proximitate, tinzând să identifice apartenența religioasă cu cea familială. În același mod inconștient, copilul transferă asupra divinității, descoperite progresiv, atributele pozitive sau negative identificate la părinți. În termeni specifici psihanalizei freudiene, Dacquino aprofundează structurarea ateismului nevrotic în baza dinamicii evolutive a psihoafectivității personale: „În timp ce adultul matur este capabil să identifice caracteristicile specifice divinității, chiar dacă a trecut prin procesul infantil al identificării părinți-Dumnezeu, adultul imatur trăiește în mod nevrotic raportul cu aceasta, tocmai pentru că nu a depășit identificarea parentală. Pentru imaturul psihologic de fapt, simbolul nu este doar o imagine care ajută la transpunerea unei realități superioare, ci coincide cu însăși realitatea, pentru care Dumnezeu este un tată, Fecioara sau Biserica sunt o mamă, iar Hristos e un frate. Credința legată de aceste figuri superioare e atașată conflictelor inconștiente referitoare la o familie umană individuală. Spre exemplu, un fiu care nu a depășit complexul lui Oedip poate să își asume ca adult o atitudine religioasă atee și să alimenteze o ură patologică față de Dumnezeu, identificând în el cauza suferințelor sale, care de fapt sunt efectul propriilor pseudo-conflicte cu tatăl. În acest caz, renegarea lui Dumnezeu echivalează cu renegarea tatălui biologic, Dumnezeu fiind doar o proiecție a acestuia”<sup>36</sup>. În foarte multe cazuri însă, responsabilitatea ateismului o are educarea religioasă neconformă pe parcursul copilăriei. Atunci când psihismul unui copil este manipulat, persoana devenită adultă va refuza cel mai adesea religia percepută ca simbol al traumelor copilăriei. Educația religioasă primită pe parcursul etapei evolutive lasă urme profunde în ateu, chiar și în situația în

---

35 Giacomo Dacquino, *Dove incontri lanima. Psicologia, spiritualità...*, p. 184.

36 Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 173.

care, ajuns la maturitate, acesta are impresia că modul lui de a gândi este emancipat și lipsit de orice influență religioasă, pe care în fapt o refuză doar în mod aparent<sup>37</sup>.

După tiparul religiozității și al credinței care pot să fie autentice sau bolnave, se pot distinge și în cadrul ateismului două tipuri: unul matur și unul imatur. Dacă ateismul matur este bazat pe convingeri raționale și nu se poziționează ostil față de religiozitate, în cazul ateismului imatur<sup>38</sup> Dacquino identifică două tipuri nevrotice. Un *ateism conștient*, care sub forma negării conștiente a lui Dumnezeu nu este altceva decât manifestarea unei religiozități conflictuale inconștiente, și un *ateism inconștient*, când o credință exprimată nu este altceva decât o contra manifestare a unei negări inconștiente, în așa fel încât nevroticul, negând în profundul său existența lui Dumnezeu prin dubii și neîncredere, se amăgește că este în fapt credincios.

*Ateismul nevrotic conștient* în viziunea lui Dacquino este o nevroză religioasă manifestată nu numai prin refuzul lui Dumnezeu, ci chiar și a instituțiilor religioase și a persoanelor active în cadrul acestora. Nevroticii religioși de acest fel nu pot să depășească la nivel inconștient conflictul cu părinții, proiectează asupra lui Dumnezeu și asupra instituțiilor sau persoanelor religioase stările generate de acest conflict. O altă caracteristică a acestui tip de nevroză este aceea că persoana nu reușește să distingă la nivel inconștient între Dumnezeu și persoanele implicate în cult, de aceea adesea ateismul acestora este consecința anticlericalismului susținut.

Ateismul nevrotic conștient nu exclude, în opinia lui Dacquino, religiozitatea persoanei, doar că aceasta este inconștientă și imatură. „Cercetarea analitică a inconștientului evidențiază de fapt, chiar și în subiecți care nu profesează un crez și nu practică o religie, prezența problematicilor religioase care se manifestă prin intermediul unor certe atitudini sau expresii verbale sau prin simbolistici care înfloresc spontan din inconștient, în timpul somnului”<sup>39</sup>. Această opinie este susținută de studiile psihanalistului italian Cesare Musatti<sup>40</sup>, care afirmă că din punct de vedere psihologic se poate demonstra cum cei mai violenți ateii sunt cei în care, într-un fel sau altul, sensul divinității este cel mai viu și care nu s-ar manifesta cu atâta vehemență emotivă împotriva lui Dumnezeu, dacă ar fi convinși în adâncul sufletului lor că El nu există. Ateismul nevrotic conștient este așadar adesea o reacție de apărare corespunzătoare unei religiozități inconștiente latente.

Pe de altă parte, *ateismul nevrotic inconștient* corespunde, așa cum afirmă Dacquino, contrastului dintre credința conștientă și ireligiozitatea inconștientă. Acest tip de ateism corespunde unui fel de religiozitate antitetică, sterilă, caracterizată de un profund dezechilibru între religiozitatea declarată și cea practică. Ateismul nevro-

37 Giacomo Dacquino, *Credere e amare...*, p. 38.

38 *Ibidem*, p. 39.

39 Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 174.

40 Cesare Musatti (1897-1989) psiholog, psihanalist și filosof italian, considerat a fi fondatorul psihanalizei italiene. (Cf. *Cesare Musatti*, disponibil online la [https://it.wikipedia.org/wiki/Cesare\\_Musatti](https://it.wikipedia.org/wiki/Cesare_Musatti), accesat la data de 21.04.2018).

tic inconștient este manifestat adesea de persoane care se declară religioase, chiar credincioase, doar că în fapt religiozitatea lor este disfuncțională, rezultată dintr-un conflict al Eului cu Super-eul. În ateul nevrotic inconștient se constată prezența unui Super-Eu crud, pentru care pedeapsa este principalul atribut și din care se naște ideea Dumnezeului răzbunător, în totală contradicție cu nevoia religioasă a Eului de a avea un Dumnezeu bun și milostiv. Această contradicție dă naștere unei pseudo-religiozități, bazate pe supoziții, nu pe certitudini. Cea mai probabilă cauză a unei astfel de nevroze este lipsa iubirii din copilărie. Ateul nevrotic inconștient încearcă la maturitate să umple golul copilăriei, însă această tendință inconștientă este insuficientă pentru stabilirea unui raport matur cu Dumnezeu. Dacquino identifică în fenomenul ateist un tip de ateism de reflecție care neagă divinitatea la nivel conștient, dar o substituie cu o credință fanatică în progres, în bani, în tehnică sau chiar în mâncare. Persoanele care aparțin acestui tip de ateism, neputând să Îl adore pe Dumnezeu, singurul căreia i se poate asocia acest verb, venerază idoli pământești prin expresii precum *ador acest obiect* sau *ador această mâncare*<sup>41</sup>.

*Convertirea religioasă nevrotică.* Analizând disfuncțiile psihologice ale raportului cu Dumnezeu, Giacomo Dacquino furnizează date importante asupra unui fenomen determinant în dinamica aceasta, și anume convertirea. Astfel, o preocupare importantă a sa este cea legată de acest experiment de viață, în a cărui analiză pornește de la observația că de-a lungul istoriei convertirile s-au dovedit a fi de două tipuri: cele *autentice*, manifestate prin aderarea voluntară și convinsă la un sistem spiritual specific, sau *de conjunctură*, realizate în baza unor interese personale precum obținerea de avantaje din partea religiei dominante în societate<sup>42</sup>.

Dacquino constată că în zilele noastre marea majoritate a convertirilor, înțelese nu ca și primă aderare la o credință specifică, ci ca o îmbrățișare a unei credințe noi, ca transfer între culte, au la bază anumite psihonevroze ale individului care se iluzionează că obține o soluție la propriile sale conflicte interne, născute din tensiunile infantile avute în raport cu părinții. În acest context convertirea la o nouă credință este inconștient trăită ca adoptarea de către o familie mai bună decât cea de origine. Dincolo de aceasta însă, convertirea zilelor noastre conține o importantă doză de protest social. În acest sens poate reprezenta o reacție la excluderea socială, ținând cont de faptul că apartenența la un grup religios furnizează un fel de statut social compensatoriu. Convertirea poate să fie determinată apoi și de conflicte patologice manifestate prin indecizii, inhibări în muncă, dificultăți în raporturile interpersonale sau alegeri afective greșite, finalizate în mod repetat prin faliment<sup>43</sup>.

Conform analizei dacquinienne, convertirea autentică este rodul unei sănătoase structurări a religiozității, tot ceea ce se întâmplă în afara acesteia fiind imatur și nevrotic. Convertirea nevrotică se demonstrează în mod deosebit în cazul acelor

41 Giacomo Dacquino, *Dove incontri l'anima. Psicologia...*, p. 178.

42 Giacomo Dacquino, *Credere e amare...*, p. 113.

43 *Ibidem*.

subiecți dispuși oricând să își schimbe religia sau care îmbrățișează ușor o altă religie decât cea în care au fost crescuți. Astfel, caracterul nevrotic al convertirii se stabilește în baza unor factori precum: „structura psihologică a convertitului, motivațiile care l-au determinat la schimbarea religiei, dinamica acestei convertirii și comportamentul religios care îi urmează”<sup>44</sup>.

Structura psihologică a unui convertit nevrotic este una de tip instabil, care caracterizează în general persoane incapabile de a stabili relații afective durabile. Aceste convertiri nu sunt specifice exclusiv mediului religios, ci se înregistrează pe scară largă în societate și în sfera politică sau culturală.

Motivațiile care generează astfel de convertiri nevrotice sunt foarte importante, pentru că, odată identificate, pot folosi în procesul de vindecare psihoterapeutică sau duhovnicească, după caz, a subiectului. De vreme ce structurarea religiozității începe în perioada copilăriei, orice disfuncție în procesul de maturizare a acesteia își pune amprenta asupra stării religioase a maturului. Adesea, la modul inconștient, acesta încearcă să redreseze disfuncțiile trecutului prin soluții radicale conștiente. Se naște astfel ceea ce Dacquino numește *convertirea oportunistă*, o convertire legată de dorința de a obține favoruri sociale, care nu are nimic în comun cu convertirea religioasă propriu-zisă.

Dincolo de convertirea nevrotică oportunistă, motivațiile nevrotice ale convertirii pot să fie generate de o agresivitate inconștientă. În situația în care subiectul este marcat de o tensiune interioară inconștientă legată de conflictele cu figura paternă, convertirea nevrotică este de fapt un refuz al religiozității parentale. Prin convertirea nevrotică se caută în acest caz nu o altă religie, ci o altă familie, ca reacție la sentimentul de abandonare trăit în copilărie. În același registru se situează și convertirile nevrotice generate de conflictul inconștient cu societatea, din refuzul de adaptare și acceptare a unei realități inconfortabile<sup>45</sup>.

Comportamentul religios care urmează unei convertirii nevrotice este la rândul său imatur. Zelul exagerat pentru propovăduirea noii doctrine, urmat de un abandon la fel de accelerat, atașamentul pentru manifestările formale ale noii religii și atitudinea ostentativ intolerantă și critică la adresa celei abandonate sau incoerența între teorie și practica religioasă sunt doar câteva dintre caracteristicile acestuia.

Studiile lui Giacomo Dacquino referitoare la psihopatiile cu conținut religios se constituie într-un sprijin de netăgăduit pentru Teologie, cu precădere pentru Teologia Pastorală. El însuși susține că este foarte important ca în pastorație să se țină cont de dinamica subconștientului uman pentru a se înțelege atitudinile diverse ale persoanei. În felul acesta se poate discerne între manifestările unei religiozități mature și simptomele psihonevrotice, adică între credința autentică și cea falsă, între minunile Harului și psihopatii, între inhibare și umilință, repulsie sexuală

44 Giacomo Dacquino, *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione...*, p. 177.

45 *Ibidem*, p. 179.

și castitate, sentimentalism și credință, teamă și prudență, pasivitate și cumpătare, hipomanie și zel, superstiție și devoțiune, stări supranaturale extraordinare și fenomene psihopatice similare, în așa fel încât să nu se confunde un simptom de psiho-nevroză cu un fenomen extraordinar de origine divină sau demonică<sup>46</sup>.

---

46 *Ibidem*, p. 273.

# CREAȚIE ȘI TIMP. FRUMUSEȚEA ESHATONULUI.

Pr. Dr. Octavian Schintee

ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice  
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”.

## 1. Introducere

Creație și transformare, început și sfârșit, timp și veșnicie - sunt repere fundamentale pentru căutarea și înțelegerea identității umane. Ele au fost cercetate încă de la începuturile creștinismului de Sfinții Părinți, dar nu cu un scop teoretic, ci cu o căutare practică și cu o dorință arzătoare de înțelegere a destinului omului întru Hristos.

În studiul care urmează, voi lua ca punct de plecare opiniile patristice în ceea ce privește momentul creației, apariția luminii și noțiunea de frumos dumnezeiesc. Omul nu a fost lăsat niciodată singur de Dumnezeu și, inclusiv în momentul căderii protopărinților, Dumnezeu l-a însoțit pe calea dificilă pe care și-a ales-o, găsind modul cel mai adecvat în a-i împărtăși lumina și iubirea Sa prin revelația dumnezeiască. În același timp, și omul trebuie să răspundă, la rândul său, printr-un efort în direcția identificării originii sale și a țintei finale spre care se îndreaptă, adică mântuirea de moarte și de păcat și îndumnezeirea sa. Eshatologia, adică partea finală a existenței creației, etapa care va dura veșnic<sup>1</sup>, nu vorbește despre distrugerea acestei lumi, ci despre transformarea ei, așa cum găsim în *Cartea Apocalipsei*, într-un cer nou și pământ nou, transfigurate de lumina iubirii dumnezeiești. Însă trăirea eshatonului începe încă din viața aceasta prin curățirea inimii și cultivarea virtuților, împlinind poruncile lui Hristos și participând comunional la Sfintele Taine ale Bisericii. De aceea, „înnoirea duhului minții și îmbrăcarea în omul cel nou” (*Efeseni* 4, 23-24) ne fac să ne apropiem cu sfială de tainele acestei lumi și să-i cunoaștem profunzimea într-o pregustare a Împărăției. Urâtul și groaza istoriei trec astfel pe un plan secund și, chiar în mijlocul unor încercări dificile, creștinii învață să caute frumosul divin și să devină, la rândul lor, dăruitori de frumos.

În multe studii exegetice s-a făcut observația că, atât în ceea ce privește cuprinsul, cât și mijloacele de exprimare folosite în *Cartea Apocalipsei*, textul ultimei cărți a Bibliei constituie o mărturie a legăturii strânse dintre scrierile Vechiului Testament

---

<sup>1</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 3, Ediția a II-a, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 143.

și cele de factură apocaliptică (biblică și extra-biblică)<sup>2</sup>. Există pasaje care prezintă similitudini între textul *Facerii* și cel al Apocalipsei, cu punct de plecare în prima carte a Bibliei și cu o finalitate eshatologică în ultima. În finalul studiului, voi face câteva referiri și la acest aspect.

## 2. Creație și timp – motivele frumuseții

„La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (*Facere* 1, 1) [εν αρχή ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν<sup>3</sup>]. Origen (185-254) se întreba care ar putea fi începutul (originea) tuturor lucrurilor, „dacă nu Domnul nostru și Mântuitorul tuturor, Iisus Hristos, Întâiul Născut (πρωτότοκος) din întreaga creație?... Aici nu vorbește deci de vreun început al timpului, ci spune că *întru-nceput*, adică întru Mântuitorul, au fost făcute cerul și pământul și toate lucrurile care au fost create”<sup>4</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare (330-379) consideră eronate concepțiile filosofiei grecești, care considerau universul un rod al întâmplării, socotindu-l „fără cârmuire și fără rânduire și... purtat la întâmplare”<sup>5</sup>. Scriptura precizează în mod limpede cuvintele „la început” tocmai pentru a lămuri faptul că lumea nu este fără de început. Dumnezeu își folosește o foarte mică parte din puterea Sa pentru a crea lumea, așa cum un olar își lucrează vasele, fără să-și irosească meseria și puterea sa. La Dumnezeu este însă vorba de o exprimare a voinței - și prin aceasta toate au fost create. Cele ce se văd împrejurul nostru pot da impresia uneori că se învârt într-un cerc, ceea ce duce la ideea unei lipse de început și sfârșit și a existenței unui continuum mecanic și fără sens. Dar și cercul are un centru din care cineva a *început* să îl traseze, ținând cont și de o anumită distanță de centru, numită rază. Chiar dacă scapă simțurilor noastre, cercul are un început și un sfârșit. „Chipul lumii acesteia trece” (*1 Corinteni* 7, 31), nimic nu rămâne neschimbat. În același fel, „cerul și pământul vor trece” (*Matei* 24, 35). Tendința unor filosofi este de a da lumii materiale și evident mărginite aceași slavă care se dă lui Dumnezeu, adică Creatorului universului. Însă, odată cu Sfântul Pavel, Sfântul Vasile afirmă că aceștia „au rătăcit în cugetele lor și s-a întunecat inima lor cea neînțelegătoare și, spunând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni” (*Romani* 1, 21-22). Sfântul Vasile aplică întocmai cuvântul Evangheliei și de aici se observă adâncimea cugetului său, care găsește și mărturisește adevărul din cuvintele Scripturii. Istoria lumii luată ca atare nu lasă însă să se întrevadă că și înainte de lumea aceasta a fost ceva. O stare mai presus de timp, în afara timpului, veșnică. În această stare creează Dumnezeu mai întâi lumea nevăzută, „fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii, fie puteri” (*Coloseni* 1,16), îngerii și arhanghelii. Apoi

2 Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul. Cele dintâi și cele de pe urmă în dialog*, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 91.

3 Cf. *Septuaginta*, disponibilă la <https://biblehub.com/sepd/genesis/1.htm> (accesat la data de 21/02/2021). Toate versetele din Septuaginta citate în articol sunt luate din aceeași sursă.

4 Origene, *Omeliile asupra Genezei*, Città Nuova Editrice, Milano, 1978, p. 35.

5 Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea întâi*, Editura IBMBOR, 1986, p. 73.

Domnul creează lumea aceasta, ca școală și loc de învățatură a sufletelor omenești și ca locuință pentru cei supuși nașterii și stricăciunii. Lumea văzută este creată așadar ca un loc în care omul să își cultive și să își crească virtuțile după chipul și asemănarea Creatorului său, pe care îl moștenește. Și Dumnezeu dă lumii acesteia văzute o dimensiune fundamentală spre întărirea acestor calități: timpul. Timpul este în legătură directă cu nașterea, creșterea și sfârșitul viețuitoarelor și plantelor, cu mișcarea și transformarea lor continuă din intervalul existenței.

În legătură cu durata creației, se poate ca facerea cerului și a pământului să fi avut un caracter instantaneu și în afara timpului, „deoarece începutul este ceva indivizibil și fără dimensiune”<sup>6</sup>. Moise spune „la început a făcut” pentru a arăta că lumea ia naștere fără nicio scurgere de timp și doar din voința lui Dumnezeu. După Sfântul Vasile, lumea este socotită o operă de artă, tocmai pentru a fi privită și contemplată de locuitorii săi și aceștia, pornind de la frumusețea ei, să poată aduce laudă Creatorului. „Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν· οὐχὶ ἐνήργησεν, οὐδὲ ὑπέστησεν, ἀλλὰ Ἐποίησεν”<sup>7</sup> (La început a făcut; nu „a lucrat” și nici „a dat substanță”, ci „a făcut”). Moise folosește verbul „a face” și nu „a lucra” sau „ὕφιστημι”, „a da substanță”, tocmai pentru a sublinia măreția artistică a creației.

La rândul său, Sfântul Ambrozie (337-397), autor și el al unei lucrări despre zilele creației, afirmă că Moise deschide *Cartea Facerii* prin cuvintele „la început” tocmai prin faptul că nu trebuie tăgăduit că lumea are un început, că ar fi din veșnicie. Întrucât lumea are un început, urmează că toată creația are o nedesăvârșire, tocmai pentru a nu fi considerată ca având parte de aceeași fire cu Dumnezeu. Cuvintele „a făcut” dovedesc că actul creației a avut loc într-o anumită perioadă de timp, dând de înțeles oamenilor cât de puternic a fost Creatorul care a săvârșit o lucrare uriașă într-un interval scurt de timp, „încât fiecărui moment mai important să-i fie rezervată punerea în aplicare a acțiunii Sale, așa cum a voit-o. N-au fost necesare nici apelul la îndemânare ori la forță pentru Cel care a putut săvârși prin voința Sa, într-o clipă, o lucrare atât de importantă, încât ceea ce nu existase să fie adus la viață atât de repede, așa încât nici creația n-a premers actului voinței și nici acesta n-a premers creației”<sup>8</sup>. Sfântul Ambrozie subliniază că, având un început, lumea va avea și un sfârșit. Așa afirmă Scriptura: „Chipul acestei lumi trece” (*1 Corinteni* 7, 31) și „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (*Matei* 24, 35). Dar acest caracter trecător al lumii nu trebuie să-i lase pe oameni în tristețe și neștiință, căci zice Domnul: „Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului” (*Matei* 28, 20).

6 Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea întâi...*, p. 77.

7 Basilio di Cesarea, *Omelie sull'Esamerone e di argomento vario, Testo greco a fronte*, Edizioni Bompiani, 2017, p. 60.

8 Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrieri, Partea întâi, Tâlcuiri la Sfânta Scriptură*, Editura IBMBOR, 2007, pp. 32-33.



La fel ca Sfântul Vasile, Sfântul Ambrozie nu se ferește să compare contemplarea lumii acesteia cu contemplarea unor creații din lumea artelor. Chiar dacă autorul lor tace, ele mărturisesc singure despre destoinicia și priceperea lui. Lumea aceasta este și ea un reflex al slavei dumnezeiești și o dovadă a înțelepciunii lui Dumnezeu. Lumina care se revarsă în lume nu e alta decât Fiul, care este chipul Dumnezeului Celui nevăzut. Dacă lumea e creată, Cuvântul lui Dumnezeu exista și atunci și a existat tot timpul. Cele ce au fost create „s-au făcut prin El și pentru El” (*Coloseni* 1, 16). Citând pe Sfântul Pavel, Sfântul Ambrozie detaliază:

„În el s-a pornit începutul și izvorul ființei tuturor, adică din voința și din puterea lui Dumnezeu. Toate au izvorât din voința și puterea Lui, căci Dumnezeu Tatăl Unul este și din El se trag toate, căci toate le-a creat așa zicând dintru ale Sale, creându-le de unde a voit: «prin El» e continuarea; «pentru El» e scopul; «din El» a dat materia; «prin El» puterea care leagă și unește toate, adăugând «pentru El» totul, pentru că, atâta timp cât vrea, totul durează și se menține și se îndreaptă spre ținta finală, toate izvorând din voința lui Dumnezeu și împlinindu-se după bună voirea Lui”<sup>9</sup>.

### 3. Lumina – reflecția frumosului dumnezeiesc

„Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină! Și a fost lumină” (*Facere* 1, 3) [καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς]. Apariția luminii are câteva consecințe fundamentale pentru creație: întunericul este risipit, lumea se veselește, văzduhul se umple de lumină. În această lumină, care nu este însă lumina fizică, cea pe care pământul o va primi mai apoi prin intermediul celor doi luminători, ci este lumina duhovnicească, cea prin care va putea omul să admire creația și să îi pătrundă sensurile cele mai adânci. „Prin Fiul, îl primește el (credinciosul) pe Duhul Sfânt și atunci, în Mângâietorul, contemplă frumusețea nespusă a făpturii divine, simte bucuria unui tremur inexplicabil, văzând înlăuntrul inimii sale «lumina spirituală» sau «lumina taborică», devenind el însuși duhovnicesc și frumos”<sup>10</sup>. Florenski apreciază că „Lumina spirituală”, reunită uneori cu „căldura” și „mireasma” spirituală, este chiar intuiția intelectuală pe care o căutam, intuiția care cuprinde seria de elemente care o fundamentează, este *frumusețea* perfectă ca sinteză a datului absolut, concret, cu justificarea absolută, rațională. Lumina spirituală este lumina Divinității Triipostatice Înseși, esența divină, care nu este pur și simplu dată, ci se dă ea însăși. Este „lumina cunoștinței” care a început să strălucească lumii de la Nașterea Domnului Iisus Hristos<sup>11</sup>, așa cum cântăm în Troparul Nașterii Domnului:

9 Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrieri, Partea întâi...*, p. 36.

10 Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Editura Polirom, București, 1999, p. 66.

11 *Ibidem*, p. 67.

Nașterea Ta Hristoase Dumnezeu nostru răsărit-a lumii *lumina cunoștinței*...

La fel, la utrenia din noaptea Învierii, credincioșii, aflați încă în întunericul și nesiguranța zilelor petrecute de Hristos în mormânt, tremurători cu duhul, neîncrezători dar totuși așteptând înfrigați cea mai bună veste auzită vreodată pe acest pământ, aud chemarea preotului:

Veniți de primiți *lumină!*

Această lumină a lui Hristos luminează tuturor. La finalul slujbei Utreniei, preotul aduce astfel laudă:

Slavă Ție, Celui ce ne-a arătat nouă *lumină!*

În sfârșit, imnul „Lumină lină” de la slujba Vecerniei:

„Lumină lină a sfintei slave a Tatălui ceresc, Celui fără de moarte, a Sfântului, Fericitului, Iisuse Hristoase, venind la apusul soarelui, văzând lumina cea de seară, lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Dumnezeu. Vrednic ești în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase, Fiul lui Dumnezeu, Cel de dai viață; pentru aceasta lumea Te slăvește”.

Domnul Iisus este lumina Tatălui ceresc, sfințită, lină; El a răsărit și a apus pe pământ, părăd că nu mai e cu noi. Vedem lumina acestui Soare la apus și, în ea, lumina Treimii veșnice. Așa cum scrie Florenski, „ideea luminii harice este una dintre puținele idei *fundamentale* ale întregului cult, căci cultul liturgic a fost întocmit de oameni purtători de duh, care au aflat din experiență cunoașterea harică”<sup>12</sup>. Tot el adaugă:

„În percepția sensibilă, lumina este preponderent frumosul în sine, frumosul intuitiv. Însă lumina este frumoasă în afara oricărei analize, în afara formei, este frumoasă în sine și face frumos tot ce este vizibil. Nu există un obiect atât de respingător pe care o lumină intensă să nu-l facă frumos, spune un scriitor aproape contemporan. Și stimulul, pe care îl dă simțurilor, și un fel de infinit care îi este propriu, ca și spațiului și timpului, conferă oricărei materii un aer vesel. Frumusețea ca manifestare sau ca demonstrare a ceea ce devine obiectiv este esențial legată de lumină, căci lumina este cea care face să apară tot ce apare sau, după cum mărturisește Apostolul: «tot ce este pe față, se descoperă prin lumină [τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦνται]» (Efeseni 5, 13). Iar prin aceasta, tot ce este vădit se unește cu lumina care îl face să apară, și însuși se transformă în lumină sau, după cum mărturisește Apostolul: „tot ceea ce este descoperit lumină este [πάν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν] (Efeseni 5, 14)”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

Și aici Pavel Florenski face legătura dintre iubire, frumusețe și Sfânta Treime. Lumina absolută este frumosul absolut, adică Iubirea însăși, care dă frumusețe spirituală oricărei persoane. În ceea ce privește Treimea, Duhul Sfânt este cel care încununează prin sine iubirea Tatălui și a Fiului și, în același timp, obiect și organ de contemplare a frumosului. În El, totul culminează prin asceză, numită de Sfinții Părinți nu știință și nici lucrare morală, ci iscusință între iscusințe și artă printre arte. În sensul acesta se poate privi lumea ca opera unui artist, căci ascetul cu inima purificată ajunge să străbată drumul de la operă la Creator și chiar să se întâlnească cu Acesta prin har. Aici intervine și comparația dintre filosofie și filocalie: prima este o cunoaștere teoretică, ce implică iubirea de înțelepciune, iar a doua este cunoașterea teoretică contemplativă, pe care o dă asceza. Asceza nu formează oameni „buni”, ci „frumoși”: „trăsătura caracteristică a sfinților asceți nu este deloc «bunătatea», pe care o au și oamenii senzuali, chiar și foarte păcătoși, ci frumusețea duhovnicească, orbitoarea frumusețe a unei personalități strălucitoare și de lumină purtătoare, inaccessibilă omului durdului și senzual. «Iar mai frumos decât Hristos», Singurul fără de păcat, «nu există nimic»... în asceză, ca în matematică, nu există căi împărătești, căci numai o inimă purificată poate să primească în sine lumina negrăită a Dumnezeirii și să devină frumoasă”<sup>14</sup>.

La sfârșitul Sfintei Liturghii, credincioșii cântă: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc”, iar preotul se roagă: „Că toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de Sus este, pogorând de la Tine, *Părintele luminilor*”, reamintind faptul că „liturghia este o continuă teofanie în repetare în care, după trimiterea Sfântului Duh în Cinstitele Daruri, credincioșii văd «lumina cea adevărată» și gustă viața și teognosia”<sup>15</sup>.

#### **4. Căderea protopărinților și noua cale de cunoaștere a lui Dumnezeu**

Creație artistică, lumină, frumusețe – sunt atribute pe care unii autori patristici le deduc din relatările primelor versete din *Cartea Facerii*. Cu siguranță, tot ceea ce ni se povestește acolo vine dintr-o lume care încă nu se despărțise de Dumnezeu, o lume în care întunericul nu exista, în care Dumnezeu era în comuniune cu creaturile Sale și nu exista o dificultate de comunicare. Într-o lume căzută, însă, comunicarea cu Dumnezeu a devenit dificilă și de aceea, atunci când trebuie să explice evenimentele creației, autorul *Cărții Facerii* folosește un vocabular accesibil acestei lumi. „Ne dezvăluie atât cât noi să putem începe a înțelege atunci când intrăm mai profund în comuniune cu Dumnezeu”<sup>16</sup>. În acest context, Mitropolitul Antonie de

14 *Ibidem*, p. 69.

15 Nikolaos Matsoukas, *Teologia Dogmatică și Simbolică, Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, Vol. 2, Editura Bizantină, București, 2006, p. 62.

16 Antonie de Suroj, *Lumina Care strălucea în întuneric. Ultimele cuvântări*, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 69.

Suroj își pune problema existenței celor doi pomi: „pomul vieții în mijlocul raiului și pomul cunoștinței binelui și răului” (*Facere* 2, 9), pornind de la ideea următoare: Dumnezeu creează în Eden, pe pământul Său, doi copaci, unul care aduce moarte și celălalt viață, iar Adam și Eva sunt lăsați să aleagă. Despre pomul cunoștinței ni se spune că „e bun de mâncat și plăcut ochilor la vedere” (*Facere* 3, 6). Așadar, pomul acesta nu inspira frică, ci era atrăgător; atunci, nu cumva este responsabil Dumnezeu pentru căderea omului? Istoria mântuirii s-ar schimba, în acest caz, și ar căpăta un alt înțeles. Dumnezeul iubirii, Care Își dă viața pentru creaturile sale, ar fi, de fapt, „un Dumnezeu care suportă consecințele propriei decizii de a crea un tărâm al morții. Și nu putem accepta aceasta, pentru că nu ar fi vorba despre Dumnezeul pe Care noi Îl cunoaștem. Noi cunoaștem un Dumnezeu al iubirii, un Dumnezeu al vieții, un Dumnezeu Care a creat toate spre viață veșnică și spre împlinire, nu spre distrugere”<sup>17</sup>.

Pornind de la un articol al lui Olivier Clement, pe urmele Sfântului Irineu de Lyon, părintele Antonie dă următoarea explicație: Dumnezeu plantează în grădina Edenului „doi copaci ca două posibilități de împlinire a vocației omenești și de găsire a împlinirii omenești”<sup>18</sup>. Pomul vieții reprezintă calea renunțării la tot cu excepția lui Dumnezeu Însuși, adică „mintea lui Hristos” (*1 Corinteni* 2, 16), care cuprinde într-însa toate rațiunile creației și care este una cu Dumnezeu. Aici vorbim de o comuniune totală cu Dumnezeu, de o apropiere totală de El. Pomul cunoștinței reprezintă posibilitatea de a ajunge la aceleași descoperiri, dar pe un drum mai sinuos, plecând de la lumea care ne înconjoară și încercând să identificăm Creatorul pornind de la arta creației Sale. Dacă creația rămânea într-o stare pură, neperversă, al doilea mod de cunoaștere putea fi urmat firesc. Însă, în urma alegerii omului, calea aceasta de cunoaștere a devenit infinit mai dificilă; ea poate fi urmată doar cu foarte mult efort și are multe fluctuații. Comuniunea cu Dumnezeu este imperfectă, omul are multe dubii în parcursul său spre Creator, dar ceea ce este cel mai important: Dumnezeu nu a creat un pom al morții, ci un pom *al căutării*. „Moartea vine prin el deoarece noi nu suntem veșnici, ci Dumnezeu este Cel cu Care ne întâlnim la sfârșit și astfel este posibil să obținem cunoașterea lumii create pentru a-i găsi scopul și pe Dumnezeu Care a creat-o... Un om de știință poate să fie sau nu credincios, dar dacă se află în căutarea disperată a sensului vieții, avem speranța că rostul acestei lumi nu este deschis doar pentru asceți și sfinți, ci toate căile pot duce la cunoașterea lui Dumnezeu”<sup>19</sup>.

În acest context, se poate vorbi de o cunoaștere în trepte, din generație în generație; se poate ajunge la un progres în cunoașterea lucrărilor lui Dumnezeu și astfel să îl cunoaștem mai bine pe Dumnezeu. Și aceasta datorită sentimentului de uimire care se naște în noi când observăm profunzimea lumii. Nu putem vorbi de observa-

17 Antonie de Suroj, *Lumina Care strălucea în întuneric...*, p. 70.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*, pp. 72-73.

rea armoniei lumii, întrucât nu există armonie într-o lume căzută, care a renunțat în mare parte la legătura intimă cu Creatorul ei. Din contră, putem observa la tot pasul nu numai urâtenia acestei lumi, ci și groaza pe care o inspiră. Dincolo de dezastrele naturale, de experiențele bolilor molipsitoare, vedem ce se întâmplă și din cauza urii sau a orbirii umane.

Interesantă este și interpretarea pe care mitropolitul Antonie o dă raportului dintre Adam și Eva și apoi dintre aceștia și Dumnezeu. Când Adam o vede pe Eva, el nu o vede ca pe un trup străin, ci ca pe „os din oasele mele și carne din carnea mea” (*Facere* 2, 23), respectiv „ca pe el însuși descoperit într-o frumusețe incredibilă. Abia după cădere s-au considerat diferiți unul de altul și au văzut goliciunea celuilalt”<sup>20</sup>. Interpretarea clasică a pasajului este că femeia a fost ispitită, a mâncat fructul pomului cunoștinței, îi dă lui Adam și atunci ei descoperă că sunt goi, străini unul de celălalt. Adam este cuprins de frică și îi reproșează lui Dumnezeu starea lui, arătând spre femeia dăruită de Dumnezeu ca fiind vinovată pentru aceasta. Însă, pornind de la interpretarea Sfântului Irineu, ochii Evei, după ce gustă din fruct, nu se mai deschid cu vederea pe care Dumnezeu o are despre creația Sa, ci cu vederea unei lumi create. Același proces îl urmează și Adam: lumina care înfățișa lumea aceea frumoasă a lui Dumnezeu dispare, rămâne doar o umbră tristă a ceea ce mai înainte era doar bucurie și lumină în comuniune. Dar, prin cuvintele „femeia pe care Tu mi-ai dat-o”, Adam nu renunță la femeia lui, nici nu intenționează să-i aducă reproș lui Dumnezeu, ci rămân împreună și în lumea căzută. Acum se poate vorbi nu de o pedeapsă, ci de o *tragedie* în care prima pereche umană intră; ceea ce este foarte important în momentul căderii e că Dumnezeu *intră în tragedie* împreună cu ei, „deoarece acesta este momentul de cotitură care va condiționa Întruparea și Răstignirea”<sup>21</sup>. De unde deducem că acest pasaj nu poate fi socotit doar un act de neascultare sau răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, ci și unul de adevărată tragedie. Așadar, chiar și gustarea din pomul cunoașterii este un mod treptat de cunoaștere a lui Dumnezeu, căci Dumnezeu nu îi părăsește, ci este împreună cu ei, îi secondează în alegerea lor slabă, dar le oferă căile Lui minunate de comuniune și mântuire: Întruparea, Răstignirea și Învierea Sa. Ca o concluzie, pomul cunoașterii din mijlocul Edenului „nu era un pom al morții, nu era un act prin care Dumnezeu își condamnă creatura la moarte, ci un pom care să ne facă să fim în comuniune cu creația gradual, pentru mii de ani, poate descoperind din ce în ce mai mult și cunoscând din ce în ce mai puțin, punându-ne întrebări, dar ne mai acuzându-L pe Dumnezeu că a pus viața lângă moarte și că a spus: „tu ai ales ceea ce ți s-a părut mai atractiv”<sup>22</sup>. Însuși actul cercetării științifice poate fi așadar o bucurie, o minune, atunci când cercetătorul este în căutarea Dumnezeului celui Viu; dar chiar dacă nu are această conștiință, în centrul căutării este actul original al lui Dumnezeu, care permite lucrurilor să se

---

20 *Ibidem*, p. 77.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*, p. 89.

desfacă în fața noastră în înțelegere, sens și frumusețe. Rămâne însă valabilă și calea cunoașterii lui Dumnezeu prin pomul vieții: adică prin rugăciune, credință, încredere, prin fidelitatea împlinirii poruncilor Sale.

Creația implică așadar iubirea divină, implică sacrificiul creator al acestei iubiri.

„Golgota nu doar a fost în mod veșnic prestabilită în momentul creației lumii ca eveniment temporal, dar ea constituie și substanța metafizică a creației. Cuvintele dumnezeiești «săvârșitu-s-a», proclamate de pe cruce, implică ființa întregă, intră în relație cu întregul creat. Sacrificiul voluntar al iubirii, Golgota Absolutului, este fundamentul creației. Căci «într-atât a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat» și L-a trimis «nu ca să judece lumea, ci pentru ca lumea să se mântuiască printr-Însul» (Ioan 3, 16-17). Lumea a fost creată pornind de la cruce, ridicată de Dumnezeu pe El Însuși din iubire. Creația e un act nu numai al atotputerniciei și preștiinței lui Dumnezeu, ci și al unei iubiri care duce la sacrificiu. Ea este săvârșită pentru ca «celălalt», relativul, să se bucure de ființă, în numele «foarte bunului» creatural, iubire fără margini pentru creație»<sup>23</sup>.

Iubirea are un sens, un sfârșit și o răsplată *doar în ea însăși*, necunoscând un *de ce* rațional. Creația este absolutul-liber, o mișcare absolută și originală a iubirii dumnezeiești, iubire pentru iubire, o nebulie sfântă, după cum scrie Bulgakov. El consideră că e absurd să vorbim de o „tragedie în Dumnezeu” care să conducă în mod necesar la procesul cosmic. Tragedia e legată de fatalitate, de necesitatea neliberă și constrângătoare, în timp ce Dumnezeu S-a implicat în procesul tragic al istoriei universale, rămânând liber în același timp de el. În Absolut nu există spațiu pentru tragedie, care își trage rădăcinile din contrapunerea forțelor divergente ale ființei relative.

Putem spune că, deși Dumnezeu intră în tragedie cu omul, El rămâne în același timp în afara ei, tocmai pentru a-i asigura omului permanent permeabilitatea dintre timp și eternitate, dintre finit și nemărginit. Omul nu poate să iasă din spațiul și timpul său decât prin această posibilitate a eternității și, de altfel, tocmai de aceasta Dumnezeu lucrează, ecleziologic vorbind, prin energiile Sale necreate. Sfintele Taine ale lui Hristos aduc permanent eternitatea în mijlocul umanității, aflate în stare doxologică în fața lui Dumnezeu. Lumina lui Hristos pe care omul o primește prin ele risipește întunericul păcatului și al neștiinței, făcând posibil accesul omului inclusiv la minunarea prin descoperire a lucrurilor ascunse ale creatului. „Căci tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu în diversele naturi concurează împreună în om, ca într-un creuzet, ca să nu mai formeze în el decât o perfecțiune unică, asemenea unei armonii compuse din sunete diferite»<sup>24</sup>.

23 Sergej N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, Casa Editrice Lipa, Roma, 2002, p. 208.

24 Maxim Mărturisitorul, *apud* Olivier Clement, *Hristos, pământul celor vii*, Curtea Veche, București, 2010, p. 98.

În același timp, Bulgakov vorbește și de o smerenie uriașă a Absolutului, o renunțare a Acestuia la ființa Sa actuală. E vorba de *iubirea-smerenie*, „această virtute superioară și universală a creștinismului”, care este pur și simplu „fundamentul ontologic al creației. Dând în Sine spațiu lumii cu relativitatea Sa, Absolutul în iubirea Sa se smerește înaintea creaturii”<sup>25</sup>.

## 5. Forma doxologică

Iubirea-smerenie, iubirea-lumină, este făclia care călăuzește omul în drumul său spre eshaton, arătându-i calea, dăruindu-i energia ridicării din desele căderi, îndrumându-i vederea spre frumusețea dumnezeiască (unica frumusețe adevărată), ferindu-l de spiritele întunecate care caută, caricatural, să-i înșele privirea și să-l abată, jalnic, de la drumul îndumnezeirii sale.

„Frumusețea este ultimul cuvânt pe care intelectul gânditor îl poate pronunța, deoarece el nu face altceva decât să încoroneze, ca o aureolă de splendoare de neatins, dublul astru al adevărului și binelui și raportul lor indisolubil. E vorba de frumusețea dezinteresată fără de care lumea veche nu putea să se înțeleagă pe ea însăși și care s-a depărtat în vârful picioarelor de lumea modernă plină de interese, abandonând-o lăcomiei și tristeții ei. Este frumusețea care nu mai e iubită și apărată nici măcar de religie, dar care, precum o mască desprinsă de pe față, face să se vadă urme care amenință să devină de neînțeles pentru oameni. Este frumusețea în care nu mai credem și din care am făcut o aparență spre a ne putea elibera de ea cu inimă ușoară”<sup>26</sup>.

În căutarea acestei frumuseți pe care omul nu mai vrea și (foarte probabil) nu mai știe să o găsească, Balthasar încearcă să sugereze o cale posibilă de regăsire<sup>27</sup>:

„A trebui să regăsim... imaginea pe care primul autor ne-a destinat-o e o temă care poate părea aproape inumană. Și poate putem face aceasta numai într-un mod creștin. Și imaginea, într-o primă etapă și în mod provizoriu invizibilă lumii, e cea la care aspirăm și care poate fi formată: poate fi imaginea evanghelică a nebunului umilit, o imagine care nu interesează pe nimeni, dar care își arată doar într-un moment ulterior centrul său ascuns și, pornind de aici, să iradieze într-o manieră creativă lumea, cum se întâmplă deseori. Dacă acest

25 Sergej N. Bulgakov, *La luce senza tramonto...*, p. 209.

26 Hans Urs von Balthasar, *Gloria, Una estetica teologica - La percezione della forma*, Vol. 1, Edizioni Jaca Book, Milano, 1975, p. 10.

27 Despre pierderea formei ca frumusețe dumnezeiască și înlocuirea acesteia cu estetica, găsim învederate următoarele considerații: „Înlocuirea religiei în cultura modernă a fost întotdeauna estetica; cum spuneau Croce sau Lukács, burghezul, duminică dimineața, merge la muzeu în loc să se ducă la biserică și face ceva foarte asemănător cu mersul la biserică, fie pentru că la muzeu ajunge să întâlnească sfinți și madone luate din biserici, fie pentru că imprimă vieții sale o ritualizare analogă: își asumă „scheme liturgice” de organizare a timpului nu doar din punct de vedere utilitar” (Gianni Vattimo, Pierangelo Sequeri, Giovanni Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo, Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Castelveccchi, 2013, pp. 123-124).

lucru se aplică timpurilor noastre, atunci el are o importanță decisivă, e același „cuvânt înainte” cu ajutorul căruia puținii pe umărul cărora apasă greutatea întregului, primesc ochi spre a vedea forma originară a omului în existență și care, cu un curaj încrezător în destinul acestei forme, repun împreună în lumină toate acestea: adevărul, binele și frumosul”<sup>28</sup>.

În duhul Evangheliei, când orice formă autentică a lumii devine problematică, creștinii rămân singurii care poartă asupra lor responsabilitatea formei. Și, mai de parte:

„Cu adevărat a fi creștin înseamnă, de fapt, forma. Și cum ar putea să nu fie, dacă harul reprezintă posibilitatea existenței deschise nouă de la Dumnezeu, Cel ce ne îndreptățește; mai mult: de la Dumnezeu Care S-a făcut om, Cel ce ne răscumpără? Și nu doar posibilitatea, informă și indiferentă la tot, a unei libertăți imaginare, ci, în măsura care derivă de la noi de a fi membri ai trupului lui Hristos, posibilitatea sarcinii de a-l construi, a misiunii, a harismei, a activității creștine în Biserică și către lume. Ce poate fi... mai total și indisolubil și, în același timp, mai determinat, decât această formă creștină? Ea depășește problematica autodeciziei și autoevaluării umane, nesiguranța și tristețea care amenință, în profunzime, majoritatea formelor vieții (căci ar fi fost cu puțință ceva total diferit, căci nu puteam avea niciodată ceea ce dorim și la care tindem efectiv); aici însă forma e zidită în minunea iertării păcatelor, a îndreptării, a sfințeniei, a unei iluminări și înobilări a întregului spațiu existențial, minune care garantează ea însăși dezvoltarea cea mai frumoasă a unei forme spirituale. Imaginea existenței este iradiată din arhetipul Hristos și formată cu puterea Duhului creator, cu elevația celui care nu are nevoie de a distruge tot ceea ce e natural spre a-și atinge împlinirea spirituală. La fel de evident însă este faptul că creștinul își îndeplinește misiunea – dintotdeauna și mai ales astăzi – când devine această formă dorită de Hristos, în care externul exprimă și reflectă un interior credibil pentru lume, iar internul este demonstrat și îndreptățit în adevărul său prin ceea ce e reprezentat; și astfel, devine demn de a fi iubit în frumusețea sa strălucitoare. Începând de aici, trebuie să privim punctul cel mai înalt: forma revelației divine în istoria mântuirii până la Hristos și de la El încolo”<sup>29</sup>.

Balthasar remarcă faptul că limbajul lumii naturale are nevoie de un ochi obișnuit cu privirea și înțelegerea acestuia. Este ochiul iluminat de har, capabil să primească adevărul Revelației ca formă și abia în acel moment să-l interpreteze. Iar „Cel ce mărturisește despre aceasta este însuși Iisus Hristos care, fiind și om, folosește întregul aparat expresiv uman al existenței istorice: pornind de la naștere și până la moarte, în toate vârstele, condițiile, situațiile individuale și sociale”<sup>30</sup>. În acest fel, istoria capătă o proiecție eshatologică; nu mai este o simplă liniaritate plină de

28 *Ibidem*, p. 17.

29 *Ibidem*, pp. 19-20.

30 *Ibidem*, p. 20.



neprevăzut, ci un interval în care, prin har, omul primește, pe măsura efortului său duhovnicesc, sclipiri din eternitate.

## 6. Regăsirea originii prin căutarea țintei finale

În căutarea identității sale, omul, ajutat de harul divin, ajunge să își conștientizeze originea și ținta sa finală, descoperindu-și astfel sensul existenței și intrând într-un parcurs urcător de cunoaștere. Este vorba de o căutare și de o cercetare permanentă ale celor pe care le-au căutat cu stăruință și le-au cercetat cu de-amănuntul prorocii (1 Petru 1, 10). Stăruința în căutare și cercetarea amănunțită practicate de proroci în Duh, aplicate în momentele istorice de grație, duc la înțelegerea evenimentială și, în același timp, la deblocarea unei ființe umane prinsă în capcanele spațio-temporale ale universului. Sfântul Maxim Mărturisitorul detaliază sensul acestor activități, arătând că orice căutare este în mod natural orientată spre origine, în timp ce căutarea *cu stăruință* este orientată spre ținta finală. Omul nu își caută *cu stăruință* originea, nici nu își caută *pur și simplu* ținta finală; din contră, el își caută *pur și simplu* originea și își caută *cu stăruință* ținta finală. Prin gestul neascultării, omul care abia începuse să existe își aruncă propriul început în spate, intră în confuzie, nu mai e capabil să vadă parcursul vieții sale în frumusețea și sensul luminii dumnezeiești. Devine neputincios în a vedea ce a lăsat în urma lui. În același timp, originea circumscrie (delimitează) mișcarea ființelor care își datorează existența ei; de aceea, originea este numită și ținta finală în care, fiind și cauza mișcării, drumul ființelor aflate în mișcare își are capătul:

„De aceea, când omul își «caută cu stăruință» propria țintă finală, el dă de originea sa, care se află în mod natural în ținta sa finală. Căci părăsind «căutarea» originii sale, el a întreprins prin fire (în mod natural) *căutarea cu stăruință* a acelei origini ca pe o țintă finală. Fiindcă omul nu poate să scape de limitele originii sale, care îl înconjoară din toate părțile și îi circumscriu mișcarea. Dar, deoarece nu și-a putut *căuta* originea, pe care, cum am spus, o lăsase în urmă, el și-a *căutat cu stăruință* ținta finală, care era fixată în fața lui; așadar, prin ținta finală, el a putut cunoaște originea pe care a părăsit-o, după ce nu a cunoscut ținta finală prin intermediul originii<sup>31</sup>.”

Căutarea aceasta vine și pe fondul unei singurătăți a omului căzut, a celui care, odată uitată originea, devine dezolant de trist, se simte părăsit. Sunt semnale că el trebuie să înceapă o căutare; simte că are o origine mult mai sus de el și la ea trebuie să ajungă. Dar Dumnezeu l-a creat pe om într-un ambient paradisiac și el acolo era destinat să rămână. Prin cădere, omul intră într-un interval nefast al existenței sale

31 \*\*\* *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, Vol. 3, Harisma, București, 1994, p. 325. Am confruntat traducerea părintelui Stăniloae și cu cea în limba engleză apărută sub titlul *St. Maximos the Confessor, On difficulties in sacred scripture: The responses to Thalassios*, trad. de Fr. Maximos Constans, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., f. a.

și va fi capabil să iasă din el doar prin întruparea și jertfa mântuitoare a lui Hristos pe cruce. Iar tot acest interval al existenței omenești, pus sub amenințarea permanentă a chemărilor și ispitelor demonice, devine suportabil doar prin comunicarea permanentă a iubirii Sfintei Treimi, înfăptuită în primul rând prin Sfintele Taine ale Bisericii. Omul cade din comuniunea directă cu Dumnezeu, ajunge în lumea păcatului și a morții, dar, în subconștient, simte că locul lui nu e acolo. E practic o reîntoarcere pe care trebuie să o urmeze, o regăsire a Paradisului. De aceea spune Sfântul Maxim că ținta finală într-un fel sau altul coincide cu originea pe care o regăsește omul. Dezvoltarea eshatologică începe în Sfânta Treime și nu se termină niciodată, căci urcușul îndumnezeirii este nesfârșit. De aceea, limitele care, teoretic, restrâng mișcarea și căutarea omului, devin permeabile prin iluminările harului și se deschid la infinit în momentul când omul realizează aflarea originii sale prin găsirea țintei finale. „Așadar, pe cel ce caută cu stăruință în duh mântuirea sufletelor și cercetează cu de-amănuntul rațiunile și modurile duhovnicești ale acestei mântuiri, îi povățuiește la înțelegere Duhul Sfânt, care nu lasă să rămână în ei nemișcată și nelucrătoare puterea prin care pot să caute cu stăruință cele dumnezeiești”<sup>32</sup>.

Putem spune că această creștere în cunoaștere prin căutare intră, într-un fel sau altul, în procesul care începe încă de aici, de pe pământ, de îndumnezeire a omului. „Îndumnezeirea definește calitatea vieții fie în domeniul practic, fie în cel contemplativ. Îndumnezeirea lucrează înnoitor și transfigurator atât într-un imediat istoric, cât și într-o perspectivă eshatologică”<sup>33</sup>, zice profesorul Georgios Patronos. Tot el accentuează faptul că experiențele mistice ale „liniștirii”, „isihiei” și „nepătimirii” contemplative îmbogățesc acest proces. Dar, practic, în viața omului contemporan, ea devine și „faptă zilnică, faptă și lucrare de transformare a lumii și a istoriei prin fapte și prin virtute”<sup>34</sup>. Cu toate acestea, „îndumnezeirea nu este lucrul și rodul unei activități și a unui efort sistematic comunitar puternic, ca să se manifeste numai prin lucrări și prin fapte ale virtuții... (ea) are și o altă latură, a ne-efortului, a vieții liniștite și nepătimitoare”<sup>35</sup>. Vine astfel în contradicție cu ideile socio-religioase contemporane, care afirmă că omul se poate îndumnezei numai

„prin procesele istorice și prin acțiunile și faptele strigate în gura mare, în jurul cărora se face zarvă. Creștinismul social contemporan vine ca urmare a unei concepții mesianice istorice profane, dominate de duhul lumesc. Împotriva încercării socio-spirituale și religioase și împotriva oricărei activități misionare mărturisitoare de tip occidental, vine teologia patristică răsăriteană despre îndumnezeire, propunând «nepătimirea» și «isihia», «liniștirea» nu ca

32 *Ibidem*, p. 322.

33 Georgios Patronos, *Îndumnezeirea omului*, Editura Bizantină, București, 2012, p. 260.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

o stare pasivă de viață, desigur, ci ca o faptă creatoare, care vine și ca o suire, o urcare deasupra oricărei teorii”<sup>36</sup>.

Marele mistic bizantin, Sfântul Grigorie Palama, scrie: „Aceasta (isihia) este cu adevărat faptă, suire cu adevărat a contemplației (teoriei) sau a vederii lui Dumnezeu (a teoptiei), ca să vorbim mai potrivit..., căci prin ea se îndumnezeiește omul”<sup>37</sup>. În acest fel, Sfântul Grigorie spune că isihia unește, de fapt, teoria cu făptuirea, fiind amândouă manifestări ale experienței duhovnicești unitare. Despre acest echilibru între cele două aspecte duhovnicești, viață contemplativă și viață practică, profesorul Patronos afirmă că el se află tocmai în istoric și eshatologic. Tot într-o perspectivă eshatologică, Sfântul Ioan Scărarul zice că „nepătimirea este învierea sufletului înainte de cea a trupului”<sup>38</sup>. Dinamismul nepătimirii implică și înțelegerea dinamismului eshatologic al dumnezeirii. Acesta din urmă este cuprins în fiecare faptă din viața omului. Îndumnezeirea nu este un eveniment excepțional, ci un efort zilnic, care presupune multă osteneală. Însă este important să înțelegem că, în învățătura ortodoxă, fapta nu a primit niciodată importanță înaintea contemplației; se întâmplă adeseori exact invers. Și nici virtuțile nu constituie îndumnezeirea, fiind fapte și lucrări ale unui efort omenesc. De aici rezultă că, în fond, îndumnezeirea este un dar al veacului viitor<sup>39</sup>.

## 7. Facere și Apocalipsă. Simetrii posibile

În ceea ce privește creația cea nouă, descrisă în cartea *Apocalipsei*, aflăm despre vederea unui cer nou și a unui pământ nou: Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν [„Și-am văzut un cer nou și un pământ nou; fiindcă cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut, iar marea nu mai este”] (*Apocalipsa* 21, 1). De asemenea, aflăm despre o altă simetrie cu *Cartea Facerii*: „În mijlocul pieței (cetății), și de-o parte și de alta a râului, un pom al vieții, rodind de douăsprezece ori, dându-și roada în fiecare lună; și frunzele pomului sunt spre tămăduirea neamurilor” (*Apocalipsa* 22, 2). Observăm că pericopa

---

36 *Ibidem*.

37 Grigorie Palama, *Omilia 43, 33*, apud Georgios Patronos, *Îndumnezeirea omului...*, p. 261.

38 Sfântul Ioan Scărarul, *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, Vol. 9, Humanitas, București, 2002, p. 395.

39 Vasile (Gontikakis), *Eisodikòn*, p. 162, apud Georgios Patronos, *Îndumnezeirea omului...*, p. 264. Este de observat și faptul că, la prima vedere, Evanghelia citită în Duminica înfricoșătoarei judecăți (*Matei* 25, 31-46) condiționează intrarea în Împărăția lui Dumnezeu de atitudinea credinciosului față de semenul aflat în împrejurări critice ale vieții, deci pare a avea mai mult un aspect moralizant. Cu toate acestea, această pericopă nu poate fi interpretată separat de evanghelia întoarcerii fiului risipitor (*Luca* 15, 11-32) sau de afirmația că Dumnezeu este iubire. În același timp, în *Canonul de pocăință al Sfântului Andrei Criteanul* se accentuează introspecția personală și, în acest cadru, plângerea pentru păcate, care aduce trezirea sufletului amorțit și vindecarea sa întru Hristos. Se poate spune că mântuirea și, implicit, îndumnezeirea sunt, înainte de toate, un dar al lui Dumnezeu și nu doar un rezultat al activității sociale a creștinului.

ne reamintește imaginea raiului primordial și, cu atât mai mult, ne duce cu gândul la ținta finală situată în origine, de care am amintit mai sus, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Mai mult, pentru creștini planul eshatologic sau viața eternă de după moarte a și început prin Hristos cel înviat din morți ca om, deci ea are deja ceva din creația cea nouă pe care o descrie *Apocalipsa*. Însuși Domnul afirmă că cel care ascultă cuvântul Lui și îl crede, nu va veni la judecată, ci trăiește deja în viața veșnică (*Ioan 5, 24*), deoarece „numai eshatologia dă sens vieții omenești”<sup>40</sup>.

În concepția generală, ideea de sfârșit a lumii actuale aduce groază și privește înspre un cataclism cosmic sau într-o distrugere a pământului mai mult sau mai puțin prin nesăbuinta omului. Istoria planetei noastre și, în special, cea nu foarte departe de zilele noastre, e plină de grozavii înfăptuite de rasa umană. Două războaie mondiale cu un număr impresionant de victime, orânduiri dictatoriale care au dus la exterminări umane pe criterii ideologice sau de rasă, folosirea atomului ca forță distrugătoare și așa mai departe, nu sunt motive care să dea o speranță prea înaltă umanității pentru ziua de mâine. În același timp, s-au făcut totuși pași importanți și pe calea păcii: nu putem uita că trăim în cel mai fast interval de timp al umanității, datorită înțelegerilor între națiuni la nivel mondial, dar și descoperirilor tehnico-științifice care ușurează viața de zi cu zi și contribuie la creșterea calității vieții și la prelungirea ei. Dar exploatarea planetei mult peste posibilitățile ei, lăcomia, ura și indiferența umană riscă să provoace nu în foarte lung timp catastrofe de proporții care nu vor mai îngădui viața pe pământ. În mijlocul acestei lumi trăiesc și creștinii; și nu pot fi indiferenți la realitățile din jur. „Neghina crește, rapid și sălbatic. Dar grâul crește și el. Altfel, n-ar fi nici o șansă pentru o recoltă, în afară de cea de neghină. De fapt, istoria se maturizează nu numai pentru judecată, ci și pentru desăvârșire. Mai mult decât atât, Hristos este încă activ în istorie”<sup>41</sup>. După unii gânditori contemporani, istoria este „atomizată”, fiind considerată doar o suită de acte existențiale, produse de om. Actele acestea sunt doar negative, acte de revoltă și rezistență; ele par integrate și solidarizate. „Însă ecclesia nu este doar o agregare de acte sporadice, ci un trup, trupul lui Hristos. Hristos este prezent în ecclesia nu numai ca un obiect de credință și recunoaștere, ci precum Capul ei. El conduce și stăpânește în mod actual. Aceasta asigură continuitatea și identitatea Bisericii de-a lungul timpului”<sup>42</sup>. Cât despre Judecata finală, ea poate fi văzută ca o ultimă întâlnire între umanitatea păcătoasă și Dumnezeu cel sfânt. Va fi o ultimă dezvăluire a sufletului fiecărui om, dar și a întregii umanități. Prin faptul că nimic nu va rămâne ascuns, Judecata va încheia o stare de confuzie și ambiguitate, după cuvintele lui Florovsky, caracteristice întregii perioade a istoriei umane. La sfârșit, voia lui Dumnezeu va fi pusă în aplicare.

40 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 145.

41 Georges Florovsky, *Creation and redemption*, Vol. 3, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1976, p. 246.

42 *Ibidem*.

Părintele Stăniloae dă acestui moment o interpretare surprinzătoare: „Poate că slava în care va apărea Hristos la sfârșit nu va fi o trecere a Lui, de la smerenie și pogorământ, la înălțare în sens lumesc, ci creșterea oamenilor prin înduhovnicire la înțelegerea că în acestea stă slava adevărată a lui Hristos. Dumnezeu nu e sursa gândurilor de trufie ale altora, ca să pună în locul lor trufia mării Sale. Ci El condamnă orice trufie (2 Corinteni 9, 5). Pe lângă aceasta, slava deosebită de care se va bucura Domnul atunci va fi să vadă înstăpânite în oameni aceste valori”<sup>43</sup>. Imaginile luminoase și pline de bucurie ale cerului nou și pământului nou pe care le anunță *Apocalipsa* de astfel de oameni vor putea fi locuite. Căci numai trupurile unor asemenea ființe vor putea fi transfigurate de lumina dumnezeiască a învierii, plină de iubire nemărginită, dar și de energii nesfârșite. Realitatea eshatologică pe care o profetește Sfântul Ioan în *Cartea Apocalipsei* nu va fi, în esență, diferită de creația cea dintâi. Căci se poate observa din textul cărții că noul cer și noul pământ nu vor constitui produsul unei noi acțiuni de creare, ci al unui proces de metamorfozare. Andrei al Cezareei, în comentariul său la *Apocalipsă*, găsește că „nu va dispărea nici ipostaza și nici substanța creației, fiindcă toate cele din care aceasta este făcută sunt adevărate și de necontestat, ci doar forma pe care acestea au luat-o după căderea în păcat”<sup>44</sup>. Cu atât mai mult, înțelegem cuvintele lui Dumnezeu din *Facere*: „Și a văzut Dumnezeu toate câte făcuse: și iată că erau foarte frumoase” (*Facere* 1, 31). Dar dacă observăm tendința unor interpretări de-a lungul vremii ale cărții *Apocalipsei*, vom vedea că interesul pentru această carte este în sintonie cu cele mai negre interpretări ale istoriei, cu finaluri apocaliptice, de parcă forțele răului ar fi cele care biruiesc în final. Sunt preferate aspectele de suprafață și temele periferice, de obicei contrafăcute.

„Nu impresionează, de exemplu, bogăția de scene liturgice și nici imnurile *Apocalipsei*, care constituie antipodul a nenumărate scene de groază, dar nici punctele în care sunt concentrate sensurile adânci ale cărții. Cuvântul profetic veritabil al acesteia nu atrage, poate pentru că acesta trebuie căutat cu responsabilitate și în așa fel încât să nu se amestece cu profetia tulbure, care de obicei înflorește în interpretările menționate mai sus. Toate elementele pozitive ale cărții care caracterizează și întreaga Sfântă Scriptură sunt de multe ori voit neglijate, în locul acestora accentuându-se o mulțime de alte elemente ciudate, tulburi și negative care, în marea lor majoritate, nu există în *Apocalipsă* nici măcar sub formă de supoziții; i-au fost atribuite nu doar din cauza necunoașterii sau a superstițiilor omenești, ci și a hedonismului care îi caracterizează

43 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Editura IBMBOR, București, 1983, p. 348, Nota 441.

44 PG 106, 273, *apud* Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul...*, p. 396.

pe unii: cu intenția de a produce panică, cultivă teama nesfârșită, ceea ce favorizează exploatarea scrierii în forme multiple<sup>45</sup>.

Intenția Sfântului Ioan Teologul, autorul cărții, este cu totul alta. El formulează un avertisment, și anume: tot cel ce nu recunoaște că izvorul vieții este Dumnezeu și că orice ființă există prin puterea și prin vrerea Lui, deci este dependentă de El și, în același timp, se consideră stăpânul istoriei și se împotrivesc, mai mult sau mai puțin voit, punerii în practică a planului dumnezeiesc sau, denaturându-l, va sfârși înghițit de haosul pe care singur l-a dezlănțuit. În cuvintele lui Skiadaresis:

„pentru autorul Apocalipsei, noul Ierusalim al vremurilor ce vor urma nu este doar o cetate sigură, caracterizată de armonie și strălucire, unde bunurile abundă și oamenii coexistă pașnic, ci mai ales o cetate-templu. În acest topos, de fapt un mod de viață inspirat de sus asemeni unui «dar desăvârșit» și a unei stări firești sau dobândite, oamenii își recâștigă, asemeni lui Adam, caracterul regesc și hieratic, în calitatea de exponenți ai coralei creației, săvârșesc cea mai importantă dintre faptele lumii: preamărirea și slava singurului Dumnezeu Cel întreit. Prin urmare, dacă istoria lumii și creația lui Dumnezeu se îndreaptă, așa cum ne spune Apocalipsa, către un viitor atât de luminos – cel mai probabil trăit în prezent, dacă e să luăm în considerare că acest viitor se manifestă deja în Biserică asemeni unei «logodne» și a unei «pregustări» – este lesne de înțeles cât pesimism se ascunde în spatele nenumăratelor angoase ale timpurilor noastre când vorbim de apusul lipsit de glorie al universului și cât de străini ne dovedim față de duhul Apocalipsei de fiecare dată când, speriați și pasivi, așteptăm sfârșitul lumii, fără a mai aștepta măcar «cu speranță» metamorfoza acesteia!<sup>46</sup>.

Cum aminteam mai sus, cuvintele acestei lumi căzute și care nu poate vedea rațiunile dumnezeiești decât prin ghicitoră (*1 Corinteni* 13, 12) nu reușesc să redea decât într-o foarte mică măsură realitățile restaurate ale creației în eshaton. Poezia singură e capabilă, poate, lăsând spațiu metaforei și transformându-se chiar în *metapoezie*, să transmită fiorul Raiului. În poemele Sfântului Efreem Sirul, aflăm o tâlcuire a enigmaticului pom (pomi?) al vieții din *Apocalipsă* 22, 2, unde se spune:

„Ciclul de viață al pomilor din Rai se aseamănă unui colier:  
Când primele roade sunt coapte și culese,  
Sunt gata deja cele ce alcătuiesc a doua și a treia recoltă.  
Cine a mai văzut vreodată poamele toamnei târzii  
Atingând călcâiul roadelor primăvăratice...?»<sup>47</sup>.

45 Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul...*, pp. 50-51.

46 *Ibidem*, p. 141.

47 Sfântul Efreem Sirianul, *Imnele Raiului*, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 92.

Abundența și fecunditatea acestor roade stau împreună cu ierburile și rădăcinile Raiului, care au valențele unui adevărat elixir al tinereții: „ierburile și rădăcinile lui aduc folos și câștig; oricine gustă din ele întinerește, oricine respiră mireasma lor se face mai frumos; florile lui ascund în potirele lor o adevărată comoară, un dar pentru cei ce le culeg; roadele lui poartă bogăție pentru cei ce le strâng”<sup>48</sup>.

## 8. Concluzie

Frumosul dumnezeiesc poate fi aflat și în situațiile cele mai dramatice ale istoriei, căci Dumnezeu nu îl părăsește niciodată pe om. Referința permanentă la valorile hristice, însușirea și trăirea lor ca atare, prin întâlnirea cu Hristos cel răstignit, mort și înviat, dau timpului liniar valențe noi și aduc pregustarea eternității încă din acest veac. Eshatologia creștină dă sens existenței noastre și împlinește căutarea cu stăruință a țintei finale a omului prin regăsirea originii. În *Apocalipsă*, regăsim asemănări cu *Cartea Facerii*, iar numeroasele imagini de frumusețe nemărginită ale cerului nou și ale pământului nou nasc în creștin dorința de desăvârșire după chipul lui Dumnezeu. Sfârșitul lumii și implicit al istoriei nu înseamnă pentru creștini o catastrofă ci, din contră, întâlnirea cu Hristos cel înviat pe care au dorit-o de atâta vreme. Cu cât omul urmează în cultivarea virtuților și curățirea inimii, cu atât această întâlnire este mai dorită. Cuvintele sunt prea sărace pentru a putea înfățișa creația cea nouă; de aceea, tot printr-o formă de frumusețe, care este poezia, avem un oarecare acces la „cetatea coborâtă din cer” de care ne vorbește cartea *Apocalipsei*. Omul este dator, așadar, să înțeleagă această lume într-un mod doxologic, să o respecte și să-i cultive frumosul după chipul lui Hristos.

---

48 *Ibidem*, p. 70.

