



# ASCETICA

Descrierea CIP .....

**Preot prof. univ. dr. Sorin Cosma**

# **ASCETICA**

**Editura Marineasa  
Timișoara, 2003**



## CUVÂNTUL AUTORULUI

Trăim într-o lume secularizată și tehnicizată, în care omul tinde să-și găsească fericirea exclusiv „hic et nunc”... Desigur și-a imaginat-o altfel atunci când a căutat să scoată pe Dumnezeu din sufletul și din viața lui... Numai că rezultatul nu a fost pe măsura așteptărilor... Dacă unii au reușit să obțină mult așteptatul confort al vieții, alții în schimb, își trăiesc viața la întâmplare, în cele mai cumplite mizerii, fără nici o rază de speranță...

Pe de altă parte, dacă beneficiem de cuceririle spectaculoase ale tehnicii — și parcă pentru nimic în lume nu am putea renunța la ele — totuși în multe privințe ele se îndreaptă împotriva vieții, ținând sufletul omului în zbuciumul răătăcitor al unor neîmpliniri obsedante. Și aceasta se întâmplă, deoarece fără Dumnezeu sufletul rămâne copleșit de golul sau de vidul care îl debusolează, aflându-se într-o dezorientată căutare, ce nu poate primi răspunsul așteptat, fiindcă fără Dumnezeu își pierde menirea ascensiunii sale anxiologice... Lipsit astfel de orizontul luminos al împlinirii sale, prin pierderea propriei identități, spiritul omenesc se va hrăni din viața instinctivă, care despoindu-l de autentic, îl aruncă pradă animalității oarbe, dusă la vulgarizare și dezumanizare. Dacă la aceasta se adaugă confuzia ideologică, înțelegem mai bine criza care derutează și nimicește bieteles conștiințe umane. Dar mizeriile din sufletul oamenilor și din societate își au, în mare măsură, cauza în patimile care răstoarnă tabla de valori a Spiritului uman. Maladiile spirituale, având originea în dereglarea bio-psihică a naturii umane, se exercită și pe plan social sub aceeași formă distructivă răsturnând existență umană într-o prăpastie fără ieșiri... Paradoxal este faptul că, deși maladiile spirituale fac fără cruțare victime, ele sunt totuși cultivate în sufletele oamenilor cu tenacitate și chiar cu îndârjire... Această realitate demonstrează că originea lor rezidă în firea omenească ce poartă în sine rănilile păcatului. Și pentru a nu lăsa puțință de tăgadă, invocăm versurile poetului Mihai Eminescu:

„La același șir de patimi deopotrivă suntem robi  
Fie slabi, fie puternici, fie genii ori negliobi!” (Scrisoarea I).

Nu e vorba aici de o eternizare a patimilor, care atentează violent la condiția umană, ci de caracterul universal al păcatului ca o boală a firii. Iar de aici apare tot mai stringentă necesitatea vindecării firii, prin eliberarea de patimi... Și cum patimile se dezlanțuiesc în viața oamenilor prin dereglarea simțurilor, terapia vine cu „reversul medaliei”, în sensul necesității disciplinării simțurilor prin aceasă.

În felul acesta, socotim că asceza creștină, aplicată în sensul ei specific, își dovedește actualitatea prin punerea în valoare a potențelor umane spre buna armonizare a omului cu el însuși și cu lumea.

Referindu-ne însă mai îndeaproape la importanța și actualitatea ascezei creștine, vom spune dintru început că oricine știe că pentru a dobândi o deprindere oarecare, fie intelectuală, fie fizică, fie morală este nevoie de exercițiu. Cu cât un elev va efectua mai multe exerciții la matematică, de pildă, cu atât va obține mai multă dexteritate în rezolvarea problemelor. Cu cât un muzician va exersa mai mult, cu atât va deveni mai virtuos. Cu cât un sportiv se antrenează mai mult, va putea obține performanțe mai bune. Tot astfel și un credincios, cu cât se va exersa mai mult pe calea săvârșirii binelui, cu atât va deveni mai bun și mai virtuos. Cu cât va căuta mai mult să elimine păcatul din ființa sa, cu atât va deveni mai curat și mai evlavios.

Acest exercițiu îndeobște cunoscut și practicat de noi toți se numește în limbaj duhovnicesc: **asceză**. Numirea aparține sportivilor antici, atleților care se antrenau în stadioane pentru atingerea performanțelor și a încununării cu victorie. Trecând pe plan spiritual, cuvântul a primit un sens și un scop adecvat noii orientări în care este folosit, încât s-a ajuns ca acest exercițiu să devină o luptă contra păcatului și o stăruință pe "calea cea strâmtă" a virtuții. Dat fiind faptul că păcatul și ispitele erau așa de adânc înfipte în fire, de multe ori s-a recurs la metode ce vizau însăși natura umană, ajungându-se la tot felul de mortificări, încât omul modern preocupat prea mult cu „confortul” vieții sale, respinge astfel de proceduri, înainte de a le încerca sensul... Desigur, s-au făcut exagerări din prea multul zel al performanțelor duhovnicești, dar adevărata asceză este totdeauna **naturală și pozitivă**, încât ea nu proclamă **mortificarea simțurilor**, ci **disciplinarea lor**, precum nu pledează nici pentru **eradicarea afectelor**, ci pentru **convertirea lor** în dispoziții sufletești, menite să dea impuls creator vieții spre desăvârșirea în virtute.

Cartea de față are un caracter didactic, avându-se în atenție anticul, veșnicul și mereu actualul principiu: „**bene docet qui bene distinguit**” (Învăță bine cel ce știe să distingă bine). Adică, **claritatea și distingerea**. M-am străduit în acest sens ca expunerea să fie **nu scolastică, ci coerentă și sistematică**. Am adoptat un stil simplu și fluent pentru a facilita clarificarea problemelor controversate.

Redactată pentru timpul nostru, ascetica creștină oferă posibilitatea dezbaterii problemelor într-un **ansamblu multidisciplinar, în măsură să temeluiască viabilitatea principiilor evanghelice, ca răspuns la provocările pe care acum mai mult ca oricând, eticile secularizante și biologizante ni le pun înaintea**.

Împărțind studiul de față în două volume: **I. Patologia spirituală și II. Aretologia creștină**, am dorit să evidențiem și să confirmăm principiul sau regula esențială a asceticii creștine, care proclamă **eliberarea de patimi prin virtuți**.

Caracterul **multidisciplinar al unor dezbateri ascetice este impus de însăși persoana umană aflată în actualitatea problemelor cu care se confruntă**. Dat fiind faptul că persoana umană în actualitate trebuie să fie privită și tratată într-un complex de factori, care îi determină diversele ei aspecte, nu putem rămâne la viziunea strictă a filosofiei naturii sale, încât aspectele

*strict ascetice formulate de marii ei trăitori le-am confruntat și corelat cu datele **psihologiei, psihiatriei, biologiei, sociologiei, medicinei, literaturii, științei, culturii, artei** și nu în ultimul rând ale **bioeticii**, căutând să le prezentăm **sensul lor pentru omul modern.***

*Pe de altă parte, la această abordare multidisciplinară ne obligă însăși nocivitatea maladiilor spirituale pentru viața persoanei umane, ca intenționalitate spre comunicare și comuniune. De aici rezultă și interesul preotului duhovnic de a-și lărgi orizontul de cunoaștere și de abordare cât mai variată a aspectelor cu care este confruntată persoana umană în actualitate.*

*În altă ordine de idei mărturisesc la sfârșitul acestor rânduri că m-au atras problemele de ascetică creștină încă de când am pășit pragul Facultății de Teologie din Sibiu. Dumnezeu a rânduit să-l întâlnesc pe **eruditul profesor Nicolae Mladin**, care mi-a devenit și duhovnic. Era o fire binevoitoare, modestă și hotărâtă, știind prin naturalețea și sinceritatea sa să-și câștige mulți discipoli, pe care îi orienta cu competență desăvârșită. Repetatele și multiplele discuții de ascetică creștină pe care le-am avut cu dânsul, dar care nu s-au terminat..., m-au determinat să urmez cursurile de doctorat la București, având ca obiect principal de studiu: morala. Îl simțeam totdeauna apropiat pe dascălul meu de la Sibiu, beneficiind de observațiile lui critice asupra încercărilor mele publicistice de mai târziu. Îmi păstrez și acum în suflet amintirea cu o vie recunoștință, fapt care mă determină să vorbesc studenților mei despre el ca despre un astru ce luminează mereu...*

*În sfârșit, exprim alese și sincere mulțumiri Domnului inginer **Gabriel Marineasa** pentru contribuția ce și-a adus-o la apariția acestei cărți.*

\* \* \*

# A. NOȚIUNEA DE ASCEZĂ ȘI LOCUL EI ÎN CADRUL SPIRITUALITĂȚII CREȘTINE

## 1. Theoria și praxis

Înțelepții antici făceau deosebirea dintre theoria, considerată activitatea minții și praxis – ca activitate exercitată în lumea materială.

Părinții Bisericii, preluând acești termeni, le-au dat o interpretare specifică. Sfântul Grigorie de Nazianz, bunăoară, acordă theoriei o extensiune afirmativă, definind **realitățile inteligibile**: **σκέψις νοητων**<sup>1</sup>, iar praxis-ul rămâne în domeniul vieții de practicare a virtuților, dintre care cea mai mare este iubirea. Prin iubire noi imităm pe Hristos și devenim un duh cu El. Astfel, **praxis-ul înseamnă viața în Hristos prin Duhul Sfânt**.

Praxis-ul are două aspecte: unul negativ, referitor la depășirea obstacolelor concretizate în gândurile rele și patimi; și un aspect pozitiv, care urmărește desăvârșirea în virtute<sup>2</sup>.

Altfel spus, theoriei îi corespunde **vita contemplativa** prin care intrăm în comuniune cu realitățile mai presus de cunoaștere, cu viața divină însăși, ajungând la îndumnezeirea firii prin har; iar praxis-ului îi corespunde **vita activa**, viața de virtute, ca activitate neîntreruptă spre asemănarea lui Dumnezeu.

Personificarea acestor două noțiuni a fost făcută de Origen, sugerând prin activitatea Martei, sora lui Lazăr, praxis-ul ca trudă continuă, iar pe Maria identificând-o cu theoria. Ea asculta extaziată cuvântul Domnului și nimic nu ar mai fi putut să o abată de la aceasta. Maria și-a „ales partea cea bună, ce nu se va lua de la ea niciodată”, dar fără osteneala Martei nu s-ar fi putut crea ambianța ospitalității depline. Altfel spus, Dumnezeu nu poate fi primit în suflet și contemplat într-o negrăită bucurie, dacă la început sufletul nu este curățit de patimi prin virtuți. Pentru acest motiv, praxis-ul începe viața duhovnicească, iar theoria o desăvârșește.

Plasticizând imaginea Martei și Mariei, un poet creștin le immortalizează spunând: „Maria și Marta sunt două surori / alese din lumea cea largă. / Maria-i credința ce-nvață din zori, / iar Marta-i credința ce-aleargă. / Maria stătea ascultând și simțea / că ceru-și desferecă poarta. / Să stau cu Maria într-una aș vrea / Dar Domnul iubea și pe Marta. / Maria și Marta sunt două surori / ce-n rai își petrec veșnicia. / Iar eu pe pământ parc-aș vrea uneori / când Marta să fiu, când Maria. / Iisus pe-amândouă surori le iubea. / Și-n cer, împreună li-i soarta. / O, fă-mă, Iisuse, în dragostea Ta, să fiu și Maria și Marta” (Costache Ioanid, «Taine»).

---

<sup>1</sup> Carmina I, II, 34, V 190, P.G. 37, 955.

<sup>2</sup> Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, Manual sistematic, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p.211–212.



## 2. Noțiunea de asceză

Cuvântul grec ασκέω, άσκησις este greu de determinat etimologic. Homer îl folosește pentru a reda ideea unei activități artistice (Iliada 10, 438; 23, 743) sau tehnice (Iliada 3, 388; 4, 110). Isocrate identifică pe askesis cu „practicile evlaviei” din Egipt. La Pitagora și mai târziu la neoplatonici, „asketai” denumea pe cei ce făceau făgăduința desăvârșirii naturii umane. Stoicii îi dau un **sens moral**, înțelegând exercițiul metodic pentru înfrânarea patimilor și săvârșirea virtuților<sup>3</sup>.

Asceza în antichitatea precreștină avea următoarele sensuri și aplicări:

1. exercițiul atleților și soldaților;
2. exercițiul inteligenței, al voinței și al simțului moral;
3. aplicare la cult și la viața religioasă.

Corelat cu askesis este γυμνασία. La început definea exercițiul fizic, foarte intens, sistematic și neîntrerupt, practicat în cadrul gimnaziului pentru obținerea performanțelor atletice. **Stoicii** îi dau acestui termen un înțeles moral, înțelegând exercițiul pentru dobândirea și practicarea virtuții.

**Sfântul Apostol Pavel** preia acești termeni și îi aplică **la noua credință și viață în Hristos**, unde vor primi un sens specific. Creștinii vor fi numiți de acum **atleți ai lui Hristos și ostași ai lui Hristos**. Asceza ca exercițiu al atletului antic era foarte severă. „Vreme de zece luni și mai bine, o reglementare riguroasă și tiranică fixa candidatul orele și durata exercițiului, a mâncării și a somnului”<sup>4</sup>. La fel era asceza și ca disciplină a soldatului. Militarul era izolat de treburile vieții, renunța la multe plăceri și chiar la voia proprie, fiind supus unei discipline aspre, ca prin exercitare metodică să poată deveni un bun luptător<sup>5</sup>.

Aplicând acești termeni la viața creștină, Apostolul arată că „**oricine se luptă se înfrânează de la toate, ca să ia o cunună**”. Asemenea alergătorului din arenă, atleții lui Hristos, nu aleargă la „Întâmplare”, ci după anumite reguli (I Corinteni 9, 24–25; Filipeni 3, 13–14). La fel și ostașul lui Hristos renunță la propria voie, ca prin exersarea evlaviei să placă lui Hristos (I Timotei 4, 7–8).

Atleții și ostașii lui Hristos exercitându-se sufletește și trupește, depun un efort susținut spre a ajunge la scopul propus. **Iar acesta este Hristos**. Caracterul ascezei are ca obiectiv continua exersare spre desăvârșire, având ca țintă „**starea de bărbat desăvârșit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos**” (Efeseni 4, 13).

Cuvântul „**atlet al lui Hristos**” va deveni de acum termenul preferat pentru cei ce se exersează în evlavia creștină. **Origen** va face trecerea de la scriitorii secolului II, pentru care

<sup>3</sup> Tomas Spidlik, Idem, p. 212.

<sup>4</sup> F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, vol. II, Paris, 1933, p. 421.

<sup>5</sup> Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 341.

martiriul era prezent, la scriitorii secolului III și IV, care au format ideea **martiriului spiritual redat prin asceză**, ce reprezintă nu numai o abținere în fața poftelor și plăcerilor, ci și o luptă de neconțință creștere în virtute. De fapt, **Origen este primul care introduce în literatura filocalică termenul de „asceză”** (ascet), **referindu-se la lupta lui Iacob cu îngerul... Iacob este numit ascet.**<sup>6</sup> De acum mănăstirile, ca loc de exercitare a ascezei se vor numi **ασκητόριον** (asceterium). Fecioarele care se exersează în virtute în cadrul mănăstirii se vor numi **ασκώτρια** (monahie = ascetă), iar literatura care tratează despre viața monahală duhovnicească se vor numi **ασκητικόν.**<sup>7</sup>

Asceza creștină se întemeiază și se dezvoltă prin virtutea **înfrânării = εγκράτεια**, ca stăpânire de sine. Ea are două aspecte: **πόνος** = nevoiță, caznă, trudă, osteneală; și **αγων** = luptă neconțință cu tine însuși pentru ca dominând asupra patimilor, să crești neconțințit în virtute. **Sfântul Vasile cel Mare** referindu-se la exersarea atleților, arată că aceasta se temeluiește pe o înfrânare constantă și severă: „...Trebuie să vă spun că atleții se supun la nenumărate oboseli, ca să-și mărească prin fel de fel de mijloace puterea lor trupească: transpiră foarte mult din pricina exercițiilor gimnastice, primesc multe răni în locurile de exerciții, țin dietă, nu cea mai plăcută, ci cea hotărâtă de instructorii lor și încă alte multe osteneți... După toate aceste pregătiri, se dezbracă pentru a intra în stadion; aici suferă totul și își pun viața în primejdie, ca să primească o coroană de măslin sau de țelină sau de altă plantă de acest fel și ca să fie strigați de crainic ca învingători”<sup>8</sup>. De aici și aplicarea ascezei la viața spirituală, efectuată de atleții creștini, cu mijloace proprii: „...Trebuie, dar, să slujim trupului numai în cele necesare; sufletului însă, să-i dăm ce-i mai bun, spre a-l slobozi, cu ajutorul filosofiei, ca dintr-o închisoare de legătura cu patimile trupului, ca să facem în același timp și trupul stăpân pe patimi. Stomacului să-i slujim numai în cele de trebuință, să nu-i dăm mâncărurile cele mai plăcute, cum fac cei ce caută bucătări și oameni pentru servit la masă..., care răscolesc pământul și marea ca și cum ar plăti bir unui stăpân neîndurător... Se cuvine să stăpânim și să înfrânăm trupul, cum înfrânăm patimile fioroase ale unui animal, iar tulburările pricinuite în suflet de trup să le domolim, atingându-le cu rațiunea ca și cu un bici...”<sup>9</sup>

Din cele până aici tratate, vedem că asceza creștină ca înfrânare este **„osteneală și luptă” pentru disciplinarea simțurilor, a afectelor și a instinctelor, de a fi supuse spiritului, care la rândul său mereu se exersează cu evlavia, spre a crește mereu în virtute, după modelul lui Hristos, printr-o viață duhovnicească pătrunsă de duhul vieții Lui.** Redând astfel **chipul lui Dumnezeu naturii umane ce poartă în sine rănila păcatului**, aceasta se va însănătoși prin puterea și lucrarea harului divin, **ca prin virtute să aspire la asemănarea cu Dumnezeu și la îndumnezeirea ei.**

<sup>6</sup> P. G. 8, 318.

<sup>7</sup> T. Spidlik, o.c.p. 212-213.

<sup>8</sup> *Omilia XXII către tineri*, VI, trad. Pr. D. Fecioru, PSB 17, p. 576.

<sup>9</sup> Idem, cap. VII, p. 576-579.

## B. ÎNȚELESUL ASCEZEI CREȘTINE

Încă de la început se cuvine să precizăm că în creștinism asceza este deosebită ca înțeles de modul în care era ea practică în diferitele curente filosofice sau religioase precreștine. Noi pornim de la faptul că **mântuirea se realizează ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt. Iar mântuirea înseamnă restabilirea chipului lui Dumnezeu în om, adică a ordinii, armoniei și echilibrului în natura umană, împăcată cu Dumnezeu, cu sine și cu întreaga creație, printr-un act de acceptare liberă din partea omului.** Această accepțiune liberă are un caracter dinamic, manifestându-se printr-un exercițiu continuu de colaborare cu harul divin. Pe măsură ce colaborarea este mai intensă și mai profundă, cu atât mai bine firea omenească se însănătoșește prin eliberarea de păcate și de patimi.

Prin urmare, **asceza creștină se referă la dobândirea și desăvârșirea vieții în Hristos.** În această strădanie omul nu este lăsat singur. Harul lui Dumnezeu îl ajută neîntrerupt pe cel ce se silește, încât Apostolul poate constata cu multă siguranță, spunând „Toate le pot în Hristos care mă întărește” (Filipeni 4, 13).

De aici vedem că omul prin voința sa liberă și prin strădania sa îndeplinește doar condiția de lucrare a harului divin. Putem astfel stabili că harul lui Dumnezeu lucrează eliberarea din patimi și creșterea în virtute, iar **asceza este doar o condiție, un mijloc necesar, ce exprimă adeviziunea liberă a omului la lucrarea harului divin, precum și strădania depusă în acest sens. Altfel spus asceza este asemenea pregătirii și cultivării pământului pentru a face să rodească în el sămânța harului divin, noua viață în Hristos.**

În cele ce urmează vom vedea care este aportul firii noastre ca asceză ce face vie și rodnică lucrarea harului divin în direcția dezvoltării și desăvârșirii vieții în Hristos.

Faptul că omul a fost definit „**Magnum Amphibium**” (Robert Barry), ne determină să acceptăm că viața lui se desfășoară deopotrivă pe plan spiritual și biologic; precum și că din modul în care reușește să-și potrivească armonice firea spirituală cu cea materială, rezultă împlinirea și desăvârșirea lui ca persoană.

În felul acesta, numai despre om putem spune că este persoană, adică entitate psihosomatică ireversibilă, transcendentă și relațională.

Structura sa materială și spirituală îi oferă posibilitatea și chiar îl obligă să participe atât la lumea pământească de aici și de acum, cât și la viața spirituală a comuniunii veșnice cu Dumnezeu în veacul ce va să vină.

În același timp, caracterul transcendent și veșnic al persoanei umane vizează atât partea materială, cât și cea spirituală a unicei sale ființe, pe baza originii ei comune și de destin.

Pe de altă parte, sufletul omenească a fost înzestrat de Dumnezeu cu capacitatea deosebirii binelui de rău și a judecăților de valoare privind faptele sale, săvârșit de **conștiința morală,**

pe care Victor Hugo o numește “ochiul spiritual” și pe care a imortalizat-o în «Mizerabili», după cum putem vedea întregul ei clocot de alternanță între lumină și întuneric: “Am mai privit în adâncurile acestei conștiințe; și a venit vremea să privim din nou... **Ochiul spiritual** nu poate găsi nicăieri mai multă strălucire și mai multă beznă decât în om; nu se poate opri asupra nici unui alt lucru mai de temut, mai complicat, mai misterios și mai fără de margini. **Există un spectacol mai mare decât întinsul mării: cerul. Există un spectacol mai mare decât cerul: sufletul omenesc.** A scrie poemul conștiinței omenești, dac-ar fi vorba de-un singur om, de cel mai neînsemnat dintre oameni, ar însemna să contopim toate epopeile într-o singură epopee superioară și definitivă. **Conștiința este haosul nălucitor al poftelor și al încercărilor; este focarul viselor, caverna gândurilor de care ți-e rușine; este gheena sofismelor și câmpul de luptă al patimilor.** Pătrundeți în anumite ore dincolo de chipul livid al unei făpturi omenești care cugetă și priviți ce se ascunde acolo, priviți înăuntrul acestui suflet, priviți în această întunecime. Sub tăcerea asta de suprafață se dau lupte de uriași ca în Homer, sunt încăierări de balauri și de scorpii, învălmășeli de fantome ca în Milton, vârtejuri ca în închipuirile lui Dante. Cât de întunecat e acest infinit pe care omul îl poartă în el și pe care cu deznădejde încearcă să-l măsoare cu voința ființei lui și cu faptele vieții Sale!”.

Pe de altă parte, omul a apărut în lume din voința divină și, tot sub purtarea de grijă a lui Dumnezeu, se împărtășește de sacralitatea vieții Lui, pe care este chemat să o primească ca ființă liberă. În luptă cu răbufnirea și revolta simțurilor existente în firea care poartă în sine rănilile păcatului, deși îi creează contradicția cu el însuși, omul nu rămâne totuși înstrăinat față de Dumnezeu, ci în permanentă iluminare a harului ce i se oferă, se străduiește să depășească înrobirea patimilor, spre a dobândi libertatea sfințeniei.

Încă din antichitate înțelepții au stabilit că **simțurile omului sunt înșelătoare și din cauza slăbiciunii lor nu suntem capabili să distingem adevărul**<sup>10</sup>. S-a stabilit apoi că la cunoașterea adevărului se poate ajunge numai prin curățirea vieții prin mintea eliberată de dominația afectelor și prin ordonarea sau disciplinarea simțurilor. Pentru împlinirea acestui deziderat a luat naștere **asceza**, ca **exercițiu continuu al înfrânării** de la patimi. Unii au mers însă prea departe, făcând din asceză o luptă pornită de-a dreptul împotriva simțurilor, iar afectele fiind considerate boli ale sufletului, s-a propus eradicarea lor.

Luând firea noastră cu toate afectele ei afară de păcat, Mântuitorul a prezentat-o prin moartea, învierea și înălțarea Sa la cer, Tatălui, oferindu-ne-o în același timp și nouă ca izvor de sfințenie și îndumnezeire. El ne-a arătat astfel că nu simțurile și nici afectele nu poartă în ele stigmatul necurăției, ci atitudinea noastră față de ele poate fi corectă sau greșită. De aceea, „sfințenia se referă la calitățile personale sau ipostactice pe care cineva le dobândește prin **lupta ascetică** împotriva ispitei și a păcatului, ca și prin atingerea virtuților. Sacralitatea trebuie privită ca o funcție a „naturii”, iar sfințenia ca o funcție a persoanei”<sup>11</sup>. De aici rezultă

---

<sup>10</sup> Gh. Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, 2001, p. 492.

<sup>11</sup> John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 20.

caracterul sinergic al ascezei, care constă, pe de o parte în sfințenia lui Dumnezeu ca dar și în lupta pentru dobândirea ei, ca rod al strădaniei sau al stăruinței noastre. Askesis este „luptă spirituală între stricăciune, păcat și moarte, pe de o parte și plinătatea sfințeniei și viață veșnic fericită, pe de alta. Această luptă și izbânda ei finală constituie „**viața în Hristos**”<sup>12</sup>.

Asceza bazată pe **εγκράτεια** (Înfrânarea, stăpânirea de sine) are un aspect spiritual: **νοητή** și altul vizând partea materială a simțurilor: **αισθητή**. Asceza, ca putere a sufletului, nu este lipsită de **scientia**, adică de **măsura ca dreaptă socoteală**. **Ea nu va porni împotriva simțurilor**, ci va acționa pentru **disciplinarea lor**. În același timp, ea nu va **eradica afectele, ci le va converti spre virtute**. Prin urmare, „lupta împotriva păcatului nu poate și, mai ales, nu trebuie identificată cu lupta împotriva trupului. Asceza nu echivalează cu „mortificarea” trupului, cum greșit se exprimă unii teologi, ea se reduce la un exercițiu care tinde să redea materiei o flexibilitate capabilă să nu împiedice sufletul în efortul de atingere a culmilor perfecțiunii. De aceea, când marii îndrumători în ale duhovniciei vorbesc despre trup și răstignirea lui, au în vedere „voința trupului” și „dorințele lui dezordonate”<sup>13</sup>.

E locul să precizăm că în limbaj biblic și apoi ascetic și filocalic, cuvintele „**carne**” și „**lume**” înseamnă revolta simțurilor venită din interior sau impulsionată din exterior, orientată împotriva **adevăratei naturi umane**, iar „**lepădarea de sine**” înseamnă renunțarea la eul carnal, care degenerază în patimi. Iată și cuvintele Apostolului: „...Căci ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu... Omorâți deci mădulele voastre cele de pe pământ: desfrâul, necurăția, patima, pofta cea rea... lepădați-le pe toate: mânia, răutatea, hula. ...Dezbrăcați-vă de omul cel vechi dimpreună cu faptele lui și îmbrăcați-vă în cel nou, care se înnoiește spre a ajunge la cunoaștere, după chipul celui ce l-a făcut” (Coloseni 3, 3–10). „...Și cei ce sunt în trup (**σάρξ = carne**) nu pot să placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în trup, ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi” (Romani 8, 8–9). „Așadar, datori suntem nu trupului ca să viețuim după trup (**κατα σάρκα ζην = ca să viețuim după carne**, adică după poftele carnale), căci dacă veți viețui după trup veți muri” (Romani 8, 12–13).

Pornind de la faptul că simțurile sunt înșelătoare, ele anulează libertatea omului, de unde și îndemnul unui părinte filocalic: „**să nu dai libertate vreunui din simțurile tale, ca nu cumva să nu mai poți reveni la ea**”<sup>14</sup>. Aici este evidențiată legătura organică dintre libertate și stăpânirea de sine sau **libertatea însăși ca stăpânire de sine = αυτεξούσιον**. Aceasta înseamnă că, dacă „dai libertatea unui simț, el copleșește prin libertatea lui libertatea ta și cine știe dacă mai poți dobândi libertatea ta. Prin libertatea dată unui simț, te-ai robit celor cu care intră simțul respectiv în contact, în unire. Ai cedat simțului stăpânirea ta peste tine”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Idem, p. 17.

<sup>13</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Viața și petrecerea Sfântului Antonie cel Mare*, Timișoara, 1998, p. 48.

<sup>14</sup> Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul LX, Filocalia, vol. X, p. 311.

<sup>15</sup> Idem, nota 362.

Se cuvine să facem precizarea că în practicarea ascezei creștine, din prea mult zel, s-au comis și unele exagerări. Se apreciază că „În secolul al IV-lea, amenințarea martiriului începând să nu mai apese atât de greu asupra creștinilor, numărul lor a crescut pe măsură ce a scăzut fervoarea de la început. Ca o reacție față de această slăbire, unii creștini s-au refugiat în deșerturi dedându-se unei pocăințe pe care am putea-o socoti exagerată. Unii s-au condamnat la o tăcere continuă, alții au refuzat să se mai spele; unii mâncau o dată pe săptămână, alții — cei mai admirați de mulțime — rămâneau nemișcați pe stâlp. Poate că emulația și-a avut un mare cuvânt de spus în varietatea acestor cazne, în care virtutea depășea puțin în favoarea virtuozității”<sup>16</sup>.

Majoritatea asceților creștini au păstrat însă **dreapta socoteală, legea împărătească în practicarea ascezei**. Încă **Clement Alexandrinul** spunea că „În general vorbind nu trebuie să suprimăm toate însușirile firești pe care le are omul, ci dimpotrivă, să le dăm măsura cuvenită și să le săvârșim la timp potrivit” (Pedagogul II, V, 46, 1–3). Prin urmare, nu orbirea spiritului și anihilarea simțurilor, a afectelor și a instinctelor, ci aducerea lor în normalitate prin stăpânirea asupra poftelor și patimilor, care **dă naturii umane autenticitatea și îi imprimă dinamismul creator spre desăvârșire**.

Tot mai mult a început să se facă deosebirea dintre asceza **naturală și cea nenaturală**, mai ales în atitudinea față de corp. „Asceza naturală reduce existența materială la maxima simplitate, reducând la minim nevoile noastre fizice, dar fără să muteze trupul sau să-i provoace în mod deliberat vreun alt fel de suferință. Dimpotrivă, ascetismul nenatural caută forme speciale de mortificare, ce chinuie trupul și-i provoacă suferințe fără rost. Astfel, a purta haine ieftine și grosolane e o formă de asceză naturală, dar e nefiresc să porți centuri cu ținte de fier ce străpung carnea. Dormind pe pământul gol e o formă de asceză naturală, pe când dormitul pe un pat de cuie e nefiresc. A-ți duce traiul într-o colibă sau peșteră, în loc de o casă confortabilă, e o formă de asceză, dar e nefiresc să te legi cu lanțuri de o stâncă sau să stai permanent în vârful unui stâlp. Oprirea de la căsătorie și activitate sexuală e o asceză naturală; castrarea este nefirească. A hotărî să mănânci legume, fără carne și să bei numai apă și nu vin, e o asceză naturală; dar e nefiresc să faci în mod voit ca hrana și băutura să-ți provoace silă, cum făcea Isaac Preotul, care după Liturghie își golea cenușa din cădelniță peste mâncare, ori Iosif din Panepho, ce turna apă de mare în apa de râu pe care o bea. Printre altele, asemenea fapte arată desigur o ciudată lipsă de respect față de Dumnezeu în chip de Creator; căci nu se cuvine să desfigurăm darurile pe care ni le-a dat Dumnezeu”<sup>17</sup>.

**Biserica, începând cu secolul IV**, a luat atitudine față de modul de practicare a ascezei, **arătând că abținerea voluntară din motive ascetice, este legitimă, dar abținerea provenită din sila față de creația materială este eretică**. **Canonul 51 apostolic** spune în

---

<sup>16</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, o.c.p. 49.

<sup>17</sup> P. S. Kallistos de Diokleia, *Calea asceților: negativă sau afirmativă?*, în rev. Altarul Banatului, nr. 4-6 / 1998, p. 112.

acest sens următoarele: „Dacă vreun episcop sau diacon sau orice alt membru al clerului se oprește de la căsătorie ori de la carne și vin, nu pentru nevoință (askesis), ci din silă față de aceste lucruri, neluând seama că Dumnezeu a făcut „toate foarte bune și frumoase” (Geneza 1, 31) și „a făcut pe om bărbat și femeie” (Geneza 1, 27), hulind astfel lucrarea creației, să fie canonisit ori depus și alungat din Biserică. Asemenea să se facă și mireanului”. La fel **sinodul din Gangra (355)** prin **canonul 9** anatemizează pe cei ce condamnă căsătoria și mâncatul de carne ca fiind păcat în sine: „Dacă cineva trăiește în feciorie ori înfrânare (enkrateia) oprindu-se de la căsătorie ca și cum ar fi un lucru dezgustător, iar nu pentru frumusețea și sfințenia fecioriei ca atare, să fie anatema”.

Dintre părinții filocalici și asceți, care s-au pronunțat cu multă autoritate pentru **asceza pozitivă**, vom cita în ordine cronologică trei figuri reprezentative: **Didoh al Foticeei, Petru Damaschin și Sfântul Maxim Mărturisitorul**.

**Didoh al Foticeei** spune că „precum trupul îngreunat de mulțimea mâncărilor face mintea greoaie, tot așa când e slăbit de prea multă înfrânare face partea contemplativă a sufletului posomorâtă și neuibitoare de cunoștință. Deci, mâncărurile trebuie să se potrivească cu starea trupului. Când trupul e sănătos, trebuie să fie chinuit atât cât se cuvine, iar când e slăbit, să fie îngrijit, dar cu măsură. Căci cel ce se nevoiește nu trebuie să-și slăbească trupul decât atât cât se cuvine ca să-i înlesnească lupta, ca prin ostenele trupului și sufletul să se curățească după cuviință... Postul are în sine laudă, dar nu la Dumnezeu. **Căci este numai o unealtă, ducând spre cumpătare** pe cei ce vreau... Căci meșterii nici unui meșteșug nu se laudă cu uneltele lor, ca și când ar fi rezultatul meșteșugului lor, ci așteaptă fiecare să isprăvească lucrul de care s-a apucat, ca din el să arate destoinicia meșteșugului lor. Precum pământul udat cu măsură face să răsară cu cel mai mare spor sămânța curată semănată în el, dar înecat în multe ploi aduce numai spini și măracini, așa și pământul inimii, de vom folosi vinul cu măsură, vom scoate la iveală, curate, semințele ei firești, iar pe cele semămate de Duhul Sfânt în ea le vom face să răsară foarte înfloritoare și cu mult rod; dar de o vom scâlda în multă băutură, va preface în spini și măracini toate gândurile ei”<sup>18</sup>.

**Petru Damaschin** spune că „nici un lucru care se face după Dumnezeu, cu smerenie, nu este rău. Cu toate acestea sunt deosebiri între lucruri și îndeletniciri. Tot ce este în afară de trebuință neapărată, adică tot ce nu ajută la **mântuirea sufletului sau la viața trupului**, i se face piedică celui ce vrea să se mântuiască. Fiindcă nu mâncărurile, ci lăcomia pântecelui este rea; nu banii, ci împătımirea; nu grăirea, ci grăirea în deșert; nu cele dulci ale lumii, ci neînfrânarea; nu dragostea către ai tăi, ci lenevirea de cele bineplăcute lui Dumnezeu; nu hainele trebuitoare pentru acoperire și ferire de frig sau de arșiță, ci cele de prisos și de mult preț; nu casele pentru a te apăra cu ai tăi de fiare și de oamenii răi, ci cele cu două și cu trei caturi mari și mult costisitoare... nu a avea prieteni, ci a avea pe cei ce nu sunt spre folosul sufletului; nu femeia este un rău, ci desfrâul; nu bogăția, ci iubirea de arginți; nu vinul, ci

<sup>18</sup> Cuvânt ascetic, 44-48, Filocalia, vol. I, p. 352-353.

beția; nu slava, ci iubirea de slavă și slava deșartă... nu a avea virtute, ci a-ți închipui că o ai... nu lumea e rea, ci patimile; nu firea, ci cele contrare firii... nu mădularele trupului, ci reaua lor folosire...”<sup>19</sup>.

Sfântul **Maxim Mărturisitorul** arată că afectele pot fi bune sau rele, în funcție de ideea care le provoacă. Lumea le oferă plăcerile și poftele care devin ispite, ce le determină să se rostogolească spre rău și să atragă firea spre cădere. Ele devin în acest caz **contra firii**. Dar dacă sunt **ținute în frâu**, ele devin favorabile și **necesare firii**, „pentru că și hrana mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât ne satisface o necesitate biologică. La fel băutura, prin faptul că ne potolește neplăcerea setei sau somnul, prin faptul că reînnoiește puterea cheltuită prin veghe. La fel și toate celelalte funcțiuni ale firii noastre, care sunt pe de o parte necesare pentru susținere, pe de alta folositoare celor ce se sânguiesc pentru împlinirea virtuții”<sup>20</sup>.

Pe de altă parte, Sfântul Maxim Mărturisitorul, referindu-se la afecte, arată că acestea aflându-se într-o continuă mișcare, pot fi **convertite din rele în bune**. „Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de cele trupești, le folosesc spre câștigarea celor cerești. De pildă, **pofta** o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; **plăcerea** în bucuria curată pentru conlucrarea minții cu darurile dumnezeiești; **firea**, în grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar **întristarea**, în pocăința de pe urma răului săvârșit în timpul de aici”<sup>21</sup>.

De aici vedem că **asceza naturală este favorabilă atât sufletului, cât și trupului**. Întrebat: „ce este asceza?”, preotul rus Alexander Elchaninov (1881–1934), a răspuns: „un sistem de exerciții ce supun trupul duhului”, iar când s-a dorit a se ști care este cel dintâi exercițiu, s-a răspuns: „**respirația pe nas**”. Ţelul ascezei noastre nu e reținerea respirației printr-o tehnică silnică, ci doar respirare corectă, lăsând astfel trupul să lucreze în mod firesc. „Cel mai important lucru în cazul postului”, a adăugat părintele Alexander, „nu este faptul de a ne abține de la una sau alta sau de a ne lipsi de ceva, ca un fel de pedeapsă”; scopul lui e mai degrabă „rafinarea” corporalității noastre, astfel încât să ajungem mai aproape de Dumnezeu. **Rafinare nu nimicire**: acesta e țelul<sup>22</sup>.

Din acest exemplu ca și din celelalte, vedem că asceza creștină întemeiată pe înfrânare este un lucru firesc, având un sens **natural și pozitiv** manifestat prin **disciplinarea simțurilor și convertirea afectelor** de la păcat la sfințenia vieții în Hristos, adică la **apatheia** ca încununare a tuturor virtuților, prin eliberarea de patimi.

\* \* \*

---

<sup>19</sup> Învățăături duhovnicești, Filocalia, vol. V, p. 127-128.

<sup>20</sup> Răspunsuri către Talasie 55, Filocalia, vol. III, p. 260.

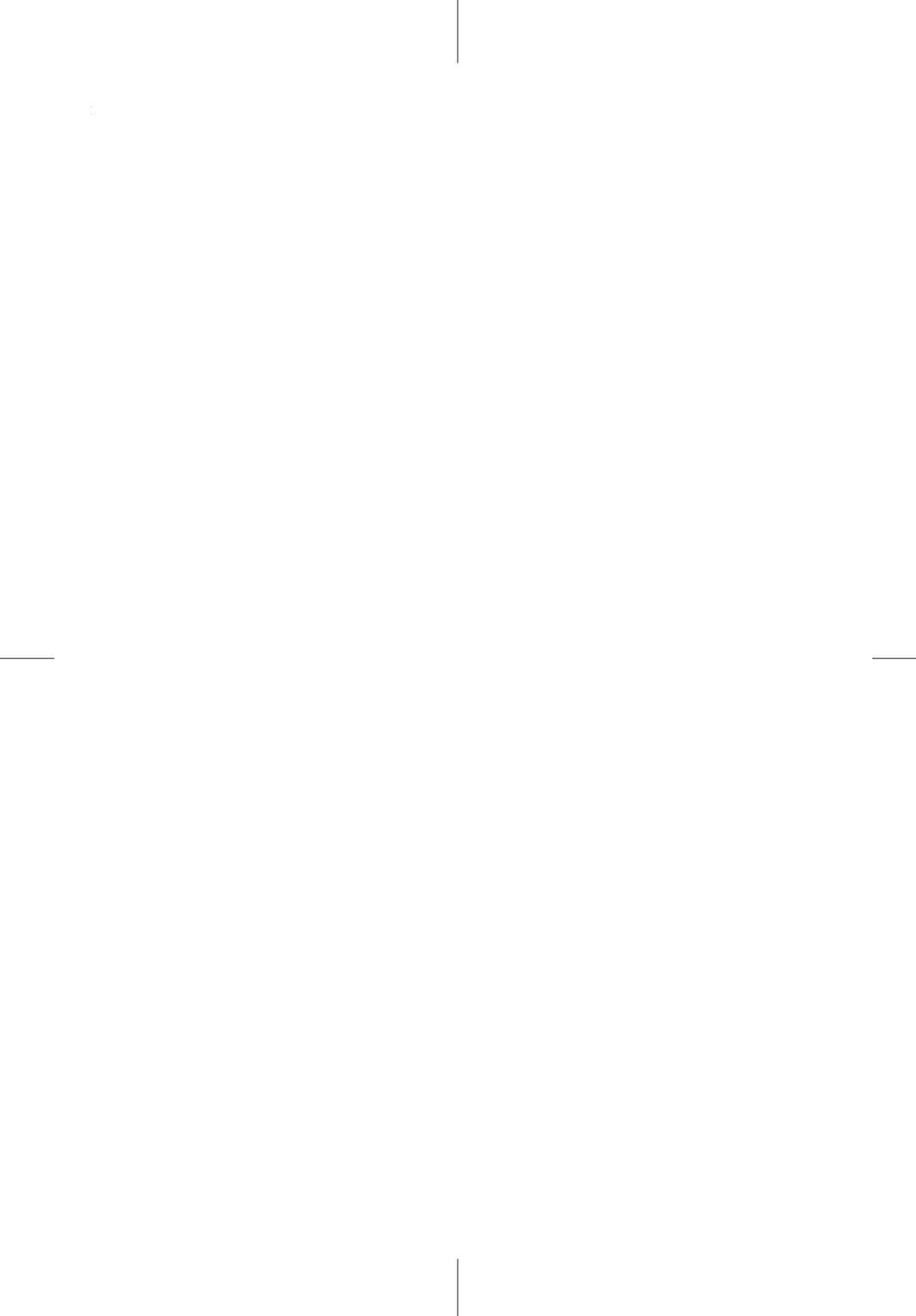
<sup>21</sup> Răspunsuri către Talasie, 1, Filocalia, vol. III, p. 21.

<sup>22</sup> P.S. Kallistos de Doikleia, o.c.p. 123.



# **PARTEA I.**

## **PATOLOGIA SPIRITUALĂ PĂCATUL ȘI PATIMA**



## PATOLOGIA SPIRITUALĂ – PĂCATUL ȘI PATIMA –

Ca realitate religios spirituală păcatul reprezintă greșeala provenită prin sustragerea voluntară și deliberată a omului din sfera autorității paterne și a iubirii lui Dumnezeu.

Ca act de voință păcatul este o împotrivire, o contrariedade față de voința lui Dumnezeu ce i se oferă omului ca lumină și putere menită să-i împlinească destinul pentru care a fost creat.

În esența sa, păcatul este actul de ruptură față de voia lui Dumnezeu, care atrage după sine înstrăinarea față de El; din casnic al lui Dumnezeu, din familiar al Părintelui său (Efeseni 2, 19), omul devine „fiu al mâniei lui Dumnezeu” (Efeseni 2, 3).

Patima este o realitate mai adâncă. Ea vizează suferința firii umane în urma infuzării păcatului în ea. Ca realitate de profunzime, vizând natura umană, patima este asemenea unei boli, care detașându-l pe om de Principiul vieții lui, îi aduce moartea. Patima este astfel o moarte în păcat sau păcatul care înrobind sufletul și trupul, creează contradicția ireversibilă a condiției umane, anulându-i libertatea devenirii sale axiologice.

Păcatul a alterat chipul lui Dumnezeu în om, creând tenebrele firii, patima aduce putreziciunea firii, încătușând-o în întunericul morții.

Păcatul este o faptă ce amenință distructiv condiția umană, patima este dezastrul acestei distrugerii.

Deși păcatul în esența sa este același, modul de interpretare este diferit în Spiritualitatea Apuseană și cea Răsăriteană. În Apus se avea în vedere fapta ca greșeală în fața justiției divine. Păcătosul apare în postura de inculpat în fața lui Dumnezeu. Caracterul juridic-formal al moralei catolice o determină să acorde spații largi păcatului ca faptă vinovată. Păcatul intră astfel în studiu ca într-un cod penal... Se are mai puțin în vedere caracterul înrobitor al păcatului, după cum avertiza chiar Mântuitorul, că „cel ce **păcătuiește devine rob păcatului**” (Ioan 8, 34).

După cum vedem, păcatul nu rămâne la suprafață, detașat oarecum de firea omului, ci o pătrunde, anulându-i arhitectonica devenirii sale.

Spre deosebire de aspectul **juridic**, specific moralei apusene, în Spiritualitatea Răsăriteană păcatul este privit **ontologic**, sub forma patimii care degradează și distruge ființa bio-psihică și spirituală a omului înstrăinat de Dumnezeu. Aceasta este o viziune de profunzime cu repercusiuni favorabile asupra terapiei patimii ca eliberare a firii prin harul lui Dumnezeu de sub dominarea oarbă a păcatului.

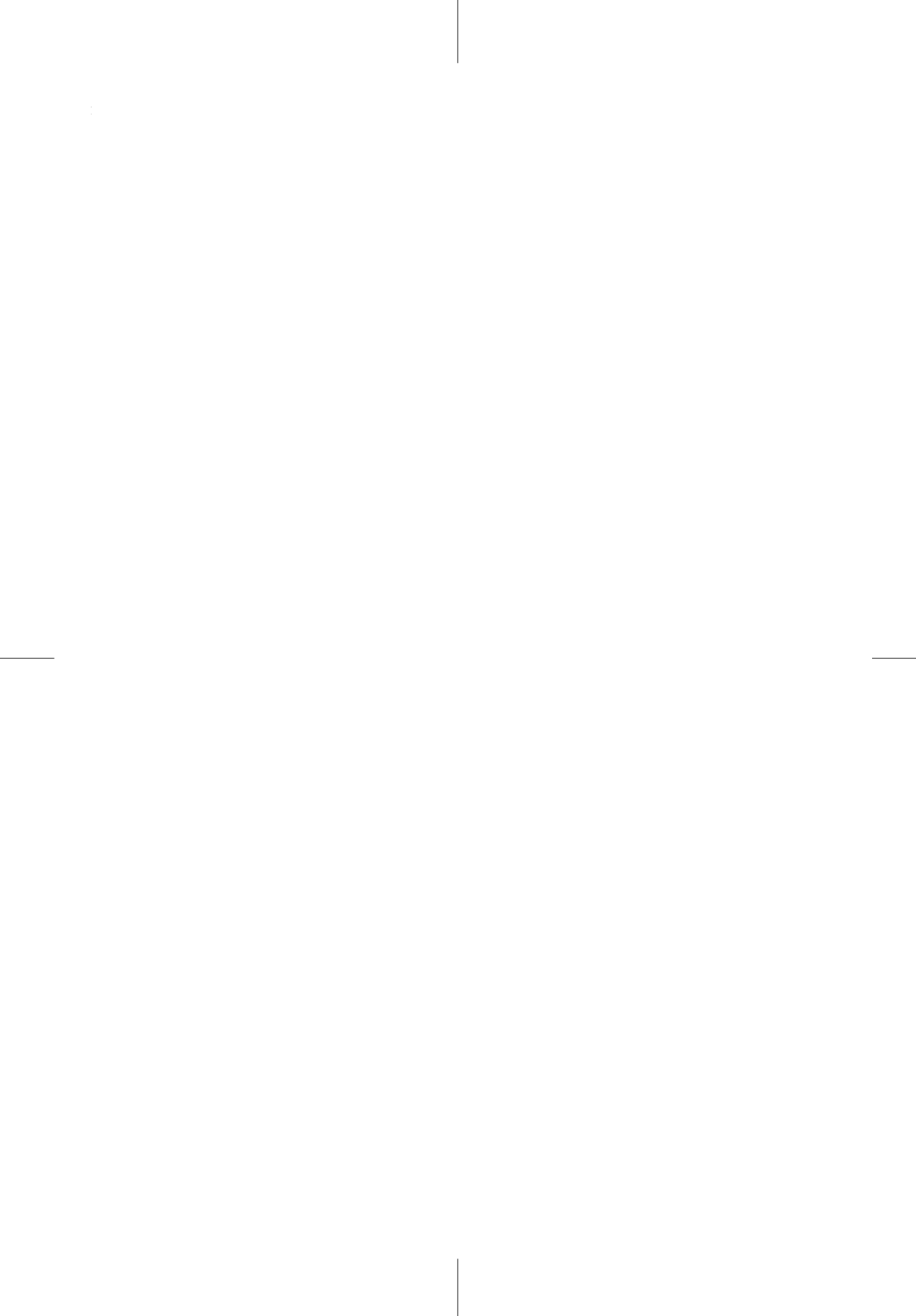
Din cele de mai sus vedem că păcatul ca faptă raportată la Legea și voia lui Dumnezeu are un **caracter juridic**, pe când patima, referindu-se la firea umană, are un **caracter ontologic**.

Prin caracterul său juridic, păcatul este mai greu de determinat fiindcă legea nu cuprinde aspectul integral al vieții în desfășurarea ei. Din acest motiv legile omenești sunt atât de schimbătoare. Dar nici Legea divină nu își propune să cuprindă și să prevadă toate greșelile oamenilor. Fumatul, de pildă, este păcat? Dar băutura, când este și când nu este păcat? La aceste întrebări, orientându-ne după poruncile lui Dumnezeu, poate răspunde numai patima. Și anume, patima privește natura umană, iar aceasta este chemată spre desăvârșire, mereu să se perfecționeze, până la asemănarea lui Dumnezeu. Porunca Mântuitorului în acest sens este foarte clară: „Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel din ceruri este desăvârșit” (Matei 5, 48). Privind sub acest unghi faptele noastre, vom stabili și criteriul determinării desăvârșirii naturii umane, spunând că tot ceea ce conduce la desăvârșirea firii este virtute, iar tot ceea ce o ruinează este greșeală sau patimă. Astfel, vom putea face precizarea că fumatul este păcat, fiindcă înrobește și ruinează firea omenească. Băutura nu este păcat atât timp cât nu robește firea omenească. Când omul însă îi devine rob, băutura devine o patimă dominantă, ce duce la ruină natura spirituală și fizică a omului, deteriorând în același timp și relațiile interpersonale.

Pentru a înțelege, însă, mai bine aceste realități distructive pe care le aduce păcatul condiției umane, se cuvine să le analizăm pe rând.

\* \* \*

# A. PĂCATUL



# 1. PĂCATUL

Păcatul a fost definit ca fiind ”**Încălcarea cu deplină știință și voie liberă prin gând, cuvânt și faptă a voii lui Dumnezeu**”<sup>23</sup>. Aceasta înseamnă că păcatul reprezintă o greșeală a omului raportată la voia lui Dumnezeu exprimată în Legea Sa. Pe drept cuvânt spune Sfântul Apostol Pavel că vinovăția în fața lui Dumnezeu apare odată cu **legea divină**, fiindcă „nu era cunoscut păcatul decât prin lege” (Romani 7, 7). Aceasta nu înseamnă, însă, că oamenii aparținând neamurilor care nu cunoșteau legea dată de Dumnezeu, nu purtau și ei vinovăția păcatului. Oamenii de pretutindeni aveau înscrisă în inima lor **legea morală naturală** (Romani 2, 14) ca un imperativ al binelui, care stabilește dreptatea lui Dumnezeu în lume și ca urmare, toți se fac vinovați de păcat.

## 1.1. Determinarea păcatului în lumea precreștină

În condițiile firii căzute în păcat, instinctele, care aveau menirea de a asigura buna desfășurare a vieții biologice a omului și a relațiilor cu semenii prin instinctul social, au adus multe neplăceri naturii umane și relațiilor interpersonale. Legea morală naturală exista în viața spirituală a omului și îi dicta să urmeze binele și să evite răul. Astfel, s-a remarcat că „**omul este împins prin instinctele sale să nu țină nici o socoteală de limitele care-i sunt impuse de natura sa**”<sup>24</sup>. Această exagerare dăunătoare vieții, care constituia o depășire a condiției umane prin excesele ce depășeau măsura ca armonie a vieții și a condiției cuvenite naturii umane era numită **υβρις**. Cei dominați de această meteahnă erau firi orgolioase, insolente și abuzive în relațiile sociale, încât se considera că unii ca aceștia trebuie alungați din cetate ca fiarele...

Pentru ca **hybris-ul** dăunător naturii omului și vieții sociale să fie combătut cu mai multă putere, oamenii și-au creat zei, punând existența sub ocrotirea lor. **Nemesis**, bunăoară, era zeița măsurii. Ea apăra principiul destinului de la Delfi, pedepsind pe omul orgolios și necumpătat, fiindcă măsura înseamnă o limită a destinului ce nu putea fi pedepsită. De aceea, porunca zeiței era „Nimic prea mult!”. Această poruncă a destinului nu era, însă, întru totul favorabilă omului, deoarece îi rețea nu numai orgoliul, ca depășire a condiției umane, ci însăși aspirația lui spre devenire, spre progres, ținându-l într-o ascultare oarbă sub invincibila forță a destinului... Dar nu numai zeii combăteau hybris-ul, ci și înțelepții timpului îl considerau

<sup>23</sup> *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 375

<sup>24</sup> Jean Coman, *L'idee de la Nemesis chez Eschyle*, Paris, 1931, p. 40

o meteahnă a spiritului uman sau un comportament greșit în relațiile sociale impuse de legea dreptății. Astfel, hybris-ul, ca greșeală asupra firii umane, precum și a relațiilor sociale, fiind pedepsit de zei, devine sinonim păcatului.

Iată câteva exemple:

**Hesiod**, povățuindu-și fratele, îi spune: “dar tu, Perses, ascultă de dreptate și nu te lăsa stăpânit de păcat (μή δ υβρις οφελλε), căci păcatul este o nenorocire (pacoste) pentru omul de rând (Munci și zile, 213–218)... Dreptatea biruie păcatul atunci când își ajunge ținta (δίκη δ υπέρ υβριος ισχει ες τέλος εξελθουσα) până ce nu pătimeste, prostul nu învață<sup>25</sup>.

**Solon** arată că belșugul zămislește îmbuibarea, din care se naște păcatul, atunci când prea multul belșug e căutat de cei scrâniți la minte (πίκτει γάρ κόρος υβριν οταν πολυς ολβος επηαι ανθρωποισιν οσοις μη νοος αρτιος ην...)

**Theognis**, rezumând o învățătură întâlnită la Eschyl, spune: “îmbuibarea a pierdut pe mulți oameni fără minte, căci acolo unde este abundență (belșug) anevoie se păstrează măsura”.<sup>26</sup>

**Herodot**, asemeni reprezentanților eticii arhaice, pune în evidență vigilența divină și dreptatea lui Dumnezeu, fiindcă nici o nelegiuire nu scapă nepedepsită (V, 36). În special “Sfânta Dreptate” are menirea să pună capăt Trufiei, fiica Păcatului (Hybris): “δια Δίκη σβέσσει κρατερον κόρος Υβρις υιόν” (VIII, 77).<sup>27</sup>

Alte greșeli care constituie defecte ale naturii umane sunt **viciile** – **κακία**. Acestea erau **răutățile** dăunătoare firii, asemenea bolilor care îi aduc pieirea. Pe timpul lui **Hesiod**, viciile primesc și un sens moral social, concretizându-se în necinstirea părinților, în atitudinile violente față de săraci, precum și în destrămarea familiei.

Pe lângă acestea erau și greșelile directe față de zei. În fruntea lor se află **ασέβεια**, lipsa de evlavie, manifestată prin neîmplinirea datoriilor religioase față de zei. Păcatul era sancționat și de autoritățile civile. Socrate a fost una din victimele ei...

O altă greșeală era **ότι** - comisă prin rătăcirea spiritului. De fapt **Ατη** era zeița fatalității, care inspiră acțiunile rele și pricinuieste calamități.

Pe lângă aceste aspecte religioase, **păcatul, ca greșeală a orientării în viață, era și un concept filosofic. Înțelepții antichi identificau virtutea cu inteligența și știința, iar greșeala cu ignoranța.** În concepția acestora, ignoranța era, în primul rând, lipsa discernământului și a lucidității în abordarea corectă a vieții raportate la realitate. Aceasta apărea datorită debusolării rațiunii. Ca lipsă a rațiunii sănătoase, ignoranța te duce totdeauna pe căi greșite și întortocheate înrobind firea instinctelor și a afectelor ca forme ale iraționalității. Ca lipsă de **prevvedere, de chibzuință și de măsură, ignoranța reprezintă un eșec existențial** a cărui finalitate este dezastrul vieții. Ignoranța este boala vieții spirituale ce duce la nebunie.

<sup>25</sup> P. Waltz, Hesiodes et son poeme moral, Bordeaux, 1906, p.50 ș.u. după D.M. Pippidi, Studii de istorie a religilor antice (Colecția Logos) – ed. a II-a) f.a. (retipărirea ediției din 1969, p. 32).

<sup>26</sup> La D. M. Pippidi, o.c. p. 33

<sup>27</sup> *Ibidem*



Potrivit acestei concepții, **păcătosul este cufundat în somnul adânc al ignoranței. Ignoranța duce la neascultare și se concretizează prin revolta contra legii divine.**<sup>28</sup>

De fapt, în cele din urmă, atât **κακία** cât și **ὄβρις** – **ul** își au originea în **ignoranță**. Numai **măsura** aduce **armonia**. Pentru acest motiv, numai măsura este specifică înțelepților, întocmai cum păcatul este caracteristic ignoranților.

## 1.2. Păcatul în Sfânta Scriptură

### 1.2.1. Vechiul Testament

Din referatul biblic cu privire la căderea omului în păcat, rezultă în primul rând că greșeala primilor oameni este rezultatul înșelării lor în urma ispitirii diavolului. Ea nu aparține firii omului de la creație. Omul nu este autor, ci victimă. El se face totuși vinovat, fiindcă nu a dat ascultare voinței lui Dumnezeu.

În jurul acestei realități s-au creat și **termenii prin care este redat păcatul în Vechiul Testament**.

Astfel, în **Vechiul Testament**, cuvântul prin care este exprimată noțiunea de păcat este în primul rând evreiescul **hattat**. Acesta corespunde grecescului **αμαρτία**, indicând **greșeala** în atingerea unui scop, în atingerea unei ținte (mai ales la vânătoare). Mai mult, însă, **hamartia** se referă și la calea pe care o urmăm, reprezentând **eșecul** de la capătul drumului... Hamartia este echivalentul unui **faliment** total. Sub aspect religios-moral, hamartia indică **pervertirea voinței, care ne face vrăjmașii lui Dumnezeu**. În LXX, hamartia are nu numai un caracter **juridic**, vizând călcarea sau violarea legii lui Dumnezeu, care exprimă voința Sa, ci și un caracter **religios** privind **relația cu Dumnezeu**, mai precis **ofensarea sau jignirea adusă lui Dumnezeu**. Acesta este **caracterul personal al păcatului**. Ca detașare de Dumnezeu, care este izvorul vieții, hamartia definește păcatul ca **eșec existențial**.

Alt termen care exprimă noțiunea de păcat în Vechiului Testament este **awon**, în sensul de **vinovăție**, de **nedreptate** = **αδικία**, care atrage după sine pedeapsa divină.

**Sintagma pesha, în sens de fărădelege, indică împotrivirea față de superior sau infidelitatea față de un aliat. În această direcție, păcatul reprezintă încălcarea unui legământ ce se concretizează cu ruperea unei relații de comuniune și comunicare.**

În LXX, cuvântul **ανομία** este corespunzător încălcării legii divine, iar **ασέβεια** indică lipsa de religiozitate, lipsa de evlavie, prin care omul se detașează de comuniunea cu Dumnezeu.

<sup>28</sup> A. Jagu, *Les philosophes grecs et le sens du peche*, în vol. *Theologie du peche*, vol. IV, Turnai, 1960, p. 189-240

Aspectul religios al păcatului este dat în Vechiului Testament de ruperea legăturii cu Dumnezeu și de **intrarea sub ascultarea diavolului**.

În același timp, păcatul Vechiului Testament se referă și la **dezordinea** ce se creează în **relațiile cu semenii** și chiar cu **întreaga creație**.

## 1.2.2. Noul Testament

În Noul Testament, **hamartia** va desemna **infidelitatea omului care se depărtează de Dumnezeu**.

În general, autorii cărților Noului Testament, propovăduind necesitatea mântuirii în Hristos, se referă doar la existența în lume a păcatului ce urmează să fie eradicat: „...A doua zi a văzut Ioan pe Iisus venind către el și a zis: iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29).

Sfântul Apostol Pavel, asociind originii și universalității păcatului, originea și universalitatea morții, arată că ființa păcatului constă în **neascultarea** primului om: **παρακοή**. Așa cum prin neascultare a intrat în lume păcatul și moartea, tot astfel prin **ascultarea lui Hristos** a venit în lume harul izbăvirii din păcat și dobândirea dreptății, a sfințeniei spre viața veșnică (Romani 5, 18–21).

Sfântul Apostol Pavel prezintă apoi pe hamartia ca **personificat**, fiindcă a intrat în lume ca greșeală a primului om, ducând cu sine osânda tuturor oamenilor (Romani 5, 18). Păcatul a intrat în lume „cu tot alaiul de mizerii dintre care cea mai umilitoare este **revolta simțurilor**”<sup>29</sup>, ca urmare, victimele păcatului vor fi supuse și înrobite poftelor carnale (Romani 8, 3–14).

Apostolul arată apoi că păcatul este **απάτη** – **înșelare**, amăgire, care împietrește (**οκληρόνειν**) inima în rău (Evrei 3, 13), făcând-o ca o stâncă de granit, lipsită de sensibilitate față de bunătatea și sfințenia lui Dumnezeu. Într-adevăr, păcatul este **înșelare, fiindcă promite, dar nu finalizează favorabil făgăduința**. Pentru acest motiv și diavolul este numit “părintele minciunii”, fiindcă într-un fel a făgăduit primilor oameni în rai și cu totul altfel s-a finalizat promisiunea lui...

Prin urmare, păcatul, ca faptă potrivnică lui Dumnezeu, poartă în **sine elementul diabolic**. Nu e o simplă greșeală. **Nu omul a creat păcatul. Omul e victima lui. Omul e vinovat numai pentru că îl acceptă în mod liber**.

Mântuitorul depășește legalismul formal al evlaviei care se statornicise în acele timpuri în popor și arată că păcatul vizează adâncul de taină al sufletului omenesc, care ne desparte de comuniunea lui Dumnezeu, Părintele Său. Păcatul nu este o simplă faptă rea care atrage după

---

<sup>29</sup> Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, p. 151

sine vinovăția și, ca urmare, pedeapsa lui Dumnezeu. Tatăl ceresc, ca Părinte bun și iubitor nu este atât de dornic să pedepsească pe păcătos, ci să-l ierte și să-l integreze în comuniunea cu Sine. În Noul Testament, deviza va fi: “**urăște păcatul, dar iubește-l pe păcătos!**”. Păcatul trebuie lepădat, fiindcă este urâciune și necurăție în fața lui Dumnezeu. Păcătosul însă trebuie iubit, fiindcă și Dumnezeu îl iubește, așteptând cu îndelungă răbdare și bucurându-se nespus de mult de reîntoarcerea lui... Mai mult se bucură pentru un păcătos care se întoarce din calea păcatului spre iubirea Sa iertătoare, decât de 99 de drepți. Și aceasta fiindcă “Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu” (Iezechiel 18, 32; II Petru 3, 9); “Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoașterea adevărului” (I Timotei 2, 4). De aici vedem că Mântuitorul, având ca obiectiv salvarea păcătoșilor, pune pe primul plan nu dreptatea și pedeapsa păcatului, ci iubirea, iertarea și mântuirea lor. Acesta este mesajul Evangheliei, “fiindcă cei bolnavi au nevoie de doctor...”

Sfântul Apostol Pavel arată că, într-adevăr, păcatul, fiind o încălcare a voinței celei sfinte și drepte a lui Dumnezeu, Izvorul vieții, atrage după sine moartea (Romani 6, 23). Dar prin Hristos, care “s-a făcut pentru noi păcat” ca să ne îndreptățească în fața Tatălui (II Corinteni 5, 21), devenim din “fii ai mâniei lui Dumnezeu” (Efeseni 2, 3), “**casnicii**” Lui (Efeseni 2, 19), dobândind prin El calitatea de fii ai lui Dumnezeu și moștenitori ai împărăției Sale (Galateni 4, 6–7). Dacă păcatul înseamnă o **înstrăinare** față de Dumnezeu, adică **αλλοτριώσις** (Efeseni 2, 12), prin Hristos noi am obținut **παρηγοία** (Efeseni 3, 12), adică **îndrăzneala filială și intimă cu Dumnezeu, accesul liber de participare la viața lui Dumnezeu, de împărtășire de viață divină.**

### 1.3. Noțiunea păcatului la Sfinții Părinți

**Sfinții Părinți** sunt unanim de acord că păcatul este **απάτη = înșelare** ce vine atât din partea celui viclean, cât și din partea firii căzute în păcat, a concupiscentței, care înseamnă o continuă ispitire... Unii din dascălii spiritualității apusene operează cu aspectul juridic al păcatului, ca ofensă adusă maiestății divine. Biserica Apuseană va formula mai târziu teoria **satisfacției** cu referire la jertfa Mântuitorului adresată către Dumnezeu Tatăl. Această teorie exprimă mentalitatea Evului Mediu, când lupta pentru onoarea jignită mergea până la moarte...

Dascălii spiritualității răsăritene văd în păcat **neascultarea** față de porunca divină: **παρakoή** (Sfântul Ioan Gură de Aur) și mai ales **înstrăinarea** față de Dumnezeu: **αλλοτριώσις** (Sfinții capadocieni: Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa). De aici, Părinții au formulat teoria **ontologică** cu privire la jertfa Mântuitorului raportată la natura umană, pe care luând-o, i-a redat puterea harului spre îndumnezeirea ei.

**În concluzie**, se cuvine să precizăm că păcatul nu este o simplă faptă exterioară. Omul nu este un simplu delicvent care apare în fața justiției divine, fiindcă a încălcat legea lui

Dumnezeu. Omul păcătos apare în fața lui Dumnezeu ca un **înstrăinat** de comuniunea Părintelui său. El nu se mai poate împărtăși de viața lui Dumnezeu, fiindcă prin păcat a pierdut filiația divină și nu mai are îndrăzneală și nici acces liber la iubirea lui Dumnezeu.

## 1.4. Natura, originea și posibilitatea păcatului

Posibilitatea păcatului se explică prin trei factori corobați:

1. Starea omului de creatură mărginită și imperfectă, creează posibilitatea de a fi sedusă de aparențe

2. Voința omului este prin natura sa liberă. Deși are menirea de a se îndrepta spre bine, ea poate alege la un moment dat un bine aparent și înșelător.

3. Rațiunea omului se îndreaptă totdeauna spre adevăr. Dat fiind însă faptul că este imperfectă și mărginită, judecata omului se poate înșela, fiind sedusă de aparențe.

Voința se mișcă de la sine după judecata rațiunii, transformând prin decizie deliberarea în act. Voința este prin natura sa liberă, deci poate alege un bine aparent și inferior, dictat de rațiunea care s-a înșelat. În concret, înșelarea rațiunii determinată de ispitirea diavolului, fiind o detașare de voința și comuniunea lui Dumnezeu, ce exprimă adevărul și binele pe care se cuvenea să le urmeze conform menirii sale, duce la păcat, adică la **eșec existențial**.

Din cele până aici tratate vedem că păcatul ca rău moral, nu poate avea existență în sine, nici în creație și nici în ființa îngerilor răi. El este lipsa unui bine necesar (“privatio bonis”). **Originea păcatului rezidă în voința liberă a creaturilor raționale**, atât a îngerilor, cât și a oamenilor. Când privește **natura păcatului**, putem stabili că el nu are **natură proprie**, ci reprezintă **devierea voluntară datorită rațiunii care s-a înșelat**.

## 1.5. Cauza păcatului

Urmărind posibilitatea păcatului, putem stabili ușor și cauza lui.

Sfântul Ioan Gură de Aur arată că nici ochiul și nici un mădular al trupului nu sunt cauza păcatului, ci numai **voința perversă**.<sup>30</sup> Dar, înainte de a fi voință perversă, păcatul apare ca o **greșeală a minții, ce se lasă sedusă de aparențele înșelătoare**, spune Sfântul Grigorie de Nyssa.<sup>31</sup> Dacă păcatul s-ar prezenta în toată nuditățile lui, omul nu s-ar mai lăsa prins de el.

În acest context, cauza păcatului este **αβουλία**, ca lipsa unei reflexii și decizii temeinice spre voia lui Dumnezeu.

---

<sup>30</sup> *Omilia 21, 1 la Geneză*, P. G. 53, 187, PSB 21, p. 246

<sup>31</sup> *De hominis opificio*, 20, P. G. 44, 200 a

Prin urmare, păcatul e totdeauna opera libertății noastre. Cel ce i se împotrivesc, nu-i va cădea victimă... Dar păcatul nu este uzul libertății, ci dimpotrivă, este **refuzul folosirii naturale a libertății, care constă în refuzul de a răspunde iubirii lui Dumnezeu.**<sup>32</sup> Iar aceasta atrage după sine **perversitatea inimii**, care este esența păcatului.

Voința liberă a omului fiind principiul moralității, ea este în același timp și cauza păcatului. De aceea, se pune problema găsirii factorilor care influențează voința, fără însă a putea să lucreze păcatul.

Cauzele păcatului sunt: **interne și externe**. Cele **interne** sunt **ispitele**, iar cele **externe** sunt **ocaziile de păcat**.

### 1.5.1. Ispita

Cuvântul **πειρασμός** are trei sensuri: 1. **Încercare** sau experiență; 2. **incitare** sau inducere; 3. diavolul – **ispitorul**: το πειράζων (Matei 4, 3; I Tesaloniceni 3, 5), cel ce ne duce în ispită prin diverse forme de viclenie, inclusiv prin simțurile noastre orientate spre imagini ce duc spre păcat.

În Vechiul Testament îl întâlnim în episodul încercării credinței lui Avraam (Facerea 22, 1)...

În Noul Testament cuvântul este folosit în sensul de **ademenire spre păcat**. Deci **ispita este o încercare de a atrage voința spre păcat**. Această încercare se exercită prin cercul vicios stabilit între **plăcere și durere**. Plăcerea exercită asupra voinței **atracția** spre păcat, iar durerea, **respingerea**, pentru a cădea apoi **victimă plăcerii**.

**Izvoarele** ispitei sunt de două feluri: **interne și externe**. Izvorul intern este **concupiscenta** (επιθυμία) - reprezentând firea deteriorată de păcat, care păstrează în sine **dorința poftei spre păcat**. Izvoarele externe sunt: **diavolul și lumea**.

**1. Izvorul intern** – **concupiscenta** sau pofta, dorința rea: **επιθυμία**, intrată în firea noastră odată cu păcatul originar, reprezintă o continuă ispitire. Sfântul Apostol Ioan o sintetizează în trei elemente: **“pofa trupului, pofa ochilor și trufia vieții”** (I Ioan 2, 16). Acestea pornesc din simțuri mai precis din **înșelarea simțurilor devenite senzații**. Pofa rea este numită de Fericitul Augustin: **„concupiscentia carnis”**.

Această poftă rea nu este păcat, ci numai amăgire, la care omul poate să consimtă sau să nu consimtă. Sfântul Iacob spune că **“fiecare se ispitește de pofta sa, fiind tras și amăgit de ea”** (Iacob 1, 14).

<sup>32</sup> Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin* (Manual sistematic), trad. diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu, 1997, p. 223

Firea omenească poartă în sine **rănila păcatului**, spun Părinții Bisericii. Această “rană” o formează atât vinovăția păcatului, cât și predispoziția firii spre el. Așa cum **legea morală naturală** este o predispoziție a naturii de a urma binele sau voia lui Dumnezeu, tot astfel și **epithymia** este o predispoziție a firii, însă spre păcat...

Puterea și direcția poftelor rele depinde de vârstă, temperament, fire, precum și modul de a ne trăi viața.

Voința este atrasă spre păcat mai întâi de **înșelarea simțurilor**, după cum reiese din mărturia Scripturii: „...Rodul pomului este bun de mâncat și plăcut ochilor la vedere și vrednic de dorit... și a mâncat și a dat bărbatului său și a mâncat și el” (Facerea 3, 6). Simțurile influențează afectele, care sunt mișcări iraționale ale sufletului, creând o judecată falsă, ce își va dovedi netemeinicia în actul de decizie al voinței. Iar prin pervertirea voinței, păcatul intră în firea omului, devenind patimă. Și astfel, dacă la început păcatul era doar impulsivat ca o plăcută dorință, transformându-se în patimă, devine apoi suferință, înrobind firea omenească.

## 2. Izvorul extern

a) **Diavolul** este numit în Sfânta Scriptură “ispititorul” (I Tesaloniceni 3, 5). El a ispitit pe primii oameni și chiar pe Mântuitorul...

Ispitirea diavolului este **indirectă**, printr-un proces psihologic care constă în întunecarea minții, amăgirea fanteziei cu chipuri înșelătoare și propunerea unui bine aparent în locul binelui adevărat.

Diavolul nu se poate atinge de **libertatea** omului. Pe de altă parte, diavolul poate ispiti atât cât **îi este îngăduit de Dumnezeu**.

b) **Lumea** este reprezentată de **oamenii răi** care prin învățătura și faptele lor smintesc, amăgesc, înșeală și prigonesc pe cei buni.

Apoi, **plăcerile lumii** ațâță simțurile spre fapte contrare voinței lui Dumnezeu.

În sfârșit, **relele fizice** existente în lume aduc supărări, încercări și chinuri.

## 1.6. Deosebirea păcatelor

Sfântul Apostol Ioan precizează la sfârșitul primei sale epistole: “Dacă vede cineva pe fratele său păcătuiind — păcat nu de moarte — să se roage și Dumnezeu îi va da viață ca celor care nu păcătuesc de moarte. Este și păcat de moarte; nu zic să se roage pentru acela” (I Ioan 5, 16).

De aici vedem că se impune a face deosebirea dintre păcatele grele și păcatele ușoare. Primele atrag după ele moartea, fiindcă, săvârșindu-le, creștinul pierde harul divin. Sunt însă și păcate ușoare, nu de moarte, legate de faptul că “nu este om care să fie viu și să nu greșească...”

Deosebirea dintre păcatele grele și cele ușoare **nu este una de grad, ci de esență**. Păcatele grele sunt cunoscute în Sfânta Scriptură sub numele de **fărădelegi, nelegiuiri, urâciune înaintea lui Dumnezeu, însoțire cu diavolul**. Mântuitorul face referire la aceste păcate când raportează bârna din ochiul tău la paiul din ochiul fratelui tău... (Luca 6, 41–42). La fel, atunci când acuză pe cel ce “Înghite cămila și strecoară țăntarul” (Matei 23, 24). Din pilda celor doi datornici reiese deosebirea dintre cel ce datora zece mii de talanți și cel ce datora o sută de dinari...” (Matei 18, 24–35).

Sfântul Apostol Pavel le spune “**fapte ale trupului**”, fiindcă sufocă viața duhovnicească. Acestea sunt: desfrâul, necurăția, necumpătarea, slujirea idolilor, fermecătorii, vrajbe, certuri, mâinii, gâlcevi, dezbinări, erezii, pizme, ucideri, beții, chefuri și celelalte asemenea acestora... Cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu” (Galateni 5, 19–21). Acestea constituie “**trupul păcatului**”: **το σωμα της αμαρτίας** – (Romani 6, 6) adică firea omenească înjugată cu păcatul, natura care poartă rănilor dureroase ale păcatului sau păcatul ca subjugare a aspirațiilor spiritului...

Cei dominați de păcatele grele sunt supuși, „**slujesc legii păcatului**”: **νόμος αμαρτίας** (Romani 7, 25), devenind **δουλοι της αμαρτίας** (robi păcatului – Romani 6, 20).

De aici vedem că păcatele grele sunt identice cu **patimile** care tulbură și strică arhitectonica chipului lui Dumnezeu în om, aducând contradicția în noi înșine, precum și învrăjbierea în relațiile interpersonale sau ale omului cu lumea. Păcatele grele, devenite patimi, pierzând controlul spiritului, se numesc **trupești**, ca și cum **ar reprezenta în exclusivitate declinul în animalitate, ce se manifestă strict instinctiv**. Numai că și instinctele sociale, specifice omului, sunt deteriorate, fiindcă aduc **prejudicii omului ca ființă socială**. Așa se explică faptul că printre **faptele trupului**, prin care omul slujește **legii păcatului**, sunt trecute și faptele pornite din adâncul de taină al inimii, adică **actele sufletesti**, cum ar fi: slujirea idolilor, fermecătorii, vrajbe, mâinii, dezbinări, erezii, pizme... (vezi și Marcu 7, 21).

**Păcatele ușoare sunt abaterile săvârșite fără deplină cunoștință și voință, mai mult din neglijență și fără intenții**. Prin astfel de păcate, viața harică nu decade complet, ci slăbește. Întrucât și cei dreți vor săvârși astfel de păcate, înțeleptul Solomon vine cu precizarea: “Căci dacă cel drept cade de șapte ori, tot se ridică (din păcatul lui), pe când cei fărădelege se poticnesc și pier” (Proverbe 24,16). După cum vedem, din faptul că cel drept se întoarce din greșeala lui, rezultă că și săvârșirea păcatelor ușoare, trebuie evitată pentru ca nu cumva aceasta să devină obișnuință. Pe de altă parte, un păcat ușor se poate transforma în păcat greu prin repetarea și amplificarea lui. De fapt, noțiunea de “păcat ușor” a fost formulată de către Biserica apuseană în luptă cu pelagianismul. Această învățătură și-a găsit formularea deplină în secolul al XVI-lea, la Sinodul Tridentin. Fără a contrazice prea mult această distincție a păcatelor, spiritualitatea răsăriteană este de părere că în cele din urmă orice păcat poate fi socotit greu, fiindcă îl mâhnește pe Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare spune că orice încălcare a legii lui Dumnezeu este una și aceeași. Așa că, păcatul trebuie văzut în **perversiunea**

**interioară a stării inimii**, care este gravă, chiar dacă este vorba de lucruri exterioare lipsite de importanță.<sup>33</sup>

Manualele de morală creștină tratează cu precădere păcatele grele, pe care le socotesc **păcate de moarte**.

Păcatele de moarte au două caracteristici:

1). Ele reprezintă o încălcare a poruncilor esențiale, fundamentale, care exprimă voia lui Dumnezeu și astfel prin aceste păcate ne rupem de viața și de sfințenia lui Dumnezeu.

2). Aceste păcate sunt săvârșite în deplină cunoștință și în deplină libertate.

## 1.7. Împărțirea și felurile păcatului

Manualele de morală creștină privesc păcatul din punct de vedere al **obiectului** la care se referă, al **felului** în care se săvârșește, al **importanței legilor** pe care le încalcă și astfel stabilesc că păcatul este de mai multe feluri:

După **persoana** care îl săvârșește, vom numi păcatul **originar** (strămoșesc) și păcatul **personal**.

Păcatul personal poate fi **actual**, care constă în săvârșirea unei fapte de încălcare a legii la un moment dat și **habitual**, ca stare păcătoasă durabilă, adică starea de păcătoșenie

### 1.7.1 Felurile păcatului personal

**1. Păcatul de comitere** După cum arată numele, păcatul de comitere este fapta prin care se calcă o poruncă divină exprimată negativ. De exemplu: să nu ucizi, să nu furi, să nu fii desfrânat... Cel ce ucide, cel ce fură, cel ce desfrânează, etc. a comis o faptă împotriva legii divine, care exprimă voința lui Dumnezeu.

**2. Păcatul de omitere** Acest păcat vizează aspectul pozitiv al datoriei de a împlini poruncile divine, prin neglijarea sau omiterea împlinirii lor, după cum spune Sfântul Iacob: „Deci, cine știe să facă bine și nu face, are păcat” (Iacob 4, 17). Înțelegem mai bine ce este păcatul de omitere, dacă ne referim la textul Rugăciunii Domnești („Tatăl nostru”) pe care se cuvine să o rostim cu regularitate. În una din cereri spunem: „Și ne iartă nouă datoriile noastre, precum și noi iertăm datornicilor noștri”. Orice neîmplinire a voinței lui Dumnezeu însemna în Vechiul Testament, o neachitare a datoriei față de Dumnezeu și față de Legea Sa cea sfântă, care exprimă tocmai voința Sa. Iar această **neîmplinită datorie era păcat**. Prin urmare,

---

<sup>33</sup> *Idem*



săvârșim păcat ori de câte ori oțitem să împlinim o datorie în care este implicată voia lui Dumnezeu. Acum ne apare foarte limpede păcatul de omitere indicat în Rugăciunea Domnească prin înlocuirea noțiunii de „**datorie**” cu cea de „**păcat**” (**greșeală**). Și astfel spunem: „și ne iartă nouă **păcatele** noastre”... în loc de: „Și ne iartă nouă **datoriile** noastre”.

Pe lângă aceste păcate, **la slujbele de înmormântare** se face pomenire de păcatele săvârșite „**cu știință sau cu neștiință; cu voie sau fără de voie; cu lucrul, cu cuvântul sau cu gândul**”.

Multe din aceste păcate sunt numite în manualele de morală ca fiind **păcate veniale**, adică păcate ușoare, ce sunt iertate de Dumnezeu. Dar există și păcate grele, care atrag după ele moartea, „fiindcă răsplata păcatului este moartea” (Romani 6, 23). Acestea sunt **păcate de moarte**, numite și **capitale**. Ele constituie **rădăcina sau izvorul tuturor păcatelor**, devenind patimi, adică boli ce pătrund firea omenească în adâncul ei, aducând **moartea în păcat**.

Păcatele capitale trate în manualele de morală creștină sunt șapte la număr, orânduite după cum urmează: **mândria, iubirea de arginți, desfrâul, invidia, lăcomia, mânia și lenea**.

Păcatele capitale au fost preluate din spiritualitatea răsăriteană. Aici sunt cunoscute sub numele de **patimi** sau de „**duhuri ale răutății**”. Pentru acest motiv, le vom acorda un spațiu mai larg, în partea a doua a studiului nostru și anume cea referitoare la **patimi**.

Potrivit descoperirii Sfintei Scripturi mai cunoaștem și **păcatele împotriva Duhului Sfânt**, precum și **păcatele strigătoare la cer**.

### 3. Păcate contra lui Dumnezeu, a semenilor și față de noi înșine

În cele ce urmează ne vom referi la păcatele împotriva Duhului Sfânt și la păcatele strigătoare la cer.

\* \* \*



## 2. PĂCATELE ÎMPOTRIVA DUHULUI SFÂNT

Mântuitorul spune că **“oricine va grăi cuvânt împotriva Fiului Omului, se va ierta lui, dar oricine va spune cuvânt împotriva Duhului Sfânt, nu se va ierta lui, nici în veacul de acum, nici în veacul viitor”** (Matei 12, 32).

Aceste păcate sunt concretizate în faptele și în atitudinile potrivnice lucrării Sfântului Duh. Iar cum lucrarea Sfântului Duh se exercită în viața creștină având ca roade **cele trei virtuți teologice**, păcatele împotriva credinței, a nădejzii și a dragostei sunt considerate a fi păcate împotriva Sfântului Duh.

**1. Păcate împotriva credinței** au fost săvârșite, spre exemplu de către fariseii care huleau lucrarea mântuitoare a Domnului Iisus Hristos, spunând că: “cu domnul demonilor scoate El demonii” (Matei 9, 34).

Tot păcat împotriva Duhului Sfânt poate fi socotită și **apostasia**, adică lepădarea credinței în Hristos și în opera mântuitoare a Bisericii, precum și prigonirea Bisericii.

**2. Păcat împotriva nădejzii** este în primul rând pierderea încrederii în bunătatea și îndurarea lui Dumnezeu de a-ți ierta păcatele. Un astfel de păcat a săvârșit Iuda, când s-a sinucis, copleșit de deznădejde. Pentru acest motiv, Fericitul Augustin consideră suicidul ca fiind hulă la adresa Duhului Sfânt.

**3. Păcat împotriva iubirii** îl constituie în primul rând **invidia față de sporul duhovnicesc al semenului**. La fel, **refuzul de a îndruma pe păcătos pe drumul mântuirii**.

Am văzut că Domnul spune referitor la aceste păcate **că nu se vor ierta**. Aceasta nu înseamnă însă că **nu se pot ierta**, fiindcă la Dumnezeu toate sunt cu putință și pentru că El nu încetează să-și arate dragostea față de păcătos. Mântuitorul a spus că “În cer va fi mai mare bucurie pentru un păcătos care se pocăiește, decât pentru nouăzeci și nouă de drepti care nu au nevoie de pocăință” (Luca 15,7).

Întrucât “Fiul Omului nu a venit să piardă sufletele oamenilor ci să le mântuiască” (Luca 9, 56), tot cel ce **nu se căiește** de faptele sale rele, săvârșește prin aceasta **păcat împotriva Duhului Sfânt**. Iar această împotrivire față de mântuirea la care ești chemat prin căință, constituie păcat împotriva Duhului Sfânt care nu se va ierta, **datorită rezistenței pe care însuși omul o face față de harul lui Dumnezeu ce i se oferă permanent spre iertarea păcatelor**.

În această situație, unii scriitori bisericești ridică problema în favoarea lui Iuda, spunând că el s-ar fi putut mântui datorită căinței sale, întrucât Domnul a acordat totdeauna iertarea Sa tuturor celor care și-au plâns păcatul spre îndreptarea vieții. Exemplul femeii păcătoase care

cu părul capului ei a șters lacrimile de pocăință de pe picioarele lui Iisus, este concludent în acest sens. Iuda însă a rămas cufundat în cel mai groaznic păcat, **cel al deznădejdiei**, prin care ne izolăm de bunătatea și iubirea iertătoare a lui Dumnezeu.

## 2.1. Toxicomania – păcat al deznădejdiei sufletești

Toxicomania ca dependență de drog înseamnă o înrobire a vieții de această patimă. Aspirațiile sufletului sunt sufocate de otrava drogului. Încrederea în Dumnezeu este stăvilă de deznădejde, precum oprită este și lucrarea Duhului Sfânt, de viața făcătorul și mângâietorul, care îndreaptă faptele omului spre virtute.

Să vedem am îndeaproape ce înseamnă toxicomania și care sunt repercusiunile ei asupra vieții omului.

Din timpuri imemorabile, ori de câte ori omul nu și-a găsit puterea în sine și bucuria vieții în comuniunea lui Dumnezeu, a căutat cu insistență elixirul vieții, ca pe ceva din afara lui, spre a-i fi de ajutor în drumul vieții, nu totdeauna neted și cu flori. De când a apărut alcoolul, acesta a fost căutat și folosit ca un elixir al vieții, deși datorită lipsei de cumpătare, de multe ori omul i-a devenit victimă, îngreunându-și și complicându-și viața.

Tot astfel, în ultimul timp, în zbuciumul existenței de multe ori dure, omul modern, ca să poată pluti cu mai multă siguranță pe valurile vieții agitate, pe măsură ce s-a depărtat de Dumnezeu și-a văzut sufletul tot mai gol, iar el tot mai înstrăinat în lumea pe care vrea să o stăpânească tehnologic spre a-și găsi confortul și bunăstarea. Grija, necazurile și frământările de tot felul, sunt însă mai mult decât mult așteptata satisfacție a vieții. Conflictelor și tensiunile sociale în competiția vieții, la care dacă se mai adaugă și eșecurile familiare și profesionale, îl înconvoaie pe bietul pământean, făcând să-și „târască” de multe ori existența cu anxietate și angoase. Și fiindcă refuză să-și îndrepte ochii spre cer, pământul în care își pune toată nădejdea nu-i poate da mai mult decât materie. Aceeași materie și pentru liniștea sufletului său. Și astfel a apărut industria tranchilizantelor cu indicații psihoterapeutice cu contraindicații și mai ales cu efecte secundare... Iar pentru a-și alina durerile au apărut analgezicele... Dar în căutarea elixirului vieții, omul dorește ceva mai mult. Și astfel și-a găsit prăbușirea trupească și sufletească în toxicomanie.

## 2.2. Numirea și definiția toxicomaniei

După cum arată numele, toxicomania este de-a dreptul o nebunie, mai precis nebunia de a te otrăvi. Derivat de la cuvintele grecești: **τοξικότης** **toxínothi** (otrăvă, de unde adj. **τοξικός** (otrăvitor) și **μανία** (nebunie, toxicomania reprezintă patimă, fiindcă îl înrobește pe om atât

fizic, cât și spiritual, devenind obsesia care-i duce viața la ruină. Precum otrava este împotriva firii și vieții, la fel este și patima toxicomaniei. Dependența sau obișnuința față de drog transformă euforia în degradare. O definiție a toxicomaniei ar scoate în evidență „relația de dependență alienată față de un drog mai mult sau mai puțin toxic, relație ce tinde să subordoneze întreaga existență a subiectului de căutare a efectelor produsului.”<sup>34</sup>

Deși sintagmele „toxicomanie” și „obișnuința” sunt specifice pasiunii pentru drog, Organizația Mondială a Sănătății consideră că cel mai propriu este termenul de **farmacodependență**, socotind că toxicomania își are cauza eficientă în drog, ca produs chimic farmaceutic. Dependența psihică și fizică față de drog, induce efecte negative atât pentru individ, cât și pentru societate. C. Olievenstein a propus pentru toxicomanie o definiție descriptivă, arătând că este toxicoman „acela care, pornind de la un produs de bază, face escaza la unul sau mai multe produse și le utilizează zilnic sau aproape zilnic”.<sup>35</sup>

Ca pasiune deosebită față de droguri manifestată ca apetență pentru toxic, îi aduce și apelativul de „toxicofilie” (iubirea toxicelor).

### 2.3. Scurtă privire istorică

Dacă alcoolul și alcoolismul aparține vremurilor imemorabile, toxicomania este de dată recentă. Deși beția alcoolică era considerată greșeală, păcat sau viciu, totuși prima formă a maladiei toxicomane o găsim în lucrările lui B. Rush, datând din 1790, cu referire la lipsa de cumpătare în consumul alcoolului. Apoi, în scrierile lui T. de Quincey și Ch. Baudelaire apare hașiș-ul și opium-ul ca o deschidere a lumii drogului. Mai târziu, în 1916, legislația franceză consideră folosirea drogurilor ca un nou teren al infracțiunii. Voga actuală a drogului ia ființă la sfârșitul anilor '60, fiind considerat de atunci un adevărat flagel social. Recursul la droguri a devenit expresia angoasei tinerilor, ca expresie a conflictului dintre generații. Așa sunt mișcările hippy sau psihedelice. Prima folosire a unui „drog dur” a consemnat victime în jurul vârstei de 18 ani. Numărul toxicomanilor cuprindea cel mai mult tinerii între 22 și 24 de ani din toate categoriile sociale, mai mult băieți decât fete. Acum însă a intrat și în școli făcând victime copii între 11–12 ani. Principalul drog a fost heroina. În Franța s-au înregistrat între 80.000–120.000 toxicomani. Legislația actuală îl consideră pe toxicoman bolnav și delicvent (Legea din 31 decembrie 1970).

După cum toxicomania crește tot mai mult prin “deziluzia provocată de lume” asupra pierderii reperelor sacre, ca valori universal admise de grupul social.<sup>36</sup> Fără a apela la statistici,

<sup>34</sup> Larousse, Dicționar de psihiatrie și de psihopatologie clinică – sub direcția lui Jacques Postel, trad. Dr. Leonard Gavrilu, București 1998, p. 265

<sup>35</sup> Idem, ibidem

<sup>36</sup> Idem, p.568

vedem fără prea mare greutate că toxicomania devine tot mai mult un refugiu al subiectului în sine însuși, încercând să umple golul sufletesc determinat de pierderea propriei identități ca persoană menită să comunice cu Dumnezeu, să aibă în sufletul său pe Dumnezeu, al cărui chip îl poartă.

## 2.4. Drogurile și efectele lor nocive

Cele dintâi descrieri ale toxicomaniei moderne au fost acelea ale **morfinismului**. Se face însă deosebirea între **morfinizații** deveniți în mod accidental dependenți, în urma unei prescripții medicale și **morfilomanii**, cei aflați într-o continuă căutare de droguri, determinată de stările de degradare nevrotică și psihotică, la care i-a adus folosirea drogului.

Cele mai folosite droguri sunt extrașii de *Papaver Somniferum Album* – o varietate de mac și de opiu, asemănătoare morfinei, heroinei, codeinei. Sunt apoi extrașii de *Canabis Indica* – o varietate de cânepă, asemenea hașișului, marijuana; apoi extrasul de peyotl – o plantă cactee ce crește în zonele deșertului arid al Mexicului și Texasului. La acestea putem adăuga și cocaina extrase din frunzele de coca. Folosirea ei abuzivă duce la toxicomanii grave. În occident este la modă produsul cunoscut sub denumirea de LSD, corespunzător acidului lisergic. Desigur, nu ne oprim aici, fiindcă se caută și se găsesc mereu noi plante generatoare de droguri. Dacă în 1949 erau puse sub controlul internațional doar 17 droguri, în 1963 numărul s-a ridicat la 83, iar acum a depășit de mult sută. Numărul drogurilor a crescut cu atât mai mult cu cât s-a creat o adevărată „industrie” a preparării lor sintetice. Drogurile se folosesc sub formă de injecții sau pastile; Sunt băute, fumate sau inhalate.

Drogurile halucinogene sau onirogene produc stări euforice sau de extaz delirant.<sup>37</sup>

Nocivitatea drogurilor se realizează în trei faze: **1).** faza inițială, a **plăcerii**, numită a „lunii de miere”. Relația toxicomaniei cu plăcerea, „superioară unui orgasm”, este în aparență stăpânită și controlată de subiect. **2).** faza **morbidă**, e o trebuință obsedantă a drogării. Lipsa drogului produce o tulburare a căutării. Aceasta este plăcerea „negativă”. Când însă starea de lipsă a drogului este suprimată, subiectul se simte normal. **3).** faza de **degradare**, de bulversare a vieții psihice, cu decăderea vieții sociale, morale și fizice, ducând subiectul la prăbușire. De fapt, „trăirea realității prin prisma suferinței corporale este, de asemanea, un element-cheie al oricărei toxicomanii.”<sup>38</sup>

După S. Rads și H. Rosenfeld, toxicomania se apropie de tulburările maniaco depresive. Drogul pare al început un antidepresor dar prin toxicitatea lui devine mijloc de sinucidere. C. Durand îi opune pe toxicomanii nevrotici „compulsivi”, toxicomanilor „impulsivi” perversi sau psihopați. J. Bergeret spune că nu există structură psihologică proprie toxicomanilor:

---

<sup>37</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Quo vadis?*, Timișoara, 1990, p. 269

<sup>38</sup> Larousse, o.c.p. 566–569

nevroticii, perversii, psihoticii sunt „toxicomani nonstructurați”, care trebuie comparați cu stările limită.<sup>39</sup>

La acestea putem adăuga că toxicomania exercitată prin folosirea aceleiași seringi de mai mulți subiecți, devine sursă a bolii Sida.

## 2.5. Aspectul psihologic – moral al toxicomaniei

Un studiu asupra adolescenților a pus în evidență faptul că elevii de 18-19 ani, evaluați de colegi ca fiind impulsivi, nepoliticoși, nedemni de încredere, lipsiți de ambiție și neobișnuiți cu munca, sunt atrași de fumat, băutura și droguri. Unii ca aceștia vor deveni toxicomani înrăiți peste 12 ani, dacă nu-și vor schimba mentalitatea și comportamentul.

Prin 1988 Newcomb și Bentler au studiat efectele drogurilor asupra stilului de viață al tinerilor, constatând atitudinea lor de nonconformism față de valorile tradiționale, adoptarea unor comportamente deviate și ilegale, precum și asocierea cu indivizi angajați în astfel de compartimente; relații dificile cu familia, lipsa intereselor educaționale, experiențe de tulburare emoțională, stări de alienare și răzvrătire.<sup>40</sup>

## 2.6. Încercări de recuperare

Încă de la început trebuie să recunoaștem că recuperarea toxicomanilor este foarte dificilă și grea. Ei sunt victimele propriei lor aspirații. Chiar dacă recunosc starea deplorabilă în care se află, lor nu le-a mai rămas decât o singură soluție a vieții: drogul. E singurul sens de a exista. De aceea, bătălia pentru drog e pe viață și pe moarte.

Având efecte dezastruoase asupra individului și a relațiilor lui sociale, statele lumii au elaborat legi, spre a sancționa fără milă pe traficanții de droguri. Există o adevărată poliție specializată în acest sens. Și cu toate astea drogurile circulă, fiindcă aduc venituri imense celor ce le comercializează, ruinând în schimb economic pe cei ce au devenit victimele lor.

Nu numai poliția, ci și medicina este angajată în opera de recuperare a victimelor de pe urma drogurilor. S-au încercat și se încearcă tot felul de metode terapeutice. Unii susțin că cei aflați sub dominația drogurilor, trebuie total detașați de droguri și astfel acești pacienți sunt ținuți într-o totală izolare, în închisori special amenajate. Alți încearcă să trateze toxicomania printr-o micșorare treptată a dozei sau tranchilizante sau altă medicație ce nu creează dependență.

<sup>39</sup> Idem, p. 568

<sup>40</sup> Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith; Daryl J. Bem, Introducere în Psihologie, ed. XI-a, Arad. Leonard Băiceanu, Gina Ilie, Loredana Gavrilă, București, 2002, p. 274

La polul opus, se află cei care consideră că toxicomania nu trebuie considerată flagel social și propun ca consumatorilor de droguri să nu li se pună interdicții dure în folosirea lor, ci să fie convinși ca ei singuri să renunțe la ele. În optica unei societăți individualiste, subiecții trebuie cât mai de timpuriu responsabilizați, ca opțiunile libere să le urmeze asumarea riscurilor ce decurg din consumul de droguri.<sup>41</sup>

După cum am văzut, toxicomania crește tot mai mult prin pierderea reperelor sacre și a valorilor universal admise de grupul social. Pentru acest motiv, un rol important în combaterea toxicomaniei îl are Biserica, atât pe plan general, cât și pe plan particular.

Am văzut că atât alcoolicii, cât și toxicomanii sunt considerați delicvenți și bolnavi. Biserica nu-i va judeca în calitatea lor de delicvenți, ci va căuta să-i salveze prin metodele și formele specifice, din nenorocita lor stare de bolnavi „cei bolnavi au nevoie de doctor, iar nu cei sănătoși” (Matei 9, 12), a spus Mântuitorul, iar Bisericii îi revine misiunea samariteană de a-i încorpora pe toți păcătoșii în atmosfera de har a Trupului lui Hristos, fiind primiți și tratați în comuniunea eclezială ca fii și ca frați.

Se impune apoi o adevărată lucrare de reeducare creștină a celor căzuți victime toxicomaniei, redobândind încrederea în bunătatea Părintelui ceresc.

Încă de la început am remarcat că drogul caută să umple golul aflat într-un suflet dezorientat, care caută orb o împlinire nefondată și până la urmă bizară. Într-o judicioasă determinare a păcatului s-a arătat că acesta „este o încercare de a umple un gol” (Simone Weil). Ne-am fi așteptat să se spună acest lucru despre virtute, fiindcă păcatul însuși ar fi golul ce se cuvine a fi înlocuit. El e întunecul care dispare odată cu apariția luminii. În definiția amintită însă, păcatul este determinat ca încercare personală de a umple sufletul gol, mai precis sufletul devenit gol prin scoaterea lui Dumnezeu din el. Fără Dumnezeu sufletul devine gol, zbtându-se în zbuciumul unei căutări haotice de al umple. Această irezistibilă tensiune de a umple vidul sufletesc pentru a-și regăsi propria identitate, poate deveni păcat, atunci când golul sufletesc este compensat cu tot felul de surogate. Un astfel de surogat este și drogul. Pentru aceasta toxicomania este o patimă. Omul își caută orbește prin toxicomanie sinuciderea. Aceasta este de altfel marea înșelare a patimii: ea te ademenește pentru a te ucide. Toxicomania ca încercare de a umple un gol, este în fond păcatul ce se transformă în patimă ucigătoare, fiindcă „răsplata păcatului este moartea” (Romani 6, 23). De aceea, toți cei ce au cu adevărat pe Dumnezeu în suflet, nu au nevoie de droguri. Ei nu au nevoie de substitutive false atâta timp cât posedă autenticul vieții lor. Ei nu sunt niște căutători de elixir, fiindcă Dumnezeu care se află în sufletul și viața lor, este totul. El e pentru ei „calea, adevărul și viața” (Ioan 14, 6).

Pentru salvarea acestor bolnavi spirituali, Biserica venindu-le în întâmpinare, va utiliza metodele specifice ale reconvertirii lor spre viața de har. Patima constituind pierderea vieții

---

<sup>41</sup> Larousse, Dicționar de psihiatrie și de psihopatologie clinică – sub direcția lui Jacques Postel, trad. Dr. Leonard Gavrilu, București 1998, p. 569



de har, readucerea acestor împătimiți la viața lui Hristos constituie misiunea Bisericii în lume. Cuvântul lui Dumnezeu le va descoperii lumea harului în comuniunea vieții celei noi în Hristos. Rugăciunea le va umple golul cu viață divină. Spovedania îi determină să-și analizeze conștiința și să ia hotărârea de îndreptare. Euharistia le va împărtăși pe însuși Izvorul harului, iar Maslul le oferă harul tămăduirii sufletești și trupești.

Rămânerea în starea de har și angajarea activă ca membru al Trupului lui Hristos la viața de sfințenie a Bisericii, rămâne o asceză constantă în scopul dobândirii caracterului religios moral creștin. Apoi, cei atrași în viața Bisericii vor fi antrenați în multiplele activități misionare, caritative și gospodărești spre a-și consolida apartenența ca membre active ale Trupului lui Hristos. Acest fapt rămâne de o covârșitoare importanță educativă în exercitarea misiunii terapeutice a Bisericii.

Prin urmare, harul lui Dumnezeu și reintegrarea activă a celor împătimiți de drog în viața Bisericii, îi va putea elibera, de sub obsesia chinuitoare a patimii, oferind un orizont veșnic deschis vieții spirituale în Dumnezeu.

\* \* \*



### 3. PĂCATE STRIGĂTOARE LA CER

Sub acest nume sunt cunoscute în manualele de morală creștină mai multe păcate care, prin cruzimea, răutatea și înținarea pe care o aduc vieții oamenilor, prin urmările sau prin consecințele lor sunt ca un **strigăt spre cer**, ca o **adresare către dreptatea lui Dumnezeu ca să intervină spre a le pune stavilă**. Ele se împotrivesc ordinii naturale și sociale, aducând prejudicii demnității omenești.

Păcatele strigătoare la cer sunt următoarele:

**1. Omuciderea voită** (intenționată), având la origine primul fratricid săvârșit de Cain asupra lui Abel. Dumnezeu muștrând pe Cain pentru omorârea fratelui său, îl întreabă: "Ce ai făcut? Glasul fratelui tău **strigă către mine din pământ**" (Facerea 4, 10). După cum vedem, „strigătul din pământ” al celui ucis se îndreaptă spre Dumnezeu pentru a-I cere dreptate... Tot în această ucidere voită se încadrează **sinuciderea și avortul**.

Înrudită cu uciderea intenționată este și **uciderea morală**, care reprezintă un atentat lent asupra vieții semenului, fiind însă lipsit de violența uciderii. În această categorie intră: cruzimile, răpirea libertății și atentatul la demnitatea aproapelui prin **calomnie și defăimare** (Matei 18, 10).

Tot ca moarte morală poate fi considerată și **sminteala**, ca o greșită orientare a atitudinii față de semen. Gravitatea acestui păcat este arătată de Mântuitorul în termeni foarte categorici: "...Iar celui ce va sminti pe unul dintre acești mici, care cred în mine, mai de folos i-ar fi ca să-și atârne o piatră de moară de gât și să se arunce în adâncul mării. Vai lumii din pricina smintelilor! Că smintelile trebuie să vină, dar vai de omul acela prin care vine sminteala" (Matei 18, 6-7).

**2. Oprirea plății lucrătorilor** reprezintă o perversiune a instinctului social, care atrage după sine defecțiuni de comportament prin aceea că lezează relațiile sociale. Încă în Vechiul Legământ, oprirea plății lucrătorului era o mare nedreptate săvârșită asupra semenului, ca și asupra vieții lui, fiindcă, mulți trăind după munca lor, neremunerarea acesteia constituie un atentat asupra vieții lor: "Să nu oprești plata celui sărac sau celui lipsit dintre frații tăi sau a simbriașului... ci dă-i plata în aceeași zi, înainte de apusul soarelui...ca să nu **strige către Domnul asupra ta**" (Deuteronom 24, 14-15). Același strigăt către Dumnezeu poate fi auzit și în Noul Legământ, atunci când plata lucrătorilor nu era făcută la timp, conform muncii prestate: "Iată plata lucrătorilor — avertizează Sfântul Iacob pe bogații nedrepti — celor care au secerat țarinile voastre, pe care ați oprit-o, **strigă și strigătele secerătorilor** au intrat în urechile Domnului Savaot" (Iacob 5, 4).

**3. Păcatul sodomiei** practicat în perioada Vechiului Testament și în lumea păgână, a constituit o nelegiuire atât de mare împotriva rânduielii așezate de Dumnezeu în lume și în natura omului, încât cetățile Sodoma și Gomora au fost blestamate și nimicite de Dumnezeu, pentru ca odată cu acestea să dispară și rușinoasa nelegiuire îndreptată contra firii și a instinctului de conservare a vieții (Facerea 18, 20; 19, 13).

**4. Asuprirea văduvelor, orfanilor și săracilor** este socotit păcat strigător la cer, fiindcă văduvele, orfanii și cei săraci au ca ajutor și protector de multe ori numai pe Dumnezeu. El este părintele lor care le poartă de grijă, de aceea legiuirea teocratică a Vechiului Testament îi avea în apropiată atenție: “La nici o văduvă și la nici un orfan să nu le faceți rău! Iar de le veți face rău **și vor striga către mine, voi auzi plângerea lor**. Și se va aprinde mânia mea și vă voi ucide cu sabia și vor fi femeile voastre văduve și copiii voștri orfani. De vei împrumuta bani fratelui sărac din poporul meu să nu-l strâmtorezi și să nu-i pui **camătă**” (Ieșirea 22, 22–25).

**5. Necinstirea părinților** Acest păcat reprezintă în primul rând o încălcare a poruncii a patra din Decalog, care ne îndeamnă să ne cinstim părinții, fiindcă prin ei ne transmite Dumnezeu viața pe care o trăim aici și acum, iar bunăstarea acestei vieți va fi în funcție de cinstirea și recunoștința arătată părinților. Datorită acestui fapt, necinstirea părinților era pedepsită în statul teocratic al lui Israel, cu moartea: “Cel ce bate pe tatăl său sau pe mama sa, cu moarte să se omoare! Cel ce va grăi de rău pe tatăl său sau pe mama sa, cu moarte să se omoare” (Ieșirea 21, 15–17).

### 3.1. Păcatele strigătoare la cer în actualitate

Păcatelor numite “strigătoare la cer” li se cuvine o atenție specială datorită novității lor, a modului în care sunt “cultivate” în actualitate, cât și a discuțiilor purtate pe seama interpretării lor.

Dintre acestea, se “evidențiază” cele referitoare la viața omului de la zămislire și până în faza ei terminală, ele intrând și în studiul bioeticii. Astfel, ne vom ocupa în mod special de: avort, euthanasie, suicid, crimă și violență, urmărind întreaga problematică pe care o implică în actualitate.

## 3.2. Avortul

Dacă morala creștină consideră că avortul este păcat strigător la cer, constituind o crimă cu premeditare, săvârșită în cadrul familiei sau în afara ei, nu înseamnă că întotdeauna și de către toți oamenii, nașterea de copii a fost și este așteptată cu bucurie și entuziasm.

Deși în antichitate existau practici și ierburi care să oprească sarcina și să o elimine, multe din legile existente se refereau la avort ca la o crimă. Nu ne va mira astfel faptul că, în jurământul lui Hippocrate se spune: „...nu voi da femeii substanțe avortive”. Cu timpul însă, acest jurământ pe care îl repetă și azi generațiile de medici, a rămas extrem de relativ și chiar nebăgat în seamă. În istorie și-au făcut apariția noi mentalități, noi interpretări, noi motivații, noi atitudini, care se consideră realiste și progresiste, în măsură să considere avortul ca un legitim drept al omului. Există în timpul nostru chiar o mișcare de masă a femeilor, cerând legiferarea avortului. Mai mult decât atât, recent, membrii Parlamentului European au adresat Uniunii Europene un protest prin care condamnă autoritatea morală a Bisericii în probleme laice. Mai precis, e vorba, pe de-o parte, de aprobarea de către Parlamentul European a raportului Van Lancker, care cere actualelor și viitoarelor națiuni, membre ale Uniunii Europene, să legalizeze avortul. Pe de altă parte, cu ocazia celebrării, la 3 februarie 2002, a Zilei Pro-Vita, papa a cerut „protejarea juridică” a copiilor nenăscuți din momentul concepției. Condamnând „opозиția rigidă a Bisericii Catolice față de întreruperea voluntară a sarcinii (avortul), ca și față de orice altă metodă nenaturală de concepție, membrii Parlamentului European caută să elimine Sfântul Scaun din ONU. Acțiunea pornită împotriva Bisericii Romano-Catolice, socotită că „își impune legea”, în confruntare cu „legislațiile naționale privind sănătatea sexuală și a reproducerii”, reprezintă o reacție dură față de succesul Sfântului Scaun de a împiedica recenta sesiune ONU privind în special lărgirea accesului adolescenților la avort. Acțiunea pornită împotriva Sfântului Scaun a atras deja 10 membri ai Parlamentului European, iar efortul de a aduna noi semnături continuă și se pare că nu fără succes<sup>42</sup>.

Desigur, poziția moralei creștine antiavortistă este precisă și fermă. Se impune însă a vedea, în continuare, mentalitatea actuală și concepțiile cu care ea se confruntă.

### 3.2.1. Mișcarea proavortistă

În epoca contemporană, sub dominația secularismului neo-păgân, când eticile biologizante proclamă liberalizarea instinctelor pentru întronizarea plăcerii, nu ne va mira că

<sup>42</sup> Catholica, 25 iulie, 2002

avortul este privit sub aspect moral ca o problemă indiferentă. Astfel, mișcarea proavortistă își va intensifica și consolida tot mai mult poziția în lume. Spre exemplificare vom arăta că numai în America de Nord un sfert din embrioni sunt uciși înainte de a se naște. Numai în deceniul al nouălea au fost uciși 370 milioane prunci nenăscuți.<sup>43</sup>

În prima parte a secolului XX apare conceptul de „**maternitate voluntară**”, iar după 1960 cel de „**family planning**” (planificare familială),<sup>44</sup> creându-se un hiat între sexualitate și procreație. Viața sexuală va avea ca scop principal plăcerea și mai puțin procreația. Avortul este motivat de faptul că femeia are posibilitatea de control asupra corpului și destinului ei. Nimeni nu are dreptul să intre în viața intimă a femeii și să dispună de ea. „**Afară legile din corpul nostru!**” a devenit sloganul mișcărilor feminine proavortiste.

Pe de altă parte, trăim contradicția unei acțiuni de apărare a drepturilor omului, făcându-se efortul de abolire a pedepsei cu moartea, în timp ce prin acceptarea avortului este strivit dreptul la viață a celei mai nevinovate și lipsite de apărare ființe.

Mișcarea proavortistă își susține atitudinea motivând schimbarea de mentalitate a timpului în care ne desfășurăm viața. Un profesor de criminalistică declara: ”În conștiința comună avortul a încetat să mai fie considerat delict penal. **Legiutorul este obligat să urmeze conștiința socială...** Așa, de pildă, în unele țări fumatul era înainte pedepsit cu moartea. În zilele noastre, aceasta ni se pare o glumă. Din contră, pirateria era socotită o faptă de vitejie, astăzi însă se socotește crimă...”<sup>45</sup>

Procedând la o analiză de fond, vom observa că aceste afirmații nu rezistă criticii, deoarece adevărata conștiință morală nu este pur și simplu produs al societății. Conștiința morală este un judecător al faptelor noastre, nu o simplă accepție a schimbărilor de mentalitate. Ca judecător al faptelor, conștiința morală implică relația omului cu Dumnezeu și se raportează la legea morală care exprimă voința sa. În felul acesta, conștiința morală este chemată să schimbe mentalitatea și comportamentul social atunci când acesta este deformat de concepțiile nedrepte ale oamenilor. Tocmai datorită acestui fapt, pirateria s-a transformat din vitejie în crimă...

De fapt, chiar și elementul moral este relativ și contradictoriu în atitudinea față de avort. Bunăoară, în timp ce detestăm femeia care își leapădă noul născut, în același timp aducem flori și consolare femeii care avortează în spital...

Temeiul mișcării proavortiste rezidă în faptul că **nu califică avortul ca fiind crimă. Adică se consideră că zigotul (ovulul fecundat) nu este embrion uman în primele 8-12 zile din momentul zămislirii**, este doar un **pre-embriion**, o „**masă de celule nediferențiate**” ce nu au o viață individuală. Alții merg mai departe, susținând că nici embrionul nu poate fi

---

<sup>43</sup> Meletios Kalamaras, Mitropolit de Nikopole, Grecia, *Avortul*, trad. Garoafa Coman, Tesalonic, Grecia, 1991, p.23

<sup>44</sup> Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoiaie, Călin Scripcaru, *Bioetica, Științele vieții și drepturile omului*, Iași, 1998, p. 109

<sup>45</sup> M. Kalamaras, o.c.p. 4

socotit „**persoană potențială**”, fiindcă nu are înfățișare umană. În această situație, avortul echivalează cu simpla îndepărtare a unui organ care dăunează, cum ar fi – să zicem: apendicele sau amigdalele.<sup>46</sup> Adoptând această poziție, mulți medici din SUA s-au străduit să demonstreze că viața fătului începe după împlinirea a douăsprezece săptămâni de la concepere. Chiar dacă această afirmație nu și-a dovedit temeinicia, a urmat un imens număr de avorturi până la această vârstă. Alții au mers și mai departe, susținând că fătul devine om separat de persoana mamei sale numai atunci când poate avea **existență în sine, adică odată cu nașterea**. Consecința acestei interpretări dă posibilitate fiecărei mame să-și poată omorî copilul nedorit chiar cu câteva minute înainte de naștere.

Curtea supremă a Statelor Unite a legalizat la 22 ianuarie 1973 „avortul la cerere” pentru primul trimestru al sarcinii. Consecința a fost că, în numele „libertății reproductive”, în S.U.A. s-au făcut 30 de milioane de avorturi în ultimul pătrar de veac. Peste 98% din acestea sunt făcute din rațiuni ne-medicale. Statisticile recente arată că 43% dintre femeile din America au făcut un avort în timpul vieții lor.<sup>47</sup>

Pe de altă parte, laboratoarele Roussel-Uclaf din Franța la începutul anilor '80 au preparat pilula **RU-486** (după numele laboratoarelor) cu efect avortiv. Pilula permite femeilor „să avorteze în intimitatea propriilor dormitoare” și astfel „avortul a devenit în curând mijlocul preferat de control al nașterii în lumea modernă”, făcând din anul 1987 un an al avorturilor realizat de persoane care și-au administrat pilulele<sup>48</sup>.

### 3.2.2. Cauzele avortului

1. Arătam că secularismul în care ne aflăm urmărește în sexualitate plăcerea, în detrimentul procreației. În slujba sexualității hedoniste, stă erosul concupiscentei, susținut de o adevărată industrie de anticoncepționale. Pe de altă parte, pornografia a intrat în literatură, artă, cinematografie, unde aventurile de tot felul au luat locul subiectelor decente și educative.

2. Cauzele economice, determinate mai ales de șomaj, vizează criza materială în care foarte multe familii marginalizate abia se „târâsc”... În această situație, apariția unei noi ființe aduce mai mult îngrijorarea decât bucuria firească... Greutățile vieții sunt, pentru multe familii, de-a dreptul de nesuportat, încât se recurge la avort ca la un mijloc salvator de supraviețuire...

3. Pe de altă parte, la polul opus, sunt familiile răsfațate cu belșugul și confortul vieții. Acestea se sustrag de la nașterea și îngrijirea copiilor, mulți preferând creșterea animalelor de casă.

<sup>46</sup> Dr. George Stan, *Teologie și bioetică*, Alexandria, 2001, p. 16

<sup>47</sup> Preot Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. rom. P. S. Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 187-188.

<sup>48</sup> Idem, p. 188.

4. Planificarea familială este determinată, în cea mai mare parte de efortul susținut de familiile bogate în direcția creării condițiilor de viață și de afirmare profesională și de bunăstare a odraslelor în viitor... Iar dacă aceștia sunt prea mulți, obiectivul rămâne neîmplinit.

5. Criza morală a familiei este o altă cauză a avortului. Existența multor familii dezmembrate fac din copii victime. Este adevărat că mulțimea copiilor întărește unitatea și coeziunea familiei, dar neînțelegerile dintre soți nu conduc la procreație, ci la avort. În unele țări, persoanele singure formează jumătate din populația adultă. În SUA, 53% dintre femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată, iar 33% sunt divorțate sau văduve<sup>49</sup>.

În problema divorțurilor, se constată că în Anglia, una din trei căsătorii contractate sfârșesc prin divorț. În SUA, situația este și mai alarmantă, cifra de divorț fiind unu la doi<sup>50</sup>.

O altă criză morală este desfrâul. Astfel, 70% din eșantionul de femei chestionate, care erau căsătorite de mai mult de cinci ani, aveau sau avuseseră relații sexuale în afara cadrului căsătoriei, deși majoritatea mai credeau încă în monogamie. O analiză recentă a adulterului în Anglia arată că un număr egal de femei căsătorite, ca și de bărbați, au relații extraconjugale și le prezintă ca fiind „aventuri de o noapte”<sup>51</sup>.

6. Creșterea și descreșterea natalității este în funcție și de orientările demografice ale diferitelor state. Pentru atingerea obiectivelor demografice, în multe situații se legalizează sau se interzice avortul, iar populația se conformează relativității legilor omenești... S-a ajuns ca în unele țări să se exercite „**controlul nașterilor**”, în sensul adoptării unor legi speciale care să oprească procreația.

7. Avortul este des întâlnit la fetele tinere, adolescente, fără orientare și decizie pentru viața familială. Un „aport” moral îl aduc și părinții, rușinați de fapta fiicei lor și îngrijorați, în același timp, de viitorul ei și al copilului care se va naște. Evident că vinovat se face și partenerul sarcinii, care în foarte multe cazuri, cu dezinvoltură și nerușinare refuză să-și asume responsabilitatea faptei sale.

8. Au fost de-a lungul vremii și cauze dure care au determinat avorturile. Au fost femei care pierzându-și simțământul matern, au acceptat oferta hitleriștilor din Germania și Franța de a avorta prin cezariană, pentru ca fătul viu să fie folosit pentru experiențe și pentru prepararea cosmeticelor<sup>52</sup>.

9. Pe lângă cele mai sus arătate, punem în discuție cazurile de **incest și viol**. În cazul violului, femeia nu participă ca subiect liber, ci ca obiect obligat și pasiv, fapt care nu atrage responsabilitatea morală a faptei. Se apreciază că atunci „când o femeie devine victima violului sau a incestului”, ar trebui să caute imediat un tratament medical pentru oprirea concepției. Știința embriologiei a arătat că fertilizarea, adică unirea nucleului spermatozoidului cu nucleul

---

<sup>49</sup> Adrian Thather, *Liberating sex* (Descătușarea sexului), Londra, 1993, trad. rom. Mariana Grancea, București, 1995, p. 241-242

<sup>50</sup> idem, p.174

<sup>51</sup> ibidem, p. 173

<sup>52</sup> M. Kalamaras, o.c.p. 21



ovulului necesită 36 de ore pentru finalizare. Acest lucru deschide o „fereastră” de mai mult de o zi pentru a se face o astfel de intervenție, fără riscul de a avorta un rod al concepției, recunoscut de către Biserică drept o „persoană” umană, un „individ” uman.<sup>53</sup>

10. Dată fiind posibilitatea diagnosticării anomaliilor genetice ale fătului, pe baza biopsiei vilozităților corionice, se pledează pentru oprirea sarcinii, pentru a nu aduce un nenorocit pe lume...<sup>54</sup>

11. Sunt situații când sarcina creează stres psihic mamei, amenințându-i grav sănătatea. Acest fapt ridică din nou problema unei intervenții chirurgicale în favoarea avortului, în cazul în care nu se găsesc alte posibilități de menținere a sarcinii.

12. Sunt cazuri în care viața însăși a mamei este marcată de sarcină, iar medicul este pus în situația de a alege salvarea mamei sau a copilului...

Din această duzină de cauze și motivații ale avortului, vom pune în discuție doar pe ultima, deși multe din cele anterioare nu sunt lipsite de importanță, dat fiind faptul că nașterea de copii nu este numai un act liber, ci și un act **responsabil** față de cel adus pe lume. Față de destinul pământean și veșnic al acestuia se ridică unele întrebări: copiii se nasc, dar unde se nasc? Ce tratament li se aplică?... Ce educație li se face?... Ce perspective de viitor li se oferă?... Iată doar câteva întrebări realiste și foarte serioase vizavi de avort...

Dar să trecem la problema pe care am anunțat-o ca studiu de caz și anume, în situații limită, medicul va salva mama sau copilul?!

Invocând cuvintele Sfântului Apostol Pavel, că „**femeia se va mântui prin naștere de copii**” (I Timotei 2,15), eticienii romano-catolici au adoptat o poziție intransigentă, spunând că în cazul alegerii salvării vieții mamei sau a copilului, se va decide în favoarea copilului. Așa cum ostașul moare în tranșul de luptă, tot astfel și mama va muri în tranșul maternității... Desigur, discuțiile care au urmat, au fost în măsură să schimbe tabla de valori în favorul mamei, motivându-se că femeia constituie elementul de bază al familiei. Ea ar putea da ulterior naștere la alți copii... Apoi, în familie, pot exista mai mulți copii care rămân orfani, iar soțul văduv. Pe de altă parte, prin moartea mamei, Biserica și societatea poate pierde un membru deja format profesional și educat religios...

Când s-a pus problema de a alege între avort și moartea mamei sau a copilului, un episcop romano-catolic a răspuns cu duritate: **mai bine două morți decât o crimă**.<sup>55</sup> Dar, din practica medicală, vedem că concepția eticienilor romano-catolici nu a fost înșușită.

<sup>53</sup> Pr. Prof. dr. John Breck, o.c.p. 329

<sup>54</sup> idem, p. 313

<sup>55</sup> Gheorghe Scripcaru și colab., o.c.p. 109

### 3.2.3. Avortul – crimă cu premeditare și păcat strigător la cer

În ciuda faptului că avortul este legalizat și ca urmare, nepedepsit, el rămâne totuși o crimă cu premeditare.

Pentru a ne lămuri de această realitate, să ascultăm glasul științei.

După ce în numai doi ani, a săvârșit 60.000 de avorturi, medicul american obstetrician-ginecolog Barnard Nathanson, fost director al unei clinici speciale de avorturi din SUA, a studiat cu cele mai avansate mijloace tehnice starea unui zigot avortat la douăsprezece săptămâni (trei luni). Filmarea cu ultrasunete s-a făcut pe o videocasetă, pe care el a intitulat-o semnificativ: **The silent scream** (Strigătul mut), definind perceperea de către făt a instrumentului ucigaș al avortului prin următoarele acțiuni:

1. se mișcă într-un mod violent și agitat;
2. cresc bătăile inimii de la 140 la 200;
3. deschide gura larg, ca într-un strigăt: **strigătul mut**.

Concluzia este că „**fătul, la 12 săptămâni (trei luni) este o ființă omenească separată, cu toate caracteristicile personale specifice**”.

Pe de altă parte, **medicina nucleară contemporană**, constată comportamentul zigotului la diferite vârste.

1. La 18 zile începe să se simtă bătaia inimii fătului și se pune în funcție sistemul circulator.

2. La cinci săptămâni se văd clar: nasul, obrazul și degetele fătului.

3. La șase săptămâni începe să funcționeze sistemul nervos, se distinge clar scheletul și încep să funcționeze rinichii, stomacul și ficatul fătului.

4. La șapte săptămâni (50 de zile) se fac simțite undele encefalice, ceea ce dovedește că se află în viață.

5. La zece săptămâni (70 de zile), are toate caracteristicile pe care le vedem clar la un copil după nașterea sa (9 luni).

6. La 12 săptămâni (92 de zile, trei luni), are toate organele sale definitiv conturate, chiar și amprentele degetelor. Poate să-și întoarcă capul, să se miște, să strângă pumnul, să găsească gura și să-și sugă degetul.

Aceste observații au fost autentificate și de cercetările soților medici obstetricieni **Wilke**. Ei dovedesc cu argumente pur medicale că avortul este o crimă cu premeditare, infirmându-se concepția că fătul, înainte de a fi om, este o bucată de carne.

Medicul **Paul Rockwell** din New York, după ce a examinat un embrion de opt săptămâni (două luni), constată: „În urmă cu 14 ani, am dat anestezic unei sarcini extrauterine. Fătul

avea două luni. Am luat în mâinile mele placenta. Era cea mai mică plasmă omenească, pe care a putut să o atingă vreodată un om. În interiorul placentei înota, deosebit de vioi, o ființă omenească, microscopică, de gen masculin, 1½ inch (1 inch = 2,54 cm) înălțime. Acest om microscopic era complet format. Pielea lui, aproape diafană, la extremitățile degetelor, era străvezie, arterele și venele fine și delicate. Bebelușul arăta foarte activ și înota cu viteză, un tur pe secundă, ritmul înotătorului normal. Când sacul placental s-a deschis, omul microscopic și-a pierdut viața și a luat înfățișarea unui embrion la această vârstă. Am avut senzația că vedeam mort un om adult”.

Renumitul profesor de genetică **Jerome Lejeune**, de la Universitatea din Paris scria: „asemenea tuturor cercetătorilor care urmăresc fără părtinire fenomenele biologice, sunt și eu convins că ființa omenească începe să existe din momentul fecundării ei. Aceasta înseamnă că eliminarea unui făt, de orice vârstă ar fi, echivalează cu uciderea unei ființe omenești”. În prelegerea ținută la Academia de Studii Etice și Politice din Franța, la 1 octombrie 1973, același profesor Lejeune a spus: „Începutul ființei omenești se urcă la momentul concepției... Ființa omenească este de atunci desăvârșită și unică. Este una, pentru că este absolut întotdeauna aceeași, în toate părțile ei și unică, pentru că nu se poate înlocui sub nici o formă cu nimic altceva. Acest făt microscopic în a 6-a sau a 7-a zi a vieții sale, care are abia ” mm înălțime, este deja capabil să se îngrijească de destinul său. Acesta produce întreruperea ciclului periodic al mamei sale, determinând astfel pe mamă să-l protejeze”.

Într-un studiu etic, sociologic și biologic, medicul **Ernest Haunt** declara: „Ovulul fecundat nu este o simplă masă celulară fără caractere specifice. Nu este în acest stadiu nici o fărâma de viață botanică și nici măcar embrionul vreunui șir biologic de viață. Este pe deplin și absolut viața unei existențe umane. Și are atâta viață cât are nou născutul, copilul de grădiniță, adolescentul și adultul. Prin urmare, prin avort se omoară viața omenească, existența omenească, chiar dacă se află în stadiul cel mai de început”. Ca urmare, găsim pe deplin justificată declarația Societății Medicale Panelene de la Congresul Medical din 1985 că „**Începerea vieții omului coincide cu momentul fecundării**”.<sup>56</sup> Acest fapt este confirmat și de cercetările făcute recent de celebrul medic **Albert Liley** de la Universitatea Spitalului Medical din Auckland – Noua Zeelandă. El declară că viața umană începe în momentul concepției, când celula masculină și cea feminină se contopesc. Copilul este viu încă din momentul fecundației; aceasta se constată prin creșterea, dezvoltarea, metabolismul, diviziunea celulelor, etc. Încă de la prima celulă, este stabilit dacă el este fată sau băiat, care va fi culoarea ochilor sau a părului său, ce temperament va avea, cum vor funcționa organele. Copilul deja conceput este cea mai valoroasă creatură a întregului univers în cea mai mică cantitate de materie. Nici unul dintre noi nu am fost niciodată nici spermatozoid și nici ovul, dar fiecare am avut la origine corpul format dintr-o singură celulă numită zigot. Concepția are loc la aproximativ două săptămâni înainte de data ciclului lunar așteptat, care nu a avut loc, de

<sup>56</sup> M. Kalamaras, o.c.p. 9–13

obicei, în trompele uterine. De aici, copilul se deplasează în uter și, după 7–10 zile el se implantează dacă totul este în ordine. În cazurile mai rare, fătul se implantează în afara uterului. În a 18-a zi de la fecundație și aceasta este după mai puțin de o săptămână de la lipsa ciclului lunar, inima este așa de dezvoltată, încât începe să bată, iar în a 21-a zi de la concepție pompează sângele în vase. La trei săptămâni, pe creier se observă scoarța cerebrală. Primele mișcări ale copilului sunt prezente încă în prima celulă, deoarece și în aceasta există mișcare. Dar la cinci săptămâni și jumătate el își mișcă capul, iar după șase săptămâni își va mișca mâinile și picioarele, la fel ca un copil nou născut. Femeia va simți însă aceste mișcări mult mai târziu, în săptămânile 16–21. Reflexele copilului apar în săptămâna a 6-a. Dacă i se atinge buza și nasul fătului de șase săptămâni cu un instrument fin, se poate vedea cum el își întoarce capul. La șase săptămâni a putut fi înregistrată și activitatea electrică a creierului (EEG). Este cunoscut faptul că activitatea electrică este prezentă în orice ființă vie, deci și în prima celulă numită zigot. Deși inima își începe activitatea mult mai devreme, EKG a fost înregistrat în a 45-a zi sau chiar și mai devreme. La opt săptămâni, copilul își strânge pumnul, sughite, doarme și se trezește din somn. Atingerea palmei deschise determină strângerea ei în pumn. Încă în a 10-a săptămână copilul prezintă pe vârful degetelor amprente care îi vor rămâne toată viața. În săptămâna a 11-a, copilul are mărimea degetului mare al unui adult, dar miniaturizat la dimensiunea respectivă. Copilul poate pune în acest timp degetul la gură și să-l sugă. Totodată, reacționează la zgomote, astfel încât gălăgia din exterior îi provoacă trezirea din somn. Dacă este înțepat cu un ac, se zbate de durere. Dacă înainte de înțepare, se emit de câteva ori semnale sonore și asocierea acestor semnale cu înțepătura acului se repetă, după un timp copilul se va zbate doar în prezența semnalelor sonore care semnalizează înțepătura.

Din cele până aici expuse, reiese că cercetările și concluziile comitetelor de bioetică nu admit că sufletul este absent de momentul concepției, încât „morală elementară cere a se recunoaște un subiect de drept din primul moment al existenței, de la debutul evoluției sale ontogenetice, deci din momentul fecundării”<sup>57</sup>.

Aceste fapte ale științei dovedesc că avortul este omucidere. Iar omuciderea este un mare păcat, fiindcă viața este darul lui Dumnezeu și numai El poate dispune de ea. Așa cum sângele nevinovat al lui Abel a strigat la cer, cerându-i lui Dumnezeu dreptatea (Facere 4, 10), tot astfel și prin avort, fătul condamnat la moarte strigă după dreptatea lui Dumnezeu care i-a dăruit viața. De aceea, **strigătul celui ucis este păcat strigător la cer.**

### 3.2.4. Temeiuri scripturistice contra avortului

Nașterea de copii reprezintă porunca sfântă înscrisă de Dumnezeu în ființa și în menirea primei familii: „Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul” (Facere 1, 28).

<sup>57</sup> Gheorghe Scripcarul și colab., p. 72.

Împlinirea peste veacuri a acestei porunci, se concretizează prin aceea că prezența câțmai multor copii în familie reprezintă o binecuvântare a lui Dumnezeu, pe când absența lor era socotită ca un blestem: „Așa zice Domnul: scrieți pe omul acesta lipsit de copii ca pe un nenorocit în zilele sale” (Ieremia 21, 30). Ca urmare, rodnicia femeii însemna pentru soțul ei un dar venit din partea lui Dumnezeu: „Fericitiți toți cei ce se tem de Domnul, care umblă în căile Lui. Rodul muncii mâinilor tale vei mânca. Ești fericit și-ți va fi bine. Femeia ta — ca o vie roditoare în laturile casei tale. Iar fiii tăi — ca niște vlăstare tinere de măslin, împrejurul mesei tale. Iată așa se va binecuvânta omul, cel ce se teme de Domnul” (Psalmul 127, 1–4).

Pe temeiul acestei învățături divine, legislația teocratică va proteja femeia însărcinată, după cum ne arată Scriptura: „De se vor bate doi oameni și vor lovi o femeie însărcinată și aceasta va lepăda copilul său fără vreo altă vătămare, să se supună cel vinovat la despăgubirea ce o va cere bărbatul acelei femei și el va trebui să plătească potrivit cu hotărârea judecătorilor. Iar de va fi și altă vătămare, atunci să plătească suflet pentru suflet” (Ieșirea 21, 22–23). **De aici vedem că textul face deosebire în aplicarea pedepsei între fetusul deplin și nedeplin format.** De altfel, această prevedere scripturistică se întemeiază pe porunca a șasea din Decalog care stabilea dreptatea cu strictețe și fără echivoc: „**Să nu ucizi!**” (Ieșirea 20, 13). Și mai departe, aplicarea acestei porunci: „De va lovi cineva pe un om și acela va muri, să fie dat morții” (Ieșirea 21,12).

Pe de altă parte, potrivit monoteismului Vechiului Testament, Dumnezeu este stăpânul absolut al vieții, de la concepție până la mormânt, încât el stabilește cu fiecare făptură o comuniune intimă conform planului său. Profetii recunosc că alegerea lor este stabilită de Dumnezeu încă din pântecel mamei lor. Astfel, profetul **Isaia** spune: „...Domnul m-a chemat de la nașterea mea, din pântecel mamei mele mi-a pus mie nume... m-a zidit din pântecel mamei mele ca să-i slujesc Lui și să întorc pe Iacob către El și să strâng la un loc pe Israel” (Isaia 49, 1–5). La fel se pronunță și profetul **Ieremia**: „Înainte de a fi zămislit în pântecel, te-am cunoscut și înainte de a ieși din pântecel, te-am sfințit și te-am rânduit proroc pentru popoare” (Ieremia 1, 5). Acestor afirmații li se asociază **Sfântul Apostol Pavel** când scrie galatenilor: „Dar când a bine voit Dumnezeu, care m-a ales din pântecel maicii mele și m-a chemat prin harul Său, să descopăr pe Fiul Său întru mine...” (Galateni 1, 15–16). În aceste cazuri ca și în toate celelalte — fiindcă cu fiecare om Dumnezeu are un plan al său — avortul constituie o gravă încălcare a planului lui Dumnezeu. În același timp, dacă Dumnezeu stabilește cu fiecare om o comuniune, înseamnă că îi recunoaște calitatea de **persoană, adică de entitate psihosomatică ireductibilă.** Iar dacă „viața fetală” este recunoscută de către Dumnezeu ca „viață personală”, rezultă clar că avortul este o crimă împotriva persoanei umane create după chipul lui Dumnezeu.

**Noul Testament** nu amintește nimic de avort. Dar el se deschide cu marea minune a Bunevestiri, când, prin pogorârea Sfântului Duh, Fiul lui Dumnezeu s-a zămislit în pântecel Sfintei Fecioare, începând din acest moment opera de mântuire a neamului omenesc din păcat,

fiindcă celelalte evenimente au urmat în mod firesc și necesar. De aici vedem că, fără să o spună în mod explicit, **Evangelhia arată că zămislirea marchează ireversibil viața persoanei umane definite.**

În favoarea nașterii de copii și împotriva avortului sunt explicite cuvintele Sfântului Apostol Pavel care spune că „**femeia se va mântui prin nașterea de copii**” (I Timotei, 2, 15). Creștinii care au luat cunoștință de cuvintele Apostolului au înțeles și reversul negativ al îndemnului, în sensul că **femeia nu se va mântui dacă refuză procreația**. Avortul este tocmai refuzul procreării, de aceea creștinii nu l-au acceptat. Ei nu l-au acceptat, desigur și fiindcă au văzut totdeauna în el păcatul uciderii condamnat de lege.

### 3.2.5. Atitudinea Bisericii față de avort

Urmând duhului Scripturilor Sfinte, întărite de îndemnul apostolic, Biserica, încă dintru început, s-a arătat potrivnică avortului și, în același timp, susținătoarea zămislirii copiilor și a educării lor de către familiile creștine într-un nou mod de viețuire, specifică Evangheliei lui Hristos.

Vom temelii aceste afirmații cu texte din operele Părinților și scriitorilor bisericești din primele veacuri creștine, apoi din viața liturgică a Bisericii, precum și din canoanele care reglementează disciplina bisericească a credincioșilor.

#### a). Argumente din literatura creștină antică

În **Didahia** (Învățătura celor 12 Apostoli) citim: „A 2-a poruncă a învățaturii: „Să nu ucizi, să nu săvârșești adulter, să nu strici băieți, să nu fii desfrânat, să nu furi, să nu vrăjești, să nu faci otrăvuri, **să nu ucizi copil în pântece**, nici pe cel în scutec să nu-l ucizi...” (II.3), „aceasta este calea vieții” (IV, 14)<sup>58</sup>.

**Epistola lui Barnaba** specifică exact același lucru ca și Didahia, cu deosebirea că în loc de „calea vieții”, este folosit termenul „calea luminii” și „gnoza”: „calea luminii este aceasta...iar gnoza care ni s-a dat să mergem pe această cale este aceasta: „...Să nu ucizi copil în pântecele mamei și nici să-l ucizi după ce s-a născut” (XIX, 1–5).<sup>59</sup>

În **Epistola către Diognet** se spune despre creștini că „se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți” (V, 6).<sup>60</sup>

Dintre apologeții creștini numim pe **Atenagora Atenianul**, care în „**Solie în favoarea creștinilor**”, combătând luptele de gladiatori, constată: „Pentru noi, creștinii, însă, e aproape același lucru să vedem un om ucis sau să-l ucidem; de aceea în toate chipurile noi ne ferim de

---

<sup>58</sup> PSB I, trad. pr. D. Fecioru, București 1979, p. 26–27

<sup>59</sup> PSB I, p. 135

<sup>60</sup> PSB I, p.340

astfel de spectacole și atunci, cum am putea fi noi în stare să ucidem, dacă nu ne place nici să privim o astfel de fărâdele strigătoare la cer? Cum am putea noi săvârși astfel de ucideri, când și pe femeile care le ajută pe mame să avorteze le numim ucigașe și spunem că pentru această colaborare a lor vor avea să dea socoteală înaintea lui Dumnezeu? **Până și fetusul din pântecele mamei, de care încă nu suntem siguri că e într-adevăr o ființă vie, spunem că Dumnezeu îi poartă de grijă; dar să mai și ucidem pe cineva care e înaintat în vârstă?!...**” (XXXV)<sup>61</sup>.

**Tertulian**, în **Apologeticul** său, scria: „...Pe când noi, care ne interzicem orice ucidere, nu ne permitem să stingem viața pruncului conceput în pântecele mamei, înainte chiar ca sângele să se plămădească în el ca om. A împiedica nașterea este o omucidere anticipată: căci ce deosebire poate fi între a răpi viața unui suflet născut sau a-l omori la naștere? Om este și cel născut, urmând să crească și cel care este un fruct doar în germene” (IX, 8)<sup>62</sup>.

Acuzându-i pe păgâni de ucidere, **Minucius Felix**, în al său **Octavius** spune: „...Voi sunteți cei care vă lăsați uneori fiii, abia născuți, în fața fiarelor și păsărilor sau îi omorâți alteori, în mod barbar, ștrangulându-i. **Aveți mijloace cu care distrugeți viața viitorului om chiar în pântecele voastre, omorându-vă copiii înainte de a-i naște**” (XXX, 2)<sup>63</sup>.

**Clement Alexandrinul**, în **Pedagogul**, primul manual de morală creștină, arată deosebit de limpede care este învățătura Bisericii cu privire la avort: „...Întreaga noastră viață se va scurge în chip firesc dacă ne stăpânim de la început poftele și nu ucidem cu mijloace rele fătul omenesc, făcut să se nască prin dumnezeiască purtare de grijă. Femeile care folosesc pentru acoperirea desfrânării droguri pentru avort, scot afară o materie complet moartă, dar avortează odată cu fătul și iubirea de oameni” (II; X; 96, 1)<sup>64</sup>.

Pe de altă parte, dascălii Bisericii susțin că odată cu zămislirea, **trupul ființează simultan cu sufletul**. Sfântul **Irineu** (#202) arată pentru prima dată că “sufletul nu este anterior trupului în existența sa; nici trupul înaintea sufletului în formarea sa, ci aceste două elemente există din aceeași clipă”.<sup>65</sup> Mai târziu, Sfântul **Grigorie de Nyssa**, consideră că “nici sufletul nu există înaintea trupului, nici trupul nu se alcătuiește înaintea sufletului, ci vin în viață în același timp”.<sup>66</sup> Sfântul Grigorie își motivează afirmația pe baza faptului că încă de la zămislire, omul poartă chipul lui Dumnezeu. Sfântul **Maxim Mărturisitorul**, combătând teoria origenistă (de origine platonice) a preexistenței sufletului, declară că, “urmând calea împăratească a Părinților, nu susținem nici preexistența, nici postexistența, ci **coexistența sufletului și a trupului**, păzindu-ne a ne apleca spre dreapta sau spre stânga, după cum zice

<sup>61</sup> PSB II, p. 382–383

<sup>62</sup> PSB III, p. 52

<sup>63</sup> PSB III, p. 384

<sup>64</sup> PSB IV, p. 284–285

<sup>65</sup> Fragmente la Cântarea Cântărilor XXVI, după Jean Claude Larchet, Statutul embrionului după tradiția patristică, Arad, Maria Oprea, în Revista Teologică, nr.1 / 1998, p. 32.

<sup>66</sup> Omilii la Cântarea Cântărilor, P.S.B. 29, București, 1982, p. 221.

Sfânta Scriptură”.<sup>67</sup> La baza afirmației Sfântului Maxim, stă faptul că logosul fiecărei ființe umane își are temelia în Logosul–Hristos, fiind stabilit de voința divină înaintea veacurilor.

În altă ordine de idei, Părinții Bisericii, precum Sfântul **Ioan Gură de Aur**, îl fac **responsabil de avort și pe bărbatul femeii**, întrebând peste veacuri: „De ce semeni acolo unde ogorul are de gând să strice rodul? Acolo unde se face ucidere înainte de naștere?... De ce darul lui Dumnezeu îl batjocorești și legilor lui te împotrivești? De ce ceea ce este blestem tu ieși binecuvântare? De ce sălașul nașterii îl faci sălaș al uciderii? De ce femeia care ți-a fost dată spre naștere de prunci o pregătești pentru ucidere?”.<sup>68</sup>

### **b). Argumente liturgice**

Rugăciunile care se rostesc cu prilejul tainei Sfintei Cununii au mereu în atenție scopul căsătoriei ca naștere de copii. Astfel, mirelui i se face urarea: „Mărit să fii mire ca Avraam, binecuvântat să fii ca Isaac, să te înmulțești ca Iacob, umblând în pace și lucrând în dreptate poruncile lui Dumnezeu”. Urare asemănătoare se face și miresei: „Și tu mireasă, mărită să fii ca Sarra, să te veselești ca Rebeca, să te înmulțești ca Rahela, veselindu-te cu bărbatul tău și păzind rânduielele Legii, că așa a binevoit Dumnezeu”.

La sfârșitul slujbei, Biserica se roagă pentru cei doi miri spunând: „Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, Treimea cea întru tot sfântă și de o ființă și începătoare de viață, o Dumnezeire și o împărăție, să vă binecuvinteze pe voi. Să vă dea vouă viață îndelungată, naștere de prunci buni, spor în viață și-n credință”.

Aceeași purtare de grijă o acordă biserica și copiilor nou născuți, deveniți prin Botez membrele Trupului lui Hristos. Vedem aceasta din rugăciunile ce se rostesc, nu numai pentru mamă, ci și pentru copil, la 40 de zile după naștere, cu prilejul îmbisericii: „Și pe acest prunc născut dintr-Însa binecuvintează-l, crește-l, sfințește-l, înțelepțește-l, fă-l întreg la minte și cu bună pricepere, că tu l-ai adus pe acesta și i-ai arătat lui lumina cea simțitoare, ca să se învrednicească și de lumina cea înțelegătoare în vremea pe care tu ai hotărât-o. Și să se numere împreună cu turma Ta cea sfântă...”.

Cât de mult prețuiește Biserica nașterea de copii o dovedește faptul că în calendar se face pomenire de zămislirea de prunci cu mai multe prilejuri. Astfel, la 24 septembrie – zămislirea Sfântului Ioan Botezătorul; la 8 decembrie - zămislirea Maicii Domnului, iar la 25 martie se face pomenirea cu prăznuire a Bunevestiri<sup>69</sup>.

### **c). Argumentul disciplinei bisericesti**

Legislația bisericească a luat atitudine încă dintru început față de păcatul avortului. Astfel, **Sinodul de la Elvira** (306) prin **canoanele 63 și 68** excomunică pe femeia care a

---

<sup>67</sup> Ambigua către Ioan, 42, P.S.B. 90, București, 1983, p. 279.

<sup>68</sup> Omilia 24 la Romani, după M. Kalamaras, o.c.p. 27.

<sup>69</sup> John Breck, o.c.p. 328



avortat, oprind-o de la împărtașanie până pe patul morții. Ceva mai târziu, legislația bisericească devine mai indulgentă cu privire la pedeapsa acordată pentru avort. **Canonul 21 al Sinodului local de la Ancira** (314) precizează: „Pe femeile care sunt desfrânate și își omoară fătul și se îndeletnicesc cu pregătirea mijloacelor de avort, hotărârea de mai înainte le-a oprit până la ieșirea din viață și această hotărâre se ține îndeobște, dar, găsind ceva spre a le trata mai blând, am hotărât ca vreme de 10 ani să împlinescă în penitență, potrivit treptelor hotărâte”. După cum vedem, canonul face derogare de la obiceiul existent, comutând epitimia de la oprirea pe viață la 10 ani.

**Sfântul Vasile cel Mare în canonul 2** arată că „cei care dau medicamente avortive sunt ucigași. Și ei și cele care primesc otrăvuri ucigătoare de embrioni... Dar nu trebuie să se întindă pocăința lor până la moarte, ci să se primească după un termen de 10 ani, dar vindecarea să se hotărască nu după timp, ci după chipul pocăinței”. În **canonul 8**, marele capadocian precizează: „...Și cele ce dau doctorii de avort sunt ucigașe și cele ce primesc otrăvurile care omoară fătul”. După cum vedem, Sfântul Vasile cel Mare, făcând deosebirea dintre uciderea voluntară și involuntară, consideră avortul ucidere voluntară și pretinde epitimie 10 ani asemenea canonului 21 al Sinodului de la Ancira.

**Canonul 91** al Sinodului **Trulan** (692) precizează că „pe cele care dau doctorii lepădătoare de făt (provocatoare de avort) și pe cele care primesc otrăvuri pierzătoare (omorătoare de prunci) le supunem pedepsei ucigașului”.

**Ioan Postitorul, prin canonul 33**, revine asupra epitimiei date de Sfântul Vasile cel Mare spunând: „Vasile cel Mare în canonul său al 2-lea și al 8-lea condamnă pe femeile care strică cu meșteșugiri pe feți în pântece și pe cele ce dau și iau doctorii, pentru ca să-i piardă și ca feții înainte de vreme să cadă afară. Noi însă hotărâm ca acestora să li se dea cel mult până la 5 ani sau și 3 ani”.

Din cele de mai sus, vedem că, potrivit legislației bisericești, avortul este socotit **ucidere voluntară**. La început se pedepsea prin oprirea de la împărtașanie pe toată viața. Apoi, perioada epitimiei scade la 20 de ani, apoi la 10 ani, apoi la 5 și la 3 ani. Se apreciază desigur, că mai importantă este intensitatea căinței aducătoare de vindecare, decât timpul prea mare care pe unii i-ar putea duce la deznădejde, iar pe alții i-ar putea îndepărta de la puterea tămăduitoare a harului, care „pe cele slabe le vindecă”.

### 3.2.6. Urmările avortului

Avortul are urmări nefaste asupra femeii care avortează, asupra familiei și asupra societății.

**a). Urmări fizice asupra mamei** Avortul poate crea leziunea colonului uterin, perforația uterului, hemoragii, stare septică, tromboembolie.

La fel, avortul poate duce la obturarea trompelor uterine, la sterilitate, la hemoragii uterine neregulate, la creșterea frecvenței sarcinilor extrauterine, la creșterea frecvenței avorturilor „spontane”, la predispoziție de naștere prematură, la dereglări în perioada a treia a nașterii, precum și la mortalitatea prenatală crescută.

**b). Urmări psihice** Avortul creează de cele mai multe ori femei forme depresive, sentimente de vinovăție, insomnii și vise grele, anxietate, frustrație, pierderea respectului față de sine, apariția răcelii emoționale, dereglări sexuale, dereglări comunicaționale cu partenerul de căsătorie și cu copiii deja născuți, precum și schimbări dramatice de personalitate.

**c). Urmări asupra familiei și societății** Avortul poate aduce cu sine dereglări ale relațiilor dintre membrii familiei: pierderea motivației, răceala emoțională, dezamăgirile și alte stări nevrotice sau psihotice cauzate de omor.

După cum s-au exprimat unii romano-catolici, „În privința bărbatului care se opune avortului, el nu are nici un drept în fața legii și nu poate apăra dreptul la viață al propriului copil. Măhnirea sa este dublată de sentimente de neputință. Uciderea îi rănește și pe cei vii. Ea nu cunoaște nici o preferință de gen”<sup>70</sup>

Influența negativă a avortului asupra societății este de ordin demografic, dată în primul rând de scăderea dramatică a natalității. Apoi, prin avorturi, societatea poate pierde un eventual om de mare folos pentru destinele ei.

Avortul are urmări și asupra celor care participă la efectuarea lui. Medicii, asistenții medicali, surorile medicale și chiar farmaciștii resimt indirect vinovăția crimei, cu răsfrângere negativă asupra familiei lor, după cum declară mulți dintre ei.

### 3.2.7. Prevenirea avortului prin virtutea înfrânării

Este cunoscut din rânduiala Legii Vechi că în anume perioade de timp, femeia era considerată a fi curată, iar în alte perioade se considera necurată, impunându-se în acest caz și unele restricții sub aspectul evlaviei și al ritualului.

Era prevăzută și starea de fertilitate a femeii, când procrearea era recomandată spre înmulțirea neamului...

Acele timpuri au trecut, iar omul contemporan se confruntă cu alte realități aflate la polul opus față de cele menționate și respectate cu strictețe de Legea Veche.

Pe de altă parte, a apărut o adevărată industrie de anticoncepționale folosite pe scară largă de femeile ce nu doresc să devină mame, dar în același timp doresc să evite avortul.

---

<sup>70</sup> J. Breck, o.c.p. 199

Nenorocirea este că toate anticoncepționalele prezintă un mare pericol pentru sănătatea femeii și a copiilor ce urmează să se nască.

Pentru evitarea sarcinii și a avortului, dacă se urmăresc acestea, vom apela la argumente și la proceduri morale și anume la **virtutea înfrânării**. Astfel, se va avea în atenție **perioada de fertilitate a femeii**. Toate cărțile și publicațiile de planificare familială sau de educație sexuală, la modă, arată că științific și practic rămâne dovedit faptul că fertilitatea maximă este între 13–15 zile a ciclului lunar al femeii, care ține 28 de zile (cu aproximație 26 sau 30 de zile). Prin urmare, de la încetarea ciclului lunar se numără 13–15 zile plus-minus 2 zile, mai precis 11–17 zile. În această perioadă de aproximativ o săptămână, fertilitatea fiind maximă, se poate evita avortul prin înfrânarea sexuală. Mulți respectă această înfrânare, alții însă, fiind neînfrânați sau neglijenți, folosesc anticoncepționalele atât de dăunătoare sănătății femeii sau din nefericire măresc numărul avorturilor.

### 3.3. Euthanasia

În zbuluciumul suferinței sale cumplite, Franz Kafka spunea pe patul morții medicului „**Daca nu mă omori ești un criminal!**”

În astfel de condiții se pune în discuție problema **euthanasiei**, ca moarte plăcută sau ca dreptul de a sfârși demn viața ajunsă la insuportabil!... Dintotdeauna moartea a fost primită fie cu teamă, îngrijorare sau cu resemnare, fie cu înțelepciune și curaj. Înțelepții Eladei au chiar formulat deviza: „Maxima philosophia, scientia mori” (cea mai mare filozofie este să știi să mori). Îngrijindu-se ca trecerea prin moarte să fie liniștită, cu conștiința datoriei împlinite, Biserica permanent cere lui Dumnezeu în rugăciune: „sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat în pace și răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Hristos”.

#### 3.3.1. Noțiunea și interpretarea euthanasiei

În timpurile mai noi, grija acordată suferinzilor s-a prelungit cu atenția ce se cuvine muribunzilor, luând ființă **thanatologia**, cu adevărate reguli și proceduri de asistare a omului aflat pe patul morții. În același cadru, al dreptului de a muri demn, este și **euthanasia**. Sintagma a fost pusă în circulație de către Francis Bacon (1561-1626)<sup>71</sup> și înseamnă „moarte bună”, „moarte ușoară, plăcută” (de la grecescul: „eu” = bine, bun și „thanatos” = moarte); sau într-o

<sup>71</sup> Prot. Dr. Marcu Bănescu, *Reflexii teologice în legătură cu eutanasia*, în rev. Mitropolia Banatului, nr.1/ 1986, p. 8

definiție mai puțin creștină: „arta de a sfârși bine, frumos, agreabil și demn enigmatică (și nu totdeauna agreabila) existență umană”<sup>72</sup>.

Modul de a înțelege și de a aborda euthanasia este în funcție de felul în care este înțeleasă viața. Și aici părerile sunt diferite. Pe de o parte, **eticienii vitaliști**, se referă la datoria pe care fiecare om o are de a cultiva „**calitatea vieții**” proprii. Ei spun, în primul rând că valoarea vieții umane este inegală și depinde de condițiile și de capacitățile individuale. În al doilea rând, ei afirmă că viața este **o posesie**, de aceea fiecare este autonom, putând face cu ea ceea ce dorește. În al treilea rând, neadmițând că Dumnezeu sau alt principiu transcendent este „Înțelesul” ultim al vieții umane, persoanei îi revine dreptul de a-și organiza viața dispunând și de sfârșitul ei, după bunul plac.

Pe de altă parte, **eticienii creștini** susțin **sacralitatea vieții**, înțelegând că Dumnezeu este izvorul vieții iar viața este darul Lui. Sacralitatea vieții ca dar de la Dumnezeu și nu ca posesie, impune să fie chivernisită după voia Lui și nu după placul fiecăruia. Bine chivernisit, darul lui Dumnezeu, se cuvine la sfârșit a-I fi restituit Lui, spre o împlinire veșnică în împărăția Sa<sup>73</sup>.

Pe temeiurile acestor moduri diferite de a aborda viața s-au formulat și concepțiile bioeticii.

Dacă, așa cum spun eticienii vitaliști, viața este o posesie de care fiecare poate dispune autonom, atunci problema euthanasiei, a avortului, a suicidului, a procreării etc., devin probleme personale. Dar dacă, așa cum susțin eticienii creștini, viața este darul lui Dumnezeu, El fiind în același timp Stăpânul vieții și al morții, omul are responsabilitatea modului cum va chivernisi darul lui Dumnezeu. În acest caz, toate problemele bioeticii vor fi interpretate în viziunea sfințirii vieții, ca bună chivernisire a darului lui Dumnezeu, spre a I-l putea oferi Lui cu conștiința curată și împăcată, cu conștiința datoriei împlinite. În felul acesta, calitatea vieții este în funcție de buna ei chiverniseală, adică de **sfințenia persoanei**, pentru ca darul vieții primit de la Dumnezeu să-I poată fi oferit ca sfințenie și nu ca păcat.

Prin urmare, dacă eticienii vitaliști susțin calitatea vieții detașată de sacralitatea ei, eticienii creștini vor interpreta toate aspectele bioeticii **prin îmbinarea calității și sacralității vieții**, având ca temei faptul că **omul este persoana care poartă în sine chipul lui Dumnezeu, de la zămislire până la moarte și chiar dincolo de moarte, în comuniunea veșnică a lui Dumnezeu.**

---

<sup>72</sup> Prof. dr. Eduard Pamfil, *Euthanasia, în vol. „Medicina modernă și răspunderea medicului”, Timișoara, 1970, p. 49*

<sup>73</sup> Pr. Prof. dr. John Breck, o.c.p. 264–267

### 3.3.2. Problema euthanasiei

Simplificând datele problemei, vom arăta că euthanasia vizează în mod expres existența umană, care la un moment dat devine insuportabilă. Această „simplificare” poate avea însă, în spatele ei, interese, manevre și consecințe extrem de variate și periculoase, încât euthanasia nu este o simplă „artă de a muri bine”, ea implicând deopotrivă interesul juriștilor, psihologilor, eticienilor și nu în ultimul rând al teologilor. De aceea, euthanasia ridică un complex de probleme. Privită însă, ca simplu act medical, în concret, euthanasia ca moarte ușoară este privită ca o metodă tehnologică de provocare de către medic a unei morți precoce, nedureroase, unui bolnav incurabil pentru a-i curma astfel suferința prelungită.<sup>74</sup>

Pe de altă parte, Asociațiile care o susțin (prescurtat: ADMD = Asociația pentru Dreptul de a Muri Demn), încă din 1980 numesc euthanasia **act voluntar**, ca dreptul de a muri demn. De pildă, la congresul organizat de „Federația Mondială a Asociațiilor pentru dreptul de a muri demn”, Nisa, 20–23 septembrie 1984, se arăta că euthanasia semnifică administrarea unui medicament de către medic unui bolnav incurabil, ajuns într-o stare preletală, pentru a-i curma suferințele, adică pentru a-i grăbi moartea, având consimțământul subiectului sau al membrilor familiei.<sup>75</sup> Astfel, euthanasia apare ca un **mercy killing (ucidere din milă)**.<sup>76</sup>

Pe de altă parte, se face deosebirea dintre **euthanasia activă**, ca moarte dulce, realizată de un terț, dar neacceptată din punct de vedere legislativ; și **euthanasia pasivă** sau **orthothanasia** care privește dreptul oricărei persoane majore, sănătoase din punct de vedere psihic de a se opune prelungirii vieții sale în mod artificial prin folosirea tehnicilor moderne.<sup>77</sup>

Euthanasia, ca drept de a muri demn, implică posibilitatea de a alege timpul și modul de a-ți sfârși viața. De aici — și o posibilă corelație dintre euthanasie și suicid. Euthanasia, ca act voluntar, poate fi socotită suicid asistat, mai precis, **un suicid prin intermediar** (implicând responsabilitatea medicului). Suicidul propriu-zis, însă, este un act strict personal, el putându-se efectua după voința proprie și prin mijloace liber alese. Pe de altă parte, euthanasia se referă la boala incurabilă, pe când suicidul are cauze multiple și o sferă de aplicare mult mai variată.

<sup>74</sup> Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoe, Călin Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Iași, 1998, p.193

<sup>75</sup> Rev. „L'actualité religieuse dans le monde”, Paris, nr.16/ 15 oct. 1984, p.41–45

<sup>76</sup> Lisa Sowle Cahill, *Le droit la mort d'autrui*, rev. Concilium, nr. 199 / 1985, p.49

<sup>77</sup> Gh. Scripcaru și colab., o.c.p. 193

### 3.3.3. Privire asupra euthanasiei în antichitate

Se știe din istorie că din dorința de a avea buni războinici, în Sparta, copiii născuți cu malformații sau debilități mintale erau sacrificați.

Unele triburi germanice își îngropau bătrânii de vii. În multe părți ale Indiei, bătrânii erau sufocați cu nămol și aruncați apoi în apele Gangelui.<sup>78</sup>

Tribul Ibos din Africa Orientală își arunca copiii născuți gemeni spre a fi sfășiați de animale sălbatice.<sup>79</sup>

Aceeași soartă tristă o aveau și copiii aparținători unor triburi sălbatice, pentru simplul motiv că, din lipsă de hrană, nu li se putea asigura alimentația.

S-a remarcat că „**infanticidul** a fost multă vreme o practică acceptată și aplicată în caz de nevoie, alături de abandonarea, neîngrijirea copiilor. De asemenea, copiii bolnăvicioși și infirmi, lipsiți de perspectiva de a-și câștiga singuri existența, au fost de multe ori sacrificați, chiar și la popoarele civilizate, ca romanii, grecii, japonezii...”.<sup>80</sup>

Chiar și acum există cazuri de euthanasie la eschimoși sau la unele triburi din Indonezia sau din India. De pildă, „la battakii din Sumatra, tatăl ajuns la bătrânețe îi invită pe copiii săi să-i mănânce carnea. Apoi urcă într-un copac, se lasă să cadă jos ca un fruct copt, după care cei din familie îl omoară și îl mănâncă”.<sup>81</sup>

În Vechiul Testament, regele Saul învins de filistenii, pentru a nu fi expus unei morți nedemne, „luându-și sabia, s-a aruncat în ea”. Apropiindu-se însă armata dușmanilor saul cere unui ostaș: „apropie-te de mine și mă ucide, că durerea morții m-a cuprins și sufletul meu e tot în mine”. Executând ordinul și relatând cazul lui David, fapta sa a fost plătită cu moartea (II Regi 1, 1–15).

Se relatează, apoi, despre Abimelec că după ce i-a fost spart capul cu o piatră, a cerut unui tânăr să-lucidă (Judecători 9, 53–54).

Putem cita și pe Samson, care refuzând totalul dispreț al dușmanilor, preferă să moară alături de ei sub prăbușirea zidurilor casei unde se aflau (Judecători 16, 30).

Euthanasia, ca moarte bună, „preferată”, echivalează în acest fel cu **jertfirea de sine, ca act de eroism**, fapt ce va fi des întâlnit în viața conducătorilor de popoare, care își identifică moartea cu idealul luptei lor.

---

<sup>78</sup> Constantin Maximilian, *Drumurile speranței*, București, 1989, p.127

<sup>79</sup> P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol III, f.a., p. 346

<sup>80</sup> Traian Herseni, *Sociologia*, București, 1952, p. 524

<sup>81</sup> Pr. Claudiu Dumea, *Omul între „a fi” sau „a nu fi”*, București, 1998, p. 100

### 3.3.4. “Pregătirea pentru moarte” – în concepția filosofiei antice –

**Înțelepții Eladei au făcut din μελέτε θανάτου** (Phaidon, 64a; 67e) (pregătirea pentru moarte) definiția însăși a filosofiei, ca supremă învățătură de a-ți trăi viața demn. Astfel, „melete thanatou” însemna pentru ei neîntrerupta exersare în practicarea morții, față de viața trupească accidentală și înșelătoare, în favoarea vieții înțelepte care promovează prin filosofie valorile eterne ale sufletului omenesc. Iată cuvintele lui Platon: „Cei care sunt filosofi în adevăratul înțeles al cuvântului se abțin de la orice dorință a trupului, rezistând cu dârzenie și nelăsându-i-se pradă. Ei nu se sperie, ca mulțimea iubitorilor de averi, să-și piardă bunul lor și să cunoască sărăcia; și nu se tem ca iubitorii de putere și de onoruri, de lipsa de cinstire și de nume bun, legate de viața lor neînlesnită. Și atunci, se țin departe de dorințele acestea... Cei cărora le pasă de sufletul lor și nu trăiesc doar ca să-și plăsmuiască trupul, aceia spun tuturor acestor lucruri „rămas bun” (chairein în formulă de salut prin care sufletul se desparte de trup și rămâne el însuși. n.n.)... Iubitorii de cunoaștere știu că, atunci când filosofia a pus stăpânire pe sufletele lor, acesta este închis și ferit de trupul său și că, în loc să cerceteze realitățile nemijlocit și cu propriile sale puteri, era silit să le privească dinăuntru temniței (trupului n.n.) acesteia și să se tăvălească în deplină neștiință... Știu bine iubitorii de cunoaștere în ce stare se află sufletul lor când s-a înstăpânit pe el filosofia și că după aceea, ea, filosofia, îi încurajează cu blândețe și începe să-i elibereze, arătându-i cât de iluzorii cunoștințe ne dă atât privirea sau auzul, cât și orice simț, încercând să-l convingă să se ferească de a se mai folosi de ele mai mult decât strictul necesar, îmbiindu-l, dimpotrivă, să se adune și să se strângă în el însuși...” (Phaidon, 82c–83a).

De aici vedem că în concepția marilor înțelepți ai Eladei pregătirea pentru moarte echivala cu pregătirea sufletului de a-și afla propria spiritualitate, prin eliberarea de trup, considerat „Închisoare” (temniță) care îl înrobește prin poftele carnale ale simțurilor.

Desigur, acest concept filosofic este cu totul altceva decât ceea ce numim noi euthanasie. Este totuși interesantă pledoaria pe care o făceau înțelepții antici în privința biruinței spiritului prin eliberarea de sub cătușele poftelor carnale. Într-un fel, este și aceasta o moarte plăcută, în sens moral-spiritual.

### 3.3.5. Aspecte ale euthanasiei în epoca modernă

Încă din 1835 au apărut în Anglia mișcări în favoarea euthanasiei. Extinzându-se și în alte țări, s-a constituit Federația Mondială a Societăților pentru Dreptul de a Muri.

Înainte primului război mondial, euthanasia devine „ultra modernă”. S-au constituit mai multe proiecte pentru legiferarea euthanasiei. Unul dintre ele a fost întocmit de Roland Gerkan, în șapte paragrafe, după cum urmează: 1. Orice bolnav incurabil are dreptul euthanasiei sau, cu alte cuvinte, are dreptul să ceară ajutorul medicului pentru a muri. 2. Pentru câștigarea acestui drept, bolnavul trebuie să se îndrepte către judecătoria competentă. 3. Pe baza cererii, judecătoria dispune vizitarea bolnavului prin medicul judecătoriei și alți medici. Vizita medicală trebuie să aibă loc cel mai târziu la opt zile de la înaintarea cererii. 4. Despre vizita medicală se ia protocol, însemnându-se părerea științifică a medicilor dacă boala este incurabilă sau nu. 5. Dacă pe baza vizitei medicale se poate constata că boala după toată probabilitatea se va sfârși cu moartea, judecătoria va acorda bolnavului dreptul la euthanasie, iar în caz contrar cererea se respinge. 6. Cine, la dorința expresă, omoară pe bolnav fără durere nu se pedepsește, dacă în conformitate cu paragraful 5 i s-a votat bolnavului dreptul la euthanasie sau dacă prin cercetare ulterioară se poate constata că respectivul suferea de vreo boală incurabilă. 7. Cele cuprinse în paragrafele 1–6 au valoare și pentru cei schilavi”<sup>82</sup>

Accente tragice va primi euthanasia mai târziu, când s-au făcut abuzuri cu dreptul de a muri demn. Astfel, pentru promovarea eugeniei, în Germania nazistă, între 1934-1944, au fost asasinate 75.000 persoane handicapate : epileptici, retardați mental, psihopați, etc.<sup>83</sup>

De menționat faptul că în timpul nazismului, euthanasia a devenit o adevărată „tehnică” medicală de exterminare. Utilizarea monoxidului de carbon și apoi a Zyklon B-ului, gaze atât de toxice, a constituit o adevăratăucidere „omenească”, încât s-a pus legitima întrebare: care este poziția și rolul medicului în alegerea modalităților de suprimare a vieții? Un psihiatru nazist, fiind întrebat dacă are procese de conștiință sau vise care să-l tulbure în urma asasinatelor la care asistase sau a destăinuirilor colegilor săi, a răspuns că el nu a omorât niciodată, iar calitatea de medic îi permite poziția de „outsider”.<sup>84</sup>

În altă ordine de idei, în prezent a apărut o bogată literatură ce justifică și cere aplicarea euthanasiei. Au luat ființă multiple societăți civile ce pledează în favoarea euthanasiei, precum în Anglia, Societatea de Refuz a Tratatului Leucemiilor. Legiferarea euthanasiei a avut loc în Olanda, cu aplicare pentru bolnavii incurabili, în lipsa unor alternative terapeutice, după o cerere conștientă și repetată, avizată de medicul de familie și cu verificarea medico-legală a întregului dosar. În Australia se adaugă monitorizarea actului prin computer, totul fiind reglat pentru o injecție letală cu efecte de 30 de secunde. În Oregon se pretinde o cerere făcută cu obstinație, adică de cel puțin trei ori.<sup>85</sup> În replică, există și o acțiune contra euthanasiei, plecându-se de la ideea sacralității vieții și a necesității de valorizare etico-religioasă a suferinței umane. Conceptul drepturilor omului, ca o nouă ideologie etică, proclamă că viața e

---

<sup>82</sup> Dr. Alexandru Rusu, *Euthanasia*, în rev. Cultura creștină, nr.3/1914, p. 90

<sup>83</sup> C. Maximilian, o.c. p. 127

<sup>84</sup> Gh. Scripcaru și colab., o.c. p. 194

<sup>85</sup> Idem, p.188



inalienabilă, sacră, unică și inviolabilă atât fizic, cât și spiritual. Constituțiile statelor lumii referă noțiunea de demnitate la viață și nu la moarte. La fel și mesajul medicinei este de a lupta pentru viață și nu de a justifica moartea. După cum a declarat în 1987 Asociația Medicală Mondială, omorul din compasiune este contrar profesiei medicale. Din punct de vedere moral, a lăsa bolnavul să moară din inițiativa medicului, este ca și cum l-ai omorî.<sup>86</sup>

Legislația românească nu a avut poziție constantă față de euthanasie. Codul penal român din 1937 admite euthanasia cu condiția ca boala să fie incurabilă, actul să fie cerut în mod repetat, iar consimțământul să fie dat în condiții legale. Alte legislații prevedeau și obligativitatea unei expertize, precum și autorizarea din partea tribunalului.<sup>87</sup>

Actualul cod penal specifică prin art. 174 că administrarea unui medicament care provoacă moartea este „omor săvârșit cu intenție și cu premeditare”.

### 3.3.6. Neacceptarea euthanasiei active

Rezervele față de legiferarea euthanasiei active ca oprire medicală intenționată a vieții umane se referă sigur și la fața ei ascunsă, la consecințele ce le-ar putea avea, la „implicațiile prevăzute și neprevăzute, asasinat acoperite de lege, de la avort până la genocid. Suferința omului ar spori, panica ar deveni permanentă, mai ales pentru bătrâni și infirmi, când întâlnirea cu medicul ar implica o probabilitate de moarte imediată; fie ea oricât de „euthanasiacă”.<sup>88</sup>

Deși susținut și practicat, infanticidul nu poate fi nici el acceptat. A ucide copiii din milă, spre a-i scuti de suferință, fiindcă s-au născut monștri și nu au nici o motivație a existenței, fiind toată viața o povară socială, nu poate fi legalizată. Mulți oameni de știință cer tot mai mult să se renunțe chiar la cuvântul „monstru”, când e vorba de o ființă umană. Numai embriologia și taratologia pot fi „fabrici de monștri”. Și într-adevăr, practicile medicale sunt atât de dezvoltate, încât pot rezolva cazuri delicate de malformații, de siameze, de handicapați, etc., încât mai întâi trebuie să se facă totul pentru salvarea copilului și nu să i se aplice euthanasia.

Pe de altă parte, am văzut că partizanii euthanasiei motivau că aceasta ar fi un act de milă, mai precis „uciderea din milă”. Mergând mai departe, s-ar putea spune că, într-o astfel de situație, euthanasia s-ar putea considera „o față văzută a iubirii creștine”. Afirmarea este însă falsă, fiindcă mila pornită din iubire nu ucide niciodată pe nimeni ! Ea salvează viața, încât ar fi greșit să fie pusă în folosul morții. „Mila – remarcă Orest Bucevschi – e prinsă adesea în fluiditatea sentimentului de o clipă, determinând și fapte care pot apăsa o viață

<sup>86</sup> Ibidem, p. 188-189

<sup>87</sup> Ibidem

<sup>88</sup> M. Bănescu, o.p.c. 15

întreagă asupra conștiinței. Ea are nevoie în faptele sale și de luminile rațiunii, trebuind să țină seama și de cuprinsul altor obligații morale”.<sup>89</sup>

Eticienii ortodocși au formulat mai multe temeuri, pe baza cărora nu acceptă euthanasia activă.

Acestea sunt:

Viața umană, creată de Dumnezeu și purtând chipul divin, e sfântă prin însăși natura ei și trebuie mereu respectată și protejată ca atare.

Principiul slujirii cere ca momentul morții și cel al zămislirii să rămână în mâinile lui Dumnezeu; El singur e deasupra vieții, a morții și a procesului morții. Există o „vreme de a trăi și o vreme pentru a muri”, iar acea vreme trebuie să rămână hotărâtă de Dumnezeu.

Trebuie făcut orice efort pentru refacerea pacientului până la un nivel optim al sănătății; viața pacientului își păstrează totuși valoarea sa ireductibilă, chiar și atunci când nu mai poate fi recâștigată întreaga sănătate.

Potrivit eticii ortodoxe nu poate fi justificată oprirea activă a vieții omenești, chiar și în cazurile de boală în stadiul final, însoțită de suferință grea. Așadar, euthanasia activă, inclusiv sinuciderea asistată de medic este interzisă, indiferent dacă pacientul își exprimă sau nu dorința de-a muri, adică indiferent dacă există sau nu consimțământul său.<sup>90</sup>

### 3.3.7. Orthothanasia

Dacă euthanasia activă nu poate fi acceptată de pe poziția eticii ortodoxe, euthanasia pasivă sau orthothanasia poate fără îndoială avea o motivație. Eticienii ortodocși au stabilit că „În cazurile de boală aflate în stadiu final (unde procesul morții este ireversibil, iar moartea iminentă), este totuși permis ca susținerea vieții să înceteze, susținere ce nu înseamnă mai mult decât o povară pentru pacient. În special în cazurile de „moarte cerebrală”, menținerea pacientului prin sisteme de întreținere a vieții este imorală și nu doar „inutilă”. Chiar dacă bolnavul, sub influența aparatelor, respiră și-i bate inima, nu poate fi vorba în cazul morții cerebrale, decât de un „cadavru care respiră”. Stanley Harakas, recunoscut unanim ca „decanul” eticienilor ortodocși din SUA, a spus: „Când o dovadă mai mult decât suficientă susține ipoteza că pacientul este bolnav în stare finală, medicul, pacientul, familia și toți ceilalți implicați nu sunt obligați moral și nu ar trebui să se simtă obligați să răspândească energie, timp și resurse, într-un efort prost direcționat de înfruntare a morții... Folosirea medicamentelor, a operațiilor chirurgicale, chiar și a organelor artificiale este legitimă când există șansa întemeiată că acestea vor folosi la redarea, în timp util, a funcționării normale

---

<sup>89</sup> Euthanasia, în vol. *Prinos închinat patriarhului Nicodim cu prilejul împlinirii vârstei de 80 de ani*, București, 1946, p. 115.

<sup>90</sup> Pr. Prof. Dr. John Breck, *o.c.p.* 281–282.

sau aproape normale al întregului sistem al organismului. Folosirea lor e terapeutică. Cu toate acestea, există o limită etică în folosirea lor. Organele distincte pot fi ajutate artificial să funcționeze atunci când întregul sistem al organismului a încetat să funcționeze. Dar dacă nu există dovada unei activități a creierului în special, putem foarte bine spune și din punct de vedere religios, că pacientul nu mai este în viață. Numai anumite organe funcționează. În acest caz, folosirea de mijloace artificiale pentru a întreține funcționarea organelor, este greșită<sup>91</sup>.

Orthothanasia este aprobată oficial și de către forurile internaționale, încă din deceniul al VII-lea al secolului trecut. Astfel, Rezoluția Consiliului Europei precizează că în moartea vegetativă familia poate cere întreruperea reanimării. Autorizarea întreruperii reanimării se recomandă a fi făcută de comisii formate din juriști, teologi, psihologi și medici. Dar în definirea momentului morții trebuie să se țină cont numai de interesele bolnavului.

Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei, prin Rezoluția 779 /1976, stabilește că scopul exclusiv al practicii medicale nu este numai acela de a prelungi viața, ci și acela de a recunoaște bolnavului „dreptul de a nu suferi inutil”.

La 20 aprilie 1977, Academia Elvețiană de Științe Medicale a adoptat o directivă în conformitate cu care medicul, în cazul persoanelor ale căror afecțiuni evoluează inevitabil și care nu ar mai putea fi conștiente, este liber să nu mai folosească nici una din resursele terapeutice apte să-i prelungească viața.

Pe plan jurisprudențial, decizia Curții Supreme a statului New-York din decembrie 1979, a avizat debransarea aparatului respirator al unui bolnav în vârstă de 83 de ani, fără șanse de salvare.

Adunarea Medicală Mondială, în Declarația asupra fazei finale a bolii, adoptată în cea de a 35-a sesiune a Adunării Medicale din 1983, menționa că medicul se va putea abține de la orice tratament medical, dacă nimeni nu poate spera că acesta ar fi favorabil pacientului.<sup>92</sup>

Un alt aspect ce nu poate fi neglijat atunci când ne referim la orthothanasie se referă la autonomia pacientului. „Dacă pacientul aflat pe moarte a declarat, printr-un Testament al vieții, ori printr-un alt act referitor la îngrijirea sănătății, că nu dorește folosirea de mijloace „extraordinare” care ar prelungi doar procesul morții, atunci suntem obligați moral să-i respectăm cererea. Același lucru este valabil în ce privește un „DNR” („nu resuscitați!”) ordin înregistrat pe fișa unui pacient. Principiul autonomiei pacientului presupune un astfel de respect din partea îngrijitorilor, a familiei și a altora ce ar putea fi avizați, inclusiv tribunalele ; altfel cădem într-o formă de „paternitate”, care presupune că echipa medicală sau altă grupare este mai în măsură decât pacientul să ia decizii asupra îngrijirii sănătății și a ceea ce este în interesul pacientului. Noțiunea tradițională de „paternitate” tindea să accentueze nevoile perceptive ale pacienților, iar nu drepturile lor. Se presupunea că echipa de medici era într-o

<sup>91</sup> Idem, ibidem

<sup>92</sup> Gh. Scripcaru și colab., o.c.p. 194–195v

poziție mai bună decât pacientul pentru a afirma acele nevoi și, ca urmare, pentru a determina tratamentul cel mai potrivit. Cu dezvoltarea tehnologiei pentru susținerea vieții și datorită valorilor contradictorii ale societății pluraliste, eticienii au propus o paternitate „slabă” sau limitată, care respectă nevoia de consimțământ informat (sau în cunoștință de cauză) din partea pacientului, recunoscând că, în anumite împrejurări, ar putea fi nevoie de intervenție pentru a opri pacientul să-și facă rău sieși (de ex. prin sinucidere). Respectul pentru libertatea personală sau pentru autonomie trebuie pus în echilibru cu interesul pentru rolul și responsabilitățile pacientului în comunitatea socială, familială și bisericească. Această grijă justifică unele forme limitate de paternitate. Cu toate acestea, o astfel de paternitate ar trebui să fie convingătoare, iar nu obligatorie.<sup>93</sup>

Un alt aspect legat de orthothanasie este cel al îngrijirii sufletești și trupești a celui aflat în fața morții, spre a nu fi lăsat pradă deznădejzii și disperării.

Sub aspect sufletesc, pe lângă însoțirea iubitoare din partea familiei și a prietenilor, este nevoie ca „Biserica să-și exercite funcția preoțească prin oferirea persoanei muribunde lui Dumnezeu, prin rugăciune, prin gesturi de iubire, de compasiune și mijlocire în numele ei”.<sup>94</sup>

Sub aspect fizic, se va avea în atenție calmarea durerilor provocate de boala aflată în stadiul ei terminal, știința medicală propune pentru pacientul care ireversibil și grabnic se îndreaptă spre moarte, deshidratarea și retragerea hranei. S-a constatat că în situația lipsei de hrană și de apă, organismul activează azotemia, producând analgezice naturale, precum: endorfine, encefaline și neurohormoni. Un cercetător arată că „imperativul tehnologic de a lăsa pacienții să moară în echilibru de electroliți și bine hidratați e un grav deserviciu. Acesta servește doar la obținerea efectului sedativ al azotemiei. În consecință, nu numai că sporește percepția durerii, dar se adaugă, de asemenea, la agonia psihică a pacientului, care e ținut în stare de trezire, pentru a-și da seama în orice clipă de situația lui disperată”.<sup>95</sup> Un alt cercetător vine, în plus, cu precizarea că „hidratarea continuă duce la creșterea nivelului durerii și a disconfortului trăit de către bolnavul aflat în faza terminală, ducând și la complicații ale diferitelor funcții: renală, pulmonară, gastrointestinală”.<sup>96</sup> Astfel, activitatea celulară încetează și, în mod natural, apare coma și moartea. Se impune însă, ca în cazul deshidratării să se urmărească starea membranelor mucoase ale pacientului. Acestea pot fi hidratate cu ajutorul cuburilor mărunte de gheață și a tampoanelor de glicerină, special preparate în acest sens. Se impune, apoi, cuvenita atenție atunci când e vorba de absorbția morfinei și a altor medicamente, că hidratarea este imperios necesară. Pe de altă parte, în numele demnității și libertății umane,

---

<sup>93</sup> J. Breck, o.c.p. 287

<sup>94</sup> Idem, p.288

<sup>95</sup> F.R. Arrams, MD, „Withholding treatment when death is not imminent”, Geriatrie, vol. 42, 5 mai 1987, p.77-84, după J. Breck, o.c.p. 297

<sup>96</sup> Paul C. Rousseau, MD, How Fluid Deprivation Affects the Terminally”, R.N., ian 1991, p.73-76. după J. Breck, o.c.p. 297

orice bolnav în stadiul terminal, trebuie să primească la cerere hrana și apa necesară, chiar dacă în prealabil a semnat un Testament al vieții prin care respingea toate măsurile de susținere a vieții.<sup>97</sup> Iar pentru ca pacientul muribund să nu fie copleșit de anxietate și de disperare, atunci când, neputând să-l mai ajute, echipa medicală de retrage, Biserica trebuie să se apropie și să-l asiste, întărindu-i credința și încrederea în dragostea lui Dumnezeu, care niciodată nu-l va părăsi.

În concluzie, dincolo de toate aceste discuții, „singura euthanasie (moarte bună) pentru creștin este pașnica acceptare a sfârșitului vieții sale pământești, cu credința și încrederea în Dumnezeu și în promisiunea învierii.”<sup>98</sup>

### 3.4. Suicidul – păcat strigător la cer și păcat împotriva Duhului Sfânt

Suicidul sau sinuciderea, ca luare sau curmare a propriei vieți printr-un act de voință liberă, este socotit ca un drept al persoanei de a dispune de propriul său corp.

Suicidul a fost interpretat sub aspect etic, de-a lungul istoriei, fie ca **lașitate** în fața vieții, fie drept **curaj și demnitate în a depăși dezoarea și umilința**.

Având implicații sociale cu consecințe multiple, suicidul a intrat în preocupările sociologilor, juriștilor, psihologilor, filosofilor, literaților și, nu mai puțin, se află în atenția teologilor și a Bisericii.

Interesul lumii pentru suicid este dovedit și prin aceea că s-a deschis chiar o **Societate Internațională de Suicidologie**. Susținătorii suicidului fac tot mai mult caz de **dreptul persoanei de a dispune de propriul său corp**, ca mod de exprimare a libertății și a responsabilității sale în lume. În SUA există **Societatea Hemlock**, cu tendința amăgitoare de a „instituționaliza” sinuciderea, ca un mod de a sfârși viața în pace și cu demnitate. S-a pus chiar în mișcare, în scopuri suicide, „**mașina morții**”, de către medicul Jack Kevorkian. Pentru cei ce vor să se sinucidă, tot în SUA, au fost create așa-zisele „**case de plecare**”, respinse însă de cealaltă parte a lumii.

Spre a ne face o imagine asupra practicii sinucigașe, Hristu Andrutsos ne prezintă după Morelli, o statistică din **Italia** secolului al XIX-lea, privind numărul mereu crescând al suicidurilor. Astfel, se arată că la un milion sunt cazuri de sinucidere aparținând următoarelor clase sociale: 618 oameni de știință, 218 avocați și judecători; 355 învățători și pedagogi; 201 din lumea medicală; 324 din administrația publică; 80 din industrie; 277 din comerț și 27 dintre agricultori. În **Franța**, numărul celor care s-au sinucis a urcat de la 54 la 150 /milion.

<sup>97</sup> J.Breck, o.c.p. 399

<sup>98</sup> Idem, p.282

Pe clase, sinuciderea raportată la un milion se prezintă astfel: 83 servitori; 159 din industrie; 93 din transporturi și comerț; 510 din așa-numitele profesii libere și 111 dintre agricultori. În **Prusia**, numărul sinucigașilor a crescut de la 70,2 la 170,5; iar în **Europa** întregă, numărul sinucigașilor se ridică anual la 50.000 – 60.000, iar totalitatea celor care s-au sinucis în **lumea întregă**, într-un deceniu, mai precis, între 1881–1893 se ridică la 454689.<sup>99</sup>

Se apreciază că populația sinuciderilor crește paralel cu vârsta. Bătrânii trecuți de 85 de ani se sinucid de 13 ori mai des decât tinerii. Explicațiile sunt multiple, începând cu depresiunile endogene (30%) până la incapacitatea morală de a accepta îmbătrânirea (25%). Bătrânii se sinucid tăcut, mai ales când, internați în cămine de către familiile lor, au ajuns la certitudinea că sunt complet inutili. După bătrâni, urmează bolnavii cronici, părăsiți și apăsați până la insuportabil de însingurare. Urmează apoi toxicomanii. S-a remarcat că frecvența sinuciderilor crește în perioadele de crize economice. În fine, se reține faptul că cei mai mulți care se sinucid sunt bărbații și nu femeile; și mai ales în perioadele de vară decât iarna.<sup>100</sup>

Pe de altă parte, codul penal incriminează pe cel ce determină sau înlesnește sinuciderea (art. 179), iar Biserica îl exclude pe sinucigaș din comuniune, considerând că, de fapt, el s-a autoexclus prin însăși fapta sa.

### 3.4.1. Cauzele suicidului

Cauzele care determină suicidul sunt multiple și evidente tuturor. Ele sunt variate ca viața însăși.

1. Suicidul poate fi generat de un eșec de ordin școlar, profesional, familial (decepții în dragoste, divorț, maltratări), economic (șomaj, faliment).

2. Suicidul poate fi efect al refuzului de a primi transfuzie de sânge atunci când situația o impune.

3. Suicidul poate apărea ca protest față de puterea de stat, concretizat prin „greva foamei” sau, ceva mult mai dur, prin protestul manifestat prin „a-ți da foc în public”.

4. Suicidul poate fi cauzat de tratamentele abuzive din penitenciare sau prin aplicarea torturilor în cazul instrumentării unui proces.<sup>101</sup>

5. Suicidul poate fi întâlnit și ca protest în cazul unei sentințe nedrepte, spre demonstrarea eroică a nevinovăției.

6. Suicidul ca incapacitate morală de a suporta condamnarea la moarte, meritată sau nemeritată.

---

<sup>99</sup> *Sistem de morală*, trat. Dr. Ioan Lancrănjan și Prof. Ermis Mudopoulos, Sibiu, 1947, p. 181–182

<sup>100</sup> Constantin Maximilian, *Drumurile speranței*, București 1989, p.126

<sup>101</sup> Gh. Scripcaru și colab., o.c.p. 195–196

7. Suicidul — ca euthanasie în cazul bolilor incurabile, ale căror dureri devin insuportabile.

8. Suicidul poate fi și consecința muștrărilor de conștiință și a deznădejdii care sufocă viața sufletească, cum a fost cazul lui Iuda.

9. Pe lângă aceste forme de suicid, întâlnim și **sinuciderea promovată “pe firmă religioasă”**, cum a fost în 1979/1980 secta sinucigașă din Guiana, unde sute de oameni au acceptat să renunțe la viață. Două decenii mai târziu, în 1997, secta numită “Poarta Paradisului” a determinat, la San Diego, 39 persoane să se sinucidă.

10. Ne putem referi la acceptarea sinuciderii și ca expresie a **eroismului moral creștin**. Este cunoscut faptul că fecioarele creștine atât de mult țineau la castitate, încât preferau sinuciderea când era vorba de un act de violare îndreptat contra lor. Sfântul Ambrozio laudă în acest sens pe Sfânta Pelaghia, care, spre a nu fi violată s-a înecat.

11. Prin secolele XIII–XV apare la samurarii japonezi obiceiul **sinuciderii eroice** numit **harakiri** (sau seppuku), ceea ce înseamnă “a-și spinteca burta”. Samurarii, ca și conducători militari, exaltând ideea de onoare și de sacrificiu pentru Suveran, disprețuiau total moartea. Când s-a pus problema să evite umilința captivității, spre a demonstra fidelitatea față de stăpân sau, pentru a protesta contra unei atitudini de nedreptate venită din partea unui superior, a apărut această sinucidere eroică apreciată și admirată de toți.<sup>102</sup>

12. Suicidul, **ca act patriotic**, a fost promovat de șintoismul japonez în cel de-al doilea război mondial, pentru biruința Axei. Este cunoscut sacrificiul aviatorilor voluntari, numit “**kamikase**” (vânt divin). Același “vânt divin” mai înainte a înecat pe mări flota lui Genghis-Han, când se apropia de coastele Japoniei.<sup>103</sup>

13. În ultimul timp apar tot mai multe **atentate sinucigașe teroriste**, care determinând distrugerii și tensiuni pe plan mondial, atrag acțiuni militare contra lor.

### 3.4.2. Suicidul și instinctul de conservare a vieții

În fabula intitulată „**Bătrânul și moartea**”, Esop relatează cazul unui bătrân, care, sleit fiind de puteri, ducea o povară de lemne. La un moment dat, apăsător de greutatea lemnului, aruncă povara și cheamă moartea. Când aceasta apărură și întrebă de ce a fost chemată, bătrânul răspunse: ca să-mi duci tu povara. Fabula ne învață – spune Esop – că orice om își iubește viața, oricât de nenorocit ar fi!

Fabula mărturisește o evidență: viața ne este dată spre a fi trăită. Omul este legat instinctiv de viață. Instinctul de conservare a vieții este înscris în adâncul onticului uman și

<sup>102</sup> Ovidiu Drîmba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. I, București, 1984, p. 386

<sup>103</sup> Z. Vasilienova, *Le nationalisme japonais et la seconde guerre mondiale*, în “La pensée”, nr. 128, august, 1966, p. 102–118

datorită lui muritorii primesc impulsul vieții, oricâte piedici se ridică împotriva ei. Acesta reprezintă energia care angajează puterile sufletești și fizice ale omului de a depăși vicisitudinile ce-i apar în față, spre a-și împlini menirea sa. Suicidul este înfrângerea acestui instinct natural, motiv pentru care nu poate fi admis ca act cerut de natura umană. Este o **auto-crimă** sau crimă împotriva naturii. În astfel de situații, omul cade sub condiția animalelor, care se conduc în chip necesar de instinctul de conservare a vieții individuale și a speciei. Unii evoluționiști susțin că și animalele au pornirea spre sinucidere, precum câinele care moare la mormântul stăpânului său, prezentat cu atâta duiosie de Grigorie Alexandrescu în poezia «Câinele soldatului»: „...Iar în dimineața aceea viitoare, / Pe când se deșteaptă omul muncitor, / Zăcea lângă groapă, mort de întristare, / Câinele Azor!”. Dar aici nu e vorba de sinucidere ca act conștient și liber, provocat cu deliberare, ci de atașamentul față de stăpân, care întrece necesitatea hranei.<sup>104</sup> Poetul a vrut doar să ilustreze acel „**semper fidelis**” al animalului, ca motiv de stimulare a sentimentelor umane, ce se cer a fi puse în aplicare în toată profunzimea lor.

### 3.4.3. Suicidul în antichitate

Suicidul a existat din timpuri imemorabile, de când omul nu și-a mai putut suporta viața, din diferite pricini mai mult sau mai puțin întemeiate. Popoarele antice civilizate, precum grecii și romani, au avut atitudini contradictorii față de suicid. Era o vreme când l-au condamnat, considerându-l greșeală groaznică împotriva cetății, neadmițând nici înmormântarea legală a sinucigașului. A urmat, apoi, o altă vreme cu altă mentalitate, potrivit căreia suicidul era socotit act de eroism și demnitate. Și atunci foarte mulți oameni din toate categoriile sociale, fie din lașitate, fie din curaj, spre a-și „salva” onoarea atunci când viața le era în pericol, au ales suicidul...

Pe plan filosofic, sinuciderea a fost combătută cu hotărâre de către Platon și Aristotel, dar susținută cu multă dârzenie de către stoici, care i-au făcut „nume bun” prin însași exemplul personal.

Platon, de pildă, spunea despre suicid că „**nu este un lucru îngăduit**” (Phaidon 61c), având în vedere faptul că în Atena acelor vremi, sinucigașii se situau în categoria criminalilor și, nu numai că nu aveau dreptul la funeralii, ci cadavrul era izolat, iar incinta funerară era lipsită de orice fel de podoabe (Legi 873 d). Iată și cuvintele filosofului: „...Și nu-i așa că și tu, dacă vreuna din fapăturile care îți aparțin ar încerca să se omoare fără încuviințarea ta, te-ai mânia pe ea și, dacă ți-ar sta în putință, ai pedepsi-o?” (Phaidon 62 c). Dintre pedepsele aplicate sinucigașilor era și aceea a tăierii mâinii drepte.

Aceeași atitudine de condamnare a suicidului ne-a rămas și din partea lui Aristotel: „Cine se omoară pe sine din mânie, făptuiește aceasta împotriva rațiunii drepte, ca atare el

---

<sup>104</sup> o.c.p. 181



făptuiește o nedreptate. Dar pe cine nedreptățește, dacă nu cetatea...” (E.N. 1138a 10). Pentru înțeleptul din Stagira, sinuciderea nu este un act de curaj, ci de lașitate: „A muri pentru a evita sărăcia sau dragostea sau ceva dureros, nu este dovadă de curaj, ci mai mult de lașitate; că este o slăbiciune a spiritului să eviți greutățile. Numai muritorii superficiali, neputând să suporte chinul, își ridică viața”. (E.N. 1116a 13).

Pe de altă parte, la polul opus, erau **stoicii**. Aceștia, pornind de la idealul libertății de afirmare a omului ca ființă rațională, spun ca atunci când nu-și poate împlini acest ideal, va fi salvat de curajul sinuciderii. Cicero preciza apoi că sinuciderea se face cu intervenția zeului, care va oferi „causam justam” (motivul valid) pentru săvârșirea faptei. Atunci, „cu siguranță înțeleptul va trece bucuros de la întunericul de aici, spre lumina de dincolo” (Tusc. Disp. I, 74). Această concepție și-a găsit o vastă accepție în lumea antică, fiindcă oferea speranța nemuririi și nu puțini au fost cei care au devenit victimele suicidului.

### 3.4.4. Aspecte ale suicidului în filosofia și literatura modernă

David Hume, în „Essay on suicide”, arată că moartea voluntară nu este o violare a datoriei față de Dumnezeu, nici față de aproapele și nici față de sine însuși, fiindcă sinuciderea reprezintă puterea omului exercitată asupra sa însuși, ca un act liber, este motivată de faptul că prin suicid nu sunt lezate întru nimic drepturile stăpânirii divine, deoarece omul posedă trupul ca pe o proprietate a sa, de care are dreptul să dispună după cum voiește... D. Hume, în afirmația sa, nu face deosebirea între dreptul de stăpânire și dreptul de folosință. Omul are dreptul asupra trupului său, dar nu spre a-l distruge, ci spre a-l păstra, a-l îngriji,<sup>105</sup> a-l perfecționa, așa cum, de altfel, natura însăși îi impune. Sfântul Apostol Pavel poate face, în acest context, fireasca constatare: „Căci nimeni nu și-a urât vreodată trupul, ci îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica” (Efeseni 5, 29).

La rândul său, **Albert Camus**, în cap. „Absurdul și sinuciderea” din „Mitul lui Sisif”, spune: „Nu există decât o singură problemă filosofică cu adevărat importantă: **sinuciderea**. A hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită, înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei... Oamenii se sinucid fiindcă viața nu merită să fie trăită, iată, fără îndoială un adevăr – nefecund totuși, pentru că e un truism... îmi iau aici libertatea să numesc sinucidere filosofică atitudinea existențialistă... Pentru existențialiști, negația este Dumnezeu lor. În înțelesul cel mai exact, acest Dumnezeu nu se susține decât prin negarea rațiunii umane”.

<sup>105</sup> Hr. Andrutsos, o.c.p. 185

### 3.4.5. Suicidul în Sfânta Scriptură

Legislația Vechiului Testament nu face nici o referire la sinucidere. Cărțile **canonice** amintesc doar 5 cazuri:

1. Despre **Abimelec** se spune că după ce i-a fost spart capul cu o bucată de piatră, pentru a nu cădea în rușine, spunându-se despre el că „a fost ucis de o femeie”, a chemat pe purtătorul său de arme să-l ucidă. (Judecători 9, 51–55).

2–3. Regele **Saul**, învins în lupta cu filistenii, a cerut purtătorului de arme ca să-l ucidă, pentru a nu ajunge de bațjocora dușmanilor. De teamă, purtătorul de arme refuză. Atunci Saul se aruncă în propria-i sabie. La fel a făcut și purtătorul de arme. (I Regi 31, 1–5).

4. După ce **Ahitofel** eșuează în conspirația îndreptată contra regelui David, „s-a dus la casa sa și și-a făcut testamentul în folosul casei sale, apoi s-a spânzurat și a murit și a fost înmormântat în cetatea tatălui său” (II Regi 17, 23).

5. **Zimri**, omorându-l pe rege, a domnit doar 7 zile în Tirța. Israelii revoltați și-au ales rege pe Omri, mai-marele oștirii și au înconjurat cetatea unde domnea Zimri. „Când a auzit Zimri că cetatea este luată, s-a dus în odaia din fund a casei domnești și a dat foc casei domnești, în care era și a pierit” (III Regi 16, 15–18).

În cărțile **deuterocanonice** este relatat un singur caz. Pentru sentimentul său patriotic și pentru faptele sale de vitejie, **Razis** este urmărit de dușmani, cu intenția de a fi ucis, „socotind că de-l va prinde va face foarte mare durere iudeilor. Și când gloata de ostași, vrând să ia turnul unde se ascunsese Razis, bătea în uși și porunca să aducă foc să aprindă ușile, atunci Razis, aproape să fie prins, singur s-a junghiat cu sabia, vrând mai bine să moară în cinste, decât să se supună păgânilor și împotriva cinstei sale să pățească ocări nevrednice...” (II Macabei 14, 37–46).

În **Noul Testament** avem doar un singur caz, pe cel a lui Iuda, care s-a spânzurat (Matei 27, 3–5).

Din aceste cazuri relatate în Sfânta Scriptură reiese clar că suicidul a fost provocat fie ca lașitate (incapacitatea de a suporta urmările faptei comise), fie ca act de cinste și demnitate patriotică, fie ca muștrare a conștiinței, cum a fost cazul lui Iuda.

Mai dificilă este problema pe care au pus-o unii teologi în discuție și anume că Sfântul Apostol Pavel ar prefera suicidul pentru a ajunge cât mai curând în comuniunea veșnică cu Hristos cel înălțat în slava Tatălui. Se invocă în acest sens cuvintele Apostolului: „Pentru mine moartea este un câștig, iar viața este Hristos” (Filipeni 1, 21-23). Se susține că poziția exprimată aici ar fi confirmată și de alte texte. De pildă, în Romani 8, 38–40 citim: „...Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața... nu va putea să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este în Hristos Iisus, Domnul nostru”. La fel, în II Corinteni, 5, 1-8 stă scris: „...Căci, de aceea și suspinăm, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer... Căci,

fiind în acest cort, suspinăm îngreuiți, ... pentru ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață... Avem încredere și voim mai bucuros să plecăm din trup și să petrecem cu Domnul”<sup>106</sup>

Evident, în aceste texte, ca și în altele de acest fel, ideea forte constă în dorința arzătoare a apostolului de a fi într-o comuniune veșnică și totală cu Hristos, eliberat de orice bariere sau impedimente care ar putea stagna sau chiar umbri acest deziderat. Dar Apostolul nu oferă elemente de discuție asupra sinuciderii, ca o cale care ar împlini acest scop. Dacă ar fi întreprins vreo pledoarie în favoarea suicidului, s-ar fi convenit să fi fost primul care să-și pună în aplicare propovăduirea sa. Ori, el emite regula că „prin multe neazuri trebuie să intrăm în împărăția lui Dumnezeu” (Fapte 14, 22). Apostolul știe că împărăția lui Dumnezeu se ia prin luptă și numai cei ce se străduiesc ajung la ea. El scrie în acest sens lui Timotei: „Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit. De acum mi s-a gătit cununa dreptății pe care mi-o va da Domnul, judecătorul cel drept, în ziua aceea; și nu numai mie, ci și tuturor celor care vor fi iubit arătarea lui” (II Timotei 4, 7–8). În acest context, sinuciderea apare, în mod evident, ca o dezertare lașă, chiar ca un refuz de a-ți duce crucea până la capăt cu curaj și demnitate. Creștinul, **ca atlet al lui Hristos**, are menirea ca neîntrerupt să alege spre ținta chemării celei de sus (Filipeni 3, 13–14).

La mântuire, ca scop final al vieții, se ajunge printr-o activitate susținută și nu printr-un act de autodistrugere. Îndemnul apostolic este foarte clar: „lucrați cu frică și cu cutremur la mântuirea voastră” (Filipeni 2, 12); spre a confirma cuvintele Domnului: „Împărăția lui Dumnezeu se ia cu asalt și numai cei ce dau asaltul o cuceresc” (Matei 11, 12). Aceasta înseamnă că împărăția lui Dumnezeu se cucerește prin lupta împotriva obstacolelor de tot felul, de la puterile întunericului, până la ispitele și patimile de care permanent trebuie să ne debarasăm.

În acest context, s-ar putea eventual pune în discuție faptul că în epoca apostolică și post apostolică, precum și în timpul care a urmat acesteia creștinii manifestau dorința arzătoare de a fi în comuniune veșnică cu Hristos, fiind în așteptarea parusiei sau acceptând cu entuziasm martiriul. Dar aceasta nu însemna întru nimic suicid. Sfântul Iacob îndeamnă în acest sens: „Deci fiți îndelung răbdători, fraților, până la venirea Domnului. Iată, plugarul așteaptă roada scumpă a pământului, îndelung răbdând, până ce primește ploaia timpurie și târzie. Răbdați, dar și voi îndelung și întăriți-vă inimile, căci venirea Domnului s-a apropiat” (Iacob 4, 7–8). Îndemnul creștin este în direcția întăririi inimii prin răbdare și nu de suprimare a vieții datorită slăbiciunii și a lipsei de răbdare.

Prin urmare, comuniunea veșnică cu Hristos nu poate fi interpretată în nici un caz ca o dorință agresivă față de noi înșine, ci ca o răsplată obiectivă venită din partea lui Dumnezeu și

<sup>106</sup> A.J. Droge: „Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide”, în *Novum Testamentum*, XXX, 3 / 1988, p. 263-286. Cel mai cuprinzător studiu modern dintr-o perspectivă biblică și patristică este semnat de A.J. Droge și J. D. Taylor, *A.Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, 1992.

acordată numai acelor care în luptă cu ispita și cu toate vicisitudinile vieții, rămân biruitori prin harul lui Hristos: „Fericit bărbatul care rabdă ispita, căci fiind încercat va lua cununa vieții, pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El” (Iacob 1, 12).

În sfârșit, autorul Apocalipsei ne îndeamnă stăruitor: „Fii credincios până la moarte și îți voi da cununa vieții” (Apocalipsa 2, 10). Acest îndemn spulberă orice posibilitate de a lua în considerație suicidul spre a ajunge în veșnica comuniune cu Hristos cel înălțat la cer, de-a Dreapta Tatălui.

### 3.4.6. Atitudinea Bisericii față de suicid

Fără îndoială, martiriul a însemnat un act de curaj și dăruire pentru ideal. Ca jertfă de sine pentru Hristos, martiriul a însemnat vitejie și biruință. Nu despărțirea de această viață trupească i-a îndemnat pe primii creștini spre martiriu, ci credința lor fermă și iubirea lor de neclintit față de Hristos. Din nefericire însă au apărut și falși mărturisitori, care de-a dreptul provocau martiriul, nu ca pe o jertfă de totală dăruire lui Hristos, ci ca glorie a lor. Dar încă dintru început, Biserica a refuzat o astfel de sfințenie... Cu toate astea, unii ca aceștia nu au încetat să apară, astfel încât, pe la sfârșitul secolului al IV-lea, în **Apusul creștin**, Fericitul **Augustin**, episcop de Hippo, a luat atitudine față de pretenșii martiri aparținători sectei și ereziei donatiste. Faptul că aceștia își chiar curmau viața, episcopul de Hippo și teologii occidentali care au urmat au socotit sinuciderea ca fiind „hulă împotriva Duhului Sfânt” și ca urmare, păcat de neiertat de Dumnezeu<sup>107</sup>.

Cam în același timp, în **Răsăritul creștin**, patriarhul **Timotei al Alexandriei** (381–385) a emis un canon prin care declara sinuciderea ca act liber și deliberat, fiind un păcat atât de grav, încât îl exclude pe făptuitor din comuniunea eclezială, iar Biserica își declină orice atitudine favorabilă față de unul ca acesta. Iată conținutul **canonului 14 al lui Timotei al Alexandriei**: „**Întrebare:** «Dacă cineva nefiind în minți ridică mâna asupra sa sau se aruncă în prăpastie, să se facă pentru el vreo aducere sau nu? **Răspuns:** În privința acestuia clericul trebuie să lămurească dacă a făcut aceasta cu adevărat fiind ieșit din minți. Căci de multe ori rudeniile celui ce a pățimit aceasta, vrând să obțină aducerea jertfei și rugăciune pentru el, mințesc și zic că nu era în minți. Uneori însă a făcut aceasta din cauza tratamentului jignitor al oamenilor sau altminteri oarecum din scârbă și pentru aceasta nu trebuie să se aducă jertfă; că însuși de sine ucigaș este. Deci clericul negreșit trebuie să cerceteze cu deamănuntul, ca să nu cadă în osândă»”.

Sub influența acestui canon, s-a hotărât că atunci când sinuciderea este săvârșită ca act liber și rațional, celui în cauză i se va refuza orice rugăciune și orice fast de înmormântare, precum și orice pomeneire la Sfânta Liturghie sau cu alt prilej.

---

<sup>107</sup> Pr. Prof. Dr. John Breck, o.c.p. 336–337

De acum, din secolul al IV-lea, poziția Bisericii față de suicid va deveni fermă, atât sub aspect liturgic, cât și etic, toți teologii punând fapta la stâlpul infamiei. **Și nu nemotivat.** Motivul pentru care Biserica condamnă suicidul rezidă în faptul că trupul deopotrivă cu sufletul constituie creația lui Dumnezeu. Și precum Dumnezeu este atotsfânt, tot ceea ce exprimă voința lui Dumnezeu poartă pecetea sacralității. Pe de altă parte, sacralitatea trupului este dată și de faptul că el nu este o simplă posesie autonomă, ci darul lui Dumnezeu, față de care trebuie să avem responsabilitatea cuvenită. Darul lui Dumnezeu trebuie chivernisit spre sfințenia Lui, prin participarea la viața divină. Trupul nu poate fi distrus ca o simplă posesie față de care poți chiar și abuza... Iată cuvintele Apostolului: „...Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt... și că nu sunteți ai voștri?... Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu” (I Corinteni 6, 19–20).

Drept urmare „nimeni dintre voi nu trăiește pentru sine și nimeni nu moare pentru sine. Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim, iar dacă murim, pentru Domnul murim; deci și dacă trăim și dacă murim, ai Domnului suntem. Căci și Hristos spre aceasta a murit și a înviat și a trăit, ca să domnească și peste cei morți și peste cei vii” (Romani 14, 7–9). Privit în lumina acestor cuvinte, suicidul ca pierdere a încrederii în Dumnezeu reprezintă o totală înstrăinare de El.

Pe de altă parte, luând trup omenesc ca al nostru, Fiul lui Dumnezeu a sfințit pe cruce firea noastră, deopotrivă sufletul și trupul deschizându-le perspectiva veșnică a comuniunii cu Dumnezeu. În această situație, noi ne naștem cu trup firesc, dar menirea acestuia este aceea de a se transforma în trup duhovnicesc: „Se seamănă trup firesc, învie trup duhovnicesc. Este trup firesc, este și trup duhovnicesc. Așa s-a scris: „s-a făcut omul cel dintâi, Adam suflet viu; iar Adam cel de pe urmă duh de viață făcător” (I Corinteni 15, 44–45).

De aici rezultă că **persoana umană formează o entitate psihosomatică indivizibilă, cu menirea înduhovnicirii ei integrale (trup și suflet) în comuniunea veșnică a lui Dumnezeu.** Prin suicid, ca act conștient și liber, această unitate dintre suflet și trup se destramă, iar odată cu ea, menirea spirituală a omului își pierde sensul de a exista. Pentru acest motiv, prin suicid se săvârșește cu voie liberă păcatul ruperii din comuniunea lui Dumnezeu, rămânând în afara harului Său și a sfințeniei Bisericii Sale.

### 3.4.7. Suicidul între nebunie și responsabilitate

După cum am văzut, răspunsul dat prin canonul 14 al patriarhului Timotei al Alexandriei cerea clerului să cerceteze amănunțit cazul de suicid și să răspundă dacă fapta a fost săvârșită ca efect al nebuliei sau ca act de voință liberă, rațională și responsabilă.

Vom pune în discuție tocmai acest aspect, adică în ce măsură suicidul este act conștient și liber și, prin urmare responsabil, urmărind poziția spiritualității creștine, cea medicală, cea psihologică și cea sociologică.

1. Sub aspectul **spiritualității creștine** suicidul este considerat un act al lipsei de credință și de încredere în pronia divină. Suicidul este act al revoltei contra lui Dumnezeu ca și Creator și Răscumpărător. Datorită faptului că suicidul este o faptă ireversibilă, neexistând posibilitatea căinței, nu există nici posibilitatea iertării din partea lui Dumnezeu. Socotindu-l ca o „totală lipsă de credință”, ca o înstrăinare și ruptură definitivă de Dumnezeu, S. Bulgakov socotește suicidul ca blasfemie față de Dumnezeu, iar pe cel ce-și ia viața ca pe un „descendent spiritual al lui Iuda trădătorul, respingându-l pe Dumnezeu și fiind respins de Dumnezeu”<sup>108</sup>.

Prin urmare, sub aspect spiritual, suicidul este considerat faptă abominabilă, ce se datorează „slăbiciunii morale” provocate de păcat.

2. Dat fiind faptul că persoana umană este o entitate psihosomatică ireversibilă, **medicinii și psihologiei** le revin sarcina și datoria de a studia aspectul psihic și somatic al sinuciderii.

Cercetătorii în domeniu au stabilit că suicidul se datorează unei „depresii majore recurente” și a unor „tulburări de stress post-traumatic”, cărora omul le devine victimă. Apar în organism anumite impulsuri de autodistrugere, datorită unor procese chimice și fiziopatologice. Astfel, victima este mai degrabă pacient, care trece prin următoarele stări psihice. Mai întâi apar sentimente de tristețe și de tulburare, urmate de mânie și apoi de speranță. Înclinația spre sinucidere apare odată cu transformarea „speranței” în disperare.

Cauzele care fac această trecere sunt de ordin neurologic, chimic, genetic, endocrin, etc.

1. Sub aspect **neurologic și chimic**, suicidul poate fi determinat de slăbirea **neurotransmițătorilor**, care afectează ganglionii de bază (cum este și în cazul bolii lui Parkinson), fapt care atrage după sine o scădere a **cantității de dopamină**. Cantitățile scăzute de serotonină din organism și ale unor acizi înrudiți cu ea, creează mai întâi stări de agresivitate și impulsivitate, care îndreptându-se împotriva propriei persoane, duc la depresia patologică, ce degenerază în suicid.

2. Factorii **hormonali** vizează în special sindromul pre-menstrual și disfuncția glandei tiroide.

3. Cercetările științifice de necontestat au pus în evidență comportamentul de autodistrugere ca **factor genetic** existent, dacă nu în familie, în istoria ei.

4. S-au semnalat la veteranii războiului din Vietnam apariția unor traume psihice manifestate sub forma unor confuzii între sentimentul respectului față de sine și cel al vinovăției și mâniei ofensive, în sensul că neputându-și manifesta mânia față de dușman, înăbușind-o în

---

<sup>108</sup> J. Breck, o.c.p. 339

sine, îi devine țintă prin autodistrugere. Aceasta apare necontrolată, în sensul că „ucide doi oameni”: pe sine fizic, iar pe celălalt emoțional, ca obiect al ostilității ei.

5. Cauzele **morale**, precum alcoolismul, consumul de droguri, abuzul sexual, creează stări impulsive de autodistrugere. Pe de altă parte, se poate ajunge și la stări decompensatorii privind energia fizică și sufletească, conducând spre epuizări depresive, care în cele din urmă degenerază în depresii de autodistrugere.

6. **Sociologia** a demonstrat că 91% din cazurile de tentativă la sinucidere sau de sinucidere. Provin din mediile familiale haotice. La acestea se adaugă stările depresive produse de pierderea unor persoane dragi în intervale scurte de timp, cum ar fi: pierderea ambilor părinți, a soțului (soției), a copiilor, a prietenilor. Sentimentul existențial al lipsei suportului social aduce însingurarea depresivă și ucigătoare.

Importanța factorului social în sinucidere a determinat pe celebrul sociolog francez E. Durkeim, să spună încă în 1897 că suicidul nu poate fi considerat produsul voinței libere, ci mai mult, poate avea cauze sociale.<sup>109</sup>

Din cele până aici tratate vedem că suicidul ca auto-crimă și blasfemie față de Dumnezeu Creatorul și Răscumpărătorul, prin pierderea încrederii în pronia cerească și-n iubirea salvatoare ce se oferă omului prin jertfa lui Hristos, constituie un păcat grav. Ca păcat, suicidul intră atât în categoria **păcatelor strigătoare la cer** (autocrimă), cât și în categoria **păcatelor împotriva lucrării mântuitoare a Duhului Sfânt, întrucât fiind ireversibil, nu poate fi iertat de Dumnezeu în urma actului de căință.**

Urmărind însă cauzele care-l provoacă, suicidul aparține mai mult medicinei, psihologiei și sociologiei, decât spiritualității. De cele mai multe ori omul este victima impulsurilor sale de autodistrugere. De fapt însăși „slăbiciunea morală” și păcatul, care îl generează sub aspect spiritual, au cauze adânci ce rezidă în structura psihosomatică a omului, ce nu-i oferă posibilitatea de revenire de sub apăsarea distrugătoarelor stări depresive. În felul acesta, sinucigașul este mai degrabă **pacient decât inculpat.**

Având în vedere faptul că iubirea lui Hristos înclină totdeauna spre păcătos, ar fi bine ca, neacceptând păcatul, să-l oferim totuși pe păcătos milei lui Dumnezeu. Părintele profesor John Breck arată că „sinuciderea e o tragedie ce ne implică pe fiecare din noi ca mădulare ale unui singur Trup. Și, într-o oarecare măsură, răspunderea ei cade asupra noastră, a tuturor... în lumina acestei evidențe, trebuie să regândim abordarea atât a celor care se sinucid, cât și a celor care suferă cel mai mult datorită morții lor. Poate a sosit vremea creării unei slujbe liturgice care ar permite înmormântarea sinucigașilor... ceva analog cu slujba de pocăință în cazul recăsătoririi celui divorțat”.<sup>110</sup>

Împărtășind întru totul această părere, concluzionăm împreună cu același distins profesor, arătând că „responsabilitatea Bisericii în astfel de cazuri este de a-l accepta atât pe

<sup>109</sup> Ibidem, p.341–347

<sup>110</sup> Ibidem, p. 345–346

cel decedat, cât și pe cei mai răniți de această moarte tragică și să-i dăruiască și pe aceștia milei iubitoare a lui Dumnezeu. Îngrijirea pastorală se va concentra asupra vindecării celor rămași fără persoana iubită, evitând orice judecare sau condamnare. Dumnezeu poate înțelege factorii complecși care determină sinuciderea, indiferent dacă în aparență aceasta este pentru noi „rațională” sau nu. Rolul nostru este să lăsăm victima în grija milostivă a lui Dumnezeu, în timp ce suntem martorii adevărului că iubirea mântuitoare a lui Hristos e mai puternică chiar decât moartea produsă prin sinucidere.<sup>111</sup>

### 3.5. Crima și violența

Viața este un dar de la Dumnezeu. Ea este sacră, fiindcă Dumnezeu este sfințenia absolută. Fiind primită ca darul lui Dumnezeu, noi avem datoria să o chivernisim spre sfințenia ei și apoi să o restituim lui Dumnezeu spre desăvârșirea ei veșnică și să nu o lăsăm pradă naturii noastre corupte.

Angajată în favoarea susținerii vieții umane, Declarația Drepturilor Omului socotește viața ca fiind „dreptul drepturilor”, adică cel mai mare drept care le subordonează în ultima instanță pe toate celelalte. Altfel spus, toate celelalte drepturi au menirea de a da calitate vieții.

Pe baza acestor realități, atât după dreptul divin, cât și după cel omenesc, avem datoria sfântă de a ne respecta viața personală, afirmându-i după cuviință demnitatea (valorile) și în același timp avem datoria de a respecta sub toate aspectele viața semenului nostru; fiindu-ne oprită orice formă de atentat la viața altuia.

#### 3.5.1. Crima ca nebunie antisocială

Cele trei valori — Adevărul, Binele și Frumosul — erau simbolizate de înțelepciunea vechilor greci prin dansul armonios al muzelor, pe când vântul, focul și apa, ca intemperii ale naturii, reprezentau dansul dezlănțuit al Furiilor. Iar pe plan spiritual, Furiile reprezentau dezordinea, dezmațul, concretizate în **prostitie, nebunie și crimă**. Binele care exprimă sănătatea este redat prin adevăr, dreptate, bunăstare, pe când boala o constituie crima și prostia.<sup>112</sup>

S-a constatat că atunci când în viață apare un obstacol, aceasta se conjugă cu lumea sub impulsul **mâniei și fricii**. Dacă obstacolul este mai mic îl învingem prin mânia devenită agresivitate. Dacă însă nu-l putem depăși, intră în acțiune frica și atunci îl ocolim. Învingerea conflictelor ne aduce oțelirea în viață, dar dacă ele ne înving, frica degenează în anxietatea

---

<sup>111</sup> Ibidem, p. 348–349

<sup>112</sup> N. Mărgineanu, *Condiția umană*, București 1973, p. 17.



ce dă multiplele forme ale nebuniei omului față de el însuși. Așa cum frica înseamnă autodistrugere, mânia încearcă distrugerea altora. Patologia ei duce la **sadism, care devine izvorul principal al crimei.**<sup>113</sup>

Prin urmare, crima este forma de **nebunie antisocială**, ea este impulsionată de **mânie, agresivitate și ură**, iar acestea pornesc din **debilitatea mintală** corelată și dezvoltată de nervozitatea exagerată, precum și de temperamentul prea energic și prea impulsiv.

Crima și nebunia reprezintă un eșec al adaptării, al conservării și al dezvoltării personalității umane raportate la lume. „Dacă ființa umană rezolvă dezechilibrul cu lumea, viața își urmează cursul normal al sănătății și onestității... în frică nu reușește. În crimă rezolvarea reușește, dar ea contrazice normele sociale, ce asigură conviețuirea pașnică între oameni. Ca atare, rezolvarea e greșită, deoarece ea este antisocială și, în final, prin acțiunea justă a societății împotriva celui care a comis crima, ea periclitează din nou atât conservarea, cât și dezvoltarea ființei...”<sup>114</sup>

Dar nu numai agresivitatea și sadismul reprezintă nebunia în crimă. Nebunia în crimă este determinată și de **frică**. Aceste forme ale agresivității antisociale și antipersonale se pot conjuga atunci când se cauzează reciproc, după cum magistral este prezentat fenomenul de I.L. Caragiale în nuvela: „O făclie de Paști”. În urma conflictului dintre Leida Zibal și Gheorghe, în sufletul acestuia din urmă se dezvoltă furia crimei... încă de la început „s-a arătat a fi un om prea brutal și prea ursuz... suduia mereu și mormăia singur prin ogradă. Era o slugă rea: leneș și obraznic... și fura”. Înfățișarea era aceea a unui „criminal înăscut”, după teoria lui Lombroso (despre care vom vedea mai jos): „...are brațele peste măsură lungi și picioarele prea scurte, fruntea îngustă și turtită, occipitalul tare dezvoltat; chipul lui e de o caracteristică asprime și bestialitate bătătoare la ochii deprinși; e un rudiment de om; e, cum am zice, fiara, care de-abia de curând a reușit să stea numai pe etichetele dinapoi și să-și ridice capul în sus, spre cer către lumină!”. Sub obsesia ucigătoare a crimei ce o aștepta cu groază de sărbătoarea Paștelui ce se apropia, anxietatea lui Leiba se amplifică, ducându-l la nebunie, iar sub teroarea fricii, el îl va ucide pe Gheorghe. „Fără îndoială – gândește Sura – Leiba nu e bine deloc, e tare bolnav; Leiba are „idei la cap”. Căci ce înțeles poate avea tot ce face el de câteva zile și mai ales ce a făcut astăzi?”. „Crâșma a închis-o înainte de aprinsul lumânărilor... De trei ori au bătut mușterii în ușa dughenii, strigând cu glasuri cunoscute să le deschidă. La fiecă bătăie, el a tresărit... A trecut apoi sub gang și s-a dus s-ascundă pe treapta de piatră a pragului securea de tăiat lemne. Tremură de nu se poate ține pe picioare și nu vrea să se odihnească... E noapte deplină, Zibal stă de mult pe pragul ce dă în gang și ascultă... O osteneală zdrobitoare se lasă pe cerbicia lui Zibal... „Să fie Gheorghe?”. Leiba simți că i se sting puterile și se așeză la loc pe prag. Între frânturile de gânduri ce se rostogoleau în capul său, el nu putu prinde un gând întreg, o hotărâre... Aiurit, intră în dugheană, trase un chibrit și aprinse o lampă mică cu

<sup>113</sup> Idem, p. 84

<sup>114</sup> Ibidem, p. 267

petrol... Ceasornicul țacănea în perete. Zgomotul acesta monoton supăra pe Zibal... Gura lui era uscată. Îni era sete. Spălă un păhăruț în cada cu trei picioare de lângă tarabă și voi să-și toarne rachiul bun dintr-un șip; dar gâtul șipului începu să clănțanească tare pe buzele paharului... Aceste sunete erau și mai supărătoare. A doua încercare, cu toată voința lui de a-și birui slăbiciunea, nu avu mai mult succes... Zibal se așeză iar pe prag întinzându-și urechea la pândă... Leiba se scoală apăsându-și pieptul cu mâna și căutând să întoarcă înapoi un nod rebel ce i ridică în gât... Sunt mai mulți oameni afară... Și Gheorghe!... Da, el e, da, a bătut în deal ceasul învierii”. Gheorghe nu reușește însă să intre în han, ci căzând în capcana lui Leiba, acesta-i dă foc. Și trupul lui Gheorghe se mistuia în flăcări ca o făclie de Paști...

În altă ordine de idei, trebuie să recunoaștem că există și **societăți criminaloide**, care impulsionează agresivitatea și ura de grup ca sentiment de dreptate și revoltă ce merge până la crima antisocială, pentru a face o societate dreaptă, ce oferă posibilitățile conservării și dezvoltării personalității umane.

Astfel, a apărut **criminologia** ca știința multidisciplinară care se ocupă de fenomenul crimei, de originea și dezvoltarea comportamentelor infracționale, de particularitățile acțiunilor criminale individuale și de grup, de structurile specifice particulare ale persoanei criminalului, de combaterea, prevenirea actelor criminale și de mijloacele de **reeducare**<sup>115</sup>.

---

### 3.5.2. Originea și cauza violenței și urii

1. Medicul psihiatru și criminologul italian, Cesare Lombroso (1836-1909), întemeietorul școlii antropologice a dreptului, susține teoria **ereditară** a „criminalului înăscut”, care poate fi cunoscut după anumite „stigmat” corporale: fruntea îngustă, ceafa lată, ochii apropiați de nas, formă primitivă, sălbatică și monstruoasă. Lombroso nu și-a putut dovedi temeinicia tezei sale, întrucât se poate vorbi numai de predispoziții în cadrul eredității.

2. Psihanaliza vorbește de un **killer instinct** determinat de agresivitatea ca reacție tipică furiei. Asemenea **foamei, agresivitatea** constituie un **instinct primar** de conservare a individului, manifestându-se sub forma apărării și atacului. S-a constatat că unele persoane pot avea o concentrație mai mare de **testosteron** (hormon sexual masculin), care creează o tendință agresivă. Experiențele de laborator au arătat, pe de altă parte, că stimularea **hipotalamusului** la șobolani și pisici, au creat stări de furie extremă ce determinau acțiuni ucigașe. La oameni nu s-a întâmplat însă același lucru. Comportamentul agresiv poate fi controlat **cortical** și, ca urmare, poate fi expus influențelor sociale și legat de experiență<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Paul Popescu Neveanu, *Dicționar de psihologie*, București, 1978, p. 159–160

<sup>116</sup> Rita Atkinson; Richard Atkinson, Edward Smith, Daryl Bem, *Introducere în psihologie*, ed XI-a, trad. din limba engleză de Leonard Băiceanu, Gina Ilie, Loredana Gavriliță, București, 2002, p.525.

Pe de altă parte, privind fenomenul de ură, psihanaliztii consideră că acesta nu este decât expresia **iubirii împiedicate în manifestările ei**. Această **pedică** determină o stare de concentrare intensă afectivă și mentală asupra unei persoane căreia îi dorim răul. Ura poate cuprinde familia, clasa socială și chiar neamul căruia aparține persoana urâtă<sup>117</sup>. Ura familială este impulsionată de **invidie** și **de gelozie**, ducând la **complexul Cain** sau **complexul Electra**, soldat cu crima.

Psihanalistul francez G. Robin arată că există o **ură normală** și una **patologică**. „Ura este un sentiment natural și normal, care nu începe să fie morbid decât atunci când se ivește pe un teren deja atins din punct de vedere psihic”. Se vorbește „de o **rațiune a urii, de justificările ei morale**”, desfășurate „**În numele dreptății, binelui, libertății**”<sup>118</sup>. Aceasta ar fi identică cu ceea ce este cunoscut în limbajul asceților creștini sub numele de „mânia dreaptă”. Există însă și o ură patologică, „atunci când din cauza unui dezechilibru mental, individul nu mai deține discernământul critic al Eului rațional sau discernământul afectiv al Eului ideal (conștiința morală actuală)”. Acești dezechilibrați ideo-afectivi, lipsiți fiind de simțul moral, vor adopta un comportament nevrotic, bizar, antisocial, distructiv. Această ură patologică este periculoasă nu numai prin tensiunile sociale pe care le creează, ci și prin faptul că **violența ei poate finaliza în crimă**<sup>119</sup>.

Ura poate fi „lichidată fie printr-o stare nevroză, fie printr-un rău făcut persoanei ce este urâtă (răzbunarea-pedeapsa), iar când există o predispoziție (vocație) spre creație, ura se **sublimează în opere de creație**, iar când ura, fiind prea mare, nu-și găsește altă soluționare, va duce la **crima pasională**. **În determinările spre crimă** un rol deosebit îl joacă **temperamentul, sensibilitatea** și mai ales **violența traumei psihice** pe care o provoacă surpriza deziluziei sau atitudinea cinică a ființei urâte”<sup>120</sup>.

3. Pe lângă cele până aici arătate privind modul de interpretare a agresivității ce duce la crimă, se oferă și răspunsul potrivit căruia **agresivitatea constituie un răspuns învățat prin observare sau imitare**<sup>121</sup>.

Această interpretare aparține **psihologiei umaniste**, care își propune să promoveze dezvoltarea personalității umane la parametri maximi. În interpretarea agresivității, se pornește de la faptul că **personalitățile antisociale sunt impulsive**, cu un **slab sentiment al vinovăției, sunt interesate numai de propriile lor nevoi, au mereu probleme cu legea. Cauzele rezidă în sistemul nervos subreactiv, în modelul de comportament antisocial al părinților, în absența totală sau parțială a disciplinei (educația)**<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> Dr. I. Popescu, *Concepția psihanalitică (expunere și critică)*, Sibiu, 1947, p. 157.

<sup>118</sup> Idem, p. 168–169.

<sup>119</sup> Ibidem

<sup>120</sup> Idem, p. 156.

<sup>121</sup> R. Atkinson și colab., *Introducere în psihologie*, p. 515–525.

<sup>122</sup> Idem, p. 774.

Spre deosebire de teoria psihianalitică, unde agresivitatea este interpretată ca un **impuls produs prin frustrare**, teoria învățării sociale socotește **agresivitatea a fi un răspuns învățat prin imitare**. S-a experimentat modul de învățare a violenței la televizor și filme și s-a ajuns la concluzia că agresivitatea crește în intensitate, dacă răspunsurile sunt întărite pozitiv. Urmărindu-se programele TV peste zece ani, au fost studiați peste 800 de copii între 8–9 ani și s-a constatat că băieții care preferau programe TV conținând multă violență, s-au dovedit mai agresivi în relațiile interpersonale, comparativ cu băieții care preferau programe TV mai puțin violente.

Pe de altă parte, s-a constatat că agresivitatea cu cât este întărită mai mult, cu atât se manifestă cu mai multă dârzenie. Experimental, când unor copii li s-a dat posibilitatea ca în mod repetat să lovească altă persoană, care nu putea riposta, subiecții s-au dovedit din ce în ce mai punitivi, ceea ce înseamnă că agresivitatea dă naștere la agresivitate și nu o face să înceteze<sup>123</sup>.

### 3.5.3. Responsabilitatea față de crimă

Dat fiind faptul că crima reprezintă nebunia antisocială, iar pe de altă parte, ea aparține debilității mentale, e greu de stabilit granița între nebunie și delict. De aici și confuzia în determinarea responsabilității morale în cazul crimei.

S-a stabilit psihologic că personalitățile de tip antisocial manifestă un redus simț al responsabilității și al moralității. **Comportamentul egocentric al unora ca aceștia se manifestă prin satisfacerea imediată a propriilor trebuințe și prin incapacitatea de a suporta frustrarea.**

Cauzele care determină comportamentul antisocial sunt multiple, precum variată este și forma lui de interpretare. Pe lângă lipsa capacității de a controla impulsurile, delicvența, având la temelie subcultura criminală, se traduce prin pierderea simțului cu realitatea, urmată de un comportament social specific, manifestând interes pentru membrii unei bande criminale, cu păstrarea codului moral de a nu trăda un prieten, oricare ar fi acesta<sup>124</sup>.

Spre a înțelege mai bine cum a fost apreciată nebunia în crimă, ne vom referi la câteva cazuri concrete. Astfel, în perioada anilor '70, Institutul American de Drept a adoptat o definiție mai largă a nebuniei în crimă, propunând următorul text: „O persoană nu este responsabilă de conduita criminală, dacă în timpul aceluia comportament, ca rezultat al unei tulburări sau deficiențe mentale, își pierde **substanțial** capacitatea, fie de a **aprecia** nejustețea conduitei sale, fie de a-și conforma conduita imperativelor legii”.

---

<sup>123</sup> Idem, p. 523-526.

<sup>124</sup> Idem, p. 766

Interpretându-se această lege, s-a considerat că prin cuvântul „**substanțial**” se înțelege că nu orice incapacitate este suficientă pentru a evita responsabilitatea criminalului, dar și faptul că nu este cerută incapacitatea totală. La fel, cuvântul „**a aprecia**” implică mai degrabă decât **a ști**, faptul că conștiința intelectuală a binelui și a răului nu este suficientă; indivizii trebuie să înțeleagă consecințele morale sau legale ale comportamentului lor, înainte de a fi găsiți responsabili de acțiuni ilegale. Astfel, interpretând legea, John Hinckley jr., în tentativa de asasinare a președintelui R. Reagan, a fost achitat în 1981 pe motiv de nebunie.

Mai târziu, în 1984, Congresul american a modificat legea în sensul că „dovada trebuia să fie clară și convingătoare” că persoana nu era sănătoasă psihic.

Statul Michigan și alte 11 state americane au propus verdictul: „**vinovat, dar bolnav psihic**”, permițând juraților să condamne o persoană pe care o consideră periculoasă, asigurându-se în același timp că ea primește un tratament psihoterapeutic, fie într-un spital de boli psihice, fie în închisoare, dacă este apt să-și ispășească pedeapsa.

Tot mai puțin se împărtășește ideea că oamenii nu au responsabilitatea faptei comise, încât în ultimul timp, în S.U.A., mai puțin de 1% din inculpați au fost declarați nevinovați pe motiv de boală psihică. Se cere, la ora de față, ca inculpatul să fie apt a-și suporta procesul de judecată, îndeplinind următoarele două condiții: 1. să înțeleagă cauzele ce i se aduc; 2. să coopereze cu avocatul în pregătirea apărării. În consecință, mulți inculpați sunt internați până vor putea face față procesului, dar nu timp nelimitat.

Cu toate aceste precauții, „din nefericire, datele folosite în prezent pentru precizarea faptului că un individ ar fi capabil să comită un act periculos nu sunt demne de încredere”<sup>125</sup>.

### 3.5.4. Crima în fața conștiinței morale

Atentatul la viața cuiva, chiar și a unui animal nevinovat, indiferent din ce motive, rămâne un act de cruzime, făcând ca sensibilitatea sufletului omenesc să nu rămână indiferentă, ci să vibreze cu duioșie și chiar cu tristețe. Faptul este sugerat artistic, cu inegalabilă finețe de Nicoale Labiș în poemul: „**Moartea căprioarei**”: „... Spun tatii că mi-i sete și-mi face semn să beau. / Amețitoare apă, ce-ntunecat te clatin! / Mă simt legat prin sete de vietatea care a murit / La ceas oprit de lege și de datini... / Ce-i inimă? Mi-e foame! Vreau să trăiesc și-aș vrea... / Tu, iartă-mă, fecioară, – tu, căprioara mea! / Mi-i somn. Ce nalt îi focul! Și codrul, ce adânc! / Plâng. Ce gândește tata? Mănânc și plâng. Mănânc!”.

Replica conștiinței morale față de crimă a constituit o temă esențială a tragediei grecești. Eriniile, cu părul despletit și cu făclii aprinse urmăreau pe ucigași, făcându-i să se zbată în chinuitorul foc al muștrării, ce le ardea sufletul până la insuportabil...

<sup>125</sup> Idem, p. 771-774.

La fel și în literatura modernă. Pe Cain din poezia lui Victor Hugo îl urmărește „ochiul lui Dumnezeu” (conștiința) spre a-i aduce mustrarea pentru fapta ucigașă, atât în ascunzătoarea din pământ, cât și în turnul de fier unde nu putea să pătrundă nici o rază de lumină.

Rascalnicov din romanul „Crimă și pedeapsă” a lui F.M. Dostoievski comite dintr-un idealism naiv, o crimă. Deși o consideră faptă indiferentă, glasul conștiinței se trezește, muștrându-l neiertător, încât în cele din urmă, ne mai putând suporta tulburarea sufletească care îl apăsa, se predă autorităților spre a-și ispăși fapta.

Boris Gudunov este prezentat de Pușkin în tulburările violente ale conștiinței, după ce a ucis pe moștenitorul tronului... La fel și Macbeth a lui Shakespeare este urmărit ca de o nălucă de figura celui ucis, de care nu mai poate nicăieri să se ascundă. Iată cuvintele lui Macbeth: „...S-a mai vărsat și-n vremea veche sânge, / Când legea nu-mblânzise încă lumea. / Și s-au mai săvârșit de-atunci omoruri, / Cumplite foarte, pentru-al nostru auz. / Pe-atunci un om, cu creierii zdrobiți / Murea și-atâta tot. Dar azi învie / Cu douăzeci de răni de moarte-n cap, / Și brânci ne dă din scaun: mai ciudat / Decât e chiar omorul”. Obsesia umbrei celui ucis îl urmărește pe Macbeth până la delir: „Dar n-am făcut-o eu! De ce-ți tot scuturi / Spre mine, pletele de sânge pline?”

La fel și în literatura română, precum: „Năpasta”, „Moara cu noroc”, etc., crima este cauzată de iubire, gelozie, invidie, diverse interese și încheiată cu dezastre familiale, muștrări de conștiință, nebunie...

Finalitatea vieții prin crimă dezvoltă de multe ori un conflict temeluit pe o dramă sufletească, ce rezultă din tragicul existențial, unde odată cu discernământul dispare orice licăr de luciditate, rămânând de-a dreptul fără motivații. Conștiința nu este dominată de mustrare, ci de răzbunare și regret. Și totuși crima nu poate fi oprită. Ea își urmează destinul prăpăstios al morții. Să urmărim crima lui Ghiță din „Moara cu noroc”. „Ana se cutremură în tot trupul, apoi se îndreptă, se dete un pas înapoi și grăi înecată: – Nu vreau să mor, Ghiță! Nu vreau să mor! urmă ea tare și se aruncă la picioarele lui. Fă ce vrei cu mine, dar nu mă omorî. Ghiță își dete trupul înapoi, se plecă, îi apucă cu amândouă mâinile capul și privi dus în fața ei. – Nu-ți fie frică, îi zise el înduioșat, tu știi că-mi ești dragă ca lumina ochilor. N-am să te chinuiesc, am să te omor cum mi-aș omorî copilul meu, când ar trebui să-l scap din chinurile călăului, ca să-ți dai sufletul pe nesimțite. – Dar de ce să mă omori? zise ea agățându-se de brațele lui? Ce-am păcătuit eu? – Nu știu! răspunse el. Simt numai că mi s-a pus ceva de-a curmezișa în cap și că nu mai pot trăi, iar pe tine nu pot să te las viuă în urma mea. Acu, urmă el peste puțin, acu văd c-am făcut rău și dacă n-aș vedea din fața că eu te-am aruncat ca un ticălos în brațele lui, pentru ca să-mi stâmpăr setea de răzbunare, dacă mai odinioară l-aș fi găsit aici, poate că nu te-aș fi ucis. Ana se ridică și privi ca trezită din somn la el... Afară se auzeau pași, peste puțin cineva încercă să deschidă ușa. – Pinteaua cu jandarmii! șopti bărbatul scoțându-și cuțitul de pe ureauă. Ano! Fă-ți cruce! fă-ți cruce, că nu mai avem vreme. – Săriți că mă omoară! Săriți, măi oameni! strigă nevasta luptându-se cu el, săriți! săriți! Când ușa

căzu sfărâmată din țâțâni și Răuț se ivi cu Lică în ea, Ana era întinsă la pământ și cu pieptul plin de sânge cald, iar Ghiță o ținea sub genunchi și apăsa cuțitul mai adânc spre inima ei. – Dă foc! zise Lică și Răuț își descarcă pistolul în ceafa lui Ghiță, care căzu înapoi, fără să mai poată afla cine l-a împușcat”.

În Sfânta Scriptură printre alte cazuri, iese în evidență musturarea conștiinței regelui David, care se făcuse vinovat de pe urma morții lui Urie. În urma vinovăției pe care i-o descoperă profetul Natan, inima lui David se umple de mâhnire și căință, compunând nemuritorul Psalm 50, care va rămâne peste veacuri expresia inimii întinate de păcat, dar cu încredere în milostivirea lui Dumnezeu. Chiar dacă fapta lui David a fost iertată, Dumnezeu îi refuză totuși intenția de a construi templul datorită faptului că „a vărsat mult sânge și a purtat războaie mari” (I Regi 22, 8).

### 3.5.5. Atitudinea punitivă față de crimă în teocrația israelită

Având o conducere teocratică, porunca „**să nu ucizi**” din Decalog reprezintă Legea lui Dumnezeu menită să consfințească valoarea vieții omenești ca dar divin și datorită fiecăruia de a respecta viața aproapelui, asemenea vieții proprii.

În același timp, atitudinea lui Dumnezeu față de om era numită: „**hesed**”, în sens de binefacere, milă, îndurare, ceea ce înseamnă că Dumnezeu însuși este protectorul vieții omului și, ca urmare, putea cere și oamenilor ca, după dreptate, să-și respecte reciproc viața.

Caracterul teocratic al legislației mozaice făcea deosebirea, în aprecierea gravității unei fapte, în funcție de obiect, împrejurări, intenții, scop. De pildă, într-un fel era pedepsită crima spontană, față de cea cu premeditare sau crima intenționată față de cea neintenționată.

Pentru a **stârpi crima din popor și a intimida săvârșirea ei, se aplica fără părtinire, în orice ocazie, legea talionului**, ca înstăpânire a dreptății legii. Legea talionului pretindea „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, omor pentru omor...”. Proclamând că „**cel ce va ucide un om, să se omoare**” (Leviticul 19, 21; Exod 21, 12), criminalul primea aceeași pedeapsă din partea „**răzbnătorului sângelui**” (Numeri 25, 18), care putea fi o rudă mai apropiată a victimei. Dacă crima a fost săvârșită fără voia ucigașului, acesta se putea retrage în una din cele șase cetăți de azil, iar dacă bătrânii cetății vor aprecia nevinovăția faptei, răzbnătorul sângelui trebuia să renunțe la aplicarea legii talionului (Deuteronom 19, 2).

Pentru a înțelege mai bine cât de mult prețuia organizația teocratică a lui Israel viața, e de ajuns să ne amintim că, pentru un cadavru găsit undeva pe câmp, judecătorii și bătrânii cetății apropiate organizau o anchetă specială, iar „preoții, fiii leviților” (Deuteronom 21, 5) aduceau o junincă ca jertfă de ispășire, în timp ce „toți bătrânii cetății aceleia, care sunt mai

aproape de cel ucis, își spălau mâinile asupra capului junincii celei junghiate în râu și grăind, spuneau: „Mâinile noastre n-au vărsat sângele acesta și ochii noștri nu au văzut” (Deuteronom 21, 6–9).

### 3.5.6. Aspectul de prevenire a crimei proclamat de Mântuitorul

Spre deosebire de cele până aici arătate, vom vedea că Mântuitorul ia o **atitudine preventivă față de ucidere**, abordând-o dintr-o perspectivă duhovnicească, sub mai multe aspecte:

1. Referindu-se în mod expres la porunca prin care se oprește săvârșirea uciderii, Mântuitorul spune în Predica de pe Munte: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu ucizi, căci cel ce va ucide, vrednic este de judecată; Eu însă vă spun: oricine se mânie pe fratele său, vrednic va fi de judecată; și cel ce-i va zice fratelui său: **netrebnice!** vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cel ce-i zice: **nebnule!** vrednic va fi de gheena focului” (Matei 5, 21–22).

După cum vedem, Mântuitorul apreciază că **uciderea este un efect al mâniei**. De aceea, El merge mai în adânc, propunând **curățirea inimii de mânie**, „fiindcă din lăuntru, din inima oamenilor, ies gândurile rele, desfrânările, hoțiile, omorurile...” (Marcu 7, 21–22).

O inimă eliberată de mânie, nu numai că nu va căuta ura și răzburarea, ci din iubire se va adresa semenului cu respect: ca față de demnitatea chipului lui Dumnezeu existent în persoana oricărui om.

Dacă cel ce ucide este vrednic de judecată, tot la fel va fi și cel ce-și va desconsidera semenul, spunându-i: „netrebnic” sau „nebn”. Cuvântul ebraic „**racha**” înseamnă mai puțin de cum am spune în românește „tâmpit” sau „prost”; ar fi mai mult un apelativ de dispreț, cum am zice: „ei, măi!”. Cuvântul „nebn”, **μωρός** înseamnă lipsit de minte, de judecată clară, de luciditate. În acele timpuri avea sensul unei conștiințe religioase ce se abătea grav de la pietate. Era cea mai cumplită abatere de la comuniunea cu Dumnezeu, prin nerecunoașterea Lui. Numai „nebnul zice în inima sa: nu este Dumnezeu” (Psalmul 8, 1).

De aici vedem că Mântuitorul oprește orice focar al mâniei îndreptată spre viața semenului, interzicând orice formă de dispreț sau de desconsiderare la adresa lui.

2. Dacă nu acceptă mânia, Mântuitorul recomandă **iertarea față de greșeala semenului**. Nicidecum ranchiuna, ci „**iertarea din toată inima**”, adică **uitarea** (Matei 18, 35). Nici jertfa adusă lui Dumnezeu nu va fi primită dacă „mai întâi nu te împaci cu pârâșul tău” (Matei 5, 23–26); și nici Dumnezeu nu-ți va ierta păcatele, decât în funcție de iertarea pe care noi o acordăm greșiților noștri (Matei 6, 12–15).

3. Mânia, ura și ranchiuna se sting complet din suflet atunci când vor fi **înlocuite cu iubirea față de dușman**. Aceasta este chezașia purității sufletului a gândului și a simțirii.



Este dovada cea mai grăitoare a asemănării cu Părintele nostru cel din ceruri, care face ca soarele Său să răsară și peste cei răi și peste cei buni și face să plouă peste cei drepți și peste cei nedrepți. (Matei 5, 44–48).

4. Pe de altă parte, Mântuitorul arată că există și o ucidere a **sufletului**, nu numai a trupului. La fel, Mântuitorul face deosebirea dintre uciderea **directă** și cea **indirectă**. Aceasta este **sminteala το σκάνδαλον** (Matei 18, 6-10), când cineva este ispitit sau îndemnat spre păcat sau când prin atitudinile adoptate față de altcineva, îi derutează drumul cel drept al vieții, „ispitindu-l” să apuce pe căile păcatului, a cărui „răsplată este moarte” (Romani 6, 23).

5. Mântuitorul nu numai că ne-a arătat cum să prevenim uciderea, ci mai mult, **ne-a oferit și puterea să o depășim**. El ne-a fâgăduit duhul păcii Sale zicând: „Pacea mea vă las, pacea mea vă dau. Nu precum dă lumea vă dau Eu. Să nu se tulbure inima voastră, nici să se spăimânte” (Ioan 14, 27). Cel ce se împărtășește de duhul păcii lui Hristos, va fi asemenea Lui, „Învățând de la El să fie blând și smerit cu inima” (Matei 11, 29), „rămânând în iubirea Lui” (Ioan 15, 9).

6. Pătrunși de duhul iubirii lui Hristos, cei ce i-au urmat Lui, au învățat de la Apostoli și au arătat lumii „**Îngăduința lor**” (Filipeni 4, 5). Cuvântul **επιείκεια (επιεικής)** este superiorul lui **πραΰτης**, care înseamnă blândete, bunătate, îngăduință. Este contrar lui **οργή** – ca mânie răzbunătoare; lui **αγοριότης** – ca cruzime sălbatică; și lui **οργιλότης** – ca irascibilitate agresivă, violentă. Epieikes reprezintă **gingășia, delicatetea și înnobilarea sufletului omenesc**, ceea ce întrece de multe ori chiar și **dreptatea**, fiindcă aceasta poate fi și dură, iar de foarte multe ori chiar inumană.

În concluzie, putem spune că nu numai crima, ci și violența este considerată în morala creștină păcat strigător la cer.

De aici rezultă clar că, dacă violența este păcat strigător la cer, creștinismul este prin excelență **religia non violenței**. De fapt evlavia creștină însăși are acest caracter. Dacă “Hristos este pacea noastră” (Efeseni 2, 14), cei ce sunt ai lui Hristos, sunt pătrunși de duhul vieții Lui, ceea ce înseamnă că evlavia creștină, ca învățătură și viață, fiind străbătută de duhul vieții lui Hristos, devine realitate în faptele celor ce-I urmează Lui.

### 3.6. Homosexualitatea – păcat strigător la cer

Nu totdeauna și de către toți, homosexualitatea a fost interpretată și aplicată la fel. Dacă unele popoare antice o respingeau ca pe un defect, ca pe o perversiune a naturii sau ca un mare păcat față de Dumnezeu, altele în schimb, au acceptat-o și chiar au cultivat-o. Dacă la început a fost repudiată și pedepsită ca o perversiune, apoi a fost considerată boală, iar în cele din urmă este acceptată ca o **minoritate sexuală**. Dacă în Italia și Cipru este interzisă, în majoritatea țărilor europene, în numele dreptului omului, i se creează cadrul legal de afirmare,

fixându-se chiar și vârsta de la care poate fi practică. Astfel, în Suedia – copiii de 15 ani pot să-și practice liber această „aptitudine” sexuală. În Elveția, la 16 ani; iar în Franța la 18 ani.<sup>126</sup>

Pentru a înțelege mai bine aceste poziții contradictorii se cuvine să facem o privire comparativă de ansamblu între mentalitatea lumii vechi și mentalitatea omului modern, iar apoi să vedem care este poziția Bisericii Ortodoxe față de homosexualitate.

### 3.6.1. Homosexualitatea în Vechiul Testament

Pentru iudeii monoteiști, cunoscători ai voii și poruncii adevăratului Dumnezeu, desfrâul era un păcat. E firesc, apoi ca într-un stat teocratic, acest păcat, considerat delict antisocial, să fie aspru pedepsit. În acest context, homosexualitatea era considerată ca o întinăciune în fața lui Dumnezeu, atrăgând blestemul Lui, asemenea împreunării cu dobitoacele (Leviticul 18, 22–23), fiind pedepsită cu moartea (Leviticul 20, 13–16). Atât de mare urâciune era acest păcat în fața lui Dumnezeu, încât locuitorii cetăților Sodoma și Gomora au fost osândiți la pieire „slobozind peste ei Dumnezeu ploaie de pucioasă și foc din cer” (Facerea 19, 24). De aici și numele păcatului de “*sodomie*”, după numele cetății distruse.

### 3.6.2. Homosexualitatea în lumea păgână

În lumea păgână, homosexualitatea nu era socotită păcat, fiindcă evlavia avea un caracter formal și exclusiv cultic. Mai mult decât atât, erau cazuri când desfrâul era ridicat la rangul de cult, ierodulele (cele sfințite) depunând costul desfrâului în vistieria templului... Nu se exercita nici un efect punitiv din partea statului, fiindcă nu erau elaborate legi anume privind perversiunea sexuală. Istoricii îi citează chiar și pe unii împărați și conducători de armate având astfel de metehne. În astfel de situații, homosexualitatea, în mentalitatea celor vechi, era considerată un mod de exprimare a naturii umane, asemenea heterosexualității. Se puneau în discuție modurile ei de exercitare, fiind condamnate doar abuzurile și violurile la adresa copiilor. Pe de altă parte, pederastia putea fi privită și altfel în antichitatea precreeștină și anume în înțelesul legat de educația copilului. În acest sens, nu va trebui să ne mire faptul că un cercetător și specialist de largă recunoaștere internațională, **Henri-Irenée Marrou** pune semnul egalității între “*paideia*” (educație) și “*paiderasteia*” (iubirea față de copii), indiferent dacă cuprindea sau nu senzualitatea. Relația dintre *erast* (educator) și *eromet* (cel de educat a copilul) se baza în fond pe iubirea prietenoasă, bărbătească (virilă) dintre ei, asemenea iubirii dintre fratele mai mare și cel mai mic... De aceea, Marrou conchide că *paideia* pederastică nu

---

<sup>126</sup> Gherghie Scripcaru și colab., o.c.p. 136.

avea un caracter trivial și vulgar corespunzător dezvățului sexual, ci scopul ei final era cultivarea virtuții: “Prea adesea Erosul grec este deschis ca o simplă aspirație a sufletului, ...de dorință, spre ceea ce-i lipsește; din partea celui care iubește, erosul participă totuși la **arete** (virtute) prin această dorință de înnobilare, de dăruire de sine, prin această nuanță — pentru a spune totul — de paternitate spirituală”. Acest sentiment, atât de minuțios analizat de **Platon** (**Symposion**, 206 b–e; 209 b–e) se clarifică, spune Marrou, în lumina unei analize freudiene: este evident, instinctul normal al generării, dorința pasională de a se perpetua într-o ființă asemănătoare sieși, dorință care, frustrată de inversiune, deviază și se defulează pe acest plan pedagogic. Educația transmisă de un erast apare ca un substituit, ca un derizoriu Ersatz al zămislirii: obiectul iubirii (pederastice) este acela de a procura și de a da naștere întru frumos (**Platon**, **Symp.** 206 e).<sup>127</sup>

Vom reveni însă la homosexualitate ca “patimă de necinste”, spre a arăta că nici înțelepții antici ai Eladei și Romei nu o considerau astfel, ci îi aplicau timbrul naturii umane, pe care tindeau mereu să o aducă la perfecțiune, fără ca pederastia să-i incomodeze cu ceva.

Este prea bine cunoscut faptul că deviza vechilor înțelepți este **de a-ți trăi viața conform naturii**. Unii au venit cu precizarea că “**naturalia non sunt turpia**” (ceea ce este natural, nu este rușinos). Aceștia erau cinicii (de la Kynos = câine, fiindcă aveau ca emblemă un câine). Întemeietorul școlii cinice a fost **Antisthene** (435–370 î.Hs). Era discipolul lui **Socrate**. Disprețuind bogățiile și convențiile sociale, propovăduia necesitatea trăirii conform naturii. Acești filosofi duceau o viață austeră, reducând nevoile la strictul necesar. Mai târziu celebra lor deviză a fost compromisă, cinicii fiind socotiți cei care manifestă dispreț față de orice normă morală, motivând lubricele lor pasiuni instinctive prin aceea că nu este rușinos nimic din ceea ce aparține naturii...

### 3.6.3. Homosexualitatea în lumea creștină

Venirea Mântuitorului în lume, ca izbăvitor al firii căzute în păcat, aduce o nouă învățătură asupra modului în care trebuie să ne desăvârșim natura și viața. El ne spune: “fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru care este în ceruri este desăvârșit” (Matei 5, 48). Prin aceste cuvinte Mântuitorul ne îndreaptă privirile spre sfințenia lui Dumnezeu, la care se ajunge prin asemănarea cu El. Altfel spus, dacă vreți să vă desăvârșiți natura, străduiți-vă să dobândiți sfințenia Părintelui ceresc, împărțându-vă din natura Lui divină, fiindcă sunteți fiii Lui.

Necunoscând păcatul, înțelepții vechi nu au înțeles ce înseamnă natura căzută odată cu apariția patimilor prin dereglarea instinctelor ce nu-și mai îndeplinesc menirea. Ei nu înțelegeau apoi nici necesitatea desăvârșirii naturii prin participare la viața adevăratului Dum-

<sup>127</sup> H.I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, trad. Stella Petecel, vol. I, București 1997, p. 60–65.

nezeu, pe care de altfel nici nu-l cunoșteau. Această înstrăinare de Dumnezeu, i-a menținut în orbecăirea căutării desăvârșirii unei naturi în fond bolnavă, ce nu putea fi desăvârșită înainte de a fi însănătoșită...

Înțelepții nu au intuit totdeauna faptul că așa cum în natura macro-cosmosului pot exista abateri, care căzând de sub controlul legilor fizice aduc dezordinea, tot astfel și în natura microcosmosului pot exista norme ale ordinii, care dacă nu sunt respectate, natura însăși se va perverti în loc să se desăvârșească...

Însănătoșirea și desăvârșirea naturii umane o va face Dumnezeu însuși, creatorului ei, prin venirea Fiului Său în lume. Prin jertfa Sa, ștergând păcatul din firea omenească, Mântuitorului îi împărtășește viața divină sau sfințenia lui Dumnezeu. Ne lasă însă și pe noi ca în mod liber să participăm la natura Sa umană și îndumnezeită, pentru a ne împărtăși de sfințenia Lui. Fiind act liber de participare și de devenire asemenea lui Dumnezeu, se impune și strădania noastră neconținută de a ne elibera de păcat și de a crește mereu în virtute, ca o împlinire a voinței lui Dumnezeu, “care este sfințenia voastră; și să vă feriți de desfrânare, să știți fiecare din voi a-și stăpâni vasul său în sfințenie și cinste, nu în patima poftelor ca păgânii, care nu cunosc pe Dumnezeu” (I Tesaloniceni 4, 3–5).

Noua învățătură creștină a sfințeniei vieții prin ferirea de desfrânare a fost primită cu multă repeziune de sufletele oamenilor dornici de mântuire, încât chipul lumii s-a schimbat. O contribuție importantă la adâncirea acestei schimbări a adus-o **Sfântul Apostol Pavel**. Propovăduind Evanghelia “la toată făptura”, el insista asupra faptului că “chipul lumii trece”, iar “cei căsătoriți să fie ca cei necăsătoriți”; și “cel ce se căsătorește face bine, iar cel ce nu se căsătorește face și mai bine” (I Corinteni 7, 29–35). Cât despre “desfrâu și orice necurăție sau lăcomie nici să se pomenească între voi, așa cum se cuvine sfinților... căci aceasta să o știți că nici un desfrânat sau necurat... nu are moștenire în împărăția lui Hristos și a lui Dumnezeu... ca fiii ai luminii să umblați — căci roada Duhului este în toată bunătatea și dreptatea și adevărul” (Efeseni 5, 3–9).

În felul acesta, noua mentalitate a oamenilor deveniți prin Hristos fiii lui Dumnezeu, aduce în lume viața de sfințenie. Creștinii împărtășindu-se de viața lui Hristos, devin imitatorii Lui, încât numărul celor ce preferau castitatea și fecioria creștea din ce în ce mai mult. Entuziasmul lor era atât de mare, încât interpretând greșit îndemnul Mântuitorului de a se face “fameni pentru împărăția lui Dumnezeu” (Matei 19, 12), se castrau. Nu este vorba numai de cel mai mare interpret scripturistic al Răsăritului Creștin, **Origen**, ci și de mulți alți necunoscuți. Faptul că legislația bisericească încă de timpuriu a pedepsit cu caterisirea pe preoții care se castrau sau cu afurisirea timp de trei ani pe laici, socotindu-i ca invidioși asupra propriei lor vieți, dovedește pe deplin acest fapt (vezi Canoanele 21, 22, 23, 24 apostolice).

Desigur, entuziasmul pentru viața feciorelnică a fost întreținut și a crescut în mare parte și datorită apologiei pe care i-o făceau cuvântările și scrierile părinților care se bucurau

de mare autoritate duhovnicească printre creștini. Faptul că în două **Sinoade locale** (Ancira, 306 și Elvira, 309) s-a impus celibatul preoților, aceasta va deveni o problemă efervescentă, discutată apoi contradictoriu la primul Sinod ecumenic, dovedește cât de mult prețuiau primii creștini castitatea. Lucrurile au primit și o turnură negativă în sensul că s-a ajuns în situația de a fi defăimată căsătoria, încât Biserica s-a văzut din nou nevoită să dea legi pentru combaterea acestor exagerări. Fiindcă un eretic pe nume **Eustațiu** considera căsătoria ca pe o născocire diavolească, Biserica a stabilit la cel de-**al treilea Sinod local de la Gangra** că “dacă cineva ar defăima nunta și pe ceea ce se culcă cu bărbatul său, credincioasă fiind și evlavioasă, să fie anatema” (Canonul 1); “Dacă cineva se dedică fecioriei și înfrânării nu pentru bunătatea și sfințenia căsătoriei, ci pentru că, scârbindu-se, se îndepărtează de căsătorie, să fie anatema” (Canonul 9); “Dacă cineva dintre cei ce trăiesc în feciorie, pentru Domnul, își bat joc de cei căsătoriți, să fie anatema” (Canonul 10).

Pe de altă parte, firea omenească, deși este înnoită prin har, purtând rănilor păcatului, primește de multe ori în viața pământească replicile venite din firea cea veche aflată sub zodia concupiscentei. Astfel, dacă unii creștini, ducând lupta cea bună a virtuții, aveau o viață de sfințenie asemenea îngerilor, alții în schimb, cădeau în cele mai de ocară patimi, precum sodomia și împreunarea cu dobitoacele... Simplul fapt că Biserica s-a văzut nevoită să sancționeze cu severitate aceste păcate săvârșite de fiii săi, înseamnă că ele au existat în viața lor (vezi Canonul 16 Ancira, 7, 62, 63 Vasile cel Mare; 29, 58 Grigorie de Nissa; 29 Nichifor Mărturisitorul).

Odată cu formarea statelor creștine, legislația acestora a menținut secole de-a rândul homosexualitatea ca un delict antisocial, sancționat cu pedeapsa capitală.

### 3.6.4. Toleranța față de homosexualitate

Mentalitatea occidentală a început să se schimbe odată cu apariția **Renășterii** și a **Umanismului**, când a apărut interesul pentru cultura clasică uitată și când secularismul ce se va stabili tot mai mult, va pune în centrul preocupărilor omul, începând să se dezvolte cultura națională, artele, știința, relațiile sociale, etc. Pe acest fundal va apare **Reforma**, ca o eliberare a gândirii și comportamentului uman pe plan religios, apoi **Illuminismul** secolului XVIII și **Revoluția burgheză din Franța**, prin întemeierea primei formațiuni comuniste anticreștine, au dat grele lovituri Bisericii, dominantă în Evul Mediu. În această conjunctură a putut **Fr. Nietzsche** proclama moartea lui Dumnezeu și afirmarea moralei instinctiv biologizante neopăgâne, prin anularea noțiunii de păcat și negarea valorilor creștine.

Cu timpul „religia creștină a încetat să mai joace un rol obiectiv în societatea europeană, fiind izolată în sfera subiectivismului personal, socotită ca o afacere de ordin personal”<sup>128</sup>

<sup>128</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru G. Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 66.

Într-o astfel de situație, deși **Voltaire** și **Jean Jacques Rousseau** propuneau „libertatea sexuală ca mijloc de eliberare a bărbaților și femeilor de civilizația creștină”.<sup>129</sup> Pornind de la faptul că omul nu este creația lui Dumnezeu, ci produs al evoluției, Charles Darwin afirma că „sexul fiind un instinct animalic” nu are nici o motivație să fie legat de niște principii religioase sau morale.<sup>130</sup>

În secolul nostru, psihiatrul **Sigmund Freud** susține că „sexualitatea este instinctul dominant al omului” și încearcă să ofere o bază științifică separării sexualității de procreare, orientând-o spre plăcere.<sup>131</sup>

Mișcările homosexuale s-au desfășurat pentru prima dată în Germania, în 1897, cearându-i drepturile alături de heterosexuali. În anii '60, odată cu mișcarea femininistă proavortivă, mișcările homosexuale ajung la stadiul de afirmare plenară.<sup>132</sup>

Spre deosebire de homosexualitatea antică, cea din zilele noastre vrea să fie „legalizată, legiferată, instituționalizată, acceptată sau chiar impusă societății, ca fiind componentul normal de viață”.<sup>133</sup>

Mișcările homosexualilor de mai târziu se vor desfășura în numele libertății personale despre care Comisia și Curtea Europeană a Drepturilor omului afirmă: „Constituie libertăți ale persoanei atât deciziile pe care acesta le ia în momentul căsătoriei (asupra persoanei sau, mai nou, asupra sexului acesteia), asupra reproducerii, asupra îmbogățirii formelor de reproducere (prin recursul la noile tehnici reproductive, de tipul fertilizării in vitro și al transferului de embrioni, al donației de gameți sau embrioni) sau al refuzului acestui drept (concretizat prin sterilizare și avort), precum și deciziile persoanei asupra morții sale (euthanasie, suicid). Din dreptul de a dispune asupra propriului corp, s-a ajuns și la prostituție”.<sup>134</sup>

Nu de mult, **Declarația Consiliului European, nr. 227/1993**, se referea la „drepturile homosexualilor în noile democrații”. Una din condițiile pe care aspiranții la calitatea de membru al Consiliului Europei trebuie să le îndeplinească este respectarea drepturilor minorităților și, în special, „restabilirea drepturilor homosexualilor”.<sup>135</sup>

### 3.6.5. Legislația română față de homosexualitate

Legislația de pe timpul domnitorului **Vasile Lupu**, îi pedepsea cu moartea pe homosexuali.

---

<sup>129</sup> Pr. Claudiu Dumea, *Omul între „a fi” sau „a nu fi”*, București, 1998, p.26.

<sup>130</sup> Idem, ibidem

<sup>131</sup> Idem, p. 28

<sup>132</sup> Gh. Scripcaru, o.c.p. 136

<sup>133</sup> C. Dumea, o.c.p. 25

<sup>134</sup> Gh. Scripcaru, o.c.p. 107

<sup>135</sup> Idem, p. 136–137

**Codul penal din 1937** prin art. 420 pedepsește cu închisoarea corecțională de 2–5 ani homosexualitatea, fiind considerată **delict** și „**infrațiune contra pudoare**”.

**Codul penal din 1968** prin art. 200 incriminează relațiile sexuale între persoane de același sex și aplică pedeapsa cu închisoarea între 1 și 5 ani...

Din dorința de a deveni membru al Consiliului European, România și-a revizuit legislația privind homosexualitatea, publicând în **Monitorul Oficial nr. 289/14. noiembrie 1996** modificarea articolului 200 din codul penal, în sensul că homosexualii sunt pedepsiți numai dacă „au produs scandal public” – cu închisoarea de la 2 la 7 ani. Săvârșită asupra unui minor, se pedepsește cu închisoare de la 2 la 7 ani; prin constrângere cu închisoarea de la 3 la 10 ani; dacă s-a produs vătămarea integrității corporale și a sănătății, se pedepsește cu închisoarea de la 5 la 15 ani, iar dacă a dus la sinuciderea victimei, cu închisoarea de la 5 la 25 ani. Îndemnul sau ademenirea unei persoane în vederea practicării relațiilor homosexuale se pedepsește cu închisoarea de la 1 la 5 ani.

### 3.6.6. Cauzele homosexualității

Cauzele homosexualității rezidă în criza socială, familială și dezordinea sexuală existentă în lume. Câteva cifre sunt edificatoare.

Astfel, în unele țări, persoanele singure formează jumătate din populația adultă. În S.U.A. 53% din femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată; iar 33% sunt divorțate sau văduve. Un raport elaborat de Alianța Evanghelică din Marea Britanie arată că 44% din bărbații sub 30 de ani, enoriași ai Bisericii evanghelice, sunt singuri, iar singurătatea și îngrijorarea în privința vieții sexuale sunt sentimente pe care le trăiesc în mod obișnuit. Se pare că numărul persoanelor singure în rândul enoriașilor unei congregații variază între o treime și jumătate.<sup>136</sup>

Se constată apoi că după adolescență, 37% din populația bărbătească a avut contacte homosexuale, că 13% au fost mai mult homosexuali decât heterosexuali cel puțin trei ani, între adolescență și momentul când au împlinit vârsta de 55 de ani, iar 4% au fost exclusivi homosexuali după încheierea adolescenței.<sup>137</sup> Alte cifre arată că cel puțin 50% din bărbații adulți se consideră predominant heterosexuali, cu experiență homosexuală accidentală; iar 37% sunt în esență heterosexuali, cu experiență homosexuală importantă. Pe lângă acestea, se constată că “atracția între persoane de același sex există, într-o oarecare măsură, la jumătate din întreaga populație”.<sup>138</sup>

<sup>136</sup> Adrian Thatcher, *Descătușarea sexului*, Trad. Mariana Grancea, București, 1995, p. 241–242.

<sup>137</sup> *Idem*, p.194

<sup>138</sup> *Idem*, p.195.

Apoi, în **problema divorțurilor**, se constată că în Anglia una din trei căsătorii contractate sfârșesc prin divorț. În S.U.A., situația este și mai alarmantă, cifra de divorț fiind una la doi.<sup>139</sup>

O altă criză morală este **desfrâul**. Astfel, 70% din eșantionul de femei chestionate, care erau căsătorite de mai mult de 5 ani, aveau sau avuseseră relații sexuale în afara cadrului căsătoriei, deși majoritatea mai credeau încă în monogamie. O analiză recentă a adulterului în Anglia arată că un număr egal de femei căsătorite, ca și de bărbați, au relații extraconjugale și le prezintă ca fiind “aventuri de o noapte”.<sup>140</sup>

La aceasta cauze se adaugă încă trei tipuri esențiale: psihanalitic, biologic și social.

1. Potrivit lui **Sigmund Freud, părintele psihanalizei**, homosexualitatea apare atunci când un băiat nu reușește să “transfere atracție heterosexuală a libidoului său de la mama lui la altă femeie naturală”, poate din cauza forței pe care o exercită acea atracție sau din cauza orientării ei greșite, care ar putea fi cauzată de mediu... Există apoi teoria fobiei, potrivit căreia mama, în timpul “sindromului de sarcină” a simțit sentimentul de teamă de a fi abandonată de soțul ei sau incapacitatea soțului de a fi alături de ea în această perioadă și astfel mama transferă copilului traumatismul pe care-l suferă.

2. Potrivit **explicației biologice**, bărbații homosexuali au un exces de estrogen, hormon propriu femeilor; iar femeile lesbiene, un exces de androgen, hormon bărbătesc. Aceste explicații biologice se referă la cantitatea relativă de testosteron existentă în perioadele vitale pentru dezvoltarea creierului fetusului și imprimă copilului ce urmează să se nască o orientare masculină sau feminină, dar nu totdeauna în concordanță cu sexul genetic al fetusului. Se spune că bărbații homosexuali au “comisura anterioară”, fascicol de nervi care leagă lobul stâng și lobul drept al creierului, mai mare decât bărbații heterosexuali. În schimb, ei au “nucleul interstițial”, alt fascicol de nervi din hipotalamus, mai mic decât bărbații heterosexuali. Alte studii sugerează o puternică influență genetică. Astfel, 52 la sută din frații gemeni identici sunt homosexuali; 22 la sută din frații gemeni neidentici și doar 11 la sută în cazul fraților adoptivi.

3. Sub aspectul **explicației sociale** se arată că homosexualitatea este o “funcție a adaptării determinată de selecția naturală”. Alții spun că e pur și simplu o “construcție socială”, adică o idee inventată la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în secolul al XIX-lea, la început de comunitatea medicală, în așa fel încât medicii și categoriile profesionale să-și poată asuma controlul asupra unui anumit segment al societății, care mai înainte era controlat de Biserică și de tribunale.<sup>141</sup>

După cum vedem, trei teorii independente una de alta, caută în mod diferit să explice unul și același fenomen. Fiecare din ele caută să pătrundă în taina de nepătruns a sufletului

---

<sup>139</sup> Idem, p. 174.

<sup>140</sup> Idem, p. 173.

<sup>141</sup> Adrian Thatcher, *Descătușarea sexului — O perspectivă creștină asupra sexualității*, Londra 1993, trad. Mariana Grancea, București, 1995, p. 196–197.



omenesc, pentru a face lumină ca într-o peșteră întunecată fără ieșiri... Oricare din ele are pretenția că poate fi acceptată, în aceeași măsură în care, la o analiză serioasă, poate fi și respinsă.

Congresul Mondial de Psihiatrie de la Rio de Janeiro, din 1994, apreciază că este fără temei intenția de a căuta motivații medicale în favoarea homosexualității, deoarece „orice homosexual este pe deplin răspunzător de comportamentul său, adică dispune de discernământ”.<sup>142</sup>

Neavând cauze genetice, endocrine sau psihiatrice, homosexualitatea „poate fi considerată un viciu și, ca orice viciu, are o influență cert nefavorabilă, atât asupra individului însuși, cât și asupra familiei sale, asupra întregii societăți”.<sup>143</sup>

### 3.6.7. Atitudinea teologilor și a Bisericii față de homosexualitate

De la început se cuvine să precizăm că Biserica nu-i poate abandona pe homosexuali, fiindcă prin Taina Sfântului Botez ei sunt membrii ai Trupului lui Hristos.

Pe de altă parte, vom vedea în cele ce urmează atitudinea diferită pe care teologii creștini au adoptat-o față de homosexualitate.

Mulți vorbesc tot mai deschis și tot mai des, despre creștini homosexuali și chiar de preoți și de pastori având astfel de metehne morale. În același timp, i se cere Bisericii să binecuvînteze căsătoriile homosexuale, așa cum unele state europene le-au și legalizat. Se cere apoi chiar hirotonia homosexualilor, ceea ce, evident, nici nu se poate și nici nu se vrea... Remarcăm, totuși, în acest context, apariția mai multor cărți care pledează cu hotărâre de pe poziție creștină, în favoarea homosexualității. Și nu orice fel de nume semnează astfel de cărți. Unul dintre ei este **Adrian Thatcher**, directorul Centrului de Teologie și Educație Creștină de pe lângă Colegiul “Sfântul Marcu” și “Sfântul Ioan” din Plymouth, Marea Britanie. El a predat la aceste colegii un curs de doi ani despre: “Credința, sexul și zămisirea”, iar la cererea studenților a sintetizat ideile în cartea: “**Liberating sex**” (**Descătușarea sexului**) cu bibliografia la zi.<sup>144</sup> Cartea are pretenția să ofere “o perspectivă creștină asupra sexualității”, adică o viziune creștină modernă asupra uneia dintre cele mai controversate teme ale contemporaneității. Autorul propune în acest sens o “Teologie a sexualității”.

<sup>142</sup> Dr. Rodica Năstase, Homosexualitatea privită din punct de vedere psihiatric, în: Homosexualitatea: propagandă a degenerării umane, p. 13, după Dr. George Stan, Teologie și Bioetică, Alexandria, 2001, p. 129.

<sup>143</sup> Idem, ibidem.

<sup>144</sup> Londra, 1993, trad. Mariana Grancea, București, 1995.

În cadrul Bisericii Romano-Catolice, Congregația Sacră pentru Doctrina Credinței a emis „Declarația despre anumite întrebări legate de etica sexuală” (29 decembrie 1975) și „scrisoarea către episcopii Bisericii Catolice și despre grija pastorală acordată persoanelor homosexuale” (1 octombrie 1986), cerând acordarea unui studiu pastoral homosexualilor, considerând condiția lor ca fiind „disfuncțională” sau cel puțin incompletă.

Teologul Philip S. Keane în studiul intitulat: „Moralitatea sexuală. O abordare catolică”<sup>145</sup> afirmă că „sunt cazuri în care răul ontic al actelor homosexuale nu devine un rău moral obiectiv, întrucât în împrejurările respective este într-adevăr de așteptat ca actele homosexuale să fie susținute”. Și de aici concluzia: „persoana rămâne membru al Bisericii și este liberă să primească Sfintele Taine”.

Răspunsurile moralei creștine cu privire la problema homosexualității sunt foarte diverse și contradictorii. Le rezumăm la patru aspecte:

1. Atitudinea „**nefavorabilă – punitivă**”, condamnă actele și orientarea ca fiind perverse.

2. Atitudinea „**nefavorabilă – non – punitivă**”, consideră homosexualitatea o disfuncție condamnând totuși păcatul, dar nu și pe păcătos.

3. „**Acceptarea prudentă - limitată**” socotește homo-sexualitatea și actele sale ca un rău ontic și, totuși, în cazurile ireversibile, acceptând relațiile stabile și iubitoare, actele homosexuale în aceste relații fiind considerate permise și chiar demne.

4. „**Acceptarea deplină**” considerând orientarea homosexuală ca fiind înăscută (deci dăruită de Dumnezeu), iar comportamentul care o însoțește, ca adecvat din punct de vedere moral și chiar dorit.

Teologii romano-catolici conservatori înclină spre poziția: „nefavorabilă – non-punitivă”, iar cei „revizionști” înclină spre „acceptarea prudentă”.<sup>146</sup>

Mult mai plauzibilă este **învățătura ortodoxă despre natura căzută care poartă în sine rănila păcatului**. Așa cum în natura din jurul nostru s-au produs dezordini care îi tulbură viața, tot astfel și în natura omului, atât biologică, cât și spirituală și-au făcut apariția tot felul de contradicții care-i macină existența. Referindu-se la neamurile care “au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și au cinstit făptura și i-au slujit ei în locul Creatorului”, **Sfântul Apostol Pavel** arată că “pentru aceea i-a și lăsat Dumnezeu în patimi de ocară, căci și femeile lor și-au schimbat rânduiala firească... la fel și bărbații, s-au aprins în pofta lor unul către altul... Și precum ei n-au reușit să aibe pe Dumnezeu în conștiință, așa i-a lăsat Dumnezeu pe ei cu mintea neîncercată ca să facă cele ce nu se cade...” (Romani 1, 25–27). Părinții Bisericii au arătat de asemenea că odată cu apariția afectelor s-au dereglat și instinctele, încât, plăcerea, de pildă, în loc să fie mijlocul prin care se exercită instinctul, se transformă în scop și astfel funcția spirituală a omului se întunecă și cade în animalitate sau chiar mai prejos... Minte,

---

<sup>145</sup> New-York, 1977, p. 85-87.

<sup>146</sup> Preot Prof. Dr. John Breck, o.c.p. 147–148.

ca lumină a sufletului, se transformă sub dominația instinctelor oarbe, în instrumentul de motivație și de iscodire a noilor și variatelor forme de dezvoltare a patimilor înrobitoare. Este ceea ce Sfântul Apostol Pavel numea “mîntea cărnii” (**Coloseni 2,18**).

Pentru a arăta că **homosexualitatea** este **patimă**, așa cum o numește Apostolul, vom indica prin similitudine, că **patimile** reprezintă o **patologie organică și sufletească a principalelor instincte omenești: de apărare-atac, alimentar (de nutriție), de reproducere și social**. Așa, în instinctul de apărare-atac apare ceea ce este cunoscut sub numele de “killer instinct”, ca formă violentă de manifestare a unei dorințe pe care noi o numim bizară, fiindcă creează un permanent pericol social. Acesta transformă societatea omenească în junglă, făcând ca omul să se manifeste asemenea unui animal feros, ce nu cunoaște regulile comportamentului față de alții. Există apoi în viața spirituală a omului predispoziția cleptomaniei. Aceasta devine pasiune dominantă a vieții, necesitate de comportament ce se timbrează cu stigmatul lui “moral insanity”, adică imbecilitatea conștiinței morale care face confuzia între bine și rău, neputând astfel să-ți îndeplinească menirea. Există apoi în cadrul instinctului alimentar forme degradante, precum bulimia și eclimia, ca forme devorante ale lăcomiei după mâncare sau anorexia, ca lipsă a poftei de mâncare, ca un simptom maladiv al fiziologiei umane. La fel, există și o însațietate după bunurile materiale, încât omul își pierde echilibrul necesarului și degenerază fie în destrăbălări, fie în zgârcenii, devenind chiar ridicol în comportament, asemenea lui Harpagon sau lui Hagi Tudose, din cunoscutele piese comice. În ce privește instinctul de reproducere, discuțiile primesc un caracter de profunzime. Dacă celelalte forme instinctive întrețin și protejează viața, instinctul de reproducere are viață în sine și o transmite mai departe. De aceea, impulsul care îl susține nu este simpla plăcere, ci și iubirea (eros), indicând o angajare integrală a sufletului omenească, ca libertate, conștiință și afecțiune. Iar când acest instinct, care transmite odată cu viața și informația genetică a speciei și a persoanei umane, este exercitat fără rânduiala care conduce la atingerea scopului său și a menirii omului de a trăi în urmași, putem spune, cum pe bună dreptate remarca **Nicolae Paulescu**, că **patima reprezintă o dereglare a instinctelor omenești**: „Patima nu e altceva decât căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unei trebuințe instinctive deviate (adică, al cărui scop natural este ignorat, neînțeles sau chiar — nu de puține ori — dinadins relativizat)”.<sup>147</sup>

La capătul acestui periplu, putem spune că suntem de acord cu **Sfântul Apostol Pavel**, considerând homosexualitatea o **patimă**, fiindcă reprezintă o deviere a instinctului de reproducere de la scopul său.

Să vedem dacă este **patimă de necinste**.

Răspunsul afirmativ este motivat de faptul că reprezintă o aberație de la ordinea firească, coborându-l pe om sub condiția animalică...

<sup>147</sup> A se vedea mai pe larg: *Instincte, patimi și conflicte*, Fundația Anastasia, 1995, p.100

Este patimă de necinste și prin modul violent, grotesc și scabros în care este practică de cele mai multe ori, producând dezordini sociale și trezind o adevărată repulsie din partea celor ce nu o acceptă.

În sfârșit, homosexualitatea reprezintă un eșec moral și existențial, prin pierderea menirii omului de a se împlini pe sine însuși prin urmași. În actul creației, Dumnezeu a dat viață bărbatului și femeii, imprimându-le menirea de a fi „un singur trup”, în scopul perpetuării neamului omenesc. În fața acestei realități evidente, homosexualitatea reprezintă un abuz sălbatic, o aberație lipsită de finalitate; un eșec al instinctului de conservare a speciei umane.

Cu toate acestea, Biserica nu-i poate abandona, nici părăsi pe acești oameni, dintre care majoritatea sunt, cel puțin prin botez, dacă nu din convingere, fiii ei. Deviza creștină este: **“urăște păcatul, dar iubește pe păcătos!”**. Hristos a venit să caute pe fiul risipitor și pe oaia cea pierdută, precum și să vindece pe cel bolnav, fiindcă cei bolnavi au nevoie de doctor... Este adevărat că la început Biserica acorda sancțiuni grele pentru astfel de păcate. Va trebui acum **mai mult să-i înțelegem pe oameni, decât să-i judecăm cu asprime pentru faptele lor**. Cu tot păcatul care îi stăpânește, se cuvine ca Biserica să și-i apropie pentru a le oferi harul tămăduitor. Se cuvine, mai mult ca oricând, să aplicăm cu încredere **pedagogia divină a recuperării celor păcătoși, îndepărtați de Biserică**, căzuți pradă plăcerilor și patimilor care îi stăpânesc... Căci, pe drept cuvânt, sublinia marele om de știință creștin, **Nicolae Paulescu** că “din admirabila desfășurare a actelor instinctive omul este înclinat să remarce și să rețină senzațiile plăcute care însoțesc îndeplinirea actelor respective. Și în loc de a se înălța până la scopul instinctului, el nu mai urmărește decât plăcerea devenită unică țintă a activității sale”.<sup>148</sup> Dar abordarea cu optimism a apropierii și îndepărtării omului păcătos este motivată de faptul că, spre deosebire de animale, **“omul are facultatea de a transforma instinctele în acte voluntare**; cu alte cuvinte, singur omul are posibilitatea de a cunoaște scopul trebuințelor instinctive și de a delibera asupra mijloacelor și momentelor oportune satisfacerii lor”.<sup>149</sup>

În același timp aprinderea necontrolată a patimii poate fi temperată, stăpânită și îndepărtată prin puterea conștiinței care are un rol esențial de înfrânare, umanizând pornirile inconștiente. Un om de știință arată că **“a te putea stăpâni este o dovadă de maturitate a sistemului nervos, un exemplu de model cum activitatea perfecționată a scoarței cerebrale poate domina funcțiile elementare ale centrilor inferiori. Funcția de înfrânare sau de inhibiție a reflexelor simple [...] va atinge un grad înalt, ea transformându-se într-o adevărată trăsătură de caracter, într-o capacitate de stăpânire care constă în a-și putea înfrâna unele reflexe, de a le domina cu rațiunea”**.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> Dr. M. Steriade, *Creierul, centrală cu milioane de agregări*, București, 1962, p.11.

La acestea adăugăm, ca mijloace esențiale de educare a firii căzute și tiranizate de aprinderea necontrolată a plăcerii, puterea de convertire a rugăciunii, a cuvântului lui Dumnezeu și a harului Sfințelor Taine. Părinții Bisericii arată că acestea poartă în sine “**conversio amoris**”, adică transformarea iubirii egocentrice, sălbatică și animalică, în **iubire neprihănită față de Dumnezeu**. Revărsându-se în suflet iubirea lui Dumnezeu, instinctul este pus sub instanța conștiinței, încât nesăbuita poftă se poate preface într-un dor spiritual după cele dumnezeiești, iar plăcerea oarbă poate fi luminată de bucuria curată a conlucrării de bunăvoie a minții cu darurile lui Dumnezeu.

Conchidem că homosexualitatea este o patimă de necinste, iar ca să poată fi considerați fii ai Bisericii și primiți la Sfânta împărtășanie, cei care practică această patimă trebuie să renunțe la ea printr-un act de pocăință.

\* \* \*



**B. PATIMA**





## 4. PATIMA

### 4.1. Noțiunea

Cuvântul **πάθος**, de la **πάσχω**, indică ideea de durere, de suferință. La început se referea la un sentiment sau la o dispoziție sufletească bună sau rea. Apoi, la modul în care aceasta reprezintă o bună funcționalitate a instinctelor omenești. În sfârșit, pathosul va echivala cu maladia care produce transformări, schimbări defavorabile vieții. Simplu vorbind, când spunem „durere” sau „suferință” ne gândim în primul rând la boală. Durerea în boală este determinată în primul rând de disfuncționalitatea unui organ. Această neorânduială aduce durerea sau suferința fizică, pe care o numim **fiziopatologie**. Dar poate exista neorânduială și în suflet. Și aceasta atrage durerea sau suferința, motiv pentru care o numim **psihopatologie**. La fel stau lucrurile și în cazul **maladiilor spirituale**. Ele aduc suferința sau durerea, încât le vom numi **patimi spirituale**.

Pe de altă parte, pathosul, în retorică, definește o înflăcărare a spiritului, în măsură să determine în sufletul ascultătorilor trăiri emoționale, ce pot conduce la schimbarea de mentalitate și de comportament.

Corespondentul latinesc **passio**, redă ideea de pătimire, suferință. Participiul lui “patior” este, *patiens*, de unde s-a format în românește “**pacient**” = cel ce rabdă o suferință, cel ce suferă. *Passio* ca suferință poate avea mai multe nuanțe. Bunăoară, a devenit clasică expresia “*passio Christi*” (patimile lui Hristos) sau “săptămâna Patimilor”. *Passio* se poate referi la martiriul primilor creștini, indicând ideea de supliciu. *Passio* poate avea și o referire trupească ca boală, suferință: „*corporum passionnes*” sau ca suferință sufletească.

În limba română, sinonim cu **affectus**, ca sentiment, ca trăire emoțională intensă, este **pasiunea**. Ea va indica o pornire impetuoasă generată de o dorință arzătoare sau de o înclinație irezistibilă. E vorba de o dorință foarte vie pentru ceva, o afecțiune puternică pentru cineva. Ideea de înflăcărare a spiritului poate duce la **pasionalitate**, ca însușire a unui caracter pasional în care aspectul rațional este de multe ori depășit, încât se poate vorbi de un **pătimaș** (impătimit) atunci când pasionalitatea întunecă judecata. Afectul dominant nu mai ține cont de nimic, ci atrage voința spre faptă...<sup>151</sup>

Pe de altă parte “*affectus*” (de la *afficio*) poate însemna și starea de slăbiciune a firii de pe urma unei boli (*graviter affectus* a foarte bolnav).

<sup>151</sup> Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române* (77 000de articole), Chișinău, 1998, p. 621–623

Sinonim “patimii” este “viciul”. Cuvântul este mai puțin folosit în Sfânta Scriptură și în scrierile Părinților, în schimb este folosit de **stoici** sub numele de **κακια** (răutăți ale sufletului). E vorba de răul devenit deprindere, obișnuință.

Odată cu trecerea timpului, această mentalitate s-a schimbat. **Pasiunea a devenit noblețe morală**, fiindcă se înalță deasupra legilor și tradițiilor. Iubirea are o întâietate față de ierarhia socială. Încă din secolul XII, ea era considerată în Provence un sentiment nobil. Ea înnobila nu numai din punct de vedere moral, ci chiar și social. Trubadurii ajungeau la rangul de aristocrați, aceștia socotindu-i egalii lor. Cel ce iubește cu pasiune atinge o treaptă mai înaltă a omeniei, unde barierele sociale dispar. Romanul și cinematograful schimbă mentalitatea, încât țiganul poate să răpească pe prințesă. Muncitorul, mecanicul sau șoferul se poate căsători cu fiica patronului. Câștigătoarea premiului de frumusețe are șansa de a deveni contesă sau miliardară. De la poezie și până la gluma fără perdea, pasiunea înseamnă totdeauna aventură<sup>152</sup>.

În altă ordine de idei, **psihanaliza** vorbește de o **psihologie afectivă**. Sigmund Freud consideră afectivitatea ca “primum movens” al întregii activități psihice. Iar aceasta este evoluția sensibilității biologice a inconștientului dotat cu natură emoțională. El socotește că toate manifestările noastre conștiente sunt determinate de inconștientul afectiv... Astfel se poate vorbi în cadrul **pasiunii** chiar de o “**logică afectivă**” care întrece și se impune în fața **logicii raționale**<sup>153</sup>.

Pentru spiritualitatea creștină însă, **πάθος** și **πάθημα** “păstrează sensul negativ de trăire păcătoasă, păcatul devenit cronic, ca un cancer al vieții morale”<sup>154</sup>, **ca o cădere din starea de har**.

## 4.2. Patima în etica filosofică precreștină

Patima, ca maladie sau suferință a omului, a fost formulată de către **filosofia antică precreștină**. Înțelepții antici se refereau la cunoașterea rațională care conduce la adevăr, fiindcă **mintea** (νοῦς) este divinul din om. Mai există și cunoașterea empirică, senzorială. Aceasta este cunoașterea prin **simțuri**, înșelătoare ca însăși simțurile ce stau la “dispoziția” plăcerii. **Divinul Platon** face deosebirea dintre partea rațională a sufletului (το λογιστικόν) și partea **irațională**, adică partea irascibilă (θυμοειδές) și partea concupiscentei (poftei) — επιθυμητικόν. Această parte irațională reprezintă starea pasională a sufletului: το παθητικόν μέρος της ψυχης. Ea **nu este în sine nici bună, nici rea**. Depinde cum este condusă de partea rațională. Dacă

<sup>152</sup> Denis de Rougement, *Iubirea și Occidentul*, trad. Ioan Teodorov, București, 2000, p. 66 și 260–662

<sup>153</sup> Dr. I. Popescu Sibiu, *Conceptia psihanalitică*, Sibiu, 1947, p. 57-59.

<sup>154</sup> Asist. Constantin Pavel, *Patimile omenești, piedecă în calea mântuirii*, în rev. Studii Teologice, nr.7-8/1953, p. 472

scapă de sub controlul acesteia, poate deveni oarbă. Dacă, însă, se află sub lumina rațiunii, poate fi orientată spre o finalitate eficientă, vieții sufletești și trupești a omului.

**Aristotel**, referindu-se la πάθη, le identifică în concret cu dorința, mânia, teama, îndrăzneala, invidia, bucuria, prietenia, ura, regretul, emulația, mila și, în general, cu toate cele cărora le urmează **plăcerea** sau **durerea**. Definind **pasiunea** într-un atât de mare registru, Aristotel spune că cei ce se află sub influența ei sunt ca și cum s-ar afla în stare de somn, nebunie sau ebrietate, pentru că mânia, dorințele erotice și alte pasiuni de acest fel modifică vizibil starea corpului, provocând în acele cazuri chiar crize de nebunie (EN 1147a).<sup>155</sup>

Înțeleptul din Stagira face deosebire între πάθος și εἶς. Aceasta din urmă indică calitatea, forța, deprinderea, starea (habitus). Pathosul este emoția, sentimentul în general, care semnifică o mișcare a sufletului provocată de un **obiect exterior**. Dar pathosul, ca afect, este o **stare pasivă** (De anima I, 1, 403a, 15–18).

Pentru **stoici**, viața morală este o luptă între dreapta rațiune (logos orthos) și pasiuni. Patima este văzută de stoici ca fiind **κίνησις**, adică mișcarea dezordonată a sufletului. Cele patru mari afecte, la stoici, erau: plăcerea, durerea, teama și pofta. Acestea, ca și cele derivate din ele (chiar și mila, bucuria, iubirea) sunt numite de-a dreptul: **νόσοι της ψυχης** (boli ale sufletului). Tot ceea ce considerau stoicii **răutăți ale sufletului** le numeau **vicii**, adică **κακία**.

Idealul înțeleptului stoic este de a deveni **λογικός** (rațional) și **απαθής** (impasibil)<sup>156</sup>. Numai aceștia pot dobândi starea de sănătate și de echilibru moral.

### 4.3. Patima în Noul Testament

În **Noul Testament** găsim cuvintele Mântuitorului prin care patima reprezintă o înrobire a sufletului: “Cel ce păcătuiește devine rob păcatului” (Ioan 8, 34). Mântuitorul identifică patimile cu “**gândurile rele**”, sălășluite în adâncul inimii. Ele întinează viața omului și tulbură relațiile cu semenii (Marcu 7, 21–23). Printr-o imagine sugestivă și plastică, Mântuitorul seamănă patimile cu spinii care înăbușă sămânța să rodească: “iar sămânța căzută **între spini** sunt cei care aud cuvântul, doar umblând cu grijile și cu bogăția și cu plăcerile vieții, se înăbușă și nu rodesc” (Luca 8, 14).

Sfântul Apostol Pavel identifică **izvorul patimilor** cu firea căzută în păcat, cu natura umană care poartă în **sine rănila păcatului**. Firea, ajunsă prin păcat în contradicție cu ea însăși, se războiește în sine, în sensul că **trupul pofteste împotriva duhului și duhul împotriva trupului** (Galateni 5, 14). Pentru cei ce trăiesc după poftele trupului, **patimile păcatelor** lucrând în mădularele lor, **aduc roadele morții** (Romani 7, 5). Îndepărtarea de

<sup>155</sup> E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, trad. Catrinel Pleșu, București, 1983, p.213.

<sup>156</sup> Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I (Manual sistematic), trad. rom. Diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 300-304.

Dumnezeu și trăirea în tot felul de păcate dăunătoare firii, i-a dus pe unii ca aceștia la “**patimi de ocară**” (Romani 1, 26). Patimile împietresc sufletele, făcându-i pe oameni “**robi ai păcatelor**” (Romani 6, 20) și răstoarnă astfel tabla de valori în detrimentul devenirii umane. Ele sunt evidențiate de Apostol ca “**fapte ale trupului**” (Galateni 5, 19–21), fiindcă spiritul este înăbușit de poftele carnale, care destramă arhitectonica vieții sub condiția umană (Romani 1, 28–31). Multitudinea patimilor care domină viața oamenilor reprezintă chiar un **semn prevestitor al parusiei Domnului** (II Timotei 3, 25).

Sfântul Iacob arată că patima se formează din **poftele anarhice sălășluite în suflet** și transformate în păcat: “Nimeni, fiind ispitit, să nu zică: de la Dumnezeu sunt ispitit; căci Dumnezeu nu este ispitit de rele și El pe nimeni nu ispitește, ci fiecare se ispitește fiind atras și amăgit de pofta sa. De aceea, pofta zămisind, naște păcat, iar păcatul săvârșindu-se, naște moartea” (Iacob 1, 13–15). De aici și îndemnul apostolic: “omorâți deci mădularele voastre cele de pe pământ: desfrâul, necurăția, patima, pofta cea rea... pentru care vine mânia lui Dumnezeu peste fii neascultători”(Coloseni 3, 5–6).

#### 4.4. Patima în gândirea Sfinților Părinți

Analizând firea omenească înainte și după căderea ei în păcat, Sfinții Părinți au ajuns la concluzia că patimile nu aparțin naturii umane de la creație, ci au fost apărut în firea umană după căderea omului în păcat.

Sfântul **Grigorie de Nyssa** pornește de la faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Dat fiind însă faptul că **Dumnezeu este impasibil, patimile nu puteau face parte din chipul Său transmis omului**. Pe de altă parte, arată că Dumnezeu a așezat în sufletul omului **anumite puteri – δυνάμεις** spre a-i servi ca instrumente și unelte în buna desfășurare a vieții. **Păcatul însă a introdus elemente iraționale**, animalice asupra cărora spiritul a pierdut controlul. Acestea sunt patimile – pathe. Simbolul lor este redat prin “**hainele de piele**” cu care a fost îmbrăcat Adam după căderea în păcat (Facerea 2, 21). **Hainele de piele, ca natură animalică, vor deveni partea coruptibilă care va transmuta natura omenească din starea de nesticăciune în starea de stricăciune.**<sup>157</sup>

Asemenea precizează și ceilalți dascăli ai Bisericii. **Sfântul Maxim Mărturisitorul** arată că „**afectele nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor, căci altfel ar intra în definiția firii**. Spun, învățând de la marele **Grigorie al Nyssei** că ele odrăslesc în fire, după ce au pătruns în partea ei cea mai puțin rațională, din pricina căderii din starea de desăvârșire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc și fericit, îndată după încălcarea poruncii s-a făcut în om străvezie și vădită asemănarea dobitoacelor celor necuvântătoare. Căci trebuia,

<sup>157</sup> T. Spidlik, o.c.p.302–303.

după ce s-a acoperit demnitatea rațiunii, ca firea oamenilor să fie chinuită pe dreptate de trăsăturile **iraționalității (dobitociei)** la care a fost atrasă prin voia (adeziunea, hotărârea) ei, Dumnezeu rânduind prea înțelept ca omul în felul acesta să vie la cunoștința măreției sale de ființă rațională”.<sup>158</sup>

La fel arată și **Sfântul Macarie Egipteanul** că „În urma neascultării primului om, a intrat în noi ceva străin de firea noastră și anume a intrat **răutatea patimilor**, care prin multe exerciții și obișnuințe ne-a **devenit a doua natură**”.<sup>159</sup>

**Sfântul Ioan Scărarul**, care sintetizează învățătura ascetică a Părinților, precizează că „răul sau patima nu se găsesc în mod firesc în natura omului, **căci Dumnezeu nu este autorul patimilor**. Există în inima noastră multe virtuți sădite de El”.<sup>160</sup>

Din toate acestea rezultă clar că patimile sunt realități pasive și iraționale, care au apărut în suflet după căderea omului în păcat. Fiind iraționale, acestea nu sunt proprii naturii umane, fiindcă natura este proprie firii. Intrate în firea omului, ca o a doua natură a sa patimile sunt pasive, dar ele pot fi activate, impulsionate de diferite realități cu care viața omului intră în contact.

Patimile, ca **funcții iraționale ale sufletului omenesc** se împart în două: **sufletești și trupești**. Patimile **sufletești** sunt: plăcerea, teama, dorința, întristarea, mila, bucuria, etc. Patimile **trupești** sunt: foamea, setea, oboseala etc.

Acestea se întrepătrund și se condiționează reciproc. De exemplu, starea de întristare provocată de un deces sau de un insucces oarecare, atrage după sine și refuzul de a mânca.

Definind patimile sau afectele ca „**mișcări iraționale ale sufletului**”, atrase de ideea de bine sau de rău,<sup>161</sup> Sfântul Ioan Damaschin arată că această **mișcare irațională este cerută de natura umană spre conservarea ei**. Dar aceste afecte pot fi și dăunătoare firii omenesci. Ideea de bine sau de rău stabilește dacă această mișcare irațională a sufletului este favorabilă sau defavorabilă naturii umane. De pildă, plăcerea de a mânca poate fi atrasă de ideea de bine, atunci când urmărește satisfacerea necesarului firesc. Este atrasă de ideea rea atunci când degenerază în îmbuibare și inșaietate. Sfântul Maxim, referindu-se la atracția afectelor de ideea de bine, arată că „hrana mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât ne satisface o plăcere biologică. La fel băutura, prin faptul că ne potolește neplăcerea setei; sau somnul, prin faptul că reînnoiește puterea cheltuită prin veghe. La fel și toate celelalte funcțiuni ale firii noastre, care sunt pe de o parte **necesare pentru susținere**, iar pe de altă parte, **folositoare celor ce se străduiesc pentru împlinirea virtuții**”<sup>162</sup>.

<sup>158</sup> *Răspunsuri către Talasie*, I, Filocalia, vol. III, p. 20-21.

<sup>159</sup> *Omilii duhovnicești*, IV, 8. trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, București, 1992, p. 101.

<sup>160</sup> *Scara Raiului*, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p. 421.

<sup>161</sup> *Dogmatica*, trad D. Fecioru, București 1938, p. 217.

<sup>162</sup> *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia, vol. III, p. 260

Asupra aspectului folositor și necesar al patimilor intrate în natura omului ne vorbește și Sfântul **Isaac Sirul**, arătând că „**tot afectul existent a fost dăruit de Dumnezeu cu folos**. Și afectele trupești s-au pus în om spre folosul și creșterea lui. La fel și cele sufletești. Căci, dacă se întâmplă ca trupul să se afle în afară de buna sa propășire, lipsindu-i ceea ce-i aparține și să urmeze sufletului, el slăbește și se vatămă. La fel se întâmplă și cu sufletul, care, atunci când părăsește cele ce sunt ale lui și urmează trupului se vatămă și el după cuvintele Apostolului: „duhul pofteste împotriva trupului și trupul împotriva duhului...” (Galateni 5, 17)”.<sup>163</sup>

Pe de altă parte, Sfântul **Antonie cel Mare** arată că „sufletele care nu sunt **ținute în frâu de rațiune și nu sunt cârmuite de minte**, ca să stăpânească și să cârmuiască patimile, adică întristarea și plăcerea, se pierd ca **dobitoacele cele necuvântătoare, rațiunea fiind târâtă de patimi ca vizitiul biciuit de cai**”.<sup>164</sup>

Referindu-se la afecte, **Evagrie din Pont** vorbește de eliberarea de ele, prin practicarea virtuților. Astfel, **gnoza** creștină vindecă intelectul (nous); **iubirea** este leacul părții irascibile a sufletului (thymos), iar **înfrânarea** vindecă partea poftitoare a sufletului (epithymia).<sup>165</sup>

Sfântul Maxim Mărturisitorul merge și mai departe, referindu-se la **posibilitatea convertirii patimilor în virtuți**: „afectele devin bune în cei ce se străduiesc și anume atunci când, desfășându-le cu înțelepciune de lucrurile trupești, sunt folosite spre câștigarea bunurilor cerești. De pildă, **pofta** o pot preface în mișcarea unui **dor spiritual** spre cele dumnezeiești; **frica**, în **grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatului**; iar **întristarea** prin **pocăința** care aduce îndreptarea ce urmează păcatului din timpul de aici... Să ne folosim de aceste afecte spre înlăturarea răutății celei de față sau a celei ca va să fie și spre dobândirea și păzirea virtuții...”.<sup>166</sup>

De aici vedem marele hiatus dintre apatheia stoică și cea creștină. Pentru stoicii, apatheia însemna eradicarea oricăror afecte, adică mortificarea lor; pentru creștini **convertirea patimilor în virtuți**.

## 4.5. Afecte și patimi

Din cele tratate, vedem că în concepția Sfinților Părinți afectele trupești și sufletești reprezintă **funcții iraționale ale sufletului determinate de ideea de bine sau de rău**.

Ele sunt în primul rând naturale și de folos vieții, de aceea le numim **κατα φύσιν**. Dar, în același timp, ele se pot deregla, devenind insașiabile și exacerbate. Ele se transformă astfel,

<sup>163</sup> Cuvântul LXXXIII, Despre suflet și despre patimi, Filocalia, vol. X, p. 411.

<sup>164</sup> Filocalia gr., tom. I, Atena, 1957, p. 7, după Pr. Prof. D. Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, București, 1981, p. 67 (nota 116 bis)v

<sup>165</sup> *Praktikos*, 36–38, trad. Cristian Bădiliță, Iași, 1997, p. 76–77.

<sup>166</sup> *Răspunsuri către Talasie*, I, Filocalia, vol. III, p. 20–21

din **κατα φύσιν** – în **παρά φύσιν**, adică din conforme firii în contrare firii. Acestea din urmă reprezintă o dereglare a afectului și implicit a firii, devenind boli sau maladii. În această situație ele aduc durerea sau suferința și devin **patimi**. **Afectele conforme firii sunt nevinovate, pe când cele contrare firii sunt vinovate**. Dovadă este faptul că Mântuitorul, luând natura umană afară de păcat, a luat asupra firii Sale și aceste afecte sufletești și trupești sub forma lor nevinovată (adică patimi **κατα φύσιν**). Astfel, El s-a mâniat, s-a bucurat, s-a întristat, a simțit foamea, setea, somnul, etc. La noi oamenii, aceleași afecte pot deveni vinovate (**παρά φύσιν**) atunci când, ducând firea la păcat, o înrobesc.

De remarcat este faptul că, deși afectele conforme firii sunt nevinovate, prin moartea și învierea Sa, Mântuitorul a eliberat firea omenească și de aceste afecte, spre a-i reda chipul lui Dumnezeu pe care îl avea înaintea căderii în păcat.

În concluzie, se cuvine să precizăm că afectele reprezintă funcții iraționale naturale și necesare firii sau naturii umane, adică **κατα φύσιν**. Dar după felul în care sunt practicate, pot fi convertite (transformate) în virtuți sau pot deveni contrare firii: **παρά φύσιν**, adică **patimi înrobitoare firii și vieții umane**.

**Prin urmare, afectul este patima conformă firii, pe când patima propriu-zisă este afectul devenit contrar firii.**

## 4.6. Ființa patimii

Pentru a determina ființa patimii, trebuie încă de la început să o deosebim de păcat.

Păcatul se definește ca fiind “călcarea cu deplină știință și cu voie liberă prin gând, cuvânt și faptă, a voii lui Dumnezeu”<sup>167</sup>. Păcatul este o anume faptă rea săvârșită la un moment dat. E o greșeală în fața lui Dumnezeu. O cădere în ispită. Patima însă merge în adâncul sufletului. Ea este **o stare a păcătoșeniei, o înrobire, o rană dureroasă a sufletului și un chin, o suferință a vieții. E un păcat devenit cronic**.

Pentru a înțelege mai bine deosebirea dintre păcat și patimă, vom folosi un exemplu concret luat din viața cotidiană. Referindu-ne la instinctul alimentar, păcatul ar fi asemenea unei indigestii, ce creează o anume indispoziție datorată alimentației prea abundente. Patima este lăcomia statornicită și insașiabilă în viața noastră. Ea este îmbuibarea dăunătoare naturii umane.

Prin urmare, patima pornește de la păcat, dar este mai mult decât păcatul. Păcatul este **actualitatea** unei fapte rele, împotriva voinței lui Dumnezeu. Patima este o **habitudine**, adică **păcatul devenit deprindere**. Păcatul este o derută a discernământului, care orientează voința spre rău, atrăgând **după sine înșelarea** în acțiunile vieții. Patima reprezintă un **discernământ**

<sup>167</sup> *Învățătura de credință ortodoxă*, București, 1952, p. 375.

**fals, o derută constantă a voinței, care îi anulează libertatea.** Dacă păcatul nu înseamnă pierderea libertății, **patima este înrobirea spiritului. Este păcatul devenit înrobitor: „Cel ce păcătuiește devine rob păcatului”** (Ioan 8, 34).

**Păcatul** poate atrage la un moment dat regretul, ca recunoaștere a unei greșeli ce dăunează vieții și de care vrei să te scapi sau să nu o mai repeți. Patima însă ca deprindere, a devenit **„quasi altera natura”** (aproape a doua natură), **încât ea exclude regretul faptei rele, în favoarea efortului neconținut de a fi satisfăcută...** Un om înduhovnicit (Sfântul Teofan Zăvorâtul) arată că ființa patimii constă în **„dispoziția față de păcat, ca dorință fermă și constantă de a păcătu într-un mod oarecare; sau ca o atracție pentru acțiuni vinovate”**.<sup>168</sup>

Patima este **obsesia oarbă devenită necesitate.** Ea anulează libertatea devenirii axiologice, paralizând puterile sufletului prin coborârea lui într-o mlaștină fără ieșiri, în care tot mai mult se cufundă... Înrobirea sufletului de patimi, face ca omul să decadă în starea de animalitate sau chiar sub aceasta...

O altă caracteristică a patimii este și aceea că suferința spirituală **pe care ea o creează trece asupra trupului, aducându-i boala și moartea.** De pildă, îmbuibarea la mâncare și băutura ca și desfrâul sunt nu numai deprinderi rele, nu sunt numai maladii spirituale, ci și generatoare de **boli fizice.**

Pe lângă faptul că patima creează **contradicția firii umane în ea însăși,** ca deprindere în rău, ea tulbură în același timp și **relațiile sociale.** De exemplu, mândria și mânia devenită cronică creează tot felul de tensiuni sociale, dușmăniei, răzbunări, răzvrătiri, atitudini violente etc. La fel, desfrâul destramă familiile, lăsând copii pe drumuri etc.

De aici vedem că patima reprezintă **maladia spirituală prin care firea omenească decade din starea de har.** Pierzând comuniunea cu Dumnezeu, omul devine un **înstrăinat față de El. Natura umană devine alterată de păcat, răzvrătindu-se în ea însăși:** „trupul pofteste împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului și ele se împotrivesc unul altuia” (Galateni 5, 17), creând contradicția omului cu el însuși, cu Dumnezeu și cu lumea.

În concluzie, vom preciza că patima reprezintă un paradox (anormalitate) al firii (naturii) fizice și spirituale a omului, constând din două elemente:

1. Insațiabilitatea egocentrică, ce constă în pierderea libertății ca stăpânire de sine asupra gândului, voinței și simțurilor.
2. Decăderea din starea de har, în starea de păcat.

---

<sup>168</sup> T. Spidlik, o.c.p. 301.



## 4.7. Formarea patimii

Pentru a determina patima ca iraționalitate a sufletului omenesc, trebuie să pornim de la **afectele primare** (holothimia), care determină buna și reaua desfășurare a vieții. Acestea sunt: **dorința, plăcerea, neplăcerea și durerea**.

Confuzia care se creează între aceste patru afecte primare ce pun în acțiune viața sufletească și morală a omului determină patima.

În mod firesc, omul dorește plăcerea și evită neplăcerea și durerea. Păcatul este greșeala morală care aduce confuzia, în sensul că omul căutând plăcerea, ajunge la un moment dat la neplăcere și durere. Fugind de acestea din urmă, caută plăcerea salvatoare, pe care însă nu o găsește sau nu îl satisface pe deplin și astfel intră într-un „cerc vicios”, ca într-un labirint din care nu mai poate ieși. Aceasta este patima, ca suferință morală, cu repercusiuni asupra vieții biologice, sociale și chiar asupra destinului omenesc.

Prin urmare, patima vizează natura psiho-fizică a omului, precum și relațiile lui sociale. Să vedem în continuare cum se formează.

Foarte simplu vorbind, păcatul ca rău moral înseamnă o greșeală, fiindcă dăunează vieții fizice și sociale. Omul poate chibzui asupra acestui fapt și poate lua atitudine de îndreptare a greșelii. O poate chiar regreta și atunci, în mod normal, nu o mai repetă... Dar păcatul nu este o simplă greșeală care să creeze repulsia, punând în acțiune instinctul de apărare și atac. Păcatul se strecoară în suflet ca un șarpe sub forma plăcerii ademenitoare. Omul îl acceptă în contul instinctului de conservare a vieții. De pildă, instinctul de nutriție îți aduce plăcerea prin mâncare și băutură. Dacă nu ar fi plăcerea, nici instinctul nu se poate împlini și astfel viața însăși este pusă în pericol. De aceea, plăcerea este un simptom al sănătății... Dar starea de insațietate la mâncare și băutură provoacă neplăceri fiziologice la început. Acestea pot fi înlăturate mai ales prin chibzuință și prin înfrânare. Dacă nu sunt înlăturate, insațietatea stimulată de plăcere crește mereu și chiar dacă îi urmează durerea, scăpată de sub control, începe să devină deprindere sau obișnuință a lăcomiei ce se sfârșește de multe ori în vomitorium... Altfel spus, patima este durerea, suferința la care se ajunge prin insațiabila impulsivitate a plăcerii. De fapt acesta este paradoxul plăcerii și al patimii... Fiindcă, deși aduce suferință, durere, neplăcere ea este totuși dorită. Patima devine „altera natura” (o a doua natură), contrară funcționării ei normale. Astfel, putem spune că patima este o **fiziopatologie**, adică o funcție nesănătoasă a naturii umane, o boală a ei. Deopotrivă o boală morală, sufletească și fizică.

Pentru a înțelege mai bine, vom lua în discuție un **studiu de caz**. La început, fumatul creează prin toxina specifică reacții de apărare a organismului, manifestate prin cefalee, vomă, indispoziții, etc. Continuând însă din anumite motive subiective, organismul se adaptează la

toxina, iar această otravă, deși îi este dăunătoare, este cerută totuși de organism... Acesta este paradoxul patimii. Deși este suferință aducătoare de boală, este totuși dorită și cerută. Ea devine necesitate, deși este nenaturală și nenecesară organismului și vieții. În această situație spunem că fumătorul devine un pasionat de țigară... Patima îi devine o necesitate apăsătoare, dureroasă... El nu mai poate trăi fără țigară, chiar dacă știe că aceasta îi dăunează. Această necesitate apăsătoare spre rău este patima ca suferință morală. Plăcerea care duce la patimă este o atracție falsificată și derutată de rău. Toxina este un rău. Normal trebuie înlăturată. Datorită obișnuinței sau a deprinderii, ea devine însă o necesitate. Această necesitate morbidă derutează și plăcerea spre rău. Datorită acestei necesități pe care o impune patima, omul nu mai este liber. Dominat de patimă, va fi înrobitor de ea.

## 4.8. Două definiții privind paradoxul patimii

Pentru a vedea mai bine caracterul paradoxal al patimii, prin care omul ajunge în contradicție cu sine însuși, considerăm elocvente două definiții ale ei. Una, cu referire la partea spirituală a firii umane, cealaltă, cu privire la latura ei biologică.

Prima formulare aparține lui **Maurice Blondel**. După el, patima este **“aspirația sufletului spre infinit, întoarsă într-o direcție în care nu-și poate găsi satisfacția”**.<sup>169</sup>

Paradoxul este evident. Sufletul omesc aspiră spre absolut, spre atingerea valorilor maxime, spre infinitatea dragostei lui Dumnezeu. Patima “întoarce” această libertate firească specifică persoanei umane ca devenire, spre iubirea lucrurilor care, în loc să-i aducă sufletului satisfacția, îl impulsionează spre o și mai tulburătoare căutare a lor.

A doua formulare aparține savantului român, cu adânci convingeri creștine, **Nicolae Paulescu**. Dedicând o carte acestei teme, definește patima ca fiind **“căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unei trebuințe instinctive deviate”**.<sup>170</sup>

E vorba de pervertirea plăcerii, **care din mijloc devine scop în sine**.

După cum am văzut, plăcerea este o condiție necesară în buna desfășurare a instinctelor vitale. Când însă aceeași plăcere devine scop în sine, apare patima ca o “dereglare a instinctelor omenești”.

Când, în cadrul instinctului de nutriție sau de reproducere plăcerea devine scop în sine, apare patima, care va deregla buna desfășurare a instinctului de conservare a vieții... La fel, în cazul instinctului de proprietate, plăcerea suprapune pe “a avea” lui “a fi” și astfel, apare nesațiul acumulării bunurilor materiale... Apoi, în cazul mândriei, egoismul, ca dereglare

---

<sup>169</sup> *L' Action*, vol. II, Paris, 1936, p.297.

<sup>170</sup> *Instincte, Patimi și Conflicte*, București, 1995, p.100 ș.u. Vezi amănunte la: Diacon Nicolae Mladin, *Doctrina despre viață a profesorului Nicolae Paulescu*, în *Revista Teologică*, nr.1–2 / 1942, p.56–85; nr.3-4/1942, p.176–205.

a iubirii de sine, va produce o schimbare a tabelii de valori, în sensul că demnitatea pe care fiecare și-o apără și o afirmă, se transformă în spirit de dominație despotică în relațiile sociale.

## 4.9. Psihologia patimii

Origen spunea că “**izvorul și începutul oricărui păcat este în gând**”. “**Inima omului este un Paradis până ce intră în ea un șarpe**”, spune atât de sugestiv Tomas Spidlik comentând afirmația celebrului alexandrin. Dar un gând bun, va deveni “**părintele virtuților**”. Autorii filocalici vorbesc însă numai despre gândurile rele pe care le numesc “carnale”, diabolice sau necurate. Ele vin din afară. Nu pot avea originea în inimă, deoarece, fiind creația bunătății lui Dumnezeu, aceasta nu poate fi rea. Aceste gânduri nu sunt nici adevărate. Ele aparțin fanteziei, imaginației care te determină la rău...

### 4.9.1. Spiritualitatea Răsăriteană

**Ioan Scărarul**, care a sintetizat ascetica creștină a părinților filocalici anteriori lui, numără șase etape în desfășurarea patimii: **προσβολή, συνδυασμός, συγκατάθεσις, αιχμαλωσία** (arestarea spre captivitate a sufletului), **πάλη** (lupta sufletului pentru a nu ceda patimii), **πάθος**.<sup>171</sup>

1. **προσβολή** indică ideea de **lansare spre**, asupra, **împotriva**. Mai poate însemna și **atac, agresiune** (Ex: a conduce un atac împotriva unei fortărețe). Prosbole este **momeala unui gând sau a unei imagini apă-rute în conștiință**. Nu poate fi tradus cu “**ispită**” (tentative) – spune Vladimir Lossky (Teologia mistică a Bisericii de Răsărit), fiindcă indică prezența unui gând străin venit din afară și introdus în conștiința noastră prin voința vrăjmașului “Nu e un păcat, ci o mărturisire a libertății noastre”, spune Marcu Ascetul. “Momeala aruncată de satana – arată el mai departe – este arătarea unui lucru rău în forma exclusivă a unui gând”.<sup>172</sup> “Atacul este o mișcare fără imagini a inimii care e prinsă îndată de cei încercați, ca într-o strungă”.<sup>173</sup> Sfântul Ioan Scărarul spune că “**momeala e cuvânt gol** (logos psilos), adică **imaginea** a ceea ce ni s-a întâmplat mai de curând și pătrunde în inimă”.<sup>174</sup>

De aici putem conchide că **προσβολή** indică două lucruri: **un gând și o imagine**, fără însă ca aceasta să anticipeze cadrul în care urmează să se desfășoare păcatul.

<sup>171</sup> *Scara Raiului*, Cuvântul XV, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p. 317 și notele 25–30 (p.328-329).

<sup>172</sup> *Filocalia*, vol.I, p. 302–303.

<sup>173</sup> o.c. p. 245.

<sup>174</sup> o.c.p. 317.

2. **συνδουασμός**, derivat din **συνδούζω**, indică ideea de unire (acuplarea la animale) a două persoane sau două lucruri. Mai precis, înseamnă “**împreună vorbire**”, adică **convorbire, dialog, conversație**. Sfântul Ioan Scărarul arată că “Însoțirea este **cugetarea**, cu sau fără de patimă, la ceea ce ni s-a arătat (În minte)”.<sup>175</sup>

3. **συγκατάθεσις** este un termen preluat din filosofia stoică unde indică ideea de **aprobare, asentiment sau potrivire**. Pentru **Plutarh** este “**acordul spiritului cu percepțiile**” (Moralia 1055b; 1056c). Pentru **Zenon** și **Cicero**, este **asentimentul dat de minte propriilor sale percepții**. Asceții creștini vor imprima cuvântului înțelesul de **consimțire**, de **aprobare a gândului ce duce la păcat**. **Ioan Scărarul** arată că “consimțământul este înclinarea sufletului cu plăcere spre ceea ce i s-a arătat”.<sup>176</sup>

Aceasta este faza **acepțiunii păcatului** în inimă sau însuși **păcatul** inimii, despre care Mântuitorul a spus, că „cel ce pofteste femeia a și păcătuit cu ea în inima sa” (Matei 5, 28).

4. **αγκλωσία** este **arestarea ce duce la captivitatea sau asedierea inimii de patima** care o domină.

5. **πάλη** (lupta) este “egalitatea de forțe între cel ce este ispitit și cel care ispitesște, conform căruia sufletul învinge sau este învins, după **cum îi este voia**”,<sup>177</sup> ne arată Sfântul Ioan Climax.

Din schema Sfântului Ioan Scărarul vedem că în ordinea psihologică, **πάλη** urmează lui **αγκλωσία**, deși ar putea fi foarte bine înaintea ei sau concomitentă cu ea, fiindcă **pale** reprezintă angajarea hotărâtoare a voinței, de unde rezultă acceptarea sau respingerea **arestării spre captivitate și înrobire**.

6. **πάθος** (patima) “este cu adevărat viciul care s-a cuibărit de multă vreme în suflet și care, prin deprindere, l-a condus la o astfel de obișnuință cu păcatul, încât de bunăvoie și cu plăcere îi devine sclav”.<sup>178</sup>

## 4.9.2. Patima în Spiritualitatea Apuseană

Fericitul Augustin și Sfântul Grigorie cel Mare reduc la patru etapele psihologice ale patimii. Prima este **suggestio** — ca prezentare a plăcerii prin ispită. Urmează **delectatio**, adică delectarea cu imaginea sugerată de ispită. Apoi: **consensus** — consimțirea sau acceptarea faptei ca decizie a voinței. Toate aceste trei etape se concretizează prin **actio** (făptuirea). În final, **actio** conduce spre **consuetudo**, care devine “quasi altera natura”.

<sup>175</sup> o.c.p.318.

<sup>176</sup> o.c.p.318.

<sup>177</sup> ibidem.

<sup>178</sup> ibidem.

Tomas Spidlik prezintă gradele de pătrundere a gândului pătimaș, preluând elemente și din spiritualitatea răsăriteană.

1. **Sugestio** este prima imagine a fanteziei, primul impuls, prima idee. Este numai posibilitatea păcatului, desfășurată într-o formă plăcută. Nu este decizie și nici vină, dar poate rămâne pe toată viața.

2. **Conversatio** este convorbirea sau dialogul și își are originea în dialogul Evei cu șarpele în paradis... Această convorbire poate fi și sub forma unui soliloqui, convorbire cu sine însuși, având un caracter interior. De pildă, mânia din suflet este un dialog înflăcărat al urii și răzbunării... Avarul lacom se va întreba cum să câștige cât mai mulți bani sau ce va face cu banii pe care îi are. Aceste dialoguri interioare nu sunt păcate, dar consumă energie sufletească, tulburând viața. Dar convorbirea poate fi îndreptată și spre plăcere. În acest caz este **delectatio**.

3. **Lupta** este un gând care, intrat în inimă, nu se mai lasă ușor alungat. Dar omul este liber și să nu consimtă, să nu cedeze gândului pătimaș. Dacă va lupta și nu va ceda până la sfârșit, sufletul devine biruitor asupra gândului pătimaș. Dar poate fi și învins, dacă cedează voința...

4. **Consensus** este **consimțirea** sau **acceptarea teoretică a faptei**, după ce sufletul a pierdut bătălia. Decizia fapturii este luată. Se așteaptă doar momentul. Acum se săvârșește păcatul în gând.

5. **Actio și consuetudo** înseamnă **fapta și patima**. Celui care cade pradă gândurilor rele, îi slăbește **caracterul**, născându-se în sufletul lui înclinația constantă spre rău. Aceasta este patima care îl înrobește pe om.<sup>179</sup>

## 4.10. Genealogia patimilor

Asemenea virtuților și patimile se nasc unele din altele, încât chiar pentru asceții creștini e greu să fixeze patima care le-a generat pe celelalte. Lăcomia pântecelui a constituit păcatul primilor oameni în rai. Dar înainte a fost mândria îngerilor, care au căzut din grația divină. Cu acest păcat sunt ispitiți și primii oameni înainte de a fi călcat porunca lui Dumnezeu. “Veți fi ca Dumnezeu”, le-a fost sugerată mândria din partea diavolului... Pentru înțeleptul **Isus Sirah**, “**Începutul păcatului este mândria**” (10, 13), în timp ce pentru Apostolul Pavel, “**iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor**” (I Timotei 6, 10). Începând cu **Evagrie**, asceții corelează temelia patimilor cu cele trei ispitiri ale diavolului adresate Mântuitorului în pustie: **îmbuibarea (lăcomia pântecelui)**, **iubirea de arginți și mândria** (Matei 4, 3). Iată cuvintele lui Evagrie: “...De aceea și diavolul aceste trei gânduri i le-a înfățișat Mântuitorului:

<sup>179</sup> *Izvoarele luminii*, Tratat de spiritualitate (trad. rom.), Iași, 1994, p. 247.

întâi îndemnându-l să facă pietrele pâini. Al doilea, făgăduindu-i toată lumea, dacă se va închina lui. Al treilea că va fi acoperit de slavă dacă va asculta de el... Dar Domnul, dovedindu-se mai presus de acestea, i-a poruncit diavolului să meargă înapoia Lui. Prin aceasta ne-a învățat că nu este cu putință să alungi de la tine pe diavol, dacă nu ai disprețuit aceste trei gânduri”.<sup>180</sup>

Sfântul Maxim Mărturisitorul, urmând gândirea evagriană socoteș te **“iubirea de sine”(philautia) ca rădăcină a tuturor patimilor**. E vorba de **“iubirea trupească de sine, ca iubire pătimasă și nerațională față de trup”**. “Acesteia i se împotrivesc iubirea și înfrânarea. Cel ce are iubirea trupească de sine, evident că are toate patimile. Nimenea, zice Apostolul, nu și-a urât trupul său, ci îl “strunește și îl supune robiei”, nedându-i nimic mai mult decât hrană și îmbrăcăminte, iar din acestea numai atât cât are trebuință pentru a trăi. Așa își iubește cineva fără patimă trupul și-l hrănește ca pe un slujitor a celor dumnezeiești și-l încălzește numai cu cele ce-i împlinesc cele de trebuință. Pe cine iubește cineva, pe acela se și grăbește să-l slujească. Dacă iubește, deci, cineva pe Dumnezeu, acela se și grăbește să facă cele plăcute Lui. Iar dacă își iubește trupul, se grăbește să îplinească cele ce-l desfătează pe acesta. Lui Dumnezeu îi place iubirea, cumpătarea, contemplația și rugăciunea, iar trupului, lăcomia pântecelui, necumpătarea și cele ce le sporesc pe acestea. De aceea: “cei ce sunt în trup, nu pot să placă lui Dumnezeu”. Iar “cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftel”.<sup>181</sup>

În cele din urmă, putem spune că orice păcat este contrar firii și poate degenera în patimă. Oricum, patimile se **cauzează reciproc**, formând o **înlănțuire** distructivă a vieții morale. S-a remarcat sugestiv faptul că „îmbuibarea și beția pun în mișcare desfrânarea. Ambele au nevoie de bani, ceea ce produce avariția sub forma cupidității. Dacă nu-i are, se mânie și se întristează, văzând că alții posedă ce-i lipsesc lui. Dacă îi are, se mândrește și își satisface toate patimile. Când nu-i are, fură, minte și chiar ucide”.<sup>182</sup>

## 4.11. Terapia patimilor – în general

Când punem în discuție terapia patimilor, va trebui de la început să avem în atenție mai multe premise. Întâi, cu privire la starea psihosomatică a naturii umane, iar apoi la aspectul vieții duhovnicești:

1. **Ereditatea și predispozițiile native;**
2. **Educația și influența mediului social;**

<sup>180</sup> *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, Filocalia, vol.I, p. 49.

<sup>181</sup> *A treia sută a capetelor despre dragoste*, Filocalia, vol.II, p. 78.

<sup>182</sup> Constantin C. Pavel, *Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale și obștești*, în rev. Studii Teologice, nr. 7–8 /1955, p. 474.

### 3. Eventualele stări maladive ale naturii fizice sau sufletești;

#### 4. Premisa duhovnicească: terapia patimilor prin virtuți.

a). Purtând în firea noastră „rănila păcatului”, prin ereditate primim anumite **predispoziții genetice**. Acestea însă nu se impun cu necesitate. Așteaptă să fie acceptate prin voință liberă și apoi “cultivate” prin deprinderi. De pildă, dacă părinții au fost alcoolici, urmașii pot avea sau pot să nu aibe predispoziția spre această patimă. Dacă o posedă, aceasta se manifestă sub forma “dispoziției” spre băutură... Dacă nu ar ști că există băutură în lume, oamenii nu ar deveni pătimiși... Sub imperiul necesității instinctive, puterea voinței libere scade mereu, transformând simpla dorință în patimă. Mergem și mai în adânc, spunând împreună cu unul dintre cei mai mari trăitori și duhovnici contemporani: „Toate faptele insului se înseamnă în două locuri: undeva într-o contabilitate nevăzută și al doilea, ceva mai văzut, în grăunțioarele de cromatină, în genele cromozomilor, adică în factorul biologic al eredității. Și-a distrus părintele cu viciile lui milioane de celule nervoase? Acestea nemalefăcându-se niciodată, ci totalul celor distruse și sănătatea la care se găsea în momentul când își chema un urmaș pe lume, reprezentând situația lui, se și însemnase în stocul de cromozomi, cu atâtea geneze recesive mai mult, ceea ce n-ar fi pățit dacă ar fi avut o purtare mai bună... Viciile tinereții...ostenirea elanului, a agerimii, a vioiciunii rezistente a sistemului nervos și a celorlalte țesuturi și umori..., acestea toate se înscriu numaidecât în patrimoniul genetic al eredității, în vreme și pe măsură ce se adaugă. Factorul biologic al eredității rezumă starea oricărui moment, precum și situația biopsihică a părinților, fie aparte, fie angajați în procesul rodirii”.<sup>183</sup>

b). La acestea adăugăm faptul că pe lângă **ereditatea bio-psihică, transmisă prin structura genetică**, avem și **deprinderea social-culturală**, transmisă prin **educație**. Opera de instrucție și educație, ca integrare socială, se face mai întâi prin **condiționare**, pe baza legilor **exercițiului și efectului, fără participarea conștiinței**. Un savant (Peiper) a demonstrat că această învățare condiționată începe încă din primele 2-3 luni de gestație. Urmează apoi învățarea **conștientă**, pe bază de **sugestie și imitație**. Ea se exercită mai întâi în familie, având ca temei simpatia existentă la început între mamă și copil.<sup>184</sup> Apoi se continuă cu “cei șapte ani de acasă”... Acum se creează primele obișnuințe sau deprinderi spre bine sau spre rău. Acestea vor avea o influență foarte mare asupra comportamentului și a caracterului ce se vor forma ulterior. Un autor, referindu-se la responsabilitatea mamelor privind educarea copiilor, atrage judicios atenția în trei secvențe ale studiului său asupra timpului când trebuie să înceapă educația: 1. „Educația unui copil începe încă din momentul opțiunii pentru căsătorie”; 2. „Educația copilului începe din prima zi a sarcinii”; 3. „Educația unui copil începe din prima lui zi de viață”.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Ieromonah Arsenie Boca, *Cărarea Împărăției*, Arad, 1995, p. 246.

<sup>184</sup> Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană*, București, 1973, p. 130.

<sup>185</sup> Wilhelm Stekel, *Recomandări psihanalitice pentru mame*, București, 1995, p. 17, 21, 30.

c). Pe lângă modul de formare a patimii din **predispozițiile genetice**, există și **situații fiziopatologice, care duc organismul spre împătımire**. Este bine cunoscut rolul sistemului de activare **reticulară din diencefal**, precum cunoscute sunt și **dereglările hormonale cu întregul lor cortegiu de neplăceri psihosomatice**. De pildă, înainte de a “taxa” îmbuibarea ca nestăvilită dorință după mâncare și băutură, se cuvine să cercetăm mai întâi dacă această insațietate nu are cumva o cauză organică, fiziopatologică care pune în mișcare dorința spre patima spirituală?!...

Pe de altă parte, trebuie să evidențiem faptul că patimile trupești, având o determinare biologică, sunt mai violente în anii tinereții și ai maturității omului. La bătrânețe, când arderile în organism devin lente, poftele corporale, care generează patimile, își sting și ele puterea de acțiune... Patimile sufletești țin însă toată viața. Ele pot de multe ori să deruteze chiar și pe oamenii avansați în viața duhovnicească. Așa, de pildă, este kenodoxia (slava deșartă) care face victime tocmai printre cei avansați în virtute, prin faptul că autoapreciindu-se ca virtuoși, „barează” drumul spre desăvârșire. Diavolul, neavând funcții biologice, este nepătimitor. În același timp, el este izvorul tuturor patimilor. Diavolul nici nu bea, nici nu mănâncă, nici nu desfrânează, spun părinții pustiei și ai filocaliei, dar nu poate fi smerit și nici nu poate iubi pe Dumnezeu. De aceea, el permanent ispitește pe om, trezindu-i în suflet pofta și imaginea faptei păcătoase, în măsură să activeze patimile trupului, determinând și voința spre acțiune. De aici vedem că **smerenia pornită din credință și ducătoare la dragostea lui Dumnezeu, constituie premiza duhovnicească în eliberarea de patimi prin harul divin**.

d). Pornind de la realitatea că odată cu apariția luminii întunericul dispare, părinții filocalici propun ca metodă eficientă în terapia patimilor, ajungerea la **nepătımire prin cultivarea virtuților**. Când binele își face apariția, răul dispare asemenea întunericului când apar zorii zilei...

**Trecând la analiza terapiei patimii, ca maladie spirituală**, se cuvine să pornim de la realitatea că **patima înseamnă o cădere din starea de har**. De aceea, terapia ei pretinde **conștientizarea mai întâi a vinovăției pe care patima ne-o aduce în fața lui Dumnezeu, prin desfigurarea chipului Său din noi. Iar conștientizarea, ca punct de plecare în terapia patimii, constă în recunoașterea stării de păcătoșenie**, după cuvintele Apostolului: “Dacă zicem că păcat nu avem ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi” (I Ioan 1, 8). În această situație, se pune problema unui **nou început duhovnicesc realizat prin pocăință ca al doilea botez** sau ca reînnoire, ca redobândire a harului baptismal. Iar la pocăință se ajunge prin **reconvertirea la credință** în răscumpărarea oferită nouă de Hristos. Reconvertirea este însă un **proces teandric și sinergic**, în sensul că inițiativa o are dragostea lui Dumnezeu, care ne oferă odată cu moartea și învierea Fiului Său, **harul dragostei Sale. Sfântul Macarie Egipteanul** ne arată foarte deslușit că **“singurul care îl poate dezrădăcina pe om de patimi este Dumnezeu...** După cum nu este posibil ca ochiul să vadă fără lumină, să vorbească cineva fără limbă, să audă fără urechi, să meargă fără picioare și să lucreze fără mâini, tot așa



nu este posibil să se mântuiască cineva fără Hristos, nici să intre în împărăția cerurilor... **Numai puterea divină poate dezlădăcina păcatul și relele care îi urmează**".<sup>186</sup> Pe de altă parte, dragostea lui Dumnezeu cooperează, conlucrează cu dragostea noastră față de El. Iar această dragoste este, așa cum observă **Mitropolitul Hierotheos Vlachos** – "**rodul lucrării Duhului Sfânt**",<sup>187</sup> la care adăugăm și efortul sau strădania noastră de a ne împotrivi păcatului, **transformând patimile în virtuți**. "Datoria omului — învață Sfântul Macarie Egipteanul — este să se opună, să se lupte cu păcatul".<sup>188</sup>

Redobândirea harului pierdut prin patimi se realizează, în esență prin colaborarea mai multor factori:

1. **Cuvântul lui Dumnezeu** este „duh și viață” (Ioan 6, 63); „viu și lucrător” (Evrei 4, 12), cu puterea de a ne readuce în excomuniunea dragostei lui Dumnezeu, concretizată în iertarea lui Hristos.

2. **Harul rugăciunii**, ca dar al Duhului Sfânt, în măsură să aducă în suflet căința și puterea de regenerare duhovnicească.

3. **Harul Sfințelor Taine**, în special al Spovedaniei și împărtășaniei, cu mărturisirea păcatelor la duhovnic, oferă puteri duhovnicești și noi orientări în virtute.

4. Leacurile mai sus arătate își dovedesc eficiența numai prin **asceză**, pornită din hotărârea de a renunța la patimi în favoarea virtuții, ca viață nouă în Hristos, știut fiind că „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit poftetele și patimile împreună cu El” (Galateni 5, 24). Aceasta este **înfrânarea** continuă, care deschide prin harul lui Dumnezeu drumul spre apatheia, spre nepătimire, spre ajungerea la „**starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos**” (Efeseni 4, 13).

\* \* \*

<sup>186</sup> *Omilia a III-a*, cap. 4, trad. cit. p. 97.

<sup>187</sup> Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapeutica Ortodoxă*, trad. Irina Luminița Niculescu, Timișoara, 1998, p. 312.

<sup>188</sup> o.c.p. 97.



## 5. CELE OPT DUHURI ALE RĂUTĂȚII

Sub numele de **οί γενικόστατοι λογισμοί** (gândurile cele mai generale) ale răutății, a introdus Evagrie Ponticul în spiritualitatea creștină, cele opt patimi ale sufletului, generatoare ale tuturor maladiilor spirituale. Acestea sunt asemenea generalilor, care trag după ei o armată de păcate. În capitolul VI al Praktikos-ului său, Evagrie indică aceste opt gânduri după cum urmează: **γαστριμαργία** (lăcomia pânteceului); **πορνεία** (desfrânarea, adulterul); **φιλαργυρία** (iubirea de arginți); **λόπη** (Întristarea); **οργή** (mânia); **ακηδία** (lânzezeala, plictiseala); **κενοδοξία** (slava deșartă, vanitatea); **υπερηφανία** (mândria, trufia).<sup>189</sup>

### 5.1. Originea logismoilor

Ghenadie de Marsilia, la începutul secolului V, ridică problema originalității evagriene asupra celor opt logismoii.<sup>190</sup>

Originea celor opt gânduri generatoare de patimi trebuie căutată mai întâi în întreita ispitire în pustie a Mântuitorului de către diavol. Aici apar primele trei gânduri generatoare de patimi: lăcomia pânteceului, iubirea de arginți și mândria (Matei 4, 3). Se vorbește apoi în Noul Testament de Maria Magdalena, care și-a înnoit viața prin scoaterea din sufletul ei a celor șapte duhuri rele, de către Mântuitorul (Marcu 16, 19). La fel, se face pomenire de cele șapte duhuri care intră în sufletul omului, după ce și-a pierdut comuniunea cu Dumnezeu (Luca 11, 26). Pe de altă parte, Mântuitorul a arătat că “din inima omului ies gânduri rele care îl necurățesc pe om: desfrânările, adulterul, uciderile, asupririle, viclesugurile, înșelăciunile, necumpătarea, invidia, hula, mândria, ușurătatea” (Marcu 7, 20–23).

Sfântul Apostol Pavel identifică gândurile răutății cu faptele întunericii, precum: “desfrânările și faptele de rușine, certurile și invidia”. Acestea sunt contrare bunei cuviințe, ca viață în Hristos (Romani 13, 12–14). Apostolul arată apoi că “nici desfrânații, nici sodomiții... nici lacomii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu” (I Corinteni 5, 9–11; Efeseni 5, 5). Printre “faptele trupului”, Apostolul enumeră: “desfrâul, necumpătarea, certurile, mâniile, dezbinări, pisme, ucideri, beții, chefuri, precum și altele asemenea acestora” (Galateni 5, 19–21). Patimile caracteristice omului vechi sunt

<sup>189</sup> *Tratatul practic*, studiu introductiv, traducere și comentarii de Cristian Bădiliță, Iași, 1997, p. 43. Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor, Filocalia, vol. I, p. 48–71; Migne, P. G. 79, 1199 – 1228.

<sup>190</sup> Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, vol I (Manual sistematic), trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 287.

“desfrăul, pofta cea rea, lăcomia, mânia, iușimea, răutatea, hula, vorbele de rușine” (Coloseni 3, 5–8).

Sfântul Apostol Ioan indică cele trei forme sub care se manifestă egoismul: “pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții” (I Ioan 2, 16).

De aici vedem că în Noul Testament nu găsim o anume listă sistematic alcătuită a gândurilor răutății, ci **multitudinea și varietatea fațetelor patimii** din sufletul omului, și a dezastruoaselor ei consecințe...

Logismoi evagrieni sunt confrunțați de unii cercetători cu patimile grele ale stoicilor, generatoare ale celorlalte patimi. Spun ei că nu ar fi exclusă în acest sens influența exercitată asupra lui Evagrie de către dascălul său, Sfântul Grigorie de Nazianz, care s-a instruit cu multă sârguință, studiind filosofia la școala din Atena...

Se consideră apoi, nu fără temeii, analogia dintre lista evagriană a logismoilor și lista viciilor alcătuită de Origen, dascălul său. Astfel, Evagrie ia de la Origen simbolismul cuceririi Canaanului sub conducerea lui Iosua Navi, unde se face pomenire de 7 neamuri potrivnice lui Israel (Deuteronom 7, 1). Exista desigur în epoca elenistică, în care a trăit Evagrie, cataloage de vicii care circulau prin intermediul diverselor literaturi. În orice caz, akedia poartă indubitabil semnătura lui Evagrie, fiind ispita și patima specifică celui retras din lume.<sup>191</sup>

Alți cercetători care s-au ocupat de “logismorii evagrieni”, nu se îndoiesc de autenticitatea lor, considerând că sinteza și **sistematizarea** aparține lui Evagrie, pornind de la experiența personală și de la înțelepciunea avilor egipteni.<sup>192</sup>

Fără a contrazice această ipoteză, considerăm că originalitatea evagriană a logismoilor este dată de înțelepciunea duhovnicească a Scripturilor Sfinte. Aceasta este, în general, duhul patristic. Pentru ei cuvântul lui Dumnezeu scris sub inspirația Duhului Sfânt este “duh și viață”, este lege și program de viață spirituală. Nici nu putea fi altfel din moment ce prin Scriptură le vorbește Dumnezeu, Hristos – Domnul și Apostolii, iar idealul vieții lor era mântuirea în Hristos.

Pentru a înțelege mai bine ce a însemnat cuvântul lui Dumnezeu în viața Dascălilor Bisericii, vom veni cu câteva exemple:

Mântuitorul a recomandat Sfinților Apostoli nevoia de a priveghea și a se ruga pentru a nu cădea în ispită. Privegherea a devenit astfel o regulă de viață în asceza creștină, părinții numindu-se chiar “neptici”, ca cei ce priveghează, având conștiința mereu trează, mereu la datorie, spre a-și trăi viața în lumina Evangheliei și nu în întunericul păcatului.

Sfântul Apostol Pavel a îndemnat pe tesaloniceni ca “neîncetat să se roage” (I Tesaloniceni 5, 17). Acest “rugați-vă neîncetat” a devenit duhul filocaliei, făcând din rugăciune cea

---

<sup>191</sup> I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, *Orientalia Christiana* XXX, 3 1933, p. 164-175 după T Spidlik, p. 287.

<sup>192</sup> Cristian Bădiliță, o. c. p. 44-45, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, P.G. 79. 1145A – 1164D.

mai înaltă filosofie creștină, constituind în același timp mobilul sau izvorul curentului isihast în jurul căruia va gravita în mare parte spiritualitatea Răsăritului creștin.

Apostolul a mai îndemnat apoi și pe creștinii altor Biserici, spunând: “Nu vă îmbătați de vin în care este desfrânare” (Efeseni 5, 18). Aceste cuvinte vor face “carieră” în spiritualitatea creștină, fiind un “memento” pentru părinții neptici. Ei vor lua aminte că gastrimargia atrage după sine porneia, și astfel au evitat nu numai îmbuibarea, ci și săturarea, iar vinul îl evitau aproape cu desăvârșire.

Apostolul a scris, apoi, corintenilor că “cel ce se căsătorește face bine, iar cel ce nu se căsătorește, face și mai bine...” (I Corinteni 7, 38), și astfel, din aceste cuvinte s-a “născut” monahismul creștin.

Atât de mult a iubit Origen cuvintele Domnului și cu nestăvilă dorință le-a aplicat în viață, încât, interpretând literal textul referitor la cei ce “se fac fameni pentru împărăția lui Dumnezeu...” (Matei 19, 12) s-a castrat, creind sminteală de-a lungul veacurilor, în lumea creștină...

Și exemplele pot continua...

Revenind la logismoi lui Evagrie, va trebui să căutăm originea lor și inspirația lui în înțelepciunea Duhului Sfânt descoperită în Sfintele Scripturi, mai ales în cuvintele Domnului și ale Apostolilor.

Iată, dintru început, părerea lui Evagrie cu privire la Cuvântul inspirat al Scripturii: “...Cuvintele Duhului Sfânt să nu te părăsească și bate în porțile Scripturilor cu mâinile virtuților. Atunci îți va răsări nepătimirea inimii și vei vedea în rugăciune mintea în chipul stelei”.<sup>193</sup>

Pentru a vedea mai bine originea biblică a logismelor evagriene, vom apela la cuvintele Revelației divine. Astfel, gastrimargia, filargyria și kenodoxia (inclusiv hyperefania) sunt luate, după însăși mărturia lui, din cele “trei gânduri” care constituie tripla ispitire a Mântuitorului de către diavol în pustie (Matei 4, 3).<sup>194</sup> Despre filargyria, ca “rădăcină a tuturor relelor” dă mărturie și sfântul Apostol Pavel (I Timotei 6, 10). Efectele gastrimargiei le cunoaște Evagrie tot din cuvintele apostolice (Efeseni 5, 18), și spune, urmând pe Sfântul Pavel, “că este cu neputință să cadă cineva în mâinile duhului desfrânării, dacă nu a fost doborât mai întâi de lăcomia pântecului”.<sup>195</sup>

Porneia primește o interpretare duhovnicească în Predica de pe Munte (Matei 5, 27–28), de aceea Evagrie o așează pe locul doi, urmând gastrimargiei, care îi este cauza, după cuvintele Apostolului acum arătate.

<sup>193</sup> *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 23, Filocalia, vol. I, p. 67.

<sup>194</sup> *Idem*, 1, p. 48-49.

<sup>195</sup> *Ibidem*, 1, p. 48.

Orgé este prea binecunoscută lui Evagrie din Predica de pe Munte, unde Mântuitorul îi acordă o atenție deosebită, în sensul noii interpretări “În duh și adevăr” a păcatului uciderii (Matei 5, 21–23).

La fel, mânia îi era cunoscută lui Evagrie și din cuvintele apostolice, redate, după Psalmi, într-un sens pozitiv și negativ: “Mânați-vă, dar nu păcătuți; soarele să nu apună peste mânia voastră. Nu dați loc diavolului” (Efeseni 4, 26–27; Psalmul 4, 4). Evagrie interpretează apoi, recomandarea apostolică mai întâi în sens pozitiv, socotind mânia ca o “aprinde împotriva gândurilor răutății”.<sup>196</sup> Iată însă și sensul negativ: “Cel ce vrea să se roage cu adevărat... să-și stăpânească mânia”,<sup>197</sup> “cel ce se mânie și ține minte răul, oricât ar iubi rugăciunea, nu este în afară de învinuire”.<sup>198</sup> Tot cu referire la mânie, spunem că “cine și-a stăpânit mânia, a supus pe diavol, iar cine s-a robit de dânsa, nu se mai ține de viața monahală și e străin de căile Mântuitorului”.<sup>199</sup>

Până la Evagrie, akedia avea sensul clasic de neglijență, lipsă de interes. “Evagrie este cel dintâi care a identificat demonul akediei cu «demonul amiezii» din Psalmul 90, 6”.<sup>200</sup>

Lype figurează pe lista celor patru mari afecte ale stoicilor, dar Evagrie, ca în cazul lui apatheia, îi dă un sens creștin-duhovnicesc. Evagrie pune pe lype în legătură cu cuvintele apostolice referitoare la iertarea acordată celui care greșește, “pentru ca un astfel de om să nu fie copleșit de prea multă întristare” (II Corinteni 2, 7). Apoi, Evagrie pune pe lype în legătură cu viclenia năpârcii,<sup>201</sup> deschizând astfel posibilitatea interpretării lui prin **invidie**, cum de altfel se va și întâmpla mai târziu...

Înainte de a încheia, nu este lipsit de importanță să ne referim și la înțelesul de profunzime al logismoilor. **Olivier Clement** apreciază că însuși cuvântul e „difícil de tradus”. El „**denumeste gândurile**” nu însă în sens cerebral, ci ca **pulsuni germinative, care se pot transforma în obsesii, în idolatrie**. În aceste tendințe — spune el mai departe — trebuie să discernem ce este **energie vitală** și ce este **deviere idolatrică**. Prin Iisus, vom învinge idolatria, vom îmbrăca în duh gândirea noastră, transfigurând-o”.<sup>202</sup>

---

<sup>196</sup> Ibidem, 15, p. 60.

<sup>197</sup> Ibidem, 53, p. 81

<sup>198</sup> Ibidem, 64, p. 82.

<sup>199</sup> Ibidem, 12, p. 58.

<sup>200</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea...*, vol I, p. 294.

<sup>201</sup> o.c., 12, p. 58

<sup>202</sup> *Puterea credinței*, trad. rom., Târgoviște, 1999, p. 81

## 5.2. Logismoi în Spiritualitatea Răsăriteană

Oricare ar fi “Începutul – începutului”, lista celor opt logismo, este cunoscută în spiritualitatea creștină, purtând paternitatea evagriană. Ea a fost preluată de către Nil Ascetul,<sup>203</sup> Ioan Scărarul<sup>204</sup> și Sfântul Ioan Damaschin.

Acesta din urmă, sintetizează aspectele ascezei creștine în scrierea sa adresată unui număr mare de cititori, intitulată “Despre virtuți și vicii”.<sup>205</sup> El spune explicit: “...Dar trebuie să punem diagnoza gândurilor pătimase, prin care se săvârșește tot păcatul. Gândurile în care se cuprind toate păcatele sunt opt: lăcomia pântecului, desfrâul, filarghiria, mânia, întristarea, akedia (trândăvia), slava deșartă și mândria. Ca aceste opt gânduri (logismo) să ne tulbure sau să nu ne tulbure, nu depinde de noi. Dar ca să stăruiască sau ca să nu stăruiască sau ca să aprindă patimile sau ca să nu le stârneasă, atârnă de noi”.

Într-o altă scriere intitulată: “Despre cele opt duhuri ale răutății”,<sup>206</sup> Sfântul Ioan Damaschin, asemenea lui Evagrie, înlocuiește termenul de “gând”, cu cel de “duh”. E vorba de duhul cel rău, adică de diavol, cunoscută fiind concepția asceților creștini că mai întâi diavolul ne sugerează păcatul, el fiind izvorul lui. Apoi apar gândurile rele, încât “În lumea realităților spirituale păcatul a primit consistență închegându-se împrejurul noțiunii de diavol. A lupta împotriva păcatului a devenit astfel același lucru cu a te lupta împotriva răului din tine și din lume, împotriva demonului. Iar demonul se prezintă sub atâtea înfățișări câte păcate sunt. Există, de aceea, un demon al mândriei, altul al lăcomiei, ș.a.m.d.”.<sup>207</sup>

## 5.3. Logismoi în Spiritualitatea Apuseană

Cele opt duhuri ale răutății descoperite de Evagrie au fost “comunicate” Apusului creștin de către discipolul acestuia, Sfântul Casian. În lucrările sale, Sfântul Casian acordă spații largi, tratând fiecare păcat în parte, pe baza unei temeinice documentări scripturistice. În limba lui, “octo principalia vitia... id est primum gastrimargiae, quae interpretatur concupiscentia gulae, secundum furnicationis, tertius philargyriae, quod intelligitur avaritia,

<sup>203</sup> *Despre cele opt duhuri ale răutății*, P. G. 79, 1145 A – 1164 D

<sup>204</sup> *Scara XXVI*, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p.506

<sup>205</sup> *Filocalia*, vol. IV, p. 191

<sup>206</sup> Migne, P. G. 95, 80 A – 84 B

<sup>207</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Sfântul Ioan Damaschin despre cele opt gânduri ale răutății*, în colecția „Patristica mirabilia”, Timișoara, 1987, p.426

velut proprius exprimatur, amor pecuniae; quartum irae; quintum tristitiae; sextum acediae, quod est anxietas sive taedium cordis; septimum cenodoxiae, quod sonat vana seu inanis glori; octavum superbiae<sup>208</sup> (Opt sunt principalele vicii (care otrăvesc neamul omenesc). Anume: primul este cel al lăcomiei (de la mâncare), ceea ce înseamnă pofta de mâncare; al doilea, al desfrânării; al treilea, al arghirofiliei, prin care se înțelege lăcomia (zgârcenia), adică, după cum îi spune numele, dragostea de bani (avere, bogăție); al patrulea, al mâniei; al cincilea, al tristeții (întristării); al șaselea, al akediei, adică neliniștea (Îngrijorarea sau plictiseala, scârba, lehamitea, amarul sau dezgustul inimii); al șaptelea al kenodoxiei, care înseamnă vanitate sau glorie deșartă; al optulea, al trufiei).

Comparând cu lista evagriană, remarcăm la Casian o inversiune. Dacă la Evagrie **lype** era pe locul patru și **orge** pe locul cinci; la Casian, **ira** este pe locul patru, iar **tristitia** este pe locul cinci. Apoi, Sfântul Casian nu va reda grecescul “ακηδία” cu latinescul “taedium”, gândindu-se poate și la faptul că taedium nu cuprinde întreaga gamă psihologică de înțelesuri pe care le are akedia. “Aceste vici — spune mai departe Sfântul Casian — sunt de două feluri: naturale, cum este lăcomia la mâncare, și în afara naturii, cum este arghirofilia. Iar lucrarea lor este împărțită. Unele nu pot fi îndeplinite fără acțiunea trupului, cum este lăcomia la mâncare și desfrânarea, iar altele se produc fără vreo lucrare a corpului, cum este mândria și slava deșartă. Unele se pun în mișcare prin cauze de afară, cum este arghirofilia și mânia, însă sunt ațâțate de pricini dinăuntru, cum sunt akedia și tristia”.<sup>209</sup>

Lista celor opt logismoi o găsim apoi în Apusul creștin la episcopul **Eutropiu al Valenciei**,<sup>210</sup> **Isidor al Seviliei**<sup>211</sup> și **Sfântul Grigorie cel Mare**.<sup>212</sup>

Acesta din urmă elimină pe **superbia**, din lista Sfântul Casian, considerată alături de **philautia** – “regina viciilor”, rădăcina tuturor viciilor din care lăstăresc toate celelalte patimi, după cum spune Scriptura: “Începutul oricărui păcat este mândria” (Sirah 10, 15).

În același timp, Sfântul Grigorie schimbă și ordinea patimilor, după cum urmează: inanis, gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies (lăcomia pântecului) și luxuria (senzualitatea, în sens de dezordine morală).

Sfântul Grigorie cel Mare, inversând lista evagriană prin punerea mândriei în capul patimilor, se motivează astfel: “Mândria este rădăcina tuturor relelor, pentru că este originea tuturor păcatelor. Cele șapte păcate capitale sunt cele dintâi și cele mai însemnate ramuri ieșite din această rădăcină... Mântuitorul lumii, văzând că oamenii gem sub robia viciilor, a venit plin de cele șapte daruri ale Duhului Sfânt pentru a desfășura o luptă duhovnicească cu dușmanii Săi și a-i elibera pe oameni de sub tirania lor.”<sup>213</sup>

<sup>208</sup> *Convorbiri duhovnicești*, V, II, Migne, P.L. 80, 95 C – 98 B

<sup>209</sup> ibidem

<sup>210</sup> *Epistola către papa Petru despre cele opt păcate* – Migne, P.L. 80, 9-14

<sup>211</sup> *Differentiarum, sive de proprietate sermonum*, II, 40; P.L. 83, 95 C – 98 B

<sup>212</sup> *Moralia* 1 XXXI, C. 45, P.L. 76, 620 – 622

<sup>213</sup> *Moralia* XXXI, 17, P. L. 73, 621



După cum vedem, **invidia** a luat locul **akediei**.

Mai târziu, **invidia** va lua locul lui **tristia**, apreciindu-se că și **invidia** este propriu-zis tot un fel de **întristare**, nu particulară ca tristia, ci pentru binele altuia. Apoi, în **akedia** s-a văzut mai mult **lenea**, iar **superbia**, a luat locul lui **inanis gloria**, apreciindu-se că cea din urmă e implicată în cea dintâi. Sau că se deosebesc așa cum se deosebește copilul de bărbat sau grâul de pâine.<sup>214</sup>

**Petru Lombardul** introduce schema celor șapte păcate capitale, în următoarea ordine: **superbia**, **avaritia**, **luxuria**, **invidia**, **gula** (lăcomia), **ira**, **akedia** (lenea).

Se mai discută încă această listă, deși ea a devenit clasică în manualele de morală creștină. De pildă, unii susțin că **invidia** poate fi inclusă în **avaritia**, alții că tot așa de bine poate face parte și din **superbia**. Unele catehisme catolice înlocuiesc **invidia** cu **neascultarea**. Noi socotim că **neascultarea** este fiica **mândriei**, mai mult decât **invidia**, încât **neascultarea** rămâne implicată în **mândrie**, și rămâne alături de ea.<sup>215</sup>

Confruntând logismii în spiritualitatea răsăriteană și apuseană, putem conchide că **ordinea latină reflectă un punct de vedere dogmatic**, în timp ce **ordinea răsăriteană are cu precădere un caracter psihologic, de profunzime**, motiv pentru care autorii duhovnicești o preferă ca învățătură practică.<sup>216</sup>

\* \* \*

<sup>214</sup> *Scara*, XXII, trad. cit., p. 355

<sup>215</sup> Asistent Constantin C. Pavel, *Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale și obștești*, în rev. Studii Teologice, 7-8 /1955, p. 470–471

<sup>216</sup> T. Spidlik, o. c. p. 289



## 6. DUHURILE RĂUTĂȚII

Tratând în parte despre gândurile generale ale răutății, vor respecta ordinea evagriană, adăugând și celelalte patimi care au intrat în atenția moralei și spiritualității creștine, precum **invidia și lenea**. Vom căuta apoi să extindem tratarea lor cu aplicare specială la viața concretă a omului modern, fiindcă patimile răutății nu privesc în exclusivitate pe monahi, ci, **în general, pe omul de pretutindeni și de totdeauna**, pe toți cei împovărați și înrobiți de păcat, după cum ne spun deosebit de sugestiv în acest sens versurile lui Mihai Eminescu: “La același sir de patimi deopotrivă suntem robi: / Fie slabi, fie puternici, fie genii, ori neghiobi”...

La fel, vom avea în atenție pe toți cei ce luptă cu păcatul în ascensiunea lor duhovnicească spre desăvârșirea vieții în Hristos, formulând terapia pentru fiecare patimă în parte.

Pentru atingerea acestui obiectiv vom angaja o dezbatere eclectică, folosind deopotrivă înțelepciunea duhovnicească a părinților ascezei creștine, alături de remediile oferite de psihologie, medicină, biologie, în general ale științei, aplicate la viața omului concret.

### 6.1. GASTRIMARGIA

#### 6.1.1. Noțiunea

Luat din practica ascetică, cuvântul se traduce prin “**nebunia stomacului**”, avându-se în vedere stările de foame cu care erau confrunțați cei ce posteau.

Gastrimargia sau **ventris ingluvies** (lăcomia pântecului) este patima pervertirii plăcerii ce susține instinctul sau imboldul nutritiv, alimentar, în măsură să asigure buna desfășurare a vieții. Ea reprezintă o depășire a măsurii sau a necesarului mâncării și băuturii.

Mulți dintre dascălii Bisericii consideră că lăcomia este imboldul care a pus în mișcare sufletul spre neascultare și trupul spre gustare a ceea ce era oprit prin poruncă divină. Cu aceasta intră păcatul în lume. De aici, din lăcomie, s-a desfășurat întreg dezastrul maladiilor spirituale, ea fiind prima zală a lanțului patimilor sau a gândurilor răutății, care îl robeau pe om devastându-i sufletul.

## 6.1.2. Gastrimargia ca maladie spirituală

Pentru a înțelege mai bine patima gastrimargiei, se cuvine ca dintru început să arătăm că reprezentând sinteza a două lumi, omul este dependent de creație, deși este corolarul și stăpânul ei. Această dependență vizează cu precădere partea biologică a ființei sale, dar cu repercursiuni adânci asupra vieții lui spirituale, fiindcă omul nu este numai materie, ci și suflet... încă de la creație i-a fost dat omului nu numai locul de existență, ci și modul de a viețui. Creatorul însuși l-a înzestrat cu organele necesare și cu hrana trebuitoare... (Facere 1, 29). Numai că, după apariția păcatului, odată cu concupiscenta s-a pervertit și atitudinea omului față de hrană și de băutură, fără de care nu-și poate asigura buna desfășurare a vieții.

**Plăcerea a luat-o înaintea necesarului**, ca un afect irațional, care prin excesele insașiabile devine potrivnică firii, aducându-i tot felul de dereglări și situații ce-i sunt dăunătoare. Nu instinctul de nutriție ce-și cere dreptul la existență este vinovat de declinul bio-psihic al omului, ci plăcerea insașiabilă, transformată în excese de tot felul, care se cauzează reciproc. De exemplu, excesul la mâncare și băutură atrage după sine pofta spre desfrânare, chiar în situația în care rațiunea și voința nu o dorește. E ca și cum, încercând o sobă cu lemne, nu a-i dori ca ea să dea căldură prea mare... De aceea, mai întâi se impune să dozăm încărcătura sobei și atunci căldura va fi și ea după trebuință... Lăcomia degenerând în excese, târăște firea în tot felul de plăceri, care, cu cât devin mai intense cu atât vor provoca firii și vieții suferințe de care cu greu va mai putea să scape.

Prin urmare, noi nu combatem necesarul și trebuința cerută de firea omenească pentru buna desfășurare a vieții. Nu satisfacerea instinctului e vinovată, ci pervertirea lui prin lăcomia, care degenerând în excese, transformă plăcerea înșelătoare a gustului în patimă, ca suferință determinată de boală.

Înțelepții antici și-au dat seama de această realitate și au considerat că e bine, pentru buna funcționalitate a firii și a vieții, să te scoli de la masă când încă ai mai dori să mănânci; iar abuzurile și excesele trebuie evitate, fiindcă în ele viața se risipește împreună cu bunurile ei...

Mântuitorul ne învață ca zilnic să cerem Părintelui nostru să ne dea pâinea, adică hrana necesară vieții... El combate însă excesele, îmbuibarea și nesațiul față de mâncare și băutură. Ne spune atât de clar: "Luăți aminte la voi înșivă să nu vi se îngreuneze (împovăreze) inimile de băutură și mâncare multă și de beție (μέθη = ebrietas) și de grijile vieții" (Luca 21, 34). Nu e condamnat aici faptul că mănânci și bei până la necesarul firesc, adică până la satisfacerea nevoilor imperioase ale firii sau că ești preocupat de problemele vieții pământene, ci atitudinea care duce la împovărarea sau la copleșirea inimii (βαρῆθωσιν de la βαρέω = a fi îngreunat, copleșit, împovărat), ca și abuzul, exagerarea, îmbuibarea (κραπύλη), precum și

beția (μέθη = îmbuibare, ebrietas). De aici vedem că Mântuitorul combate, pe de o parte, excesul, îmbuibarea, abuzul, exagerarea, adică ceea ce depășește necesarul sau măsura. Pe de altă parte, Mântuitorul ia atitudine față de lipsa de tărie a sufletului care se lasă copleșit de “grijile vieții” (μερίμνας βιωτικαίς), ceea ce ar însemna o neîncredere în purtarea de grijă a Părintelui ceresc sau o închidere a orizontului vieții veșnice: “Și voi nu căutați ce veți mânca sau ce veți bea și nu fiți neliniștiți (Îngrijorați)” (Matei 6, 31; Luca 12, 29).

Prin urmare, mâncarea și băutura sunt bunuri naturale și necesare vieții. Iar pentru buna ei desfășurare ne-a lăsat plăcerea pe care o numim **apetit**. **Nu sila, nici forța, ci apetitul**. De aceea, când apetitul lipsește e semn de boală, precum tot boală este și atunci când apetitul este insașiabil. Acest fapt e dovedit de însăși **fiziologia corpului omenesc**. Instinctul de nutriție cuprinde foamea și setea provocate de contracțiile tubului digestiv. Aceste contracții sunt declanșate de centri nervoși din hipotalamus. Acești centri sunt provocați de faptul că sângele nu mai are aceeași compoziție ca atunci când alimentează sistemul nervos. Așa că starea de foame este un proces fiziologic legat de metabolismul uman. Foamea este pentru unii mai mare, iar pentru alții mai mică, în funcție de munca prestată, de constituția neurovegetativă, de starea generală de sănătate, de buna dispoziție sau de tristețe, ca și de ereditate...

De aici vedem că, dacă plăcerea – apetit determină buna desfășurare a vieții, ea însoțind buna funcționalitate a instinctului alimentar, de conservarea vieții, lăcomia o deformează, **transformând-o din mijloc necesar, în scop ce duce la excese, la abuzuri și la insașiabilitate**, încât devine contrară firii, deoarece în loc să o susțină, conform menirii sale, îi destramă arhitectonica și o prăbușește într-un neîntrerupt lanț de destrăbălări. Trupul supus păcatului lăcomiei pântecului se deformează și se împovărează cu un “balast” nefolositor vieții. Sfântul Vasile cel Mare întreabă: “Ce înconșorți cu atâta grijă un lucru mic care mai pe urmă se va nimici? Ce te îngrași atât și te rotunjești? Uități oare că în măsura în care sporește carnea de pe tine, închisoarea pe care o construiești sufletului tău devine mai grea?...”.<sup>217</sup> În astfel de situații, omul nu mai rămâne stăpân pe sine, ci este înrobit, dominat de pofta lăcomiei după mâncare și băutură, în așa fel încât “dumnezeul” unor astfel de oameni împătimiți este “pânțele” (Filipeni 3, 19). Plăcerea, pentru ei, devine un idol, lumea, un loc de căutare a plăcerilor și poftelor trupului. **Aceasta e boala spiritului: idolatria morală ca schimbare a tablei de valori**. Adică, în loc ca mâncarea și băutura să constituie necesarul vieții, în loc să o folosim după trebuință, ea ne înrobește. Mai mult ca oricând lumea modernă, promovând vitalismul instinctelor ca scop al vieții, înrobește oamenii cu atracții excesive de mâncăruri și băuturi care de care mai apetisante, transformând prin îmbuibare necesarul vieții într-un scop existențial. Aici e **paradoxul care depășește și sfidează firescul printr-un dezechilibru moral, printr-o idolatrie morală**... Primul om în paradis mânca pentru a trăi. Păcatul care transformă apetitul în scop, îi dictează: “trăiește ca să mănânci!” Și de aici decurge abuzul și îmbuibarea, nesațul ca efect al lăcomiei. Iar acesta constă în faptul că ceea ce era firesc,

<sup>217</sup> Omilie la psalmul 29, 9, P. G. 29, 319

devine nefiresc. “Grija de trup” e ceva firesc. “Prefacerea ei în poftă” este nefirescul, abuzul (adică ceea ce este pe lângă uzanța normală și naturală) (Romani 13, 14). Cu alte cuvinte, afectul foamei nu se mișcă orientat de ideea de bine până la necesar, ci orientat de pofta care domină rațiunea, născând ideea rea a nesațului, ce conduce la animalitate și chiar sub aceasta, **fiindcă orice animal are înscrisă în firea sa norma sațietății...**

### 6.1.3. Formele fizio-patologice ale gastrimargiei

Faptul că **gastrimargia** este un păcat împotriva firii, o dovedesc **formele patologice în care decade**. Astfel, dacă **anorexia** ca lipsă a poftei de mâncare este un simptom maladiv unanim recunoscut și acceptat, tot astfel și **insațietatea** reprezintă o **patologie a naturii** umane. E vorba de eclimie = **εκλιμία**, ca foame devorantă; bulimia = **βουλιμία** sau glutoneria (glutto = mândăcios, lacom) și **anemia de foame**.

**Bulimia** reprezintă o tulburare de comportament alimentar, tradusă prin senzație excesivă de foame, și nevoia unei ingestii excesive de hrană, fără a fi urmată de senzația de sațietate. **E o foame insațiabilă**. Originea trebuie căutată în **tulburările metabolice**: diabet, obezitate de aport, dezordini diencefalice, psihice (În sindromul demențial) **când impulsurile instinctive ies de sub controlul instanțelor superioare** de conștiință. Poate fi legată și de psihoza maniacă depresivă sau de sindroamele obsesiv impulsive constând în nevoia impulsivă de a ingera cantități crescute de alimente. Paradoxul constă în faptul că subiectul manifestă o atitudine critică față de acest exces. Freud o numește “**angoasa de a muri de foame**”. I se mai spune și **cynorexie** (pofță de câine) sau **lycorexie** (pofță de lup) și hiperorexie (**orexis = apetit**). **Glutoneria** manifestă de asemenea senzația de foame exagerată, patologică, persistând și după ingestia masivă de alimente. Se întâlnește în leziunile organice cerebrale, tumori diencefalice și pancreatite, diabet, hipertiroidie, în demențe involutive. **Anemia de foame** a fost descoperită de Lucy Willis și se caracterizează prin carențe protidice și de vitamine din grupul B. Se poate instala în afecțiunile psihice în care aportul acestor factori este redus.<sup>218</sup> **Anorexia** (de la **ορέξις = apetit**) indică lipsa apetitului, a poftei de mâncare. Ca mecanism de producere sunt implicate tulburările ce apar la nivelul controlului exercitat de cortex asupra centrilor foamei și sațietății din hipotalamă. La subiecții normali aflați sub imperiul unor emoții puternice, după o scurtă perioadă de înfometare, apetitul devine reversibil. În numeroase afecțiuni organice și psihice apare anorexia de durată, care își găsește locul în tabloul clinic al afecțiunilor digestive bucale (masticăție și/sau deglutiție dificilă) gastrice (gastrite, cancer gastric), afecțiuni hepato-bilio-pancreatice; endocrinopatii, insuficiență hipofizară, insuficiență cortico suprarenală, hipertiroidia, hiperparatiroidia, diabetul zaharat decompensat, intoxicații

---

<sup>218</sup> *Dicționar Enciclopedic de psihiatrie* (în colab.), sub direcția lui Constantin Gorgos, vol. I, București, 1987, p. 474; și vol. II, București, 1988, p. 273.

cronice endogene: acidoză diabetică, uremia sau exogene: alcoolismul cronic, afecțiuni psihice: nevroze, nevroze depresive, schizofrenie, boli generate de leziuni corticale. În nevroze anorexia îmbracă coloraturi particulare, în funcție de forma clinică: demonstrativă și ostentativă, în isterie: lamentivă și de inspirație “medical-științifică”, în hipocondrie: neliniștită, însoțită de panică; în stările de anxietate: cu caracter obsesiv sau cu fobii paralizante; în sindromul obsesivo-fobic: lipsa alimentației alături de prăbușirea dispoziției; în stările depresive de diferite intensități. În psihoze anorexia primește mai degrabă forma refuzului alimentar consecutiv instalării tulburărilor psihice centrale (idei delirante, halucinatorii, confuzie, depresie). În schizofrenie refuzul alimentar face parte din fenomenul mai larg al negativismului sau transcende din trăirile delirant halucinatorii. În psihozele depresive apare ca un revers al ideilor de inutilitate, culpabilitate sau ca modalitate autolitică...<sup>219</sup>

### 6.1.4. Alcoolismul – boală și delict

Cât privește **lăcomia de băutură**, se poate spune că aceasta se referă în special la folosirea **alcoolului** asemenea unui drog. Este prea binecunoscut faptul că alcoolul are asupra vieții sufletești și trupești a omului consecințe particulare. Pe unii îi veselește, pe alții îi face posomorâți, pe alții îi face agresivi și tumultuoși... Alcoolul poate avea însă și un efect euptic, ajutând la buna digestie. De aceea este îndeobște folosit la mesele festive. Alcoolul nu e rău în sine. Psalmistul spune că “vinul veselește inima omului”. Mântuitorul ne-a lăsat până la sfârșitul veacurilor Cinstit Sângele Său, sub forma vinului. Sfântul Ioan Gură de Aur vine însă cu precizarea că “băutura este de la Dumnezeu, dar beția este de la diavol”. De aici vedem că de chibzuința și de voința noastră atarnă modul folosinței bunurilor, spre susținerea vieții sau contra ei. Sfântul Apostol Pavel spune spre luare aminte: “feriți-vă de vin întru care este desfrânare”. Această atenționare apostolică va deveni un memento pentru viața duhovnicească a asceților creștini. Dar mai înainte, înțelepții antici promovând chibzuința și buna rânduială în folosirea alcoolului, ne-au lăsat îndemnuri vrednice de reținut. Ei spuneau că primul pahar îl bei de sete, al doilea de voie bună, iar al treilea și cele ce urmează duc la nebulie. Ei se întemeiau pe faptul că pentru fiecare om este o măsură. Omul cuminte este dator să și-o cunoască și să nu o depășească. Filon din Alexandria a avut dreptate când a definit beția ca o “rătăcire a minții”. Dezastrele morale, materiale și spirituale pe care ea le aduce, dovedesc pe deplin această realitate... Sfântul Vasile cel Mare atrage atenția că băutura are de multe ori un caracter insașiabil. “Vinul însuși împinge la consumare. În loc să potolească setea, face să apară în continuare o sete nouă. Vinul arde pe bețiv și-l provoacă să bea tot mai mult... dar continuitatea plăcerii tocește senzația”.<sup>220</sup> Maladia spirituală a bețivului se vede

<sup>219</sup> Idem, vol II, p. 212

<sup>220</sup> *Omilia XIV contra bețivilor*, P.G. 31, 452c.

din chiar înfățișarea sa: “ochii bețivului sunt livizi, pielea feței îmbujorată, respirația greoaie, limba încărcată, vorba încurcată, picioarele șovăie ca ale copiilor”.<sup>221</sup>

Dacă alcoolul poate fi – așa cum am văzut – folositor organismului și vieții, în același timp el poate deveni prin depășirea măsurii un **excitant nociv**, cu urmări dezastruoase atât pentru persoana care îi cade victimă, cât și în relațiile sociale. Astfel alcoolismul ca **toxicomanie** este considerat cel mai important factor **criminalogen** al zilelor noastre, putând împinge la săvârșirea oricărei **infrațiuni**; la **acte de violență, vagabondaj, furt, viol, crime de gelozie**, etc.

Cu mențiunea că numărul celor ce consumă alcool este într-o neîntreruptă creștere, redăm o statistică dintr-un anumit loc și timp, spre a ne da seama de victimele alcoolismului. În 1981 America de Nord număra 10 milioane alcoolici, dintre care 200.000 morți anual; 50% dintre accidente de automobil se datorează alcoolului. Tot în contul lui sunt puse 67% din crime; 35% dintre sinucideri. Costul consumului de alcool se ridică atunci la 60 miliarde dolari. Pătrunzând printre tineri, face ravagii. S-a dovedit că alcoolul este embriotoxic. Produce leziuni grave ale sistemului nervos central, ducând de multe ori la moartea embrionului. Femeile care în timpul gestației ingeră alcool, riscă să nască copii cu malformații, epileptici sau debili mintali. Pe de altă parte, alcoolismul reduce potențialul biologic și speranța de viață cu aproximativ 12 ani. Costul asistenței medicale se ridică în SUA la 120 miliarde dolari.<sup>222</sup>

Societatea depune efort susținut pentru recuperarea celor căzuți în această patimă. Dar asistența psihiatrică nu poate aduce vindecarea fără terapia **etică și educativă**. Schema de tratament a alcoolismului cronic alcătuită de **Lamieux** accentuează în mod deosebit acest fapt.<sup>223</sup> Și pe bună dreptate, fiindcă alcoolul este un drog, iar alcoolismul este o **boală**, care poate avea o cauză ereditară, dar și una morală, care atrage după sine responsabilitatea, devenind un **delict**. Alcoolismul ca patimă este o **înrobire morală**.

**Alcoolismul** creează forma unui cerc închis și vicios de excitație energetică cu consecințe dezastruoase. Euforia violentă și delirantă pe care o creează alcoolul consumă o anumită cantitate de energie bio-psihică. În absența alcoolului se creează o decompensare nervoasă manifestată sub forma tremurului specific. Ingerând alcool apare excitația energetică pentru a stimula buna dispoziție, dar decompresarea nervoasă involuează spre prăbușirea în delirium tremens. Altfel spus, alcoolismul este specific paradoxului patimii, prin faptul că el creează o dependență organică, devenind otrava cerută de organism spre distrugerea sa. **Alcoolismul este o sinucidere prin dorința de a trăi!**

Să vedem mai îndeaproape **fazele alcoolismului** menționate de mai mulți autori unanim recunoscuți și apreciați.

---

<sup>221</sup> Idem, col. 452A.

<sup>222</sup> Constantin Maximilian, *Drumurile speranței*, București, 1989, p. 77.

<sup>223</sup> C. Gorgos, *Dicționar enciclopedic de Psihiatrie*, cit, p.127



Alcoolismul ca intoxicație alcoolică are mai multe faze.

**I. Beția acută, simplă** reprezintă intoxicația accidentală la un nebăutor sau un epifenomen la **alcoolismul cronic**, comportând trecerea prin cele patru faze direct dependente de gradul alcoolemiei. **1. Faza infraclinică** în care scad performanțele motorii. **2. Faza de excitație psihomotorie** (dorită și căutată), care apare la concentrații variabile în funcție de subiect și se manifestă prin euforie, de obicei flux și ritm ideativ crescut, logoree, hiperproxenie, hipermnezie, ușoară iritabilitate, imaginație crescută, incoordonare motorie. **3. Faza embrioașă** cu dezinhibiție, exaltare euforică, incoerență verbală, amnezie lacunară a episodului, incoordonare accentuată, hipoestezie senzitivă și senzorială. **4. Faza de somn**, comă profundă și exitus.

**II. Beția patologică** este forma acută de alcoolism, capabil să scoată la iveală pragurile profunde ale unei personalități dezarmonic structurate. Cele trei forme clinice sunt: **1. Beția excitomotorie**: cantitate relativ limitată de alcool care, după ingerare, determină un episod de tip crepuscular, cu automatisme motorii ale căror consecințe pot fi extrem de grave, urmată de amnezie lacunară. **2. Beția halucinatorie** cu halucinații vizuale și auditive cu caracter amenințător care îi antrenează pe subiecți într-un comportament delirant - halucinator. **3. Beția delirantă** în care tematica delirantă axată pe autodenunțare, idei de grandoare, de gelozie, de persecuție – cu activitate modificată în acest sens... Delirul alcoolic subacut și acut sunt tulburări psihotice care apar pe fond de impregnare alcoolică cronică... Tulburările psihice, somatice și neurologice, în contextul unui exces cronic de alcool circumscris la individ o stare cu caracter permanent, pe fondul căreia pot surveni acutizări episodice, urmate de amnezie lacunară. Aspectul general caracteristic al subiectului: față congestionată, conjunctive înjectate subicterice, dizartrie, hipsudorație. **Tulburări psihice** cu scăderea **nivelului etic** general. Tulburări somatice: gastrită, ulcer gastro-duodenal, hepatită cronică sau ciroză, hipertensiune arterială, tahicardie. **Tulburări neurologice**: tremurături, polinevrită toxică, atrofii musculare, nevrită optică. Complicațiile pot evolua sub forma manifestărilor delirante cronice, encefalopatii alcoolice carentiale, sechele postonirice (idei fixe după vise) sau chiar a delirurilor alcoolice cronice cu caracter mai mult sau mai puțin sistematizat; delirul de gelozie, delirul halucinator cronic, sindroame schizofreniforme. Aceste forme chimice pot evolua timp îndelungat către o slăbire intelectuală progresivă, ce merge până la demență. Halucinoza alcoolică evoluează pe un fond clar al conștiinței, halucinațiile verbale sunt la persoana a treia, iar delirul secundar este slab structurat. Evoluția se îndreaptă spre cronicizare și psihoze schizofreniforme.<sup>224</sup>

Pentru a ne lămuri mai bine asupra alcoolismului acut și cronic, vom mai reda încă două interpretări competente. Celebrul psihiatru francez **Henri Ey** este de părere că starea de ebrietate ca o stare de psihopatie în care își fac loc grandomania, mitomania, sindromul obsesivo-fobic, produce o inversare între conștient și inconștient, acesta din urmă impunân-

<sup>224</sup> Idem, p. 125–126.

du-se ca în orice tulburare mintală. Instalarea nevrozei alcoolice se soldează cu modificări de personalitate ce se mențin și fără ca subiectul să fie în stare de ebrietate. Apar mai elocvente acum cuvintele dictonului latin: “**in vino veritas, sed in ebrietas stupiditas**” (În vin e adevărul, dar în ebrietate prostia).

Pe de altă parte, **V. Jellinek**, specializat în materie, evidențiază patru stadii ale alcoolismului. Primul stadiu este prealcoolic și se manifestă prin aceea că subiectul găsește alinare în alcool față de orice încercare și necaz. Apoi consumul de alcool devine o plăcere căutată. Acum conștiința este scurtcircuitată de formele amnezice, încât nu-și mai amintește nici ce a spus, nici ce a făcut. Mintește începe rătăcirea specifică, cum spune Filon din Alexandria. Instalarea alcoolismului este în al treilea stadiu, când subiectul nu se mai poate controla. Bea mult în tot cursul zilei. Cronicizarea alcoolismului ca maladie neuropsihică se instalează în stadiul al patrulea. E vorba de o intoxicație sistematică, centrată psihotic.<sup>225</sup> Declinul “fatal” al alcoolismului se concretizează și în **delirium tremens**. Delirul se definește ca o ieșire “afară din brazdă” (de = afară, lira = brazdă), în sensul părăsirii normalității bio-psihice a condiției umane, printr-o totală epuizare nervoasă.

Faptul că atât îmbuibarea la mâncare, cât și alcoolismul sunt contrare firii, o dovedesc și bolile pe care acestea le generează, precum: cardiace, digestive, de nutriție, renale, nervoase, psihice. De aceea, în astfel de situații medicii recomandă în primul rând abținerea de la băutură și o dietă adecvată. Numai pe acest fundal își au efect medicamentele.

## 6.1.5. Gastrimargia în fața științei

Nocivitatea acestei maladii spirituale față de natura fizică a omului este pe deplin **motivată de datele științei**. Astfel, știința demonstrează că metabolizarea energetică a produșilor alimentari de origine animală, pe lângă energia furnizată, pe lângă apă și dioxid de carbon, adaugă și produși secundari extrem de toxici pentru organism; iar pentru neutralizarea lor la nivelul ficatului, rinichilor și a altor organe sunt depuse eforturi secundare. Dintre aceștia amintim: amoniacul, ureea și acidul uric derivați din proteine; și corpii cetonic, derivați din lipide. Aceștia acționează asupra sistemului nervos, endocrin, renal, hepatic, muscular, și nu de puține ori le dereglează buna lor funcționalitate, manifestându-se prin dureri musculare, amețeli, grețuri, cefalee, oboseală. Este adevărat că organismul uman prin funcția antitoxică a ficatului și rinichilor reușește de cele mai multe ori, prin mecanisme biochimice complicate, să neutralizeze aceste substanțe nocive, dar nu de puține ori cu eforturi suplimentare, mai ales când se abuzează de o nutriție carnală sau bogată în grăsime animală. Neputând face față acestor cerințe, se instalează bolile renale și hepatice. Prin depunerea acizilor grași nesaturați

---

<sup>225</sup> Paul Popescu Neveanu, *Dicționar de psihologie*, București, 1979, p. 37.

proveniți din grăsimile animale pe pereții vaselor de sânge, se ajunge la arteroscleroză cu manifestările sale clinice multiple, precum: infarct miocardic, hemoragie cerebrală, arteriopatia membrelor inferioare. La fel și obezitatea poate fi determinată de o alimentație excesivă. Ea se manifestă prin creșterea exagerată a greutateii corporale datorită acumulării unei cantități mari de grăsime în țesutul subcutanat și în jurul viscerelor. Obezitatea nu numai că “Îngreunează” organismul, dar se asociază diabetului. Se apreciază că peste 80% dintre diabetici sunt sau au fost obezi; iar 30–40% dintre obezi au și un diabet mai evident sau mai ascuns. Datorită fenomenului de insulinorezistență a obezului, se impune ca orice diabetic obez să slăbească pentru a-i putea scădea glicemia.

La fel și **alcoolismul**, pe lângă faptul că **rătăcește mintea**, având consecințe nefaste sub aspect profesional, familial, social, economic, etc., nocivitatea lui se manifestă mai ales la nivelul organelor vitale, precum: nervi, inimă, stomac, ficat, rinichi. Când este vorba de ficat și rinichi, alcoolul “obligă” la eforturi deosebite pentru neutralizarea produșilor secundari rezultați din metabolizarea lor energetică, și nu în puține cazuri, celulele hepatice și cele renale cedează, ceea ce constituie punctul de plecare în dereglările lor funcționale, inclusiv “pregătirea” pentru maladiile canceroase...

De aceea, medicina combate supra-saturația (îmbuibarea sau nesațul) într-un anumit timp al zilei, indicând pentru buna desfășurare digestivă, să se mănânce puțin și des. Se indică apoi ca hrana de dimineață să fie mai consistentă pentru susținerea cu energie a activităților ce urmează să se desfășoare în timpul zilei. La prânz, masa principală va fi completă, cu sațietate, iar seara, cu câteva ore înainte de culcare, se recomandă o masă cât mai frugală pentru ca organismul să nu fie îngreunat în timpul somnului. S-a chiar formulat o zicere, care glăsuiește astfel: “masa de dimineață servește-o singur, cea de la prânz împarte-o cu prietenii, iar cina îmbelșugată dă-o la dușmani”. Iar pentru ca digestia să se desfășoare în condiții fiziologice optime, natura impune ca masa să fie servită în liniște, nu în grabă și nici în tensiune nervoasă. Și aceasta pentru că funcția mecanică, fizică și chimică a digestiei trebuie să fie într-o cât mai desăvârșită armonie și corespondență cu reglarea reflexă și umorală.

La aceasta putem adăuga că nu nejustificat s-a formulat dictonul: “**Plenus venter, non studet libenter**”. Această realitate resimțită de organism are o explicație științifică legată de fiziologia sistemului nervos raportat la funcția digestivă. Și anume, când fibra musculară gastrică este angajată în digestie, consumul de oxigen cerut de ea decompensează oxigenarea creierului, determinând starea de inhibiție nervoasă, tradusă prin somnolență. De aici apare necesitatea siestei, mai mult decât dorința studiului... Iar pentru combaterea stării de somnolență s-a creat și obiceiul încheierii meselor nu numai cu băuturi eupeptice, ci și cu cafea, care stimulând sistemul nervos, aduce echilibru prin înlăturarea stării de inhibiție la care ne refeream.

## 6.1.6. Terapia gastrimargiei

Dat fiind faptul că “fiii împărăției” nu pot fi nici lacomi, nici bețivi, ci liberi de patimi și stăpâni pe simțirile proprii, Părinții Bisericii au căutat să recomande metode etice de educație creștină pentru terapia gastrimargiei.

Din înțelepciunea practicii a Părinților reținem că în terapia lăcomiei trebuie să se aplice mai întâi **dreapta socoteală**. Sfântul **Hypatios** învață: “noi poruncim ca astfel să conducem trupul, încât el să nu fie îngreunat de alimente, făcând ca sufletul să se întunece de păcate. Iar pe de altă parte, avem grijă ca el să nu slăbească și să cadă, împiedicând sufletul să se dedice lucrurilor spirituale. Căci, sufletul trebuie într-adevăr să constrângă corpul, dar când el slăbește, trebuie să-i cedeze puțin, iar când își recapătă energia, să strângă din nou hăturile”.<sup>226</sup>

**Grigore Sinaitul** (†1346), sintetizând dreapta socoteală a Părinților, stabilește trei criterii orientative în terapia lăcomiei pântecului. “Părinții au spus că sunt multe deosebiri între trupuri în privința hranei. Unul are trebuință de puțină, altul de multă hrană, pentru ținerea puterii sale firești, fiecare îndestulându-se după puterea și deprinderea sa. Dar cel ce se liniștește trebuie să fie întotdeauna în lipsire, nesăturându-se. Căci îngreunându-se stomacul și tulburându-se prin aceasta mintea, nu mai poate zice rugăciune cu tărie și curăție. Ci biruită de somn, din pricina abuzului multor mâncări, dorește să doarmă degrabă, din care pricină îi vin în minte în vremea somnului nenumărate năluciri... Trei hotare are mâncarea, spune mai departe Grigorie Sinaitul: înfrânarea, îndeștularea și săturarea. **Înfrânarea** stă în a se scula cineva flămând de la masă. **Îndeștularea**, în a mânca atât cât să nu rămână flămând, dar nici să nu se îngreuneze. **Săturarea** stă în a se îngreuna puțin. Iar dacă mai mănâncă cineva după ce s-a săturat a deschis poarta lăcomiei pântecului prin care intră desfrâul”. De aici, și remediul acestei patimi prin aplicarea legii împărătești a **dreptei socoteli**: “Tu, știind aceasta cu de-a-mă-nuntul, alege ce este mai bun după puterea ta, neîntrecând hotarele (măsura)”.<sup>227</sup>

Dacă stările psihosomatice de anorexie, eclimie sau bulimie, precum și alcoolismul pot fi tratate în bună parte medical, lăcomia ca maladie spirituală nu va putea fi tratată prin mijloacele paideutice mai sus amintite, dacă acestea nu vor fi puse în acțiune de marea bucurie în contemplația dumnezeiască. Sfântul Casian arată că “În nici un alt chip nu vom putea disprețui plăcerile mâncărilor pământești, decât dacă mintea, pironită în contemplația divină, **își va găsi desfătarea mai degrabă în dragostea pentru virtuți și în frumusețea hranei cerești**. Numai așa toate cele pământești vor fi desconsiderate, ca lucruri trecătoare, de cel

<sup>226</sup> Calinicos, *Viața lui Hypatios*, 24, 70-71 – după Jean Claude Larchet, *Theropentique des maladies spirituelles*, les edition de l'Ancre, 1993, p. 631.

<sup>227</sup> *Capete foarte folositoare în aerostih*. Despre mâncare. Filocalia, vol. VII, p. 193-194.

ce-și va îndrepta totdeauna văzul minții spre cele neschimbătoare și veșnice, contemplând cu inima, încă aflându-se în trup, fericirea lăcașului viitor”.<sup>228</sup>

## 6.2. PORNEIA

### 6.2.1. Noțiunea

Pe timpul lui Evagrie **πορνεία** indica atât prostituția sacră, cât și pierderea frâului și a condiției convenite instinctului de reproducere. În spiritualitatea creștină, desfrâul ca violare a poruncii lui Dumnezeu, este cunoscut și sub numele de **μωυεία**, cu referire la realitățile extraconjugale. Apoi “**incestul**” – ca desfrânare între rudenii. Desfrâul poate deveni chiar **sacrilegiu** atunci când reprezintă încălcarea votului castității.

În limba română **porneia** este redată prin “**desfrâu**”. Acesta indică starea de **pierdere a frâului** în urma plăcerii care dereglează instinctul sexual de reproducere. Cuvântul “sex”, la care se referă desfrâul, este luat din limba latină, unde înseamnă “**șase**”, indicând porunca a VI-a din Decalog, prin care se interzice desfrâul (după numerotarea făcută de romano-catolici).

Tot de la porneia s-a format în limba română și termenul **pornografic**, ca pătrundere a porneiei sub multiplele ei forme în viața omenească.

Desfrâului i se mai spune și **adulter**, implicând pe “cel adult”, mai precis specificul acestuia ca dezvoltare somatică spre maturitate. Este știut că perioada adultă definește evoluția organismului în care procesul de creștere și formare a sistemului glandelor și a celui neurovegetativ s-a încheiat. Omul ajuns la maturitate, adică cel adult, este capabil și responsabil în exercitarea impulsului de reproducere sau a instinctului sexual. Adolescența spre maturitate sau postadolescența, începe cu vârsta de 18 ani. Maturitatea durează până în momentul în care încep să apară diferite procese de degenerescență, convențional stabilită după 50 de ani.

Încă din antichitate, majoratul constituia un eveniment în viața omului, fiindcă acesta intra în viața socială cu drepturi și datorii civile. Nu întâmplător, legislația modernă nu acceptă încheierea căsătoriilor înaintea împlinirii vârstei majoratului... Adulterul este în primul rând un păcat fiindcă lezează voia lui Dumnezeu. Acest păcat are toate posibilitățile să se transforme în patimă, ca deprindere dominantă a vieții. El intră și în domeniul vieții sociale și juridice, constituind infrațiune atunci când, de pildă, unul dintre soți încalcă fidelitatea conjugală, devenind motiv de desfacere a căsătoriei. Apoi, unele aberații sexuale sunt socotite delict antisociale și intră sub prevederile codului penal. Astfel, nu ne va mira faptul că “delicvența sexuală” a intrat în dicționarul și în limbajul juridic.

<sup>228</sup> *Așezăminte...* 5, 14, P.S.B. 57, p. 172.

## 6.2.2. Porneia ca realitate somato-psihică

Porneia, ca dereglare a instinctului de reproducere poate avea urmări grave și asupra urmașilor prin bolile venerice pe care le transmite și a consecințelor acestora asupra eredității genetice. Dacă instinctul de nutriție (alimentar) și cel combativ (atac-apărare) vizează întreținerea și protejarea vieții, instinctul de reproducere (sexual) are viața în sine și o transmite mai departe. De aceea, impulsul care îl susține nu este simplu **hedone**, ci și **eros**, indicând o angajare integrală a sufletului omenesc ca **libertate, conștiință și afecțiune**. Iar la toate acestea își aduce aportul și temeiul **hormonal** al sexualității, cu consecințe asupra dezvoltării psihosomatice a omului. Este cunoscut faptul că **hormonii**, nume derivat de la "**hormao**" care înseamnă "**a pune în mișcare**", sunt produși secretați de glandele endocrine. Vehiculați pe cale sanguină în tot organismul, acționează asupra unor organe, contribuind la dezvoltarea și funcționarea normală a acestora.

Odată cu **pubertatea** (băieții, între 13-16 ani; fetele între 12-14 ani) debutează și instinctul sexual sub forma unei „revolte” hormonale. Această „explozie” vrea să dea în vileag întreaga energie libidinală ce până acum a stat liniștită în tăcere. E vorba de „**Sturm und Drang**”, adică de **furtună și tensiune (îmbulzeală)**, ce iese la suprafață asemenea erupției unui vulcan, producând tulburări menite să schimbe viața omului, atât ca mentalitate, cât și comportamental. Sunt zorii furtunoși și tumultuoși ai unui nou fel de abordare a vieții prin căutarea tensionată a unui orizont ce vrea cu violență să se afirme dar care deocamdată este nebulos și lipsit de direcții raționale precise. Mai precis, e vorba de libidou, ca rezultat al izbucnirii hormonale ce scoate din tăcere noi aspecte ale vieții.

Urmează apoi **adolescența**. Ea aduce cu sine independența în afirmarea sufletească față de o singură persoană de sex opus. Spre deosebire de dezlănțuirea libidinală din pubertate, afectivitatea devine sentiment al tandreței. Adolescența însemna în antichitate încheierea copilăriei și deschiderea spre maturitate. Pentru acest motiv romanii așezau pe fruntea tânărului de 18 ani laurii lui Bachus și îl îmbrăcau cu „toga verilis”. Adolescența marca apoi maturitatea intelectuală, concretizată acum în Europa prin examenul de bacalaureat, ca examen de maturitate intelectuală. Tensiunea erotică devine acum mai puternică la băieți și mai domoală la fete, care găsesc un confident în mama lor, precum arată „Zburătorul” lui Ion Heliade Rădulescu: „Vezi, mamă, ce mă doare! Și pieptul mi se bate, / Mulțimi de vinețele pe sân mi se ivesc; / un foc, s-aprinde-n mine, răcori mă iau la spate, / Îmi ard buzele, mamă., obrajii-mi se pălesc! / Ah, inima-mi zvâcnește... și zboară de la mine / Îmi cere nu-ș'ce-mi cere! și nu știu ce i-aș da; / Și cald și rece, uite, că-mi furnică prin vine, / În brațe n-am nimica și parcă am ceva; / (...) Ia pune mâna, mamă, - pe frunte ce sudoare! / Obrajii...unul arde și altul mi-a răcit! / Un nod coala m-apucă, ici coasta rău mă doare; / În trup o pironeală de tot m-a stăpânit. / (...) De cum se face ziuă și scot mânza afară / S-o mâi pe potecuță la iarbă coala-n crâng, /

Vezi, câtu-i ziulița, și zi acum de vară, / Un dor nespus m-apucă, și plâng, măicuță, plâng. / Brândușa paște iarbă la umbră lângă mine, / La râuleț s-adapă, pe maluri pribegind; / Zău nu știu când se duce, că mă trezesc când vine, / Și simț că mișcă tufa, auz crângul trosnind. / Atunci inima-mi bate și sai ca din visare, / Și parc-aștept...pe cine? și pare c-a sosit. / Acest fel toată viața-mi e lungă așteptare, / Și nu sosește nimeni!... Ce chin nesuferit! / (...) Și când îmi mișcă țopul, costița se ridică, / Mă sperii, dar îmi place – prin vine un fior / Îmi fulgeră și-mi zice: „Deșteaptă-te, Florică, sunt eu, viu să te mângâi...” Dar e un vânt ușor! / (...) Așa plângea Florica și, biet, își spunea dorul / Pe prispă lângă mă-sa, ș-obida o neca; / Juninca-n bătătură mugea, căta oborul, / Și mă-sa sta pe gânduri, și fata suspina”.

**Maturitatea** este definită prin orientarea profesională urmată de căsătorie pentru a stabili independența economică și social-politică. Acum erosul iese din faza de rezoluție libidinală și se așează vizând scopurile familiale, asemenea unei ape ce depășește învolburarea de altă dată, mergând liniștită spre împlinirea menirii ei.

Instinctul sexual ajuns la maturitate și mereu influențat de hormonul specific, va deveni cel mai puternic instinct. În acest sens, i se atribuie lui Buddha următoarea afirmație: “îmboldul instinctului sexual este mai acut decât împunsătura care se folosește pentru a împlânzi elefanții sălbatici, arde mai tare ca focul și posedă o suliță care pătrunde până în suflet”.<sup>229</sup> Această comparație ne amintește și de Cupidon, care cu săgeata lui ascuțită impulsionează erosul în inimile îndrăgostiților...

Libidoul, numit de **Freud “foame sexuală”**, posedă energia specifică emoției sexuale ce conduce spre afectivitate, pe fundalul unui mecanism inconștient și egocentric, spun psihanalizii specializați în materie. La om însă, spre deosebire de animale, intervine în mecanismul sexualității și **factorul erotic**. Erosul desfășoară o viață psihică afectivă cu emotivitate plăcută, pe măsură să stimuleze instinctul prin imagini, reprezentări și alți factori de excitație... Astfel, spun psihanaliztii, la om nu este simplu: sexualitate, ci **psihosexualitate**. Dar pentru a fi psihosexualitate, va trebui luat în competiție și factorul **rațional**, fiindcă acțiunile omului sunt **deliberate** și nu mecanice... Scolasticii făceau deosebirea dintre **eros concupiscentiae**, ca îmbold al libidoului, ca să vorbim în limbajul psihanalizei, la modă, care urmărește satisfacția egoistă a plăcerii, și **eros benevolentiae** aflat sub **instanța conștiinței**, a judecăților de valoare, care prin sublimarea libidoului transformă instinctul egocentric în altruism, adică în acte sociale și culturale. La animale, neexistând funcția conștiinței, instinctul determinat de libidou rămâne exclusiv pe planul inconștient și egoist al reproducerii, potrivit legilor înscrise în natura sa. La animal, tensiunea sexuală coexistă ontologic cu declanșarea instinctului de reproducere. **Fiziologia sexuală umană este însă specifică și diferă de cea a animalelor. La bărbat există poluția, iar la femei ciclul lunar caracteristic.** Constituind cauze, acestea pretind și efecte specifice. Animalul niciodată nu va practica masturbația, pe când omul, dacă nu va avea puterea stăpânirii de sine ca să aștepte actul fiziologic, își va provoca eliminarea

<sup>229</sup> Tomas Spidlik, Izvoarele lumii. Tratat de spiritualitate (trad. rom.) Iași, 1992, p. 250.

seminală prin onanie, sau prin alte forme aberante, spre a se “elibera” de tensiunea sexuală care îl apasă... Iar dacă ar fi să exemplificăm fiziologia sexuală umană specifică, vom invoca un exemplu extras din cărțile de duhovnicie monahală. Se relatează despre un tânăr retras împreună cu tatăl său în Sketis, la o vârstă la care nici nu știuse că există femeie, până ce demonul i-a arătat-o în vis...<sup>230</sup>

De aici vedem încă o dată că sexualitatea la om numai funcția de reproducere. Instinctul sexual la om angajează întreaga viață sufletească. Nu este simpla **reproducere**, ci **psihosexualitate**. El nu se consumă odată cu eliminarea seminală, ci poate fi **sublimat pe plan social și cultural**. Pe plan social îl putem determina foarte bine ca mijloc **de atracție dintre sexe în cadrul familiei**, unde poate **îndeplini chiar și o funcție etică**.

Referindu-se însă la caracterul de patimă a porneiei, Apostolul acceptă prevenirea ei prin eliberarea de sub imperiul tensiunii sexuale obsedante. Astfel, el scrie poruncitor corintenilor: „Din cauza desfrânării, să-și aibă fiecare femeia sa, și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său” (I Corinteni 7, 2). Această combatere a desfrânării are ca efect imediat întărirea comuniunii de apropiere dintre soți și chiar sfințirea reciprocă a trupurilor. Apostolul continuă: “Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia... pentru că bărbatul se sfințește prin femeie, și femeia prin bărbat” (I Corinteni 7, 3–14).

De aici vedem că porneia nu este stimulată numai de instinctul de nutriție, prin patima lăcomiei pânteceului, cum dogmatizau asceții pustiei, urmând îndemnul apostolic, la care ne-am referit mai înainte (Efeseni 5, 18). Din punctul lor de vedere, fără îndoială, așa este... Dar privită sub aspect general uman, psihosexualitatea poate fi corelată și cu instinctul social, răspunzând astfel structurii sufletești a omului ca persoană ce poartă în sine intenționalitatea spre comuniune și comunicare cu altul. De aceea, la baza căsătoriei și a familiei, pe lângă libertate, stă iubirea sub forma prieteniei, ca forță de comunicare a intimității și a împlinirii sufletești. Când se stinge iubirea dintre soți, este destrămată și unitatea familială...

Pe de altă parte, datorită “hărțuirii” existențiale pe care omul o trăiește solitar, el simte nevoia compensatorie a comuniunii în care să-și comunice intimitatea. Iar aceasta o poate realiza în primul rând familia, ca prietenie și respect reciproc, unde comuniunea sexuală dintre soți le împlinește. Această realitate este confirmată în primul rând de cuvintele Scripturii. Creatorul însuși “a văzut că nu e bine ca omul să fie singur” (Facere 2, 18) și i-a creat bărbatului femeia “potrivită” naturii sale, și i-a binecuvântat să fie “amândoi un trup” (Facere 2, 24). Această mărturie a Scripturii o putem confrunta cu părerile care socotesc că omul a fost înainte de căderea în păcat ființă androgină... Neputând însă, în nici o formă a face experiența începutului, discuția asupra omului ca ființă androgină rămâne veșnic deschisă... Sfânta Carte ne dezvăluie doar faptul că “iș” (bărbatul) și “ișa” (femeia) reprezintă creația lui Dumnezeu,

---

<sup>230</sup> Lucien Regnault, *Viața cotidiană a părinților deșertului din Egiptul secolului IV*, trad. rom. Diac. Ioan Ică jr., Sibiu, 1997, p. 55.



că “iș” și “ișa” existau sub această formă și înainte de căderea în păcat. Cu toate acestea teza **omului androgen**, lipsit de afecte, a intrat în spiritualitatea creștină, pe ea întemeindu-se fecioria sau castitatea ca revenire la natura umană dinaintea căderii omului în păcat...

### 6.2.3. Porneia ca patimă

Neputându-l ști și nici determina pe omul androgen, nu putem cunoaște nici modul de reproducere stabilit de Dumnezeu. Acesta nu a existat în starea paradisiacă și nici Revelația divină nu ne dă nici o mărturie în acest sens.

Cunoscând doar condiția umană căzută în păcat, s-a apreciat că încă dintru început, având mintea întunecată de păcat, voința slăbită și simțămintele pervertite, omul fascinat de fenomenul de însămânțare și rodire, prin neîntrerupta reîntoarcere a naturii spre viață, a început să o sacralizeze, închinându-i un cult cu ritualuri, serbări, tradiții, interpretări simbolice, etc. Pământul devine “**Gea mater**”, care primește sămânța lui Uranos și rodește viața... Culesul recoltelor era un mare prilej de bucurie, care devenise o sărbătoare a belșugului în multe din religiile antice. Când însă cultul sacru al fecundității s-a transformat într-un cult erotic ce însoțește fecunditatea, a apărut tulburătoarea decadentă a religiei, cu serbări orgiace, cu dansuri lascive, cu mese îmbuibate și beții destrăbălate, ce se opreau de multe ori în vomitorium. S-a dezvoltat chiar o adevărată mitologie sexual-erotică... Apoi, de-a lungul vremii, viața particulară și publică a devenit arena declanșărilor sexuale, pervertind conștiințele, destrămând familiile, făcând victime morale și fizice, detronând capete încoronate și schimbând chiar mersul istoriei... Dar vâpaia desfrâului nu a putut fi stinsă din sufletele oamenilor. S-au văzut oameni plini de vitejie și dibaci în lupte, care au învins și supus popoare, dar nu au putut învinge fiara din ei înșiși...

În altă ordine de idei, ca pervertire și deformare a celui mai puternic instinct uman, porneia cuprinde întreaga ființă a omului. El este în primul rând **păcat al trupului**. “Orice alt păcat ar face omul — spune Apostolul — este afară de trup, dar cel ce face desfrânare păcătuiește în trupul său... Iar trupul nu este pentru desfrânare, ci pentru Domnul și Domnul pentru trup... Nu știți că trupurile voastre sunt mădulare ale lui Hristos? Luând deci mădulele lui Hristos, le voi face mădulele unei desfrânate?... Sau nu știți că cel ce se alipește de desfrânată este un trup cu ea? Căci vor fi, zice, amândoi un trup...sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi?... Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru care este de la Dumnezeu” (I Corinteni 6, 13–20). Pe lângă acest aspect trupesc, definitoriu păcatului desfrâului, Mântuitorul insistă și asupra **laturii sale spirituale**, spunând: “Ați auzit că s-a zis celor de demult: «să nu desfrânezi» Iar eu zic vouă că oricine caută la femeie spre a o pofti, a și desfrânat cu ea în inima sa” (Matei 5, 27–28). De aici vedem că Domnul merge mai în adâncul ființei umane. El vizează pofta (concupiscentța) înscrisă în natura umană odată

cu greșeala primului om. Mântuitorul arată că înainte de a fi faptă, păcatul e dorință. El formează **inima rea** a omului, pervertită de poftele oarbe formate în zonele tenebroase ale firii. Pentru a înțelege mai bine această deosebire a desfrâului ca păcat al faptei și al inimii, Sfântul Ioan Casian evocă convingătoarele cuvinte al Sfântul Vasile cel Mare, care mărturisea: “**nici femei nu cunosc, nici feciorelnic nu sunt**”. El știa că darul fecioriei nu se deosebește numai prin depărtarea cea trupească de femeie, ci și prin sfințenia și curăția sufletului.<sup>231</sup>

### 6.2.4. Pervertirea sexuală ca patologie a condiției umane

Perversiunea sexuală reprezintă patologia sau anomalia instinctului de reproducere. Cauza ei rezidă în dezechilibrul dintre funcțiile conștiinței și cele ale instinctului. Este pierderea controlului asupra instinctului sexual care se prăbușește în tot felul de aberații. Antrenate de imaginația pervertită și scăpând de sub instanțele lucide ale conștiinței, acestea devin atât de grotești și de scabroase, încât îl „aruncă” pe om sub condiția animalelor.

Sfântul Apostol Pavel are o referire directă asupra **anomaliilor sexuale** existente în lumea păgână, care “a rățăcit în cugete și i s-a întunecat inima cea neînțelegătoare... Pentru aceea i-a lăsat pe ei Dumnezeu în patimi de ocară...cu mintea neîncercată, ca să facă cele ce nu se cuvin” (Romani 1, 21–28).

Explicarea acestei situații de compromis a condiției umane scoate în evidență **firea omului ce poartă în sine rănila păcatului**. Răul intrat în fire și adâncit în ea se transmite urmașilor, amplificându-se în diverse și variate forme. Patima întunecă întru atât rațiunea, pervertește sentimentele și paralizază voința, încât acestea devin victimele unei situații pe care conștiința în luciditatea și normalitatea ei, nu le acceptă. În această situație omul devine robul propriilor sale tendințe nedorite, dar, paradoxal, le promovează, fiindcă le consideră firești...

Înainte de Sigmund Freud, Richard Krafft-Ebing (1840–1902), profesor de psihiatrie la Graz și Viena, publică în 1886 cartea „**Psihopatia sexuală**”, în care introduce termenii de „**masochism masculin**” și „**sadism feminin**”. Primul termen provine de la scriitorul Leopold von Sacher-Masoch, iar sadismul de la numele marchizului de Sade, care le practicau. Patologia lor constă în predilecția pentru **suferință**. În nuvelele sale, Leopold von Sacher – Masoch descrie bărbați pentru care cea mai mare plăcere era să fie bătuți, maltratați de femeia iubită. Elementul patologic constă în inversiunea **tipismului** normal lumii vii, în care masculul este activ iar femela este pasivă. De aceea se mai numește și **masotropism**. Pe unii ca aceștia îi atrag femeile înalte și zvelte, chiar urâte, deformată și vârstnice, dar cu trăsături și energie

---

<sup>231</sup> Despre duhul desfrânării și al poftelor trupești, Filocalia, vol I, p. 102.

masculină. Caracterul patologic masochist constă în faptul că bărbații în loc să caute afecțiunea și tandrețea, sunt bucuroși și simt plăcerea atunci când sunt maltratați prin lovituri dure, până la sânge, din partea femeii. În aceste cazuri, devenite clinice, bărbatul este un obedient fizic și psihic, iar femeia o stăpână absolută. Este de-a dreptul posedat de femeie.

**Sadismul** se află la polul opus masochismului. Numele lui vine de la **marchizul de Sade**, cum am arătat. Aflându-se în închisoare pentru nelegiuirile sale (homosexualitate, otrăviri, etc.), el scrie mai multe romane în care stabilea legătura pe care el o considera indisolubilă între **cruzime și plăcere**. Această inversiune afectivă, ca în cazul masochismului, ia în cele din urmă forme patologice, clinice.

**Pasiofilia**, ca dorință de a suferi în dragoste, este specifică bărbaților de natură pasivă. A primi lovituri de bici și de baston, sau a te autoflagela, a fi ars cu substanțe chimice, înțepat cu ace sau expus la căldură și frig excesiv, nu poate fi numită plăcere numai în condiții patologice.

Opus obedienței masochiste este **narcisismul**, ca adorare a propriei imagini și expunerea la tot felul de scene erotice. Numele vine de la păstorul Narcis care și-a îmbrățișat propria figură pe care a văzut-o în apele unui râu, și atât de mult s-a îndrăgostit de ea, încât i-a devenit victimă... O altă relatare povestește că din această moarte romantică a păstorului, a apărut frumoasa floare de narcis...

Starea **metatropică**, de anormalitate a tropismului este alcătuită din tragica și penibila triadă a masochismului, sadismului și fetișismului. Perversiunea din urmă este pusă în mișcare de simple obiecte cum ar fi: lenjeria, încălțăminte sau chiar batista, precum și de părți ale corpului, precum: mâinile, picioarele, părul și chiar călcâiul. Fără îndoială, această nenorocită patimă, asemenea celor amintite mai sus este recunoscută ca fiind o anomalie sexuală, indiferent de explicațiile pe care încearcă să i le dea Binet, Krafft-Ebing sau celebrul sexolog Hirschfeld.<sup>232</sup>

Foarte interesant este faptul că atât masochiștii, cât și sadicii afară de viciul erotic, sunt oameni „foarte morali”, **integrați ireproșabil în viața socială, inteligenți și creatori de valori.**<sup>233</sup>

Nu este lipsit de interes să vedem câteva aspecte de **moral insanity** prin care porneia a imbecilizat conștiințele lipsite de Dumnezeu ale oamenilor:

- **gerontofilia** – preferința morbidă a tinerilor pentru bătrâni
- **zoofilia sau bestialitatea**: partenerul heterosexual este un animal. Când are caracter homosexual poartă numele de zoerastie, sau uranism bestial. Nimfomanele sodomiste au o preferință pentru câini, practicând atât actul sexual cât și perversiunile lui. Unul dintre inițiatorii acestei perversiuni este împăratul roman Caligula. El desfrâna cu curci și găște în timp ce le ucidea.

<sup>232</sup> L. Strominger, Tulburări ale instinctului sexual (Perversiuni sexuale), p. 24–27.

<sup>233</sup> I. Popescu, Sibiu, o.c. p. 334–349

– **narcisismul** – este o autoîndrăgostire ca față de persoana de sex opus. Aceasta se redă prin masturbăție sau monosexualism.

– **necrofilia**: raporturi erotice sadice cu cadavrele.

– **azoofilia**: atașamentul erotic față de lucrurile neînsuflăte. Este cunoscut pigmalionismul, constând în raporturi sexuale cu manechinele sau cu statuile – nuduri.

Cele până aici tratate confirmă că porneia ca patimă nu este totdeauna o simplă perversiune a poftelor sexuale și al instinctului de reproducere, ci merge și mai departe, ducând la decăderea din condiția umană, prin destrămarea scopului ei fundamental. E vorba de desfrâu ca “patimă de ocară”, de rușine sau de necinste (Romani 1, 24–27). În această categorie este inclusă, în primul rând, homosexualitatea ca perversiune a firii, cu întreg cortegiul ei infamant pe care l-am văzut mai sus. În aceste situații, sexul depășește funcționalitatea normală a naturii umane. Se știe că organele corpului omenesc au menirea unei fiziologii specifice, spre a împlini un rost și un scop bine definit. Când însă unele din ele sunt subjugate de sex pentru satisfacerea exacerbată și fantezistă a plăcerii, asistăm la perversiunea sexuală, ceea ce înseamnă prin definiție un abuz sexual. Iar “abuzul” (format din ab + usus) înseamnă o deviere de la folosința normală, fiind deci o anormalitate, adică ceea ce este ne-bun, mai precis: nebulia sexului. În această situație porneia devine — după expresia Apostolului — patimă de ocară, adică o depravare bizară, fiindcă este contrară firii ca funcționalitate și scop. Ea transformă erosul dintr-un sentiment nobil și sublim, într-o dezlănțuire instinctivă oarbă, grotescă și scabroasă...

O altă formă **abuziv perversită** a desfrâului este și **violul**. Acesta reprezintă o agresiune tulburătoare a sexualității, manifestată prin compromiterea și îndobitocirea totală a sentimentului de iubire. Femeia devine un obiect devorat de instinctul orb și imbecilizat. Este un abuz plin de tiranie și bestialitate, o aberație lipsită de finalitate. Este o explozie pasional–instinctivă în detrimentul factorului rațional de conștiință. Este apoi, impulsivitate voluntară, pe de o parte; iar pe de altă parte, o paralizie a libertății voinței, un compromis total în cadrul instinctului de conservare a vieții și de perpetuare a neamului omenesc.

Semnaland doar aceste forme de nebulie sexuală, nu înseamnă că am încheiat întregul lor registru infamant... Am amintit doar pe cele mai stridente, aflate la “ordinea zilei” în urmărirea poliției și a instanțelor de judecată pentru asigurarea ordinii publice.

Pe lângă acest „puhoi” de aberații sexuale, nu putem lăsa sub tăcere faptul că iubirea erotică poate să rămână și sub instanța lucidă a conștiinței, spre a antrena întreaga simțire a inimii spre sublim. E vorba de orientarea ei spre valorile literar-artifice, imortalizate în mitologie, poezie, literatură, tragedie, muzică, sculptură, artă, religie, etc.

Dat fiind faptul că analizăm patima, nu este lipsit de importanță să vedem și replica firii umane aflate sub îndrumarea vocii lui Dumnezeu. Având ca temeie contradicția existentă în natură și conștiința umană raportată la divinitate, religia nu a slujit numai declanșării instinctive, ci a promovat și ascetismul, adică înfrânarea și stăpânirea asupra sexualității. Astfel, în concepția biblică și iudaică, **săvârșirea oricărui act sacru este incompatibilă cu sexua-**

**litatea.** Preoții se abțineau de la raporturi sexuale înainte de a sluji la templu (Leviticul 22, 3), fiindcă se aprecia că odată cu actul conjugal se introduce necurăția și nu te mai poți „apropia de cele sfinte” (Leviticul 15, 18).

La fel și arhiereul când își exercită funcțiile sacre, se supunea abstenenței sexuale. Vedem mai bine acest lucru din pregătirea primirii din partea poporului, prin Moise, a teofaniei de pe Sinai. Astfel, Dumnezeu îi spune lui Moise: „Pogoară-te și grăiește poporului să se țină curat astăzi și mâine și să-și spele hainele, ca să fie gata pentru poimâine” (Leviticul 19, 10–11). „Pogorându-se deci Moise din munte la popor, el a sfințit poporul, și, spălându-și ei hainele, le-a zis: să fiți gata pentru poimâine și de femei să nu vă atingeți” (Leviticul 19, 14–15). Astfel, dacă Moise cere poporului să fie sfânt prin înfrânare timp de trei zile de la raporturile sexuale, rezultă că sfințenia prin excelență este dată de abținerea de la relațiile sexuale. De aici vedem că dacă poporul lui Israel, căruia Dumnezeu vorbindu-i doar un ceas, nu a putut auzi glasul lui Dumnezeu fără a se fi sfințit vreme de trei zile, chiar dacă nu s-ar mai fi urcat pe munte și nu a mai intrat în norul des, atunci Moise, acest prooroc, acest ochi luminos al întregului popor, care s-a aflat tot timpul înaintea lui Dumnezeu și a vorbit cu El gură către gură (Numeri 12, 8), cum ar mai fi putut el însuși să continue starea de om căsătorit? Căci Moise, după ce a început să proorocească, nu s-a mai apropiat de femeia lui, nu a mai avut copii, nu a mai zămislit, păstrându-și viața pentru a o pune în slujaba lui Dumnezeu; cum oare ar fi putut petrece 40 de zile și 40 de nopți pe Sinai, dacă ar fi fost reținut de legăturile căsniciei?” se întreabă sfântul Epifaniu.<sup>234</sup> Iar Fericitul Ieronim continuă : „Este tocmai acest Moise, care, după ce avusese parte de o înfricoșată viziune — un înger sau Domnul Însuși vorbind de pe rug — nu s-a mai putut nimeni apropia de el fără a-și dezlega întâi curelele încălțăminte și fără a lepăda legăturile căsătoriei”.<sup>235</sup> E de remarcat faptul că exegeza rabinică spune că „scoaterea încălțăminte din picioare” (Ieșirea 3, 5) trebuie înțeleasă ca „renunțare la raporturile conjugale”. Pentru acest motiv tradiția iudaică învață că din ziua în care Moise a fost investit cu misiunea sa profetică, și-a încetat viața conjugală. Datorită relațiilor constante de maximă apropiere cu Dumnezeu, pentru Moise castitatea trebuie să fie definitivă, în timp ce pentru restul poporului, ea avea un caracter temporar.

Abstenența sexuală temporară făcea parte și din riturile preliminare plecării într-o **expediție militară**, deoarece israeliții considerau „războiul ca o acțiune sacră”, de unde și expresia: „Quiddes milhama”, însemnând „a sfinții războiul”.<sup>236</sup> Așa se explică faptul că David, ajungând cu tinerii care îl escortau la preotul Abimelec, îi cere să mănânce pâine, iar acesta neavând decât pâinea sfințită de care nu se atingeau decât preoții, consimte totuși să i-o dea, cu condiția ca tinerii să fie în stare de curăție sub aspect sexual (I Regi 21, 2–7).

<sup>234</sup> PG 42, 724 D – 725A

<sup>235</sup> P.L. 23, 249 A

<sup>236</sup> R. De Van, Les institution de l’Ancien testament, II, Paris, 1960, p. 73.

Abstinența temporară se mai impune apoi și ca rit penitențial, în situații critice de amenințări cu nenorociri, cum a fost de pildă potopul, când Noe și fiii săi trebuiau ca pe toată perioada să trăiască în abstenență sexuală (Facere 6, 12–18; 8, 16). La fel și profetul Ieremia, văzând dinainte ruina ce amenința țara, primește poruncă să nu se mai căsătorească (Ieremia 16, 1–4).<sup>237</sup>

## 6.2.5. Prostituția și proxenetismul

**Prostituția** reprezintă mijlocul prin care o femeie își vinde cinstea, întreținând pentru bani sau alte interese, relații sexuale cu mai multe persoane. În unele țări este considerată infracțiune, iar în altele este legalizată.

**Proxenetismul** se referă la prostituție, aflându-se în vedere două aspecte: 1. Îndemnul sau constrângerea la prostituție, precum și înlesnirea practicării ei pentru a atrage foloase materiale. 2. recrutarea unei sau mai multor persoane, și traficul acestora ca și cu o marfă. Deși, din punct de vedere juridic este socotit infracțiune, acest „trafic de carne vie” este în mare măsură practicat pe scară largă, fiindcă aduce proxeneților, asemenea traficantilor de droguri, mari beneficii materiale.

În fața acestor realități de compromis a naturii umane, ne apare actuală și binevenită întrebarea cu care Gerard Leclerc își intitulează articolul său: „Peut-on encore croire a l’amour?” (Se mai poate crede în dragoste),<sup>238</sup> menționând: „Ceea ce s-a aschimbato masiv în ultimii zece ani în ansamblul societății, este accesul tuturor la pornografie prin toate mijloacele posibile de comunicație (ziare, casete video, filme, internet). Dacă până acum douăzeci de ani aceasta exista doar în câteva săli obscure și discrete, astăzi se desfășoară pe stradă; industria pornografică reprezentând o treime din viața video, documentarele se înmulțesc pe filiere de prostituție, scriitorii sau cineaștii se lansează în scrieri rivalizând în performanțe. Un fenomen la fel de masiv privește ansamblul corpului social. Ieri acesta nu era atins de acest flagel decât în marginile sale, astăzi marea inundă ansamblul teritoriului. Nici un dialog nu este capabil să oprească acest val”.

Caracterul nociv al prostituției se exercită atât asupra **persoanei umane**, cât și a **relațiilor ei sociale**.

Dacă desfrâul este subjugarea de o clipă sub imperativul orb al plăcerii, prostituția este falsificarea erosului concupiscentei.

Dacă desfrâul duce la criza familială, lăsând totuși o portiță deschisă de opțiune pentru viața de familie, **prostituția paralizează orice funcție socială a familiei, destrămând în**

---

<sup>237</sup> Antoine Guillaumont, *Originea vieții monahale (Pentru o fenomenologie a monahismului)*, trad. Constantin Jinga, București, 1998, p.11–23

<sup>238</sup> France Catholique, nr. 2842/5 iulie 2002, p. 6.

**totalitate relațiile conjugale.** Criza familială pe care o aduce prostituția are repercusiuni asupra vieții sociale, pe măsură să o deusoleze de la scopul și menirea ei.

Nocivitatea prostituției și proxenetismului este mai prăpăstioasă atunci când victimele sunt recrutate dintre adolescenți, sau, și mai rău, dintre minori. Acestea, întunecându-li-se orice orizont luminos al vieții, sunt aruncați în mode degradant în starea de sclavie, sub obsesia unor iluzii cu miros de putregai, ce poartă în sine germenii destrămării personalității umane ca entitate psihosomatică. Pervertirea iubirii autentice a persoanei umane ca ființă dialogală și relațională, face ca aceasta să decadă în sferele animalității insașiabile, lipsită de control și de discernământ. E desigur „performanța” declinului din chiar condiția animalică, ce-și are un rost și un scop firesc. Este exacerbarea unei sub-naturi corespunzătoare declinului din umanitate.

## 6.2.6. Cauzele și educația anomaliilor sexuale

Am amintit toate acestea într-o dezbateră de spiritualitate creștină, nu numai pentru a evidenția hidoșenia patimii, sau patologia psihică pe care o răspândește ea ca lume, ci pentru a aduce discuția porneiei în actualitate, spre a evidenția aspectele cu care este confruntată terapia creștină în astfel de cazuri întâlnite nu numai în buletinele de știri de la televizor, nici numai în presă, nici numai în clinicile psihiatrice, sau în fața instanțelor de judecată, ci și în **scaunul spovedaniei**... ele aparțin condiției umane căzute în păcat, dar pot fi și rezultatul sugestiei mediului social-cultural în care trăim, dominat de o libertate anarhică, temeluită pe o “morală” biologizantă și pornografică, ce ridică sexul și sexualitatea la rang de cult...

Vorbind despre aceste anomalii ale sexualității, psihanaliza se întreabă asupra cauzelor care le produc, cât și asupra modului în care pot fi educați sau reeducați oamenii cu înclinații spre ele.

Se apreciază că “evoluția anormală a sexualității” se află sub influența unui complex de factori psihofizici. Pe de o parte, stigmatele somatice: infecții, tulburări ale sistemului nervos vegetativ, ca și a sistemului nervos central, tulburări endocrine, etc. Pe de altă parte, sunt stigmatele psihice și factorii sociali, precum: educația prin sugestie și imitație, ca și deprinderile formate în cadrul moravurilor sociale.

Psihanaliza consideră că sursa multiplelor și variatelor forme maladive sexuale ale manifestărilor psiho-neuro-sociale (nevroze, psihonevroze și perversiuni sexuale) trebuie căutată în **condițiile psihosociale cu care omul ia primul contact și cu care va intra în conflict**. Desigur că și individul vine cu anumite predispoziții ereditate, care pot fi întreținute sau pot fi stăvilite. **Primele confruntări cu factorii psihosociale le are omul în familie**. Se vorbește apoi de o regresivitate în evoluția libidoului. Aceasta își poate face apariția atunci când individul, proiectându-și libidoul în afara familiei întâlnește o persoană de sex opus pe

care o supraestimează, dar care îi creează mari deziluzii. Sub presiunea acestora, omul va simți o “regresiune” a libidoului spre faza erotică infantilă, creându-și o lume imaginară. **Un factor decisiv este educația socială cu care individul va ajunge în contact încă din anii copilăriei.** Acum apar primele atentate la pudoarea sufletului, apoi curiozitatea împerecherii animalelor domestice și nu în ultimul rând prietenii cu copii vicioși. Un rol de mare influență îl va avea mediul profesional în care cineva își desfășoară activitatea. Libidoul “ca foame sexuală”, cum îi spune Freud, se implică și se concentrează în activitatea depusă, exercitându-se asupra obiectelor intrate în obsesia inconștientului. De pildă, pe lângă homosexualitatea stabilă, se vorbește și de una ocazională, determinată de lipsa sexului opus, numită “**inversiune compensatorie**” (Florei). Este prezentă în situațiile care nu permit o viață sexuală normală, cum ar fi: prizonieratul, închisoarea, cazarma, internatul, azilul, călătoriile prea lungi cu vaporul, mănăstirile, etc. Acest viciu o dată dobândit prinde rădăcini în cei depravați, dornici de senzații noi. Aceștia exploatează viciul prin așa-zisa: “**prostituție masculină**”. Amfibiienii vicioși sunt considerați ca **moral insanity**, făcându-se responsabili de delictvența lor sexuală. Cauza poate fi ereditară sau poate fi pusă în legătură cu un traumatism psihosexual. Apoi, zoofilia poate avea drept cauză un viciu sexual: satiriasis, nimfomanie, dar și împrejurările profesionale. De aceea este întâlnită mai ales la ciobani, jochei, grăjdari, argați. Azoofilia ca atașament erotic față de lucrurile neînsuflețite, sau pigmalionismul are ca aderenți sculptorii, etc.<sup>239</sup>

Văzând toate acestea nu putem să nu semnalăm dezastrul pe care l-a adus păcatul în lume, precum și modul scabros și maladiv cu care „patimile de ocară” l-au înrobit pe om lumii peste care Dumnezeu l-a pus stăpân și „împreună lucrător” cu El la desăvârșirea creației.

Datorită formelor bizare și antisociale ale psihosexualității, ca manifestări vădit antisociale și anticulturale, psihanaliza vorbește de o educație a sexualității. Se face astfel tot mai mult deosebirea pe care trebuie să o întreprindem între “morală sexuală naturală”, dictată de psihofiziologia instinctului sexual primar, și “morală sexuală culturală”, ca adaptare a vieții sexuale la formele sociale ale civilizației. Însuși S. Freud arată că societatea refuză să recunoască dependența ei de instinctul sexual primar, adoptând metoda educației morale. Prin fenomenul de sublimare și “cristalizare”, cel mai puternic instinct uman poate fi canalizat și acomodat “ordinei etice”, ca ordine culturală menită să afirme multitudinea de valori ce contribuie la dezvoltarea societății. Iar prin cultivarea și promovarea sentimentului de pudoare, adică de rușine și bun simț, instinctul sexual va fi ținut în limitele lui normale.<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Ibidem, p.332–333.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 140–144



## 6.2.7. Terapia spirituală a porneiei

Ușor de spus “sublimare”, “cristalizare” și “orientare etică”. Dar e greu fără motivații temeinice să redrezezi o deprindere devenită ca o “altă natură”. Constrângerea socială se poate face numai sub formă penală. Dar sub incidența codului penal nu intră multitudinea scabroasă a nebuniei sexuale... Apoi, în condițiile de libertate recomandată de “drepturile omului”, se va atenua și constrângerea juridică... De aceea, se impune a aborda problema mai adânc, în sensul că omul aflat sub dominația anomaliilor sexuale trebuie să conștientizeze nocivitatea acestora. Numai în măsura în care patima este judecată de conștiință ca dăunătoare vieții, se va mobiliza voința ca putere, ca forță pentru îndepărtarea ei.

Sfântul **Ioan Damaschin** oferă ca remediu spiritual al porneiei sub orice formă s-ar manifesta ea, “**dorul după Dumnezeu și dorința bunurilor viitoare**”.<sup>241</sup>

Dacă patima reprezintă o pierdere a harului baptismal, remediu constă în redobândirea lui ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt. În concret, la aceasta se ajunge prin cel de al doilea Botez, care este Pocăința. Altfel spus, reconvertirea prin pocăință la harul lui Hristos și-a dovedit eficiența deplină, făcând de-a lungul istoriei din desfrânați sfinți. E suficient să ne referim la femeia păcătoasă, care plângându-și păcatul „a început să ude picioarele lui Iisus cu lacrimi, și cu părul capului ei le ștergea și-I săruta picioarele și le ungea cu mir” (Luca 7, 38). În acest sens putem face referire și la Maria Egipteanca, a cărui nume a intrat în calendarul sfințeniei creștine acordându-i-se o cinstită specială în postul sfințelor paști, tocmai pentru a-i determina pe păcătoși să-i urmeze pilda vieții ei de reînnoire de la păcat la sfințenie... și exemplele pot continua... spre a demonstra că reconvertirea la harul baptismal transformă patima din prăbușire morală, în adorarea lui Dumnezeu.

Pentru a înțelege mai bine această adorare, considerăm convingător și concludent un caz pe care ni-l îmbie Sfântul Ioan Scărarul: “Mi s-a povestit într-o zi o întâmplare de-o puritate preaslăvită și cu totul desăvârșită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunat de frumoasă, găsi în aceasta pricină a da mărire Ziditorului. La vederea ei, îl cuprinse dragostea de Dumnezeu și din ochi îi țâșni un șiroi de lacrimi. Și a fost minunat de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzare, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Dacă un astfel de om în cazuri asemănătoare e cuprins întotdeauna de același simțământ și lucrează în același chip, (poate fi socotit) părtaş al nestrăcaciunii chiar înaintea de învierea obștească”.<sup>242</sup>

<sup>241</sup> O.c.p. 192.

<sup>242</sup> Cuv. XV, o.c.p. 314.

De aici vedem că psihosexualitatea nu este numai instinct, hormoni și eros, ci poate fi și înțelepciune divină, har dumnezeiesc, cu putere de a scoate firea omenească din sferele întunecate în care o țintuiește patima, și de a o înălța spre zărilor de lumină ale împlinirii sale.

Astfel, erosul atras de iubirea lui Dumnezeu va transforma instinctul în castitate menită să conducă la asemănarea cu El, prin îndumnezeirea deopotrivă a sufletului și a trupului.

## 6.3. PHILARGYRIA

### 6.3.1. Noțiunea

De la început, se cuvine să precizăm că philargyria se referă la bunurile materiale corelate cu **instinctul elementar de proprietate**, reprezentând o deviere sau perversiune a acestuia. Instinctul de proprietate are un aspect pozitiv, manifestându-se ca **sentiment de satisfacție și împlinire**, atunci când nu duci lipsă de cele necesare vieții sau obștii ceea ce dorești. El aduce stabilitate vieții și dinamism acțiunilor orientate în direcția dobândirii bunurilor necesare unei vieții decente. După cum am arătat instinctul de proprietate poate fi deviat și pervertit de **plăcerea bizară de a acumula bunuri prisositoare sau de grija exagerată de a păstra bunurile într-o formă egocentrică, înrobitoare sau de a le risipi în destrăbălările de tot felul, sau a nu le chivernisi cu înțelepciune**.

După cum am văzut, Sfântul Casian traduce pe philargyria cu “lăcomia ca zgârcenie sau după cum îi arată numele, cu **iubirea de bani**”. Acest logismos este evidențiat pentru prima dată de Sfântul Apostol Pavel, și indicat a fi “rădăcina tuturor relelor” (I Timotei 6, 10). E vorba despre **bani ca simbol al valorii**, reprezentând vorbirea “**pars pro toto**”, cu referire la atitudinea față de bunurile materiale. Philargyria este lăcomia ca dorință exacerbată în vederea dobândirii și posesiei bunurilor materiale, care întrece necesarul.

Pentru a înțelege mai bine ce înseamnă împătımirea de bunurile materiale, va trebui să facem cunoștință și cu **πλεονεξία**.

Termenul sugerează ideea de abundență a bunurilor și a mijloacelor de trai corespunzătoare prisosinței; sau cupiditatea ca poftă excesivă de a poseda mai mult decât altul (Platon, Symposium 188b). De fapt verbul **πλεον + εκτέω** înseamnă a avea mult, mai mult decât îți este necesar, adică dorința și nesațiu după cât mai mult câștig sau acțiunea de agonisire abundentă atât a bunurilor, cât și a mijloacelor de trai (ex. bani), mai mult decât îți este necesar pentru acoperirea nevoilor vieții.

Când ne referim la lăcomia după bunurile materiale, distingem două aspecte:

Primul este **avaritia** sau **zgârcenia**, caracterizată prin grija exagerată în **păstrarea** bunurilor, chiar în detrimentul acoperirii nevoilor proprii, și a nu da nimănui din bunurile pe care le posezi.

Al doilea aspect este **cupiditatea**, ca nestăvilită dorință de **acumulare** a bunurilor pentru trebuințele vieții. Cupiditatea este o nemulțumire neîntreruptă față de cantitatea și calitatea bunurilor posedate. Este o obsesie și o tensiune morbidă prin care îți pierzi discernământul propriei posesii. Această tensiune reprezintă paradoxul patimii specific maladiilor spirituale, în sensul că, cu cât posezi mai multe bunuri, cu atât te simți mai sărac și mai neîmplinit, încât **necesarul pentru lacom constituie o infinită neîmplinire**... Aceasta este o adevărată manie fiindcă nu aduce mulțumirea de sine, nici starea de gratificare (bunăstarea sufletească), liniștea și seninătatea sufletească, specifice sănătății, ci neîntrerupta căutare de a umple un “sac fără fund”... Este o pulsație exacerbată a unei plăceri sterile, în care finalitatea reia o acțiune mereu neîmplinită...

Este interesantă deosebirea pe care o face un autor între **avaritție** sau **zgârcenie** și **cupiditate**: “Avarul este detașat de proprietatea sa, lacomul râvnește la proprietatea altuia; avarul păstrează, lacomul răpește; avarul se ferește de a cheltui, lacomul caută să dobândească; avarul își împuținează punctele de contact cu lumea exterioară, lacomul le sporește. Avarul are groază de risc, lacomul știe să fie îndrăzneț când trebuie”.<sup>243</sup>

Philargyria ca patimă ce se raportează la bunurile materiale reunește cupiditatea cu avariția (zgârcenia). E “auri sacra fames” (foame “sfântă” după aur), cum spunea Virgiliu, dar în același timp poartă în sine și egoismul feroce al zgârceniei; ilustrat foarte bine în psihoza comică a lui Harpagon și Hagi Tudose...

### 6.3.2. Bunurile materiale în etica filosofică precreștină

Înțelepții antici și-au dat seama că omului îi sunt indispensabile bunurile vieții, dar instinctul de conservare ca atitudine față de ele poate duce la pierderea discernământului față de ele, și omul poate să le devină rob. De aceea, ei promovau **ελευθερία** mai întâi ca libertate față de bunuri, ca echilibru armonic între a fi și a avea. Altfel spus, omul trebuie să acționeze în mod liber față de instinctul de proprietate, altfel acesta îl face rob. Tocmai de aceea, Aristotel stabilește mesotesul ca virtute, ca și calitate a sufletului menit să-i aducă frumusețe morală, eliminând zgârcenia și risipa, ca pe două extreme ce-i sunt dăunătoare, referindu-se la generozitate (ελευθερότης), ca virtute a omului liber (ελευθερος), în opoziție cu condiția de sclav. Acest concept, definind independența aristocratică față de bunurile materiale, proclamă utilizarea acestora cu lărghețe, nu însă fără a fixa **echilibrul între risipă și avaritție, ca extreme dăunătoare**.

<sup>243</sup> Roques de Fursac, L'avarice, essai de psychologie morbide, Paris, 1911, p. 168-169, după C. Pavel, art. Cit. p. 479

Înțeleptul din Stagira apreciază că generozitatea, ca libertate a sufletului, reprezintă conduita justă cu privire la bunurile materiale, motiv pentru care omul generos este lăudat nu pentru faptele de arme, nici pentru calitățile prin care se distinge omul cumpătat, nici pentru modul său de a judeca, ci pentru faptul de a oferi. Numim bunuri materiale toate cele ale căror valoare se apreciază în monedă. Aceste bunuri sunt obiectul risipei și al avariției, excese și totodată insuficiențe. Avariția o atribuim totdeauna celor care depun prea mult zel pentru a obține bunuri materiale, dar termenul de risipă îl utilizăm uneori și în alte sensuri, căci numim risipitori și pe oamenii nestăpâniți și pe cei necumpătați (care cheltuie excesiv în necumpătarea lor). Din acest motiv ei și par să fie cei mai corupți, având mai multe vicii în același timp. Și totuși acest apelativ le este impropriu, căci risipitor înseamnă un om cu un singur viciu, și anume acela de a-și ruina averea; risipitorul este cel care se autodistruge, minarea propriei averi fiind ca un fel de minare de sine, dat fiind că bunurile materiale constituie fundamentul existenței... De lucrurile care ne sunt utile ne putem folosi fie bine, fie rău; iar bogăția face parte din lucrurile utile. Și cum de orice lucru se folosește cel mai bine acela care posedă în privința lui virtutea corespunzătoare, și de bogăție se va folosi cel mai bine cine posedă virtutea legată de bunurile materiale; iar aceasta este proprie omului generos (EN 1119 b.25.30 – 1120 a). Generozitatea este virtutea libertății față de bunuri. Ea se manifestă sub formă de **εὐεργεσία**, ca actul de a oferi și nu pasiv: a nu primi. Buna utilizare a averii înseamnă a te servi de ea pentru a face altora binele. În felul acesta, virtutea respectivă intră în contextul valorilor sociale având menirea de a reglementa raporturile sociale cu privire la bunurile materiale, ca datorie de a oferi și ca drept de a primi.

### 6.3.3. Bunurile materiale în lumina Evangheliei

Având ca temă a învățăturii sale **împărăția lui Dumnezeu, spirituală și veșnică**, Mântuitorul va privi sub acest unghi **bunurile materiale, într-o lume a păcatului**, în care omul ușor se lasă dominat de ele.

Încă de la început, se cuvine să precizăm că după cum le și spunem, “bunurile” materiale nu sunt rele în sine, fiindcă reprezintă creația lui Dumnezeu, care nu poate fi autorul răului. Nici partea biologică (materială), ca alcătuire a firii umane, nu poate fi rea în sine. Numai păcatul intrat în fire și în lume reprezintă o continuă ispitire spre patimile înnoitoare determinate de “pofta ochilor, pofta inimii și trufia vieții” (I Ioan 2, 16). Bunurile materiale pot fi, deci, ademenitoare spre păcat prin atragerea simțurilor, a instinctelor și a plăcerii, care dereglându-se, aduc declinul firii umane.

Sfântul Apostol Pavel confirmă acest adevăr, spunând că “toată făptura lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumire”. (I Timotei 4, 4). Dacă “făptura lui Dumnezeu este bună”, **greșită poate fi numai atitudinea noastră față de ea sau modul**

**de folosire a ei. Aici, în folosința lor, stă virtutea sau greșeala.** În folosirea bunurilor își poate arăta cineva înțelepciunea sau nebunia... Se relatează că lui Socrate i-a spus cineva despre cutare om că este fericit, fiindcă a dobândit o mare bogăție... Auzind acestea, înțeleptul răspunde. Dacă e fericit sau nu, îți voi putea spune doar la anul viitor, după ce voi vedea **cum știe să folosească bogăția moștenită...**

În altă ordine de idei, este interesant faptul că Mântuitorul în Predica de pe Munte, examinând în “duh și adevăr” Legea Veche, după ce interpretează păcatul uciderii și al desfrâului nu se referă în continuare și la furt. De ce? Fiindcă, atât în cazul uciderii, cât și al desfrâului, Mântuitorul vizează interiorul cel mai adânc al sufletului, adică pofta care generează fapta. În cazul furtului nu mai era nevoie de această precizare, deoarece era prea bine cunoscută auditoriului Său din ultima poruncă a Decalogului: “să nu poftești (dorești) nimic din ceea ce aparține aproapelui tău...”

Important este și faptul că **Dumnezeu este Stăpânul și proprietarul absolut al bunurilor materiale, iar omul doar un administrator al lor.** În acest caz, bunurile materiale sunt considerate ca daruri date de Dumnezeu omului, în mod direct prin creație și prin rodirea pământului sau indirect prin sănătatea, puterea de muncă și înțelepciunea dată de Dumnezeu omului ca să le poată procura. În acest context, abundența bunurilor materiale era socotită binecuvântare divină, pe când sărăcia era considerată ca o pedeapsă venită din partea lui Dumnezeu pentru fărâdelegile oamenilor. Binecuvântarea se transmite din neam în neam, odată cu bunurile materiale.

Dar mulți din cei avuți au uitat să fie recunoscători lui Dumnezeu pentru darul și binecuvântarea Sa. În același timp și-au sălbăticit și atitudinile față de semenii, lipsindu-le iubirea și mila față de cei neputincioși, săraci sau marginalizați, comițând și multe nedreptăți în acumularea bunurilor și în folosirea lor egoistă și nechibzuită... Evlavia lor era apoi sufocată de prea multa grijă față de bunurile trecătoare și înșelătoare ale vieții, în detrimentul încrederii în părinteasca purtare de grijă a lui Dumnezeu. În sfârșit, absolutizau, își făceau idoli din bunurile materiale trecătoare și înșelătoare, pe care “molia le strică, iar furii le sapă și le fură”, neglijând importanța cuvenită bunurilor spirituale veșnice.

Mântuitorul ia atitudine față de folosirea egoistă a bunurilor materiale, prin risipirea nechibzuită a acestora în lux și în plăceri nesăbuite, ca și față de refuzul de a privi la cei din jur, la lipsurile și neputința acestora.

Mântuitorul vrea să schimbe acest comportament, când spune fiilor împărăției că **“nu pot sluji la doi domni: lui Dumnezeu și lui mamona”** (Matei 6, 24). Cuvântul “mamonas”, de origine caldeană, dedus din “mamemon”, indică ideea de ascundere spre a nu fi furat, reprezentând personificarea bogăției. După cum vedem, în text este vorba de doi stăpâni autoritari, care sunt slujiți cu supunere totală. Acești stăpâni cer fapte contradictorii, de aceea nu pot fi slujiți în același timp, fiindcă alipirea de unul, înseamnă detașarea de celălalt. Ei îndeplinesc funcții diferite și cer și slujiri diferite. În timp ce Dumnezeu îți cere ca din bunurile

tale să faci parte și altora, pentru că “cel care ajută pe sărac, îl împrumută pe El”, mamona, din contră, se oferă ca bogăție slujită pentru ea însăși. O astfel de slujire a bogăției te închide în carapacea egoismului vieții și te subjugă. Opoziția dintre Dumnezeu și mamona este astfel evidentă. A sluji pe Dumnezeu înseamnă a te **deschide** față de cei nevoiași, pe când a sluji pe mamona înseamnă a te **închide** în tine însuși spre a-ți sluji plăcerilor și intereselor proprii.

După cum vedem, Mântuitorul pronunță o reconciliabilă și neconvențională sentință cu privire la posibilitatea de a sluji în același timp lui Dumnezeu și lui mamona, adică banului ca simbol de bogăție. Iisus-Domnul știa prea bine că aflat sub zodia păcatului, omul este înclinat să se detașeze de Dumnezeu spre a-și trăi viața în plăcerile îmbuibării. Iar când banul îi asigură aceasta, nu va mai avea frică de Dumnezeu și nici de dorința de a comunica cu El. Va căuta banul, și numai banul cu obsedantă înfrigurare, folosind toate mijloacele în această goană nebună după înavuțire. Dacă însă la un moment dat omul va simți degetul lui Dumnezeu bătând la ușa sufletului său, și se va hotărî să-i deschidă, în viața lui se va produce o radicală schimbare, **o totală înnoire față de bunurile ei, înțelegând că acestea sunt trecătoare și înșelătoare**. Dumnezeu îi va descoperi că există și alte bunuri mult superioare bunurilor de aici și de acum. Acestea sunt bunurile spirituale. Ele sunt veșnice și numai ele satisfac aspirațiile sufletului omenesc. Când va înțelege această realitate profundă care implică însăși destinul veșnic al omului, atunci va sluji numai lui Dumnezeu. Va pune cu mare bucurie în slujba lui Dumnezeu toate bunurile pământene, spre a dobândi bunurile spirituale veșnice.

Zaheu rămâne o pildă vie, grăind peste veacuri ce înseamnă să primești cu adevărat pe Dumnezeu în inima ta și să-I slujești numai Lui. Bogatul căruia i-a rodit țarina, din pilda Mântuitorului, rămâne un exemplu tipic de îndobitocire a omului de propriile avuții și patimi.

Slujirea lui Dumnezeu cu bunurile tale va avea o răsplată veșnică, pe când slujirea lui mamona pentru viața de aici și de acum, se consumă odată cu plăcerile și interesele acestei vieți. Mântuitorul spunea Apostolilor (și prin ei nouă tuturor) că “oricine a lăsat frați sau surori... sau țarine sau case pentru numele meu, însutit va lua, și viață veșnică va moșteni” (Matei 19, 29).

Perspectiva veșnică a folosirii bunurilor materiale reiese și din concluzia pe care Domnul ne-o pune în atenție după relatarea pildei cu bogatul căruia i-a rodit țarina. El ne învață că “**viața cuiva nu constă în surplusul avuțiilor sale**” (Luca 12, 15).

De aici rezultă că sentința Mântuitorului evidențiază “surplusul”, adică prisosința, abundența bunurilor folosite egocentric și nu necesarul ca trebuință vitală. Spusese El, de altfel, și cu altă ocazie: „ce ar folosi omului de ar dobândi lumea toată, iar sufletul și l-ar pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?” (Matei 16, 26). De aici vedem că folosirea bunurilor trebuie corelată cu iubirea față de Dumnezeu și față de semenul nevoiaș, în perspectiva și dorința de a depăși vremelnicia acestei vieți. Acest criteriu îl va formula și transmite lumii întregi Sfântul Pavel, când scrie lui Timotei: „Evlavia cu îndestularea de sine este mare câștig. Căci noi nu am adus nimic pe lume și de bună seamă că nici nu putem să

scoatem ceva; având însă hrană și îmbrăcăminte, vom fi îndestulați cu acestea” (I Timotei 6, 26–28).

Iată că prin buna chibzuință și înțelepciune putem **stabili necesarul vieții** și odată cu aceasta și **măsura sau dreapta socoteală** în folosirea bunurilor materiale, după îndemnul Mântuitorului: „Luați aminte la voi înșivă să nu vi se îngreuneze inimile voastre de îmbuibare și de beție și de griji, iar ziua aceea să vină peste voi fără de veste” (Luca 21, 34).

Prin urmare, Mântuitorul nu combate bunurile materiale în sine. Acestea reprezintă darul oferit de Dumnezeu omului ca binecuvântare în urma muncii sale, fiindcă „lucrătorul este vrednic de plata sa” (Luca). Sfântul Ioan Gură de Aur evidențiază faptul că „Hristos nu a spus că nu trebuie să ne îngrijim; n-a spus nici că nu trebuie să muncim, ci că nu trebuie să fim fricoși, să fim chinuți de griji. Ne-a spus să ne hrănim, dar nu să ne îngrijim de hrană”.<sup>244</sup>

La toate acestea, adăugăm faptul că Mântuitorul nu a fost de acord nici cu **risipirea bunurilor materiale**. Faptul că după ce a săvârșit minunea înmulțirii pâinilor, Domnul poruncește să se adune fărâmiturile, dovedește pe deplin atitudinea Lui de păstrare cu chibzuință a bunurilor materiale. Indirect, acest lucru este evidențiat și prin condamnarea comportamentului bogatului care își cheltuise parte din bunurile sale în lux și desfătare sau a bogatului, care având bunuri prisositoare, și-a propus să-și trăiască viața în plăceri, spre a-și risipi bunurile în tot felul de destrăbălări... Apoi, fiul risipitor care și-a cheltuit partea ce i se cuvenea ca moștenire din averea părintească în plăceri nesăbuite, rămâne un exemplu negativ de moarte morală în păcat...

Concluzia care se desprinde din acest exemplu este că Mântuitorul nu a disprețuit bunurile materiale în sine, ci le-a supus bunurilor spirituale și veșnice, prin care ne împărtășim de viață divină. Este adevărat că bunurile materiale sunt trecătoare ca însăși viața pământească, dar ele pot sluji bunurilor spirituale, și atunci prin bunurile pieritoare dobândim bunurile nepieritoare.

Mântuitorul nu are, însă atitudine negativă nici față de viața pământească. El combate prea multa sau exclusiva noastră grijă față de aceasta în detrimentul vieții veșnice. Nu hrana și băutura sunt rele în sine. Acestea sunt necesare vieții omului. Abuzurile și excesele de tot felul denotă lipsa de chibzuință, de înțelepciune în folosirea bunurilor materiale. Nu atenția esențială și elementară față de trup este combătută de Mântuitorul, ci exacerbarea acesteia prin declinul ei în destrăbălările dăunătoare vieții însăși. Nu viața decentă o combate Iisus, ci abuzurile care destramă frumusețea chipului lui Dumnezeu din ea. Pe temeiul acestei învățături evanghelice, Apostolul putea spune că “nimeni nu și-a urât vreodată trupul său, ci-l încălzește și îl hrănește precum Hristos Biserica” (Efeseni 6, 29). Trupul care slujește vieții duhovnicești a sufletului, prin disciplinarea simțurilor, va fi ridicat împreună cu acesta, spre spiritualizare, asemenea trupului la schimbarea Sa la față... Prin urmare, nu fireasca grijă de trup este vinovată, ci pierderea încrederii în purtarea de grijă a Părintelui ceresc sau prefacerea

<sup>244</sup> Omilia la Matei, PSB, 23 București, 1994, p. 277

griji față de trup în tot felul de poftes exacerbate (Romani 13, 14), care sunt dăunătoare în primul rând vieții lui și în același timp vieții spirituale nemuritoare. Această învățătură va fi preluată de Dascălii Bisericii, și se va concretiza în veacurile care vor urma în inegalabila filantropie creștină.

S-a mers și mai departe în spiritualitatea creștină, **creându-se adevărate instituții de redresare morală prin lepădarea de sine și urmarea lui Hristos. Aici, sărăcia de bună voie a devenit unul din principiile de bază ale vieții morale, în sensul că toate bunurile materiale aparțin comunității ecleziale, ce urmau să fie distribuite săracilor, după nevoile fiecăruia...**

### 6.3.4. Determinarea necesarului ca criteriu de folosire a bunurilor materiale

Din cele până aici tratate, rezultă că Evanghelia stabilește acumularea bunurilor materiale până la **necesar și folosirea lor în limitele trebuinței fiecăruia**. Stabilind acest criteriu, Sfinții Părinți au arătat că atunci când posedăm de prisos, posedăm bunul altuia.<sup>245</sup> Sfântul Vasile cel Mare spune în acest sens că “pâinea pe care o posezi aparține și săracului flămând; haina pe care o posezi în dulapul tău este a celui zdrențaros, încălțăminte pe care o lași să putrezească este a celui desculț, banul pe care-l ții îngropat este al nevoiașului. Tu pe tot atâția nedreptățești, cât ai putea să ajuți”.<sup>246</sup>

Problema care se pune însă, de mulți comentatori este aceea a găsirii criteriului de stabilire a “**strictului necesar**” și al “**prisosinței**”, fiindcă diferă de la individ la individ, de la situație la situație. Se apreciază însă că noțiunea de “prisos” este în strânsă legătură cu aceea de “strict necesar”, poate primi un conținut precis numai raportată la situația materială a întregii societăți. Cu alte cuvinte, atâta vreme cât există oameni care mor de foame, nimeni nu are dreptul să considere că ținând de strictul lui necesar este a se “îndopa” cu bucate scumpe sau când există oameni care mor de frig, de a-și îngădui schimbarea blănurilor, ca să fie din ce în ce mai scumpe. Mai mult chiar, atâta vreme cât există un om care nu are nici o cămașă pe el, cel care are două, înseamnă că are una de prisos. Totul trebuie să fie, deci, în funcție de nevoile aproapelui.<sup>247</sup> De fapt, în pledoaria în favoarea dreptății sociale, Dascălii Bisericii pun la temelia ei tocmai dragostea față de aproapele: “Cât mai bine ar fi – zice Asterie al Amasiei – ca bogatul care mănâncă pe o masă de argint să se mulțumească să mănânce pe o altă masă, iar prețul mesei sale de argint să servească drept hrană celor lipsiți”.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> Fericitul Augustin, *Comentar la psalmul CLVII*, 12, P.L. 37, 1922.

<sup>246</sup> Migne, P.G. 31, 276–277.

<sup>247</sup> C. Pavel, *Lăcomia ...*, cit. p. 482.

<sup>248</sup> Cuvânt contra lăcomiei, P.G. 40, 209 B.C.D.



Creștinul zilelor noastre, trăind sub “presiunea” civilizației ar dori să reactualizeze discuția cu privire la raportul dintre necesar și prisos. El vrea să ducă o viață **decentă din toate punctele de vedere...** Dar atunci trebuințele devin mai mult decât strictul necesar... Unii din ei pot avea o poziție socială “sus pusă”, alții pot fi chiar demnitari de stat și atunci se impune să fie “În rând cu lumea” din care face parte... Nu spre a se identifica cu luxul și destrăbălările celor din lume, ci a fi chiar un model de decență pentru ei... Dar atât timp cât omul trăiește sub zodia păcatului, ușor își face apariția egoismul cu toate formele lui de degradare morală, de necinste și de profit inechitabil... Deosebirea socială și de rang existentă în lume, îi va pune totdeauna pe unii pe o treaptă superioară față de alții și cu privire la folosirea bunurilor materiale...

Dar, dincolo de toate acestea, există totuși suflete dăruite lui Dumnezeu care pot învinge **egoismul**, spre a declanșa acea **energie morală** ce poate oferi celui nevoiaș și neputincios nu numai din prinosul său, **ci chiar și din necesar...** Aceasta este forma celei mai înalte **generozități**, care vede în orice om chipul lui Dumnezeu și pe fratele său. Bineînțeles că o **judecată dreaptă** exclude din această “**îmbrățișare sfântă**” pe leneșii, profitorii, abuzivii și necinstiții lumii, de care ne izbim la tot pasul... Pentru acest motiv, milosteniei accidentale i-a luat locul caritatea instituționalizată de Biserică, săvârșită în comuniunea eclezială, cu discernământ și cu dreptă socoteală...

Prin urmare, a **da din necesarul tău celui ce nu-l are pe al lui** nu poate fi socotită în nici un caz slăbiciune, ci o energie morală a cărei intensitate conduce spre o maximă generozitate. Un astfel de suflet pătruns de iubirea lui Dumnezeu va constata cu mulțumire de sine că îndemnul Mântuitorului: “mai bine este a da, decât a lua” (Fapte 20, 35), reprezintă o depășire a egoismului sălbatic, în favorul împărtășirii din bunătățile și bucuriile duhovnicești.

### 6.3.5. Philargyria ca maladie psihică

Philarghyria, ca defecțiune de personalitate, este și în atenția psihiatrilor. În dicționarul enciclopedic de psihiatrie la care ne-am mai referit putem citi că „avariția semnifică o exagerare a instinctului de conservare... După **Dupré**, avariția este o pervertire a instinctului de proprietate”. La fel demonstrează și **N. Paulescu** în studiul referitor la patimile omenești. Philarghyria reprezintă una din trăsăturile esențiale ale caracterului obsesiv, psihastenicii fiind indivizi la care atașamentul pentru obiecte conferă banului o valoare de simbol. Banul permite acumularea, siguranța, autoritatea... Tendința avarului de a impune și anturajului anumite restricții a fost interpretată ca o formă de **agresivitate**. Uneori, aparent paradoxal, poate apărea reactiv, tendința spre cheltuieli și acte de filantropie nejustificate. Avariția este foarte frecventă în cursul demențelor senile – în care, combinată cu pierderea capacității de judecată poate duce la

tulburări de comportament social ce ridică probleme medico-legale. Poate fi mai rar întâlnită în anumite forme de melancolie, ca un derivat al ideilor de ruină. În anumite cazuri de paranoia, avariția este consecința convingerilor delirante. Unii autori, precum **Delpierre** o descrie în anumite forme de schizofrenie, în cadrul autismului sărac – variantă în care individul retras din ambianță și repliat asupra sa, se simte bine într-o atmosferă de rigiditate și automatism, impusă de restricția asupra banului.<sup>249</sup>

Vom înțelege mai bine drama destrămării sufletești pe care o aduce patologia avariției în viața oamenilor dacă vom urmări scena de criză în care este cufundat Harpagon, redată sugestiv și comic de inegalabilul Molière. Fără prea mare greutate vom intui că avariția ușor trece granițele normalului, primind amprenta nebuniei. Și astfel, vom înțelege mai bine că nebunii nu sunt numai în ospicii... Mai degrabă acolo sunt nenorociții soartei. Prin maladiile spirituale, nebunii sunt printre noi... Dar să urmărim celebra scenă în care avariția nu e numai comedie ci și nebunie: „Hoții! Hoții! Puneți mâna pe hoț. Ucigașii! Prindeți-i pe ucigași! Unde ești, Dumnezeuule drept? M-au nimicit! M-au omorât! Mi-au smuls beregata, mi-au furat bănișorii! Cine poate fi? Încotro s-au dus? Unde o fi acum? În ce gaură se ascunde? Cum să fac să pun mâna pe el? Încotro să alerg, ori mai bine să stau pe loc? E alături? E aici? Care ești acela? Oprește! Dă-mi banii, tâlharule! (Se prinde singur de braț) Eu eram! Mi s-au rătăcit mințile, nu mai știu unde sunt, cine sunt, nici ce fac! Vai, bănișorii mei, bănișorii mei, prietenii mei drăgălași, cum ați pierit! Și de când am rămas fără voi, nu mai găsesc sprijin, nici mângâiere, nici bucurie pe lume. S-a sfârșit cu mine, nu mai am nici un rost în viață! Fără de voi nu mai pot trăi. Gata, m-am dus, mor, am murit, am murit și m-au îngropat! Nu se dovedește nimeni să mă învieze, aducându-mi înapoi banii sau spunându-mi măcar cine i-a furat? Haide, aștept! Tăceți, va să zică? Oricare ar fi hoțul, a pândit cu mare iscusință ceasul! — tocmai când stam de vorbă cu nemernicul de fiu-meu! Mă duc! Mă duc să caut poliția. La cazne! La cazne toată lumea: servitoare, slugi, fiica-meă, fiul-meu și, la urmă, eu! Ei, dar ce v-ați adunat atâția la un loc? Pe care arunc ochii, mă trăsnește bănuiala că fiecare din voi e hoțul care m-a furat! De cine vorbiți între voi? De tâlharul care m-a prădat? Cine mișcă acolo sus? Nu cumva e hoțul meu? Vă rog în genunchi, dacă știți cumva care este, unde-l pot găsi, dați-mi de știre! Ori poate e ascuns printre voi? Ce vă uitați așa la mine și râdeți? Va să zică și voi sunteți părtași la furt? Repede, repede, poliția, străjile, judecătorii, temnicerii, spânzurătorile și călăii! Spânzurați-mi-i pe cine nimeriți! Iar dacă nu se găsesc bănișorii, spânzurați-mă și pe mine!”

### 6.3.6. Patima philargyriei și convertirea ei

Văzută prin prisma spiritualității creștine, philargyria ca patimă reprezintă dereglarea instinctului de conservare a vieții biologice prin bunurile materiale. Adică, o **contradicție**

<sup>249</sup> C. Gorgos, o.c.p., vol I, p. 355–356.

**între a fi și a avea; între existența și posesia mijloacelor de întreținere a ei.** Paradoxul patimii are un dublu aspect: pe de o parte este **aspectul activ**, de acumulare nesăbuită și exacerbată a bunurilor vieții; iar pe de altă parte un **aspect pasiv**, de păstrare a bunurilor numai pentru tine, chiar dacă nu-ți sunt necesare. Aspectul activ atrage după sine necinstea, furtul și chiar crima. Aspectul pasiv pornește din egoism, pe care îl cultivă într-un mod sălbatic și maladiv.

Aspectul maladiv se concretizează în tulburătorul nesaț al lacomului de a poseda cât mai mult, fiind mereu obsedat și nemulțumit de bunurile pe care totdeauna le socotește prea puține... Aceasta atrage după sine **kenodoxia** (slava deșartă) și **invidia ca întristare** că și altul posedă bunuri asemenea lui. Invidia, la rândul ei, se amplifică într-o nefericită competiție a mâniei și urii.

Pe de altă parte Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică **trei** cauze maladive ale philargyriei: **iubirea de plăcere, slava deșartă și necredința**: „Iubitorul de plăcere iubește argintul ca să-și procure dezmierdări printr-Însul; iubitorul de slavă deșartă ca să se slăvească printr-Însul; iar necredinciosul, ca să-l ascundă și să-l păstreze, temându-se de foamete, de bătrânețe, de boală sau de ajungerea la străini. Acesta nădăjduiește mai mult în argint decât în Dumnezeu, făcătorul tuturor lucrurilor și proniatorul tuturor, până și al celor mai de pe urmă și mai mici vietăți”.<sup>250</sup>

Sfinții Părinți au evidențiat pe un ton dur caracterul maladiv, de patimă spirituală, al philargyriei, dar în același timp și **posibilitatea convertirii ei în virtute**.

Sfântul Vasile cel Mare arată că “după cum nebunii nu văd lucrurile reale, ci pe cele închipuite de fierbințeala bolii lor, tot așa și sufletul tău obsedat de philargyria vede totul aur, argint. Tu privești mai cu plăcere aurul decât soarele... Nu există săturare (sațietate) și nici sfârșit al dorinței după aur... Omul lacom cu cât se umple mai mult de aur, cu atât mai mult îl dorește”.<sup>251</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur arată că “cine suspină după noi bogății, cu toate că le posedă cu îndestulare, este în situația aceluia ce nu posedă nimic... Cu cât dobândește mai mult, cu atât devine mai sărac, pentru că cu cât primește mai mult, cu atât dorește mai mult. De aceea, lipsa lui crește odată cu bogăția sa: încât gradul de lipsă va fi determinat direct proporțional de numărul dorințelor noastre”.<sup>252</sup>

Netemeinicia și paradoxul philargyriei, chiar din punctul de vedere al celui lacom, constă în aceea – spun Sfinții Părinți – că el consumă prea puțin din ceea ce posedă, încât avuția lui de multe ori va fi risipită de urmașii legitimi sau de străini, ajungând chiar în posesia dușmanilor. “Căci ce-i mai nebunesc – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – decât condiția unui om care parcurge zadarnic pământul și se istovește în eforturi de prisos pentru a strânge, chiar cu pericolul vieții lui, bogății imense, de care el nu trebuie să se folosească deloc, și pe care el

<sup>250</sup> Capete despre dragoste, 18, Filocalia, vol. II, p. 80.

<sup>251</sup> Migne, P.G. 31, 269c – PSB 17, p. 407.

<sup>252</sup> Omilia XIV la Epistola către corinteni, P.G. 61, 120

le va lăsa la necunoscuți, de multe ori chiar la adversari și dușmani... Ce nebunie este mai mare decât aceea de a-ți rezerva pentru sine muncile și păcatele, inseparabile dobândirii marilor bogății, și de a lăsa folosirea lor altora?”<sup>253</sup>

Dascălii Bisericii scot în evidență și **aspectul nocivității sociale** a philargyriei. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că cei lacomi “au luat de la familii întregi bunurile pe care le posedau, au despuiat pe văduve, au jefuit pe orfani, spre a construi pentru viermi o locuință splendidă și au ridicat pentru stricăciune monumente mărețe, la gândul că aceste construcții vor eterniza amintirea numelui lor, câtă vreme ei nu vor putea opri mult timp descompunerea trupului lor”.<sup>254</sup> Sfântul Vasile cel Mare întreabă pe cei ce posedă bunuri peste trebuințele lor: “Tu, care bagi totul în sânurile nesăturate ale zgârceniei, cum poți socoti că nu nedreptățești pe nimeni, când lipsești de cele de trai pe atâția nevoiași? Cine-i lacom? Acela care nu se mulțumește cu cele ce are! Cine-i hoț? Acela care ia cele ce sunt ale fiecăruia dintre noi! Oare nu ești lacom, nu ești hoț când îți însușești cele ce ți-au fost date în administrarea ta? Cel care dezbracă pe cel îmbrăcat se numește borfaș. Merită oare alt nume cel care nu îmbracă pe cel gol, odată ce poate face asta?”<sup>255</sup>

Din cele până aici tratate vedem că **philargyria este patimă atunci când devine scop al acțiunilor noastre**. Dascălii Bisericii au stabilit însă că **philargyria poate fi transformată în virtutea filantropiei, atunci când aceasta din urmă este scop, iar bunurile materiale posedate sunt mijloace pentru susținerea ei**. Această schimbare a tablei de valori se petrece în sufletul acelor care înlocuiesc philargyria cu dragostea față de Dumnezeu. Atunci, la avuțiile sale moștenite sau acumulate prin muncă cinstită, va face părtaș și pe cei nevoiași, în care Hristos își arată chipul Său și față de care ne cere să fim și noi plini de milostivire, așa cum Dumnezeu este milostiv față de noi: “Fiți dar milostivi, precum și Tatăl nostru cel din cer este milostiv” (Luca 6, 34). Într-un elan oratoric fără egal, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: “...Aveți un obol? Cumpărați cerul! Nu că cerul ar fi ieftin, dar pentru că Stăpânul e bun cu oamenii... Cerul se cumpără, cerul se obține... Dați puține și primiți mult. Dați bunuri pieritoare și primiți bunuri nepieritoare”.<sup>256</sup> De aici s-au format **operele de caritate creștină, care au schimbat mentalitatea și comportamentul uman**, înscriind în calendarul sfințeniei numele acelor care din avuția și bunurile lor au făcut părtași, salvându-i din nevoi pe foarte mulți din nenorociiilor sortii și marginalizații lumii... Biserica însăși s-a implicat în operele de caritate socială, instituționalizând filantropia spre a **transforma bunurile materiale în bunuri spirituale**.

---

<sup>253</sup> Comentar la Psalmul 48, P.G. 55, 234.

<sup>254</sup> ibidem.

<sup>255</sup> Omilia a VI-a la Cuvintele Evangheliei după Luca: “strica-voi jitnițele mele... și despre lăcomie”, VII, P.S.B. 17, p. 407

<sup>256</sup> *Omilia I*, III despre milostenie și cele zece fecioare, P.G. 51, 261, după Pr. Prof. Ioan G. Coman, Creștinismul și bunurile materiale, în rev. Studii Teologice, număr. 3–4/1949, p. 173.

Pe de altă parte, părinții ascetici au considerat philargyria a fi cel mai mare adversar al “**rugăciunii curate**”, fiindcă introduce în suflet grijile împătimitoare: “Iubirea de argint este închinarea la idoli, fiica necredinței... Iubitorul de argint este batjocoritor al Evangheliei și un apostat de bună voie... Cel care a biruit această patimă a tăiat legătura grijilor (care-l țintuiau în această lume); cel care însă este legat de dânsa, nu va putea aduce niciodată lui Dumnezeu o rugăciune curată”<sup>257</sup>, spune Sfântul Ioan Scărarul.

Din cele până aici tratate, putem concluziona că atunci când **scopul acțiunilor noastre trece de la egoismul închircit și închistat în folosirea bunurilor materiale trecătoare și nesigure, în dragoste față de Dumnezeu**, putem vorbi de o **schimbare radicală a tablei de valori**, în sensul că dragostea față de Dumnezeu fixează un **scop nou**, care rezidă în **supremația bunurilor spirituale și veșnice**. Atunci din sufletul omenesc se degajă o **bucurie duhovnicească**, sub forma unei energii morale de a transforma bunurile materiale din scop în mijloace. Omul va dobândi atunci “gândul lui Hristos”, și va putea spune împreună cu Apostolul într-un entuziasm de regăsire a vieții în Dumnezeu: “Dar cele ce-mi erau mie câștig, pe acestea le-am socotit întru Hristos pagubă... și de dragul Lui m-am lăsat păgubit de toate și le socotesc drept gunoaie pentru ca să-l câștig pe Hristos” (Filipeni 3, 7–8). Într-o astfel de situație, și **acumularea de bunuri** va primi pentru omul dăruit dragostei lui Dumnezeu o altă interpretare. El va înțelege acum că tot ceea ce adună fără Hristos, risipește (Luca 11, 23), și că toate bunurile lui se pot sfinți cu binecuvântarea lui Dumnezeu (I Timotei 4, 4–5). Aceasta este împărăția lui Dumnezeu, comoara de mare preț “ascunsă în țarină, pe care gășind-o un om a tănuit-o și de bucuria ei s-a dus și toate câte avea le-a vândut și a cumpărat țarina” (Matei 13, 44). Altfel spus, fiii împărăției cu bucurie jertfesc totul, se leapădă de sine și de toate bunurile pământene, trecătoare și nesigure, având certitudinea bunurilor duhovnicești, netrecătoare și veșnice. Biserica s-a văzut mereu nevoită să arate fiilor ei nocivitatea acestei maladii spirituale.

### 6.3.7. Virtutea chibzuinței în folosirea bunurilor materiale

Chibzuința este o virtute. Este în primul rând **virtutea discernământului**. Este știința sau arta de a folosi banii și bunurile materiale, spre cele mai bune scopuri și împliniri, pe care mulți o identifică cu însăși arta de a trăi sau de a o “duce bine”, de a trăi demn și decent. Este apoi **virtutea înfrânării**, vizând capacitatea de a-ți găsi libertatea în buna chivernisire a bunurilor materiale prin stăpânirea de sine. Mulți o cultivă ca o înclinație naturală. Unii, ca pe o necesitate a vieții. Alții, însă o neglijează complet, de aceea viața li se scurge în tensiune și conflicte.

<sup>257</sup> Cuvântul XVI, o.c.p. 332–333.

Ca virtute, chibzuința determină **economisirea** bunurilor materiale, ca mijlocul dintre cele două extreme care atentează la folosirea lor armonioasă: **risipa și zgârcenia**.

Încă din antichitate se vorbea de datoria naturală a lui homo economicus de a-și procura prin muncă bunurile necesare vieții.

Odată cu intrarea în circulație a banului ca simbol al valorii, în locul schimbului de marfă, i s-a acordat o atenție deosebită pe plan economico-social. Nu fără temei filosoful **Crantor din Cilicia** pune în circulație, cu trei secole înainte de Hristos, expresia definitorie banului: „**nervus rerum**”. Așa cum nervul pune în mișcare întregul organism, tot astfel și banul pune în mișcare toate domeniile activității umane: economie, cultură, civilizație, știință, artă, sport, religie, etc.

Pe lângă acest aspect necesar dinamismului vieții, apar și abuzurile de tot felul, și odată cu ele, nedreptățile sociale. Simptomul cel mai prăpăstios al decadenței și dezordinii sociale este resimțit atunci când **totul se cumpără și se vinde..., când viața însăși devine marfă**. Atunci caracterele dispar, conștiințele se debusolează, iar persoana umană își pierde însușirea specifică a comuniunii creatoare de valori, închizându-se în egoismul intereselor sale, de multe ori meschine. De aici se naște revolta socială a celor nedreptățiți, care doresc să pună în mișcare balanța socială. În ce privește religia creștină, de pildă, începând cu Simon Magul, arghyrofilia a avut urmări dezastruoase și chiar fatale, cum a fost cazul cu Anania și Safira... E suficient apoi să ne gândim la faptul că Reforma lui Martin Luther „a explodat” atunci când Tetzl, în scopul achiziționării cât mai multor bani în vederea construirii catedralei Sfântul Petru din Roma, predica, și oamenii credeau că „Îndată ce aurul (banul) sună în cutie, sufletul zboară spre cer”. Consecințele au fost dezastruoase: respectivul locaș de cult s-a construit prin puterea banului, dar Trupul lui Hristos s-a rupt prin înșelarea spiritului de arghyrofilie.

În timpurile moderne apare tot mai mult în uzanță termenul de **plutokratia**, adică **puterea bogăției**. La aceasta se raportează inevitabil și philargyria. Nicolae Mărgineanu enumeră, după Spranger, șase categorii de valori: economice, sociale, politice, teoretice, estetice și religioase. Prezența unui tip, bineînțeles nu exclude prezența celorlalte, ci doar le domină, fiind așa-zisa lor axă de convergență... e de remarcat îndeosebi poziția tipului religios, căruia Spranger îi atribuie funcțiunea de armonizare a tuturor celorlalte într-o sinteză unitară, care definește poziția omul socotit ca unitate și integrat în societate, față de Spiritul Absolut sau Divinitate. Atunci când această sinteză reușește spiritul religios apare ca scopul final al vieții, față de care celelalte scopuri sau valori se află în raport de convergență. În acest mod, spiritul sau tipul religios devine axa de convergență a concepției noastre despre lume și viață și cheia de pătrundere și exprimare a întregii noastre suprastructuri sociale și spirituale.<sup>258</sup>

Pentru a stabili poziția moralei creștine față de valorile economice, se cuvine să arătăm mai întâi atitudinea ei față de proprietate. Va trebui să pornim de la precizarea făcută anterior,

prin care am arătat că Mântuitorul nu a combătut bunurile materiale în sine, ci atitudinea față de ele sau modul de a le folosi. Prin urmare rămâne valabilă și în morala creștină concepția biblică potrivit căreia omul este în același timp administratorul bunurilor date lui de Dumnezeu, dar și **proprietarul** lumii văzute prin poruncă divină. „Stăpâniți pământul” este porunca lui Dumnezeu. Iar porunca e sfântă și dreaptă și bună (Romani 7, 12). De aceea și **proprietatea este sfântă**. Legile omenești care stabilesc dreptatea socială confirmă însă strădania de a da „fiecăruia ceea ce i se cuvine” (suum cuique tribuere). Adică ceea ce **este al său**, după dreptate.

Când omul posedă bunuri materiale trăiește simțământul (feeling) de **libertate**, prin faptul că a scăpat de sub obsesia grijilor paralizante. Aceasta e în limbajul înțelepților antici, **αυτεξούσιον – stăpânire de sine**, stabilitatea ca libertate a siguranței care dă impuls și putere vieții (termen sinonim cu eleutheria). În cazul în care simțul de proprietate nu devine înrobitor, grija față de posesia bunurilor materiale cedează în favoarea libertății folosinței lor. Evidența acesteia se manifestă numai atunci când nu te preocupă posesia, ci folosința. Când, de pildă, nu-ți numeri banii sau îi investești în lucruri de calitate, preocupat de acestea și nu de ei. De pildă, când nu te interesează costul mesei la restaurant sau costul hainei pe care o cumperi, ci urmărești doar calitatea, atunci esti eliberat de grija posesiei. Paradoxul patimii constă în aceea că mulți având bani, se consideră săraci și grija îi înrobește... **Autexusion** îți oferă puterea sufletească de a nu deznădăjdui atunci când falimentul te aruncă în pulberea pământului. Iar puterea sufletului de-a te ridica din prăbușire este exprimată plastic de **Rudyard Kipling** ca o mare tărie de caracter: „De poți risca pe-o carte întreaga ta avere, / Și tot ce-ai strâns în viață să pierzi într-un minut, / Și-atunci, fără a scoate o vorbă de durere, Să-ncepi agoniseala cu calm de la-nceput; / ...Al tău va fi pământul, cu bunurile-i toate. (If).

Discuția asupra filargyriei poate continua atunci când o referim la natura umană ce poartă în sine rănila păcatului. Simțurile pot deveni dominante, iar sub impulsul plăcerii ajung să întunece lumina minții. În acest caz omul nu mai este stăpânul adevărat al bunurilor, ci devine robul lor. Patimile care îi inundă ființa devin obsesia vieții, iar bunurile satisfacția momentană a patimii insașiabile. El pierde în acest caz pe autexusion, făcând să se împlinească cuvintele Mântuitorului, prin care ne previne că „cel ce păcătuiește, devine rob păcatului” (Ioan 8, 34). Astfel, omul se depărtează de „adevărul care îl face liber” (Ioan 8, 32), căzând pradă propriei înșelări a simțurilor.

Pentru a nu fi înrobiți de bunuri, ci pentru a fi stăpânul lor, se cuvine ca ele să fie abordate „**sub specie aeternitatis**”. Bunurile materiale sunt trecătoare ca și viața însăși care depinde de ele. Pentru acest motiv, trebuie căutate bunurile veșnice. Acestea sunt bunurile spirituale. Ele sunt nepieritoare ca și comuniunea lui Dumnezeu în care își au ele izvorul.

De aici, îndemnul apostolic devenit regulă de aur în privința acumulării și folosirii bunurilor materiale. Nici avariția, nici risipirea lor. Totul cu măsură până la necesarul firesc al vieții: dacă avem ce mânca și cu ce ne îmbrăca vom fi îndestulați (I Timotei 6, 8).

<sup>258</sup> *Psihologia persoanei*, Cluj-Sibiu, 1944, p. 441.

Arătam mai înainte că banii la care se referă philargyria reprezintă un **simbol al valorii** necesar atât vieții individuale, cât și vieții sociale. Utilizarea lor este imperios necesară în dinamismul **schimbului de valori**. Adică, în concret, nimeni nu poate mânca bani, nimeni nu se poate adăposti sub bani... dar cu banii îți poți procura cele necesare vieții materiale și spirituale. Am văzut apoi că nici surplusul de valori materiale nu e rău în sine; el poate fi însă dăunător sau folositor vieții personale sau sociale în funcție de **modul de utilizare**... O țară, de pildă, poate fi cu atât mai prosperă cu cât are mai multe averi și cu cât va ști să le chivernisească mai bine...

Referindu-ne la puterea bogăției, de pe poziția moralei creștine remarcăm că prin procesul de secularizare, omul, depărtându-se tot mai mult de credință, **a răsturnat** (nu a “schimbat” ca înainte) **tabla de valori**. În această situație, omul nu mai vede viața desfășurându-se “sub specie aeternitatis”, ci va rămâne **la viața de aici și de acum, unde el își este sieși cel mai apropiat**. Îl interesează cu precădere viața lui pământească, pe care o dorește cât mai comodă și îmbelșugată. Este preocupat apoi intens de soarta odraslelor, pe care vrea să-i știe asigurați cu cele necesare și prisositoare...

Putem spune că mai mult ca oricând omul și-a îngustat instinctul social din el, trăind drama morală a unui **egoism familial**, pe care îl motivează însă în fața propriei conștiințe ca pe o datorie morală... El nu-și dă seama că dincolo de datoria morală, egoismul familial îl împinge și îl angajează într-o goană nebună după acumularea de bunuri și croirea de situații privilegiate odraslelor sale, și dacă se poate și descendenților acestora, indiferent prin ce metode și mijloace... Sub obsesia acestui egoism familial, care îi orbește sufletul, “pater familias” va fi ocrotitorul ei imoral și antisocial, devenind, în funcție de situații și împrejurări, agresiv, tiranic, lingușitor, viclan sau chiar dezamăgit și învins... dar oricând gata să reintre în acțiune, comițând tot felul de conflicte și nedreptăți sociale...

Dacă la această criză morală și socială se mai adaugă și crizele economice și șomajul, prin creșterea numărului celor nevoiași în detrimentul celor filantropi, putem ușor înțelege că opera caritativă are de suferit... în această situație Bisericii îi rămâne rolul și datoria de a acționa prin cuvânt și faptă la organizarea operei filantropice, de samarinean milostiv” în lume. În acest caz, cu cât Biserica posedă mai multe bunuri materiale, cu atât opera sa caritativă va putea fi mai intensă și mai diversificată. Iată încă o dovadă că bunurile materiale nu sunt rele în sine și că modul lor de folosire filantropică împlinește porunca lui Hristos de a fi milostiv, asemenea milostivirii lui Dumnezeu față de oameni.

În altă ordine de idei, se cuvine să ne referim la mentalitatea omului modern și pentru a înțelege mai bine atitudinea lui pragmatică față de bunurile materiale. Omul modern angajat în multiple activități social-economice socotește că, cu cât posedă mai multe bunuri materiale, cu atât și activitatea lui poate fi mai intensă. Aceasta nu este însă maladia philargyriei, ci aparține de dinamismul vieții în plină desfășurare. Ea poate deveni însă și patimă când se derulează pe un plan egoist. Dar poate fi și filantropie, când este determinată de generozitate.



Patronii pot fi astfel atât egoiști și răi cu subalternii, dar pot să și aprecieze activitatea lor, fiind darnici și binevoitori. Patronii pot apoi sponsoriza o mulțime de activități cultural-sociale, chiar și acțiunile filantropice ale Bisericii.

Dar credinciosului de azi, pragmatic și prevăzător, trăind în **nesiguranță** și sub imperiul existenței tragice, îi place să fie chibzuit și chivernisitor, adunând prin **economisire** “bani albi pentru zile negre”... Atât timp cât neprevăzutul îl urmărește la tot pasul, iar nesiguranța social-economică este o dominantă a vieții, **economisirea bunurilor materiale rămâne un fapt pozitiv**. Risipirea bunurilor urmată de cerșetorie este un eșec existențial... Credinciosul modern apreciază că e mai bine să posezi al tău, decât să fii la dispoziția și la discreția altora... Apar apoi stările de boală și neputință, când producerea bunurilor scade odată cu scăderea puterii de muncă. Vine apoi și retragerea din exercitarea activităților profesionale, odată cu vârsta... Toate acestea ne cer să fim prevăzători și să știm a ne chivernisi bunurile necesare vieții. De altfel, dacă gândim bine, Mântuitorul a combătut nu numai grija exagerată ca pierdere a încrederii în providența divină, ci și folosirea bunurilor prisositoare fără chibzuință, prin risipirea lor în tot felul de destrăbălări... Așa cum Dascălii Bisericii puneau stigmatul nebuniei pe deliranta lăcomie în folosirea bunurilor materiale, la fel poate fi socotită și **risipirea lor**. A folosi fără discernământ bunurile pe care le obții prin trudă de multe ori istovitoare sau chiar prin înșelăciune și furt, este mai mult decât nechibzuință... Pentru acest motiv, chibzuința și prevederea, ca mamă a înțelepciunii, redau adevărata atitudine față de bunurile materiale ca raportare la **nevoile proprii privite în viitor**. Astfel apare **necesitatea economisirii bunurilor materiale**. Aceasta aduce siguranța vieții, nu prin prea multa abundență a bunurilor, nici prin prea multa preocupare în acumularea lor. Pe acest fundal poate apărea philargyria ca obsesie a îngrijorării și ca patimă, în detrimentul economisirii firești, pe măsură să-ți asigure traiul decent și viața fără grija anxioasă și depresivă a “zilei de mâine”... Nu decența vieții o combate Mântuitorul, fiindcă actele de milostenie față de cei nevoiași au tocmai menirea de a le asigura acestora existența printr-un trai decent... Mântuitorul **combate grija fobică și obsedantă care te îndepărtează de încrederea în Dumnezeu și îți sufocă viața sufletească, asemenea spinilor care opresc seminței (cuvântul lui Dumnezeu) creșterea, dezvoltarea și rodirea...**

Economisirea bunurilor îți aduce în suflet siguranța și puterea de a străbate cu mai multă încredere și hotărâre prin labirintul vieții, oferindu-i acesteia un orizont deschis și optimist. În funcție, apoi, de buna chivernisire a bunurilor deținute prin economisirea lor, credinciosul generos poate folosi parte din acestea și pentru ajutorarea și acoperirea nevoilor celor aflați în mai mare dificultate materială decât el...

## 6.4. LYPE

### 6.4.1. Lype ca simțământ uman

Omul este singura ființă care se întristează și plânge. Grigore Alexandrescu, pentru a arăta marea durere a câinelui soldatului de a-și conduce stăpânul până la groapă, spune că “din ochii lui pică lacrimi pe pământ”... La fel, Ștefan Augustin Doinaș, în celebra baladă “Mistrețul cu colți de argint”, indică prevestirea morții “prințului din Levant” prin “pasărea neagră ce stă-n lună și plânge”. Omul este, însă, singura ființă care poate conștientiza și aprofunda durerea și neplăcerea, de aceea este singura ființă care plânge. Dar omul poate aborda și simțământul bucuriei la intensitate superioară, exprimând-o, la fel ca și pe tristețe, prin lacrimi. În același timp, omul poate aborda bucuria și sub forma râsului, iar afectul îl poate transforma în sentimentul nobil al zâmbetului sau îi poate da coloratură intelectuală și etică prin operele comice sau artistice, prin muzică și dans...

Tristețea și bucuria exprimate prin plâns sunt determinate de holotimia sau afectele primare ale sufletului omenesc; acestea fiind: **dorința, plăcerea, neplăcerea și durerea**. Stoicii, plecând de la faptul că omul este ființă rațională, consideră că are datoria să folosească acest conducător al sufletului spre a elimina din el afectele considerate de ei “boli ale sufletului”. Altfel spus, pentru ca omul să dobândească sănătatea care să ducă firea la perfecțiune, trebuie să elimine afectele ei. **Iar lype, ca durere irațională, era inclusă pe lista celor patru afecte mari, din care se formează și celelalte**. Anulând însă afectele, stoicii vor stagna viața emotivă și sentimentul sufletului omenesc, ceea ce, evident, nu se poate, fiindcă acestea există ca un datum al firii. Afectele pot fi însă educate, adică orientate prin rațiune spre valorile spirituale, ceea ce este cu totul altceva. Sufletul omenesc este asemenea unui instrument muzical ce poate interpreta o gamă armonică foarte variată. Nu este o substanță înghețată în sine însuși. El trăiește permanent în fluxul și refluxul vieții sale raportată la viața din jurul său. El poate respinge sau poate accepta viața din jur, precum o poate și modifica creator. Ca act creator, tristețea poate avea o intensă coloratură intelectuală și etică. O găsim exprimată cu precădere în operele literare tragice. Dar pe lângă operele tragicilor greci, cu specificul lor legat de destin, întâlnim și alte lucrări literare unde tristețea apare sub altă coloratură artistică. De pildă, în Tristele lui Ovidiu vedem aprins întreg lirismul nostalgic al despărțirii, armonizată cu palida speranță a revederii... Apoi, în baladele populare ale literaturii noastre, la tristețe participă întregul cosmos, nu pentru a o aprofunda cu nuanță fatalistă, ci pentru a-i da lumina și viața specifică. La fel sunt și doinele și cântecele de jale în care sufletul și-a revărsat toată amărăciunea într-o formă artistică eliberatoare... Chiar și marșul funebru de la înmormântări nu are menirea de a irita sufletul, ci de a-i aduce prin muzică liniștea,

seninătatea și resemnarea în fața inevitabilului... La fel și cântările de la înmormântare, prin tânguital lor duios, nu ne lasă pradă decepției, ci folosesc acest prilej pentru a ne da de știre că viața pământească este amăgitoare și trecătoare, precum și faptul că se cuvine ca oricând să fim pregătiți pentru întâlnirea cu Judecătorul cel drept, spre a da socoteală de faptele noastre...

De aici reținem că tristețea, ca simțământ al sufletului omenesc nu trebuie văzută printre norii negri apăsători și cețoși ai decepției și dezolării, ci prin raza de lumină și căldură a soarelui ce se află dincolo de ei... Când tristețea alternează cu bucuria, atunci “melancolia se face vers”. Astfel, **tristețea viază întru frumos, devenind creatoare de valori.**

## 6.4.2. Lype ca psihoză

Am stabilit, contrar stoicilor, că lype este mai întâi un simțământ natural și normal condiției umane. Ca orice emoție, tristețea și plânsul, bucuria și râsul sunt realități evidente ale sănătății sufletești. Dar, la fel ca în toate formele de manifestare ale sufletului omenesc, va trebui să avem în atenție și boala.

Tristețea și bucuria sunt provocate în mod obișnuit de **cauze exogene**, fără a purta pecetea patologicului. Oricine poate constata că despărțirea de cei dragi naște un regret, lasă în suflet o durere, un gol. Invers, întâlnirea cu cei dragi este așteptată cu entuziasm și se concretizată prin comuniunea bucuriei. Când, însă, omul **conștientizează** că despărțirea de cei dragi este pentru totdeauna, regretul se intensifică, luând aspectul tristeții însoțite de lacrimi. Iar când viața ta depinde de a celui ce te părăsește, tristețea se intensifică și mai mult, primind amprenta dezolării, a decepției. Omul poate conștientiza despărțirea prin moartea unuia dintre cei dragi, ca fiind doar o despărțire vremelnică, temporară, în vederea unei reîntâlniri veșnice și fericite în comuniunea lui Dumnezeu. Atunci, sufletul nu mai este copleșit de tristețe, ci așteaptă întru nădejde revederea... Se poate conștientiza însă despărțirea și sub unghiul viziunii pesimiste a vieții, cum se întâmplă în cazul unor situații tragice, când moartea este privită chiar ca și o “salvare”... în acest caz, regretul este atenuat de resemnare. La fel se întâmplă și atunci când viața este privită prin prisma fatalității oarbe... Prin urmare, **tristețea apare în funcție de conștientizarea ei ca atitudine față de viață.** Așa ne explicăm faptul că la unele triburi care cultivau o mentalitate pesimistă asupra vieții, asistăm la o răsturnare a tablei de valori, în sensul că nașterea unei ființe era primită cu lacrimi de întristare, iar moartea cu cântece și veselie...

Dar tristețea, ca simțământ uman nu este impulsionată numai de regretul despărțirii. Pot fi și alte cauze **exogene** care o activează. De pildă, pierderea averii, insuccesele profesionale, familiale, politice, ca și toate celelalte insuccese, îți lasă în suflet neîmplinirea cu golul tristeții...

De la **Aristotel** și până la începutul secolului XX domina axioma: “**Plângem, fiindcă suntem triști și râdem, deoarece suntem veseli**”. De aceeași părere este și celebrul **W.**

**Wundt**, care socotește că emoția este provocată de sistemul cerebro-spinal. Diferit de această interpretare este cea a fiziologiei emoțiilor, având la bază sistemul neurovegetativ. **W. James** și, independent de el, **Lange** au spus că “**suntem veseli fiindcă râdem și suntem triști deoarece plângem**”. Determinarea neurovegetativă este evidentă atunci când constatăm că după o mâncare bună ne simțim mai plini de putere și mai bine dispuși, chiar dacă înainte am fost triști. Pe de altă parte, o foame cruntă ne îndispune, chiar dacă avem toate motivele să fim veseli. Mai târziu, **W. Cannon** va dezvolta influența pe care o are sistemul endocrin asupra emoțiilor, făcând demonstrația “Înțelepciunii trupului”, în sensul raționalității inconștientului biologic pe care îl reprezintă sistemul neurovegetativ.<sup>259</sup>

Lype se poate prezenta grafic sub forma unei curbe. Ea urcă până la stadiul maxim, apoi coboară. Și atunci viața reintră în dinamismul ei, făcând ca tristețea să dispară, iar golul sufletesc să fie compensat de noile realități în care viața te angajează plenar. Când însă, lype **nu este curbă**, ci **zig-zag** abrupt, atunci sufletul omenesc este decompensat de disforia maladivă. Atunci apare patologicul tristeții, sub forma depresiilor psihice, cu tot cortegiul lor de suferințe. Acum intră în acțiune cauzele **endogene**, care rezidă în **îmbolnăvirea sistemului nervos vegetativ**. Acesta dirijează funcțiile vitale ale organismului, iar îmbolnăvirea lui se repercutează asupra emotivității. Ușor putem înțelege interdependența psihologică, privind fenomenul tristeții, dacă ne gândim că atunci când cineva având sufletul întristat, nu poate nici să mănânce, fiindcă nervul parasimpatic care reglează digestia este perturbat de informația primită prin cortex. La fel în stările de superexcitație sau de hiperemotivitate, precum în fața unui examen, a unei călătorii sau a unui eveniment care te implică în mod deosebit... Invers, situațiile de bucurie se sfârșesc cu mese festive, unde muzica armonizează stările sufletești de bună dispoziție cu gustul variat al bucatelor ce îți se îmbie.

Lype a fost pusă în circulație ca psihoză de către psihiatrul **Emil Kraepelin**, profesor universitar la München, cercetător în domeniul psihologiei experimentale de largă recunoaștere internațională. La începutul secolului XX lype va fi cunoscută în psihologia patologică sub numele de **psihoză maniaco-depresivă**.<sup>260</sup>

După cum îi spune numele, lype ca psihoză funcționează sub două aspecte: mania și depresia. Acestea se alternează în succesiune ciclică, încât numesc maladia ca fiind **ciclotimie**.

**1. Mania** reprezintă o excitare a sistemului neurovegetativ simpatic care acționează sub forma exaltării afective, a emotivității. “Trăsătura proeminentă a maniacului este excitabilitatea, care se manifestă prin supraactivitate și fugă de idei. Maniacul, pur și simplu, nu poate sta liniștit, ci trebuie să facă ceva în fiecare clipă. Considerat la suprafață, el apare ca un om mulțumit de el însuși, care socotește că totul e mare și demn de luat în seamă și care trece fără astâmpăr de la un lucru la altul. Reacțiile maniacului sunt excepțional de iuți și dacă nu ar fi cu totul lipsite de consistență, atunci ele ar da, indiscutabil, un mare randament. Din

<sup>259</sup> N. Mărgineanu, o.c.p. 98–99

<sup>260</sup> *Psychiatrie*, Leipzig, 1915

păcate însă, atenția maniacului e lipsită de orice concentrare și perseverență, fugind de la o impresie la alta, așa încât din această cauză el ajunge să fie numai un mare agitat și nu un muncitor asiduu și cu folos. Conversația maniacului poate părea uneori incoerentă, din cauza fugii de la o idee la alta, dar ea păstrează totuși contactul cu realitatea, nu însă cu judecarea ei emotivă... Procesele sale de gândire sunt atât de repezi încât el are o excepțională mâncărime de limbă, vorbește întruna, monopolizând conversația, în așa fel încât într-un grup el devine și caută să devină centrul de atenție al tuturor”.<sup>261</sup> **Dar în această bucurie exaltată lipsește bunăstarea sufletească, adică gratificarea ce aduce liniștea, ca un simptom al sănătății spirituale.** Exaltarea rămâne decompensată, fiindcă nu este euforie, ci **disforie**. Căutare alarmantă a ceea ce nu găsește. E o bună dispoziție nemotivată și angajată paradoxal în acțiuni cu finalități de multe ori sterile. **ținând conștiința mereu în acțiune, îi macină întreg rezervorul energetic în forme explozive care îi risipesc întreaga lumină...**

Mania, ca psihoză, poate avea și o formă hipomaniacală, care se schimbă ușor în **manie acută. Zig-zagul emoțional devine abrupt.** Forma acută poate fi precedată de **hipomanie** sau poate izbucni dintr-odată. Acum, “starea de euforie, exaltare și bună dispoziție se schimbă brusc, bolnavul devine foarte nervos, e cuprins de furie, e în stare să lovească și să spargă. Judecata de valoare e subiectivă și incoerentă uneori. Inteligența și memoria rămân neatînse, deși starea de exaltare îl face să vadă totul în roz. În crizele grave el trebuie păzit cu forța. Interesant e că odată criza trecută, el revine la buna dispoziție și cere chiar scuze, dar vorbirea denotă în continuare fuga mare de idei. Mania **hiperacută** poate fi precedată de fazele anterioare, dar poate izbucni și spontan. Bolnavul în această situație este cu totul dezorientat atât în timp și spațiu, cât și în relațiile cu semenii. Cazul necesită internarea”.<sup>262</sup>

**2. Depresia** care alternează în timp **mania**, manifestă simptome emotive contrare acesteia. Ea este provocată de **sistemul nervos parasimpatic, care inhibă.** Ca și mania, depresia poate avea simptomele **melancoliei simple**, poate fi apoi depresie **acută și hiperacută.** În general, starea de melancolie sau depresiune simplă se definește printr-o greutate a gândului, vorbeii și faptei, precumpănind sentimentele de tristețe, pesimism și neîncredere în viață. Persoana are o față abătută și obosită, cu cearcăne la ochi. Se plânge într-una că se simte prost, că nu reușește nimic, că e cu totul lipsită de noroc și că orice inițiativă poartă stigmatul insuccesului. Socotește moartea o salvare, iar viața o povară apăsătoare. Vorbește încet, rar și greoi. Înclină spre nemișcare și lenevie, mulțumindu-se cu puțin, dar cu condiția să fie lăsat în pace. Inteligența îi este nealterată, iar memoria intactă.<sup>263</sup>

**3. Stările alternante.** Datorită faptului că stările maniace epuizează energia, ele nu se pot stabiliza. Prin odihnă energia își revine. Stările depresive, însă, sufocă energia în sine, încât se permanentizează, devenind involutive.

<sup>261</sup> N. Mărgineanu, o.c.p. 305.

<sup>262</sup> ibidem, p. 306.

<sup>263</sup> Ibidem, p. 306

După cum vedem, psihoza maniaco depresivă are cauză endogenă, care rezultă din **dereglarea raportului dintre sistemul nervos simpatic, care activează hedonia, și cel parasimpatic, care inhibă și aduce tristețea (opusă hedoniei). Ea se exercită pe fondul emotivității și nu al inteligenței. Zig-zagul abrupt energetic este stimulat sau stins pe cale hormonală de adrenalină. Emotivitatea declanșată de hipotalamus (diencefal) oscilează între bio-psiho-socio-hedonie în cazul maniei și vago hedonie, în cazul depresiunii.**

Este interesant faptul că medicii antici denumeau temperamentul “**melancolic**” sub numele de “fiere (bilă) neagră” (μέλαν + χόλος). Fierea neagră existentă în organism, spuneau ei, face să apară **amărăciunea** sub forma mâniei ca ură ascunsă. Altfel spus, un om mândros este în același timp supărat și necăjit, trist. Și invers: un om supărat, trist și necăjit poate deveni și mândros. În acest sens vom semnala faptul că unii cercetători moderni în domeniul tristeții, precum **G. Dumas**, fac deosebirea dintre **tristețea pasivă**, însoțită de un sentiment de descurajare și slăbiciune, și **tristețea activă** în care subiectul se revoltă împotriva privațiunii ce îi este impusă, protestează, strigă, se lamentează.<sup>264</sup>

### 6.4.3. Lype în spiritualitatea creștină

Ca unul care a venit să ia firea omenească cu toate afectele ei, spre a o vindeca, tristețea apare și în viața duhovnicească a Mântuitorului. De două ori s-a întristat și a plâns Mântuitorul. Mai întâi s-a întristat și a plâns viața oamenilor în urma dezastrului ce va urma asupra cetății sfinte, iar apoi la mormântul lui Lazăr, prietenul Său. Deși, în atotștiința Sa nu-i era străin faptul că Lazăr va învia, Domnul dorea să-și manifeste durerea sufletească ca omul care simte și participă cu totală dăruire la viața celor din jurul Său. De o mare intensitate este tristețea lui Iisus în Ghetsimani. Anticipând confruntarea tiranică și necruțătoare cu sălbăcia durerilor ce vor urma, lacrimile Lui, în rugăciunea către Tatăl, împreună cu sudorile, s-au prefăcut în picături de sânge ce se varsă pe pământ. În zbuciumul tristeții, care întrecea suportabilul, a cerut “să treacă paharul” acestei suferințe, dar nu după voia Lui, ci după voia Tatălui. Tristețea se transformă în acel moment în nădejdea mângâietoare și în siguranța biruinței finale. Pe de altă parte, în acele clipe de deznodământ tragic, și Apostolii “au adormit în întristare”. Le-a prezis, de altfel, învățătorul că “sufletul lor se va umplea de întristare”. Și așa a fost. Apostolul Petru s-a întristat adânc la cântatul cocoșului... Lacrimile lui au devenit însă supapa de siguranță a nădejzii. Și Iuda s-a întristat până în cele mai adânci cute ale sufletului său pentru că a “vândut sânge nevinovat”. Din nefericire, lacrimile lui l-au aruncat în prăpastia deznădejzii din care nu s-a mai putut ridica la lumină...

---

<sup>264</sup> Paul Popescu Neveanu, o.c.p. 232

Mai târziu, Sfântul Apostol Pavel va da mărturia transformării întristării în bucuria Duhului Sfânt, așa cum Mântuitorul le-a prevestit Sfinților Apostoli. Apostolul neamurilor scrie corintenilor: "...Acum mă bucur, nu pentru că v-ați întristat, ci pentru că v-ați **întristat spre pocăință**; căci v-ați întristat după Dumnezeu, ca să nu fiți întru nimic păgubiți de noi. Căci întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire fără părere de rău, iar întristarea lumii aduce moartea. Căci iată, însăși aceasta, că v-ați întristat după Dumnezeu, câtă sârguință v-a adus, ba încă și dezvinovățire și mahnire și frică și dorință și râvnă și ispășire. V-ați arătat întru totul a fi curați în acest lucru" (II Corinteni 7, 9–11).

De aici vedem că Apostolul face deosebirea dintre **întristarea după Dumnezeu, care aduce pocăința spre mântuire, și întristarea lumii care aduce moartea**. De acum, "**Întristarea pentru Dumnezeu**" (ἡ λύπη κατά θεοῦ = tristitia secundum Deum) va intra ca o expresie cheie în viața creștină. Întristarea pentru Dumnezeu, generatoare a pocăinței, se manifestă prin **zdrobirea inimii**, ca "**osândire de sine**" pentru păcatul săvârșit. De aici, va apare plânsul pentru păcat sau **penthosul**, care va face "carieră strălucită" în spiritualitatea creștină. Numai că penthosul este — după cum vom vedea — spre bucurie, nu spre deznădejde.

Pe de altă parte, deosebită de întristarea după Dumnezeu, este "**Întristarea lumii**". Aceasta este întristarea provocată de întregul cortegiu al păcatelor. Ea este spre moarte, fiindcă "răsplata păcatului este moartea" (Romani 6, 23).

Evagrie, cel care a introdus cei opt logismoi, în cap. 19 al Praktikos-ului său, definește pe lype ca fiind **στῆρησις ἡδονῆς** (lipsa plăcerii). Ea este, așa cum am anticipat, consecința maniei. El spune în detaliu că "cel ce se ferește de toate plăcerile lumești e o cetate de nepătruns pentru demonul tristeții. Căci **tristețea este lipsa unei plăceri, fie prezente, fie viitoare**. Și nu se poate respinge un astfel de vrăjmaș dacă noi avem vreo înclinare pătimașă pentru vreun lucru pământesc. Căci el așează năvodul și produce tristețea exact în locul spre care vede că suntem atrași cel mai mult".

Leacul tristeții îl constituie suprimarea plăcerii și a dorinței, fiindcă tristețea se naște din dorința neîmplinită, iar dorința din amintirea unei plăceri trăite anterior. În tratatul "**Despre cele opt duhuri ale răutății**", Evagrie arată că "tristețea apare atunci când omul nu-și împlinește pofta trupească; ori pofta e strâns legată de patimă. Cel care a învins pofta (dorința) a învins patimile, iar cel care a învins patimile a stăpânit tristețea, dar cel care a fost răpus de plăcere nu va scăpa de lanțurile ei. Cel care iubește lumea va fi mereu trist. Cel care disprețuiește plăcerile lumii nu va fi tulburat de gândul tristeții".<sup>265</sup>

Pe de altă parte, referindu-se la lype, Evagrie îi atribuie o funcție pozitivă, raportată la plăcerea ce duce la păcat. Lipsa de măsură în aplicarea ei poate duce la deznădejdea ce ucide sufletul. În acest sens, Evagrie continuă, arătând că "simbolul lui lype este sălbăticiunea numită năpârcă, a cărei fire se arată prietenoasă, dar al cărui venin covârșește veninul celorlalte fiare,

<sup>265</sup> P.G. 79, 1156D și 1157B-C – după Cristian Bădiliță, o.c.p. 64-65.

iar dacă e primit fără măsură, omoară și animalul însuși”.<sup>266</sup> Năpârcile cu care Sfântul Ioan Botezătorul seamănă pe farisei și pe saducheii sunt foarte derutante, spun comentatorii. Ele sunt ținute în pântece de părinți, iar când le vine timpul să se nască, spintecă pântecele care le-a protejat.<sup>267</sup> “Dar duhul acesta, care întristează pe oameni, scrie în continuare Evagrie, știe să se facă și pricinuitoare de pocăință. De aceea, și Sfântul Ioan Botezătorul îi numea pe cei ce erau stăpâniți de duhul acesta și alergau la Dumnezeu “pui de năpârce”, zicând: “Cine v-a arătat vouă să fugiți de mânia ce va să vie? Faceți deci roade vrednice de pocăință...”<sup>268</sup>

Sfântul **Ioan Scărarul**, ca unul care a sintetizat întreaga învățătură ascetică a părinților, urmând cuvintelor Eccleziastului, care socotește că “pentru orice lucru este o clipă prielnică și vreme pentru orice îndeletnicire de sub cer... vreme este să plângi și vreme să râzi; vreme este să te jelești și vreme să dănțuiești...” (3, 1–4), arată că “...există o vreme de întristare a inimii și alta de bucurie duhovnicească”.<sup>269</sup> Tristețea, după Sfântul Ioan Scărarul, este o realitate prin care se exprimă durerea și neplăcerea. De aceea, tristețea sufocă aspirațiile spre lumină ale sufletului omenesc: “...Precum aruncând mult rumeguș de lemn peste un foc, acesta se înăbușă și produce mult fum, tot astfel deseori și întristarea cea peste măsură face sufletul posomorât și întunecat, iar apa lacurilor o usucă”.<sup>270</sup>

Sfântul Ioan Scărarul ia apoi atitudine și față de păcatul tristeții care duce la deznădejdea prin care pierdem comunicarea de iubire cu Dumnezeu. “Vârtejurile (mării înfuriate) — spune el — sunt deznădejdea care împresoară mintea, silindu-se a o cufunda în groapa disperării”.<sup>271</sup> Oamenii care “petrec în locuri lipsite de mângâiere și pricinuitoare de multe nevoințe, au mereu de vecini demonul trândăviei și al tristeții”.<sup>272</sup> „Există o deznădejde provenită din mulțimea păcatelor, din împovărarea conștiinței și dintr-o **nesuferită tristețe**, pe care încercând-o sufletul ce s-a prea acoperit de răni și s-a prea îngreunat, se îneacă în adâncul deznădejdi”.<sup>273</sup>

În altă ordine de idei, Scărarul pune în discuție și întristarea pe care o putem aduce în sufletul semenilor, în diversele împrejurări ale vieții. “Când ne stau în față rele pe care le putem ocoli, trebuie să le cântărim și să alegem dintre ele pe cel mai puțin vătămător. Astfel, de multe ori, stând la rugăciune și venind la noi oarecare frați, trebuie să alegem una din două: ori întrerupem rugăciunea sau, nerăspunzând nimic fratelui, să-l lăsăm să plece **întristat**.

<sup>266</sup> Capete despre deosebirea patimilor, Filocalia I, p. 57-58.

<sup>267</sup> Teoclitos Farmachides, Comentar asupra Sfintei Evanghelii după Matei, trad. rom. Râmnicul Vâlcei, 1931, p. 115.

<sup>268</sup> Capete..., o.c.p. 58.

<sup>269</sup> Scara XXVI, trad. cit. p. 426.

<sup>270</sup> Scara 26, Migne P.G. 88, 1085 B, după studiul: Creștinul în fața vieții, în rev. M.B. 13 / 1956, p. 48.

<sup>271</sup> Scara, 26, o.c.p. 409.

<sup>272</sup> Idem, p. 412.

<sup>273</sup> Ibidem, p. 426.



Dragostea este mai mare decât rugăciunea, pentru că pe când aceasta este numai o parte din virtute, aceea cuprinde în sine toate virtuțile”.<sup>274</sup>

**Cuviosul Isaia Pustnicul**, acel “**Înțelept între înțelepți**”, ne prezintă în Asketiconul său discernământul în alegerea și cultivarea întristării pentru Dumnezeu, aducătoare de nădejde și bucurie sufletului omenesc: “**Întristarea după Dumnezeu e bucurie dacă te afli în căile Lui**. Iar cel ce-ți zice: «unde vei merge, că nu este pocăință pentru tine?», acela e de la vrăjmașul, care îndeamnă pe om să lase înfrânarea. Dimpotrivă, întristarea după Dumnezeu nu-și pune nădejdea în om, ci zice: “**Nu te teme, mergi înainte, Dumnezeu știe că omul este neputincios, și-l întărește**”.<sup>275</sup>

Referindu-ne la întristarea pentru Dumnezeu, am arătat că aceasta este cunoscută în spiritualitatea creștină prin **zdrobirea inimii**, ca întristare pentru păcatul săvârșit, sub forma **osândirii de sine, aducătoare a pocăinței ca recunoaștere nu numai că am fost păcătos, ci că sunt păcătos**. În acest sens întristarea pentru Dumnezeu primește numele de **plâns pentru păcat**, adică **penthos**. Sfântul Grigorie al Nyssei spune că “penthos-ul este o dispoziție sufletească pricinuită de lipsa unui lucru dorit”.<sup>276</sup> Pentru trăitorii **creștini lucrul cel mai dorit este mântuirea**. “**Plânsul cel după Dumnezeu – spune Sfântul Ioan Scărarul – este întristarea sufletului și îndurerarea inimii care pururea caută cu înfrigurare pe Cel după care însetează** (pe Dumnezeu); văzând că nu l-a găsit, se pune cu putere a-L urmări, jalnic tânguindu-se înapoia Lui. Sau încă: plânsul constituie **boldul cel de aur al sufletului**, care îl eliberează de pironirea pe lemnul **grijilor lumești** și de orice împătımire și care printr-o **cuvioasă întristare**, îl face să se îndrepte continuu spre supravegherea inimii”.<sup>277</sup>

**Penthos-ul este întristarea pentru mântuirea pierdută de mine sau de alții**. Asceții creștini nu plâng nici după părinți, nici după rude sau prieteni, nici după cele materiale, ci “plânsul sufletească la rugăciune e iscat de următoarele gânduri: frica de judecată, conștiința păcătoșeniei, aducerea aminte de bunătățile lui Dumnezeu, meditația asupra morții, făgăduința lucrurilor viitoare.

Lacrimile omului trupesc în rugăciune sunt determinate de grija sărăciei lui, aducerea aminte de vrăjmași, purtarea de grijă pentru copii, suferința venită de la cel ce-l împilează, grija casei sale, aducerea aminte de morții săi și alte lucruri asemănătoare. **Hărțuirea neîncetată a acestor gânduri sporește întristarea sa**, iar din întristare se nasc lacrimile. Pe de altă parte, plânsul omului duhovnicesc este produs de cu totul alte gânduri. Dintre acestea, amintim: uimirea în fața măreției lui Dumnezeu, mirarea înaintea adâncimii înțelepciunii sale, și altele asemănătoare. Un astfel de plâns nu vine din cauza unei întristări, ci dintr-o bucurie intensă.<sup>278</sup>

<sup>274</sup> Ibidem, p. 422.

<sup>275</sup> Cuv. 16, (trad. rom.) Bacău, 1997, p. 87.

<sup>276</sup> Despre Fericiri, 3, PSB, 29, p. 348.

<sup>277</sup> Cuvântul VII, o.c.p. 243.

<sup>278</sup> T. Spidlik, Spiritualitatea, vol. I, p. 234.

De aici, vedem că la început penthos-ul este cauzat de frică, iar apoi se transformă în dragoste față de Dumnezeu, prin plânsul arătat din iubire semenilor căzuți în păcate. Dacă la început penthos-ul este frică, el devine apoi **bucurie sfântă**.

Un ascet creștin sintetizează învățătura Părinților cu privire la **efectul curativ al penthos-ului**:

1. Penthos-ul alungă netulburat toate păcatele.<sup>279</sup>

2. Penthos-ul aduce mângâierea și bucuria duhovnicească. El va fi numit **χαροποιον πένθος** (penthosul făcător de bucurie).<sup>280</sup>

3. “O față spălată de lacrimi — spune Sfântul Efreem Sirul — are o frumusețe nepieritoare”.<sup>281</sup>

4. Penthos-ul este o **harismă** pe care Dumnezeu o dă numai celor ce se străduiesc.

Același Climax conchide că “**durerea profundă pentru păcatele** săvârșite a văzut (primit) **mângâierea**; iar **curăția inimii a primit iluminarea**. Această **iluminare** este o lucrare negrăită, ceva ce rațiunea percepe dar nu înțelege, ceva ce se vede de ochiul sufletului nu însă și de către cel al trupului. **Mângâierea** este înviorarea sufletului îndurerat, care ca și un prunc plânge și în același timp **zâmbeste vesel**. **Sprijinul** este reînnoirea sufletului, suportarea tristeții, **transformarea minunată a lacrimilor durerii în lacrimi lipsite de durere**. **Lacrimile** produse de gândul morții nasc teama; teama **naște netemerea: netemerea naște bucuria**; iar bucuria aceasta sfârșind — deși ea este fără de sfârșit, răsare **floarea iubirii celei cuvioase**”.<sup>282</sup>

#### 6.4.4. Terapia tristeții

Când ne referim la terapia tristeții, vom face încă de la început precizarea că acțiunea terapeutică vizează întristarea cea după lume. Sfântul Ioan Damaschin ne spune scurt că “**Întristarea lumească e stinsă prin bucuria duhovnicească**”.<sup>283</sup>

Din reflexiile făcute asupra penthos-ului, ușor ne dăm seama că tocmai “această întristare pentru Dumnezeu” transformă, convertește plânsul întristării pentru păcat, în lacrimile bucuriei duhovnicești. La această **iluminare duhovnicească** nu ajung decât cei ce se străduiesc să se curețe de păcatul și patimile aducătoare de **tristețe a morții prin pierderea mântuirii și să primească în suflet iubirea lui Hristos și bucuria Duhului**, în măsură să însănătoșească viața sufletească prin mulțumirea de sine, ca gratificare sau bunăstare a sufletului. Această

---

<sup>279</sup> Idem, p. 235.

<sup>280</sup> Scara 7, o.c.p. 244.

<sup>281</sup> Sermo asceticus, după T. Spidlik, o.c.p. 236.

<sup>282</sup> Cuvântul VII, o.c.p. 255.

<sup>283</sup> Cuvân minunat de suflet folositor despre virtuți și păcate, Filocalia, vol IV, p. 192.

convertire a lacrimilor de întristare maladivă în penthos-ul creator al bucuriei duhovnicești, constituie un leac eficient chiar și în tratarea psihozei maniaco-depresivă la care ne-am referit. Dacă ne gândim la faptul că omul nu este doar ființă bio-psihică, ci și socio-culturală și religioasă, nu e greu să înțelegem efectul sugestiei asupra convertirii mentalității și comportamentului uman. Dar noi nu ne referim la simpla sugestie prin cuvânt, ci la Cuvântul lui Dumnezeu, care este “viu și lucrător”, “duh și viață”, generator al credinței celei vii. Prin lucrarea Duhului apar roadele iubirii (Galateni 5, 6), însuflând în viața oamenilor, “împărăția lui Dumnezeu ca dreptate, bucurie și pace în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17). Cei cu adevărat creștini, care au primit pe Hristos în viața lor, ca fii ai împărăției, au simțit și mereu simt puterea înnoitoare a Duhului. Asemenea Apostolilor triști, fricoși și descumpăniți altădată, prin puterea Duhului, descurajarea și tristețea lor se transformă, se convertește în entuziasm și ideal. Cu bucurie sfântă au fost oricând gata să jertfească totul pentru El. Apostolii și toți cei ce i-au urmat, au putut constata că Dumnezeu nu ne dă un duh de tristețe și de teamă, ci “de putere, de dragoste, și de luciditate” (II Timotei 1, 7). Iar acesta ni se împărtășește prin harul rugăciunii. De aceea, în spitalele psihiatrice sunt și biserici, iar duhovnicii experimentați colaborează eficient cu psihologii și psihiatrii în depistarea și terapia psihozelor, care aduc întristare sufletului omenesc, măcinându-i energia creatoare. Cuvintele Apostolului sunt încurajatoare și girante pentru un optimism creator: “Bucurați-vă totdeauna în Domnul și iarăși zic bucurați-vă!... De nimic să nu vă îngrijorați, ci cererile voastre să fie arătate lui Dumnezeu prin rugăciune și prin cerere cu mulțumire întru toate. Și pacea lui Dumnezeu, care depășește toată mintea, va păzi inimile voastre și cugetele voastre în Hristos Iisus” (Filipeni 4, 4–7). **Această bucurie a lui Hristos** este leacul cu adevărat tainic pentru sufletul omenesc. **Ea izvorește din mormântul gol și reprezintă puterea învierii.** Acest “medicament divin” a schimbat întristarea Apostolilor în bucuria sfântă pe care nimeni și nimic nu a putut-o înlocui și nimic nu o va putea lua de la ei. E marea făgăduință a lui Hristos și marele dar al învierii Sale oferit sufletului omenesc aflat sub zodia tristă a păcatului și a morții (vezi: Ioan 16, 22–24; 33). Acest har al bucuriei duhovnicești l-au verificat Apostolii atunci când au fost bătuți cu pietre pentru mărturisirea învierii lui Hristos. “...Deci ei se duceau de la fața sinedriului **bucurându-se** că pentru numele lui Iisus **s-au învrednicit** a fi batjocoriți” (Fapte 5, 41). De aici, vedem că **datorită credinței lor**, Apostolii, în loc să se întristeze, în loc să plângă și să se văicărească, s-au bucurat că Domnul i-a învrednicit să fie batjocoriți pentru misiunea lor sfântă. Această bucurie duhovnicească aduce totdeauna sufletului omenesc nebanuite puteri optimiste, ce nu-l lasă să cadă în tristețea deznădejzii și a învingerii. Apostolul își confesează propria experiență a transformării durerii dezolante, în triumful sfinte bucurii. El arată, în concret că, “s-a făcut privescătoare lumii și îngerilor și oamenilor... Până în ceasul de acum și flămânzim și însetăm și suntem goi și suntem palmuiți și suntem pribegi... Ocărați fiind binecuvântăm; prigonți fiind, răbdăm; huliți fiind, mângâiem. Am ajuns ca gunoiul lumii, lepădătura tuturor până acum” (I Corinteni 4, 9–13)... “Binecuvântat fie Dumnezeu...

Cel ce ne mângâie în tot necazul nostru, ca să putem mângâia și noi pe cei ce sunt în tot necazul... Căci precum prisosesc patimile lui Hristos față de noi, așa prisosește prin Hristos și mângâierea noastră... căci ne-am socotit noi înșine osândiți la moarte, **ca să nu ne încredem în noi, ci în Dumnezeu cel ce înviază morții**” (II Corinteni 1, 3–9); “În toate pătimind necaz, dar nefiind striviți, lipsiți fiind, dar nu deznădăjduind, prigonți fiind, dar nu părăsiți, doborâți dar nu pierduți, purtând totdeauna în trup omorârea Domnului Iisus, ca să se arate în trupul nostru. Căci pururea noi cei vii **suntem dați spre moarte pentru Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor**” (II Corinteni 4, 8–11). Apostolul constată în final că “**În acestea toate biruim cu prisosință pentru Cel ce ne-a iubit pe noi**. Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici căpeteniile, nici puterile, nici cele de acum, nici cele viitoare, nici înălțimea, nici adâncul, nici altă făptură oarecare nu va putea să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos, Domnul nostru” (Romani 8, 37–39).

De aici rezultă limpede că această bucurie duhovnicească, sfântă și tainică, reprezintă **puterea lui Dumnezeu** care nu ne lasă în întristare și deznădejde, ci **ne oferă mereu puterea și optimismul de a fi “mai mult decât biruitori”**. Această credință “care a biruit lumea” (I Ioan 5, 4) nu este mărturia unei persoane singulare... E bucuria creștină pe care au simțit-o toți aceia care, pătrunși fiind de iubirea lui Hristos, au întâmpinat necazurile vieții și moartea, nu prin lacrimi de durere, ci prin entuziasmul încrederii în puterea lui Dumnezeu. Și nu s-au înșelat. Dovadă e faptul că sângele lor a devenit sămânța creștinismului, iar eroismul lor moral a făcut ca întristarea morții să se transforme în bucuria învierii ce se înalță de pe lespedea tăcută și rece a mormintelor... La toate acestea se cuvine să adăugăm și remediul mâniei care generează întristarea, recomandat de Evagrie. Se spune că atunci “când partea irascibilă e tulburată, poate fi liniștită de **psalmodiere** (cântarea psalmilor), **răbdare** și **milostenie**, toate acestea la timpul convenit și cu măsură”.<sup>284</sup>

## 6.5. INVIDIA

Am văzut că în lista celor opt logismoși evagrieni a apărut modificarea în sensul că **lype** a fost înlocuită cu **invidia**. Nu s-a creat nici sminteală și nici ripostă, considerându-se că și invidia în cele din urmă este tot **întristare**. Nu cu privire la tine, ci la semen. **Întristarea pentru binele semenului**.

---

<sup>284</sup> Praktikos, 15, o.c.p. 61.

### 6.5.1. Definiția invidiei și direcțiile ei de acțiune

Derivat de la “in + video” – (a vedea împotriva, a vedea contra cuiva), invidia indică patima ascunsă în adâncul sufletului omenească manifestată prin paradoxul de a te **bucura de răul aproapelui și a te întrista de binele lui**.

Paradoxul patimii este dat de contradicția persoanei umane ca intenționalitate spre comuniune și comunicare cu semenii, blocată în egoismul ei închis. De aici rezultă și tensiunea dăunătoare vieții spirituale a omului, de unde și caracterul maladiv al invidiei.

Caracterul nociv al patimii rezultă din inversarea tablei de valori. Normal și natural este să te “bucuri cu cel ce se bucură și să plângi cu cel ce plânge” (Romani 12, 15). Inversând tabla de valori apare anormalitatea etică și socială, cu întreg zbuciumul sufletesc ce constrânge viața personală raportată la cea socială, a comuniunii cu semenii.

Insanitatea morală a invidiei este dată de lipsa ei de motivație. Ea este ura lipsită de discernământ. Se vorbește în psihologie de ura normală și patologică. “Ura, spune psihanalistul francez G. Robin este un sentiment natural și normal, care nu începe să fie morbid decât atunci când se ivește pe un teren deja atins din punct de vedere psihic”.<sup>285</sup>

În perfidia sa, omul își ascunde răutatea. Invidia, însă, o demască. E una din patimile cele mai diabolice, structurată pe mândrie, ca luciferică dorință de afirmare egocentrică, în măsură să sfideze calitățile celui de lângă tine. E propulsată de cele mai multe ori de către kenodoxie, ca exacerbată dorință de afirmare personală fără discernământul propriei valori. Atrăgând după sine mânia nejustificată, face ca tensiunea antisocială să depășească suportabilul și astfel, degenerază în crimă. Cazul lui Cain și Abel este concludent în acest sens.

Există **indignarea** ca manifestare a urii față de nedreptățile comise de cineva. Aceasta este atitudinea justă de neacceptare a răului. Există și o **teamă justă** ce se manifestă prin tristețea față de binele aproapelui, care în fond nu îi este spre fericire, ci spre osândă. Aceasta este mai degrabă prevedere binevoitoare. Există și întristare competitivă pentru binele aproapelui. Acesta este **emulația** ca angajament personal de imitație și concurență, orientată după mijloacele juste de acțiune.

Nici **gelozia** nu poate fi confundată cu invidia. Gelozia are ca motiv păstrarea bunurilor proprii și teama de a nu le pierde. Invidia este secătuită de orice motivație. E o ură “În zadar”(deșartă), vizând viața semenului care se bucură în mod firesc de bunurile lui și de succesul vieții.

Th. Ribot consideră invidia ca o **deviere a instinctului de proprietate**.<sup>286</sup> Am văzut că prin dereglarea acestui instinct, philargyria devine o patimă care întunecă mintea omului,

<sup>285</sup> I. Popescu, Sibiu, o.c.p. 167.

<sup>286</sup> Essai sur les passions, p. 91 – după Constantin Pavel, Patimi dăunătoare vieții omenești (Desfrânarea, Invidia și Mânia), în rev. Mitropolia Moldovei și Sucevei număr. 5–7 /1957 p. 437.

prin insașiabilitatea acumulării bunurilor și prin folosirea lor egoistă, **încât vede totdeauna cu ochi răi bunurile semenului și implicit, pe posesorul lor. Sfântul Ioan Gură de Aur** arată că lăcomia după bunuri poate fi oarecum împlânzită prin posesie, pe când invidia este acțiunea îndreptată împotriva posesiei altora și, cu cât acesta posedă mai mult, cu atât și **tensiunea provenită din aversiune** crește mereu. În același fel **invidia leneșului** este deosebit de dăunătoare vieții sociale, căci leneșul nu adună pentru sine, dar e capabil să acționeze împotriva celui care își adună bunuri prin muncă.<sup>287</sup>

Invidia, ca ură ce mocnește, devine o adevărată acțiune de denigrare a semenului, prin tot felul de defăimări, calomnii, intrigi, încât iritarea poate ajunge până la **paroxism**, spre a **degenera în crimă**, cum a fost cazul lui Cain și Abel, a fraților lui Iosif, a lui Saul și David, a fariseilor și saducheilor împotriva Mântuitorului, etc.

**Sfântul Ciprian** arată că invidia este “rădăcina tuturor relelor, izvorul dezastrelor, sămânța delictelor, cauza crimelor. De aici se ridică ura, de aici pornește animozitatea. Invidia aprinde lăcomia... văzând pe altul mai bogat decât el. Invidia ațâță ambiția, când cineva află că altul s-a ridicat într-o funcție mai înaltă. Ori de câte ori invidia orbește sufletele și pune stăpânire pe taințele minții, teama de Dumnezeu este disprețuită, învățătura lui Hristos este neglijată, ziua judecății este uitată. Trufia se umflă, sălbăticia îndârjește, perfidia uneltește, nerăbdarea izbește, discordia înfurie, mânia clocotește... De aici se rupe lanțul păcii între cei mari, de aici este călcată în picioare dragostea frățească...”<sup>288</sup> Spre deosebire de celelalte patimi care aduc oarecare satisfacere, **invidia aduce numai tulburare sufletului omenesc**, spune Sfântul Ciprian: “Cel cu sufletul bolnav de invidie nu găsește nici o plăcere nici în mâncare, nici în băutură, mereu suspină, geme și suferă... Celelalte rele au un sfârșit și se termină odată cu consumarea lor. În adulter ticăloșia se încheie prin săvârșirea faptului, tâlharul ajunge la omucidere și se oprește aici... numai invidia nu are limită... cu cât cineva a avut un succes mai mare, cu atât invidiosul arde mai mult în flăcările propriei invidii”<sup>289</sup>

Mai mult ca oricare altă patimă, invidia, “pricinuieste un rău personal celui stăpânit de ea. După cum rugina mănâncă fierul, tot așa și invidia roade sufletul celui invidios”,<sup>290</sup> spune Sfântul Vasile cel Mare. Invidiosul se aseamănă cu fluturele, care, departe de a stinge lumina cu fălfăitul aripilor sale, se arde el însuși în ea. Invidiosul este propriul său călău, spune Sfântul Grigorie de Nazianz.<sup>291</sup> Așa cum viermele roade lemnul în care s-a născut, tot astfel și invidia roade sănătatea și viața spirituală...

Mai periculoasă poate fi invidia atunci când se strecoară în sufletul prietenilor, deoarece ea conduce faptele spre mârșavul păcat al trădării prietenului care ți-a încredințat tainele

<sup>287</sup> C. Pavel, Patimi dăunătoare..., cit p. 438

<sup>288</sup> De zelo et livore, VI, P.L. 4, 667, P.S.B. 3, p. 498.

<sup>289</sup> Idem, VII, p.498.

<sup>290</sup> Omilia XI – Despre invidie, I, P. S. B., 17, p. 458.

<sup>291</sup> Const. Pavel, o.c.p. 439

inimii sale. “Așa cum mālura este boala grâului, tot așa invidia este boala prieteniei”,<sup>292</sup> spune Sfântul Vasile cel Mare spre a arăta că invidia se strecoară în comuniunea de iubire a prieteniei, spre a-i destrăma arhitectonica ei spirituală.

Mai departe, când invidia acționează în direcția **harului fratern**, pe care credinciosul l-a primit din partea lui Dumnezeu, atunci devine **păcat împotriva Duhului Sfânt**. Acest păcat îl săvârșeau adversarii Mântuitorului, când din invidie, îl acuză că face minuni cu puterea demonilor (Matei 12, 22–32).

La acestea adăugăm manifestarea invidiei în direcția **calităților semenului și chiar a acțiunilor** acestuia. **Invidiosul dorește, din mândrie, să fie deasupra tuturor și nu suportă să fie depășit**. De aici, revolta împotriva lui Dumnezeu că este nedrept, acordând diferit talanții Săi, iar față de aproapele se manifestă sub forma aversiunii prin minimalizarea, atât a calităților, cât și a faptelor lui meritorii... Acum invidia declanșează defăimările, calomniile și tot felul de denigrări și de injurii, împreunate cu **acțiunile de subminare și blocare a activității menite să afirme personalitatea semenului**.

## 6.5.2. Originea invidiei

Toți cei care au reflectat asupra patimii invidiei sunt de acord că **izvorul sau rădăcina ei este trufia sau chiar vanitatea**.<sup>293</sup> Mai precis, originea invidiei trebuie căutată în **aversiunea diavolului față de primul om aflat în grația lui Dumnezeu, înaintea căderii în păcat**. “Ce poate fi mai pătrunzător decât această boală? se întreabă Sfântul Vasile cel Mare. Este distrugerea vieții, ruina a firii, vrăjmașă a darurilor dumnezeiești, împotrivire față de Dumnezeu. Cine l-a pornit pe demon, începătorul răutății, la război împotriva oamenilor? Oare nu invidia? Prin invidie demonul s-a arătat pe față luptător împotriva lui Dumnezeu; s-a mâniat pe Dumnezeu din pricina marilor daruri date de Dumnezeu omului; și pentru că n-a putut să se răzbune pe Dumnezeu, s-a răzbunat pe om”.<sup>294</sup>

Având originea în mândrie, invidia ia forma **egoismului sălbatic**, ce depășește orice hotar al drepteia rațiuni... Invidia dintre orgolii este dezastruoasă. Face ravagii... Sar scânteii... Proliferează în întristare și mânie criminală...

Psihanaliști sunt de părere că originea invidiei trebuie căutată în **sentimentul de ură ce apare în inima copilului prin “complexul familial”**. Nașterea unui copil oferă concentrarea afecțiunii părinților asupra lui și provoacă un dezechilibru prin carență în raporturile afective

<sup>292</sup> Idem, IV, p. 462.

<sup>293</sup> Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă*, continuare și dezbateri – trad. Prof. Ion Diaconescu și Prof. Nicolae Ionescu, București, 2001, p. 69.

<sup>294</sup> *Omilia XI-a*, despre invidie III, P.S.B. 17, p. 459.v

dintre părinți și ceilalți copii, existente până atunci. Ei văd în noul născut un intrus care sustrage o bună parte din iubirea pământească ce se revărsa până atunci asupra lor.<sup>295</sup>

Apoi, din “ciocnirea” tendințelor afective dintre frați și surori se va forma **Complexul Cain** ca rivalitate fraternă. “**Frații se nasc rivali**”, spun psihanalistii, prin dorința lor de a acapara cât mai multă afecțiune din partea părinților. În mod normal, această ostilitate inițială se va transforma prin sublimare în iubirea dintre ei. În caz contrar, lupta dintre frați continuă toată viața.<sup>296</sup>

Pe de altă parte, originea invidiei trebuie căutată și în **defectuoasa educație ce i se face copilului**, mai întâi în familie, iar apoi în societate. Aceasta rezidă în prețuirea exagerată a unuia dintre copii, de către părinți, față de ceilalți copii. În sufletul acestora se va naște invidia, “**marea generatoare a urii**”. De teama părinților, invidia va fi la început refulată. Mai târziu se va manifesta ca o bizară exteriorizare afectivă față de oameni, față de autoritatea de stat, de legi și chiar față de Dumnezeu. De aici, din această imprudentă educație, se va naște întreg cortegiul carențelor de caracter, culminând cu delictele și cu crima. Prin afecțiunea exagerată și unilaterală arătată unui copil, se creează **complexul de inferioritate** în sufletul celui alt. Iar sub impulsul nedreptății ce consideră că i se face, în sufletul lui se naște invidia, ca un focar ce va întreține **ura fraternă**. Pe de altă parte, “**copii cei mai răzgâiați sunt cei mai porniți în ură**, deoarece tendințele lor lăsate în voia soartei nu mai acceptă nici o limită pe care o forțează cu atât mai imperios, cu cât au fost lăsate să-și dea frâu liber”, spune un psihanalist.<sup>297</sup>

Pe de altă parte, se caută și asocierea originii **somatice** a invidiei, medicii constatând la cei invidioși o intoxicație generală, provenită dintr-o insuficiență hepatică. Pentru aceasta invidiosul prezintă o stare de slăbire, anemie, tulburări intestinale, față subicterică, dezechilibru emotiv etc.<sup>298</sup> Predomină totuși cauza psihică a **amorului propriu frustrat**, a complexului de inferioritate provenit din cauza unor neîmpliniri. Sau mai precis, invidia își are rădăcina și izvorul în **firea omenească ce poartă în sine rănila păcatului**. De aici pornește tulburătoarea **contradicție cu sine însuși, cu semenii, cu societatea...**

### 6.5.3. Paradoxul și fenomenologia invidiei

Paradoxul invidiei trebuie căutat în lipsa de discernământ atunci când se fac **judecăți de valoare**. În general, judecățile de valoare nu stagnează, ci dinamizează activitatea creatoare a omului. **Succesul apropielii trebuie să stimuleze interesul, imitația și emulația**. În

---

<sup>295</sup> I. Popesc, Sibiu, o.c.p. 163.

<sup>296</sup> Idem, p. 81.

<sup>297</sup> Gilbert Robin, *Les haines familiales*, Paris, 1930 – după I. Popescu – Sibiu, o.c.p. 162–163.

<sup>298</sup> Const. Pavel, o.c.p. 439.



cazul invidiei apare paradoxul. Toate acestea stagnează, și în locul lor apare întristarea generatoare de mânie și ură, concretizată în defăimări, subminări și în cea mai sălbatică formă: crima. Cain, bunăoară, a devenit la un moment dat mahnit și invidios că Dumnezeu a primit jertfa lui Abel. Invidia lui a generat ura criminală... Dacă el ar fi făcut o judecată de valoare ar fi apreciat jertfa mai bună adusă de fratele său, și ar fi depus stăruință să-l și întreacă... Fratele fiului risipitor, apoi, dacă ar fi făcut o judecată de valoare, s-ar fi bucurat împreună cu părintele său că fratele său mai mic "mort a fost și a înviat"... în loc să se întristeze și să se tulbure de venirea fratelui său și de primirea ce i s-a făcut, din iubire fraternală ar fi avut el inițiativa buneii primiri și s-ar fi bucurat mai mult decât ceilalți comeseni. În fond, fratele mai mic nu i-a făcut nici un rău și nici o nedreptate. Și-a cerut doar partea de avere ce i se cuvenea... Revenind, nu a cerut o nouă împărțire a averii, nici egalitatea în drepturi cu fratele său, ci un mijloc de a trăi potrivit vinovăției sale... Vedem de aici cum paradoxul invidiei, prin răsturnarea tablei de valori, aduce tot felul de neînțelegeri și conflicte sociale.

**Sfântul Ciprian** arată că paradoxul invidiei este dat de dorința "de a transforma în rău binele propriu altuia, de a fi chinuit de prosperitatea celor mai norocoși, de a-și face sieși necaz din gloria altora, de a-și simți inima sfâșiată ca de cârligele călăului, de a face din propriile lui gânduri și simțiri un fel de instrument de tortură care să-i sfâșie inima, care să-l chinuie în toate măruntaiele".<sup>299</sup>

**Sfântul Vasile cel Mare** arată că leacul însăși al invidiei este paradoxal. Cel stăpânit de această patimă, pătruns de perfidie, "așteaptă o singură ușurare a bolii lui: **să vadă căderea unuia din cei invidiați**. Ura i se termină numai când vede pe cel invidiat nefericit din fericit cum era; când vede ajuns vrednic de milă pe cel admirat de toată lumea. Numai atunci se împacă cu el, numai atunci îi este prieten, când îl vede lăcrimând, când îl vede jelind. **Nu se bucură cu cel vesel, dar plânge cu cel îndurerat**. În lăcănează că i s-a schimbat soarta, că a căzut într-o stare atât de jalnică; ridică în slava cerului, prin cuvinte, starea lui fericită de mai înainte, nu din dragoste de om, nici din simpatie, ci pentru a-i face și mai grea nenorocirea. Pe copil îl laudă după ce a murit și-l slăvește cu nenumărate elogii, că era frumos la chip, că era deștept, că era destoinic în toate; dacă însă ar trăi, n-ar întrebuința un limbaj atât de elogios. Dacă vede, însă, că și alții îl încarcă cu laude, se schimbă iarăși și pizmuește pe cel mort. Invidiosul admiră bogăția altuia după ce a pierdut-o; laudă și ridică în slava cerului frumusețea, vigoarea și sănătatea cuiva după ce s-a îmbolnăvit. Și pe scurt, invidiosul este **dușman al celor prezente, dar prieten al celor pierdute**".<sup>300</sup>

Caracterul paradoxal al invidiei rezultă și din aceea că ea cu nimic nu poate fi împlânzită. Marele capadocian arată în continuare că "invidia este un fel de dușmănie care se poate înlătura cu foarte mare greutate. Pe scurt, **binefacerile împlânzesc pe dușman; pe invidios însă, și pe răutăcios, binefacerea făcută lui îl întărâtă și mai mult**. Și cu cât îi faci mai mult bine,

<sup>299</sup> O.c. VII, p. 498.

<sup>300</sup> O.c. II, p. 459.

cu atât se revoltă mai mult, se supără și se arată mai nemulțumit. **Și este mai mare durerea pricinuită de faptul că binefăcătorul are puțință să-i facă bine, decât mulțumirea de pe urma binefacerilor primite. Pe care fiară n-o depășesc invidioșii prin răutatea lor? Pe care animal neîmblânzit nu-l întrec în sălbăticie?** Căinii se îmblânzesc dacă le dai să mănânce; leii se domesticesc dacă sunt îngrijiți; invidioșii însă se sălbătesc și mai mult dacă sunt îngrijiți”.<sup>301</sup>

Pe de altă parte, **Părinții Bisericii** au insistat asupra **nocivității invidiei**, demascând modul în care apare în viața oamenilor, **caricaturizându-le chiar și fizionomia**. Același capadocian arată că “invidioșii se cunosc oarecum după față. Privirea le este uscată și lipsită de strălucire, obrazul posomorât, sprâncenele încruntate, sufletul turbat de patimă, fără puțință de a judeca adevărat lucrurile... Dacă se întâmplă să greșească cineva cu ceva, cum e cazul multora din faptele oamenilor, apoi această greșeală o fac cunoscută cu intenția de a caracteriza prin ea pe cel care a săvârșit-o, ca și caricaturii care fac portretele celor pictați luând ca o caracteristică generală nasul lor strâmb sau o cicatrice sau vreo schiloditură provenită fie din naștere, fie de pe urma vreunei boli. Invidioșii sunt destoinici în a batjocori faptele vrednice de laudă prin răstălmăcirea dată lor, sunt destoinici în a calomnia virtutea, înfățișând-o drept un viciu învecinat cu ea. Pe cel curajos îl numește obraznic, iar pe cel cuminte și înfrânat, nesimțitor; pe cel drept îl numesc om fără inimă, iar pe cel chibzuit, viclean. Pe cel mărinimos îl bârfesc ca pe un om de prost gust, iar pe cel cu inima largă, ca pe un risipitor; și, dimpotrivă, pe cel econom îl numesc zgârcit. Pe scurt, invidiosul nu se sfiește să dea oricărui fel de virtute numele viciului potrivit”.<sup>302</sup>

În sfârșit, un alt paradox al invidiei este acela că, așa cum spune Sfântul **Ioan Gură de Aur**, “**cel invidios vrând să-l piardă pe altul, se pierde pe sine însuși**”.<sup>303</sup> Exemplu în acest sens îl oferă Aman, din cartea Estera, pornit împotriva lui Mardocheu iudeul, fără nici un motiv, doar din invidie față de cinstea la care a ajuns acesta în fața împăratului său. Încântat la culme de gloria sa, la un moment dat, Aman exclamă: “Dar toate acestea nu mă mulțumesc câtă vreme văd pe iudeul Mardocheu stând la poarta domnească” (Estera 5, 13). Până la urmă, în spânzurătoarea pregătită pentru Mardocheu cade victimă invidiosul Aman...

#### 6.5.4. Terapia invidiei

În terapia invidiei ne conduce Sfântul Tihon din Zadonsk. El pornește de la constatarea că **rădăcina invidiei este trufia**. Fericitul Augustin spunea scurt: “**Dacă invidia este fiica**

<sup>301</sup> O.c. III, p. 461.

<sup>302</sup> O.c. V, p. 463-464.

<sup>303</sup> *Omilia 55 la Evanghelia după Ioan*, apud Sfântul Tihon din Zadonsk, Despre păcat, (Despre adevăratul creștinism) trad. Adrian și Xenia Tănăsescu – Vlas, București, 2000, p. 245.

**trufiei, omoar-o pe mamă, și fiica ei va muri**”.<sup>304</sup> Sfântul Tihon insistă asupra înfrângerii patimii prin virtute, arătând că antidotul mândriei și implicit al invidiei este **smerenia**. “Rădăcina și începutul zavistiei este trufia, căci trufașul, voind să se înalțe deasupra celorlalți, nu poate răbda să fie cineva la aceeași măsură cu sine sau chiar mai sporit și, ca atare, este nemulțumit de înălțarea aceuia; iar cel smerit nu poate pizmui, fiindcă își vede și își recunoaște neputința, iar pe ceilalți îi socotește mai vrednici decât el însuși – drept aceea nici nu este nemulțumit pentru darurile lor”.<sup>305</sup> De altfel, cel ce se deprinde cu smerenia dobândește **acea luciditate a minții de a putea să judece după dreptate**, apreciind nu numai meritele tale, ci recunoscând și meritele altuia; nu numai calitățile tale, ci și capacitatea celui de lângă tine. Nu urmărind poziții sus puse din orgoliu, ambiție sau interese meschine, ci după dreptate “a da fiecăruia ceea ce i se cuvine”.

În al doilea rând, Sfântul Tihon ne învață “să ne deprindem cu **iubirea aproapelui, și atunci invidia se va ofili, căci “dragostea nu pizmuieste”**, spune Apostolul (I Corinteni 13, 4). Și chiar dacă săgeata acesta ucigătoare va mai lovi în inimă, omul se va împotrivi ei prin duhul iubirii, îndemnându-se, chiar împotriva voii sale, să dea mulțumire lui Dumnezeu pentru buna sporire a aproapelui și astfel se tămăduiește tot răul lăuntric și, cum se spune, cui pe cui se scoate. Se cade să ne silim la tot binele, făcând nu voia inimii noastre rele, ci precum cer credința și conștiința creștinească, căci “numai cei ce se silesc pun mâna pe împărăția cerurilor” (Matei 11, 12). Așa să ne împotrivim răutății și răzbunării, cărtirii și hulirii și celorlalte patimi, silindu-se la răbdare și la toată evlavia. Aceasta va fi greu la început, dar lesne mai apoi, cu ajutorul lui Dumnezeu”.<sup>306</sup>

Un alt antidot spiritual al invidiei este “**ridicarea cu mintea deasupra celor omenești și aștinerea privirii la binele real, la ceea ce merită să fie laudat**. Atunci niciodată nu vei socoti vrednic de fericit și de invidiat vreunul din lucrurile cele pământești și trecătoare”,<sup>307</sup> spune Sfântul Vasile cel Mare. Întărind această idee, Sfântul Tihon arată că se cuvine “să credem, fără a ne îndoii de fel, că în lumea aceasta nu este nici un lucru mare și vrednic de minunare și **nu este adevărată fericirea afară de cea veșnică și cerească**. Iar de vom cugeta așa, invidia va slăbi și va rămâne nelucrătoare, pentru că **aceasta se naște din bunăstarea aproapelui; dar dacă nu vom socoti bunăstarea vremelnică** (adică cinstirea, bogăția și celelalte) **drept bunăstare adevărată, nu vom mai fi invidioși pentru aceste lucruri**: așadar, dacă vom disprețui cele pământești și vom căuta cele cerești, nu vom pizmui pe nimeni pentru cinstirile și laudele de care se bucură, pentru bogățiile, pentru neamul ales, căci vom dori cele neasemuit mai bune”.<sup>308</sup>

<sup>304</sup> Idem, p. 245.

<sup>305</sup> Idem, p. 243.

<sup>306</sup> Ibidem, p. 245-246.

<sup>307</sup> O.c., V, p. 465.

<sup>308</sup> O.c.p. 246.

## 6.6. ORGE

Am văzut că invidia pornită din mândrie reprezintă o întristare sufletească maladivă ce-și are originea în interiorul sufletului. Ea devine însă o forță violentă îndreptată în afară atunci când este stimulată de mânia ce vine din exterior. Această simbioză maladivă se concretizează în ura care generează crima.

Vom putea înțelege mai bine acest proces sufletesc maladiv, luând mai amănunțit în discuție patima mâniei.

### 6.6.1. Noțiunea

Mânia ca înflăcărare irațională a sufletului omenesc reprezintă starea de supărare exacerbată, sinonimă și omonimă cu **μᾶνία** (nebunia). Sfântul Vasile cel Mare spune scurt și precis: **“mânia este o nebunie de scurtă durată”**.<sup>309</sup> Dat fiind caracterul diversificat al mâniei, marele capadocian propune doi termeni de exprimare a ei: **θυμός** și **οργή**. Thymos “este un fel de aprindere și o pornire iute a pasiunii”; orge “este durerea stăruitoare, o pornire continuă pentru a răsplăti cu rău pe cei care te-au nedreptățit, sufletul dorind puternic să se răzbune”. “Trebuie să se știe — precizează același capadocian — că oamenii păcătuiesc în amândouă aceste stări sufletești; sau se poartă cu furie și fără de judecată împotriva celor ce i-au mâniat sau uneltesc cu viclenie și pe ascuns împotriva celor ce i-au supărat”.<sup>310</sup>

Pentru a ne lămurii mai bine asupra patimii mâniei, se cuvine să lămurim mai în detaliu aceste două noțiuni.

**1. θυμός** derivă de la sanscritul **“dhumas”** corespunzător latinescului **“fumus”** (fum). Thymos este mânia care în pieptul oricui urcă precum fumul (Iliada XVIII, 10). Fumul este “foc în piept” este să săgeata care în jurul inimii se încinge și fierbe, când îi este sete de răzbunare... Thymos-ul are și sensul de impetuozitate, înflăcărare, elan vital. El desemnează și curajul, dar nu curaj rece, intelectualizat, ci cel care porcede din furie, din dorința de a ucide. În acest caz, thymos este sinonim cu oragé.<sup>311</sup> La Pythagora, thymos avea înțelesul de suflu cu sediul în inimă.<sup>312</sup> Luând termenul de la Pythagoras, Platon i-a acordat spații mai largi, aprofundând în detaliu înțelesurile lui. “Trei părți — spune Platon, intră în alcătuirea

<sup>309</sup> *Omilia X-a, împotriva celor ce se mânie*, P.S.B. 17, 449.

<sup>310</sup> *Idem*, p. 456.

<sup>311</sup> Felix Buffiere, *miturile lui Homer în gândirea gracă*, trad. Gh. Ceașescu, București, 1978, p. 212-213.

<sup>312</sup> Mihai Nasta, *Notre la Pythagoras, Filocalia gracă până la platon*, vol. II, București, 1979, p. 148, 96.

fiecărui suflet; două între ele cu chip de cal, iar cea de a treia întruchipează pe vizitiu (ηνίκος). Despre cai spunem că unul este bun: αγαθος ιππος, nu și celălalt... Se cuvine acum să spunem care anume este virtutea celui bun și care e viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de un soi mai bun are statura dreaptă, trupul bine legat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui e albă. E dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat și rușinos; iubește părerea cea adevărată. Când îl mâni, biciul nu-și are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn și vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă e șui și greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul țeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e negru, ochii aburii și injectați cu sânge; e nesățios și îngâmfat; urechile le are împărășate și abia de mai aude; și doar cu lovitura de bici și îmboldiri ce îl mai poți mâna..." (Phaidros, 253 d-e). Într-un alt dialog, Platon revine asupra celor trei componente ale sufletului, precum și a raportului dintre ele: "...Nu fără temei — am spus eu — vom socoti că aceste aspecte sunt două, distincte și deosebite una de cealaltă. Partea prin care se judecă o numim partea rațională a sufletului; pe când partea prin care el iubește, flămânzește, e însetat și celelalte poftte, o numim irațională și aparentă... Dar ceea ce ține de aspectul pasional, de capacitatea de a ne mânia, oare nu reprezintă o a treia parte sau ea ar fi de aceeași natură cu vreuna din celelalte două, și cu care anume?... Poate că este de aceeași natură cu partea aparentă" (scil. irațională) (Republica, 439 d-e). După cum vedem, partea rațională sufletului rațională este **νοῦς**. Partea irațională a sufletului are două aspecte: **θυμός** – ca **sediul al pasiunilor**; și **ἐπιθυμία** ca **sediul al poftelor**. Thymos este pasiunea generoasă, care oferă omului puterea de a-și ține firea în pericole și necazuri. Sub pecetea părții raționale, **θυμός** se transformă în **ανδρεία**, virtutea curajului.

**2. οργή este partea irascibilă a sufletului ce nu uită răul, ci manifestă tendințe de răzbunare ce merg până la crimă.**

Am arătat deja că orge este impetuozitatea, sălbăcia și agresivitatea, ca pierdere a rațiunii în funcționalitatea **instinctului de atac**. Cei vechi socoteau că dereglarea instinctului firesc de apărare este frica exagerată, spaima, groaza, iar dereglarea instinctului de atac este mânia, furia turbată ce conduce spre crimă. Acestea erau considerate a fi cele două forme ale **nebuliei**.

În mod normal, frica și mânia, ca tendințe bio-psiho-sociale, acționează armonios, ca ramuri ale vieții. S. Freud le-a și numit **instincte ale vieții**. În mod normal "dacă pericolul nu este prea mare, atunci fugim din fața lui și îl ocolim. Dacă el este mai mic și poate fi învins, atunci angajăm agresivitatea pentru a-l învinge".<sup>313</sup>

Când teama ca instinct irațional este condusă de rațiune, ea se va orienta axiologic spre **virtutea prevederii, care este mama înțelepciunii**. Fără rațiune instinctul de apărare se degradează până la nebunia fricii. Acum înțelegem mai bine cuvintele Scripturii Sfinte care ne învață că "frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii" (Pilde 1, 7). E **frica cea sfântă** prin care se intră în comuniune cu Dumnezeu, spre a-L recunoaște Stăpânul vieții noastre. Și

<sup>313</sup> N. Mărgineranu, o.c.p. 84.

astfel, să ne formăm convingerea că viața și moartea depind numai de El. Nu e prudența calculată, ci înțelepciunea care mereu ne conduce spre viața divină, deschizându-ne perspectivele vieții duhovnicești și a desăvârșirii în Dumnezeu.

Revenind însă la patima fricii, vom remarca realitatea concretă că conflictele țin de viață. Nu pot fi ocolite, dar pot fi învinse. În acest caz viața se oțelește și se dinamizează. Dacă suntem învinși de ele, apare tensiunea antisocială. Psihanaliza pune nebunia pe seama refulărilor sexuale. Acum, când ne aflăm sub dominația angoasei existențiale, izvorul principal al nebuniei este **anxietatea**, ce degenerază în **masochism** și, în același timp **sadismul** cauzat de mânia agresivă. La rândul său, sadismul devine izvorul **crimei**, iar masochismul, izvorul **autocrimei**. Pe lângă aceste forme ale mâniei, înțelepții antici, precum **Aristotel**, vorbește de o **mânie a omului asupra sa însăși, care duce la sinucidere** (EN 1138 a 10).

Există o **conjugare armonioasă cu lumea și alta dezarmonioasă**. Prima creează atracția, plăcerea și tandrețea. Dezarmonia atrage după sine repulsia, neplăcerea și ura. De aici vedem că anxietatea și agresivitatea vin și din partea patologiei sociale, ca frustrare, ca valențe negative care pun în discuție adaptarea, conservarea și dezvoltarea ființei umane în lume.<sup>314</sup>

Dacă cei vechi așezau tymos-ul în inimă, pe orga o considerau produsul lui  $\chi\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$  = bila, fierea din care se degajă amărăciunea, mânia, ura ascunsă și persistentă. Sfântul **Grigorie de Nyssa**, preluând această concepție a timpului său, descrie întreaga nocivitate a mâniei: "...Când patima ajunge să fie stăpână, și sângele clocotește, deoarece cum se spune, **fierea se răspândește în întregul corp**; atunci toate organele simțurilor situate la cap sunt presate de aburii strănși înăuntru. Ochiul ies din pleoape și însângerați privesc otrăvit ca șerpii către obiectul care a produs iritația; răsuflarea îngustează inima; vinele gâtului se umflă; limba se îngreunează, vocea din pricina îngustării arterelor, se ascute involuntar, **buzele din cauza revărsării fierii devin rigide, vinete și groase**... încât nici saliva nu o mai poate reține în gură, ci o aruncă afară odată cu vorbele".<sup>315</sup>

Chiar și **medicina modernă** consideră că în accesele de mânie, **bila se varsă în sânge și-l intoxică**. De aceea, în multe cazuri cei irascibili pot contracta icterul. Mânia poate produce apoi serioase crize organice; morți subite prin ruptura unui anevrism, vas, prin sincopă cardiacă. E foarte periculoasă în cardiopatii, arterioscleroză și pentru hipertensivi.<sup>316</sup> Dar mai presus de orice altă interpretare, mânia este o psihoză agresivă cu disfuncții nervoase și endocrine, în măsură să stimuleze declanșarea afectelor sălbatice din hipotalamus.

Sub aspect **psihiatric**, furia este socotită ca "stare paroxistică reprezentând gradul extrem de iritabilitate (reacție colerică "oarbă"), desfășurată în contextul unei îngustări a

<sup>314</sup> Idem, p. 85.

<sup>315</sup> Fericiți făcătorii de pace, P.G. 44, 1280–1292, trad D. Belu, în rev. Mitropolia Ardealului nr. 7–9 / 1982, p. 502–503.

<sup>316</sup> E. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922, p. 147 – la Constantin Pavel, o.c.p. 444.

câmpului conștiinței sau al unei stări de exaltare afectivă, cu pierderea autocontrolului și manifestări clasice hetero și / sau autoagresive, acompaniată de manifestări verbale și neurovegetative (midriază, congestia feței, hipersialoree, tahicardie).

Debutul este brusc, paroxistic, declanșat de obicei de stimuli fără o semnificație deosebită: durata crizei este scurtă, dar există tendința de repetare. Pe fondul general de excitație psihomotorie, agitația își găsește suport într-o creștere substanțială a forței fizice a bolnavului, care devine greu de stăpânit, putând comite acte cu consecințe medico-legale. Uneori, criza de furie este urmată de amnezie lacunară. Se manifestă în epilepsie – “furor” epileptic (traducând eliberarea automatismului motor), în mânia – “furor” maniacal (pe fondul unei dispoziții coleroase), în sindroame confuzionale (În special toxice: intoxicații acute și subacute cu alcool, cocaină, barbiturice etc.), în stări defectuale (gravitatea este crescută datorită lipsei simțului critic și a posibilităților frenatorii), în catatonie (ca impulsuri izolate). Personalitățile structurate dizarmonic (de tip iritabil, impulsiv, instabil) prezintă uneori reacții violente de furie, favorizate de surmenaj, ingestie de alcool, tensiuni emoționale...”<sup>317</sup>

Pe de altă parte, se face distincția între “**mânia roșie**”, caracterizată prin congestia feței și “**mânia albă**”, care oferă paloarea feței. În primul caz, “sub stăpânirea mâniei, fața se înroșește, ochii se umflă, vinele apar sub piele, mai ales la frunte; ochii ies din orbite, buzele se contractează, inima bate violent, respirația devine precipitată. Trupul întreg este încordat, gata de luptă; cuvinte furioase și strigăte cu voce sacadată ies din gura mâniașului. Agitația, gestul irezistibil care dărmă, lovește, câteodată ucide, se distinge prin congestia feței. În cazul **mâniei albe**, apare “paloarea extremă”, ochii fiși, fălcile încheștate, pulsul redus, ritm cardiac dezordonat, iar câteodată chiar și suspendat, tăcere impresionantă, agitație redusă, dar lăuntrică, ce aduce în mod brusc gestul brutal, apoi apare destinderea. Se apreciază că mânia roșie apare la cei tari, iar mânia albă la cei slabi: oricum, în timpul crizei organismul celui iritat este anesteziat, adică insensibil la lovituri și răni”<sup>318</sup>

Din cele de mai sus tratate, vedem că **mânia ca patimă este o stare de tensiune înflăcărată și irațională a sufletului, provocată de stări interne și situații externe, manifestând violent dorința de răzbunare.**

## 6.6.2. Fenomenologia mâniei ca patimă spirituală

În praktikos-ul său, Evagrie spune că “mânia este o patimă foarte iute. Se și spune, de altfel, că este o înfierbântare a părții pătimeșe, precum și o pornire împotriva celui care a greșit ori se crede că ar fi greșit cu ceva. Ea **înveninează sufletul toată ziua**, dar mai ales

<sup>317</sup> C. Gorgos, o.c. vol. II, (E - L), p. 238

<sup>318</sup> C. Pavel, o.c.p. 443.

scoate mintea din țâțâni în timpul rugăciunilor, oglinindu-i chipul celui care a pricinuit su-părarea. Uneori, când durează mai multă vreme, preschimbându-se în **ranchiună**, noaptea provoacă tresăltări, moleșeala trupului, paloarea feței, atacuri din partea fiarelor cu înțepături veninoase. Aceste patru semne care însoțesc ranchiuna pot fi descoperite în tovărășia gându-rilor rele”.<sup>319</sup>

Din acest text reținem că în viziunea evgariană mânia “funcționează” ca aprindere, ca dezlănțuire afectivă, irațională. Nu este pasiunea generoasă pregătită să se transforme în vir-tute adică în **andrea**. Orge va arde înflăcărat prin thymos; va fi “**fierberea părții irascibile**” (ζέσις θυμου), cum spunea Seneca (De ira II, 19).<sup>320</sup>

Din textul evagrian vedem apoi că mânia este considerată patimă derutantă ce tulbură mintea, fiind “o mișcare împotriva celui ce ne-a nedreptățit sau **pare că ne-a nedreptățit**”. Această confuzie ne arată că mânia poate avea o lucrare naturală și una “contrară firii”.

Distingem din text și cele patru neajunsuri ale mâniei: 1. Mânia face sufletul furios toată ziua; 2. Mai cu seamă la rugăciune, ea ne aduce aminte (μνησικακία) față celui ce ne-a întristat; 3. Starea de agitație a sufletului prilejuiește coșmaruri și spaima nocturne. 4. Mânia tulbură ascensiunea minții spre contemplație: “Când mintea începe să se roage nestingherită — spune în alt loc Evagrie, atunci tot războiul se duce zi și noapte, în jurul **părții pătimase** (thymos) a sufletului”.<sup>321</sup>

Mânia, ca “fierbere a părții irascibile”, nu numai că exclude intervenția rațiunii, dar se arată contrară ei, tulburându-i funcția normală. Altfel spus, **mânia** este sinonimă și omonimă cu **μavía** ca exaltare irațională a sufletului.

Sfinții Părinți au demascat în culori vii și realiste caricatura celor ce nu-și pot domina cu rațiunea flăcările de întuneric ale supărării, culminând cu încăierarea pe viață și pe moarte. Sfântul Vasile cel Mare arată că atunci “când această patimă a izgonit rațiunea și a pus stăpânire pe suflet, face din om o adevărată fiară și nu-i mai îngăduie să fie om, că nu mai are ajutorul rațiunii. Ce este otrava în animalele veninoase, aceea este mânia în oamenii cuprinși de furia ei. Turbează ca și câinii, atacă întocmai ca scorpionii, mușcă asemenea șerpilor... Din pricina mâniei, limba le este neînfrânată, gura nepăzită, mâinile nestăpânite. De aici, insulte, ocări, acuze, bătăi și alte apucături rele ce nu se pot enumera... Mânioșii, în primul rând, nu se cunosc pe ei înșiși, apoi nu-și mai cunosc nici rudele, nici cunoscuții. După cum puhoaietele, care se reped la vale, târâsc cu ele tot ce întâlnesc în cale, tot așa și pornirile violente și nestăpânite ale mânioșilor se năpustesc împotriva tuturor fără nici o deosebire. Pentru cei mânioși nu impune respect nici părul alb, nici virtutea vieții, nici înrudirea, nici binefacerile de mai înainte, nimic din tot ce trebuie respectat și prețuit... Mâniosul nu se deosebește întru nimic de cel demonizat, nici în privința manifestărilor exterioare, nici în privința stării sufletești.

<sup>319</sup> Trad. cit. p. 51.

<sup>320</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea*, vol. I, p. 292.

<sup>321</sup> Praktikos, 63, trad. cit. 99.



Din pricina dorinței de răzbunare sângele mâniosului clocotește în jurul inimii, ca și cum ar fi pus în mișcare și frământat de un foc puternic; îi îmbujorează obraji, dându-i o altă înfățișare, schimbându-și figura obișnuită și cunoscută tuturor, asemenea actorului care își pune masca pe scenă. La mânioși ochii își pierd căutătura lor, nu mai sunt cei obișnuiți, sunt de nerecunoscut; privirea le tremură și aruncă foc. Scrâșnesc din dinți ca și porcii mistreți care se năpustesc spre atac. Fața le este palidă și pătată cu sânge, volumul trupului li se mărește, vinele le pleznesc, răsufierea li se oprește din pricina furtunii interioare; vocea le este aspră și țipătoare; cuvântul le este nearticulat, vine pe buze la întâmplare, iese din gură fără șir, fără ordine, fără claritate. Când însă dau cu ochii de cei pe care sunt mâniați, furia lor se aprinde din ce în ce mai mult, întocmai ca o flacăra care are din belșug material de ars; atunci într-adevăr se poate vedea o priveliște ce nu se poate descrie nici în cuvinte și nu se poate suporta nici cu privirea. Mâinile se ridică împotriva semenului și lovesc trupul oriunde nimeresc; picioarele lovesc fără cruțare părțile cele mai însemnate ale trupului; tot ce vede ajunge o armă în mâna furiei. Dacă găsește însă un potrivnic care să-i opună o pasiune egală lui, atunci se dezvoltă altă mânie și furie de aceeași violență... Ciuntirea mădulelor și adesea moartea sunt răsplățile mâniei pe care le recoltează cei încăierăți... trupul este brăzdat de răni, dar mânia face ca durerea să nu se mai simtă...căci sufletul lor în întregime le este îndreptat spre răzbunarea insultei”.<sup>322</sup> Pe de altă parte, mânia își arată tulburarea și asupra prietenilor. Ea șubrezește bunele relații între oameni, creând repulsii și animozități...

În același timp, flacăra de foc a mâniei se îndreaptă și spre obiectele cu care omul vine în relație de folosință. Cel iritat sparge totul, aruncă ce nu-i convine, se războiește pe lucruri ca și cum acestea i-ar fi făcut vreun rău, înjură și bate animalele, țipă ca o fiară sălbatică, înjurându-le și purtându-le de multe ori dușmănie și totdeauna este ranchiunos, dacă acestea nu-i ghicesc gândurile... Mânia având caracter irațional și înflăcărat, Sfântul **Ioan Gură de Aur** o asociază **beției**, și spune că **“beția mâniei e mai grea decât a vinului...”**<sup>323</sup>

Dat fiind faptul că mânia ca patimă se exercită irațional și înflăcărat, cei vechi atrăgeau atenția, spunând: **ουδείς γάρ ποτέ μετ οργης σοφως εβουλεύσατο** (nimeni nu poate lua o hotărâre înțeleaptă la mânie).

### 6.6.3. Mânia dreaptă

Pe lângă aceste forme ale mâniei, Sfântul **Maxim Mărturisitorul** vorbește și de mânia dreaptă. Există, adică, posibilitatea transformării flăcării care arde, în lumină care arată drumul cel bun. El pornește de la constatarea lui Evagrie că mânia este precedată de supărare, iar supărarea înseamnă lipsa de plăcere. Altfel spus, supărarea cauzată de o lipsă de plăcere,

<sup>322</sup> O.c.p. 448–450.

<sup>323</sup> Omilia 25, 10, P.G. 57, 236.

devine fructul mâniei. Supărarea îl raportează pe om atât la Dumnezeu, cât și la aproapele său. **Lipsa de plăcere atrage după sine suferința (odyne) ce duce la întristare (lype), iar aceasta se concretizează în mânie. Pentru un om virtuos există însă și o supărare folositoare, cea contra păcatului. Aceasta determină și o plăcere sănătoasă, motivată, bazată pe discernământul spiritual. Această mânie convertește, transformă supărarea în bucuria împlinirii.**<sup>324</sup>

Pornind de la îndemnul apostolic: “Mânați-vă dar nu păcătuți” (Efeseni 4, 26), Sfântul **Ioan Casian** arată că “imboldul mâniei s-a semănat în noi spre mântuire, ca să ne mâniem asupra păcatului, nu ca să ne înfuriem asupra aproapelui”.<sup>325</sup>

În altă parte, analizând patima mâniei, Sfântul Casian arată că “negreșit avem sădită în noi mânia spre o destul de bună slujire, la care este folositor și sănătos să recurgem numai atunci când fierbem de mânie împotriva pornirilor ticăloase ale inimii noastre și ne indignăm că cele, de care ne rușinăm a le face sau vorbi în fața oamenilor, s-au furișat în ascunzișurile inimii noastre... Tot astfel, ne aduce bună slujire, când ne pornim împotriva mâniei înseși, care s-a furișat în noi contra fratelui și anulăm întâi toate imboldurile ei ucigașe, fără a-i îngădui să aibă locaș în adâncul inimii noastre. La fel ne învață să ne mâniem chiar profetul, care o alungase într-atât din simțurile lui, încât nici propriilor lui dușmani încredințați spre răzbunare de Dumnezeu, n-a voit să le răspundă după legea talionului, zicându-le: ”mânați-vă, dar nu greșiți” (Psalmul 4, 4)”.<sup>326</sup>

În continuare, **Sfântul Casian**, critică pe cei care au introdus în cuvintele Mântuitorului prin care condamnă mânia, sintagma: “**fără motiv**”. Adică, pentru a combate păcatul uciderii, Domnul a arătat în Predica de pe Munte că mai întâi trebuie anulată cauza sau rădăcina acesteia, care este mânia: “Oricine se mânie pe fratele său **fără motiv**, va fi vrednic de osândă” (Matei 5, 22). Făcând aluzie la Fericitul **Augustin** care a introdus sintagma “**fără motiv**”, Sfântul Casian arată că “negreșit, capătul răbdării nu se oprește la a ne mânia pe drept, ci la a nu ne mânia deloc. Deși știi că unii (e vorba de Augustin) interpretează “fără motiv” astfel: “se mânie fără motiv cel care mâniindu-se, n-are îngăduința să umble după răzbunare...”. De aceea, atletul lui Hristos, care luptă după regula jocului, trebuie să smulgă din rădăcini pornirile mâniei. Tămăduirea deplină de această boală va cere mai întâi: să credem că nu ne este îngăduit în nici un chip a ne mânia, pentru cauze drepte sau nedrepte, știind că vom pierde îndată lumina judecății, tăria unui sfat sănătos și însăși cinstea și spiritul dreptății, după ce partea cea mai intimă a inimii noastre va fi orbită de întunecimile acestei patimi. Mai mult, puritatea spiritului nostru tulburându-se de duhul mâniei având locaș în noi, nu vom mai putea deveni

<sup>324</sup> Lars Tunberg, *Microcosmosul and Mediator* (antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul), Lund, 1965, p. 103.

<sup>325</sup> *Filocalia*, vol. I, p. 103.

<sup>326</sup> *Așezăminte mănăstirești*, Cartea opta, cap. 7-8, P.S.B. 57, p. 215.

templu al Duhului Sfânt. În cele din urmă trebuie să cugetăm că nu ne este în nici un chip îngăduit să ne rugăm și nici să-L implorăm pe Dumnezeu, dacă mânia ne stăpânește...”<sup>327</sup>

De aici vedem că se poate vorbi despre mânia dreaptă numai într-o anumită direcție și cu un anumit scop. În fond mânia rămâne un afect, o patimă indezirabilă vieții duhovnicești, de unde și îndemnul apostolic: “...soarele să nu apună peste mânia voastră. Nu dați loc diavolului” (Efeseni 4, 26–27): “Toată amărăciunea și aprinderea și mânia și iuțimea și defăimarea să se lepede de la voi, împreună cu toată răutatea” (Efeseni 4, 31); “Căci mânia omului nu lucrează dreptatea lui Dumnezeu” (Iacob 1, 20).

Alți **părinți filocalici** scot în evidență “**mânia neprihănită, dăruită firii noastre de Dumnezeu care ne-a zidit-o, mai degrabă ca o armă a dreptății**”. Dacă s-ar fi folosit Eva de ea împotriva șarpelui, nu ar fi fost robită de aceea plăcere pătimașă. Astfel mie mi se pare că cel ce se folosește cu neprihănire de mânia, din râvna evlaviei, se va afla mai încercat în cumpăna răsplătitorilor, decât cel ce nu se mișcă nicidecum la mânia, pentru greutatea de a se mișca a minții. Fiindcă cel din urmă se dovedește a nu-și fi deprins vizitiul (mintea) să stăpânească frânele simțurilor omenești. Iar celălalt luptă strunind caii virtuții și e purtat în mijlocul bătăliilor cu diavoli, conducând neîntrerupt cu firea lui Dumnezeu carul cel cu patru cai al înfrânării” (scil. cele patru virtuți cardinale).<sup>328</sup> **Aici e vorba de mânia sfântă ca armă a dreptății lui Dumnezeu** prin care omul evlavios învinge patima mâniei, cultivând în locul ei virtuțile înfrânării, ce stau la temelia vieții duhovnicești.

**Sfântul Vasile cel Mare** consideră “că spre foarte multe fapte de virtute **mânia este de un real folos sufletului spre a sări în ajutorul rațiunii împotriva păcatului**, întocmai ca un soldat care depune armele lângă general, dar este gata să dea ajutor la comandă. În acest caz mânia e un nerv al sufletului, care îi dă impuls pentru săvârșirea faptelor bune. Dacă găsește sufletul moleșit de plăceri, mânia îl face, din extrem de moale și adormit, sever și energic, după cum fierul se căleşte afundându-l în apă. Că dacă nu te-ai mânia împotriva păcatului, n-ai putea să-l urăști atât cât trebuie. **Socotesc că trebuie să avem o râvnă egală pentru iubirea virtuții ca și pentru ura păcatului**. Pentru aceasta din urmă este mai cu seamă folositoare mânia. **Aceasta, când urmează rațiunii cum urmează câinele pe păstor; când rămâne potolită și blândă față de tot ce este folositor; când răspunde îndată la chemarea rațiunii; când se sălbăticește față de o voce și o figură străină, chiar dacă pare că este prietenoasă, dar se retrage timidă la strigătul prietenului și cunoscutului ei**. Acesta este ajutorul cel mai bun și cel mai potrivit dat de pasiunea mâniei părții raționale a sufletului... De altfel, fiecare afecțiune a sufletului devine bună sau rea după modul în care fiecare întrebuințează afecțiunea. De pildă, afecțiunea dragostei, unul o întrebuințează în desfătări trupești și plăceri necurate; unul ca acesta este un ticălos și un desfrânat; altul o îndreaptă spre dragostea de Dumnezeu și spre dorirea veșnicilor bunătății; acesta este vrednic de imitat

<sup>327</sup> Idem, cap. 21-22, p. 220-221.

<sup>328</sup> Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 62, Filocalia, vol. I, p. 359-360.

și de fericit. Tot așa și cu rațiunea; omul, care se folosește bine de rațiune, este un om cuminte și înțelept; cel care își ascute mintea sa spre vătămarea aproapelui este un mișel și un nelegiuit. Să nu facem, deci, prilej de păcat afectele date nouă de Creator pentru mântuirea noastră. Astfel, mânia dacă e folosită când trebuie și cum trebuie, dă **naștere la răbdare și la tărie de caracter; când, însă, nu-i întrebuințată după dreapta socoteală se preface în nebunie**. Pentru aceasta și psalmistul ne sfătuiește: Mânați-vă, dar nu păcătuți! <sup>329</sup>

Prin urmare, dacă Sfântul **Casian** făcea deosebire între mânia dreaptă orientată împotriva păcatului, și mânia ca patimă îndreptată ca răzbunare și dușmănie față de semenii, concluzionând că mânia este totuși o patimă indezirabilă vieții duhovnicești, cuviosul **Diadoh al Foticeii** evidențiază aspectul **mâniei sfinte ca forță a dreptății lui Dumnezeu prin care exersăm cultivarea virtuților cardinale**. În acest caz mânia nu mai este un afect irațional, ci patima generoasă a sufletului din trihotomia platonice, după cum am văzut că arată Sfântul Vasile cel Mare. La fel de convingător este și **Sfântul Ambrozie**, când face deosebirea dintre **mânia contra păcatului, care provoacă indignare și care nu este virtute**, ci mai degrabă slăbiciune, încetineală și indulgență — și **mânia biruită prin rațiune, care aduce înfrânarea mai tare decât cuceritorul unei cetăți**. <sup>330</sup>

#### 6.6.4. Mânia lui Dumnezeu împotriva păcatului

**Filon din Alexandria** referindu-se la mânia lui Dumnezeu, o socotește **dreaptă și folositoare**. E dreaptă, fiindcă pedepsește nedreptățile oamenilor. E folositoare pentru îndreptarea oamenilor prin pocăință.

Așa cum, prin bunătatea Sa, Dumnezeu își arată îndelunga răbdare, așteptând întoarcerea păcătosului, tot astfel Dumnezeu pune în aplicare și dreptatea Sa, pedepsind păcatul. Mânia lui Dumnezeu trebuie interpretată ca o educație, pe care o exercită asupra sufletului omenească pentru a-l abate de la păcat, la viață, “fiindcă Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu” (Iezechiel 18, 32). Dumnezeu fiind însă o natură prin excelență neschimbătoare, ce niciodată nu-și iese din Sine, ceea ce numim la El mânie, este cu totul altceva decât mânia omenească. Numai în chip metaforic putem atribui lui Dumnezeu afectul mâniei, atât timp cât El este impasibil, spune Sfântul **Grigorie Teologul**. Față de mânia noastră care nivelează pe toți oamenii, mânia lui Dumnezeu are în atenție numai pe păcătoși, urmărind cu bunăvoință îndreptarea lor. <sup>331</sup> Mânia lui Dumnezeu rămâne veșnică numai asupra acelor

<sup>329</sup> o.c.p. 454-455.

<sup>330</sup> *De officiis ministrorum*, 1, 21, 96; P.L. 16, 56-57.

<sup>331</sup> Produs. Prof. Ioan G. Coman, *Mânia și fenomenologia ei în literatura patristică*, în rev. Studii Teologice, nr. 7-10 / 1976, p. 554-555.

care refuză îndreptarea... Nu prin tămâieri, jertfe sau daruri prețioase e îmblânzită mânia divină, ci prin îndreptarea vieții. Cel ce încetează să păcătuiască oprește mânia lui Dumnezeu, spune **Lactantiu**.<sup>332</sup>

De aici vedem că mânia lui Dumnezeu, deosebită de mânia oamenilor, reprezintă acea putere a dreptății și bunăvoienței Sale de a întoarce pe păcătos din calea morții și a-l educa pe calea vieții.

## 6.6.5. Terapia mâniei

Stările **grave de furie ca delir și nebunie constituie o urgență psihiatrică**, “furia presupunând izolarea bolnavului și tratament chimioterapeutic aplicat parenteral, în cazurile extreme apelându-se la terapia electroconvulsivantă. Aspectele medico-legale care se impun uneori în urma violențelor comise în timpul acceselor de furie ridică problema responsabilității acestor bolnavi”.<sup>333</sup>

Privită ca **maladie spirituală** mânia a constituit din totdeauna o suferință care tulbură viața oamenilor. De aici și nevoia de a scăpa de sub tensiunea și nocivitatea ei.

După cum am văzut, **Platon** socotea aprinderea sufletului, adică thymos-ul ca fiind patima “generoasă” și convertibilă prin rațiune în virtutea curajului. Orge ca furie implacabilă era însă **mania** (nebunia). **Stoicii** erau cei mai mult “incomodați” de mânie, fiindcă în concepția lor privitoare la desăvârșirea naturii prin rațiune și virtute, toate patimile erau considerate boli ale sufletului.

Dincolo de concepția filosofică, mânia era socotită dăunătoare, atât pentru viața personală, cât și în relațiile interumane. De aceea, înțelepții căutau cât mai multe metode prin care omul să ajungă la **stăpânirea de sine (auteuxion)**, ca libertate a sufletului prin care mânia era dominată, și prin urmare, îndepărtată. Astfel, despre **Socrate** se spune că atunci când simțea că se mânie își îndulcea vocea, începea să suradă și privea blajin, nelăsându-se biruit de patimă.<sup>334</sup> La fel râsul sau gluma dezarmează cel mai bine pe mândrosul înfuriat, clocotind spre răzbunare. Nimic nu-i este mai propriu mâniei sadice decât să vadă capul pretinsului dușman la picioarele ei. Pentru aceasta, râsul, gluma și tăcerea în fața mâniei sadice reprezintă o sfidare de descurajare la adresa ei. “Într-adevăr, spune Sfântul **Vasile cel Mare**, ce poate fi mai dureros pentru un dușman decât să vadă că insultele lui nu-l ating pe dușmanul său? Nu-ți lăsa sufletul abătut și nici nu îngădui ca insultele să te atingă. Lasă-l să latre fără folos, să crape de ciudă...”.<sup>335</sup> Dacă mânia este “lucrul cel mai nebunesc, atunci

<sup>332</sup> *De ira Dei*, P.L. 7, 140B, 141A.

<sup>333</sup> C. Gorgos, o.c., vol. 2 (D-L), p. 239.

<sup>334</sup> Plutarh, Cum să ne vindecăm de mânie, trad. Ștefan Bezdechi, Cluj – Sibiu, 1943, p. 31.

<sup>335</sup> O.c.p. 451.

dacă nu te mâinii, ai rușinat pe insultător și ți-ai arătat prin faptă înțelepciunea ta”,<sup>336</sup> ne învață marele capadocian. Și tot el ne arată că învingând mânia pornită asupra ta prin smerenie, blândețe și răbdare, te vei îmbogăți în dumnezeiasca înțelepciune: “Nu vindecați răul cu rău și nici nu vă dați la întrecere în a vă nenoroci unul pe altul. În întrecerile în rău biruitorul este cel mai nefericit, pentru că el pleacă de pe câmpul de luptă mai plin de păcate... Nu folosi ca dascăl pe vrăjmaș, nici nu imita ceea ce urăști. Nu fii oglindă pentru mânios, reflectând în tine chipul lui... Te-a insultat? Binecuvântează! Te-a lovit? Suferă! Te scuipă și te socotește om de nimica? Gândește-te că ai fost făcut din pământ și în pământ te vei întoarce! Cel ce își are ocupată mintea cu astfel de idei va găsi că orice insultă este inferioară adevărului. Făcând așa, nu-i vei da dușmanului prilej de răzbunare, că te vădești invulnerabil insultelor; îți vei **prilejui marea cunună a răbdării, că ți-ai făcut din furia altuia prilej de înțelepciune**”.<sup>337</sup>

Este cunoscut faptul că mânia apare ca urmare a mândriei, a orgoliului. Este **amorul propriu frustrat**. Stăpânirea de sine, prin înfrânarea pornirilor de răzbunare constituie un antidot împotriva mâniei. “alungă din mintea ta aceste două gânduri: **nu avea o idee prea mare despre tine și nici nu socoti pe ceilalți oameni mai prejos decât tine**”, ne îndeamnă Sfântul Vasile. Și adaugă: “Cumplit lucru este pentru om, care a făcut bine și căruia ar trebui să i se aducă cele mai mari mulțumiri, să primească pe lângă nerecunoștință încă și ocări și insulte!... Te-a insultat? Tu nu insulta. Cuvintele ce-ți sunt adresate să-ți fie o școală pentru a învăța înțelepciunea. **Dacă nu primești insulta, nu ești rănit**. Dacă, însă, sufletul tău se tulbură, închide supărarea în tine însuși: “În mine s-a tulburat inima mea” (Psalmul 142, 4) a spus David, adică: “N-a ieșit la iveală supărarea mea, ci s-a potolit ca un val care se sparge de țărături”. Liniștește-ți inima mânioasă și înfuriată! **Pasiunile să se rușineze la apariția judecăților tale, ca și obrăznicia copiilor la ivirea unui bărbat venerabil**”.<sup>338</sup>

**Dreapta judecată** ce are model de urmat blândețea, smerenia și răbdarea lui Hristos, și este pătrunsă de duhul Lui, constituie **acul care sparge baloanele de mânie** sau **linia de plutire** care marchează limita ce trebuie respectată pentru ca nava să nu se cufunde nici atunci când o amenință furia valurilor... Sunt sugestive în acest sens versurile semnate de poetul Oastei Domnului (Traian Dorz): “Nu fi iute la mânie, nu lucra nesocotit / Ca să nu vezi răul numai, după ce l-ai făptuit, / Căci de multe ori făcutul nu mai poți ca să-l desfaci, / De aceea cu răbdare orice lucru să-l împaci”; \* “De mânie te oprește până vremea nu-i târzie, / Mulți au plâns o viață-ntregă, pentr’ o clipă de mânie”. \* “Caută-ți întotdeauna liniștea în rugăciune, / Căci cel mânios alege rareori pe cele bune” \* “Numai rugăciunea poate să-ți împiedice mânia, / Să nu faci un rău spre care te îndeamnă nebunia”.

Învingând mânia printr-o acțiune statornică vom ajunge la deprinderea săvârșirii virtuților creștinești, și **vom dobândi un nume bun**, fiindcă nu cel ce învinge prin mânie este

<sup>336</sup> O.c.p. 453

<sup>337</sup> Idem, p. 450–451.

<sup>338</sup> Ibidem, p. 154

adevăratul biruitor, vrednic de cinstirea altora, ci cel ce învinge mânia din sine însuși. “Ce nume vor da fiecăruia din voi cei care au fost de față la o astfel de scenă?” (adică, a celui mânios, și a celui ce știe să cedeze) întrebă Sfântul Vasile. “Pe el îl vor numi un calomniator, pe tine un om cu suflet mare; pe el un om plin de mânie și nesuferit; pe tine, om plin de răbdare și blând. El se va căi de cele rostite, dar ție nu-ți va părea rău niciodată de virtutea de care ai dat dovadă”.<sup>339</sup>

**Evagrie** recomandă trei remedii în terapia ,mâniei **cântarea de psalmi, îndelunga răbdare, mila.**<sup>340</sup>

Prin cântarea de psalmi, sufletul se armonizează în sine însuși, se liniștește regăsindu-se în comuniunea lui Dumnezeu. Îndelunga răbdare reprezintă energia stăpânirii de sine în fața oricăror tulburări. Ea este rodul dragostei, fiindcă “dragostea **îndelung rabdă**, este bună, nu invidiază, nu se trufește, nu se îngâmă; nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se întărâtă, nu ține în seamă răul, nu se bucură de nedreptate, ci de adevăr se bucură; pe toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădăjduiește, **pe toate le rabdă**; iubirea niciodată nu cade...” (I Corinteni 13, 4–8). Mila este revărsarea iubirii ca act de binefacere față de semenii. În loc să răspunzi cu rău la rău, cu mânie la mânie, răspunde cu binefacere la mânie, spre a dizolva și converti în recunoștință dușmănia din partea celui ce altădată te privea cu mânie și ură.

Pe de altă parte, pe cât de păgubitoare este mânia când tulbură rugăciunea, pe atât de folositoare este rugăciunea în terapia mâniei. E leacul cel mai de preț, fiindcă prin rugăciune ne împărtășim de harul liniștii ce izvorăște din Dumnezeu. În același timp, prin rugăciune cerem lui Dumnezeu să înmoaie inima celui pornit cu mânie asupra noastră, și să-l învrednicească de iubire și seninătate. Și “ceea ce la oameni este cu neputință, la Dumnezeu toate sunt cu putință”.

## 6.7. AKEDIA

Cu acest nume a introdus Evagrie în spiritualitatea creștină păcatul specific monahilor, ispitiți de “**demonul amiezii**” (din Psalmul 90, 6). Akedia este asemenea unei boli spirituale ce zilnic vine și dispare din viața **monahilor eremiți**. Ca maladie “**anahoretică**”, **akedia ține cam 4 ore, între ceasul al patrulea și până în ceasul al optulea (ora 10 a.m. – 14 d.m.)**. Ar fi, în limbaj modern, un fel de maladie psihastenică “sui generis” ce scade bioritmul emoțional, prin întunecarea intelectului.

<sup>339</sup> Ibidem, p. 451–452.

<sup>340</sup> Capete despre trezvie, 5, Filocalia, vol. I, p. 72.

### 6.7.1. Descrierea akediei

**Evagrie** ne spune cu privire la **akedia** următoarele: “Demonul akediei... este cel mai apăsător dintre toți. El se năpustește asupra călugărului pe la ceasul al patrulea și dă târcoale sufletului până pe la ceasul al optulea. Mai întâi el face ca soarele să-i pară că abia se mișcă sau chiar că stă pe loc, iar ziua parcă ar avea cincizeci de ore. Apoi îl țintuiește cu ochii la ferestre, împingându-l să iasă afară din chilie, să cerceteze dacă soarele mai are mult până la ceasul al nouălea, ori să-și poarte privirile roată-mprejur după vreun frate. Pe lângă acestea, îi stârnește ură față de locul în care-și duce viața, față de viață însăși și față de lucrul cu mâinile, precum și pentru faptul că iubirea i-a părăsit pe frați și nu mai are pe cine să cheme în ajutor. Iar dacă, în zilele cu pricina, cineva l-a întristat pe călugăr, demonul profită ca să-i sporească ura. Atunci îl face să tânjească după alte locuri, unde ar putea găsi mai ușor cele de trebuință, unde ar lucra fără atâta trudă, dar dobândind mai mult. Și adaugă îndată că a fi plăcut Domnului nu ține de un loc anume, căci Dumnezeirii, zice el, i te poți închina pretutindeni. La toate acestea el adună amintirea casei părintești și a vieții de odinioară; îi înfățișează cât de lungă e viața, aducându-i înaintea ochilor toate chinurile ascezei. Într-un cuvânt, cum se spune, trage toate ițele, pentru ca bietul călugăr, părăsindu-și chilia, s-o ia la fugă. Acest demon nu este urmat îndeaproape de nici un altul: o stare de liniște și o bucurie de negrăit cuprind sufletul după încheierea bătăliei”.<sup>341</sup>

Sfântul **Ioan Casian** descrie akedia ca fiind “Înjugată cu duhul întristării și lucrează împreună. Cumplit și apăsător este acest diavol și neîncetat războiește pe monah, pricinuindu-i moleșală, întristare și scârbă chiar și față de locul unde se află și de frații cu care petrece, ba și față de orice lucrare și de însăși citirea dumnezeieștilor Scripturi. Îni pune în minte și gânduri de mutare, șoptindu-i că de nu se va muta în alte locuri, zadarnică îi va fi toată vremea și toată osteneala. Pe lângă acestea mai stârnește și foame întrânsul pe la al șaselea ceas, câtă nu i s-ar fi întâmplat chiar după un post de trei zile sau după un drum foarte îndelungat sau după o osteneală grea. Apoi îi pune în minte gândul că nu va putea scăpa de boala și greutatea aceasta în nici un chip altfel, fără numai de va ieși des și se va duce pe la frați, dându-i ca motiv folosul sau cercetarea celor neputincioși. Iar dacă nu-l poate înșela numai cu acestea, îl scufundă în somn greu și se năpustește și mai furios asupra lui, neputând fi alungat într-alt fel, fără numai prin rugăciune, prin reținerea de la vorbe deșarte, prin cugetarea la cuvintele dumnezeiești și prin răbdarea în ispite. De nu va găsi însă pe monah îmbrăcat cu aceste arme, îl va săgeta cu săgețile sale și îl va face nestatornic, împrăștiat și leneș, îndemnându-l să colinde mănăstiri multe și să nu se îngrijească de nimic altceva, fără numai să afle unde se fac mâncăruri și băuturi mai bune. Căci nimic nu nălucește mintea leneșului decât gânduri ca

<sup>341</sup> *Praktikos*, 12, trad. cit. p. 52–53.



acestea. Prin acestea îl încâlcește apoi cu lucruri lumești și puțin câte puțin îl atrage în îndeletniciri vătămătoare, până ce îl scoate cu totul și din cinul monahicesc<sup>342</sup>.

Din prezentarea făcută **de Evagrie putem stabili că acest logismos este specific călugărilor anahoret**. Acesta se chinuie sub o formă anxioasă și depresivă, un fel de abulie pornită dintr-o pasivitate nostalgică, sub forma unei “demolări” sufletești străbătută de trândăveală. Realitatea îi apare ciclopică și îl gonește de la locul său, trezindu-i de-a dreptul repulsie față de aceasta. Anahoretul părăsindu-și însă chilia, își părăsește și rosturile lui, rupând mai ales comunicarea cu Dumnezeu, prin stingerea duhului, prin secătuirea lui, concretizată prin incapacitatea de a se ruga... Interesant că după trecerea crizei, apele învolburate se liniștesc. Soarele apare din nou pe firmamentul conștiinței. Gunoaietele cad la fundul apei, iar aceasta își îndeplinește menirea în cursul ei cristalin.

Sfântul Casian insistă asupra depresiunii pe care o aduce akedia, cu tot cortegiul ei de neplăceri. Persoana umană își pierde menirea ca intenționalitate spre comuniune și aspirație axiologică, încât anahoretul dominat de akedia refuză chiar și citirea Sfintei Scripturi, care pentru el înseamnă “duh și viață”. Prezintă apoi stări de inadaptare concretizate în depravarea socială. Paradoxul apare mai tumultuos atunci când osteneala care îl biruie profund spre un somn greu, se continuă cu dorința de acțiune. Mai întâi să plece într-un neînterupt vagabondaj în căutarea unei situații care să-l scutească de orice asceză, apoi să pornească în căutarea fraților neputincioși, cărora să le acorde ajutorul cuvenit.

### 6.7.2. Înțelesul akediei

După această prezentare a akediei vom căuta să stabilim și înțelesul ei în viziunea celor care au fost ispitiți și întunecați de respectivul logismos.

Derivat de la **κῆδομαι**, care **înseamnă a se îngriji de ceva cu multă atenție, ακηδία** privează această atență îngrijire, spre a oferi ideea de nepăsare, abulie, lentoare, trândăveală, toate purtând amprenta unui dezgust și plictis profund și nemotivat. E marele gol sufletesc pe care îl resimt sufletele anahoretilor atunci când singurătatea îi copleșește într-un anume timp, și în decompensarea lor, se simt părăsiți de Dumnezeu și lipsiți de starea de har ce aducea lumină și liniște sufletului. Este o stare asemenea unei căderi într-o prăpastie întunecată din care nu mai poți ieși... Nu ai nici putere și nici curaj. **E lenea duhovnicească** specifică despre care **Marcu Ascetul** spune că, alături de ignoranță și uitarea de Dumnezeu, **ucide sufletul**. E o rupere ființială de Dumnezeu. De aici angoasa cu privirea spre neant.

<sup>342</sup> *Despre cele opt gânduri ale răutății*, Filocalia, vol. I, p. 117

În Septuaginta akedia are sensul oboselii, al răbdării care a ajuns la capătul deznădejdiei.

În viziunea **Sfinților Părinți** akedia este expresia unei anume **lenevii duhovnicești**, care în termeni moderni s-ar tălmăci prin **lipsa dinamismului organic și psihic, intercondiționat cu anxietatea și angoasa**. Concret, e o “stare de plictiseală, dar și de dezgust, de aversiune, și de asemenea, de demoralizare, de descurajare, de apatie, de lăncezeală, de nepăsare, de toropeală, de somnolență, de apăsare a sufletului ca și a trupului. Akedia îl împinge pe om la somn, fără a fi obosit. Există în akedia o insatisfacție vagă și generală. Omul, în momentul în care se află sub imperiul acestei patimi, nu mai are poftă de nimic, găsește orice lucru fad și insipid, nu mai așteaptă nimic de la nimeni. Akedia îl face pe om instabil din punct de vedere fizic și psihic. Facultățile lui devin inconstante; spiritul lui, incapabil să se fixeze, trece de la un obiect la altul”.<sup>343</sup>

**Origen așează ispita akediei între cea a somnului (hypnou) și cea a lașității (deilias).**<sup>344</sup> Fiind un amestec de somnolență și deznădejde, puterile monahului lăncezesc atunci când ei sunt dominați de akedia, iar privegherea încetează, lăsându-se la voia întâmplării...

Dedicând o carte acestei maladii spirituale, **Gabriel Bunge** spune că “pe calea către Dumnezeu, akedia este poate vrăjmașul cel mai de temut, deoarece ea înăbușă intelectul, centrul persoanei umane... Akedia este expresia unei adânci dezintegrări a persoanei umane ca urmare a păcatului... Akedia este vlăguirea unui suflet, a aceluși suflet care prin fire nu rezistă să stea drept și curajos în fața încercărilor. Ce este mâncarea pentru un trup sănătos, este încercarea (ispita) pentru un suflet curajos. Vântul de nord hrănește mugurii, încercările întăresc forța sufletului. Norii fără apă sunt alungați de vânt, mintea fără stăruință (e alungată) de vântul akediei. Roua primăvărată încolțește roadele ogorului, un cuvânt duhovnicesc înalță sufletul. Valul akediei îl scote pe călugăr din chilie, cel care stăruie își păstrează liniștea. Invocând nu știu ce vizite la frații bolnavi, akedicul își împlinește, de fapt, propria-i voie. Monahul akedic e iute la slujire, dar socotește poruncă doar propria-i satisfacere. O boare lină de vânt apleacă o plantă, gândul hoinărelii îl abate pe akedic... Ochiul akedicului e tot timpul ațintit asupra ferestrelor, iar mintea lui își închipuie musafiri. A scârțâit ușa, îndată iese afară. A auzit un glas, îndată se cațără la fereastră și rămâne așa până-i amortesc mădularele. Când citește, akedicul cascade neîntrerupt și repede îl cuprinde somnul... iar la urmă, închizând cartea, o pune sub cap și pică într-un somn nu foarte adânc”.<sup>345</sup>

Spiritualitatea creștină dedică multe pagini **lăncezelii duhovnicești, plictiselii care omoară dinamismul sufletului** ca ascensiune neîntreruptă spre viața de sfințenie a lui Dumnezeu, mai ales prin rugăciune. „Sluga leneșă și vicleană” care a refuzat să-și înmulțească

<sup>343</sup> Jean Claude Larchet, *Terapeutică bolilor mintale – Experiența Răsăritului creștin din primele secole*, trad. Florin Sicoie, București, 1997, p. 93-94.

<sup>344</sup> *Comentariu la Evanghelia după Luca*, 19 – la Cristian Bădiliță, o.c.p. 53.

<sup>345</sup> Ibidem, p. 53-54.

talantul, rămâne cu responsabilitatea înfrântă față de Dumnezeu datorită consecințelor nefaste ale acestei lucrări: moartea duhovnicească ce atrage după sine pedeapsa veșnică.

### 6.7.3. Akedia ca maladie spirituală

Văzând efectele patologice ale akediei, Sfinții Părinți o declară boală a sufletului. E suficient să amintim că Sfântul **Casian**, urmând pe **Evagrie**, în cartea a X-a a “**Așezămintelor monahale**” se referă repetat la akedia ca la o **boală sufletească**. Încă de la început spune: “A șasea luptă o avem de dat împotriva a ceea ce grecii numesc ακηδία și căreia noi i-am putea spune **dezgust** sau **neliniștea inimii**. Vecină cu tristețea și încercată mai ales de cei însingurați, este un vrăjmaș mai înverșunat, obișnuit celor ce trăiesc în pustie... La orele obișnuite acceselor produce **sufletului bolnav** fierbințeli violente”... Mai departe: “...Mintea-i tulburată fără de noimă i se umple de o așa neagră întunecime, și devine atât de leneșă și neputincioasă la orice îndrumare spirituală încât socotește că nu-și poate afla nici un alt remediu pentru o atât de adâncă deznădejde, decât vizitând un frate sau lăsându-se alinării somnului. În sfârșit, aceiași **boală** îi dă îndemnuri cinstite și trebuincioase...”. În continuare: “...Toate neajunsurile acestei **boli** le-a exprimat cu finețe fericitul David într-un singur verset: “S-a istovit sufletul meu de supărare” (Psalmul 118, 28), adică de neliniște. “...Prin urmare, atletul lui Hristos, care trebuie să se întrecă după regula jocului în lupta pentru desăvârșire, trebuie să se grăbească a alunga din ascunzișurile sufletului și această **boală**...”<sup>346</sup>

Sfântul **Maxim Mărturisitorul** arată că sub aspect duhovnicesc, akedia domină prin nocivitatea ei întreaga viață sufletească și devine izvorul patimilor: “Toate patimile țin sau numai de iușimea sufletului sau numai de partea lui pofuitoare sau de cea rațională, cum e uitarea sau ignoranța. Dar, akedia, făcându-se stăpână peste toate puterile sufletului, stârnește deodată toate patimile. De aceea este și cea mai grea dintre toate celelalte patimi. Bine zice așadar Domnul când dă doctoria împotriva ei: «prin răbdarea voastră vă veți mântui sufletele»” (Luca 21, 19).<sup>347</sup>

Sfântul **Ioan Scărarul** denunță și demască în culori vii întreg cortegiul pătimitor al akediei: “Akedia este lenevire a sufletului și moleșeală a minții, întrelăsare a ascetismului, aversiune pentru votul făcut, clevetire a lui Dumnezeu ca și când El ar fi nemilostiv și neiertător de oameni... Doctorul își vizitează bolnavii dimineața, iar akedia pe asceți în amiaza mare... Trei ceasuri înainte de culcare, demonul trândăviei ne produce tremurături și dureri de cap, febră și crampe la stomac; iar punându-se masa, ne face să sărim din așternut; sosind vremea rugăciunii, iarăși ne îngreunează trupul. Stând noi la rugăciune, ne cufundă în somn și, prin căscături la vreme nepotrivită, ne împiedică să pronunțăm stihurile în întregime. Fiecare vir-

<sup>346</sup> P.S.B. 57, p. 226-228.

<sup>347</sup> *Întâia sută a capetelor despre dragoste*, 67, Filocalia, vol. II, p. 47.

tute nimicește păcatul care i se opune, precum fiecare păcat nimicește virtutea care-i este potrivnică; trândăvia însă este moartea tuturor virtuților monahului. Sufletul viteaz își învie mintea ucisă; trândăvia și lenevia risipesc întreagă bogăția virtuților”.<sup>348</sup>

Sfântul **Simion Noul Teolog** concluzionează că akedia este “moartea sufletului și a spiritului... iar dacă Dumnezeu i-ar îngădui acestui demon să-și folosească întreaga forță împotriva noastră, fără îndoială că nici un ascet n-ar fi mântuit”.<sup>349</sup>

Fiind considerată de asceții creștini ca cea mai gravă și copleșitoare patimă, care le întrece toate celelalte, îl determină pe **Sfântul Isaac Sirul** să tragă concluzia că, întrucât akedia aduce despărțirea de Dumnezeu și pierderea harului mântuitor, imprimă sufletului **deznădejdea cumplită și ucigătoare**, “prin care gustă o sugrumare, una și aceeași cu **gustarea iadului**. Iar din aceasta vine duhul ieșirii din minți, din care răsar zeci de mii de ispite”.<sup>350</sup>

### 6.7.4. Cauzele și urmările akediei

Fiind specifică anahoreților, lipsa unui conducător duhovnicesc, face ca aceștia să adopte după bunul plac diverse forme ale mândriei, detașându-se astfel de Dumnezeu. Sfântul **Ioan Scărarul** dă cuvântul akediei, care se confesează: “În cei cu adevărat supuși nu am unde să-mi plec capul; întru aceia însă am, întru cei care duc o viață pustnicească. **Originile** din care-mi iau eu ființa sunt numeroase: fie nesimțirea sufletului, fie uitarea de bunurile cerești, iar alteori și excesul de osteneți. **Odraslele** mele sunt: mutări din loc în loc, iar **însoțitorii** mei: neascultarea de părintele duhovnicesc, neaducerea aminte de judecată, câteodată călcarea votului făcut. **Dușmanii** mei de care sunt legat acum: cântarea de psalmi împreună cu lucrul mâinilor. **Potrivnicul** meu e gândul morții. Cea care mă **ucide** însă e rugăciunea și nădejdea puternică în bunătățile ce vor să fie”.<sup>351</sup>

Această expunere metodică și exhaustivă făcută Sfântul Ioan Scărarul, în a cărui lucrare de altfel este sistematizată întreaga asceză creștină, ne scutește de orice alt comentariu. Textul mai sus citat ne oferă și posibilitatea identificării chiar și a metodelor terapeutice ale patimii.

Oricum, putem stabili că prima **cauză** a akediei constă în **singurătatea copleșitoare a anahoreților**. Șase zile din săptămână călugărul stă singur. El simte lipsa fraților, a rudelor și a prietenilor. Se vede de-a dreptul inutil și se autodisprețuiește, căzând în deznădejde. Această lipsă de comunicare îi sufocă dinamismul sufletesc, făcându-l să se închidă în sine însuși. Până la o limită singurătatea și solilocviul sunt recomandate și chiar necesare. Dar e bine să te știi opri din alergarea ostentivă a vieții și să revii la întâlnirea cu tine însuși pentru a te

<sup>348</sup> *Scara*, XIII, o.c.p. 287-288.

<sup>349</sup> J.C.Larchet, o.c.p. 97

<sup>350</sup> *Cuvântul ascetic* 46, Filocalia, vol. X, p. 247.

<sup>351</sup> o.c.p. 289

cunoaște mai temeinic. De aceea, însingurarea nu poate fi un solilocviu fără sfârșit. În singurătate apar și gândurile “negre”, apar dorințele care influențează gândul. Vine apoi apăsarea însăși a singurătății, ca o saturație obsesivă... Dat fiind faptul că persoana umană e prin firea ei ființă dialogală, deprivarea socială îi aduce pustiitoarele complexe de inferioritate, creând o adevărată derută existențială...

Pe de altă parte, cel însingurat trăiește de multe ori drama părăsirii lui nu numai din partea oamenilor, ci și din partea lui Dumnezeu. El se simte un înstrăinat de Dumnezeu. Iar când își pierde comuniunea cu Dumnezeu prin rugăciune, viața călugărului devine moarte. E chinul veșnic al despărțirii de Dumnezeu, care îi arde sufletul ca focul iadului.

Sfântul Simion Noul Teolog pune boala akediei și pe seama **vântului sudic**.<sup>352</sup> Microclimatul influențează mult nu numai dispoziția sufletească a omului, ci și funcțiile organice, metabolismul. Viața omului se întrepătrunde nu numai cu realitatea socială, ci și cu cea fizică. Clima poate fi favorabilă sau defavorabilă vieții. În mare măsură depinde de particularitățile vieții fiecăruia. O anume climă poate fi pentru unii medicament. O altă climă poate fi altora dăunătoare. Unora le place abundența soarelui, în timp ce altora le poate provoca de-a dreptul accidente...

Dar toate acestea nu sunt prin ele însele cauzele akediei, spun părinții ascetici. Sunt mai bine zis **condițiile sau terenul pe care poate acționa demonul amiezii**. El este până la urmă cauza esențială a akediei ca maladie spirituală.

## 6.7.5. Terapia akediei

După cum am văzut, în descrierea akediei Sfântul **Casian** indică și terapia patimii, care constă în: **rugăciunea, ferirea de la vorbele deșarte, cugetarea la cuvintele dumnezeiești și răbdarea de ispite**.

Având în vedere aceste leacuri spirituale, vom urmări metodic terapia bolii, potrivit simptomelor ei.

**1.** Am văzut că logismos-ul akediei impune monahilor anahoreți plecarea, părăsirea, fuga... Evagrie și Casian recomandă **antidotul rezistenței, al opoziției, al curajului de a nu ceda ispitei**. A voinței raționale veșnic trează, totdeauna pe poziție, niciodată învinsă. Iată cuvintele înțeleptului: “Să nu-ți lași chilia la ceasul încercărilor, plăsmuindu-ți motive bine întemeiate. Ci stai înăuntru, **rabdă și întâmpină-ți vitejește** pe toți cei care dau năvală peste tine, și mai cu seamă pe demonul akediei (acesta, fiind cel mai apăsător dintre toți, muncește cel mai tare sufletul încercat). Căci fuga de asemenea lupte și ocolirea lor învață mintea să fie **netrebnică, lașă, delăsătoare**”.<sup>353</sup> După cum ușor putem remarca, e vorba de răbdarea curajoasă

<sup>352</sup> C. Bădilița, o.c.p. 55.

<sup>353</sup> *Tratat practic*, 29.

și stăruitoare, care nu cedează. Aceasta este **hypomone**. Ea indică “rămânerea pe poziție” cu orice preț. Acesta este curajul în acțiunea de rămânere cu privirea spre cer, spre Dumnezeu, numai spre Dumnezeu, nu și spre lume. Hypomone antrenează și **mintea în acțiune**. În imaginea redată de Evagrie, călugărul ispitit devine asemenea soldatului neinstruit, oricând gata să dezerteze fără nici o remușcare sau să cadă de acord cu dușmanul. Așa se întâmplă când mintea devine prin ispitire: **atechnon** (netrebnică), **deilon** (lașă), **drapete** (delăsătoare, care dă bir cu fugiții). **Voința rațională se educă pe fundalul stăruinței, de a fi pe poziție, adică prin îndreptarea neclintită a minții și inimii spre Dumnezeu.**

La fel, aceeași **mintă trează** se impune și în situațiile de somnolență la care ispitește akedia. A te refugia într-un somn greu, înseamnă a fi învins fără drept de apel prin propria lașitate.

**2. Se recomandă aceeași luptă cu tine însuși, de a nu cădea pradă akediei atunci când ea te ispitește să cauți pe frați.** Pretextul ajutorării lor nu vine din dorința ta, ci ispita o motivează. E o înșelare a propriei tale conștiințe. Ispita se referă la sufletul tău, de aceea el trebuie antrenat să acționeze și față de sine însuși. Sfântul Casian ne relatează o întâmplare convingătoare din viața lui: “La începutul trăirii mele în pustiu, într-una din zile i-am spus avvei Moise, cel mai mare dintre toți cuvioșii, că în ajun am fost în prada unei grele neliniști și altă scăpare nu am putut afla decât să alerg îndată la avva Pavel. «Tu n-ai scăpat de ea, îmi zise el, ci ai devenit și mai mult prinsul și supusul ei, căci, văzându-te că, înfrânt de luptă ai fugit îndată, vrăjmașul te va ataca mai puternic de aici încolo, ca pe un dezertor și fugar». Afară doar dacă în viitor, o dată pornindu-se lupta, nu vei aștepta să se stingă la sorocul ei neliniștea, ce te-a cuprins, în fuga din chilie sau în amorțeala somnului ei, mai degrabă, vei învăța să ieși triumfător din luptă, rezistând. Prin urmare, experiența a dovedit că de asaltul neliniștii nu trebuie să scapi ferindu-te, ci trebuie să o birui, înfruntând-o”.<sup>354</sup>

**Părinții filocalici au stabilit “regula de aur” a dobândirii liniștii tocmai prin cultivarea ei, fiindcă rămânem în tulburare și neliniște, dacă nu cultivăm liniștea.** “Însănătoșirea și leacul akediei izvorăsc din **hesykia**”, spune Sfântul **Isaac Sirul**. Și continuă: “Aceasta este mângâierea celui ispitit de ea... Nici harul nu vine cu desăvârșire dintr-o dată, ca să se sălășluiască în suflet, ci puțin câte puțin. Și harul vine din luptă. Într-o vreme e ispita și în altă vreme, mângâierea. Și în acestea petrece omul până la moarte. Să nu așteptăm aici să scăpăm de luptă cu desăvârșire. Că așa a binevoit Dumnezeu să fie chivernisită viața noastră aici și în acestea să fie cei ce umblă pe cale”.<sup>355</sup>

**3. Dacă akedia lucrează deznădejdea, prin stăruința noastră dobândim nădejdea.** “Buna nădejde, spune **Sfântul Ioan Scărarul** — este ca și o sabie de care se folosește monahul spre a junghia și înlătura akedia”.<sup>356</sup> Iar Evagrie ne îndeamnă ca atunci “când ne ciocnim de demonul

<sup>354</sup> Așezăminte... X, 25, P.S.B., 57, p. 239.

<sup>355</sup> Cuvântul 57, o.c.p. 296–297.

<sup>356</sup> Cuvântul XXX, o.c.p. 521

akediei, ... semănând în noi bune speranțe, să rostim împreună cu David această incantație: “Pentru ce ești mâhnit, suflute al meu, și pentru ce mă tulburi? Nădărduește în Dumnezeu, că îl voi lauda pe el; mântuirea feței mele este Dumnezeuul meu” (Psalmul 41, 6).<sup>357</sup>

**4. Nădejdea ne conduce totdeauna aspirațiile noastre pământene spre dobândirea bunurilor veșnice.** Cei ispitiți de akedia sunt lipsiți de aceste aspirații. Ei sunt **dominați de lenevia duhovnicească a nepăsării față de mântuirea proprie**. De aceea își pierd timpul deplasându-se să găsească posibilitatea stabilirii relațiilor trecătoare, ceea ce sub aspect duhovnicesc este o mare greșeală. Toate aceste ispitiri ale akediei pot fi stopate și îndepărtate prin **“amintirea morții”**. Părinții sfătuiău că se cuvine **“a trăi în fiecare zi ca și cum ar fi ultima”**, înțelegându-se prin aceasta necesitatea de a trăi în așa fel încât moartea să te găsească totdeauna pregătit să poți da seama cu speranța mântuirii de faptele tale. Întrebat un avvă: “de ce nu ești niciodată descurajat?” A răspuns: “Pentru că în fiecare zi mă aștept să mor!”. **Evagrie sfătuește să opunem gândurilor akediei cuvintele Scripturii**. Și sugerează câteva: “Omul e ca iarba, zilele lui ca floarea câmpului, așa va înflori. Că vânt a trecut peste el și nu va mai fi și nu se va mai cunoaște nici chiar locul său” (Psalmul 102, 15–16); “Zilele noastre pe pământ nu sunt decât o umbră” (Ioan 8, 9).

Datorită faptului că akedia sugerează cât de lungă e durata vieții, încercând să inspire prin aceasta călugărului dezgust și delăsare în fața ostenețelor ascetice și a dificultăților vieții la care va trebui să facă față, Evagrie caută leacul în sfatul primit de el din partea dascălului său: “Iată ce spunea prea sfântul și prea învățatul nostru maestru: trebuie ca pustnicul să rămână totdeauna pregătit, ca și cum ar trebui să moară în ziua următoare... Aceasta suprimă gândurile de akedie și îl face pe călugăr mai sânguitor”.<sup>358</sup>

**5. Redând poziția Sfântul Ioan Scărarul** cu privire la akedia, am putut vedea că printre “dușmanii” ei se numără și **“lucrul mâinilor”**. Într-adevăr, **ergoterapia** este și o **metodă modernă de redresare psihică**. Dascălii Bisericii au intuit-o însă din cele mai vechi timpuri ca un mijloc de redresare moral spirituală. Sfântul **Casian**, acordând cuvenita importanță **muncii manuale**, își rezervă spații largi în terapia akediei, temeluindu-și afirmațiile pe cuvântul inspirat al Sfințelor Scripturi: “Fericitul Apostol, spune Casian, fie că văzuse această boală născută din duhul neliniștii furișându-se chiar atunci, fie prevăzând prin descoperirea Duhului Sfânt, că se va ivi mai târziu, se grăbește ca un adevărat doctor al sufletului să o prevină prin medicamente mântuitoare ale poruncilor Sale. De aceea, scriindu-le tesalonicenilor, ca cel mai priceput și desăvârșit medic, mai întâi susține slăbiciunea suferinșilor prin tratamentul ușor și blajin al cuvântului. Pornind de la dragoste, pentru care îi laudă, le potolește durerile răni ucigătoare printr-un medicament mai ușor pentru ca, odată trecută fiind furia bolii, să poată suporta și doctorii mai tari... în continuare **Sfântul Casian** pune în valoare remediile recomandate de Apostol: “...**Să râvniți ca să trăiți în liniște**” (I Tesaloniceni 4, 11), ceea ce

<sup>357</sup> *Tratatul practic*, 27, o.c.p. 70.

<sup>358</sup> *Idem*, 29, p. 73

înseamnă după Casian: **“rămâneți în chiliile voastre și să nu vă lăsați tulburați de diferite frământări...”**; **“Să faceți fiecare cele ale sale”** (I Tesaloniceni 4, 11), adică “să nu doriți să cercetați cu curiozitate ce se face în lume, nici spionând felul în care trăiesc unii, să vă risipiți în a vă critica frații mai degrabă decât să vă îndreptați și să vă dați osteneala pentru virtuți”; **“Să lucrați cu mâinile voastre precum v-am dat poruncă”** (I Tesaloniceni 4, 11). Sfântul Casian comentează apoi cuvintele Apostolului referitoare la modul său de comportare “după rânduială, lucrând noaptea și ziua ca să nu împovăreze” pe nimeni (II Tesaloniceni 3, 11). Sfântul Ioan Casian evidențiază apoi faptul că **“prin unicul precept salvator al muncii, ca un medic extrem de experimentat, Apostolul vindecă cauza tuturor acestor răni care se dezvoltă în lenevie, știind că toate bolile care se înmulțesc din aceeași rădăcină vor dispărea imediat o dată suprimată cauza bolii principale”**... Pentru a formula concluziile cu privire la terapia akediei prin munca manuală, Sfântul Casian oferă exemplul **avvei Pavel**, care și-a făcut din **munca manuală o virtute de cinste**. “Astfel conchide Casian, pentru a dovedi că lipsit de munca manuală, călugărul nu poate rămâne nici stabil, nici să se înalte într-o zi la culmea perfecțiunii, el muncea... pentru a-și purifica inima, pentru a împiedica rătăcirea gândurilor, pentru a persevera în chila sa și pentru a repurta o victorie completă împotriva akediei însăși”.<sup>359</sup>

6. Cel mai important remediu împotriva akediei este **rugăciunea**. De akedie omul nu se poate elibera decât cu harul lui Dumnezeu. Iar rugăciunea este forța duhovnicească prin care harul vindecă boala, încât toate celelalte remedii amintite până acum se temeluiesc pe rugăciune, devenind prin ea din simple mijloace omenești, puteri divine. **Sfântul Simon Noul Teolog** sfătuiește: “Deoarece tu cunoști cauza acestei stării și de unde a venit ea, întoarce-te cu curaj în locul în care te rogi de obicei; prosterne-te în fața Dumnezeului milei, cere cu lacrimi în suferința inimii tale, să fii eliberat de această povară a akediei și a gândurilor rele. Dacă te rogi cu putere și cu perseverență, în curând vei reuși să scapi de ea”.<sup>360</sup>

**Psalmodierea** ca formă cântată a rugăciunii face ca **sufletul să se destindă, prin harul Duhului**, din încremenirea tensionată în care-l ține înlănțuit akedia. Iar **curăția gândului** eliberat de akedia poate fi asigurată prin **practicarea rugăciunii inimii**, ca **stare continuă de har**. Sfântul **Diadoh al Foticeii** asigură pe anahoreți că vom putea “scăpa de această impresie de nepăsare și lipsă de vlagă dacă fixăm spiritului nostru limite foarte înguste, și ne îndreptăm privirile prin gândul unic la Dumnezeu. Într-adevăr, numai așa spiritul va reveni repede la râvna sa și va putea să se sustragă acestei risipe nesăbuite”.<sup>361</sup>

<sup>359</sup> *Așezăminte...* X, 7-24, P.S.B., 57, p. 229–239.

<sup>360</sup> *Capitole teologice, gnostice și practice*, I, 66, după J. C. Larchet, o.c.p. 119.

<sup>361</sup> *Cuvânt ascetic*, 58, Filocalia, vol. I, p. 357



## 6.8. LENEA

### 6.8.1. Noțiunea și înțelesul lenei

Dacă akedia era patima specifică monahilor anahoreți, odată cu intrarea lor în viața chinovială, trândăveala lor de altă dată nu a dispărut, dar a luat altă înfățișare, comună de altfel tuturor oamenilor. Aceasta este **lenea**. Datorită acestui fapt, încă din perioada patristică akedia a fost înlocuită cu lenea. **Toma d’Aquino**, marele admirator al Sfântului **Casian**, ale cărui scrieri ascetice constituiau lectura sa zilnică, înlocuiește definitiv pe akedia lui Casian cu **pigritia = lenea**. Astfel, cum observă patrologul romano-catolic **Jean Brémont**, “din lista păcatelor capitale stabilită de Părinți au dispărut două nume în enumerarea adoptată de Sfântul Toma de Aquino și care este încă în folosința noastră, nu găsim nici **tristitia**, nici **akedia**. Le-au luat locul **invidia și lenea**”.<sup>362</sup>

Sensul de patimă dat lenei este deosebit de cel al akediei. Lenea ca patimă spirituală este maladia comună monahilor chinoviali și credincioșilor mireni, iar ca sens psihologic moral stăpânește pe toți cei ce au dezgust sau rezerve față de munca privită ca activitate indispensabilă bunei desfășurări a vieții.

Pentru a înțelege mai bine nocivitatea lenei ca patimă spirituală, se cuvine ca în prealabil să-i determinăm inoportunitatea ei în contextul condiției umane. Este cunoscut prea bine faptul că **dispoziția pentru muncă nu este numai o condiție a existenței, ci în primul rând o dovadă a sănătății fizice și sufletești**. Dispoziția pentru muncă asigură dinamismul sufletului angajat creator spre producerea bunurilor materiale și spirituale; iar această orientare axiologică printr-o activitate creatoare aduce adevărata bucurie, fiindcă viața sufletească se împlinește prin mulțumirea de sine. Iar cea mai mare mulțumire de sine este tocmai datoria muncii împlinite. Ea îți aduce starea de gratificare, coincizând cu fericirea însăși. Chiar dacă munca pretinde efort și sudoare, acestea nu constituie o povară a vieții, la fel cum nici jertfa de bună voie nu descurajează, ci angajează spre un ideal măreț, care pe măsură ce este împlinit, aduce sufletului satisfacția deplină. **Goethe** în „**Faust**” preamărește cu exuberanță bucuria muncii, cerând eternizarea fericitelor ei clipe: „Aș vrea să văd asemenea devălmășie, să locuiesc cu liberul popor pe liberă câmpie. Acelei clipe aș putea să-i spun întâia oară: rămâi că ești atâta de frumoasă! Căci urma zilei mele pământene nici în eon nu poate să dispară. Și presimțind o fericire, ce înaltă se înfiripă, eu gust acum suprema clipă”.

Constituind condiția esențială a vieții, **munca este sfântă ca viața însăși**, fiindcă ambele au origine divină. De aceea „**vrednic este lucrătorul de plata sa**” (Luca 10, 7), deoarece Dumnezeu binecuvintează totdeauna sudoarea muncii cinstite. Recunoscând aceasta,

<sup>362</sup> *Les Pères du désert*, Paris, 1927, p. 307

oamenii lui Dumnezeu încep și sfârșesc munca prin rugăciune, mulțumind și lăudând pe Dumnezeu pentru roadele obținute cu ajutorul Lui, restituind în același timp lui Dumnezeu darul muncii primit de la El, precum Abel jertfa lui, cu sentimentul recunoștinței și a bucuriei împlinite: „**Ale Tale dintru ale Tale, ție aducem de toate și pentru toate!**”...

În același context se cuvine să mai precizăm că activitatea umană **lipsită de un scop util și creator este echivalentă cu moartea morală**. Deținuții din romanul lui F.M. Dostoievski, „**Amintiri din cartea morților**”, își ispășeau pedeapsa, mutând stereotip, fără nici un rost, nisipul dintr-o parte în alta... Aceasta devine o monotonie ucigătoare prin inutilitatea ei. E asemenea condamnării la moarte prin picătura de apă ce cade sacadat, în același timp și în același loc al capului, producând o insuportabilă zdruncinare nervoasă...

De aici vedem că dacă munca este o virtute naturală ce dă sens și bucurie vieții, lenea este o patimă ce degradează sufletul prin lăncezeală și inactivitate.

Lenea sau trândăvia aflată la polul opus activității **ce legitimează sănătatea sufletească** este în primul rând un simptom al **patologiei psihice și spirituale în același timp**.

Lenea ca patimă a inactivității are un dublu aspect. În primul rând **patima leneviei duhovnicești** vizează dezinteresul și inactivitatea, starea de lăncezeală sau refuzul de a lucra neconținut la dobândirea bunurilor spirituale în vederea mântuirii sufletului. Astfel lenea este definită ca “o rătăcire și nepăsare pentru mântuirea veșnică a sufletului, prin care omul se întristează și se dezgustă de binele pe care trebuie să-l săvârșească; pentru aceasta el fuge de osteneala cu care se face binele” (Mărturisirea Ortodoxă, întrebarea 36, p. 157).

Printr-un exemplu deosebit de sugestiv, în pilda talanților Mântuitorul rostește fără cruțare verdictul condamnării veșnice pentru “sluga vicleană și leneșă”, care nu a înmulțit talantul cu care Dumnezeu a învrednicit-o: “Slugă vicleană și leneșă, știai că secer unde nu am semănat și adun de unde nu am împrăștiat? Trebuia să dai argintul meu la zarafi și venind eu, aș fi luat al meu cu dobândă. Luați deci de la el talantul și dați-l celui ce are zece talanți... Iar pe sluga netrebnică aruncați-o în întunerecul cel mai dinafară. Acolo va fi plânsul și scrâșnirea dinților” (Matei 25, 24–30).

La fel ne spune Mântuitorul că “orice pom care nu aduce roadă bună se taie și în foc se aruncă” (Matei 7, 19). Din cuvintele Mântuitorului va trebui **să facem deosebirea dintre roada bună și roada rea**. Aceasta rezultă din aceea că oamenii se pot osteni, dar nu spre roade bune, ci spre roade rele, care nu sunt de trebuință. Câtă osteneală nu depune cel mândru, cel ce se mânia sau invidiosul?... Rода acestora este însă cea a popului sălbatic. Ea se aruncă, iar pomul se taie...

Mântuitorul blestemă înaintea Sfințelor Sale Patimi smochinul neroditor. Iar Apostolii nu au înțeles atitudinea învățătorului. Într-adevăr gestul Mântuitorului are un înțeles de profunzime, El viza atitudinea Sa față de poporul ales, care nu a adus roada așteptată... Dar, nedumerirea ucenicilor era dată și de faptul că ei nu ar fi dorit să condamne smochinul pentru nerodire, fiindcă încă nu venise timpul rodirii... Atitudinea Mântuitorului este motivată de

faptul că Dumnezeu cere de la noi roadă oricând, neprecupețit trebuie să rodim, niciodată să nu ostenim în a face binele, neîntrerupt să ne străduim în desăvârșirea noastră “câci cine știe să facă binele și nu îl face, păcat are” (Iacob 4, 17).

De aici și îndemnul apostolic: “Dorim ca fiecare din voi să arate aceeași sânguință spre adevărarea nădejzii, până la sfârșit, **ca să nu vă leneviți**, ci să fiți următori celor ce moștenesc făgăduințele prin credință și prin îndelungă răbdare” (Evrei 6, 11-12).

Cel de-al doilea aspect al lenei se referă la **confruntarea cu viața în scopul producerii bunurilor materiale și spirituale**. În acest sens lenea este definită ca “**nepăsarea față de împlinirea datoriilor și dezgust pentru muncă, fie cu brațele, fie cu mintea**”.<sup>363</sup>

Acest aspect tratează lenea cu referire la munca privită ca activitate necesară și esențială pentru procurarea bunurilor necesare vieții. Lenea este prin urmare **lipsa dorinței și a voinței de a munci, preferând inactivitatea, lăncezeala, indolența**.

De aici vedem că munca reprezintă **o poruncă divină** prin care, pe de o parte, noi ne agonisim cele trebuitoare vieții, iar pe de altă parte reprezintă **mijlocul de a ne desăvârși calitățile fizice și sufletești, și astfel să devenim „împreună lucrători cu Dumnezeu”** (II Corinteni 3, 9) **la desăvârșirea creației**. Nu lipsit de temeinică motivație s-a spus că geniul uman creator de valori este nu numai “inspirație, ci și transpirație”. Omul se împlinește pe sine ca personalitate în oricare domeniu de activitate numai prin creația valorilor printr-o muncă stăruitoare. “**Omul se naște spre osteneală, precum puii vulturului pentru a zbura în înălțimi**” (Iov 5, 7), ne îndeamnă cuvintele Scripturii Sfinte.

Pe de altă parte, **lenevia este combătută cu multă hotărâre de cuvântul lui Dumnezeu scris sub inspirația Duhului Sfânt**. El ne oferă pilda necuvântătoarelor, care au înscrisă în ființa lor porunca muncii, a acțiunii de câștigare a bunurilor necesare vieții: “**du-te, leneșule, la furnică și vezi munca ei și ia aminte (prinde minte)! Ea, care nu are nici mai mare peste ea, nici îndrumător, nici sfătuitoar, își pregătește de cu vară hrana ei... Sau mergi la albină și vezi cât e de harnică și ce lucrare iscusită săvârșește. Munca ei o folosesc spre sănătate și regii și oamenii de rând. Ea e iubită și laudată de toți, deși e slabă în putere, dar e minunată cu iscusința**” (Proverbe 6, 6–8). De aici întrebarea: „**până când leneșule vei mai sta culcat? Când te vei scula din somnul tău?...**” (Proverbe 6, 9). “**Iată vine sărăcia ca un trecător și nevoia te va prinde ca tâlhar. Dar dacă nu vei lenevi, atunci va veni secerișul tău ca un izvor, iar lipsa va fi departe de tine**” (Proverbe 6, 11). “**Leneșul nu-și frige nici vânatul lui**”, de aceea, “**cea mai de preț comoară pentru om este munca**” (Proverbe 12, 27). Și de aici verdictul pentru cei ce nu vor să muncească: “**cine nu vrea să muncească, nici să nu mănânce**” (II Tesaloniceni 3, 10).

În al treilea rând **lenea are și un caracter moral distructiv, atât pe plan personal, cât și social**. Leneșul prezintă **defecțiuni de caracter**. Ca tip psihologic a devenit prin nepăsarea

<sup>363</sup> *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 386.

lui, vesel, puțin emotiv, dar neprevăzător. Trăind o existență incoloră, leneșul devine cinic, invidios și laș, iar prin parazitismul său lenea poartă timbrul unui „furt camuflat”.

Declinul moral al lenei este consecința firească a incapacității de a-ți exercita **utilitatea acțiunilor desfășurate în favoarea ta și a celor din jur**. E forma **plictiselii apăsătoare și insuportabile** ce cufundă viața psihică și spirituală într-o adevărată mlaștină fetidă. S-a spus pe drept cuvânt că **viața înseamnă mișcare**. Dar nu orice fel de mișcare, ci activitatea îndreptată spre un scop util și creator. Dar **prin lene activitatea umană devine decompensată, fapt care determină ca energia sufletească să se „scurgă”, într-o degradare morală, ce vizează viața spirituală, și care în același timp tensionează relațiile cu cei din jur, prin clevetiri, denigrări, intrigi, batjocuri sau lăudăroșenii privind persoana proprie**.

Raportată la viața semenilor, lenea poate fi socotită un adevărat **“delict social”**, cu urmări dintre cele mai dureroase pentru leneș, care aflat de multe ori „sub presiunea foamei și a poverii frigului, considerând munca asemenea unei poveri insuportabile, caută să-și satisfacă trebuințele vieții pe căi mai ușoare, necinstite: prin furt, minciună și înșelătorie”. “Dacă-i surprins în timpul când fură, ca să nu fie prins și identificat, lovește, rănește și omoară. Dacă-i prins înfundă pușcăria. Când nevoile sunt prea mari și nu le poate satisface prin nici un mijloc sau când este demascat în flagrant delict de furt, cade în deznădejdea care îl poate împinge la sinucidere. Lenea este apoi, mama desfrânării. Lipsa de ocupație dă prilej impulsurilor oarbe ale instinctelor să se afirme cu toată puterea lor...”<sup>364</sup>

Prin ilustrări deosebit de sugestive **Bernard de Clairvaux** compară distrugerea pe care lenea o aduce vieții sufletești și trupești, cu **fierul** care ruginește dacă nu este folosit; cu **aerul** care se strică și dă naștere la boli, când nu e primenit prin mișcare mai multă vreme; cu **apa** stătătoare care putrezește și aduce tot felul de insecte...<sup>365</sup> **“Leneșul este expus la mii de ispite și păcate... Pasărea este mai în siguranță când zboară, iar omul când muncește... Leneșul e ca un trunchi de pom, fără frunze și fără roade”**,<sup>366</sup> conchide Sfântul Ioan Casian.

## 6.8.2. Lenea ca maladie spirituală

Lenea este în primul rând **o deficiență de dorință și de voință**, ceea ce înseamnă că mai întâi trebuie să o determinăm ca **formă psihopatologică**.

Încă de la început vom constata că **lenea reprezintă o paralizare a dinamismului sufletesc, care îl orientează creator spre valori**. Această stare psihopatologică este cunoscută sub numele de **abulie** (lipsa de voință), reprezentând incapacitatea voinței ca putere de a

---

<sup>364</sup> Asistent C. Pavel, Trândăvia și trufia în concepția morală creștină, în rev. Studii Teologice, nr. 7–8 / 1957, p. 532–533.

<sup>365</sup> Idem, p. 532.

<sup>366</sup> Filocalia, vol. I, p. 120.

preface dorințele și deciziile în fapte. În abulie nu este atinsă întru nimic luciditatea sau modul de a raționa. Când dorești să săvârșești binele, ești convins, ai toate argumentele că ceea ce dorești este bun, dar nu ai suficientă putere de voință să transformi gândul sau decizia luată în faptă. Abulia se întâlnește în **neurastenii, psihastenii, depresii, schizofrenie, oligofrenii grave și toxicomaniile** cu droguri și alcool. Acestea exercită o acțiune nocivă asupra voinței. Ele însele sunt boli ale voinței de care cu greu poți scăpa, după ce îți dai seama de răul pe care ți-l provoacă. Pe lângă abulie, se mai amintește și de **hipobulia**, ca reducere a capacităților volitive, dar nu totala absență a voinței.<sup>367</sup>

Lenea este și produsul stărilor de **apatie**, precum **apatia constituțională**. Aceasta caracterizează indivizii care **prin natura lor sunt indiferenți, nepăsători, indolenți**.

Apoi se întâmplă unora ca în perioada **crizei adolescenței** apatia să apară cu un întreg cortegiu de simptome ale **lentorii psihomotorii**, cu diminuarea energiei pulsatorii, anume forme de **pasivitate**, ce merg până la **neîncrederea în sine**.

Se amintește și de **apatia ca epifenomen**, ce apare pe **disfuncții organice, cum este insuficiența tiroidiană, hipofizară și corticosuprarenală**.

Pe lângă aceste forme, apatia este și un simptom specific **depresiei psihice**. Vom adăuga și **temperamentele melancolice**, cu înclinația spre **închiderea în sine și reținerea de a se angaja în acțiuni**.

Putem să ne referim apoi și la anume tipuri de **structuri psihice specific apatice cu atracție spre singurătate și respingerea vieții sociale și a relațiilor de grup**. Apaticii sunt **taciturni, indiferenți, inactivi, reacționează lent**.<sup>368</sup> Aceștia **nu sunt însă maladii**. Ei nu se manifestă în activități dinamice și exterioare, dar pot îndeplini cu multă conștiinciozitate activitățile specifice.

Trecând la **caracter** ca împlinire sau neîmplinire a voinței, vom nota **tipul amorf**, definit ca nonactiv, nonemotiv, lipsit de energie. E tolerant și conciliant datorită indiferenței sale. Lipsit de spirit întreprinzător, calm, puțin comunicativ. Este stimulat doar de plăcere.<sup>369</sup>

Acestea din urmă nu sunt forme patologice, ci **structuri psihice cu înclinații specifice**. Unii ca aceștia nu sunt întreprinzători, dar stimulați de plăcere îndeplinesc acțiuni dinamice și de calitate...

Pe lângă aceste forme specifice în care este implicată voința lipsită de energia transunerii deciziei de gândire, în fapte, sunt și formele **involuntare**, naturale, determinate de epuizări fizice și psihice, precum **oboseala și stressul**.

La acestea se pot adăuga și unele **indispoziții ale afecțiunii**, determinate de situații externe cu aport de tristețe și de durere.

<sup>367</sup> Dicționar enciclopedic de psihiatrie, cit., p. 26–27.

<sup>368</sup> Idem, p. 255–256.

<sup>369</sup> Ibidem, p. 172.

Au existat și pe plan religios concepții care manifestau repulsie față de muncă și un **cult al lenei**. Sunt cunoscuți **asiasistii**, care răsturnând tabla de valori, au socotit munca a fi o adevărată crimă, iar lenea era marea virtute, pe care ei o cultivau dormind.<sup>370</sup> Sunt apoi și **mesalienii** eretici. Au apărut în secolul IV. Ei considerau că harul se obține numai prin rugăciune. Dar refuzau să armonizeze rugăciunea cu munca. Sfidau orice activitate, trăind fără buna rânduială a vieții, în hoinăreală continuă, așezându-se în grupuri pe la marginile drumurilor...

### 6.8.3. Terapia lenei

Din cele de până aici tratate am văzut că lenea are un dublu aspect: cel dintâi privește lenevia duhovnicească, ca lipsă de preocupare în direcția unei activități roditoare în fapte bune, în virtute. Cel de-al doilea aspect se referă la muncă, la acțiunea considerată singurul mijloc prin care câștigăm necesarul vieții de aici și de acum.

1. În terapia primului aspect se impune conștientizarea faptului că Mântuitorul ne cheamă cu insistență să intrăm la lucru în via Sa, “pentru a primi ce va fi cu dreptate” (Matei 20, 6–7). Viața creștină este o viață activă, constând în neîntrerupta înnoire spre desăvârșirea vieții duhovnicești. “împărăția lui Dumnezeu se ia cu asalt și numai cei ce se silesc o pot răpi” (Matei 11, 12). Cei ce s-au lepădat de păcat, trebuie neconținut să privească înainte, la ținta chemării Celui de sus și, asemenea alergătorului din arenă, să nu ostenească atunci când doresc să obțină cununa nevastăjă (Filipeni 3, 14) pe care Hristos o va da nu slugilor viclene și leneșe, ci celor care “zilnic mor” (I Corinteni 15, 31), zilnic jertfesc păcatul (Evrei 12, 4), zilnic “răscumpără vremea” (Efeseni 5, 16), zilnic “lucrează cu frică și cu cutremur la mântuire” (Filipeni 2, 12), neîntrerupt duc “lupta cea bună” (II Timotei 4, 7–8) până la capăt, fiindcă “nimeni care pune mâna pe plug și caută înapoi, nu este vrednic pentru împărăția lui Dumnezeu” (Luca 9, 62). Acum, în această viață nu e odihna; e lucrul, strădania, jertfa... Dincolo e sărbătoarea și odihna, după cum spune atât de sugestiv un poet creștin: “Chiar dacă arunci sămânța ta / Scăldată-n lacrimi și sudoare, / Trudit semănător nu sta: / Destul e mâine sărbătoare!” (Traian Dorz).

Pentru ca voința noastră să fie mereu în acțiune, spre a transforma decizia în fapte, mintea trebuie să fie mereu la datorie făcând ca gândul lui Hristos să prindă neconținut viață în tot ceea ce facem: “Tu însă fii treaz la toate, îndură răul, fă lucru de evanghelist, **îndeplinind desăvârșit slujirea ta**” (II Timotei 4, 5). Și mai departe, îndemnul apostolic rămâne normă de viață pentru noi: “Dorim ca fiecare din voi să arate aceeași **sârquintă spre adevărarea**

---

<sup>370</sup> Al. Nicolescu, Teologie morală, Blaj, 1918, p. 324.

**nădejzii până la sfârșit, ca să nu vă leneviți, ci să fiți următorii celor ce moștenesc făgăduințele prin credință și prin îndelungă-răbdare**” (Evrei 6, 11–12).

2. Depășirea leneviei duhovnicești poate fi impulsionată de **duhul smereniei**. Cultivând smerenia ne dăm seama că ceea ce am realizat pe plan duhovnicesc este prea puțin față de ceea ce se cuvine să făptuim, pentru a ajunge la împlinirea nădejzii veșnice.

Pe de altă parte, prin smerenie ne conștientizăm asupra neputințelor noastre spirituale, și neîntrerupt menținându-ne în comuniunea harului divin, vom câștiga acel dinamism sufletesc ce ne va întări voința spre activitate susținută, având ca țintă desăvârșirea morală.

3. Cât privește terapia lenei raportată la munca sau la activitatea prin care acumulăm bunurile materiale și spirituale necesare vieții de aici și de acum, va trebui în primul rând să conștientizăm faptul că **munca este un lucru sfânt**. Este rânduită de Dumnezeu. Este o poruncă divină dată omului înaintea căderii în păcat, ca singurul mijloc de câștigare a existenței și de stăpânire a pământului, prin ea devenind “împreună lucrători cu Dumnezeu” (I Corinteni 3, 9) la desăvârșirea creației. Apoi, după căderea în păcat munca a fost blestemată, ci firea înconjurătoare, ce face obstrucție activității umane, încât activitatea omului este împreună cu sudorile osteneții... Munca a rămas “**cea mai de preț comoară pentru om**” (Pilde 12, 27). Adevărata bucurie a vieții o simt numai cei ce adună și folosesc bunurile vieții prin munca lor cinstită, aflată sub binecuvântarea lui Dumnezeu. Odihna este plăcută și reconfortantă numai în urma ostenețelor depuse. Lenevia nu aduce nici un fel de mulțumire, fiindcă ea face să lăncezească puterile trupului și energia sufletului. Ea creează firii omenești o condiție statică, care îi este improprie, pentru că o ține în moleșală și în lentoare. Propriu firii omenești este dinamismul, care angajează persoana umană în acțiuni sociale spre împlinirea ei axiologică...

4. Am văzut că lenea poate avea și o cauză involuntară. Aceasta rezidă în formele de abulie determinate de diversele simptome psihastenice sau neurastenice. Adeseori emoțiile endotheime scapă și ele de sub puterea voinței, iar stăpânirea de sine în săvârșirea acțiunilor dorite și deliberate scade și se paralizează și ea... Dar totuși nu moare. Ea poate fi salvată prin puterea judecăților de valoare. Emoțiile sunt asemenea baloanelor... Ele întunecă la un moment dat câmpul de acțiune al conștiinței, prin lipsa de putere a voinței de a transforma decizia în faptă. Însă la stimulul gândirii lucide și constante “baloanele” se sparg ca împunse cu acul, și atmosfera se degajează în favoarea voinței. Natural că voința astenică poate fi ajutată și prin **medicație adecvată**. Împreună cu aceasta, **educația voinței prin rațiune și luciditatea conștiinței**, îi vor reda dinamismul necesar angajării ei într-o activitate eficientă.

5. În ceea ce privește greșeala ereticilor în a considera lenea o virtute, iar munca o crimă, a fost condamnată cu hotărâre de Biserică, dar și de buna cuviință... Spiritualitatea creștină și-a consolidat puterea de acțiune tocmai prin îmbinarea armonică a muncii cu rugăciunea. Munca angajează voința spre acțiune. De aceea **ergoterapia** a fost și va rămâne una din încercările cele mai uzuale și izbutite în psihiatrie pentru a scoate conștiința din

zonele ei întunecate, orientând-o spre zărilor de lumină ale unei activități raționale valorificată prin puterea voinței.

Munca fizică și intelectuală este o **mare probă de sănătate de normalitate a naturii umane**. Cel ce nu o adoptă prezintă o defecțiune de personalitate. Dinamismul creator este specific persoanei morale. Stă înscris în onticul ei cel mai adânc. Prin el persoana devine creatoare de valori... Lipsa lui determină o atrofiere și chiar o paralizare a energiilor vitale ce își cer dreptul de afirmare. Fără acest dinamism creator condiția persoanei umane va fi strangulată prin închistarea predispozițiilor ei native, ce se doresc mereu exersate spre împlinirea menirii lor. Pentru acest motiv, obnubilarea orizontului de activizare a potențialităților umane intră în sfera obsesiilor maladive. Ieșirea la lumină este tocmai activizarea acestora. Dacă abulia refuză să transforme intenționalitatea în act, **ergoterapia** impune angajamentul de acțiune al voinței. O chiar forțează la început, asemenea unui automobil, oarecum defect, care pentru a-și lua avânt, trebuie împins la început prin forță... Și astfel **ergoterapia** antrenează voința într-o direcție afirmativă, în măsură să depășească sfera obsesivă care o imobilizează ca într-o mlaștină noroioasă...

Deviza autentic creștină rezidă în armonizarea muncii cu rugăciunea în cadrul aceleiași activități. Munca începută și sfârșită cu rugăciunea poartă în sine amprenta binecuvântării lui Dumnezeu. Ea reprezintă o activitate efectuată în numele Domnului și sprijinită de harul puterii Sale. El ne-a și avertizat de altfel că “fără de El nu putem face nimic” (Ioan 15, 5) sau că “cel ce adună fără Mine risipește” (Luca 11, 23). “Cât de sfântă va fi munca ce poartă în sine pecetea divină!... Câtă dăruire va dovedi acela care „lucrează pentru oameni ca pentru Dumnezeu!...” (Coloseni 3, 23). Ce bucurie va avea cel ce culege roadele muncii sale cu binecuvântarea cerească!... Ce “vrednic va fi lucrătorul de plata sa!...” (Luca 10, 7).

6. Transformată în muncă, lenea va depăși parazitismul de altă dată, precum și furtul și înșelăciunea ca mijloace de agonisire a bunurilor necesare existenței, **strălucind prin generozitate în opere filantropice**, după îndemnul apostolic: “Cel ce fură să nu mai fure, ci mai degrabă să se ostenească lucrând binele cu mâinile sale, ca să aibă să dea celui ce are nevoie” (Efeseni 4, 28).

## 6.9. KENODOXIA

### 6.9.1. Noțiunea și înțelesul kenodoxiei

Verbul **κενοδοξέω** înseamnă a avea păreri puțin fondate, a se înșela în aprecierea unui lucru sau a unei situații. Substantivul **κενοδοξία** – format din **κενός** (În sens de gol, deșert, vid) și **δόξα** (În sens de slavă, părere) – înseamnă vanitate, deșertăciune, zădărnice, lipsă de teme, adică de motivație, când îți apreciezi prea mult calitățile. Noțiunea de **slavă deșartă**



care redă pe **kenodoșia** primește sensul părerii exacerbate despre sine, ca **încredere** exclusivă în sine, concretizată în dorința de afirmare, precum și de recunoaștere și apreciere unanimă a calităților proprii. Aceasta este **îngâmfarea**, ca „umflare” de sine. I se mai spune și **înfumurare**, în sensul importanței pe care cineva o aplică la el însuși.

În limba latină **kenodoxiei** i se spune **vanitas** în sens de deșertăciune, nestatornicie, prefăcătorie, **amăgire**.

Vanitatea se mai numește și **deșertăciune** (de la **desertus** = ceea ce nu conține nimic), indicând răsturnarea unui conținut prin golire sau deșertare. Sinonim este **zădărnicia**, adică inutilul, ceva fără rost, nefolositor, fără finalitate.

Pe plan moral, ideea de **slavă deșartă** sau **îngâmfarea** este sinonimă cu **înfumurarea**, apoi cu **fala**, ca strălucire, măreție, pompă, glorie, renume. A fi **fudul** înseamnă a fi îngâmfat, plin de sine. **Pompa** indică fastul și luxul în cadru sărbătoresc.

**Împăunați** sunt numiți cei făloși, care se laudă cu orice, asemenea păunului care „se umflă-n pene”.

Kenodoxia se manifestă și sub forma **fățărniciei**, care caută să afirme calitățile false, mai precis aparențele virtuții care ascund vicii tainice. Este specifică lăudăroșenia fariseilor din timpul Mântuitorului, în realitate morminte frumos văruite doar pe dinafară, iar înăuntru putreziciune... Fățărnicia se temeluește pe conștiința numită „**fariseică**”, tocmai fiindcă falsifică conștiința morală prin aparențe înșelătoare, aducând astfel deruta celor din jur, prin confuzia dintre bine și rău.

O altă formă de manifestare a kenodoxiei este **ostentația** ca etalare provocatoare a unei calități ieșită din comun. Și aici apare înșelarea, deoarece calitățile se afirmă prin ele însele, nu prin întărâtare și suprapunere peste alții.

Trecând la **înțelesul slavei deșarte** vom spune că acesta **rezidă în dorința irezistibilă de mărire ce se continuă insașiabil și după împlinirea obiectivului urmărit**. Kenodoxia se manifestă prin lăudăroșenia lipsită de temei, superficialitatea, lipsa unei finalități obiective. Este caracteristică oamenilor îngâmfați, încrezuți, făloși, infatuați, dornici de lux și de fast. **Caracteristică pentru kenodocși este nestăvilita dorință de a ieși în față, de a apărea în fața lumii spre a fi lăudați, apreciați, aplaudați**. Ei nu acceptă niciodată premiul doi... Pentru kenodox chiar simpla nebăgare în seamă este o jignire dureroasă.

Lipsiți de scrupule pe kenodocși nu-i interesează cu ce apar. Esențiale pentru ei sunt lauda, aplauzele, aprecierile, indiferent dacă acestea sunt sau nu obiective, indiferent dacă acestea sunt sau nu meritate. De aceea, în cursele acestor patimi cad deopotrivă oamenii inteligenți și meritoși, alături de semidocși și proști.

Dar îngâmfarea kenodocșilor ca dorință de a se ridica fără temei deasupra celor din jur este de multe ori sancționată de spiritul de dreptate și de adevăr, încât ei devin dezagreabili în societate, și mai târziu sau mai curând falsitatea lor va fi demascată și lăudăroșenia va fi spulberată. Pierzându-și încrederea semenilor, datorită neîmplinirii ei, kenodoxia devine o

suferință dureroasă dar agresivă, luând forma mâniei și invidiei, în măsură să genereze conflicte și tensiuni sociale.

Pe de altă parte, în egoismul ei steril, **kenodoxia nu acceptă nici sfaturile și nici criticile celor din jur, chiar dacă acestea sunt obiective și chiar favorabile**. Pentru kenodox, **critica** este o adevărată otrăvă. Face alergie la ea înainte de a-i cerceta temeiurile. Și aceasta datorită faptului că el are **obsesia suficienței proprii și a perfecțiunii**. Nu admite că greșește nici în cuvânt și nici în faptă, chiar dacă, paradoxal, la un moment dat devine conștient de greșeala lui sau dacă viața însăși îi demonstrează aceasta.

În altă ordine de idei, dacă un kenodox cu înclinații **despotice**, împlinindu-și obiectivul măririi dorite cu ardoare, pentru care a luptat pe toate fronturile, pe drept sau pe nedrept, ajungând, de pildă, să dețină o funcție înaltă în societate, atunci **abuzează de autoritate**, și va adopta față de supuși un comportament dur și sentențios. Vor fi preferați mai mult lingușitorii și perfizii, decât cei sinceri și merituoși.

Calomniile și intrigile fac carieră în cadrul kenodoxiei, în timp ce viața socială sub toate aspectele ei rămâne victimă.

Dacă se întâmplă ca un kenodox să dețină o funcție modestă, se va zbate prin tot felul de mijloace să parvină, iar dacă și-a atins scopul, îl interesează doar traiectoria măririi și a intereselor egoiste uitând prea ușor de cei ce l-au ajutat să se ridice, ca și de locul de unde a plecat.

Din cele mai sus tratate vedem că **patima kenodoxiei prezintă un egoism caracterizat prin spiritul de aparență ce se vrea de toți lăudată și apreciată**. Astfel, **esența kenodoxiei constă în falsa cunoaștere de sine, odată cu impunerea ca și cei din jur să o accepte și să o scoată în evidență prin laude**.

## 6.9.2. Descrierea patimii în literatura filocalică

**1. Evagrie Ponticul** ne arată că „logismos-ul kenodoxiei este un gând extrem de subtil (șiret, viclean). El se strecoară cu ușurință și în (sufletul) celui cu bună purtare, făcându-l să vrea a-și face publice luptele și să obțină slava de la oameni. El îl face (pe monah) să-și închipuie demonul țipând, femeii vindecate și o mulțime de oameni atingându-se de hainele lui; îi prezice chiar și preoția și îi aduce la ușă tot felul de lume care îl caută.; iar dacă nu vrea să iasă, va fi adus legat. Și astfel făcându-l înfumurat în (Închipuirea) nădejdlor deșarte, pleacă, lăsându-l să-l ispitească demonul trufiei, fie cel al întristării, care aduc și alte gânduri potrivnice nădejdlor lui. Iar uneori îl pradă chiar și demonul desfrânării, tocmai pe el care cu puțin timp înainte era un preot sfânt, adus la preoție legat”.<sup>371</sup>

---

<sup>371</sup> Tratatul practic, 13, o.c.p. 57–58.

De aici vedem cum Evagrie descifrează direct și adânc bizara imaginație și întregul comportament al monahului kenodox. Astfel, acesta își imaginează că sfințenia sa este atât de convingătoare, încât determină pe cei din jur de-a dreptul să-l oblige a accepta preoția. De ce această demnitate? Deoarece, în general, monahii fiind străbătuți de duhul smereniei, nu cutezau să se apropie de preoție. Ei se considerau nevrednici să învețe pe altul, când ei aveau datoria să învețe de la alții. Nu se puteau gândi, apoi, la demnitatea preoțească, fiindcă mâna preotului oferă Dumnezeiasca Euharistie, iar monahul, în smerenia lui se cuvenea să o primească el, nu să o dea altora. Obligat însă de cei din jur să devină preot, el refuză considerându-se nevrednic. Dar este adus legat la preoție. Imaginația bizară a kenodoxiei merge și mai departe, monahul devenit preot se consideră Hristos însuși împărțind sfințenie și putere taumaturgică celor care l-au consacrat a fi preot. Kenodoxia se amplifică mereu, în sensul că sfințenia îngâmfată a celui ales cu sila preot se transformă în trufie și întristare (sau invidie) atunci când se gândește că ar putea ajunge stareț sau episcop... Dar până la urmă apare prăbușirea, fiindcă, aflându-se în lume, aclamat de mulțime, cade în desfrâu... tocmai el care fusese făcut preot cu de-a sila, în semn de unanimă recunoaștere a sfințeniei lui...

După cum vedem, kenodoxia este un logismos foarte subtil. „Dintre toate gândurile — spune Evagrie în altă parte — singurul cel al slavei deșarte lucrează cu multe mijloace. El cuprinde aproape toată lumea... făcându-se ca un fel de trădător viclean al cetății”.<sup>372</sup>

Spre deosebire de celelalte păcate, kenodoxia se strecoară și derutează sufletele cele virtuozitate, cu bună purtare, cultivate. Aceștia fac mult caz de virtuțile lor. Fac **mare publicitate cu ele** (δημοσιεύω), dorindu-se deasupra tuturor. Aceasta înseamnă că kenodoxul urmărește cu **orice preț să fie în atenție, să i se acorde importanță. Să fie apreciat și când postește și când nu postește...** Ei se vor modele pentru alții, de aceea își strigă (urlă) virtuțile printre mulțimea credincioșilor. „Când mintea pustnicilor e ajunsă la puțină nepătimire, spune Evagrie, și-a agonisit și calul slavei deșarte, căruia îndată îi dă pinteni prin cetăți, purtând-o fără stăpânire lauda izvorâtă din slavă”.<sup>373</sup>

**2. Sfântul Casian Romanul** ne descrie kenodoxia amplu și variat, arătând că „patima aceasta este foarte felurită și foarte subțire, și nu o bagă de seamă ușor nici chiar cel ce pătimizește de dânsa. Atacurile celorlalte patimi sunt mai vădite și de aceea e mai ușoară oarecum lupta cu ele, căci sufletul cunoaște pe potrivnicul său și îndată îl răstoarnă prin împotrivirea cu cuvântul și prin rugăciune. Dar păcatul slavei deșarte având multe înfățișări, este greu de biruit. El încearcă să săgeteze pe ostașul lui Hristos prin orice îndeletnicire, prin glas, prin cuvânt, prin tăcere, prin lucru, prin priveghere, postiri, rugăciune, citire, liniște, până și prin îndelunga răbdare. Pe cel ce nu izbuteste să-l amăgească prin scumpetea hainelor, încercă să-l ispitească prin îmbrăcămintea proastă și pe cel ce nu l-a putut face să se îngâmfă prin cinste, pe acela îl duce la nebunie prin așa-zisa răbdare a necinstei; iar pe cel ce nu l-a putut împinge

<sup>372</sup> Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor, în o.c.p. 59.

<sup>373</sup> Idem, p. 59

la slava deșartă pentru destoinicia în cuvânt, îl amăgește în tăcere, făcându-l să-și închipuie că a dobândit liniștea. Dacă n-a putut moleși pe cineva prin belșugul bucatelor, îl slăbănogăște prin postul pe care îl ține de dragul laudelor...”<sup>374</sup>

În altă parte, referindu-se la kenodoxie ca la un „**dușman cu multe și felurite chipuri și atât de subtil, încât cu ochii cei mai ageri abia poate fi zărit și recunoscut**”, **Sfântul Casian** arată că „frumos înfățișează bătrâni natura acestei boli, când o descriu în felul unui bulb de ceapă, pe care, înlăturându-i-se un înveliș, îl află acoperit de un altul, și tot așa, oricâte foi îi scoți, tot atâtea îi descoperi dedesubt. Nici în singurătate nu încetează să-l urmărească dorința de glorie pe cel ce fuge de tovărășia oricărui muritor, și cu cât se ferește mei mult de lume, cu atât mai aprig se ține după el. Pe unul îl ispitește să se mândrească, fiindcă este cel mai răbdător la muncă și la greu, pe altul că este cel mai gata de ascultare, iar pe altul că îi întrece pe toți în umilință. Unul este ademenit prin orgoliu, prin bogăția cunoștințelor, altul prin râvna cititului, iar altul prin lungimea veghilor. Boala aceasta nu se străduiește a-l vătăma pe cineva în nimic altceva decât tocmai în virtuțile sale, dându-i lovituri nimicioare chiar în ceea ce constituie temeiurile vieții lui... Astfel, tocmai pe această cale a virtuților pe care mergeam tinzând „la răsplata dumnezeieștii chemări de sus” (Filipeni 3, 14) ne prăbușim, umflați de izbânzile noastre, și cu picioarele sufletului legate, ne poticnim împiedecați de lanțurile vanității. Așa se face că noi, care nu am putut fi biruiți în lupta cu dușmanul, suntem învinși de strălucirea triumfului nostru... Toate păcatele odată biruite încep să se ofilească și, după înfrângere, devin din zi în zi mai slabe... Însă această boală, odată ce a fost doborâtă, mai cu înverșunare se ridică la luptă și, tocmai când crezi că a fost stinsă, atunci se scoală din moarte și mai puternică. Celelalte păcate îi atacă de obicei, doar pe cei biruiți în luptă, acesta îi urmărește mai înverșunat pe biruitorii lor, și cu cât a fost mai puternic strivit, cu atât mai puternic îi atacă chiar când se mândresc cu izbânda lor. Și așa istețime are acest subtil vrăjmaș, încât îl face să cadă doborât de propriile lui lovituri pe ostașul lui Hristos, care nu a putut fi biruit de armele dușmane... într-adevăr, acest păcat nu-și trage puterea de nicăieri altundeva, decât din sporul de virtuți al celui pe care îl asaltează. Unele păcate... cu trecerea timpului chiar își pierd puterea și dispar, pe când acestuia nici viața lungă, nesuștinută de o pricepută râvnă și de o înțeleaptă chibzuință, nu numai că nu-i pune nici o piedecă, ba chiar știe să-i adauge și mai mari resurse de deșertăciune. În sfârșit, celelalte patimi care se opun unor virtuți puternice... sunt mai ușor biruite și înlăturate, însă aceasta insinuându-se printre virtuți și luptând de-a valma, ca într-un întuneric de noapte, îi înșeală mai cumplit, fără să se aștepte, pe cei neprevăzători”<sup>375</sup>.

**3. Sintetizând gândirea și practica ascetică, Sfântul Ioan Scărarul** arată că kenodoxia „completează mereu împotriva ostenelilor și roadelor lucrate de virtuțile noastre. Furnica așteaptă ca agricultorul să strângă grâul de pe câmp, precum și kenodoxia așteaptă să fie

<sup>374</sup> Cele opt gânduri ale răutății, cit., p. 120

<sup>375</sup> *Așezăminte mănăstirești și cele opt păcate...*, Cartea XI, 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9, P.S.B. 57, p.240-243.

strânsă bogăția (noastră sufletească). Aceea se bucură la gândul că va putea fura semințe, aceasta că ne va risipi virtuțile. Duhul deznădejdiei se bucură văzând că se înmulțesc păcatele, iar duhul slavei deșarte că se înmulțesc virtuțile. Poarta celei dintâi este mulțimea rănilor, iar a celei de a doua bogăția ostenelilor. Fii cu luare aminte și vei afla această ticăloasă slavă deșartă înflorind până la marginea mormântului în haine, parfumuri, alaiuri, arome și altele. Soarele strălucește fără alege asupra tuturor, iar slava deșartă se bucură de toate stăruințele noastre. Dar ce zic, postind mă fălesc, iar când întrerup postul spre a nu mă arăta cumpătat, iarăși mă mândresc. Înveșmântându-mă în podoabe, sunt biruit, schimbându-le cu haine simple, iarăși dau dovadă de slavă deșartă. Vorbind sunt învins, dar tăcând iarăși sunt învins de către glasul deșertăciunii. Această patimă poate fi asemuită bucățelelor de fier cu trei ascuțișuri, pe care oricum le-ai arunca, tot păstrează un vârful îndreptat în sus, astfel ca să poată înțepa pe care le calcă. Înfumuratul este un credincios închinător la idoli; lui i se pare că cinstește pe Dumnezeu, dar până la urmă el voiește să placă nu Domnului, ci oamenilor... Postul celui mândru nu este răsplătit, iar rugăciunea sa este deșartă, deoarece pe amândouă acestea le săvârșește spre a fi lăudat de oameni. Ascetul kenodox este de două ori nenorocit, deoarece își muncește trupul (prin nevoițe), iar plată nu dobândește”.<sup>376</sup>

**În Istoria Lausiacă, Paladiu** relatează următorul caz: „Am cunoscut în Ierusalim o fecioară care șase ani a purtat un sac și a trăit închisă, neprimind nimic din cele ce-i puteau pricinui o plăcere. La urmă, prinsă de o **mândrie covârșitoare**, sfârși prin a cădea. Și deschizând fereastra, a primit pe cel ce o servea și s-a împerecheat cu el, deoarece nu și-a făcut nevoița potrivit voinței și iubirii lui Dumnezeu, ci pentru a se arăta pe scenă omenească, ceea ce are în ea voința putredă de **slavă deșartă**. Căci, stăpânită de gândurile ei, a fost dusă la disprețuirea altora, neavând ca păzitor înfrânarea”.<sup>377</sup>

Din toate cele până aici tratate vedem că slava deșartă ca patimă este **obsesia nimicului** (κένος = vid, gol) ridicată la rang de cult.

## 6.9.4. Psihopatologia kenodoxiei

Kenodoxia ca maladie spirituală „funcționează” ca **falsificare a cunoașterii de sine pierzând determinarea și abordarea corectă a realității**, pe un fond psihopatologic.

Încă din antichitate **Aristotel** o etichetează ca extremă dăunătoare vieții personale și sociale. Înțeleptul din Stagira spune că „În toate mesotes-ul este demn de laudă, în timp ce extremele nu sunt nici convenabile, nici lăudabile, ci vrednice de a fi blamate... Astfel, în privința adevărului, pe cel ce păstrează măsura adevărului îl numim sincer, iar măsura este sinceritatea; tendința spre exagerare o numim **lăudăroșenie**, iar pe cel ce o manifestă – **lău-**

<sup>376</sup> Scara, Cuvântul XXII, p. 356–357.

<sup>377</sup> *Istoria Lausiacă*, Scurte biografii de pustnici, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1993, p.65

**dăros**, și tendința spre diminuare – disimulare, iar pe cel ce o manifestă, disimulator (ειρωνεία = afectarea umilinței în cuvinte și fapte) (EN 1108 a 20+25). „Cât despre vanitoși — spune Aristotel — sunt **proști** și nu se cunosc pe sine, și aceasta în mod vizibil (ei întreprind lucruri cu perspective glorioase ca și când ar fi demni de ele, pentru ca apoi incapacitatea lor să iasă la iveală). Și se împăunează cu veștmintele și cu aspectul lor exterior, ca și cu alte asemenea lucruri, le place să-și etaleze bunătatea și vorbesc despre toate acestea ca și cum datorită lor și-ar fi câștigat dreptul la stimă” (de-a fi cinstiți) (EN 1125a. 30).

În cadrul condiției umane o omului există **alternativa între a fi și a apărea. Patologicul constă în falsificarea adevărului despre sine prin a apărea fără a fi. Pindar** spunea: „**fii ceea ce ești!**” Dar numai când te cunoști pe tine însuși te poți afirma cum ești. Kenodoxia depășește realul tocmai prin exaltarea necunoașterii de sine. „La temelie onestității sociale — spune N. Mărgineanu — stă sinceritatea, când omul apare așa cum de fapt este. La temelie neonestității, precum și a bolii mentale stă lipsa de sinceritate cu semenii și chiar cu sine însuși, când omul vrea să apară altfel decât este. De aici, deosebirea dintre **gând, vorbă și faptă**. În nebulie, **minciuna este una față de noi înșine**. De aceea este inconștientă. În condiții de sănătate mintală și socială, conduita traduce în faptă conștiința. În condiții de boală sau crimă, ea o trădează sau o ascunde. În primul caz, conduita este o expresie a conștiinței. În cel de-al doilea caz, ea este un **mecanism de apărare**, ca în boală, și de atac, precum în acțiunea socială... Colaborarea dintre conduită și conștiință ne dă **Rolul social**. Camuflarea conștiinței prin conduită ocazională **Masca**. Aruncarea Rolului social conduce la omul animal, lipsit de sentimentul rușinii. Dacă Masca este jucată de noi înșine, atunci ea este „micul nostru teatru”, cu care începe nebunia. De aceea suprema expresie a sănătății mintale rămâne sinceritatea și naturalețea, nu prefăcătoria și fățarnicia...”<sup>378</sup>

Dar în competiția vieții, oamenii sunt înclinați mai mult spre viclenie și perfidie, fiindcă atâta timp cât lipsește echitatea socială, se năruie și onestitatea, iar odată cu triumful neonestității, omul apare în contradicție cu el însuși, precum și cu comunitatea din care face parte. În acest caz își face apariția **poza și cabotinajul**. „Sinceritatea este o prescripție morală, spune Mihai Ralea. Ea nu poate fi întotdeauna o realitate psihologică. S-a zis că limbajul a fost dat omului ca să-și ascundă gândurile... Chiar cei mai candidi, mai cinstiți, nu se pot opri în o multitudine de împrejurări de la manifestării exterioare care spun altceva decât ceea ce se petrece în forul lor interior. Trebuie să facem pe alții să creadă despre noi ceea ce voim să creadă, nu ceea ce suntem în realitate. La unii, aceste modificări și de expresie sunt ocazionale și trecătoare. La alții însă, simularea devine un sistem... E ceea ce se cheamă de obicei o **poză**. Există indivizi care adoptă în viață atitudini de eroi teatrali... E ceea ce numim **cabotinajul** și care constă în dramatizarea atitudinilor pe care le luăm în viață”<sup>379</sup>

<sup>378</sup> *Condiția umană*, București, 1973, p.13–14

<sup>379</sup> *Scrieri din trecut în filozofie*, București, f. a., p. 149 – 150)

Poza și cabotinajul aparțin până la un punct rațiunii inteligente, dar în cazul în care Rolul social nu le interpretează cum se cuvine, **se ajunge la fanfaronadă și vedetism, iar acțiunile devin o mascaradă.**

**Prostul** rămâne totdeauna victima unei caricaturi ridicole. Pe măsură ce-și afirmă prostia, apar defectele ca tot atâtea complexe de inferioritate.

**Semidoctul** kenodox scoate în evidență aroganța, care întotdeauna atrage după sine repulsia și antipatia celor din jur...

**Kenodoxia sadicilor** este o monstruozitate, deoarece conștiința lor exaltată sărbătorește triumful învingătorului, chiar dacă pe nedrept vede capul nevinovat la picioarele sale...

Pe de altă parte, kenodoxia nesatisfăcută este o rană deschisă ce creează suferințe cumplite. E vorba în acest caz de **amorul propriu** înfrânt. Și atunci când instinctul eului, ca cel mai puternic instinct, este învins, amorul propriu frustrat este asemenea unui luptător care trăiește odată cu învingerea și declinul propriei împliniri... Dar nu numai amorul propriu înfrânt creează sufletului kenodox suferința, ci chiar **indiferența** sau nepăsarea față de succesele cu care iese la rampă... Ei consideră indiferența într-o astfel de situație ca pe o sfidare tăcută, ca pe o desconsiderare, care le suscită instinctul de apărare și atac sub forma ranchiunii cu clocot a răzbunării. Iar când această indiferență vine de la prieteni, kenodoxul, în subiectivismul său aberant, transformă prietenia în dușmănie. Kenodoxia, ca lipsă de obiectivitate și discernământ în afirmarea valorilor proprii, **devine neonestă în relațiile sociale**, prin tendința de a judeca totdeauna defectele altora, în favoarea calităților proprii, pentru care găsește motivație, chiar dacă în realitate acestea nu există... Obsesia parvenitismului îl obligă pe kenodox să devină lingușitor și docil cu „cei tari”, dar în același timp dur și răzbunător cu supușii. Dacă aceștia nu-i aduc osanale, îi consideră de-a dreptul dușmani, și-i lovește necruțător și fatal...

De-aici vedem că pe plan social kenodoxia acționează sub obsesia **autorității represive**. Reușește să supună firile naive și nesigure pe afirmarea în viață sau pe cei interesați să-i obțină favorurile. Cei vicleni însă o lingușesc cu nerușinare, pentru ca să-i râdă în spate... Ceilalți o privesc de pe poziție de spectatori cu repulsie și desconsiderare...

**Kenodocșii semidocti formează o tagmă aparte.** Ei nu sunt numai dificili, ci chiar periculoși, fiindcă impun cu orice preț autoritatea lor nemotivată. Cerbicia lor este angajată de o forță voluntară lipsită de temei rațional și de luciditatea discernământului cu finalitate afirmativă. Ei neagă și se opun la orice inițiativă ce premerge opiniei lor. Ambiția lor sterilă se transformă în suferințe chinuitoare pentru ei înșiși. De aici și lipsa de elasticitate în accepțiunea părerii altora, încât pe drept cuvânt, putea constata poetul George Coșbuc: „Ușor convingi pe un netot / Și mai ușor pe-un om cuminte; / Pe-un semidoct nici tu, părinte, / Nici zeei cerului nu pot!”.

Din toate cele până aici tratate, înțelegem mai bine de ce Mântuitorul, din dorința de a aduce adevărata sfințenie naturii umane, **ia atitudine hotărâtă de combatere a kenodoxiei fariseice temeluită pe ipocrizie.** Fariseii doreau din răpputeri să apară altceva decât sunt.

Dar lipsa lor de naturalețe și sinceritate face ca evlavia pe care doreau să o afirme, să ascundă în dosul măștii, a pozei și a cabotinajului, caricatura ridicolă, cel mult comică, a fizionomiei lor morale. Dar lipsa de obiectivitate și de naturalețe ne oferă posibilitatea de a vedea în kenodoxia lor discrepanța dintre conștiință și comportament, concretizată în escrocherie și nebulie.

## 6.9.4. Cauzele care generează kenodoxia

### I. Cauza psihologică

Sub aspectul **trihonómiei sufletului**, kenodocși sunt totdeauna cu **thymos-ul** ridicat. Cei cerebrali și voliționali acționează pe fond rațional și voluntar. Ei pot fi stăpâni pe ei înșiși, făcând impresia unor firi așezate și domoale. Clocotul este însă în interiorul sufletului. Ca esență morală, unii ca aceștia sunt perfizi și calculați.

Cei care nu-și pot stăpâni thymos-ul acționează pe fond afectiv. Sunt explozivi, agitați, cu reacții violente. Acționează mai mult deschis, „cu cărțile pe față”. Neavând stăpânirea de sine sunt oricând gata de ceartă, pe care o angajează cu tot cortegiul ei trivial, cu replici dure și necontrolate.

Ca defect de **mentalitate și comportament**, kenodoxia își are cauza generală în **dizarmonia celor trei funcții ale sufletului omeneșc**: intelect, voință, sentiment.

1. Cu privire la **intelect**, apare evidența **cerbiciei** (de la „cerber”, păzitorul neînduplecat al iadului). I se mai spune și **îndărătnicie** sau **încăpățănare**, ca persistență îndârjită într-o anumită părere sau ca stăruință recalitrantă într-o anume atitudine. E lipsa flexibilității dinamice și creatoare a minții omenești. Gândirea rămâne statică și imobilizată în obsesia de neclintit a unei păreri sau viziuni obtuze.

2. Cu privire la **voință**, se remarcă faptul că aceasta o ia înaintea rațiunii, lipsindu-i deliberarea necesară deciziei. Astfel, voința se impune fără argumente prin afirmarea cu orice preț. De aici apare exagerarea în cuvânt, sub forma lăudăroșeniei, precum și afirmarea faptelor ce se vreau înaintea celorlalți oameni. Tot aici intră în discuție și **ambiția**. Prin definiție, **ambiția** reprezintă o dorință a demnităților, a autorității și a onorurilor. Ambiția nu e rea în sine. Ea poate fi în primul rând o emulație în crearea valorilor și în desăvârșirea personalității. Dar poate duce și la dezordine socială, la conflicte și animozități, atunci când este pătrunsă de superficialitatea kenodoxiei. Toma d’Aquino a surprins în acest sens trei forme ale ambiției:

- a. Când căutăm onoruri pe care nu le merităm și care depășesc mijloacele noastre;
- b. Când le căutăm în exclusivitate pentru noi înșine, urmărind lauda și slava noastră, și nu lauda lui Dumnezeu;



c. Când din egoism beneficiem de onoruri fără ca prin ele să ne arătăm generozitatea și altruismul.<sup>380</sup>

3. Cu privire la **sentiment** se remarcă pierderea simțului sfielii și al rușinii când e vorba să primești laudele celor din jur. Paradoxal, fala și prostia nu ezită să accepte chiar lăudăroșenia mincinoasă și perfidă. „**Laudă să fie, oricum ar fi!**” este deviza kenodoxiei. Sunt remarcabile în acest sens cuvintele scriitorului francez **Anatole France**, prin care îl ironizează pe kenodox, spunând: „**Laudă-mă, laudă-mă, ticălosule, că știu că minți, dar totuși îmi place**”. În schimb, față de criticile venite din partea semenilor apar la kenodocși resentimentele cu tot convoiul necruțătoarei răzbnări.

## II. Cauza spirituală

Din descrierea patimii cu ușurință putem distinge că prima cauză a kenodoxiei este înlocuirea laudei ce i se cuvine lui Dumnezeu, cu lauda ce se pretinde a fi primită de la oameni. În mulți psalmi putem vedea că omul este neputincios în fața lui Dumnezeu, este slab și copleșit de multe ori de necazuri. De aici și îndemnul: „Suflete al meu caută-ți pacea în Dumnezeu, căci numai în El nădăduiesc eu! El este cetatea mea și mântuirea mea. El este sprijinitorul meu și nu mă voi clăti. Dumnezeu e mântuirea și **slava mea**. Dumnezeu e ajutorul meu. Nădejdea mea e în Domnul” (Psalmul 61, 6–7); „De Tine, Domne, însetează sufletul meu și trupul meu după tine tânjește, ca un pământ pustiu, sec și fără apă, ca să văd puterea ta și slava ta, cum te-am văzut în locașul tău cel sfânt. Că mai bună este mila ta decât viața; buzele mele te vor lăuda. Așa te voi binecuvânta toată viața mea și în numele tău voi ridica mâinile mele... și cu glas de bucurie te va lăuda gura mea...” (Psalmul 62, 2–6). Pentru că omul așteaptă bunătatea lui Dumnezeu, numai Lui îi aduce laudă și numai de la El așteaptă binefacerea. Când însă așteaptă de la oameni lauda, atunci se răstoarnă tabla de valori. Laudei ce se cuvine lui Domnului este așteptată de kenodox de la oameni pentru el. Din acest motiv spune Apostolul atât de categoric, despre sine, tesalonicenilor: „Nici căutând slava de la oameni, nici de la voi, nici de la alții...” deși ar fi meritat aceasta ca „Apostol al lui Iisus Hristos” (I Tesaloniceni 2, 6).

În al doilea rând, când omul crește în virtute, poate la un moment dat, sub ispita diavolului, să înlocuiască neîntreruptul progres spre desăvârșire, cu **suficiența de sine**. Atunci forțele sale duhovnicești scad în favoarea **mulțumirii de sine**. Conștiința nu mai recunoaște că tot ceea ce a primit este de la Dumnezeu (I Corinteni 4, 7), iar lipsa pocăinței smerite îl determină să privească la virtuțile lui, și mai ales să pretindă a fi lăudat de oameni pentru ele. Sufletul pătruns de puterea pocăinței își vede totdeauna neputința, insuficiența, și de aceea se laudă în slăbiciuni pentru a spori harul lui Dumnezeu prin care să ajungă la desăvârșirea vieții

<sup>380</sup> C. Pavel, *Trândăvia și trufia*, p. 538.

lui Hristos, după mărturia Apostolului: „...pentru mine însumi nu mă voi lăuda decât în slăbiciunile mele” (II Corinteni 12, 5), „căci când sunt slab atunci sunt tare” (II Corinteni 12, 10).

Lipsa acestei pocăințe smerite face ca sufletul să se umfle întru sine cerând și altora această recunoaștere. Și într-o astfel de situație, pe măsură ce virtuțile sunt mai evidente, cu atât mai mult și kenodoxia cere să fie recunoscută și de alții. **În felul acesta ea devine plasa în care cad preținșii sfinți. Și încurcându-se în ațele ei, se îneacă...**

### 6.9.5. Problematika kenodoxiei

Kenodoxia nu este întâlnită numai la fariseii din timpurile Mântuitorului, nici numai în mediul monastic.

În general creștinii care promovează o **morală minimală**, au neșansa să cadă victime kenodoxiei. Ei ajung la conștiința datoriei împlinite, și astfel sunt înclinați să-și scoată în evidență virtuțile. De pildă, kenodoxia poate fi văzută cu prisosință rodind în inimile acelor credincioși care se consideră pe sine mântuiți, făcând mult caz cu pocăința lor, care tocmai prin însuși acest fapt, le lipsește, deoarece pocăința pornește totdeauna din smerenie și cultivă smerenia... De aceea noi nu putem spune declarativ că suntem mântuiți. Noi spunem în numele credinței și a harului primit de la Dumnezeu că avem **nădejdea mântuirii**, că așteptăm și ne străduim să dobândim mântuirea pe care Dumnezeu o aduce numai sufletelor care îi dedică întreaga viață, numai acelor care consideră că tot ceea ce făptuiesc aparține lucrării harului lui Dumnezeu, recunoscând împreună cu Apostolul că numai „cu harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt” (I Corinteni 15, 10). De aceea, lauda i se cuvine lui Dumnezeu și nu nouă. Apostolul întreabă: „Ce ai pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca și cum nu l-ai fi primit?” (I Corinteni 4, 7); „Și avem o astfel de încredere față de Dumnezeu prin Hristos; nu că suntem vrednici să cugetăm în noi înșine ceva de la noi, ci vrednicia noastră este de la Dumnezeu” (II Corinteni 3, 4–5).

Dat fiind faptul că kenodoxia crește odată cu progresul virtuților și risipește valoarea lor, ea pătrunde în substratul virtuților și acționează acolo subtil și viclean, distrugând arhitectonica vieții duhovnicești, fără ca omul să conștientizeze acest fapt. Ea devine asemenea viermelui nebăgat în seamă care distruge stejarul falnic din pădurea înverzită...

Ne vom lămuri mai bine dacă vom lua câteva **exemple concrete. Subtilul și vicleanul duh al kenodoxiei te ispitește totdeauna cu ceea ce posezi**, chiar (și mai ales) cu **darurile pe care ți le-a dat Dumnezeu sau cu meritele pe care le-ai câștigat printr-o activitate rodnică**. În concret, pe muzicianul talentat îl determină să urmărească gloria, mai mult decât creația. Pe un preot merituos, să-și afișeze insignele decorative mai mult decât evlavia smerită. Pe un dascăl conștient de valoarea muncii sale, îl derutează, făcându-l să-și afirme cu orice ocazie rezultatele bune, neglijându-le pe cele slabe. Pe savant, să triumfe cu descoperirea sa,

și să stagneze în cercetare și descoperire. Pe agricultor, să-și laude produsele sale, chiar dacă ale vecinului sunt mult mai bune. Pe părinți, să vadă în copiii lor strălucirea soarelui de pe cer, iar pe ceilalți să-i disprețuiască, chiar dacă au merite evidente... Dacă cei din jur nu le respectă idolul, sunt considerați invidioși, vrăjmași și lipsiți de obiectivitate... Pe medic, să se aprecieze numai pe sine și să disprețuiască pe ceilalți... Pe politicieni, mai mult îi îndeamnă să-și afirme înțelepciunea prin soluțiile care fără îndoială sunt cele mai eficiente... Pe muncitorul cu brațele, cernit și murdar în urma activității sale, îl face să se laude, mai mult decât să se plângă, nu de munca sa, ci de mizeria în care o exercită... Și exemplele pot continua, spre a demonstra că sfera acestui viclean logismos este atât de variată, echivalentă cu numărul oamenilor care-i cad victimă. Paradoxal este faptul că slava devine mai evident deșartă sau vanitoasă, atunci când oamenii cu mai puțin discernământ se laudă cu defectele, cu insuccesele și cu ciudățeniile firii lor, numai pentru a ieși în evidență, numai pentru a fi ascultați, chiar dacă sunt aplaudați ca și oameni de nimic sau ca și clownii de la circ... Paradoxul kenodoxiei poate fi atât de ridicol și de naiv, încât conștiințele fariseice, pentru a strânge aprecieri și aplauze, uită de păcat atunci când se pune problema **să iasă în față**. Un credincios kenodox se pretează chiar și la furt pentru ca făcând binefaceri, să fie apreciat și laudat. Nu păcatul îi creează jenă, ci aprecierile celor din jur îi aduc aureola satisfacției. Complexul de inferioritate cedează totdeauna locul nestăvilitei dorințe de afirmare. Atât de perfidă este kenodoxia încât derutează chiar și relațiile dintre prieteni. De pildă, amorul propriu al uni kenodox se simte frustrat atunci când bunul său amic nu-i aplaudă un succes oarecare sau dacă nu-i remarcă chiar și o glumă.

După cum vedem, kenodoxia nu este specifică numai monahilor. Ea reprezintă un **defect de caracter și de personalitate**. Pentru acest motiv este **socotit păcat capital**, în măsură să genereze, după cum am văzut, **mândria ucigașă** de suflute, **întristarea** sau **invidia**, precum și **desfrâul**, prin „donquijotismul” specific celor îngâmfați și luxoși, care caută prin fala lor gloria și renumele pe toate planurile activității umane. De fapt, kenodoxului îi lipsește cu desăvârșire **spiritul critic**. Pe el îl obsedează ideea de a ieși în față, de a se afirma în orice împrejurare și situație, cu orice întreprinde în viață. Absența acestui spirit critic îl determină să dea sfaturi și să emită chiar și soluții publice, chiar dacă acestea sunt greșite și eșuează, chiar dacă îl duc la prăpastie pe cel ce și le însușește...

Atât de mult îl chinuie amorul propriu pe un kenodox, încât e în stare să jertfească totul numai pentru a culege aprecierile și aplauzele celor din jur. Nu numai din interes și necinste se nasc grupările sociale, politice și religioase, ci și /sau mai ales din kenodoxie.

Datorită acestor realități negative pe care le aduce kenodoxia în viața oamenilor, sub aspect moral ni se cere discernământul în problematizarea virtuții însăși. În această situație vom remarca faptul că virtutea își are și ea „capcanele” ei. Pentru a înțelege mai bine acest „fenomen” duhovnicesc vom lua spre exemplificare opusul kenodoxiei, care este smerenia. Așteții creștini sunt cu toții de acord că sub nici o altă formă nu poate izbuti perfidul duh al

kenodoxiei mai mult să se afirme, decât **sub masca smereniei**. De altfel, **falsa smerenie** este cu atât mai periculoasă cu cât ea **destramă personalitatea umană sub aspectul caracterului moral**. S-a remarcat ingenios că atunci „când dorim să fim socotiți mai smeriți e cu atât mai rău, că în smerenie trebuie să cazi, nu să urci, trebuie să te faci neobservat, nu recomandat...”<sup>381</sup> „Păcatul smeritului poate fi și acela de a zice sau a se crede sau a se simți mai smerit decât alți smeriți. Întrecerea în smerenie e o întrecere între orgolii”...<sup>382</sup> De aici putem conchide că dacă toate virtuțile se temeluiesc pe smerenie, înseamnă că trebuie să poarte „duhul” ei, adică să se afirme în toată strălucirea lor, dar autorul lor să primească răsplata în ascuns, de la Dumnezeu, nu din partea oamenilor (Matei 6, 6; 6, 16–18). Iată, **în concret cum intră kenodoxia printre virtuți, spre a le deforma sfințenia**. Ai săvârșit acte de binefacere, ajutând cu generozitate pe cei lipsiți; fapta e virtuoasă. Dar când începi să numeri actele filantropice sau când le comunică și altora, sfințenia pălește datorită kenodoxiei. Dacă te-ai rugat și l-ai iertat pe dușman pentru păcatul săvârșit, te asemeni cu Dumnezeu. Dar dacă trâmbițezi cu aceasta, spre a fi cunoscută oamenilor, vei rămâne, din cauza kenodoxiei, doar cu aprecierile și aplauzele lor, care se sting odată cu sunetul gălăgios al acestora... Paradoxul kenodoxiei lucrează la sufletele oamenilor derutându-le pe de-a binelea evlavia. De pildă sunt credincioși lipsiți de discernământul duhovnicesc, care oferă sume mari de bani pentru ridicarea sau împodobirea unui locaș sfințit de cult, numai pentru a le apărea numele lor de binefăcători, chiar dacă — și aici poate apărea paradoxul — darea lor poate proveni din furt sau poate fi dobândită pe cale necinstită...

### 6.9.6. Terapia kenodoxiei

Greutățile care se întâmpină în terapia kenodoxiei rezidă în faptul că cei în cauză se consideră a fi la stadiul desăvârșirii și refuză orice fel de păreri și sfaturi privind persoana lor. Unii ca aceștia sunt subiectivi prin excelență și nu voiesc să privească în oglinda obiectivă a faptelor și vieții lor morale. De aceea, pentru a depăși această patimă se impune dintru început **disciplinarea și buna orientare a gândului**.

Evagrie din Pont împarte funcția gândurilor în două direcții: Gânduri care „**taie**” și gânduri care „**se taie**”: „Și anume, **taie** cele rele pe cele bune, dar și cele rele **se taie** de cele bune”. Spre pildă, gândul ospitalității întru mărirea lui Dumnezeu poate fi tăiat de gândul de a primi pe străini pentru slava proprie, adică de a fi văzut și apreciat de alții. Dar poate veni și

<sup>381</sup> Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Capcanele smereniei*, în „Telegraful Român”, nr. 41–42, 1988, p. 11.

<sup>382</sup> Mitropolitul Antonie Plămădeală, *Cum să arbitrăm lupta dintre smerenie și mândrie!*, „Telegraful Român”, nr. 45–46/1988, p. 4.

gândul bun, care îl taie pe cel rău, îndreptând către Dumnezeu virtutea noastră, silindu-ne să nu facem aceasta pentru lauda oamenilor, ci pentru dragostea lui Dumnezeu”.<sup>383</sup>

Prin urmare, un gând rău se poate transforma într-un gând bun, dar poate fi și invers: un gând bun se poate transforma într-un gând rău.

Pentru a depăși această patimă, Sfântul Ioan Damaschin propune pentru maladia kenodoxiei două leacuri duhovnicești: „**rugăciunea neconținută întru zdrobirea inimii**”.<sup>384</sup>

1. Într-adevăr, prin **rugăciune** ne întoarcem privirea de la oameni spre Dumnezeu. Dacă kenodoxia ne depărtează de Dumnezeu și ne îndreaptă spre slava deșartă a oamenilor, rugăciunea ne face să intrăm cu mintea și cu inima în comuniunea lui Dumnezeu, și simțindu-I bunătatea și iubirea Lui să-L considerăm Stăpânul și Părintele nostru de care depinde viața noastră. Sfântul Ioan Casian sfătuiește pe „cel ce vrea să lupte desăvârșit și să ia cununa dreptății desăvârșite, să se străduiască în toate chipurile să biruie această fiară cu multe capete (kenodoxia). Să aibă pururi înaintea ochilor cuvântul lui David: „Domnul a risipit oasele celor ce plac oamenilor” (Psalmul 53, 6). Deci nimic să nu facă uitându-se după lauda oamenilor, ci numai răsplata lui Dumnezeu să o caute. Să lepede neconținut gândurile care vin în inima lui și îl laudă, și să se disprețuiască pe sine înaintea lui Dumnezeu. Căci numai așa va putea, cu ajutorul lui Dumnezeu, să se izbăvească de duhul slavei deșarte”.<sup>385</sup>

2. Corelată cu neîntrerupta rugăciune este **zdrobirea inimii**, adică **penthos-ul** ca ocărare de sine, față de kenodoxia ca laudă de sine. Dacă prin rugăciune avem comuniunea cu Dumnezeu, renunțând la lauda pe care o așteptăm de la oameni, prin penthos ne vedem nu calitățile cu care ne lăudăm și așteptăm să fie recunoscute și apreciate de cei din jur, fapt care stagnează calea spre desăvârșire, ci ne vedem defectele, lipsurile ce se cuvine a fi mereu corectate. Dacă kenodoxia înseamnă staționare a spiritului, penthos-ul este imboldul continuii lui angajări spre piscurile desăvârșirii, **fiindcă desăvârșirea este tocmai conștiința nedesăvârșirii**.

Dacă izvorul kenodoxiei constă în egoism, ca falsă cunoaștere de sine, ne apare binevenit leacul spiritual propus de asceții creștini, constând în **το ἀψήφιστον**, ceea ce înseamnă „**a te tăgădui pe tine însuși**”.<sup>386</sup> Părinții filocalici înțeleg prin aceasta a recunoaște că nu ești nimic fără Dumnezeu, că așa cum a spus Apostolul “**prin har sunt ceea ce sunt**” (I Corinteni 15, 10).

Sfântul **Maxim Mărturisitorul** merge mai departe arătând că „**cel ce s-a învrednicit de cunoștința dumnezeiască și a dobândit lumina acesteia prin dragoste, nu va fi tulburat niciodată de duhul slavei deșarte**. Iar cel ce nu s-a învrednicit încă de aceea, cu ușurință este prins de aceasta. Dacă, așadar, unul ca acesta va căuta în tot ce face spre Dumnezeu, ca unul ce le face toate pentru El, mai lesne va scăpa cu Dumnezeu de ea”.<sup>387</sup>

<sup>383</sup> *Capete despre deosebirea gândurilor*, cap. 6, Filocalia I, 68-69

<sup>384</sup> *Despre virtuți și păcate*, Filocalia, vol. IV, p. 192.

<sup>385</sup> O.c.p. 121.v

<sup>386</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea ...*, vol. I, p. 296.

<sup>387</sup> *Capete despre dragoste I*, 46, Filocalia II, 43

În concluzie putem spune că omul se eliberează de kenodoxia atunci când, conștient fiind de valoarea acțiunilor sau faptelor sale, nu și le atribuie sieși, ci le consideră daruri ale lui Dumnezeu, și mulțumește lui Dumnezeu că l-a învrednicit să le valorifice. Nu face caz de meritele sale pentru a primi lauda oamenilor, ci în taină aduce preamărire și mulțumire lui Dumnezeu, recunoscând că „tot darul desăvârșit este de sus, de la Dumnezeu” (Iacob 1, 17), că „vrednicia noastră este de la Dumnezeu” (II Corinteni 3, 5), că tot ce am primit este de la Dumnezeu și nu putem să ne lăudăm ca și cum ar fi de la noi (I Corinteni 4, 7), că „avem această comoară în vase de lut pentru ca să recunoaștem că puterea covârșitoare este de la Dumnezeu și nu de la noi” (II Corinteni 4, 7), iar noi suntem doar unealta lui Dumnezeu prin care el lucrează în lume. Și astfel neconținut ne străduim să împlinim voia Lui și să fim pe placul Lui. În felul acesta, vom combate kenodoxia prin lauda adusă nu nouă, ci lui Dumnezeu, potrivit îndemnului apostolic: „**Cel ce se laudă în Domnul să se laude**, căci nu cel ce se laudă pentru sine este dovedit bun, ci cel pe care îl laudă Domnul” (II Corinteni 10, 17–18).

Cel ce dorește să renunțe la kenodoxia va trebui ca, schimbându-și mentalitatea, să dobândească discernământul duhovnicesc specific, adică aceea superioritate morală prin care, asemenea Apostolului, să se „**laude în slăbiciunile**” sale, având convingerea că „**puterea lui Dumnezeu în slăbiciune se desăvârșește**” (II Corinteni 12, 5–10). Aceasta este marea taină a vieții duhovnicești pe care numai adevărații ei trăitori o înțeleg.

---

## 6.10. HYPEREFANIA

### 6.10.1. Considerații generale

Hyperefania definește patima mândriei în toată duritatea și profunzimea ei egocentrică. Este orgoliul ca egoism, spre deosebire de kenodoxia, sora mai mică și mai firavă, mai mult perfidă, vicleană și naivă, decât profundă. **Este adevărat că și kenodoxia pornește din egoism, dar acesta iese în afară sub forma lăudăroșeniei, a dorinței și plăcerii de a primi aprecierile și aplauzele celor din jur, pe când egocentrismul hyperefaniei rămâne adânc întipărit în sufletul omenesc, atât de izolat în sine, încât nu acceptă nici pe Dumnezeu. De aici ura implacabilă față de tot ce-l împiedică să se afirme sau nu-i dă satisfacția așteptată.** În această situație, egocentrismul devine un idol căruia sufletul dominat de orgoliu i se închină și îl slujește cu devotament total, pretinzând ca și alții să i se închine.

În altă ordine de idei, am văzut din cele până aici tratate că unele patimi se referă cu precădere la trup, iar altele la suflet. Unele se statornicesc mai ușor la tineri, iar altele la cei mai vârstnici. Unele durează și activează violent într-o anumită parte a vieții, altele toată viața. S-a apreciat, de pildă, că lăcomia este mai evidentă la cei tineri. La fel desfrâul care se

formează din ea. Spre deosebire de acestea, mândria se afirmă în perioada adolescenței și vizează mai mult pe cei maturi și pe cei vârstnici, ea durând toată viața.

Apoi, dacă s-a apreciat că păcatul strămoșesc a pornit din lăcomie și neascultare, mândria va fi socotită ca expresie firească a neascultării, încât nu greșesc nici cei ce afirmă că mândria este începutul păcatului și izvorul lui. De fapt, mândria este cel mai groaznic și ucigător păcat al vieții duhovnicești. Scriptura îl declară începutul oricărui păcat ca detașare totală de Dumnezeu: „Începutul trufiei omului este a părăsi pe Dumnezeu și a-și întoarce inima sa de la Cel care l-a făcut. **Începutul păcatului este trufia** și cel care stăruiește în ea este ca și când i-ar ploua urâciune” (Sirah 10, 12–13). Acest păcat este mai presus de firea omenească. El aparține îngerului de lumină care vrând să fie mai mare ca Dumnezeu, a devenit generator al întunericului... Mândria a intrat în sufletul omului prin ispita diavolului, atunci când primul om a acceptat îndemnul de a fi asemenea Creatorului său, dar detașat de lumina Lui dătătoare de viață și sfințenie.

Dacă kenodoxia reprezintă uitare lui Dumnezeu pentru a găsi propria prețuire a faptelor și în lucrurile trecătoare ale vieții (voce frumoasă, păr frumos, lux, podoabă, mărire), **hyperefania este o împotrivire deliberată față de Dumnezeu, un refuz al darurilor Sale și o nerecunoaștere a ajutorului Său.**

Scriptura atribuie acest păcat și păgânilor, ca un viciu prin care se opun lui Dumnezeu și nu-l recunosc, după cum se exprimă generalul Holofern: „Cine e Dumnezeu dacă nu Nabucodonosor?” (Iudit 6, 2).<sup>388</sup>

Mândria este prin definiție și logismos-ul omului modern, care se consideră pe sine demiurgul exclusiv al cosmosului, iar pe Dumnezeu declarându-l mort, proclamă că nu mai are nevoie de El, că poate trăi fără Dumnezeu.

**Evagrie** spune că „demonul trufiei pricinuieste cea mai grea cădere a sufletului. El îl convinge să nu recunoască ajutorul lui Dumnezeu, ci să se considere pe sine cauza tuturor faptelor drepte, iar îngâmfându-se îi tratează pe ceilalți frați ca pe niște smintiți, încât socotește că nici unul dintre ei nu știe de ce-i el în stare. În l însoțesc mânia și tristețea și cel mai cumplit dintre rele, ieșirea din minți, nebunia și vederea unei mulțimi de demoni în aer”.<sup>389</sup>

Sfântul **Casian Romanul** arată că „a opta luptă o avem împotriva duhului mândriei. Aceasta este foarte cumplită și mai sălbatică decât toate cele de până aici. Ea războiește mai ales pe cei desăvârșiți și pe cei ce s-au ridicat până aproape de culmea virtuților, încercând să-i prăbușească. Și precum ciurma cea aducătoare de stricăciuni nimicește nu numai un mădular al trupului, ci întreg trupul, așa mândria nu strică numai o parte a sufletului, ci tot sufletul. Fiecare din celelalte patimi, deși tulbură sufletul, se războiește numai cu virtutea opusă și

<sup>388</sup> Tomas Spidlik, o.c.p. 296

<sup>389</sup> *Tratat practic*, 14, p. 59.

căutând să o biruiască pe aceea, întunecă numai în parte sufletul. Patima mândriei însă întunecă întreg sufletul și-l prăbușește în cea mai adâncă prăpastie”.<sup>390</sup>

**Origen** spune că mândria este principalul păcat al diavolului și dintre toate păcatele este cel mai mare.<sup>391</sup>

**Sfântul Ioan Hrisostom** spune că mândria este „rădăcina, izvorul și tatăl păcatului. Ea apare la sfârșit, atunci „când patimile dorm”, adică atunci când am reușit să stăpânim cele șapte patimi anterioare”.<sup>392</sup>

**Sfântul Maxim Mărturisitorul** spune că „demonul mândriei e plin de o îndoită răutate căci sau îndupleci moral să pună în socoteala sa isprăvile și nu în a lui Dumnezeu, care este și dătătorul celor bune și ajutorul spre izbutirea în ele sau, neputându-l îndupleca pe acesta, îi însuflă gândul să disprețuiască pe cei mai puțini desăvârșiți dintre frați. Iar cel ce primește acest gând nu-și dă seama că și pe el îl face să se lepede de ajutorul lui Dumnezeu”.<sup>393</sup>

Același Dascăl al Bisericii spune în altă parte că „patima mândriei constă în două neștiințe. Iar aceste două neștiințe se întrepătrund și dau o judecată confuză. Căci numai acela este mândru, care ignorează atât ajutorul dumnezeiesc, cât și neputința omenească. Deci mândria este lipsa cunoașterii de Dumnezeu și de om. Căci prin negarea celor două extreme ia ființă o afirmare mincinoasă”.<sup>394</sup>

**Sfântul Grigorie cel Mare** nu așează pe **superbia** printre păcatele capitale, fiindcă o consideră **rădăcina** lor. În schimb, pentru a indica mândria, păstrează pe **inanis gloria** (slava deșartă).<sup>395</sup>

**Nil Ascetul** raportează mândria la viața virtuoaasă și spune că mândria este „o patimă nerațională ce se strecoară în fiecare lucrare a virtuții”; „crește împreună cu celelalte virtuți”, dar le „ucide strălucirea”.<sup>396</sup>

**Sfântul Ioan Scărarul** arată că „mândria este tăgăduirea lui Dumnezeu, născocire a diavolului... înainte-mergătoare a nebuniei, pricinuitoare a căderilor, izvor al mâniei, poartă a fățarniciei, născocitoare a cruzimii... judecătoare nemiloasă, vrăjmașă a lui Dumnezeu, rădăcina blasfemiei. Începutul mândriei este sfârșitul slavei deșarte; mijlocul este disprețuirea aproapelui, nerușinată laudăroșenie cu ostenelele proprii, iubirea laudei, urărea muștrării; sfârșitul este respingerea ajutorului lui Dumnezeu, încrederea în forțele proprii, însușirea năravurilor drăcești... Nu te mări că ești țărână; mulți sfinți și îngeri s-a întâmplat să fie dați afară... Precum întunericul este potrivnic luminii, tot așa și mândria se opune oricărei virtuți”.<sup>397</sup>

---

<sup>390</sup> *Filocalia*, vol. I, p. 121.

<sup>391</sup> *Omilia 9, 2 la Iezechiel*, P.G. 13, 734 C. D.

<sup>392</sup> *Omilia 9, 2 la Evanghelia după Ioan*, P.G. 59, 72 C.

<sup>393</sup> Cent. II, 38, *Filocalia*, vol. II, p. 63.

<sup>394</sup> *Răspuns către Talasie*, 56, 4, *Filocalia*, vol. III, p. 295-296.

<sup>395</sup> *Moralia I, XXXIC*, 45, P.L. 76, p. 620-622.

<sup>396</sup> *Despre cele opt gânduri ale răutății*, P.G. 79, 1160.

<sup>397</sup> Cuvântul XXIII, *Scara*, o.c.p. 367-370.



Din aceste mărturii patristice temeluite pe o îndelungă experiență ascetică vedem că hyperefania este cel mai „periculos” dintre cei opt logismoii. Ea cuprinde întreg sufletul omenesc, pe care orbindu-l în bezna cea mai întunecată, îl prăbușește în adâncul prăpastiei. Dacă kenodoxia se referă, în superficialitatea, viclenia și subtilitatea ei, la afirmarea proprie, hyperefania reprezintă **egoismului feroce** îndreptat împotriva lui Dumnezeu și împotriva semenilor. Este o delirantă umflare a sufletului, dornic să domine totul... De aceea cuvintele Scripturii ne arată stăruitor că „Dumnezeu stă împotriva celor mândri, iar celor smeriți le dă har” (Pilde 3, 34; Iacob 4, 6; I Petru 5, 5); „Înainte prăbușirii merge trufia și semeția înainte a căderii” (Pilde 16, 18).

### 6.10.2. Geneza și descrierea orgoliului (trufiei)

Pe lângă ispita diavolului, mândria se formează în suflet ca o **maladie spirituală** în urma unei confuzii care apare în conștiința omului prin **răsturnarea tablei de valori**.

În mod firesc omul posedă sentimentul demnității sau conștiința valorii sale încă de la creație. El reprezintă coroana creației divine, este stăpânul lumii văzute, poartă în sine chipul lui Dumnezeu ca rațiune și libertate, este chemat să ajungă la asemănarea sfințeniei lui Dumnezeu, prin practicarea virtuții.

Cu toate că a căzut în păcat „minându-și” puterile spirituale, omul nu și-a pierdut totuși conștiința valorii sale. Deși a ajuns în contradicție cu sine însuși, și-a dat seama că binele nu a dispărut total din aspirațiile vieții sale, și că numai în măsura în care tinde spre făptuirea lui poate redobândi demnitatea inițială.

Când omul, prin voia sa liberă, refuză să determine scânteia binelui din el însuși, prin raportarea la Dumnezeu ca izvor al Binelui, atunci se produce răsturnarea tablei de valori, prin înlocuirea demnității cu mândria. Dacă conștiința demnității îi dă omului un impuls spre a pune în acțiune multitudinea de valori, prin mândrie sufletul se închide triumfalist în sine însuși, spre a nu recunoaște nici o altă valoare în afară de sine. Dominat de instinctul eului sau de amorul propriu, omul se raportează la semeni nu pentru a le recunoaște valoarea, ci pentru a-și etala prin comparație propria valoare, chiar dacă aceasta e absentă. Minimalizând valoarea celuilalt, lipsește și emulația, precum și competiția. Rămâne doar ambiția insolentă a afirmării egoiste...

Prin aceasta, mândria devine o patimă și ca urmare, o înșelare și un eșec moral. Prin urmare, **mândria reprezintă o exacerbată afirmare a demnității proprii, a cărei falsitate rezidă în aceea că este lipsită de motivație și de suport real.**

Această pierdere a realului este numită de Sfântul Isaac Sirul „Închipuire de sine”, și este înțeleasă ca o „risipire a sufletului în nălucirile care îl fură de la sine și nu-l înfrânează de la zborul în norii gândurilor lui, prin care înconjoară toată zidirea”.<sup>398</sup>

Când cei trufași își găsesc **identitatea orgoliului pe pedestalul măririi**, trăiesc mereu sub obsesia **afirmării autorității, dar totdeauna se consideră în criză de autoritate**.

Se spune în termeni militari că „funcția doboară gradul”. Aplicat pe plan etic vom spune: „honores mutant mores”. Onorurile schimbă într-adevăr bunele obiceiuri ale oamenilor sau mai bine zis le imprimă un caracter specific, și anume, caracterul grandorii, al trufiei, al **orgoliului fără stavilă, făcându-i prizonierii și victimele lui**. Devenind obsesie orgoliul se transformă în zborul într-o lume iluzorie, ce-l face pe cel prins în mrejele lui, să **piardă contactul realului**. Iar aceasta este **nebulia măririi sau grandomania**. Se întâmplă însă că de multe ori, orgoliul face din stăpânii puternici robii lui. Atunci când, de pildă, slugile lingușitoare și viclene reușesc prin intrigi și calomnii să intre pe sub pielea stăpânului plini de sine, îl transformă numaidecât în marioneta lor. De unde și constatarea că **dacă vrei să nenorocești pe cineva, laudă-l ca să devină orgolios...**

Pe de altă parte, orgoliul reprezintă **descătușarea violentă a egoismului**, având caracteristic afirmarea fără discernământ a eului, prin confuzia pe care o face între calități și defecte. Cel dominat de orgoliu nu are alt obiectiv decât propria evaluare, încât, pe drept cuvânt s-a spus că **dacă vrei să cunoști pe cineva, fă-l mare**, dă-i adică posibilitatea să-și arate eul în toată nuditatea lui, sub spectrul propriei admirații și adorări. Având obsesia tiranică a egoismului închiric, orgoliul reprezintă un mare defect în **relațiile interpersonale**. Întrucât persoana înseamnă deschidere spre comunicare și comuniune, cel împătimit de orgoliu **comunică unilateral**, acceptând toate intrigile, calomniile și minciunile venite din partea celor care îl laudă cu lingușire...

Orgoliul ducând la **pierderea discernământului**, cel stăpânit de această patimă trăiește într-o totală **confuzie și înșelare**. Nu-l interesează adevărul și sinceritatea în cunoașterea reală a situațiilor, încât devine nedrept în aprecierile pe care le face. Numai cu mare înțelepciune și răbdare i se pot arăta defectele spre îndreptare... Numai timpul în scurgerea lui, îi poate arăta adevărul, dar de multe ori faptele necugetate și-au lăsat amprenta lor dureroasă, și chiar dacă se vindecă rana în timp, rămâne totuși cicatricea.

Întrucât cel orgolios este obsedat de egocentrism, încât sufletul îi va fi **dominat de gelozie**. Dacă cineva, după dreptate, în mod obiectiv, nu este de acord cu el, și nu se arată de partea lui, îi devine de-a dreptul dușman, și se pornește asupra lui cu mânia ce duce la ură fără zăgaz...

Tot sub obsesia oarbă a afirmării egoiste, orgoliul macină sufletul omenesc prin **invidia** dusă la paroxism, ce nu cruță pe nimeni și nimic ce-i stă în cale.

---

<sup>398</sup> Cuvântul LXXXI, *Filocalia X*, p.401

Pentru afirmarea propriei valori cei orgolioși declanșează o adevărată competiție cu cei din jur, minimalizându-le și chiar anulându-le valorile.

Referindu-se la **tendențele dominante** ale sufletului omenesc, Nicolae Mărgineanu arată că 80–90 % din aceste tendințe aparțin celor două instincte fundamentale date de însăși realitatea nucleară a vieții, confundându-se oarecum cu însăși esența ei. Ele sunt instinctul de conservare și dezvoltare a individului, adică instinctul eului sau amorul propriu și instinctul de înmulțire sau conservare a speciei, adică instinctul sexual sau iubirea sexului opus. În foarte puține cazuri e vorba de dominarea combativității sau a fricii (aici intră bătașii și fricoșii). „Individul cu Sinele dominat de amorul propriu tinde — conștient sau inconștient — să considere persoana sa prismă de judecată a întregii lumi, fiind oarecum cheia ei de boltă. E ambițios, mândru, încrezut, egocentric, egoist, plin de sine în tot ceea ce întreprinde și face. Uneori amorul propriu se fixează mai mult asupra corpului, alteori — mai bine zis de cele mai multe ori — asupra sufletului. Se crede de obicei mai inteligent și capabil, în special atunci când e prost”.<sup>399</sup>

### 6.10.3. Mândria ca maladie spirituală

Încă din antichitate mândria a fost socotită defecțiune de caracter, ce aduce mult rău atât persoanei umane, cât și cetății, prin deteriorarea relațiilor dintre oameni. A fost repudiată și pe plan religios, socotindu-se că prin aroganța, impetuoșitatea și insolența lui, orgoliul omului constituie un atentat la autoritatea zeilor.

**I. Hybris-ul** Cu acest nume stigmatizau înțelepții Eladei pe abuzivii care pierdeau măsura cuvenită în mentalitate și comportament, provocând tensiuni nedorite în cetate.

Verbul **hybrizein** exprimă o depășire a drepturilor, un abuz obraznic și lipsit de scrupule, aflat sub imboldul unei trufii nesăbuite sau lăcomii nesățioase. Hybris-ul indică lucifericul egoism al încrederii în sine, prin sfidarea tuturor celor din jur. Ca pierdere a măsurii cuvenite și a lipsei de control, *ōânēn*-ul reprezintă impetuoșitatea, insolența, ca manifestări tumultuoase, lipsite de discernământ și bună rânduială, asemănătoare unor ape învolburate, care depășind zăgazarile, inundă țarinesele mânăse distrugând recoltele...

Reprezentând o abuzivă depășire a măsurii cuvenite și chiar a condiției umane, începând cu școala milesiană (sec. VI în. Hs.), hybris-ului îi este opus **μῆσov**. Aceasta indică măsură, echilibru, ordinea, moderația, pe când hybris-ul le sfidează pe toate acestea. Iar pentru ca etica măsurii, creatoare a culturii și civilizației să se impună, se promova izolarea celor dominați de hybris, și se spunea că aceștia trebuie să fie izgoniți din cetate ca și animalele sălbatice.

<sup>399</sup> *Psihologia persoanei...*, p. 440–441.

Heraclit, personificându-l pe υβρις, l-a declarat tatăl lui κόρος, care reprezintă prisosul sau excesul.

Acesta, depășind necesarul, ca bună rânduială, avea un efect dezastruos asupra vieții oamenilor. Ei, neavând suficientă rațiune, nu vor reuși nici să-i de cea mai potrivită întrebuintare, încât excesul trece peste limitele conduitei cuvenite. Cât despre hybris ca depășire a conduitei cuvenite, Heraclit spune că „trebuie înăbușit mai degrabă decât un incendiu” (D.L. IX, 2).

Pe de altă parte, hybris-ul caracteriza și atitudinile multor zei. Și acestora le lipsea buna chibzuință, fiind capricioși, violenți, arbitrari. Dar Dike, zeița dreptății, reprezenta ordinea și legea, pedepsind totdeauna depășirea măsurii omului. În special **Némesis**, ca zeiță a măsurii, apăra principiul **destinului de la Delfi**, pedepsind pe omul orgolios și arogant, care nu-și cunoștea limitele. Aplicând însă deviza „**nimic prea mult**”, **Némesis** reteza omului orice posibilitate de afirmare și înălțare, ținându-l într-o umilire pasivă și oarbă...

Trecând în continuare la spiritualitatea creștină, vom reține formele mai importante prin care este redată patima mândriei.

**II. Hyperefania** Sintagma exprimă o nechibzuită **arătare**, ce depășește conduita cuvenită și chiar condiția umană. Prepoziția **υπέρ** ca particulă conferă verbului **φαίνο**, căreia i se atașează, sensul de „deasupra”, „peste”, exprimând arătarea „peste” alții; „deasupra altora”, sub forma disprețului față de ei.<sup>400</sup> Hyperefania poate constitui și o atitudine de înălțare deasupra lui Dumnezeu, peste Dumnezeu, corespunzând cu desconsiderarea și chiar sfidarea lui Dumnezeu.

Hyperefania este afirmarea egocentrică, ca falsă plinătate de sine. Aspectul maladiv al patimii constă în hipertrofierea insașiabilă a eului deasupra celor din jur. Pe plan social acționează prin convulsia instinctului de atac lipsit de scrupule, care nu cruță pe nimeni când e vorba de afirmarea proprie.

**III. Blasfemia** Cuvântul este format din **βλάπτω** – a bate, a lovi, plus **φημή** = vorbă. Referitor la Dumnezeu înseamnă a bate sau a lovi pe Dumnezeu cu vorba, ca și cum ai lovi cu piatra. Blasfemia reprezintă mândria ca hulă la adresa lui Dumnezeu.

Evagrie îndeamnă „să nu ne lăsăm tulburați de demonul care ne împinge mintea spre hulirea lui Dumnezeu și spre închipuirile acelea neîngăduite pe care eu unul nici nu îndrăznesc a le scrie!... țelul demonului cu pricina este să ne facă să încetăm a ne ruga, pentru ca să nu mai stăm drept înaintea Domnului Dumnezeului nostru și nici să mai îndrăznim să întindem mâinile către Cel împotriva Căruia am urzit asemenea gânduri”.<sup>401</sup>

---

<sup>400</sup> Conf. Dr. Felicia Ștef, *Sintaxa structurală a limbii vechi grecești*, București, 1987, p. 235.

<sup>401</sup> *Tratatul practic*, 46.

Blasfemia este echivalentă cu **erezia**, fiindcă aceasta lovește direct în învățătura pe care Dumnezeu ne-a descoperit-o ca să cunoaștem voia Lui și modul prin care putem să ajungem la comuniunea veșnică cu El. Erezia este o jignire adusă lui Dumnezeu și o suprapunere peste descoperirea și înțelepciunea Sa. Este o negare a dragostei lui Dumnezeu pe care veșnic ne-o descopere și ne-o acordă. Dintre aceste erezii huluitoare Evagrie ne comunică câteva: negarea liberului arbitru și afirmația că omul păcătuiește fără voie și că, prin urmare, judecata lui Dumnezeu est nedreaptă; să te întrebi dacă este în tine sau nu; să-i socotești pe demoni dumnezei; să negi că trupul dăruit de Dumnezeu ar fi un lucru bun; să negi harul și ajutorul lui Dumnezeu...<sup>402</sup>

**IV. Hyperfrosyne** Cugetarea îngâmfată, arogantă și disprețuitoare, care produce tulburare în comunitatea creștină este redată de Sfântul Apostol Pavel prin **υπερφροσύνη**: „...Căci prin harul ce mi s-a dat, zic fiecăruia dintre voi să nu cugete despre sine (μή υπερφρονεῖν) mai mult decât se cade să judece, ci să cugete spre a fi înțelept, după măsura credinței împărțită de Dumnezeu fiecăruia” (Romani 12, 3).

De aici vedem că criteriul după care fiecare creștin se cuvine să cugete despre sine este **μέτρον πίστεως** (măsura credinței). Iar credința exclude pe hyperfrosyne și va adopta pe **tapeinofrosyne** (gândul smerit a lui Hristos), după cum precizează Apostolul în continuare: „nu vă gândiți la cele înalte, ci lăsați-vă duși spre cele smerite” (Romani 21, 16).

Cel ce a dobândit „gândul smerit a lui Hristos” (Filipeni 2, 5) va simți o schimbare a minții, o înnoire a ei: **μεταμορφουσθε τη ανακαινώσει του νοός** = „schimbați-vă prin înnoirea minții ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu: ce este bun și bineplăcut și desăvârșit” (Romani 12, 2).

Iar schimbarea de mentalitate (**μετάνοια**) va fi urmată de schimbarea de comportament. Hyperfrosyne ca închistare în gândirea proprie învrăjbită față de alții, se va schimba în tapeinofrosyne, care „nimic făcând cu ceartă sau cu mărire deșartă, ci cu smerenie unul pe altul se va socoti mai de cinste decât el însuși” (Filipeni 2, 3; Coloseni 3, 12). Numai tapeinofrosyne creează și asigură unitatea credinței în Hristos, fiindcă „dacă toți cugetă ca Iisus Hristos când a murit pentru noi păcătoșii, atunci nu se vor despărți, atunci sunt solidari ca frații”.<sup>403</sup>

**V. Philautia** Dacă la Aristotel philautia era iubirea de sine ca deschidere generoasă față de semenii, în spiritualitatea creștină, mai ales prin **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, philautia este identificată cu mândria și devine egoismul feroce ca totală detașare față de Dumnezeu, și în același timp ca suprapunere peste semenii. Sfântul Maxim Mărturisitorul

<sup>402</sup> Cristian Bădiliță, o.c.p. 83.

<sup>403</sup> Dr. Werner de Boor, *Die Briefe an die Philipper und Kolosser*, Verlag R. Brokhaus Wuppertal, 1969, p. 70.

socotește philautia ca patimă față de trup și mama tuturor patimilor. Ca iubire de sine, philautia este iubirea irațională față de trup, opusă iubirii și înfrânării.<sup>404</sup>

Mândria ca patimă egocentrică prezintă paradoxul închistării în carapacea unei lumi iluzorii dominată de tendința vulcanică a afirmării proprii, fără a cerceta suportul real și fără a intui că ridicarea pe marginea unei prăpăștii poate avea consecința căderii în abis... Această insașiabilă mândrie egocentrică nesocotește orice ajutor de la Dumnezeu, refuzând chiar mântuirea prin har, fiindcă lucifericul din sine însuși îi dă senzația exclusivei împliniri prin forțele proprii. Lipsa de discernământ face din voință o putere oarbă oricând pregătită să spargă zidurile și să dărâme stâncile, impulsionată fiind de dorința delirantă de dominare asupra semenilor, ducându-i la starea de sclavie ca supuși docili în satisfacerea capriciilor proprii.

#### **Patima philautiei ca esență egocentrică face ravagii pe plan social.**

Egoismul închistat al mândriei **urmărește cu ferocitate captarea tuturor intereselor care duc la afirmarea** socială, economică, culturală, politică, religioasă, etc.

În relațiile **interpersonale tensiunea arghirofilă** zdrobește tot ceea ce întâlnește în cale, manifestându-se cu cruzime prin aversiune și ură bestială ce conduce la **sadism**. Nu interesează decât satisfacerea și **afirmarea propriilor interese**, chiar dacă acestea cer capul celor de lângă tine... **Milă și compasiune nu există**. Accentul cade doar pe amorul propriu, adică pe **instinctul eului**, pe afirmarea lui cu **putere și duritate**.

Pactele și prietenii sunt dictate tot de interesele egoiste. De aceea ele dispar atunci când acestea sunt împlinite. Dacă se întâmplă cumva să apară **conflictul de interese**, atunci apare și **invidia specifică**, care se năpustește necruțător asupra celor aflați în competiție. Defăimarea, calomnia și gelozia sunt armele ei de luptă... Dar invidia celuilalt agită tot mai mult mânia, ce devine la rândul ei „mahrama roșie” pentru taurul din arenă... Iar taurul nu se lasă învins. Luptă pe viață și pe moarte...

Superbia rănită generează suferințe cumplite. Autoritatea lezată a superbiei doare până în cele mai adânci cute ale sufletului...Leacul nu va fi căutat în iertare și îngăduință, ci în **răzbunare**. De aceea lovește mortal.

Conflictele dintre orgolii sunt semnalul de alarmă ce cheamă la luptă, generând acel „bellum omnium contra omnes”.

Superbia atotștiutoare și preaînțeleaptă primește sfaturi numai din interes. Dacă supușii își permit să dea sfaturi, acestea se transformă în jignire...Iar dacă, și mai mult, își permit critici, acestea devin ultraj. Și de aici supărarea violentă, care uzează de toate puterile pentru a călca totul în picioare, făcând să dispară orice urmă de considerație umană...

Dacă au existat prietenii vreodată, acestea se transformă în dușmăanii de moarte. Superbia lovește mortal pe aceea pe care altă dată i-a îmbrățișat cu afecțiune. De aici apare tot mai pronunțat **caracterul de mască al superbiei**. **Falsitatea ei** se manifestă prin **lingușirea**

---

<sup>404</sup> Cent. II, 7-8, *Filocalia*, vol. II, p. 55; Cent. III, 6-8, p. 78

**obediență** a celor mari până le ia locul sau până își atinge scopul, pe de o parte; și **cruzimea intolerantă** cu cei subordonați, pe de altă parte.

Dacă philautia își găsește oarecum satisfacția devine **dictatorială și intransigentă**. Cel în cauză își tratează supușii ca pe niște sclavi, ca simpli executanți ai unor ordine atât de imperative, încât nu au dreptul nici să pună la îndoială că nu sunt cele mai bune. Philautia nu primește sfaturi, iar critica este pentru ea un adevărat ultraj, fiindcă „la raison du plus fort est toujours la meilleurs” (La Fontaine, Le loup et l’agneau).

O altă caracteristică sau defect al philautieie este acela că **insașiabila dorință de afirmare scuză orice mijloace și acceptă toate compromisurile**.

Caracterul moral ca **statornicie în bine nu există**, fiindcă superbia urmărește totdeauna binele ca interes personal. De aceea ea nu cunoaște nici **recunoștința** față de binefăcător, ci caută mereu alți binefăcători care să-i slujească și să-i satisfacă în continuare perversele ei dorințe și interese meschine.

Pe de altă parte, superbia operează prin **inteligența vicleană**. Când însă, se întâmplă ca aceasta să lipsească, **prostia** este demascată în toată hidoșenia ei.

Dacă la un moment dat se pune problema **iertării** pentru aplanarea tensiunii, aceasta e doar masca ce pregătește furtuna necruțătoare a **răzbunării**. E un fel de „pax romana”, ca masca lui „si vis pacem para bellum”...

#### 6.10.4. Mândria ca boală mentală

Dat fiind faptul că mândria este o maladie spirituală ce vizează în primul rând cunoașterea de sine, cu referire și implicații la detașarea de Dumnezeu și la suprapunere peste semenii, manifestările ei paradoxale o includ pe lista celor mai aberante boli psihice, care degenerază în forme delirante.

În general vorbind, **grandoarea**, ca manifestare patologică, însumează un ansamblu de comportamente centrate pe dorința sau pe tendința spre expansivitate a Eului, însoțită de hipertrofia cunoștinței de sine, a valorii proprii, individul simțindu-se supradotat, atotputernic. Persoana care manifestă atitudini de grandoare poate deveni însă chiar ridicolă, în măsura în care însușirile sale obiective nu susțin tentativele expansive și realizarea acestora. În psihopatologie, ideile delirante de grandoare sau megalomane sunt rezultatul expansiunii delirante a Eului: subiectul se raportează la lumea exterioară conform dorințelor sale de atotputernicie, considerându-se deosebit de dotat, inspirat până la calități profetice, reprezentând obiectul unei iubiri absolute sau fiind el însuși destinat realizării unui ideal absolut.<sup>405</sup>

<sup>405</sup> C. Gorgos, o.c., vol. II, p. 280.

Temele **megalomanice** au mai multe aspecte, precum: **fizice**, constând în putere, aspect exterior; **materiale**: bogății imense a căror descriere se apropie de cea a comorilor din basme; **intelectuale**: idei geniale; roluri **social-politice**: personalități marcante, suverani etc.<sup>406</sup>

Dintre formele megalomaniei ne vom opri la două: narcisismul și paranoia.

**Narcisismul** derivă de la legendarul **Narcis**, care văzându-și chipul în apă, întru atât s-a îndrăgostit de sine însuși încât devine victima propriei imagini. Ca stare morbidă narcisismul se caracterizează printr-o iubire intensă a cuiva față de propriile sale calități fizice sau psihice. „Ca un corolar, narcisistul este incapabil să iubească alte persoane”. Narcisismul poate exprima atât un simptom, cât și o trăsătură caracteristică constând din autoadorare sau exagerat amor propriu.<sup>407</sup>

**Paranoia** este maladia psihică din grupul psihozelor delirante cronice. Ca „tulburare a rațiunii” paranoia este „caracterizată prin evoluția continuă a unui delir sistematizat, durabil și impenetrabil la critică, dezvoltat insinuos, pe fondul conservării complete a ordinii și clarității gândirii, voinței și acțiunii”.<sup>408</sup> Într-o expunere mai sugestivă și plastică „paranoia se poate asemăna cu un sistem de interpretare a lumii, a societății, a valorilor din care individul bolnav deduce o situație de nerecunoaștere a propriei valori și față de care el se apără enunțându-și propria dreptate cu o convingere absolută sau cu dorință de supremație subiectivă față de ceilalți oameni. Lumea delirului este dominată de o lege de bază: alterarea infrastructurală a psihismului prin degradarea valorilor morale, închistarea într-un egoism singular, agresiv, de persecuție etc., terminând totdeauna prin sentimentul adevărului propriu”.<sup>409</sup>

## 6.10.5. Terapia mândriei

Fiind o maladie care pornește dintr-o dereglare mentală, terapia mândriei trebuie căutată în readucerea rațiunii în câmpul de funcționare a normalității. Sănătatea minții înseamnă reorientarea ei spre valoare. Și după cum bine remarcă Nicolae Mărgineanu, regăsirea cugetării sănătoase este dată de modestie, ca măsură cuvenită a condiției umane. Se vorbește tot mai mult de „**alienare față de propria noastră ființă**... Limita de prețuire a eului propriu — continuă N. Mărgineanu — este în judecata dreaptă a celorlalți. Dar în competiția socială, fiecare este dispus să se laude, micșorând în schimb, calitățile altora. De aceea, **modestia este suprema distincție a Eului de valoare**. Profesorul Robinson avea dreptate: „**Începutul înțelepciunii e sfârșitul Eului**”, adică afirmarea sa justă și obiectivă, nu subiectivă și exagerată.

---

<sup>406</sup> Idem, vol. III, p. 67.

<sup>407</sup> I. Popescu Neveanu, o.c.p. 472

<sup>408</sup> C. Gorgos, o.c. vol. III, p. 374.

<sup>409</sup> Eduard Pamfil, *Psihozele*, Timișoara, 1976, p. 217.



Omul de valoare își permite chiar luxul de a se crede mai puțin decât este. În opoziție cu omul de reală și mare valoare, care se judecă mai puțin decât este, avem paranoicii și megalomanii, care se simt mai mult decât sunt. Cum lumea nu le recunoaște pretențiile exagerate, la delirul și grandoarea ei adaugă și pe cel al persecuției. Paranoicii și megalomanii pretind și recunoașterea altora. Narcisiștii se mulțumesc cu recunoașterea lor proprie. Alături de ei avem persoane care se simt altceva decât sunt. Unul e funcționar, dar se crede mare poet și pictor ori conducător de oameni. Eul astfel dezvoltat, evident, nu este numai tendință, ci și valență. El nu e numai ereditate, ci și educație și poziție socială. El, de asemenea, nu e o unitate simplă, ci una foarte complexă. El este, de fapt, agentul prim, care ia soarta ființei în mână, pentru a o îndruma înspre adaptarea, conservarea și dezvoltarea optimă în lumea în care ea trăiește”.<sup>410</sup>

Față de valoroasele și pertinentele observații și indicatoare de drum oferite de cel mai mare psiholog român, se pune fireasca întrebare: cum vom ajunge la aceste deziderate mărețe eliberându-ne pe noi înșine precum și lumea întreagă de indezirabilele tensiuni conflictuale pe care le provoacă mândria augmentată cu întregul ei cortegiu de defecte morale?

Spitalele psihiatrice cu întregul arsenal de chimioterapie pot constitui doar un refugiu...

Educația familială în cele mai multe cazuri este echivocă... Educația din școală s-a dovedit în bună parte contradictorie și confuză. Educația religioasă, ca simplă instrucție, nu și-a dovedit nici ea finalitatea...

Numai comuniunea reală cu Hristos, statornicită pe credința cea vie și pe lucrarea harului Duhului Sfânt rămâne soluția unică de a-i reda omului propria identitate ca și chip al lui Dumnezeu, ca libertate autentică și rațiune sănătoasă. Numai acestea vor putea transforma **paranoia în metanoia**, în gândul lui Hristos ca temelie sigură a eliberării sufletului omenesc de sub robia tuturor logismoilor care au înrobit și înrobesc natura umană ce poartă în sine rănila păcatului.

\* \* \*

<sup>410</sup> Condiția umană, p. 108.



## 7. PATIMA ȘI POSESIA DEMONICĂ

### 7.1. Noțiunea

Când ne-am referit la patimi, am văzut că în limbajul asceților creștini acestea sunt identificate cu demonul, ca și cum ar fi efectul lucrării lui în viața oamenilor. În concepția creștină diavolul este personificarea Răului, având ca determinare primordială orgoliul. E vorba de pietrificarea în rău a îngerilor de lumină, care datorită mândriei, au devenit generatori ai răului, exercitând asupra omului trei acțiuni negative: 1. **Îl împing în ispita păcatului;** 2. **tulburând mințile oamenilor, aduc maladiile mentale;** 3. exercită puteri și asupra lumii materiale din jur, aducând tot felul de necazuri și nenorociri.<sup>411</sup>

Faptul că diavolul incită la rău, despre persoanele pornite să facă rău altora, manifestând chiar o satisfacție sadică în acest sens, se spune că sunt „spirite diabolice”. De fapt însăși sintagma „diabolic” indică etimologic „acțiunea dușmănoasă spre vătămare”.

Pe plan moral se poate stabili o legătură causală între păcatul devenit patimă și prezența ispitei diavolului spre rău. Omul devine în patimă vinovat, fiindcă nu s-a opus ispitei, deși putea să o facă și chiar să o biruiască.

Patima rezultată din păcat are un caracter moral, în sensul că îți anulează libertatea și voința de acțiune, înrobindu-te sub puterea ei dominantă. La fel și rațiunea este subjucată, dar nu anulată. În patimă omul își pierde numai în parte discernământul. El poate oricând avea licărirea de lumină care să-l ducă la realitatea autentică a vieții sale. Dar patima poate servi posesiei demonice atunci când omul decade din starea de har și devine „mort” față de Dumnezeu.

Posesia demonică intră în adâncul ființei raționale, mai ales pentru cei dăruți cu voință proprie diavolului, cum este, de pildă, cazul lui Iuda, despre care Mântuitorul spune că „este diavol” (Ioan 6, 70) sau al vrăjitorului Elimas, despre care Sfântul Apostol Pavel spune că este „fiul diavolului” (Fapte 13, 10). Cei posedăți fără voia lor sunt victime. Minte lor este întunecată prin posesie demonică, încât puterea voinței lor este anulată. Dar, ceea ce este foarte important de subliniat, rezidă în faptul că **natura lor profundă, adică chipul lui Dumnezeu nu poate fi anulat de puterea diavolului. Poate fi întunecat, poate fi oprit să-și arate lumina și să-și împlinească menirea devenirii sale ca asemănare cu Dumnezeu, dar nu poate fi anulat.** El rămâne asemenea unei comori ascunse sub pământ, a unei lumini ascunse sub obroc. Dovadă convingătoare este faptul că prin exorcizare, adică prin

<sup>411</sup> Ovidiu Drâmba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. III, București, 1990, p.664.

alungarea diavolului, cei posedăți devin întregi la minte, dispunând astfel de capacitatea de a-și duce viața în normalitate, ca și cum nu li s-ar fi întâmplat nimic.

## 7.2. Atitudinea Mântuitorului și a Bisericii față de posesia demonică

Se cuvine să precizăm că posesiunea demonică este sinonimă cu nebunia, în sensul că „puternicul, înfricoșatul și prea iscusitul duh, duhul nimicniciei și al neființei... strălucitul duh” — cum îi spune F.M. Dostoievski — face ca în om să se întunece chipul lui Dumnezeu, și să decadă astfel din umanitate prin alterarea minții și anularea puterii voinței.

Mântuitorul a avut totdeauna atitudine favorabilă față de cei posedăți. El a venit să salveze omul de sub dominația răului, spre a-i reda chipul lui Dumnezeu. Deși întâlnirea cu cei posedăți a fost de multe ori dramatică, Mântuitorul nu a ezitat niciodată să-i elibereze de sub puterea diavolului, aducându-i la starea de normalitate, redându-le chipul lui Dumnezeu. Făcându-i „**Întregi la minte**” (Marcu 5, 15) le-a redat chipul lui Dumnezeu, integrându-i în rosturile vieții normale.

Pentru a înțelege mai bine posesia demonică și exorcizarea efectuată de Mântuitorul, se cuvine să facem un studiu de caz. Îndrăciții din Gedara, fiind întrebați cum se numesc, răspund: „legiune”. Răspunsul însă nu este al lor. Diavolul era cel ce grăia prin ei. Aceștia sunt ca un fel de prizonieri ai lui, care execută mecanic ceea ce diavolul le impune. Ei nu pot nici gândi și nici întreprinde ceva din inițiativa proprie. Diavolii din ei îl întrebă pe Iisus: „ce ai cu noi Fiul lui Dumnezeu de ai venit să ne pierzi?”. Faptul că prin alungarea diavolului ei rămân „Întregi la minte”, înseamnă că prezența diavolului în sufletul lor nu le-a putut șterge chipul lui Dumnezeu, adică natura profundă, umanul autentic, mintea și libertatea, ci doar le-a anulat posibilitatea de manifestare a lor. Deci nu putem identifica posedatul cu demonul care îl posedă. Nu omul săvârșește nedreptate, ci diavolul care este în el. De unde și deviza: „**urăște boala, dar nu și pe bolnav!**”<sup>412</sup>

Aceasta a devenit, după cum vom vedea, o atitudine constantă de protecție și ocrotire a celor posedăți în Răsăritul creștin, spre deosebire de Biserica apuseană care, identificându-i pe cei posedăți cu diavolul, a pornit secole de-a rândul o acțiune distrugătoare asupra lor.

Încă dintru început Biserica a avut o atitudine precisă în favoarea eliberării omului de sub povara apăsătoare a diavolului, alcătuiind rugăciuni speciale pentru cei dornici să se unească cu Hristos, devenind creștini prin Taina Sfântului Botez.

Mai departe, asceții creștini au urmărit viața celor botezați în luptă cu duhurile rele. De pildă, Diadoh, episcopul Foticeii din vechiul Epir (secolul al V-lea), combătând pe unii

---

<sup>412</sup> Jean Claude Larchet, *Terapeutica bolilor mintale*, trad. Florin Sicoie, București, 1997, p. 63.

ertici care „au născocit că atât harul cât și păcatul, adică atât Duhul adevărului, cât și duhul rătăcirii se află ascunse în mintea celor ce s-au botezat”, ne spune că: „Înainte de Sfântul Botez harul îndeamnă sufletul din afară spre cele bune, iar satana foiește în adâncurile lui, încercând să stăvilească toate ieșirile dinspre dreapta ale minții. Dar din ceasul în care ne renaștem, diavolul este scos afară, iar harul intră înăuntru. Ca urmare, aflăm că precum odinioară stăpânea rătăcirea asupra sufletului, așa după Botez stăpânește adevărul asupra lui. Lucrează desigur satana asupra sufletului și după aceea ca și mai înainte, ba de multe ori chiar mai rău. Dar nu ca unul ce se află de față împreună cu harul (să nu fie!), ci învăluind prin mustul trupului mintea, ca într-un fum, în dulceața poftelor neraționale. Iar aceasta se face din îngăduirea lui Dumnezeu, ca trecând omul prin furtună, prin foc și prin cercetare, să ajungă astfel la bucuria binelui... Harul se ascunde din însăși clipa în care ne-am botezat în adâncul minții. Din moment ce începe cineva să iubească pe Dumnezeu cu toată hotărârea, o parte din bunătățile harului intră într-un chip negrăit în comunicare cu sufletul prin simțirea minții... Suntem după chipul lui Dumnezeu prin mișcarea cugetătoare (mintea) a sufletului. Căci trupul este ca o casă a sufletului. Deci fiindcă prin greșeala lui Adam nu numai trăsăturile sufletului s-au întinat, ci și trupul nostru a căzut în stricăciune, Cuvântul cel Sfânt al lui Dumnezeu (Fiul lui Dumnezeu) s-a întrupat, dăruindu-ne ca un Dumnezeu apa mântuitoare prin Botezul Său, ca să ne naștem din nou. Căci ne renaștem prin apă, cu lucrarea Sfântului și de viață făcătorului Duh. Prin aceasta, îndată ne curățim și sufletul și trupul, dacă venim la Dumnezeu din toată inima. Căci Duhul Sfânt, sălășluindu-se în noi alungă păcatul... Deci noi alergătorii pe drumul sfințelor nevoiște credem că șarpele cel cu multe înfățișări e scos afară din cămărilor minții prin baia nesticăciunii. Nu trebuie să ne mirăm că după Botez gândim iarăși cele rele după cele bune. Căci baia sfințeniei șterge pata noastră de pe urma păcatului, dar nu preschimbă acum puțința de a se hotărî în două feluri a voinței noastre și nici nu oprește pe diavoli să se războiască sau să ne grăiască cuvinte înșelătoare. Aceasta, pentru că cele ce nu le-am păzit când erau în starea naturală, să le păzim, cu puterea lui Dumnezeu, după ce am luat armele dreptății... Domnul nostru ne învață în Evanghelii (Luca 11, 24; Matei 12, 44; II Petru 2, 20) că atunci când satana, întorcându-se, află casa lui măturată și goală, ... atunci ia alte șapte duhuri mai rele decât el și intră și se încuibă în ea, făcând cele de pe urmă ale omului, mai rele decât cele dintâi. De aici trebuie să înțelegem că atâta vreme cât este Duhul Sfânt în noi, satana nu poate intra ca să rămână în adâncul sufletului. Dar și dumnezeiescul Pavel ne explică limpede înțelesul acestei icoane. Căci privind lucrul acesta din punct de vedere al luptei, zice: „Mă bucur după omul dinăuntru de legea lui Dumnezeu. Dar văd altă lege în măduarele mele, luptându-se împotriva legii minții mele și robindu-mă legii păcatului, care este în măduarele mele” (Romani 7, 22–23). Iar privindu-l din latura desăvârșirii, zice: „Așadar, nu mai este nici o osândă pentru cei ce umblă în Iisus Hristos, nu după trup, căci legea Duhului vieții m-a eliberat de legea păcatului și a morții” (Romani 8, 1–2). Dar zice și altundeva, ca iarăși să ne arate că satana războiește sufletul ce se împărtășește

de Duhul Sfânt, din trup: „Stați deci tari, încingându-vă mijlocul vostru cu adevărul și îmbrăcându-vă cu platoșa dreptății și încălțându-vă picioarele spre gătirea Evangheliei păcii, luând peste toate pavăza credinței, cu care veți putea stinge săgețile vicelanului cele aprinse, și coiful mântuirii și sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu” (Efeseni 6, 14-17). Dar a lupta este altceva decât a fi dus în robie. Fiindcă lucrul al doilea arată o ducere cu sila, iar cel dintâi o luptă cu puteri egale. De aceea Apostolul spune că diavolul se năpustește asupra sufletelor purtătoare de Hristos, cu săgeți aprinse. Căci cel ce nu este stăpân pe potrivnicul său, are trebuință numaidecât de săgeți, ca să-l poată birui și supune pe cel ce se luptă cu el din depărtare, prin trimiterea săgeților. Deci satana, fiindcă nu se poate încuiba în mintea celor ce se nevoiesc, ca mai înainte, dată fiind prezența harului, călărește pe mustul cârnii... ca prin firea ușor de mânuit a acestuia să amăgească sufletul. De aceea trebuie să uscăm trupul cu măsură, ca nu cumva prin mustul său să se rostogolească mintea pe lunecuşul plăcerilor...”<sup>413</sup>

După cum vedem, ascetul nostru se referă la efectele harului Sfântului Botez, insistând cu precădere asupra luptei duhovnicești, mai precis a posibilității diavolului de a poseda mintea prin partea sensibilă a trupului.

Sfântul Antonie cel Mare și Sfântul Casian se referă direct la cei posedați și la atitudinea ce se cuvine să o avem față de aceștia. Sfântul Casian arată că: „duhul necurat...cufundă și înăbușă într-o întunecime foarte deasă puterile minții... Diavolul, care căpătase puterea asupra trupului lui Iov, a fost oprit de Domnul să intre și în sufletul acestuia, cum se vede din cuvintele: „iată, îl predau în mâinile tale, dar de sufletul lui să nu te atingi”, adică să nu-i iei mintea slăbindu-i locuința sufletului, să nu-i întuneci inteligența și înțelepciunea când el îți rezistă, înăbușind cu greutatea ta partea principală a inimii lui”<sup>414</sup> Sfântul Casian se referă la posesiunile demonice ca fiind acceptate de Dumnezeu, sub forma unei pedepse purificatoare a sufletului. Referindu-se în acest sens la puterea Sfântului Macarie, care a alungat „un demon atât de rău” dintr-un om care „ducea la gură excrementele umane”, arată că acestuia „Domnul i-a trimis această pedeapsă pentru purificare și că n-a voit să-l lase decât puțin timp în această pată”<sup>415</sup> De aici și concluzia Sfântul Casian că cei posedați trebuie primiți și tratați cu bunăvoință și înțelegere ca pe unii care fac parte din aceeași comuniune frățească: „De aici se înțelege lămurit — spune Sfântul Casian — că nu trebuie să-i disprețuim și să-i ocolim pe cei pe care-i vedem dați duhurilor necurate pentru a fi puși la diferite încercări. Noi trebuie să credem în chip nestrămutat două lucruri: unul, că nimeni nu este ispitit fără învoire de la Dumnezeu, și celălalt, că toate care ne sunt venite de la Dumnezeu, fie că sunt pentru moment bucurii sau

---

<sup>413</sup> Cuvânt ascetic, 76, 77, 78, 82, *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 368–374.

<sup>414</sup> *Convorbiri duhovnicești*, VII, 12, trad. prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, PSB 57, București, 1990, p. 421.

<sup>415</sup> Idem, VII, 27, p. 429–430.

necazuri, ne sunt trimise spre folosul nostru de către Cel mai bun și devotat tată și medic. Cei cu duhuri necurate, ca și cum ar fi fost încredințați pedagogilor pentru muștruluială, sunt supuși la câte o pedeapsă mai ușoară pentru ca, plecând din lumea aceasta, să treacă în cealaltă purificați. Ei sunt, cum spune Apostolul, dați în prezent „satanei pentruuciderea cărnii, pentru ca duhul nostru să fie sănătos în ziua Domnului nostru Iisus Hristos”.<sup>416</sup>

La întrebarea: „cum se face că-i vedem pe astfel de oameni nu numai disprețuiți și urâți de toți, dar chiar ținuți departe de Sfânta împărășanie, potrivit acestor cuvinte ale Evangheliei: „Nu dați câinilor ceea ce este sfânt, nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor”, dacă este crezut despre ei că umilinta acestei ispite le este dată spre a dobândi purificarea? – se dă următorul răspuns: „Dacă vom avea știință sau mai degrabă credință... că toate se fac cu ajutorul lui Dumnezeu pentru folosul sufletelor, nu numai că nu-i vor disprețui, dar chiar ne vom ruga neîncetat pentru ei, ca pentru membrele noastre, și-i vom compătimi din toată inima, cu sentiment deplin (căci „dacă suferă un mădular, suferă împreună toate mădularele”) știind că fără ei, care sunt membri ai comunității noastre, nu ne putem desăvârși... Iar Sfânta împărășanie nu-mi amintesc să le fi fost interzisă vreodată. Ba mai mult, se socotea că ea trebuie să le fie dată zilnic. Ați înțeles greșit aceste cuvinte ale Evangheliei: „Nu dați câinilor ce este sfânt”, fiindcă nu trebuie să creadă că Sfânta împărășanie are menirea de a hrăni pe om, ci că dimpotrivă, scopul ei este de a fi purificare și pavază trupului și sufletului. Aceasta primită de oameni, este ca un foc care arde și alungă duhurile care au intrat în oameni, și caută să se ascundă în membrele lor. Am văzut că în acest chip a fost vindecat de curând și părintele Andronic, ca mulți alții. Dușmanul îl va asalta mai mult pe cel asediat, dacă-l va vedea despărțit de Doctorul cel ceresc și-l va ispiti cu atât mai des și mai primejdios, cu cât îl va simți mai îndepărtat de leacul cel duhovnicesc”.<sup>417</sup>

Dacă acesta este atitudinea părinților filocalici față de posesia demonică, rămâne lipsită de motivație poziția adoptată de Biserica Apuseană față de acești nenorociți, mai ales în perioada inchiziției.

Mai întâi se cuvine să facem o scurtă prezentare a modului cum a fost privit diavolul în occidentul creștin, după perioada patristică. Dacă în sec. al IX-lea avea înfățișarea umană, în secolele care vor urma va fi prezentat ca un animal monstruos, apoi purtând aripi de liliac. Intră și în literatură, luând forma unui balaur. Faraon, Pilat, Iuda vor deveni numele lui alegorice, iar Divina Comedie a lui Dante îl prezintă ca pe o ființă vulgară și stupidă.

Mai târziu, prin secolele XIV și XV, va deveni o figură de coșmar, fiind făcut responsabil de repetatele perioade de foamete și epidemii. Va apare în scene halucinate de cruzimi, desfrâu și suplicii, dar putea lua și formă umană, apărând ca ființă puternică și abilă, înțelept și seducător.

<sup>416</sup> Idem, VII, 28, p. 430.

<sup>417</sup> Idem, VII, 31, p. 430–431.

Dincolo de aceste realități imaginare, este acțiunea legată de puterile malefice ale diavolului, concretizate în persecutarea celor bolnavi mintal, considerându-se că având legături cu diavolul, provocau inundații și ciumă. Unii ca aceștia erau tratați cu multă cruzime, apreciindu-se că prin tortură și înfometare diavolul din ei este pedepsit. Cruzimea a culminat cu acțiunile îndreptate contra vrăjitoarelor, considerate de inchi-ziție în secolul al XIII-lea că întrețin raporturi intime cu diavolul. Secole de-a rândul a fost îndreptată acțiunea împotriva lor pe motiv că practică magia neagră prin forțele malefice ale diavolului, în calitate de servitoare și aliate lui. În secolele XIV și XV, țări precum: Italia, Franța, Germania, vor emite legi care condamnau cu moartea prin ardere pe rug a vrăjitoarelor. Oficial vrăjitoria a fost condamnată de papa Ioan al XXII-lea, încât din secolul al XV-lea până în secolul al XVII-lea procesele, condamnările, torturile, execuțiile capitale prin înneccare spânzurătoare sau ardere pe rug se țin lanț. Între 1575–1750 au fost executate peste un milion de vrăjitori și vrăjitoare.<sup>418</sup>

De acum vor face carieră tot felul de intrigi, calomnii, delațiuni și înșelătorii de tot felul, făcând tot atâtea victime ale inocenței. Un singur exemplu: Filip cel Frumos, regele Franței, pentru a sechestra imensele averi ale Ordinului Templierilor îi acuză în 1312 de vrăjitorie...<sup>419</sup>

### 7.3. Nebunia și posesia demonică

Încă din cele mai vechi timpuri persoanele cu tulburări mentale erau considerate la unele popoare, precum: egipteni, evrei, chinezi, etc ca fiind posedate de duhurile rele. Pentru alungarea acestora se practica incantațiile, magia și purgativele preparate din ierburi. Nu existau instituții de îngrijire. Cei violenți erau ținuti în izolare cumplită, ferecați în lanțuri și obezi. Erau neîngrijiiți, biciuiți, înfomețați. Se luau chiar măsuri de exterminare a lor prin lapidare sau ardere pe rug.

Hippocrates (460–377 î. Hs) a arătat pentru prima dată că tulburările mentale sunt rezultatul unui dezechilibru al fluidelor din corp. De aici și pledoaria lui pentru un tratament uman, prin crearea unei ambianțe plăcute, regim alimentar, exerciții fizice, masaj, băi calmante. Se aplica purgația, iar cazurilor violente li se aplicau schingiuirile. Neexistând instituții specializate, medicii greci și romani îi îngrijeau în temple. Abia în partea a doua a Evului Mediu s-au creat primele azile pentru bolnavii psihici. În fond acestea erau închisori, unde „deținuții” erau tratați asemenea animalelor, ținuti în lanțuri în celule murdare și întunecate. Abia în 1792 Philippe Pinel autorizează înlăturarea lanțurilor. Gestul lui a fost considerat ca fiind o adevărată aventură. Nu după mult timp au apărut efectele benefice.

---

<sup>418</sup> Ovidiu Drâmba, o.c.p. 665–666.

<sup>419</sup> Idem, p. 666.



Tratați cu bunătate, în camere însorite și curate, multora dintre ei li s-a îmbunătățit starea sănătății, încât au fost chiar eliberați din azil.<sup>420</sup> Această noutate care a creat senzație în Apusul creștin, în Răsărit a fost o situație permanentă. Instituțiile de binefacere și mai ales mănăstirile au dus un incontestabil aport în favoarea dezmoșteniților soartei, prin rugăciune, post, psalmodiere, harul sfinților și viața curată.

În altă ordine de idei J.C. Larchet pe bună dreptate atrage atenția că trebuie să deosebim nebunia de posesia demonică. În Biserica creștină primară exista harisma deosebirii duhurilor (I Corinteni 12, 11) continuată de asceții diakritici. Unii ca aceștia puteau face distincție dintre duhuri. „E adevărat că este deosebit de dificil — spune Larchet — de reperat intervenția diabolică, de precizat modurile ei de acțiune și de evaluat importanța ei. O astfel de percepție scapă privirii profane... E nevoie de multă rugăciuni și de asceză, ca primind cineva prin Duhul darul deosebirii duhurilor, să poată cunoaște cele ale lor: care dintre ei sunt mai puțini răi, care mai răi, decât aceia și în ce uneltire se străduiește fiecare dintre ei și cum poate fi învins și scos fiecare. Căci multe sunt meșteșugurile lor și multe cursele lor...”<sup>421</sup> „Dacă medicul / psihiatrul — spune J.C. Larchet — optează sistematic pentru ipoteza organicistă și dacă observatorului, a cărui privire nu este exersată spiritual, îi e permis să ezite între aplicația fiziologică și explicația demonică, în ceea ce-l privește pe omul înzestrat cu putere duhovnicească, el nu ezită. Capacitatea lui de discernământ îi permite să sesizeze imediat adevărata cauză a tulburării, să distingă ceea ce este de origine organică de ceea ce nu este, ceea ce este demonic de ceea ce este de altă natură”<sup>422</sup> În „Viața lui Theodore de Sykeon” ni se prezintă mai multe cazuri de boli datorate unei acțiuni demonice, fără ca bolnavul să fie conștient de ele. „O femeie numită Irina, care, de multă vreme avea spirite necurate ascunse în ea și, ca urmare a acestei acțiuni, căzuse la pat, victimă a numeroase boli și atacuri, fără să aibă ea însăși cunoștința de acțiunea demonilor”; „Servitoarea unui înalt personaj avea în ea, de 28 de ani, un demon ascuns, astfel încât era mereu bolnavă la pat, fără să știe ce boală avea”; „Exista un om care zăcea paralizat datorită acțiunii unui demon, duhul necurat fiind ascuns în el de un număr de ani, fără să se lase descoperit”<sup>423</sup> Theodoret al Cirului oferă exemplul „unei doamne... care își pierduse mințile. Aceasta era o acțiune demonică, în timp ce medicii spuneau că e o boală a creierului”. Sunt apoi multe cazuri de vindecări relatate în „Viețile Sfinților” de vindecare prin exorcism.<sup>424</sup> Date fiind aceste situații delicate, părintele diakritic, dacă poate defini o cauză organică, n-o face, totuși, în virtutea unei cunoașteri a organismului și a patologiei acestuia, ci indirect, prin constatarea absenței tuturor cauzelor anorganice

<sup>420</sup> Rita L. Atkinson, Richard C. Atinson, Edward E. Smith; Daryl J. Bem, *Introducere în Psihologie*, ed. XI-a, trad. Leonard P. Băicea, Gina Ilie, Loredana Gavrilă, București, 2002, p. 777-778.

<sup>421</sup> Sfântul Atanasie, *Viața cuviosului părintelui nostru Antonie*, XXII, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 16, București, 1988, p. 207.

<sup>422</sup> o.c.p. 55

<sup>423</sup> o.c.p. 152

<sup>424</sup> o.c.p. 153.

posibile asupra cărora e capabil să aibă o cunoaștere spirituală totală și imediată. Ce vede, totuși, nu spune întotdeauna: „ceea ce-l presează este să acționeze, ceea ce îl interesează, înainte de toate, este să aducă alinare”.<sup>425</sup> În cele două cazuri relatate de Theodoret din Cir, părintele diakritic nu a spus nimic, ci le-a eliberat de boala lor.<sup>426</sup>

**În concluzie** putem spune că nebunia este boala dereglării psihice, cu implicații somatice specifice, pe când posesia demonică este o maladie spirituală manifestată prin tulburarea minții, ce poate fi înlăturată prin exorcizare.

\* \* \*

---

<sup>425</sup> o.c.p. 55

<sup>426</sup> o.c.p. 153

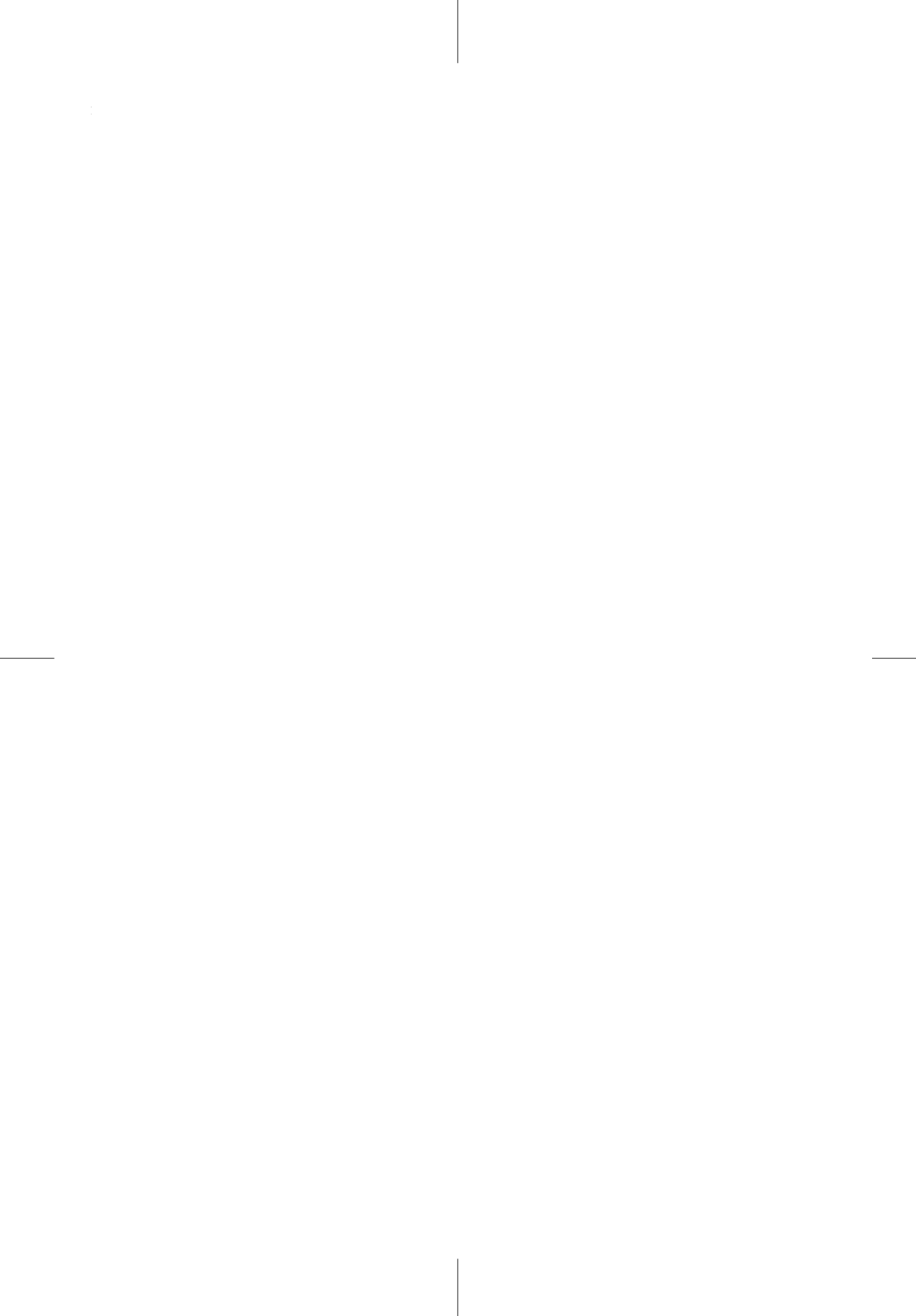
# **PARTEA II.**

## **ARETOLOGIA CREȘTINĂ**

**– TRANSFORMAREA PATIMILOR ÎN VIRTUȚI –**



# VIRTUTEA CREȘTINĂ



## VIRTUTEA CREȘTINĂ

Se știe că faptele conștiente și libere raportate la ordinea morală, adică la Bine, se numesc fapte morale. Prin repetarea lor constantă, faptele morale devin obișnuite bune sau deprinderi bune. Iar despre omul cu deprinderi bune, spunem că este un om virtuos.

Chiar și numai din această simplă enunțare vedem că virtutea este deprinderea omului de a săvârși în mod constant binele sub diferitele lui forme.

Simplu vorbind, așa cum **patima**, ca suferință și boală este o **deprindere în rău**, tot astfel **virtutea** este **deprinderea** și continua dezvoltare a firii spre perfecțiune.

Pentru a determina însă specificul virtuții creștine, se cuvine la început să analizăm succint:

### 1. NOȚIUNEA ÎN ETICA FILOSOFICĂ ANTICĂ

Cuvântul „virtute”, derivă de la latinescul “virtus” și are corespondent intrat în etica filosofică antică pe **αρετή**.

Noțiunea derivă de la tema **αρω** (forma veche) și **απαρίσσω**, cu tema comună **αρ**, care indică ideea de **potrivire** prin amenajare, aranjare, ajustare, înfrumusețare. Această aranjare, amenajare se referă la un lucru (casă, picior, ochi, trup, etc.) pe care îl dorim să fie mai bun sau mai frumos, motiv pentru care îi **înlăturăm defectele** și mereu îl ajustăm, amenajăm sau chiar exersăm, spre a-i pune **în acțiune** sau pentru a-i evidenția **calitățile**. Astfel, **areté** va evidenția în primul rând ideea de **calitate**. Când spunem însă „calitate” (spre deosebire de defect), ne orientăm spre **valoare**, iar valoarea supremă cu care necontenit tindem să ne **potrivim calitățile este Binele**. În acest caz, areté va fi **puterea de a acționa mereu spre desăvârșirea în Bine** și se va numi **perfecțiune** sau **exelență**.

În concret, înțelepții Eladei refereau pe areté la **natura trupească și sufletească a omului**, și necontenit se străduiau să o ducă la perfecțiune, înlăturându-i defectele. Iar această necontenită **strădanie și putere** de a te deprinde să săvârșești în mod constant Binele este **areté ca virtute**. Înțelepții antici spun că în ființa umană există calități înnăscute sau predispoziții, ce trebuie mereu **aranjate, ajustate și înfrumusețate, spre a aduce natura la perfecțiune**, sau la excelență. Altfel, acestea s-ar pierde, iar prin pierderea lor, natura însăși se **degradează**... În felul acesta calitățile înnăscute se numesc **virtualități**. Aceasta prin cultivare se dezvoltă în **virtuozități**, iar cei ce le dețin, **fiind de toți apreciați**, se numesc **virtuoși**. Așa sunt: meșteșugarii, artizanii, artiștii, muzicienii, sportivii, chirurgia, etc.

De aici, ușor putem deduce că în noțiunea de virtute, ca și calitate menită să ducă firea la perfecțiune, este implicată **exersarea în scopul dobândirii deprinderii**. Astfel, vom spune că virtutea este **o continuă exersare spre deprinderea care conduce la perfecțiune sau excelență**.

La început, această calitate se referea la exersarea și deprinderea orientată spre **puterea și frumusețea fizică**. Apoi s-a adăugat și aspectul spiritual, vizând **frumusețea morală**.

În același timp, **areté** înseamnă și **conștiința valorii proprii**. Astfel, practicarea lui **areté** devine o **plăcere**, mai mult decât obligație sau datorie forțată. Dat fiind că a plăcea se spune **απέσκο**, mulți vor pune pe **areté** în legătură cu satisfacția, plăcerea sau fericirea pe care o aduce sufletului omenesc practicarea ei.

De aceea, drumul virtuții, la început, e osteneală și greutate, dar apoi devine plăcere. Iar pentru a defini culmea nobleței morale pe care o aduce sufletului omenesc **areté**, cei vechi, în special stoicii, au formulat axioma: „**Virtus sibi ipsi praemium**”, ceea ce înseamnă că virtutea se practică prin ea însăși, fără nici o răsplată, adică în mod dezinteresat, din plăcere, din necesitate.

Sfântul Ioan Damaschin derivă pe areté de la **αἰρεῖσται** = a alege, fiindcă virtutea este aleasă și voită. Alegem binele și-l săvârșim fără sfat și silă venită din afară.<sup>1</sup>

După cum am arătat, la începutul antichității grecești, cea mai de preț calitate a omului și de către toți apreciată, era întâi de toate puterea fizică, urmată de punerea ei, alături de alte calități în slujba polisului. Prin **puterea fizică** omul reușea să facă față și să învingă vicisitudinile vieții. Tot prin forța fizică oamenii își arătau puterea în războaie, fiind astfel apreciați, lăudați, stimați de întreaga cetate. Cei lași, cei fricoși, cei slabi erau desconsiderați, precum și femeile și copiii.

În accepțiunea originară **areté** nu avea o semnificație morală foarte bine definită. El exprima o calitate adevărată la un om, sau conștiința pe care acest om o avea despre valoarea sa. Înainte de toate trezește admirație forța fizică, precum **curajul și excelența masculină**.<sup>2</sup>

Din acest fel de a înțelege pe **areté**, ca războire neîntreruptă cu tine însuși pentru biruința binelui prin crearea **deprinderilor bune** ca și afirmarea puterii în lupta vieții, **areté** se deduce de la **Ἄρεξ** – zeul războiului la greci (Marte la romani).

De fapt, însuși cuvântul „**virtus**” derivă în limba latină de la „vir” (bărbat), după cum rezultă din celebra definiție dată virtuții de Cicero: „**apellata est enim e viro virtus, viri autem propria maxime est fortitudo**” (Tusc. Disp. 2, 18, 43). Același „vir” marchează la început **activitatea și calitatea**, iar apoi **puterea**. În acest caz identitatea virtuții va fi **curajul** (De bello galico 1, 2, 1).

Din definiția lui **Cicero**, vedem că virtutea este proprie bărbatului. Ea reprezintă puterea, vigoarea, energia care îl face să disprețuiască durerea și moartea (Tusculanes 2, 18).

<sup>1</sup> Filocalia, vol. IV, p. 196.

<sup>2</sup> A.J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, 1936, p. 19 sq.



**Fericitul Augustin**, mergând pe linia lui Cicero, corelează pe **virtuosus** cu **virtuficico** – corespondent lui **εὐδωμανοῦ** (a face puternic). El socotește apoi că **virtus** derivă de la **vireo-ere** = a fi verde, **a fi viguros** (**viresco** = a înverzi, iar **viridis** = verde).<sup>3</sup>

Prin urmare, virtutea aparține numai înțelepților. La ea se ajunge prin învățături frumoase, dar cu precădere în lupta vieții, încât virtutea devine trofeul durabil al acestei lupte.<sup>4</sup>

Privind tot la natura sa materială, înțeleptul grec i-a observat unele deficiențe de-a dreptul dăunătoare. Aceste deficiențe erau însă sesizate și de cei din jur, încât dezaprecierea acestora a determinat identificarea lui **areté** cu **frumosul fizic**, ca și permanentă tendință de realizare a lui, corectând deficiențele naturii sau adăugând naturii elementele care îi sunt necesare, atât ca satisfacție proprie, cât și ca recunoaștere și apreciere a celor din jur.

Din cele până aici tratate, putem stabili că **areté** avea la început un înțeles ce viza **natura fizică** și se va manifesta ca forță, ca putere, ca energie sau curaj, precum și prin căutarea și afirmarea frumosului în ea. Termenul a fost pus în circulație de **Homer** înțelegând prin **calitate însușirea potrivită naturii umane**, de toți apreciată, care îți **aduce satisfacția conștiinței valorii proprii**.

Astfel, **aretologia** va deveni un capitol al **eticii**. Ea începe și își pune bazele odată cu **omagierea faptelor mărețe ale oamenilor de seamă**. Acest înțeles va fi promovat de peripatetici, stoici, cinici, neopitagorei, neoplatonici, când se refereau la biografia cuiva, scoțând în evidență faptele mărețe, cu nume bun, care-i face pe oameni vrednici de cinstirea celor din jur, oferindu-le aureola nemuririi. În primele cărți aretologice este întâlnită figura lui **Odiseu**, evidențiindu-se faptele lui mărețe,<sup>5</sup> potrivit înțelepciunii lui de a depăși suferințele și necazurile vieții. La fel va fi evidențiată figura eroului legendar **Herakles**, iar romanii vor avea în memorie totdeauna curajul nemuritorului **Mucius Scaevola**.

**Areté** reprezenta în acest caz o luptă continuă, o permanentă strădanie de a cultiva curajul învingând teama prin afirmarea cu biruință în luptă. Grecii făceau mult caz de **Odiseu** și de **Herakles**, deveniți eroi legendari și modele de urmat. La **Odiseu** și la **Herakles** se va referi mai târziu **Sfântul Vasile cel Mare** în celebra sa omilie intitulată: **Cuvânt către tineri, cum pot avea folos din scrierile elinilor**.<sup>6</sup> Despre **Odiseu**, personajul lui **Homer**, se spune că acesta, scăpat din naufragiul care îi înghițise pe toți, este adus de valuri pe malul insulei Feacinilor complet gol. Întâlnind-o pe **Nausica**, nu se rușinează, și nici ea, fiindcă admira cu precădere eroul. El ajunsese până la urmă pentru cei din **insulă un model de curaj și de**

<sup>3</sup> A. Ernout – A. Meillet, Dictionnaire etymologique de la langue latine – Histoire des mots, Paris, 1959, p. 739

<sup>4</sup> Ion Coman, Miracolul clasic, București, 1940, p. 244-245.

<sup>5</sup> Ion Coman, idem 236-239

<sup>6</sup> Cuvânt către tineri, cum pot avea folos de scrierile elinilor – Migne P.G. 31, 564-589 trad. Prof. Petre Procopovici, în rev. "Candela", 1-12/1938, p.351-371; Pr. D. Fecioru, Sfântul Vasile cel Mare – Scrieri – parte întâia – P.S.B. 17, București, 1986, p.566-582. Se poate vedea și Ion G. Coman, Miracolul clasic, București, 1940, p.218-252.

**eroism, încât toți locuitorii doreau să devină un Odiseu scăpat din naufragiu.** La rândul său, **Prodicos** și apoi **Xenophon** îl prezintă pe **Herakles** ca tânăr, la răscruce de drumuri. Deodată îi apăruseră în față două femei: **Virtutea și Viciul**. Înfățișarea uneia față de alta era cu totul deosebită. Una se făcuse frumoasă cu toată migala și prin tot felul de podoabe; era toată numai moliciune și lipise de ea roiul tuturor plăcerilor. Ea făcea paradă de aceste lucruri, și promițând încă și mai mult, căuta să-l atragă pe Herakles spre ea. Cealaltă era slabă până la descarnare, era plină de praf, privea țință și vorbea cu totul altfel. Ea nu-și făgăduia nici odihnă, nici plăceri, ci nesfârșite sudori, strădanii și primejdii pe tot întinsul pământului și ale mării. Răsplata pentru aceasta era divinizarea lui, după spusa lui **Prodicos**. În cele din urmă, **Herakles** o urmă pe aceasta.

Romani, ca întemeietori ai unui imperiu prin luptă și impus prin lege, au ridicat bărbăția, sau curajul militar (ca și cel civil) la cotele cele mai înalte. **Herakles**, numit de ei **Hercule**, era de asemenea un model de vitejie și de educație a tinerimii. Dar aveau și ei personajele lor, eroii lor legendari. Despre **Mucius Scaevola**, de pildă, se spune că neputând ucide pe regele etrusc care asedia Roma (503 î. Hs.), este prins, urmând să fie ars de viu. Ca să arate că nu se teme nici de moarte, **Mucius Scaevola** și-a întins mâna dreaptă în focul care ardea pentru jertfă. Uluit de curajul lui și de dragostea de patrie, regele l-a eliberat.

Mai târziu, **Heraklit din Efes** trece termenul pe plan spiritual, arătând că suprema virtute este **judecata sănătoasă** = **το σωφρονεῖν**. Caracterul sufletesc, lăuntric, a lui **areté**, a fost pus în circulație de **Democrit**,<sup>7</sup> iar pentru **Socrate** este **επιστήμη** = **scientia**, adică știința, cunoașterea binelui pe care omul îl posedă în natura sa spirituală. El repeta mereu **areté**, îndemnând la perfecțiunea spirituală a omului prin știință și înțelepciune. Odată cu întemeierea eticii de către Socrate, **areté** va fi obiectul ei principal, **încât omul virtuos va fi și adevăratul om înțelept**. De acum **areté** va deveni noțiunea de **distincție, de valoare, ce oferă omului maximă demnitate**. Astfel, prin **areté** se va exprima ideea de **exelență, sau de perfecțiune**. Această noțiune pe plan spiritual se va raporta totdeauna la Bine ca **μέγιστον αγαθόν** – cel mai mare bine, adică **valoare supremă**. Dar întrucât **areté** vizează pe **αγαθός**, ea va include și pe **το καλον** spre a se forma **καλοκαγαθία** ca ideal al **educației** naturii umane privită **integral**, atât fizic cât și spiritual. De aceea, la început, educația se făcea prin gimnastică pentru cultivarea puterii și frumuseții trupului, iar apoi urma muzica. Prin ea se armonizează sufletul. Iar din această armonizare se naște virtutea. Și tot ea o cultivă.

Datorită îmbinării armonice între ținuta fizică, morală și comportament, ca deprinderi ale virtuții, se spune îndeobște despre un astfel de om că știe să se **comporte civilizată și manierată**, fiind apreciat de conlocuitorii polisului sau civitas-ului. Iar despre cel ce săvârșește **fapte rele**, se spune că nu e **frumos** ce face...

**Necesitatea educației** este dată de faptul că natura fizică și spirituală nu este la toți oamenii la fel. Avea dreptate **Platon** când spunea că unii au **natura ca aurul**, cu înclinații

<sup>7</sup> Diels –Fr. 62, 69, 244,264.

(aptitudini) spre virtute, iar cei cu **firi grosolane** înclină mai mult spre animalitatea instinctivă a firii omenești, **încât prin educație trebuie să înlăturăm defectele firii și să cultivăm calitățile ei**. Pentru acest motiv Socrate spunea că educația este **θεραπεία της ψυχης**. Aceasta necesită însă și o războire, o luptă a omului cu sine însuși pentru a-și pune în lumină calitățile înnăscute, pentru a le dezvolta neîntrerupt spre bine, încât acestea să devină **deprinderi în săvârșirea binelui**, adică **areté**.

Pentru acest motiv, **aretologia** se identifică cu **filosofia** care aduce **sănătatea și perfecțiunea sufletului**.

Acordându-i-se importanța cuvenită prin viața spirituală a omului, **areté** a devenit tema preferată chiar și în **concursurile de retorică**, pe care tinerii antici le practicau cu entuziasm, precum și în **tratatele de morală și spiritualitate creștină**.

Prin urmare, virtutea pe plan spiritual rămâne o calitate **dobândită în urma unei lupte continue cu tine însuși, în urma unei exersări continue** după cum evidențiază **Sfântul Vasile cel Mare**, în aceeași nemuritoare omilie către tineri, citând pe **Hesiod**: "...Nu mic este folosul sădirii în sufletele tinerilor o oarecare înrudire și obișnuință cu virtutea că din pricina frăgezimii vârstei, învățăturile unor astfel de oameni se înfig adânc și rămân pentru totdeauna". Ce oare altceva să presupunem că a avut în vedere **Hesiod** când a compus poemele sale, cântate de toți, dacă nu să îndemne pe tineri la virtute? "Drumul care duce la virtute, a spus acest poet, este la început anevoios, greu de străbătut, plin de multă sudoare și durere și cu urcuș. Din pricina aceasta nu oricine poate pune piciorul pe el, pentru că merge drept în sus, și nici să ajungă cu ușurință în vârf cel care a pus piciorul pe el. Dar cel ce a ajuns sus poate să vadă că drumul este neted și frumos, că este ușor și lesnicios de mers pe el și mai plăcut decât celălalt drum care duce la viciu, pe care fiecare îl poate lua îndată, că îi este la îndemână", a spus acest poet (Lucrări și zile, 286-290). "După părerea mea – continuă marele capadocian – Hesiod n-a spus cu alt scop aceste cuvinte, decât ca să ne îndemne la virtute, să ne sfătuiască să fim buni și să străbatem calea virtuții fără să ne moleșim în fața greutăților, înainte de a ajunge la sfârșit. Dacă un alt scriitor a lăudat virtutea la fel ca și Hesiod, să primim cuvintele lui, că ne duc la același scop"<sup>8</sup>. Astfel **areté devine o exersare continuă în săvârșirea binelui, și prin aceasta o deprindere, o obișnuință, un mod constant de cultivare a calităților spre idealul unei perfecțiuni, a excelenței**.

În concluzie, areté exprimă calitatea menită să realizeze excelența sau perfecțiunea oricărui lucru sau ființe. Când se referă la om, are ca obiectiv puterea și frumusețea, la început fizică, apoi sufletească, exprimată prin binele și frumusețea morală.

**Idealul virtuții este kalogalathia ca rod al educației.**

**Ca statornicie în bine, virtutea definește caracterul moral.**

<sup>8</sup> P.S.B. 17, p. 570

## 2. CONCEPȚIA DESPRE VIRTUTE ȘI FELURILE EI ÎN ETICA PRECREȘTINĂ

### 2.1. Scurtă privire istorică

Sub aspect istoric, se consideră, nu fără temeii, că spiritul grec a creat prin înțelepții săi știința și cultura care le va aduce nemurirea în istorie, la început pe cale orală, iar mai târziu au immortalizat-o în scrierile lor. „Cultura se transmitea la început prin „puterea cuvântului” acelor care erau apti să-l primească și care, prin aceasta chiar, erau sub autoritatea celor ce-i „inițiau”. Scrierea, dimpotrivă, se va adresa oricui făcea eforturi și dispunea de puterea de a citi”.<sup>9</sup>

Pe de altă parte, referindu-ne la **polisul** grecesc unde a apărut **virtutea**, se apreciază că aceasta era foarte veche și a suferit diferite transformări și schimbări de-a lungul vremii. **Jean Pierre Vernant** consideră că ea primește pecetea afirmării sale în secolul al VIII-lea și VII-lea î. Hs.<sup>10</sup> Fără a-l contrazice pe binecunoscutul cercetător al culturii elene, trebuie să admitem fără nici un fel de reținere că polisul grec a existat cu mult înainte, aflându-se bine edificat în timpul războiului troian, după cum rezultă din **Iliada lui Homer**, operă de referință la care se va raporta orice autor sau legislator pentru a se justifica, modificându-și ideile și afirmațiile. Este adevărat, însă, că în epoca menționată de J.P. Vernant are loc o prefacere cu totul excepțională, care va duce la **democrația atheniană**, moment istoric ce va determina întreaga mentalitate a spiritului grec. Tocmai în această perioadă va avea loc trecerea de la cultura orală la cea scrisă, culminând cu faza de democratizare din timpul lui **Pericle** (495–429 î. Hs). Și astfel, dintr-o **cultură de autoritate**, care se transmitea și se asimila, ea devine una de **reflexie**, de **meditație**, de **analize** și de **sinteze**.<sup>11</sup>

Oricum, **aretologia ca știință despre virtute aparține înțelepților**. Cei șapte înțelepți despre care Aristotel dă lămurire că „au descoperit virtuțile proprii ale cetățeanului, **πολίτης**, nu au fost în realitate și în fond nici înțelepți, nici filosofi, ci niște **oameni cu mintea foarte ageră și legiuitori iscusiți**”. Descoperind **virtuțile proprii ale cetățeanului**, aceștia au arătat că **ideea primară de înțelept este în corelație organică și funcțională cu aceea de πόλις = cetate, stat**, precum și cu **legile lui**. Este interesant cum **Solon**, unul dintre cei șapte înțelepți, eterniza virtutea, ca fiind singurul element statornic din viața omului, față de averile sau bogățiile, care fiind asemenea zarurilor de la joc, azi sunt ale unuia, mâine ale altuia: „Dar noi

<sup>9</sup> Anton Dumitru, Eseuri, București, 1986, p. 632.

<sup>10</sup> Les origens de la pensée grecque, ed. III, Paris, 1975, p. 44.

<sup>11</sup> Anton Dumitru, idem

nu vom schimba cu ei virtutea pe bogăție, căci prima-i statornică pe veci, iar pe cealaltă o are când unul când altul dintre oameni”.<sup>12</sup> Sfântul Vasile cel Mare se referă în special la elogiul virtuții făcute de **Theognis**, poet grec din Megara (sec. IV î. Hs.). De la el ne-au rămas mai mult de o mie de versuri, străbătute de pesimismul insucceselor din viață. El spune că „oricine ar fi acela pe care îl numește, Dumnezeu înclină balanța între oameni, când într-o parte, când în alta, când copleșindu-i pe oameni cu averi, când sărăcindu-i de tot”.<sup>13</sup> La fel cu acești poeți a filosofat despre virtute și viciu, spune mai departe Sfântul Vasile cel Mare, și **Prodicos din Chios** (sec. al V-lea î. Hs.), dascăl în ale elocinței, avându-i ca discipoli pe **Euripide** și pe **Socrate**.<sup>14</sup>

În perioada antică, datorită influenței retorilor, a poezilor și mai ales a filosofilor, conceptul de virtute se va axa pe **însușirile personale, vizând datorile individuale și sociale**, cum ar fi: respectul celor vârstnici, cultivarea ospitalității și mai ales acțiunile în interes obștesc, în favoarea statului.

Dar nu numai **legislația** impune buna rânduială în societate. În fond, aceasta **poate fi impusă** – spun înțelepții Eladei – **numai datorită faptului că ea există mai întâi în sufletul omenesc, în mintea și în inima omului**. De aceea, pentru unii nici nu este nevoie de legi exterioare, fiindcă rațiunea este legea supremă care îl aseamănă pe om cu Dumnezeu. În sufletul omului există mai întâi acel **διάκρισις**, ca discernământ, ca și capacitate de a deosebi ceea ce este bine de ceea ce este rău. Există apoi **αἰδώς**, ca pudoare, ca sfială, care aduce respectul tinerilor față de vârstnici. Există apoi **σωφροσύνη** ca **bun simț**, ca bună chibzuință, care asigură echilibrul, sănătatea sufletească, prin măsură și proporție, prin dreaptă socoteală în toate, prin stăpânire de sine și decență. Există apoi în suflet **βούλευσις**, ca și capacitate de a delibera și a lua o decizie, spre transformarea gândului în faptă. Există în suflet și sentimentul religios al evlaviei: **εὐσέβεια**; simțul de dreptate: **δικαιοσύνη**, apoi curajul, ca energie de a învinge vicisitudinile vieții: **ἀνδρεία**. În sfârșit, sufletul se poate apăra de pericole prin **prevedere: σοφία**. Dar în același timp **σοφία** va ridica sufletul în sferile cele mai înalte ale cunoașterii, aducându-i fericirea **cunoașteri de sine** și a **theoriei** (vederea lui Dumnezeu). Cunoscând toate aceste realități propovăduite de înțelepții antici, **Cicero** conchide: „așadar, cum nimic nu este mai bun decât rațiunea, și cum ea se află atât în om, cât și în divinitate, ea este cea dintâi comuniune dintre om și divinitate... **Virtutea nu este însă nimic altceva decât natura desăvârșită și dusă la treapta ei cea mai înaltă** (Est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum persinecta natura: est igitur homini cum des similitudo)”.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Plutarh, Viața lui Solon, cap. III – citat de Sfântul Vasile cel Mare, P.S.B. 17, p. 571.

<sup>13</sup> P.S.B. 17, p. 571; vezi și Ion G. Coman, Miracolul clasic, București, 1940, p. 240.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 571.

<sup>15</sup> De legibus I, 8, ed. Reiner Nickel, Artemis n. Winkler Verlag, München – Zürich, 1994, p.30.

Este interesant de văzut, în continuare, mesajul și îndemnul pe care ni l-au lăsat înțelepții Eladei, precum și marea noutate pe care o aduce în lume Mântuitorul, în scopul desăvârșirii naturii noastre prin virtute.

## 2.2. Socrate, întemeietorul eticii

Spiritul grec, începând cu Socrate, a descoperit natura morală a omului, determinată după criteriile obiective aflate sub instanța conștiinței orientate spre valoare.

Punctul de plecare a lui Socrate, sau “ideea forță” de acțiune era transformarea vieții morale prin știință, încât pentru el știința era atât o necesitate, cât și o putere etică. Iar aceasta era virtutea. Pentru prima dată în lume, Socrate identifică armonic pe **επιστήμη** cu **αρετή**. Dar pentru a înțelege mai bine acest enunț, se cuvine să facem o incursiune în dialectica sa. Ca opoziție față de relativismul și subiectivismul etic al sofistilor, precum și față de tradiția mitică și de religia antropomorfică a poporului său, Socrate va întemeia o etică bazată pe rațiune, pe **λόγος**. Dacă știința urmărește Adevărul absolut, la fel și etica urmărește Binele absolut. Acestea nu se află, însă în percepțiile senzoriale și nici în părerile individuale, subiective, cunoscute sub numele de **δόξα**, ci în cunoașterea fundamentală, bazată pe puterea rațiunii de a descoperi și adânci mereu normele noțiunilor prin care se determină Adevărul și Binele. Această știință adevărată, aflată mereu în căutarea și descoperirea adevărului practic este cunoscută sub numele de **επιστήμη**. Astfel, axând virtutea pe știință, pe cunoașterea Binelui absolut prin rațiune (logos), Socrate va încerca să schimbe mentalitatea contemporanilor săi și a tradițiilor străbune, arătând că nici bogăția, nici puterea, nici gloria, nici plăcerile nu aduc fericirea. Numai virtutea întemeiată pe rațiune, pe adevărata cunoaștere, va aduce fericirea sufletului. Atât binele, cât și răul rămân permanente ale vieții numai în măsura în care vizează și afectează sufletul. Astfel, boala, exilul și chiar moartea sunt rele în sine numai în măsura în care dăunează vieții sufletului. Dar pierderea științei care este temeiul virtuții este o pagubă vitală. Și acest raționament rezultă din aceea că viața senzorială cu relativismul ei este înșelătoare în determinarea Binelui absolut spre care tinde firea omului, pe când aretē temeluită pe episteme este siguranța deplină și statornică a vieții sufletești. Aceasta este cunoașterea de sine care devine temeiul Binelui obiectiv, existent în conștiința. Acest **γνωθι σεαυτον** înscris pe frontispiciul zeului Apollo de la Delfi, al cărui oracol îi spusese și lui Socrate prin Pythia că e cel mai înțelept om din lume și astfel va deveni la Socrate formula de aur, spre a determina Binele obiectiv ca și cunoaștere de sine, sau virtutea ca știință.

“Adevărata știință, nu numai posibilă, ci și necesară, aceea care a fost ordonată de către Apollon, zeul științei – spune Socrate – ne recomandă ceea ce omul trebuie să facă și să știe cum să facă. Și lucrul pe care omul trebuie să-l cunoască și să-l practice, mai presus de

orice, este Binele; să poată răspunde la întrebările: Ce este bine? Ce este rău? Ce este drept? Ce este nedrept? Ce este înțelepciunea? Ce este curajul? Ce este lașitatea? Cum trebuie să fie statul, politica, guvernământul? Întrebări al căror răspuns îi permite omului să devină mai bun, mai frumos și a căror ignoranță îl coboară la nivelul unui sclav” (Xenophon, Memorabilia I, 1, 16).

Față de orgoliul luciferic al sofiștilor, Socrate impune în dialogurile sale smerenia pe care se ridică edificiul cunoașterii. El se adresează interlocutorilor simulat, spunând: **“știu că nu știu nimic”**, pentru a-i putea întreba cu dibăcie despre cunoștințele lor și mai ales despre **virtuțile** pe care pretindeau că le practică. Această siguranță simulată de înțelept este cunoscută sub numele de **ironie socratică**. El pornea de la faptul că adevărul și binele care aduc omului fericirea prin știință ca și cunoaștere practică (episteme) și prin virtute, se află în adâncul sufletului omenesc. Altfel spus, omul posedă binele, iar dacă nu-l și făptuiește, aceasta se întâmplă fiindcă el nu îl cunoaște suficient. Prin întrebări și răspunsuri, înțeleptul caută să descopere binele în sufletul omului, și odată cunoscut, rațiunea determină fapta. Amintindu-și probabil de îndeletnicirea mamei sale de a **moși (μαίεω)**, face din aceasta o artă a înțelepciunii, de a “duce la viață” ideea adevărului și a binelui existentă în adâncul sufletului interlocutorului, fiindcă prin dialog se pot pune probleme și se poate răspunde mai bine la ele. De aici și numele metodei socratice a conversației, a dialogului, sau **maieutică** (a moșitului). Învățând astfel virtutea, oamenii vor ști să deosebească binele de rău. Această știință este unilaterală ca și virtutea însăși. Ceea ce diferă este modul ei de aplicare. Acestea sunt după Socrate de cinci feluri: **σοφία** – înțelepciunea – cea mai înaltă știință a cunoașterii de sine; apoi **δικαιοσύνη** – ca știința de a fi drept; **ανδρεία** – știința de a fi curajos; **εγκρατεία** – știința de a fi înfrânat, de a avea stăpânire de sine; **ευσεβεία** – știința împlinirii datoriilor față de zei și a ritualurilor religioase, adică știința de a fi pios. Astfel, Socrate spune că “pios este acela care știe că este drept în fața zeilor; **drept** este acela care știe că este drept sau nedrept în fața oamenilor; **curajos** este acela care domină primejdiile; **înțelept** este acela care face binele, iar de nestăpânirea (poftelor) să fugim cu toții cât ne țin picioarele” (Gorgias 507, b,c,d).

Aceasta este buna orientare a rațiunii; dar există și o defectuoasă orientare a ei. Aceasta este **ignoranța: αμαθία**, ca rea valorificare a lucrurilor. Cel ce știe și înțelege corect binele, acela va acționa corect în săvârșirea lui. Și cum binele înseamnă tocmai scopul vieții, împlinirea lui ne conduce la **fericire = εὐδαιμονία**. Și astfel **areté** este **eudaimonia**; **ca unitate de trăire în bine și frumusețe morală**, după Socrate.

### 3. VIRTUTEA ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ

Virtutea, ca putere a sufletului de a săvârși în mod constant binele, are în Sfânta Scriptură un înțeles și o coloratură nouă, dată de concepția și mentalitatea religioasă-morală specifică.

#### 3.1. Virtutea în Vechiul Testament

De la început, se cuvine să precizăm că în limba ebraică a Vechiului Testament nu vom găsi noțiunea de virtute care să redea pe **areté**, din concepția eticii filosofice. După cum vom vedea, **areté** va apărea în cărțile necanonice ale Septuagintei și Vulgata, dar corelat cu alți termeni. Aceasta nu înseamnă însă, că ideea de virtute, ca putere a sufletului de a împlini în mod constant binele, lipsește din cărțile Vechiului Testament. Aici, virtutea va avea un înțeles religios specific, pe care vom încerca să-l deslușim pe scurt în cele ce urmează.

Mai întâi, virtutea, ca putere a sufletului, se raportează în **Vechiul Testament** la puterea supremă a lui Dumnezeu. **Virtutea**, ca putere, este o calitate, un atribut al lui Dumnezeu. **Iahve sau Elohe este cel atotputernic, izvorul puterii și al sfințeniei**. El este Domnul **Savaot**, adică **Dumnezeul oștirilor**, prin care își arată **puterea Sa**. El este Stăpânul absolut sau Domnul puterilor. **Dominus (Deus) virtutum = κύριος των δυνάμεων**.

De aici, vedem că ideea de putere, de forță este redată cu precădere prin **δύδυναμις** (Psalmul 17, 33), apoi prin **ισχύς** (Psalmul 36, 6) și prin **το κράτος** (Înțelepciunea lui Solomon 15, 3). Cuvântul **αρετή** apare cu precădere opus lui **κακία** (răutate) (Înțelepciunea lui Solomon 15, 13). **Areté** redă în plus și **ideea de superioritate, excelența**, tot ceea ce aduce împlinirea și satisfacerea proprie, precum: sănătatea corpului, onoarea, forța. Dar în locul lui **areté** este preferat în Vechiul Testament **dynamis**, când este vorba de virtute morală. Astfel, în cartea „Înțelepciunea lui Solomon” (8, 7), cele patru virtuți cardinale apar sub denumirea de **dynamis** și nu **areté**.

Iahve reprezintă forța, puterea, iar omul primește puterea de la El. Virtutea este viața divină, puterea lui Dumnezeu. Omul devine virtuos numai dacă se împărtășește de viața divină.

Raportată la Iahve ca atotputernic, virtutea ca faptă morală înseamnă în Vechiul Testament **ascultare** de poruncile Lui. Cei ce împlineau poruncile lui Iahve erau socotiți **drepti** în fața Lui și a oamenilor. Aceștia erau propriu zis cei virtuoși. **Împlinirea voii lui Dumnezeu aduce sfințenia în viața oamenilor, fiindcă însăși voia lui Dumnezeu reprezintă sfințenia, ca identitate cu Binele**.



Prin urmare, a săvârși constant binele sau a fi virtuos, înseamnă împlinirea statornică a voii lui Dumnezeu, care înseamnă sfințenia lui Dumnezeu. Făcându-te vrednic de sfințenia lui Dumnezeu devineai drept, adică bine plăcut lui Dumnezeu prin împlinirea poruncilor Lui. Pe acestea le-am putea numi tot atâtea virtuți pe care împlinindu-le constant ajungeai la sfințenie. Dar dreptatea lui Dumnezeu sau sfințenia Lui se împlinea în Vechiul Testament și prin **evlavie sau religiozitate** cu referire la actele de cult. Evlavia sau religiozitatea reda și ideea de **supunere față de puterea lui** Iahve, exprimată prin porunci, sub numele de „**frica față de Dumnezeu**”. Această „frică” nu este însă teama morbidă (groaza), ci religiozitatea sau evlavia.<sup>16</sup> Ea va fi numită mai târziu „timor sacer” (Rudolf Otto). De aceea „**frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii**” (Pilde 1, 7). Iar omul înțelept se deosebește de cel nebun tocmai fiindcă împlinește voia lui Dumnezeu, înlăturând din sufletul său tot păcatul sau răutatea care îl abate de la Binele redat prin poruncile lui Dumnezeu. Ca urmare, **omul înțelept va deveni om virtuos**. Prezentându-l pe omul înțelept, cărțile canonice cu caracter didactic, precum și cele deuterocanonice sapiențiale, ziditoare de suflet și bune de citit, rămân peste veacuri adevărate **îndrumătoare spre virtute**; iar cărțile profetice, cuprind la loc de frunte, virtuțile pe care le comportă regatul mesianic, precum: dreptatea, penitența, smerenia, mila, rugăciunea, inima curată... În același timp, pregătind calea venirii Domnului, profeții atacă relele vieții morale și sociale, recomandând în locul lor lumina virtuții.

În special Psalmii, prezintă un adevărat program de experiență religioasă și de virtute, atât ca **ascultare și supunere** în fața puterii lui Dumnezeu, cât și ca **încredere în bunătatea și mila Lui** revărsate asupra inimilor curate mai mult decât asupra jertfelor sângeroase...

### 3.2. Virtutea în Noul Testament

**Areté** apare în Noul Testament, de trei ori în Epistolele Sfântului Petru și o dată în Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel.

În **I Petru 2, 9** citim: “Voi sunteți seminție aleasă, preoție împăratească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu (popor pe care Dumnezeu și l-a pus în posesie) ca să vestiți în lume **bunătățile** (virtuțile = **τὰς ἀρετὰς** = virtutes = bunătățile) Celui ce v-a chemat din ceruri la lumina Sa cea minunată”.

**II Petru 1, 3**: “Că dumnezeiasca Lui putere (**τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ** = divinae virtutis suae) ne-a dăruit toate cele ce sunt spre viață și evlavie, făcându-ne să-l cunoaștem pe Cel ce ne-a chemat prin propria lui slavă și prin **virtutea Sa**” (**δόξη καὶ ἀρετῆ** = qui vocavit nos propria gloria et virtute).

<sup>16</sup> A. Michel, Vertu, în D.Th.C., t. 15, col. 2739–2741.

Din text rezultă că Dumnezeu ne-a chemat la propria Lui mărire și la „virtutea Sa”, adică la tot ceea ce reprezintă bun, frumos și adevărat.

**II Petru 1, 5:** “Pentru aceasta punând întreaga sânguință, credinței voastre adăugați-i virtutea (εν τη πίστει υμων την αρετήν = ministrate in fide vestra virtutem); virtuții, cunoștința (εν δέ τη αρετη την γνωσιν = in virtute antem scientiam). Aici vedem că **virtutea** este pusă în legătură cu **credința**. Ea reprezintă o sânguință, o strădanie de a face credința activă, roditoare.

**Filipeni 4, 8:** “Încolo, fraților, câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute (τις αρετή) și orice laudă, acestea să le gândiți”.

În text, virtutea sintetizează în sine toate cele ce sunt adevărate, cinstite, drepte, curate, vrednice de iubit, cu nume bun. În același timp, virtutea este similară cu „**orice laudă**”, adică cu tot ceea ce este recunoscut de toți ca **vrednic de urmat**.

Din aceste texte vedem că **areté** reprezintă:

1. **Bunătățile** lui Dumnezeu transmise lumii.
2. Dumnezeu ne-a chemat la virtute și la mărirea Sa, **la tot ceea ce excelează** prin bine, adevăr și frumos, adică **prin valoare**.
2. Virtutea reprezintă **sânguința** de a face credința roditoare.
3. Virtutea sintetizează, cuprinde în sine toate câte sunt adevărate, cinstite, drepte curate, vrednice de iubit. Virtutea este similară cu tot ceea ce oamenii **apreciază (laudă)** ca reprezentând binele.

Desi **areté** apare doar de patru ori în Noul Testament, notiunea de virtute ca savârsire constanta a binelui, este ridicata la parametrii cei mai înalți de sfințenie. În Noul Testament, virtutea depășește sensul strict moral al savârșirii binelui prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu din partea omului aflat sub zodia pacatului, ca un înstrăinat de Dumnezeu, pentru care „legea este sfânta și porunca sfânta și dreapta și buna”, dar el „fiind trupesc și vândut sub pacat” nu „face binele pe care îl voieste, ci raul pe care nu-l voieste, pe acela îl savârșeste” (Romani 7, 12-19). Omul Noului Legământ, împartășindu-se de „legea duhului vietii lui Hristos Iisus” va fi „izbăvit de legea pacatului și a morții” (Romani 8, 2). El devine fiul lui Dumnezeu (Galateni 4, 26; 5, 7) ce se va împartăși, prin Hristos în Duhul Sfânt, de har, **ca putere divină**, pe măsura sa îl ridice la asemanarea cu Dumnezeu. Printr-o remarcă de autentică vibrație creștină, Fericitul Augustin evedențiază faptul ca virtutea este „**puterea lui Hristos care înlocuiește (substituie) slăbiciunea noastră**”.<sup>17</sup>

În chemarea adresată de Mântuitorul omului **de a fi desavârșit**, asemenea lui Dumnezeu (Matei 5, 48), rezida întreaga **virtute menită să ridice firea umana la perfecțiune**. De aceea, atât Evanghelia, cât și toată propovăduirea apostolică, precum și întreaga spiritualitate

<sup>17</sup> In Ps. 70, P. L. 36, 881

creștina au în centrul ei virtutea ca mijloc de însănătoșire a firii prin împartășirea de viață și sfințenia lui Dumnezeu. Astfel, virtutea în Noul Testament nu este o simplă **deprindere** sau **obisnuintă**, care devine **o alta natura** (consuetudo est altera natura), ci o **revenire prin harul lui Dumnezeu la cea dintâi natura, adică la natura cea dinaintea caderii în păcat**.

De aici rezulta caracterul **ontologic** specific virtutii creștine, vizând înnoirea naturii umane și desăvârșirea ei, prin conlucrarea firii cu harul divin.

#### 4. ORIGINEA ȘI NATURA VIRTUȚII CREȘTINE

Dacă în etica precreeștină **areté** se referea doar la natura umană și exclusiv la puterile omului, având un caracter eminentemente rațional și moral, în spiritualitatea creștină ea va primi o nouă dimensiune, un nou mod de a se realiza și o altă finalitate. Virtutea va reprezenta în creștinism o realitate nouă a sufletului omenesc datorită **originii și naturii ei**, potrivit specificului propriu învățăturii creștine. Ea va depăși funcția vieții limitate la natura proprie, la oscilația rațiunii și la puterile sufletești de cele mai multe ori slăbite în săvârșirea binelui... În morala și spiritualitatea creștină virtutea este **viața cea nouă în Hristos**, după cum Domnul însuși ne arată: „**Eu sunt vița, voi mlădițele. Cel ce rămâne în mine și eu în el, acela aduce roadă multă, fiindcă fără de mine nu puteți face nimic**” (Ioan 15, 5). De aici rezultă clar că virtutea creștină are un **caracter ontologic reprezentând pătrunderea firii noastre de viața lui Hristos și înnoirea ei prin harul lui**. Harul lui Dumnezeu stă, prin urmare, la temelia virtuții creștine, ca putere de înnoire a firii: „dacă este ceva în Hristos, este o făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi” (II Corinteni 5, 17). Hristos „este viața noastră” (Coloseni 3, 4), iar noi suntem „în rădăcinați și zidiți în El” (Coloseni 2, 7). Altfel spus, virtutea creștină înseamnă viața în Hristos. Sau Hristos însuși. Sau Duhul Sfânt însuși. **Virtutea creștină este darul lui Dumnezeu pe care îl primim prin harul lui Hristos, ca lucrare a Duhului Sfânt**. Dacă virtutea nu ar fi mai întâi darul lui Dumnezeu ca viață în Hristos, ea nu ar putea însemna nici regenerarea sau înnoirea firii noastre. Natura noastră ar rămâne sub dominația păcatului. **Dar Hristos a radiat păcatul din ea și ne oferă natura Sa îndumnezeită spre a ne împărtăși de ea, ca de darul iubirii lui Dumnezeu**: „...Fiind noi morți în păcat, ne-am făcut vii împreună cu Hristos – prin har sunteți mântuiți...și aceasta nu de la voi; **a lui Dumnezeu este darul**...căci suntem făptura Lui, zidiți întru Hristos Iisus spre fapte bune, pe care Dumnezeu le-a gătit dinainte ca să umblăm în ele (Efeseni, 2, 3-13).

După cum vedem, **originea virtuții creștine rezidă în harul divin prin care dobândim viața în Hristos**. Astfel, virtutea devine **calea ce ne conduce la mântuirea în Hristos prin sfințenia vieții noastre**. **Virtutea este sfințenia însăși a lui Hristos, ca izvor al sfințeniei noastre**. De aceea, „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftetele” (Galateni 5, 24). Virtutea creștină ca **viață de sfințenie în Hristos**, ne

este dată de **lucrarea Sfântului Duh**, fiindcă Duhul ne conduce întotdeauna la viața în Hristos (I Corinteni 12, 3). În felul acesta, virtutea creștină ca viață de sfințenie în Hristos este lucrare și **roadă a Duhului Sfânt**. Iar „roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă răbdarea, bunătatea, facerea de bine, blândețea, cumpătarea” (Galateni 5, 22). Acestea toate constituie tot atâtea **numiri ale virtuții ca unică roadă a Duhului**. Virtutea reprezintă, astfel, însăși **viața duhovnicească, ce își are originea în viața lui Hristos, ca „deplinătatea Dumnezeirii”** (Coloseni 2, 9), desfășurându-se ca viață în Duhul Sfânt și având ca obiectiv **„starea de bărbat desăvârșit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos”** (Efeseni 4, 13).

Dar, ca faptă a sfințeniei vieții, **virtutea este un act moral, conform totdeauna cu binele**, motiv pentru care trebuie să aibă și **adeziunea voinței noastre libere**. Dumnezeu ne oferă harul divin și lucrează la viața noastră spre a înfăptui virtutea, dar nu ne obligă la aceasta. „Iată stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine” (Apocalipsa 3, 20). Numai libertatea face din virtute un act conștient și dinamic, specific Binelui, ca valoare supremă existentă în Dumnezeu, spre care sufletul omenesc tinde neîntrerupt în scopul împlinirii și desăvârșirii sale. Fără abordarea liberă a virtuții, se întâlnește pericolul de a-și pierde autenticul, devenind constrângere mecanică, deprindere automată, asemenea dresajului... Având ca obiectiv Binele, virtutea devine, prin liberate, puterea de afirmare a valorilor creștine la cotele cele mai înalte ale Binelui „nehotarnic” existent în Dumnezeu.

Din cele până aici tratate, rezultă că **harul lui Dumnezeu și voința liberă a omului formează natura virtuții creștine ca act sinergic, de împreună lucrare a firii cu harul divin**. Factorul divin al virtuții îl constituie harul lui Dumnezeu, iar factorul omenesc îl constituie voința noastră liberă, deschisă și angajată să conlucreze cu harul divin spre a realiza viața în Hristos prin Duhul Sfânt.

Prin urmare, virtutea creștină nu este o simplă deprindere automată sau mecanică, ca împlinire a unor porunci, fie ele chiar dumnezeiești, ci o renaștere spirituală, o înnoire a vieții, o trecere de la omul vechi la omul nou în Hristos, la desăvârșirea continuă a acestuia, până la „statura bărbatului desăvârșit, a deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13), prin colaborarea firii cu harul divin. Altfel spus, virtutea creștină este actul de dăruire liberă și statornică iubirii lui Dumnezeu care ți se oferă în Hristos, pentru continua desăvârșire a firii, ca viață în Hristos, prin harul Duhului Sfânt.

Așadar, originea virtuții creștine este Însuși Hristos, iar natura ei este sinergică, reprezentând harul lui Dumnezeu și voința liberă a omului.

## 5. FORMAREA ȘI DINAMISMUL VIRTUȚII CREȘTINE

Aspectul ontologic, ca moarte față de păcat și înnoire în viața lui Dumnezeu, prin lucrarea harului divin, are mai multe faze:

În primul rând, prin **harul prealabil, Dumnezeu lucrează prin cuvântul Său credința spre pocăință.**

Cuvântul lui Dumnezeu deține puterea de a împărtăși sufletului omenesc harul divin. Mântuitorul însuși ne-a lăsat puterea înnoitoare a Cuvântului lui Dumnezeu, când s-a rugat Tatălui înainte de Sfintele Patimi: „Mă rog nu numai pentru ei, ci și pentru cei ce vor crede în mine **prin cuvântul lor**” (Ioan 17, 20). Cuvântul lui Dumnezeu este „**viu și lucrător**” (Evrei 4, 12). El deține o putere în sine, are o **calitate sacramentală**, ireversibilă. De aceea, cuvântul lui Dumnezeu nu este literă moartă, **ci semn al prezenței ipostatice a lui Hristos–Cuvântul: „Cuvintele pe care vi le-am spus eu sunt duh și viață”** (Ioan 6, 63). Cuvântul este **purtător de har**.<sup>18</sup> E **harul prealabil care aduce credința**: „Cuvântul meu — spune Apostolul — și propovăduirea mea...stau în arătarea Duhului și a puterii...pentru care credința voastră să stea în puterea lui Dumnezeu” (I Corinteni 2, 4-5). Altfel spus, „**credința vine din auzite, iar auzirea din cuvântul lui Dumnezeu**” (Romani 10. 16). Pe acest temei, Sfântul Apostol Petru putea spune: „fiind **născuți a doua oară nu din sămânță stricăcioasă, ci nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu care rămâne în veac**” (I Petru 1, 23). Vom înțelege mai bine lucrarea harului prealabil, dacă vom urmări evenimentul de la Cincizecime, când a avut loc pogorârea Duhului Sfânt. Prin insuflarea Duhului Sfânt, cuvântarea Apostolului Petru nu a fost o predică sau o cateheză oarecare. Cuvântul lui a fost pătruns de harul Duhului, încât prin lucrarea harului, cei prezenți „**au fost pătrunși la inimă**” (Fapte 2, 37); „**au primit cu dragoste cuvântul**” (Fapte 2, 41). Harul transmis prin cuvânt le-a născut în suflet **credința spre pocăință** ca schimbare de mentalitate și ca dispoziție de înnoire a vieții. De aici și întrebarea mulțimii adresată Apostolului: „**ce să facem**”? Iar Petru a zis către ei: „pocăiți-vă și să se boteze fiecare din voi în numele lui Iisus Hristos spre iertarea păcatelor și veți lua darul Duhului Sfânt” (Fapte 2, 37-38).

După cum vedem, **credința spre pocăință** a fost pecetluită cu **harul sfințitor al Botezului, ca ștergere a păcatelor și ca renaștere spirituală**. Sfântul Apostol Pavel arată că Dumnezeu, „nu din faptele făcute de noi într-o îndreptățire, ci din mila Lui ne-a mântuit, **prin baia nașterii din nou și prin înnoirea Duhului Sfânt** pe care l-a revărsat peste noi din belșug prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru” (Tit 3, 5). Acest **har baptismal** este **harul sfințitor** de renaștere spirituală prin împărtășirea vieții lui Hristos, după cuvintele Apostolului:

<sup>18</sup> Pr. Prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 265–266

„Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat” (Galateni 3, 27). Viața în Hristos devine astfel o realitate în viața noastră: „**Ne-am îngropat prin botez împreună cu El în moarte, pentru că așa cum Hristos s-a sculat din morți prin mărirea Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții. Căci dacă ne-am făcut împreună odrășliți cu asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și învierii Lui. Știind acestea, că omul nostru cel vechi s-a răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai sluji noi păcatului”** (Romani 6, 4–6).

Pentru a înțelege această renaștere spirituală a firii spre formarea virtuții, vom lua un exemplu sugerat de un dascăl al Bisericii: Să ne închipuim un pom sălbatic ce aduce rodire nefolositoare. După ce însă acesta va fi altoit, roadele lui vor fi căutate. Așa este și firea cea veche dinaintea de Botez, sălbăticită de păcat. Dar harul baptismal îi imprimă, asemenea altoiului, o înnoire spre sfințenie, spre rodirea virtuților.

Cel care a dezvoltat această învățătură **ca pe o dogmă în spiritualitatea Răsăritului creștin a fost Marcu Ascetul**, egumenul unei mănăstiri din Ancira. Pe la mijlocul secolului al V-lea, acest părinte filocalic în mai multe scrieri dă răspuns celor care contestau efectele sfințitoare ale harului baptismal, socotind botezul mai mult ca un simbol.

Marcu Ascetul arată că prin Botez, Hristos este primit în firea omului și lucrează prin harul Duhului Sfânt înnoirea firii. El însă nu exercită nici o **constrângere asupra libertății omului**. Altfel spus, omul posedă **virtutea ca pe o putere divină = δὲνωμας, ce i-a schimbat firea păcătoasă. Dar numai prin voința liberă poate să arate faptic, adică să actualizeze această putere a virtuții pe care o are potențial în suflet prin harul lui Hristos primit la Botez**. Iată cuvintele ascetului creștin: „**Celor bogați în Hristos li s-a dăruit harul în chip tainic, dar el lucrează în ei pe măsura împlinirii poruncilor. Harul nu încetează să ne ajute în chip ascuns, dar atârnă de noi să facem sau să nu facem binele pentru care avem putere**”.<sup>19</sup> ...„Tot cel ce s-a botezat după dreapta credință a primit tainic tot harul. Dar se umple de cunoștința sigură a acestui fapt, **după aceea, prin lucrarea poruncilor**”.<sup>20</sup>

Pentru a înțelege mai bine această tainică lucrare a harului divin asupra firii, ca liberă rodire, să ne îndreptăm privirile spre sufletul cel dăruit de Dumnezeu cu diverse daruri, precum cel al muzicii, al picturii, al artei, al științei. Dacă aceste daruri nu sunt puse în acțiune prin voie liberă, ele vor rămâne ca puteri ascunse în suflet. Dacă prin voia sa liberă omul va cultiva darul său, acestea se vor dezvolta mereu, și o dată cu ele întreaga viață sufletească a celui ce le posedă. Astfel, vom spune că **omul are datoria să scoată din potențialitate spre actualitate darul cu care Dumnezeu l-a înzestrat**.

Prin urmare, Hristos primit prin Botez („Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat”) cuprinde în sine firea cea nouă, **adică totalitatea virtuții**. „De la Botez omul

<sup>19</sup> Filocalia, vol. I, p. 254.

<sup>20</sup> Idem, p. 257

are pe Hristos ascuns în sine”, spune Marcu Ascetul. **„Domnul e ascuns în poruncile Sale. Iar cei ce-L caută pe El, îl găsesc în măsura împlinirii lor”**.<sup>21</sup>

Accentuând aspectul **ontologic**, specific virtuții creștine, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că **„ființa tuturor virtuților este însuși Domnul nostru Iisus Hristos”**.<sup>22</sup>

La fel, și **Fericitul Augustin** evidențiază în Spiritualitatea apuseană, în luptă cu pelagianismul, că virtuțile vin de la Dumnezeu însuși, încât sufletul nu se poate lăuda pentru ele. Datorăm virtuțile bunătăților lui Dumnezeu.<sup>23</sup>

„El, Hristos, este cel care ne dă virtuțile în această lume, El care, în locul tuturor virtuților necesare în această „vale a plângerii” ne va da o **singură virtute: pe El însuși**”.<sup>24</sup> Având pe Hristos ca ființă a virtuții, adică gemenele ei, vom ajunge la roadele sfințeniei creștine prin împlinirea poruncilor lui Hristos, nu însă ca pe o lege apăsătoare venită din afară, ci ca pe o realitate înscrisă deja în inimile noastre: „De mă iubiți, păziți poruncile mele” (Ioan 14, 21); „De mă iubește cineva, va păzi cuvântul meu, și Tatăl meu îl va iubi și vom veni la el și locaș la el vom face” (Ioan 14, 23).

Dar atât timp cât firea omenească este în luptă cu păcatul, **calea virtuții este strâmtă**. Ea înseamnă **asceză, adică exercițiu continuu de înnoire a vieții după modelul lui Iisus Hristos**. Iar la temelia ascezei creștine stă **înfrânarea**. După cum arată și numele, **εγκράτεια**, ca teme și lucrare a virtuții, reprezintă puterea de stăpânire pe care o exercităm față de noi înșine, de biruință a omului nou în Hristos asupra omului vechi înclinat spre păcat. Pentru acest motiv, asceții creștini consideră înfrânarea ca fiind **πόνος** (nevoință, caznă, trudă, renunțare la plăcerile ce duc la păcat) și **αγών** (lupta continuă cu păcatul).

Omul în Hristos, purtător al virtuții va fi într-o **continuă strădanie sau alergare**, asemenea **atletului din arenă** „uitând la cele ce sunt în urmă, și tinzând la cele dinainte” (Filipeni 3, 13). Și pe măsură ce ajunge la **„starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos”** (Efeseni 4, 13), se vede ajuns la **απαθεία**, adică la **eliberarea de patimi prin virtuți**. De aici reiese necesitatea dinamismului virtuții creștine.

**Dinamismul virtuții**, de la **enkrateia** spre **apatheia**, se întreține, se dezvoltă și se desăvârșește tot sub formă **sinergică**, de colaborare a firii cu harul divin. Harul îl primim mai întâi prin **Sfintele Taine**, precum și prin **Cuvântul lui Dumnezeu și prin Rugăciune**.

**Cuvântul lui Dumnezeu ca „duh și viață”** (Ioan 6, 63) întreține lucrarea Duhului ca și comuniune cu Hristos, fiindcă Hristos se află – după cum am văzut – în poruncile Sale, iar cei ce-L iubesc, păzesc poruncile Lui (Ioan 14, 15). Cuvântul lui **Hristos impulsionază spre virtute**, ca spre fapte bine plăcute lui Dumnezeu.

<sup>21</sup> Idem, p. 247

<sup>22</sup> P.G. 90, 369 și 91, 1081

<sup>23</sup> De Civitate Dei, XX, 25, P.L. 41, 656

<sup>24</sup> Enarr. in Ps. 83, 11, P.L. 37, 1065 sq.

După cum arată un om înduhovnicit, „Cuvintele de mântuire, scrierile Sfinților Părinți, rugăciunile și mai ales **cuvintele lui Iisus**, a doua Persoană a Sfintei Treimi, sunt cu adevărat „apă vie”. Apa curge, și cuvintele curg ca apa; apa răcorește și însuflețește trupul, iar cuvintele de mântuire dau **viață sufletului**, umplându-l de pace și bucurie, de umilință și pocăință”.<sup>25</sup>

Pe de altă parte, Evanghelia ne înfățișează practic însăși **viața de virtute a Domnului, care ni se oferă ca model de urmat**: „Învățați de la Mine că sunt blând și smerit...” (Matei 11, 29); „Pildă v-am dat ca precum v-am făcut eu, la fel și voi să faceți...” (Ioan 13, 15); „Nu este ucenic mai presus decât dascălul său; dar orice ucenic desăvârșit va fi ca dascălul Său” (Luca 6, 40; Ioan 13, 16, 15, 20). „Cine zice că rămâne în el dator este, precum a umblat acela, și el așa să umble” (I Ioan 2, 6).

**Rugăciunea oferă harul divin ca putere a lui Dumnezeu cu care ne aflăm în comuniune.** De aceea, **rugăciunea este izvorul virtuții.** Fără rugăciune viața duhovnicească este moartă, iar virtuțile se sting. Rugăciunea dinamizează viața spre virtute, fiindcă în adevărata comuniune cu Dumnezeu intră numai cei ce se căiesc de păcatele lor, cei ce iartă chiar și pe dușmani, rugându-se pentru ei; cei cu inimă curată, lipsită de grijile și de poftele ce duc la patimi înrobitoare; cei ce împlânzesc pornirile firii spre răzbunare... Rugăciunea aduce în suflet virtutea smereniei, a milosteniei, a dreptății și iubirii, a păcii ca viață divină.

În același timp, **cuvântul lui Dumnezeu și rugăciunea** dinamizează virtutea prin **priveghere**, ca atenție la tine însuși de a-ți păstra **inima curată**, nelăsându-te „biruit de rău, ci biruind răul cu binele” (Romani 13, 15).

Cu cât rugăciunea devine mai **curată**, cu atât și **apatheia**, ca biruință a patimilor prin virtuți, va fi mai deplină. Astfel, sufletul va ajunge la **plinătatea virtuții, identică cu plinătatea dragostei lui Dumnezeu**, care înseamnă  **trecerea de la dragostea naturală și înșelătoare a sufletului, la dragostea proprie Duhului Sfânt.** „Alta e dragostea naturală a sufletului și alta cea care vine în el de la Duhul Sfânt – remarcă un om înduhovnicit (Diadoh al Foticeii). Cea dintâi e moderată și e pusă în mișcare și de voința noastră atunci când vrem. De aceea, e și răpită cu ușurință de duhurile rele, când nu ținem cu tărie la hotărârea noastră. Cealaltă, așa de mult aprinde sufletul de dragostea către Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipsesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune negrăită și infinită. Căci mintea, umplându-se atunci de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care țâșnesc dragostea și bucuria”.<sup>26</sup>

**Virtutea aceasta duhovnicească devine din nou darul lui Dumnezeu.**

**În concluzie**, vom preciza că în urma **harului prealabil**, credința este impulsionată spre primirea în suflet a harului baptismal, adică a lui Hristos, care restabilește firea căzută în păcat, imprimându-i sfințenia lui Dumnezeu. Restabilind chipul lui Dumnezeu în om, sufletul

<sup>25</sup> Sfântul Ioan de Kronstadt, *Viața mea în Hristos*, trad. Diac. Dumitru Dura, Sibiu, 1995, p. 39.

<sup>26</sup> Filocalia, vol. I, p. 347-348.



posedă **virtutea, ca dar și putere a lui Dumnezeu: δόναμις**. De acum, virtutea va deveni un act **sinergic**, de împreună lucrare a firii cu harul lui Dumnezeu. **Virtutea, ca act sinergic, va avea în același timp și un caracter dinamic, purtând în sine energia, forța de a se dezvolta mereu**. Caracterul dinamic al virtuții angajează sufletul spre un continuu **progres duhovnicesc, spre atingerea desăvârșirii vieții lui Hristos**. Virtutea nu rămâne o simplă **potențialitate: δόναμις**, ci va deveni **actualitate: ενεργεία**. Aceasta înseamnă că renașterea duhovnicească primită prin harul baptismal, ca refacere a chipului lui Dumnezeu în om, va avea un caracter **dinamic**, ce conduce la **asemănarea cu Dumnezeu**.

Prin urmare, **chipul lui Dumnezeu îl redobândim prin harul divin, iar la asemănarea cu Dumnezeu ajungem prin virtute**. Iar asemănarea cu Dumnezeu este identică cu **θεώσις**, adică cu **îndumnezeirea neîntreruptă a firii umane**. Dar aceasta nu mai este lucrarea firii, ci a harului lui Dumnezeu.

## 6. UNITATEA VIRTUȚII CREȘTINE

Având ca obiect săvârșirea binelui, unitatea virtuții este dată de „**unitatea binelui neamestecat cu răul**”. Comentând Fericirea a IV-a, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că Logosul–Hristos spunând că celor ce flămânzesc în chip fericit de dreptate, le este rânduită dreptatea, a dat de înțeles prin aceasta tot chipul virtuții, întrucât la fel de fericit este cel ce flămânzește de chibzuință, de curaj, de neprihănire și de orice altceva ce se înțelege prin cuvântul virtute. Căci nu e cu puțință ca un chip al virtuții, despărțit de celelalte, să fie el însuși, în sine, virtutea desăvârșită. Căci în cel ce lipsește ceva din cele ce sunt cugetate ca ținând de bine, numaidecât se află ceva opus binelui. Neprihănirii i se opune desfrânarea; chibzuinței, nechibzuința; și fiecareia din cele înțelese ca bune i se opune ceva cugetat ca potrivnic. Drept aceea, dacă nu sunt cugetate toate împreună cu dreptatea, e cu neputință să fie bun ceea ce e lipsit de acelea. **Căci n-ar putea vorbi cineva de dreptate ne bună sau obraznică, sau desfrânată, sau de una unită cu oricare din cele cugetate ca rele. Iar dacă înțelesul dreptății nu e amestecat cu nici un rău, el cuprinde în sine numaidecât tot binele**. Iar binele e tot ceea ce e văzut ca virtute... Iar dacă trebuie să spunem un cuvânt și mai îndrăzneț, socotesc că prin cuvântul despre virtute și dreptate, Domnul **se făgăduiește pe Sine însuși** dorinței celor ce aud. Căci „El s-a făcut nouă înțelepciune de la Dumnezeu, dreptate și sfințenie și răscumpărare” (I Corinteni 1, 30), dar și „pâinea ce se pogoară din cer” (Ioan 6, 50) și apă vie... **Aceasta este, deci, după judecata mea, adevărata virtute: binele neamestecat cu răul, în care se cuprinde tot înțelesul celor cugetate ca bune; este Dumnezeu – Cuvântul „virtutea care a acoperit cerurile”, cum zice Avacum (3, 3).**<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Comentariu la Fericiri, IV, P.S.B. 29, p. 363-367.

După cum vedem, unitatea virtuții este Binele neamestecat cu răul. Iar **Binele neamestecat cu răul există în persoana lui Hristos**. Origen arăta că Logosul-Hristos se formează El însuși în creștini prin practicarea virtuților. „**El este Virtutea, în general, și fiecare virtute, în special**. Aceasta înseamnă că atât **Virtutea, cât și fiecare virtute în parte, reprezintă Persoana divină a lui Hristos**. La fel, și **practicarea virtuților se concretizează existențial în Persoana lui Hristos, fiind o participare la Persoana Sa**. Acest fapt se explică prin **unitatea virtuții, ceea ce înseamnă că „nu putem practica o virtute fără a le practica și pe celelalte”**.”<sup>28</sup>

Unitatea virtuții este dată apoi și de **unicitatea harului divin**. Acesta izvorăște din unica Ființă Treimică și intră ca putere divină sfințitoare în componența virtuții. În același timp, harul divin reprezintă lucrarea Duhului Sfânt, care adună în unitatea Trupului lui Hristos, membrele Sale, sfințindu-le. Această lucrare sfințitoare a Duhului se concretizează prin puterea harului care rodește virtutea, încât, pe bună dreptate, Apostolul numește darurile Duhului Sfânt „rod” (καρπός) și nu „roade” (Galateni 5, 22–23). **Așa cum lucrarea Duhului este una, la fel este și virtutea, ca rod al ei, este una**.

Spunem apoi că virtutea este una și datorită scopului ei ultim, care este **desăvârșirea**. Așa cum **desăvârșirea nu poate fi de mai multe feluri, nici virtutea nu poate fi împărțită**. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că virtutea reprezintă „**imitarea lui Dumnezeu din partea omului, potrivit puterilor sale**”. Ea nu are limite hotărâte, ea este, de asemenea, împărțită între toți și, de aceea, nu se poate spune care virtute este mai aleasă și după care să se năzuiască mai întâi și mai pe urmă, căci toate stau într-o legătură intimă și ridică pe toți aderenții lor până la starea cea mai înaltă. **Virtutea este una**”.<sup>29</sup> Dacă virtutea nu ar fi una în ființa și funcția ei, ar însemna că drumul spre desăvârșire va fi întortochiat de cărările care duc la el... Clement Alexandrinul arată că toate virtuțile se țin strâns legate întreolaltă, încât acela care posedă una, posedă și pe celelalte. „Nu este bărbăție fără răbdare și nici înfrânare fără cumpătare, căci virtuțile se înlănțuiesc unele cu altele... Astfel înfrânarea este dispoziția sufletească, datorită căreia nu se depășesc cele ce sunt conforme cu dreapta rațiune... Nu există cumpătare fără bărbăție, pentru că din porunci se naște prudența, care urmează pe Dumnezeu Cel ce a rânduit totul; din porunci se naște dreptatea, imitarea dispozițiilor dumnezeiești; și, ajungând înfrânați potrivit acestei dreptăți, mergem curați spre evlavie și spre fapte plăcute lui Dumnezeu, asemănându-ne Domnului, atât cât ne stă în puterea noastră, care suntem cu firea muritori”.<sup>30</sup>

Sfântul Ioan Gură de Aur vine cu precizarea că **unitatea virtuții constă în iubire**, după cum Mântuitorul însuși a sintetizat toată legea și prorocii în iubirea față de Dumnezeu și

<sup>28</sup> Henri Crouzel, Origen (trad. rom. Cristian Pop) Sibiu, 1999, p.155.

<sup>29</sup> Emilian Voiuțchi, Teologia Morală Ortodoxă, vol. I, Cernăuți, 1906, p. 180.

<sup>30</sup> Stromata II, 80, 1-5, P.S.B. 5, p. 153-154.

față de aproapele. „Izvorul, dezvoltarea, sfârșitul, materia, precum și Binele suprem se află numai în iubirea lui Dumnezeu, îmbinată cu iubirea aproapei, care este și principiul intern al tuturor virtuților”<sup>457</sup>, spune marele antiohian. Este foarte adevărată afirmația sa dacă ne gândim că Dumnezeu cel Unul „este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el” (I Ioan 4, 16). **Virtutea iubirii asigură unitatea virtuții însăși precum și a razelor ei de lumină.**

Dată fiind **unitatea virtuții în diversitatea ei**, nu greșesc întru nimic cei ce socotesc una sau alta dintre virtuți ca fiind izvorul celorlalte. Bunăoară, Sfântul Vasile cel Mare nu greșește atunci când socotește **smernenia** a fi „**πανάρετος**” (atotvirtuoasă).<sup>458</sup> Nici Sfântul Ioan Gură de Aur nu greșește atunci când spune despre **milostenie** că este „**regina tuturor virtuților**”.<sup>459</sup> Nici Sfântul Ioan Scărarul, când spune despre „**sophrosyne** (castitas) că este numele (titulatura, firma) comun al tuturor virtuților”.<sup>460</sup> Nici Sfântul Grigorie de Nyssa, care spune despre **dreptate**, după cum am văzut mai sus, că este „**tot chipul virtuții**”. Nici Sfântul Grigorie cel Mare care spune despre **răbdare** că este „radix et custos omnium virtutum” (rădăcina și păzitoarea tuturor virtuților)<sup>461</sup>. Nici Sfântul Ignatie Teoforul, când consideră **credința** a fi începutul, iar **iubirea** desăvârșirea vieții creștine.<sup>462</sup>

Și exemplele pot continua...

Prin urmare, virtutea nu se desparte pe sine, ci se exprimă în unitatea statornică a Binelui, care este unul.

## 7. GENEALOGIA VIRTUȚII CREȘTINE

Faptul că virtuțile se nasc unele dintre altele, o spun mai întâi **stoicii**, iar după ei, **Filon din Alexandria**. El ne ușurează posibilitatea înțelegerii nașterii virtuților una din alta, asemănând **genul din care se nasc speciile**. Concret vorbind, genul ar fi raza de soare, care atunci când trece printr-o suprafață prismatică dă naștere multicolorului curcubeu...

Am văzut că virtutea creștină, ca putere a harului divin și strădanie umană, reprezintă o **unitate**, ca viață în Hristos și ca rod al Duhului Sfânt. Această unitate se împlinește prin iubire față de Dumnezeu, din care iradiază toate celelalte virtuți, ca tot atâtea raze de lumină și căldură îndreptate spre semeni și spre întreaga creație. Vom spune acum că **virtuțile născute**

<sup>457</sup> Emilian Voiuțchi, o.c.p. 182.

<sup>458</sup> P.G. 31, 645 B

<sup>459</sup> P.G. 49, 213

<sup>460</sup> Scara Raiului, Cuv. XV, P.G. 88, 880 c

<sup>461</sup> Hom. in Evang XXV, în D.Th.C., XI-2, col 2249.

<sup>462</sup> Epistola către Efeseni, XIV, 1, P.S.B. 1, p. 162.

**din iubirea de Dumnezeu și harul divin, se nasc una din alta spre a se desăvârși în unitatea aceleiași iubiri.**

Astfel, avem dintru început credința, nădejdea și dragostea (I Corinteni 13, 13). Nu vom înțelege că mai întâi apare în suflet credința, iar aceasta se retrage spre a face loc dragostei... **Prin lucrarea credinței se dezvoltă mereu dragostea, dar, în același timp, se amplifică și credința.** Numai după încetarea virtuții însăși, în veșnic, va înceta și credința. Dragostea va rămâne însă veșnică, **nu ca virtute** (ca strădanie și putere a firii umane), ci ca **har**, spre continua desăvârșire a firii omenești în viața divină. În acest sens, Sfântul Ignatie Teoforul vine cu aceeași precizare. Credința este **αρχή** (începutul), iar iubirea este **τέλος** (sfârșitul), adică desăvârșirea vieții în Dumnezeu care este dragoste.<sup>31</sup>

Prin urmare, virtuțile creștine se formează din credință, nădejde și dragoste, **născându-se unele din altele și amplificându-se unele din altele.**

Referindu-se concret la genealogia virtuților ca raze de lumină ale virtuții, **Clement Alexandrinul**, spune următoarele: „Nu este **bărbăție fără răbdare** și nici **înfrânare** fără **cumpătare** căci **virtuțile se înlănțuiesc unele cu altele.** Omul la care este această **înlănțuire de virtuți**, la acela este și mântuirea, deci păstrarea unei bune stări... Cel care are **în chip gnostic o singură virtute le are pe toate, datorită înlănțuirii lor reciproce.** Astfel **înfrânarea** este o dispoziție sufletească, datorită căreia nu se depășesc cele ce sunt conforme cu **dreapta rațiune** sau cel care se stăpânește să nu pornească la fapte care sunt împotriva rațiunii. Nu există **cumpătare** fără **bărbăție**, pentru că **din porunci se naște prudența (înțelepciunea)**, care urmează pe Dumnezeu Cel ce a rânduit totul; din porunci se naște **dreptatea**, imitatorul dispozițiilor dumnezeiești; și ajungând **înfrânați potrivit acestei dreptăți, mereu curați spre evlavie și spre fapte plăcute lui Dumnezeu**, asemănându-ne Domnului, atât cât ne stă în puterea noastră, care suntem cu firea muritori”.<sup>32</sup>

Modul cum virtuțile se nasc una din alta **îl vedem cu claritate prezentat în Fericiri.** Începutul îl face **smerenia**. Din ea se naște **pocăința** și **blândetea**. Odată sufletul pregătit ca un ogor, prin aceste virtuți, face vie lucrarea harului prin dorința de dreptate, ca **sfîntenie** a vieții, și **milostenie** ca rodire față de viața semenului. O astfel de **inimă curățită** de păcate va vedea și se va împărtăși de viața divină, iar harul divin va lucra în suflet **pacea**. Aceste virtuți vor culmina cu iubirea integrală față de Dumnezeu, care merge până la jertfa totală pentru idealul împărăției.

Genealogia virtuților una din alta în duhul specific al vieții în Hristos este prezentată în epistolele pastorale, ca îndemnuri apostolice privind calitățile sau virtuțile cu care trebuie să fie împodobită viața creștinului în diferitele ei împrejurări, situații, demnități și slujiri. Aceste virtuți specifice, vizează calitățile fețelor bisericești, pe slujitori, pe cei bogați, pe

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Stromata II, XVIII, 80, 1-5

văduve, pe fecioare, etc. Astfel, virtutea creștină reprezintă rodul Duhului Sfânt în comunitatea ecclezială (Galateni 5, 22-23).

Genealogia virtuților o vedem limpede și din îndemnurile Sfântului Apostol Petru, de a ne „face părtași dumnezeieștii firi. Mai întâi se cuvine să scăpăm de stricăciunea poftelor din lume. Pentru aceasta, punând toată sârguința, adăugați la credința voastră virtutea, iar la virtute cunoștința, la cunoștință înfrânarea, la înfrânare răbdarea, la răbdare evlavie, la evlavie iubirea frățească, iar la iubirea frățească dragostea. Căci dacă aveți acestea și sporesc în voi, ele nu vă vor lăsa nici trândavi, nici sterpi în cunoașterea Domnului nostru Iisus Hristos” (II Petru 1, 4–8).

Praxis-ul creștin (ascetica) a reținut schema virtuților stabilită de Clement Alexandrinul: “Lucru dumnezeiesc este, deci, o atât de mare schimbare, ca cineva din necredincios să ajungă credincios și **credința** să-l facă să aibă **nădejde** și **frică**. Credința ni se **pare a fi pornire spre mântuire**; după **credință** vine **frica**, **nădejdea** și **pocăința**, unite cu **înfrânarea** și **răbdarea**; acestea propășind, ne duc la **dragoste** și la **gnoză** (la cunoștință)”.<sup>33</sup>

De aici, vedem că toate virtuțile creștine se nasc din credința lucrătoare în dragoste, iar roade ale iubirii realizează împreună gnoza creștină, adică cunoașterea lui Dumnezeu ca iubire și viață divină.

## 8. VIRTUTEA ȘI EPECTAZA CA DESĂVÂRȘIRE A VIETII ÎN HRISTOS

Derivat de la ea **επεκτείνωμαι**, care înseamnă a tinde cu ardoare spre ceva, a năzui cu toate puterile, cuvântul „**epectază**” definește tocmai întinderea sufletului omenesc spre parametrii maximi ai devenirii sale. Ca năzuință către Dumnezeu, epectaza este sinonimă cu „**anabasis**”, ca urcuș către Dumnezeu, având la bază **erosul** divin aflat în sufletul omului. Așa cum gravitatea atrage toate lucrurile de jos, tot astfel **erosul** ridică sufletul omenesc spre neîntrerupta lui năzuință de desăvârșire în Dumnezeu. De fapt, însuși sufletul omenesc se structurează dinamic și creator spre a-și împlini menirea devenirii sale, atras fiind de ideea unei **noutăți continue**. **Platon** spunea pe bună dreptate că însăși „gândul este o dorință a noului” (nūesis tou néou hēsis – Cratylos 411 d). Iar această dorință a noului este năzuința ascendentă spre valorile menite să-i aducă sufletului împlinirea cunoașterii.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Stromata II, 31, 2-3; P.S.B. 5, p. 115

<sup>34</sup> Un distins dascăl de psihiatrie, Eduard Pamfil, ca o replică față de „dogma” psihanalizei, care coboară sufletul omenesc în inconștient, își intitulează cartea: „Persoană și devenire”, București, 1976, încercând să demonstreze că sufletul omenesc se structurează dinamic și creator pe ideea de noutate. Iar conștiința se formează ca o devenire, ascensiune spre un orizont luminos, veșnic deschis.

Epectaza ca tendință a sufletului de a se desăvârși prin virtute, înseamnă descoperirea mereu noilor și variatelor aspecte ale Binelui absolut existent în Dumnezeu, desfășurându-se în două faze. Prima fază este cea a colaborării cu harul divin prin asceză, adică prin neconțință osteneală duhovnicească, cea de a doua fază este cea a desăvârșirii neconținute în slava lui Dumnezeu prin lucrarea exclusivă a harului divin.

## 8.1. Creșterea în virtute și epectaza

Noțiunea de „epectază” a fost introdusă în spiritualitatea creștină de Sfântul Apostol Pavel în prea frumoasa asemănare a „**atletului lui Hristos**” cu alergătorul din arenă. Atletul lui Hristos în drumul spre desăvârșirea fără margini a lui Dumnezeu, „uitând la cele ce sunt în urmă, tinde (năzuiește mereu) la cele dinainte...” (Filipeni 3, 13). Epectaza ca năzuință neconținută spre desăvârșire se temeluieste pe **asceză, ca exercițiu continuu de creștere în virtute**, având ca țintă „**starea de bărbat desăvârșit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos**” (Efeseni 4, 13).

Epectaza, ca expresie a **dinamismului virtuții**, pornește de la starea de „**pruncie duhovnicească**” (I Corinteni 3, 1) și neconținut năzuiește spre **apatheia**, ca nepătimire, ca eliberare de patimi prin virtuți, și desăvârșire în dragostea cea fără hotar a lui Dumnezeu.

Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „așa precum corpurile ce tind în jos, dacă pornesc la vale, chiar dacă nimeni nu le mai împinge după prima mișcare, se avântă prin ele însele într-o mișcare către cele de sus, ridicându-se de la cele de jos, spre înălțime. Și nefiind nimic care să-i oprească de sus pornirea (pentru că firea binelui este atrăgătoare pentru cele ce privesc spre el), sufletul se ridică mai sus de la sine, întinzându-se împreună cu dorința după cele cerești spre cele dinainte, cum zice Apostolul (Filipeni 3, 14), continuând zborul spre ceea ce este mai sus. Căci, dorind ca prin cele ajunse să nu piardă înălțimea văzută mai sus, e purtat neîncetat de pornirea spre cele de sus, reînnoind mereu prin cele dobândite tăria zborului. Fiindcă lucrarea prin virtute își hrănește puterea prin osteneală, neslăbindu-și tăria prin lucrare, ci sporind-o”.<sup>35</sup>

Aceeași realitate o vedem și în natura fizică a omului, dezvoltând organele prin exersarea funcției lor. La fel, și în sufletul omenesc, funcțiile acestuia se dezvoltă și se desăvârșesc prin exersarea lor. Staticul le sleiește dinamismul lor creator. Dacă viața este mișcare, și așa este, această mișcare a sufletului se orientează totdeauna spre bine într-o direcție ascendentă, urmărind mai binele.

Epectaza, ca **dinamism al virtuții**, se întemeiază pe faptul că binele, pe care virtutea îl reprezintă, este o continuă **chemare spre mai bine**. El nu are formă statică, ci dinamică. Se

---

<sup>35</sup> Viața lui Moise, P.S.B. 29, p. 90-91.

află într-un progres continuu... Apostolul spune că „celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă” (I Corinteni 10, 12), evidențind necesitatea progresului duhovnicesc, de neconțință năzuință de a te asemăna cu desăvârșirea vieții lui Hristos, ce nu poate fi niciodată atinsă de muritorii aflați sub zodia păcatului... Ea reprezintă însă o continuă chemare de a urca pe calea virtuții spre piscul desăvârșirii lui Hristos. Sfântul Grigorie de Nyssa se referă în acest sens la „**creșterea în direcția binelui, și schimbarea spre mai bine**, transformând continuu spre ceea ce este mai dumnezeiesc pe cel care se schimbă în această direcție. Ceea ce părea de temut, adică faptul că natura este schimbătoare, vom arăta că **este un fel de aripă întinsă în zborul spre mai bine, iar refuzul schimbării spre mai bine va fi o nenorocire**. Deci, **cel care vede în noi înclinarea spre schimbare să nu se întristeze**, pentru că schimbându-se totdeauna spre mai bine și transformându-se din slavă în slavă, el se schimbă astfel, devenind totdeauna mai bun prin creșterea zilnică, desăvârșindu-se totdeauna fără să atingă vreodată limita desăvârșirii. Desăvârșirea constă, de fapt, tocmai în a nu opri procesul de desăvârșire în vreo limită”.<sup>36</sup> De aici vedem că epectaza ca proces continuu în virtute nu înseamnă staționarea în procesul dobândit, ci desăvârșirea faptei începute: „Duceți dar până la capăt fapta, așa încât ardoarea voastră de a voi să fie tot una cu aceea de a și împlini din ceea ce aveți” (II Corinteni 8, 11). **Simbolul epectazei este Moise, care „nu se oprește deloc în urcușul său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi**, ci odată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează să urce treptele acesteia și continuă mereu să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând spre una superioară... Dar ridicat prin astfel de înălțări, arde încă de dorință și e flământ de și mai mult. Și însetează încă de cele care se adapă pururi cât putea. Și, ca și cum nu s-ar fi împărțit încă, se roagă să dobândească, cerând lui Dumnezeu să i se arate, nu cât poate să vadă, ci cât este Acela”.<sup>37</sup>

## 8.2. Epectaza în slava lui Dumnezeu

De acum, virtutea nu mai este osteneală. Ea „**strălucește de slavă**” în sufletul în care „**vede strălucirea luminii**”.<sup>38</sup> Iar „dorința celor ce au dobândit-o nu se oprește, iar harul de mai înainte îi împuternicește de cele mai mari, și dacă Cel ce se dăruiește pe Sine este nesfârșit și se unește cu prisosință și din belșug ce piedică mai e ca să nu și înainteze fiii veacului viitor în ea la nesfârșit, agonisind har după har și urcând cu bucurie urcușul cel neobosit, spune Sfântul Grigorie Palama. Așadar, „**tot darul de sus este desăvârșit**” (Iacob 1, 11), dar nu **atotdesăvârșit**. Căci Cel atotdesăvârșit nu primește adaos”.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Pr. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, București, 1996, p. 135.

<sup>37</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, P.S.B. 29, p. 91.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

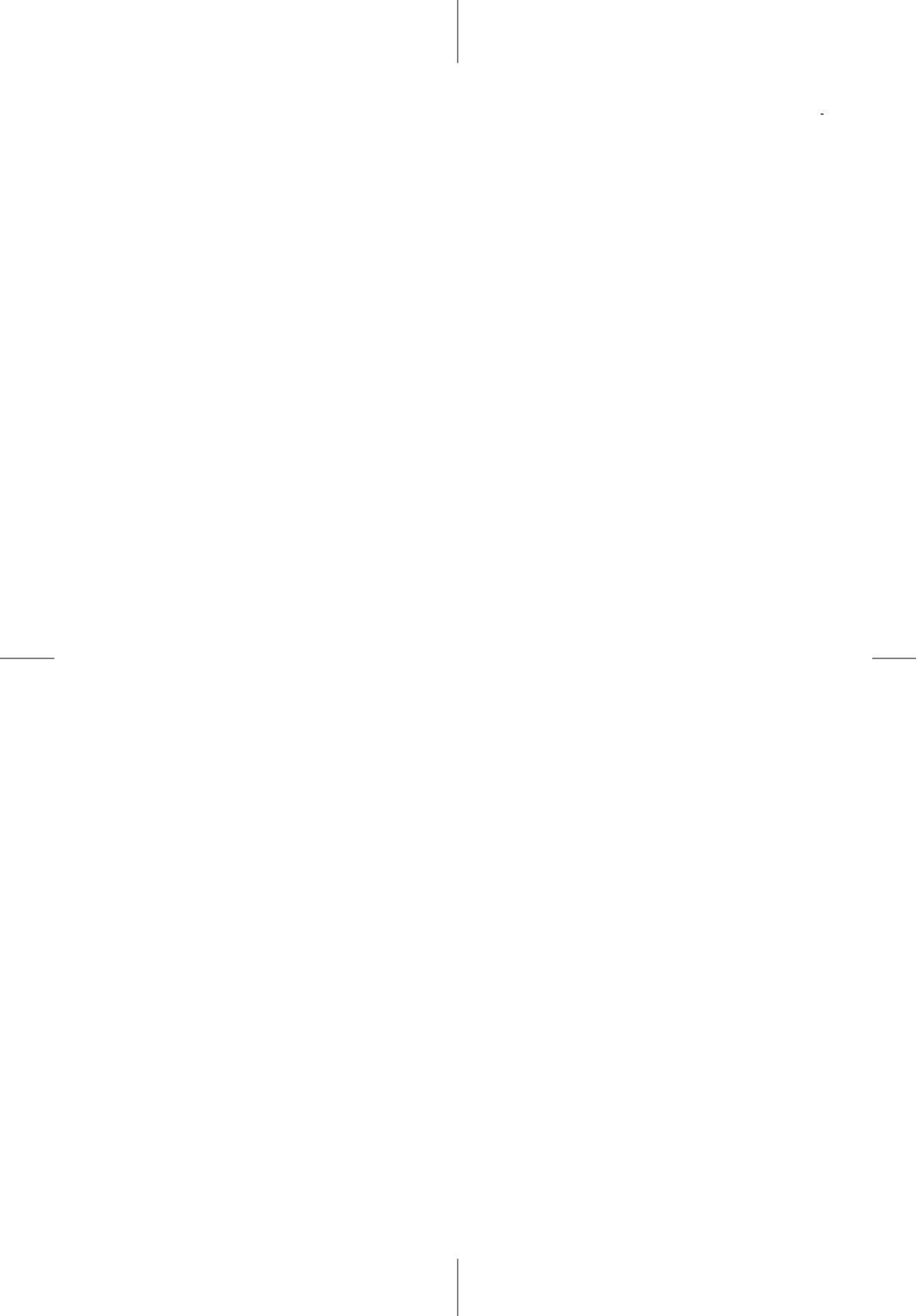
<sup>39</sup> *Filocalia*, vol. VII, p. 237.

Epectaza slavei sau a măririi ca neîntreruptă aspirație a sufletului în comuniunea lui Dumnezeu are un caracter veșnic și reprezintă lucrarea exclusivă a harului divin. Apostolii au anticipat-o cu prilejul schimbării la față a Domnului pe Tabor. Și după ei au urmat marii asceți iluminați de puterea și lucrarea Duhului Sfânt, după cum atât de plastic și sugestiv se exprimă un poet creștin: „Eram căzuți în fărâdelege, / mergeam din ce în ce mai jos, / Tu ne-ai scăpat și-abia acuma / vedem din ce adânc ne-ai scos. / Din văi de chin și de tristețe / mereu în jurul Tău ne-aduni, noi te urmăm — și-abia acuma / vedem pe ce nălțimi ne sui. / Abia acum gustăm dulceața / și **harul noii Tale vieți / când Tu ne porți din slavă-n slava / atâtor mii de frumuseți: / O, când ne-împărtășești în Tine / de-un har atât de minunat / cântăm plângând de bucurie: / Iisus, fii binecuvântat!**” (Traian Dorz).

\* \* \*



# **VIRTUȚILE , TEOLOGICE**



## Privire generală

Virtuțile teologice sunt indicate de Sfântul Apostol Pavel ca fiind: credința, nădejdea și dragostea (I Corinteni 13,13). Ele se numesc “teologice” fiindcă sunt mijloace de a cunoaște pe Dumnezeu și a intra în comuniune cu El. În același timp, sunt moduri de realizare și trăire a vieții înnoite prin harul divin. Prin aceste virtuți ne împărtășim de viața divină, ridicându-ne la unirea cu Dumnezeu, la îndumnezeire prin harul divin.

Virtuțile teologice reprezintă puterea și lucrarea harului divin în viața credinciosului, ridicându-i sufletul la cel mai înalt nivel al cunoașterii, comuniunii și unirii cu Dumnezeu. Nu fără temeii, scolastica le-a numit virtuți “**supranaturale**”, spre a le deosebi de celelalte virtuți, care sunt calități naturale ale sufletului. Virtuțile teologice le-am primit - spun Părinții Bisericii - odată cu harul Sfântului Botez, și astfel Hristos rămâne în sufletul nostru “ascuns în virtuți”. Sfântul Ioan Gură de Aur spune în acest sens că “împreună cu iertarea păcatelor și sfințirea, botezul dă împărtășirea Duhului Sfânt, înfierea și viața veșnică, credința nădejdea și iubirea care rămâne”. Se cuvine să facem precizarea că dacă pe celelalte virtuți numite “naturale” le dobândim prin strădanie continuă și susținută, tot la fel și pentru “activarea” virtuților teologice “**infuzate**” sau “**revărsate**” ca **daruri ale harului divin**, va trebui să depunem interes și strădanie în cultivarea lor, știut fiind că harul divin nu lucrează în firea noastră fără azeziunea libertății de voință, și nu-și amplifică acțiunea fără neîntrerupta colaborare cu el.

Într-un Lexicon apărut recent, virtuțile teologice sunt considerate ca roade ale **sophiei divine**.<sup>40</sup> Autoritatea lor divină nu le diminuează însă întru nimic valoarea. Autoritatea divină a virtuților teologice le confirmă originea, indicând în același timp și orientarea întregii noastre vieți duhovnicești spre desăvârșirea lor;

## 1. CREDINȚA

### 1.1. Noțiunea și definiția credinței

În antichitatea precreștină credința era corelată într-o unitate organică cu învățătura (studiul, știința): **μάθησις καὶ πίστις**. Aceasta era credința adevărată (pistis alethe), spre deosebire de credința falsă (pseude pistis). Credința se înscrie în **opinie** — spune Platon — fiind **o parte a ei** (Republica 511 e). Credința adevărată determină **certitudinea**, adică

<sup>40</sup> Victor Sexer, *Sophia*, in Lexicon für Theologie und Kirche, Freiburg - Basel - Roma - Wien, 2000, vol. IX, p. 730.

**încrederea**, de unde și noțiunea de „**încredințare**” (în + credințare) în sensul de a avea credință în cineva pe baza unor probe sigure.<sup>41</sup>

În vocabularul limbii române, credința poate avea un înțeles **laic** și unul **religios**. În sens **laic** credința exprimă o părere, socotință, deducție. În sens religios creștin, ea este certitudine, siguranță, convingere. Sub aspect **religios** „credințele” pot fi sinonime și cu culturile diferitelor popoare, nu în sens axiologic, ci ca mentalitate a așa numitului „homo religiosus” (Mircea Eliade).

Noi ne raportăm totdeauna față de realitate într-o relație de cunoaștere. Aceasta poate fi de trei feluri: mai întâi **empirică**, prin simțuri. Apoi **rațională**. Aceasta aparține numai omului, ca ființa care vede și examinează realitatea, descoperind legile din univers, spre a forma concepte. Cunoașterea rațională poate avea un caracter concret, dar poate avea și un caracter intuitiv – speculativ, orientată spre formularea noțiunilor abstracte. A treia formă de cunoaștere este cea prin **credință**. Cu credința operează **homo religiosus** în cunoașterea valorilor absolute și transcendente. Este adevărat că acestea pot fi intuite și cu rațiunea speculativă, dar tot rațiunea le poate și nega...**Adevărurile transcendente devin proprii sufletului omenesc prin rațiunea luminată de credință**. Nici credința nu exclude rațiunea sănătoasă, ci o consideră ca un aliat în manifestarea ei corectă. Nu și deplină. Prin rațiune noi putem dovedi existența lui Dumnezeu, dar numai prin credință putem intra în legătură cu El. Altfel spus, credința este busola care indică și conduce rațiunea spre Dumnezeu, luminând-o cu strălucirea adevărului absolut.

Pe de altă parte, cunoașterea lui Dumnezeu implică în sine legătura și comuniunea cu El. Fiind deasupra realităților pe care le poate intui rațiunea, adevărul despre Dumnezeu îl primim prin credință, pe baza autorității Lui, și astfel spunem că acestea sunt **adevăruri de credință**. Credința merge mai în adânc în cunoașterea lui Dumnezeu. **Ea implică o legătură dintre sufletul omenesc și viața divină**. Astfel credința ca **act de cunoaștere implică o participare la viața lui Dumnezeu**. Această participare nu se poate face oricum. Dumnezeu este prin excelență Spiritul pur, ce nu poate avea atingere cu nici un fel de întinăciune. Așa că numai în măsura în care noi ne eliberăm de păcat și patimă, ca forme ale întinăciunii, putem intra în comuniune cu Dumnezeu și îl putem cunoaște. În același timp, Dumnezeu **are calitatea de a fi Persoană**. El se deschide spre om și spre întreaga creație prin iubire, dar și sufletul omenesc intră în comuniunea iubirii lui Dumnezeu tot prin iubire, fiindcă și omul este persoană, posedând ontologic intenționalitatea spre comuniune și comunicare.

Prin urmare credința reprezintă o putere a sufletului omenesc, care îl ridică la cunoașterea și comuniunea lui Dumnezeu, sau la **gnoză, prin apatheia și prin iubire**. Pe lângă acestea, în definiția credinței ca virtute creștină intră și calitatea și capacitatea ei **salvatoare, mântuitoare, ca eliberare de păcat și comuniune cu Dumnezeu prin Hristos**. Numai prin credința în Hristos noi putem intra în comuniunea cu Tatăl, putându-L cunoaște

---

<sup>41</sup> Gheorghe Vlăduțescu, O enciclopedie a filosofiei grecești, București, 2001, p. 506.

printr-o unire veșnică de iubire cu El. Astfel, **specificul credinței ca virtute creștină este dat de comuniunea vieții în Hristos**. Noi credem în Dumnezeu, fiindcă mărturisim credința în Hristos, Cel ce ne-a împăcat cu Dumnezeu, eliberându-ne din păcat, Cel ce prin duhul vieții Lui ne dă putere de a ne sfinți viața, spre a participa la viața de sfințenie a lui Dumnezeu. Prin urmare, credința ca virtute creștină implică și harul lui Hristos de a ne ridica din moartea păcatului la sfințenia vieții lui Dumnezeu. **Credința ca virtute creștină este un act sinergic, de primire liberă a lui Hristos în viața noastră, oferind sufletului puteri nebănuite de a-și consolida puterile creatoare spre un ideal măreț, transcendent și veșnic.**

## 1.2. Necesitatea și manifestările credinței

Sfântul Apostol Pavel, accentuând rolul indispensabil pe care îl are credința în cunoașterea și stabilirea comuniunii cu Dumnezeu, evidențiază faptul că „**fără credință nu putem fi bineplăcuți lui Dumnezeu**”(Evrei 11, 6).

În același timp, Mântuitorul a acordat credinței un prim rol în opera de mântuire a omului.

**Întrebări**, precum: „Crezi că pot face Eu aceasta?”...

**Concluzii**, precum: „Credința ta te-a mântuit”...

**Învățăături**, precum: „Toate sunt cu puțință celui ce crede”;

**Mustrări**, precum: „Puțin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit?”

**Aprecieri**, precum: „Mare este credința ta!”; „Nici în Israel n-am aflat atâta credință”.

**Încercări** ale credinței, cum a fost cazul femeii cananeence;

**Puterea** credinței de a muta munții;

**Libertatea** credinței: „Și nu a putut face nici o minune din cauza necredinței lor”.

Toate acestea constituie un laitmotiv care scoate în evidență necesitatea și puterea credinței ca act liber, precum și lipsa de spectacol în afirmarea ei. Când Mântuitorului i s-a cerut să facă o minune pentru a crede în El, le-a recomandat „semnul lui Iona”...

De aici vedem **naturalitatea, sinceritatea și discreția adevăratei credințe mântuitoare** prin care intrăm în comuniune cu Dumnezeu, ca lucrare a harului Său și a voinței noastre libere.

## 1.3. Formarea credinței ca virtute creștină

Sfântul Apostol Pavel ne spune că „**credința vine din auzite, iar auzirea prin cuvântul lui Dumnezeu**” (Romani 10, 17). E vorba de lucrarea cuvântului lui Dumnezeu ca purtător de har. Atât harul, cât și cuvântul lui Dumnezeu sunt lucrări ale Sfântului Duh care conduc

spre Hristos. Cei care au venit la Hristos sunt „născuți din nou” prin propovăduirea cuvântului (I Petru 1, 24). Mântuitorul Însuși S-a rugat înaintea Sfințelor Sale Patimi nu numai pentru Sfinții Apostoli, „ci și pentru cei ce vor crede prin cuvântul lor” (Ioan 17, 20). Cuvântul lui Dumnezeu „este viu și lucrător” (Evrei 4, 12). El deține o putere în sine, are adică o putere sacramentală ireversibilă. De aceea, cuvintele Scripturii nu sunt litere moarte, ci semne ale prezenței ipostatice a Logos-ului Hristos: „Cuvintele pe care vi le-am spus eu sunt duh și viață” (Ioan 6, 63). Cuvântul lui Dumnezeu este purtător de putere și har (I Corinteni 2, 5). Odată ce este propovăduit, cuvântul nu rămâne fără rezultat, fără să-și împlinească misiunea sa: „Așa va fi cuvântul Meu, care iese din gura mea; nu se va întoarce la Mine fără rod și va împlini toate câte am voit și va face cu spor căile Mele” (Isaia 55, 11-13).<sup>42</sup>

Pe de altă parte, cei de la Cincizecime, care au primit cuvântul Apostolului Petru, au primit în același timp și noua credință, constituindu-se în Biserica lui Hristos după ce s-au pocăit de faptele lor din trecut și au primit botezul Sfintei Treimi. „Viața noastră în Hristos — spune patrologul **G. Florovsky** — începe prin a ne pocăi datorită credinței... Nici un om nu poate primi Evanghelia până nu se pocăiește, adică până ce nu-și schimbă mintea. Căci în limbajul evanghelic „**metanoia**” nu înseamnă pur și simplu o recunoaștere a păcatului și căința pentru el ci în mod precis o „**schimbare a minții**”, o profundă schimbare a atitudinii mentale și emoționale a omului, o reînviere integrală a sinei omului, o reînnoire ce începe cu renunțarea la sine și se împlinește și este pecetluită cu Duhul”.<sup>43</sup>

## 1.4. Aspectul specific al credinței ca virtute teologică

Când Sfântul Apostol Pavel a specificat că „acum rămân aceste trei: credința, nădejdea și dragostea...” (I Corinteni 13, 13), el ne-a lăsat învățătura că prin aceste virtuți noi ajungem în comuniune cu Dumnezeu și ne desăvârșim viața prin unire cu El. Din acest motiv, aceste virtuți se numesc „teologice”. Ele nu pot fi concepute ca fiind separate una de alta, ci aflându-se într-o unitate organică și funcțională, ca daruri ale Duhului Sfânt. Desigur, începutul comuniunii cu Dumnezeu îl face **credința**. Dar credința ca virtute creștină are specific puterea de a ne introduce în comuniunea cu Tatăl prin Hristos. El și în special jertfa Sa mântuitoare reprezintă conținutul credinței ca adeziune liberă a sufletului omenesc. Pentru acest motiv, Apostolul precizează că specificul credinței creștine este de a fi totdeauna „**credința în Hristos** (Galateni 3, 26; Coloseni 1, 4) sau „**credința lui Iisus Hristos**” (Romani 3, 22-26; Galateni 2, 16; 3, 22). Altfel spus, credința reprezintă începutul vieții noastre în Hristos, fiindcă „**prin credință locuiește Hristos în inimile noastre**” (Efeseni 3, 17).

---

<sup>42</sup> Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p.38

<sup>43</sup> Duhul pierdut al Scripturii, trad. Ioan I. Ică, în rev. Mitropolia Ardealului nr.3/1986, p.20

Specificul **creinței ca virtute creștină rezidă în aceea că ea constituie un act sinergic, adică o împreună lucrare a firii cu harul divin**. Ea este în primul rând **dar de la Dumnezeu, sau har al Duhului Sfânt**; este instrumentul prin care prindem în noi harul divin dat prin Hristos. Văzând la un moment dat puținătatea creinței lor, Apostolii cer Domnului: „**Adaugă-ne creință**” (Luca 17, 4). De aici vedem că creința ca virtute creștină este un dar de la Dumnezeu și în același timp o primire (acceptare) liberă sau chiar o cerință a sufletului omenesc. Angajând viața în Hristos creința ca virtute este lucrătoare, activă, fiindcă și viața în Hristos este, la fel, vie și în plină dezvoltare, asemenea unei chemări de a ne desăvârși viața până la asemănarea cu Dumnezeu Tatăl. S-a remarcat că verbul **πιστεύειν** folosit de Sfântul Apostol Pavel desemnează creința ca totală dăruire lui Dumnezeu a întregii noastre ființe, ceea ce înseamnă că nu este un simplu act singular, ci fiecare faptă trebuie să se raporteze și să întruchieze „ascultarea creinței lui Hristos” (Romani 1, 5; II Corinteni 10, 5).<sup>44</sup> De aici vedem că, **fiind un act sinergic, creința ca virtute creștină este „lucrătoare în dragoste”** (Galateni 5, 6).

Pe bună dreptate, Sfântul Ignatie Teoforul (+ 107) consideră creința **αρχή** (începutul), iar dragostea: **τέλος** (desăvârșirea), cuprinzând între ele într-o coeziune organică toate virtuțile care alcătuiesc fizionomia morală a vieții Mântuitorului: „Nimic din acestea nu vă este necunoscut, dacă aveți în chip desăvârșit în Iisus Hristos creința și dragostea, care sunt început și sfârșit vieții; **început este creința; sfârșit, dragostea. Când acestea două sunt unite, este Dumnezeu, iar toate celelalte virtuți care decurg din ele, duc la frumusețea morală**. Nici un om care mărturisește creința, nu păcătuiește și nici cel care are dragoste nu urăște. „Se cunoaște pomul după roada lui” (Matei 12, 33); tot așa cei care mărturisesc că sunt ai lui Iisus Hristos se vor arăta prin cele ce fac. **Căci acum nu-i vorba de o simplă mărturisire a creinței, ci de a fi găsit până la sfârșit cu o creință puternică**”.<sup>45</sup>

Din cele tratate până aici vedem că așa cum există o creință puternică, întărită de harul lui Dumnezeu, poate exista și o creință declarativă și neroditoare. Aceasta nu este însă creința ca virtute teologică, ci mai degrabă nesiguranța creinței, fiindcă având caracter sinergic, virtutea creinței primește puterea prin harul divin, iar prin adeziunea liberă a sufletului omenesc, ea devine lucrătoare, activă, vie, adică roditoare prin fapte. În acest caz creința ca virtute teologică este asemenea pomului care rodește pentru simplul motiv că este viu... Prin urmare, fără fapte, creința nu este vie, nu are putere în ea însăși, și neavând putere nu poate fi socotită virtute... De aceea, „creința fără fapte este moartă” (Iacob 2, 14–19). Rezultă de aici că creința și faptele formează o unitate organică, constituind una și aceeași sevă a harului roditor. Altfel spus, creința ca virtute teologică rodește în mod necesar prin viața de virtute a Mântuitorului, având ca împlinire fructul copt al dragostei Sale, ca „legătura desăvârșirii” (**Coloseni 3, 14**).

<sup>44</sup> Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941, p. 222-223

<sup>45</sup> Epistola către Efeseni, XIV, 1-2, PSB I, p. 162

Putem conchide printr-o judicioasă remarcă a unui teolog român: „Credința nu este o presupunere sau deducție. Ea nu se naște nici din frică, nici din vederea minunilor. Credem pentru că suntem încredințați de simțirea tainică a prezenței lui Dumnezeu cel viu care Se îmbie și se oferă pe Sine ca dragoste și viață totală. Ea începe prin acceptarea cuvântului lui Dumnezeu prin el însuși, ca putere de viață și ca dar. Pe de-o parte credința implică voința liberă a celui ce asimilează cuvântul lui Dumnezeu... Capacitatea de primire a celui ce este la capătul receptiv al ascultării cuvântului este hotărâtoare... **Credința adevărată înseamnă** a cunoaște și a da mărturie despre cele descoperite în noi de Duhul Sfânt. Duhul este cel care ne învață și ne ajută să descoperim prezența lui Dumnezeu. **Credința este simțire reală și acceptare conștientă a acestei prezențe. De aceea, fără credință nu se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu ... Acesta nu este o cunoaștere teoretică, ci o mărturie despre comuniunea cu Dumnezeu. În acest sens, credința este** virtutea care răsare în suflet din această cunoaștere-simțire și acceptare conștientă a harului. Este strălucirea lui Dumnezeu în persoana umană, de aceea ea este invers proporțională cu păcatul... Viața noastră în Hristos începe prin a ne pocăi datorită credinței”.<sup>46</sup>

## 1.5. Credința adevărată și învățătura sănătoasă

Expresia aparține Sfântului Apostol Pavel, ca o precizare a faptului că Biserica va fi confruntată cu tot felul de credințe false, promovate de profeți mincinoși. Astfel, în epistolele pastorale, în special, Apostolul își sfătuește succesorii să aibă „credință și cuget bun pe care lepădându-l unii, au rătăcit de la credință” (I Timotei 1, 19). De fapt, cei ce nu țin „porunca dragostei în inimă curată și cuget bun”, vor avea o „credință fățarnică” (I Timotei 1, 5). „Credința cea adevărată” cu care este îndemnat Timotei să „se deprindă” (I Timotei 4, 7) se referă totdeauna la **învățătura sănătoasă. Aceasta este îndreptarul credinței**. Este îndemnat Timotei să „se hrănească cu cuvintele **credinței și ale buneii învățături**” (I Timotei 4, 6), „**să urmeze cuvintelor celor sănătoase ale Domnului nostru Iisus Hristos și învățurii celei după adevărata credință**” (I Timotei 6, 3). Apoi îi scrie: „să ai pildă **cuvintele sănătoase pe care le-ai auzit de la mine în credință și în dragostea cea întru Hristos Iisus**” (II Timotei, 1, 13); „Tu însă rămâi în cele ce ai învățat și te-ai încredințat, **știind de la cine ai învățat**” (II Timotei 3, 14), „căci va fi un timp când nu vor suferi **învățătura cea sănătoasă**, ci, gâdilându-și auzul, își vor îngrămădi învățături după poftele lor” (II Timotei 4, 3). Pe unii ca aceștia, „muștră-i cu asprime ca să se **însănătoșească în credință**” (Tit 1, 13).

După cum vedem, adevărata credință o cunoaștem din **revelația dumnezeiască păstrată de Biserică**. Adică, Biserica este păstrătoarea credinței celei adevărate descoperite

<sup>46</sup> Pr.prof. Ion Bria, o.c.p.265- 267



de Mântuitorul și de Sfinții Apostoli, ea rămânând peste veacuri „**stâlpul și temelia adevărului**” (I Timotei 3, 15).

## 1.6. Însușirile credinței

Virtutea credinței adevărate o putem cunoaște și deosebi de credința falsă și neroditoare prin însușirile ei.

**1. Credința** trebuie să fie **sigură** și nu oscilantă sau îndoielnică. Atunci când Sfântul Apostol Petru, cuprins de teamă valorilor spumegânde care-i amenințau viața, le-a căzut pradă, datorită nesiguranței în chemarea Domnului, a fost mustrat, spunându-i-se: „puțin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit?”

**2. Statornicia** în credință aduce sufletului putere și optimism în necazurile și vicisitudinile vieții. Pe drept cuvânt putea sublinia Alexandru Vlahuță: „Nebiruit e omul ce luptă prin credință! El știe că pe lume nimic zadarnic nu-i;/ Că, dincolo de truda și jertfa clipei lui, / În taină, vremea țese la sfânta biruință...” („Triumful așteptării”).

**3. Stăruința** verifică totdeauna puterea de afirmare a credinței, sau puterea credinței de a te ridica din starea de cădere în ispită, sau de învingere în situațiile vitrege ale vieții: „Nu ești învins cât timp credința/ Nu ți-ai schimbat și nu ți-ai stins:/ Credința iarăși te ridică/ Poți fi căzut, dar nu învins!” (Traian Dorz).

**4. Smerenia** credinței duce totdeauna la pocăință, cum a fost cazul vameșului din pilda Mântuitorului (Luca 14, 9-15). Credința smerită naște totdeauna atașamentul față de Dumnezeu, e o chemare a milostivirii divine, asemenea părintelui din Evanghelie, care răspunde printr-o rugăciune smerită, atunci când Mântuitorul îi cere credință: „Cred Doamne, ajută necredinței mele” (Marcu 9, 23).

**5. Fermitatea** credinței prezintă o decizie sigură. Rămâne de admirat credința femeii bolnave de scurgere de sânge, a cărei credință o îndeamnă să nu cedeze în dorința ei de vindecare, manifestând cu fermitate credința în puterea și iubirea lui Iisus. Ea spune „Numai de mă voi atinge de El...” (Matei 9, 21). Și într-adevăr s-a vindecat prin decizia ei fermă și plină de speranță.

**6. Sinceritatea** credinței este dovada sufletului nevinovat și dezinteresat în fața lui Dumnezeu. Apostolul a luat totdeauna atitudine față de credința falsă a conștiințelor pasive și pline de viclenie, demascând pe cei care „având înfățișarea credinței adevărate, dar tăgăduind puterea ei...” (I Timotei 3, 5), se prefac doar a fi subiecții credinței, în acest sens recomandând cu stăruință „credința nefățarnică” (I Timotei 1, 5).

**7. Adevărata credință** trebuie să fie **activă, adică roditoare**. Așa cum pomul își dovedește eficiența prin roade, tot astfel credința **activă și vie** rodește totdeauna prin fapte. „Credința fără fapte este moartă” (Iacob 2, 17), ceea ce înseamnă că nici nu se poate numi

credință fără fapte. Iar roadele credinței, adică virtuțile creștine se împlinesc în iubire, încât credința vie și activă este cea care „lucrează în dragoste” (Galateni 5, 6).

## 1.7. Deformări ale credinței

Abaterile de la credința adevărată, vie și roditoare se conturează în aspecte deformate ale credinței, cunoscute în manualele de morală creștină ca **păcate ale credinței**. În fond, toate acestea se datoresc păcatului ce a pătruns în firea omului, întunecându-i viața duhovnicească spre a lua o direcție mai mult decât derutantă, am spune, de-a dreptul prăpăstioasă. Deformările credinței reprezintă în esență compromisuri și chiar batjocoriri ce merg până la negarea ei. Acest ultim paradox de a crede că nu crezi este doar un aspect al liberei cugetări... Mai periculoasă la acest capitol este confuzia și nebuloasa indiferentismului. Oricum, atât una cât și cealaltă, scoțând pe Dumnezeu din sufletul omului, lasă un gol ființial, ce nu poate fi umplut cu nimic, fiindcă sufletul omenesc poartă în sine suflarea divină fără de care plutește într-o debusolare ce face din libertatea lui un surrogat existențial, care îi derutează împlinirea menirii sale.

În cele ce urmează vom puncta în concret multiplele deformări ale credinței, fără a avea pretenția că le nominalizăm pe toate:

1. **Scepticismul** este păcatul **îndoielii** în credință, ca opus siguranței și statorniciei credinței.

2. **Indiferentismul** religios **redă nepăsarea față de credință** sau punerea pe același plan a tuturor religiilor.

3. **Necredința** este respingerea oricărei credințe religioase, mergând până la negarea existenței lui Dumnezeu. Acesta este **ateismul**.

4. **Apostasia** înseamnă lepădarea de credința creștină, fie spre a primi o credință necreștină, fie lepădarea de orice credință religioasă.

5. **Erezia** înseamnă neacceptarea unuia sau mai multor adevăruri de credință. Ereticul nu neagă credința, ci o falsifică din orgoliu sau din interes.

6. **Schisma** nu este un păcat împotriva credinței, ci a disciplinei bisericești. După cum spune și numele schismaticul „se rupe” din iubirea comunitară a Bisericii și astfel ușor poate cădea în erezie.

7. **Superstiția** se îndreaptă nu asupra credinței, ci asupra lucrurilor din lume. Ea devine defavorabilă și periculoasă credinței atunci când implică credința în diversele forme ale fanteziei, ignoranței și emotivității neraționale.

8. **Bigotismul** este modul de manifestare în exclusivitate a evlaviei externe în detrimentul celei interne. Bigotismul provine fie din ignoranța religioasă, fie din superficialitatea credinței.

9. **Fanatismul** este credința oarbă și pătimășă manifestată violent în defavoarea iubirii.

10. **Simonismul** constituie o maladie a credinței prin aceea că este expresia nesincerității, a fățarniciei, a interesului, a vicleniei și a necinstei pornite dintr-un cuget rău. Numele vine de la Simon Magul care dorea să agonisească darul și puterea Sfântului Duh pe bani, spre a le folosi și el mai departe în scopuri profitabile (Fapte 8, 18-24).

11. O altă formă maladiivă de manifestare a credinței este **fariseismul**. Acesta reprezintă un mod ipocrit de afirmare a credinței, având drept cauză păcatul kenodoxiei (slava deșartă, vanitatea), sau diverse interese meschine. Aceasta este o falsificare a credinței prin poză și cabotinism, în măsură să se finalizeze prin pierderea încrederii între oameni.

12. Nu vom încheia această enumerare a păcatelor față de credință înainte de a semnala apariția în ultimul timp a maladiilor spirituale ce conduc la perversiunea credinței, de tipul **satanismului**, ca adorare a forțelor malefice.

Pentru a ne face o impresie asupra dezorientării religiei și credinței prin satanism, venim cu câteva precizări. Întemeiatorul primei comunități satanice a fost Anton Szardon La Vey. Înainte a fost acrobat de circ. În 1969 publică biblia satanică. Sub aspect comportamental, sataniștii adoptă următoarele atitudini: 1. consum de droguri și alcool; 2. orgii sexuale în grup; 3. practică crima sub forma uciderii și sinuciderii; 4. practică violența și agresivitatea; 6. junghie pisici pe altarul bisericilor creștine; 7. cultivă muzica rock în stil violent, satanic. Centrul lor „național” e la Ploiești.

Din cele tratate mai sus se cuvine să facem distingerea de oamenii cu adevărat credincioși, dăruți lui Dumnezeu cu convingere și încredere, „încercați (în credință), lucrători (ai credinței), care nu are de ce să se rușineze...” (II Timotei 2, 15). Despre aceștia se spune că sunt „oameni cu frică de Dumnezeu”, sau „oameni ai lui Dumnezeu”. Pe unii ca aceștia oricând te poți baza în viață, fiindcă sunt oameni de caracter, având „dragostea din inimă curată și din cuget bun și din credință nefățarnică” (I Timotei 1, 5). Desigur că și cei cu adevărat credincioși au ispite și căderi, **dar experiența comuniunii cu Dumnezeu prin credință și dragoste, le sporește harul credinței, deschizând vieții lor un orizont luminos, chiar în necazuri și strâmtorări**. Ei sunt oricând gata să înfrunte toate pericolele, jertfindu-și chiar propria viață pentru Hristos. Iar această putere a harului va confirma peste veacuri că „aceasta este biruința care a biruit lumea: credința noastră” (I Ioan 5, 4).

Cei cu credința deformată, în zelul lor nesăbuit, impulsionați de mândrie și interese meschine, impun doar „înfățșarea credinței adevărate dar tăgăduiesc puterea ei” (II Timotei 3, 5). De aceea îndemnul apostolic este în acest sens ferm: „**Ferește-te de unii ca aceștia**” (II Timotei 3, 5). Apostolul motivează apoi, arătând că „într-o casă mare nu sunt numai vase de aur și de argint, ci și de lemn și de pământ, și unele sunt spre cinste, iar altele spre necinste” (II Timotei 2, 20).

## 1.8. Cultivarea credinței

Cultivarea credinței este necesară și acută pentru formarea virtuții teologice a credinței, ca început și esență a vieții creștine ridicate la comuniunea cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt. Este acută datorită situației de criză cu care este confruntată credința într-o lume dominată de fascinația biologizantă a neo-păgânismului modern desacralizant și secularizant.

Sugerăm câteva mijloace de cultivare a credinței.

1. **Cunoașterea credinței** este punctul de plecare în cultivarea ei: „Aceasta este viața veșnică, să te cunoască pe Tine...” (Ioan 17, 3). Cei ce nu sunt instruiți sistematic în cunoașterea propriei credințe cad ușor pradă propovăduirilor prozelite, dintre care unele sunt de-a dreptul periculoase înseși vieții creștine. Unii ca aceștia devin victimele maladiilor spirituale ale credinței, precum: bigotismul, superstițiile, fanatismul, indiferentismul, etc.

2. **Mărturisirea credinței** ca adeziune la Dumnezeu constituie un mod de educare spirituală a sufletului omenesc. Mântuitorul a insistat asupra mărturisirii credinței prin menținerea neîntreruptă a comuniunii cu El: „Oricine mă va mărturisi pe mine înaintea oamenilor, îl voi mărturisi și Eu pe el în fața Tatălui Meu care este în ceruri...” (Matei 10, 32). Mărturisirea credinței are două aspecte: pe de-o parte, apărarea credinței când este cazul; iar pe de altă parte, trăirea vie prin fapte și rodire.

3. **Celebrarea credinței** cu bucurie și nădejde se face prin viața Duhului care creează dispoziția sufletească de a **sărbători credința**. Totdeauna o victorie atrage după sine sărbătorirea ei și astfel presupune o bucurie. Noi sărbătorim întru bucuria Duhului „moartea și învierea Domnului ca biruință asupra păcatului și triumf al vieții celei adevărate, „până va veni El” (I Corinteni, 11, 26). Sărbătorim cu bucuria Duhului jertfa și învierea Domnului, împărtășindu-ne de fiecare dată de roadele ei.

La fel, celebrăm credința prin lecturile biblice, prin rugăciune și psalmodiere, mai ales sub formă comunitară. Prin harul divin credincioșii își aprind reciproc credința asemenea unor cărbuni de pe o vatră de jeric... Cei ce se aprind se încălzesc și luminează cu aceeași putere unificatoare...

4. **Practicarea credinței** prin operele de caritate constituie un exercițiu de a o face mereu vie și lucrătoare în dragoste.

## 2. NĂDEJDEA

Omul este singura ființă care privește și ia atitudine față de evenimentele pe care viața i le oferă, ca și de faptele sale referitoare la ele, printr-o abordare a lor, atât în prezent, cât și în trecut, și în viitor. El abordează viitorul de pe două poziții sufletești: al grijii și al nădejzii.

Sub aspectul grijii pornind de la existența omului în lume, filosofia existențialistă, avându-l ca lider pe Martin Heidegger, proclamă că existența omului în lume are două aspecte: “sein zum Sorge” (existența pentru grijă) și “sein zum Tode” (existența pentru moarte). Viața însăși, spun acești filosofi, este “o cursă de la neant de la neant”, iar “noi ne naștem destul de bătrâni ca să murim”.

Se apreciază că în procesul existenței umane grija este o virtute a cunoașterii (gnoseologică), fiindcă naște prudență în fața unui viitor favorabil sau nefavorabil omului și în felul acesta omul poate acționa în viață... Nimeni nu contestă valoarea prevederii ca “mamă a înțelepciunii”, a căutării și găsirii drumului care să-ți orienteze pașii spre un scop util. Dar grija în fața viitorului existențial aduce cu sine angoasa, care în fond este anxietatea, iar anxietatea ca tensiune psihică conduce spre maladie. Această existență anxioasă predispusă să îmbrace formele patologicului face ca existența umană structurată pe grijă, să orienteze viața spre moarte... Cu totul altceva este nădejdea ca virtute creștină, care se îndreaptă totdeauna cu siguranță spre bunurile vieții veșnice, deschizând astfel în fața sufletului omenesc un orizont luminos.

### 2.1. Noțiunea, sensul și definiția nădejzii ca virtute teologică

Nădejdea sau speranța aparține structural sufletului omenesc, **fiindcă persoana umană nu conștientizează numai prezentul, ci și trecutul, precum și viitorul**. S-a spus pe bună dreptate că „prevederea este mama înțelepciunii”, ceea ce înseamnă că prezentul trebuie privit întotdeauna în perspectiva viitorului, iar **deschiderea spre viitor se face prin așteptarea care devine nădejde**. Aceasta este nădejdea ca virtute naturală, aparținătoare firii omenești = **areté physike**. Nădejdea devine **virtute etică = ethike areté** atunci când așteptarea pornită în **mod natural din suflet se îndreaptă spre valori, adică spre bunuri, sub forma strădaniei constante de a le obține**. În acest caz nădejdea devine **o deprindere constantă în năzuința spre bunurile necesare vieții**. Astfel, nădejdea ca **virtute etică** oferă persoanei umane puterea

de a se orienta spre un orizont deschis devenirii sale axiologice, când **năzuința sau tendința sufletului spre binele necesar vieții devine siguranța aspirațiilor sale spre viitor.**

Când firea omenească este ajutată de harul divin să năzuiască cu siguranță spre **dobândirea bunurilor spirituale și veșnice ale comuniunii cu Dumnezeu, nădejdea devine virtute teologică.**

Clement Alexandrinul definește pe **ελπίς** ca fiind „**așteptarea dobândirii unui bun**”. Apoi vine cu precizarea că bunurile așteptate pot fi din această lume, adică **naturale**, sau pot fi **supranaturale**. Bunul așteptat poate să fie **dobândit** ca venind din partea oamenilor, sau **primit** din partea lui Dumnezeu.<sup>47</sup> Astfel, nădejdea poate fi o **năzuință** privind obținerea bunurilor necesare vieții pământești, dar ca **virtute teologică** vizează **năzuința, aspirația de a dobândi bunurile veșnice**, adică mântuirea în comuniunea lui Dumnezeu. Această năzuință a dobândirii bunurilor veșnice este o **certitudine**, fiindcă se bazează pe făgăduința „**nemincinosului Dumnezeu**” (Tit 1,2), „pentru că prin două lucruri de neschimbat (făgăduința și jurământul), în care e cu neputință ca Dumnezeu să mintă, noi cei care am căutat scăpare la liman, să avem puternică îmbărbătare de a prinde (apuca) nădejdea ce ne stă înaintea” (Evrei 16, 18). De aceea, „să ținem neclintită mărturia nădejzii, pentru că cel ce a făgăduit este vrednic de încredere” (Evrei 6, 23). De aici vedem că „nădejdea este o vedere cu inima, cu partea cea mai adâncă a spiritului nostru, deci este o convingere intimă, tainică, o stare de transparență a ființei noastre față de cele de dincolo de lumea aceasta”.<sup>48</sup>

Din cele până aici tratate, putem stabili **elementele nădejzii ca virtute teologică**. Acestea sunt:

1. Nădejdea reprezintă o **năzuință plină de încredere** în dobândirea bunurilor veșnice ale comuniunii cu Dumnezeu. Altfel spus, **este credința proiectată în viitor, spre bunurile viitoare și veșnice**. S-a spus că „**nădejdea este sângele credinței**”, fiindcă o înflorește și o face să trăiască în noi. De aceea distrugând speranța, viața credinței se stinge ca și cea a unui om care își pierde sângele.<sup>49</sup> Printr-o comparație sugestivă s-a arătat că „**nădejdea pentru credință e ca apa pentru sămânță**”.<sup>50</sup> De aici și concluzia poetului: „Chiar de șapte ori în luptă/ Dacă ai cădea rănit, / Dacă n-ai pierdut nădejdea, / N-ai pierdut încă nimic” (Traian Dorz).

2. Această năzuință este o **certitudine**, fiindcă se bazează pe făgăduința „**nemincinosului Dumnezeu**”. Pentru acest motiv nădejdea este considerată a fi o „**ancoră a sufletului sigură și tare**” și care intră în cele dinăuntru ale catapetesmei, unde a intrat ca înainte mergător pentru noi, Iisus, devenind arhieru în veac” (Evrei 6, 19-20).

<sup>47</sup> Stromate II, VI, 27, 2, PSB 5 (trad. Pr. D. Fecioru), București 1982, p. 128

<sup>48</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ascetica și mistică ortodoxă*, p.179–180

<sup>49</sup> Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, IV, 38, 3, PSB 4 (trad. Pr. D. Fecioru), București 1982, p.172

<sup>50</sup> Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii-Spiritualitatea* (trad. rom.), Iași 1994, p.59

3. La dobândirea bunurilor viitoare ne ajută **harul lui Dumnezeu. Sinergia nădejdiei ca virtute teologică este dată de năzuința noastră de a dobândi bunurile veșnice și harul lui Dumnezeu care ne ajută să ajungem la ele.** Nădejdea nu este deci o închipuire și nici o iluzie. Harul lui Dumnezeu oferă totdeauna puterea de a nădăjdui.

Încercând acum o **definiție a nădejdiei**, vom spune că nădejdea ca virtute teologică este **năzuința sufletului omenesc spre bunurile spirituale și veșnice ale comuniunii cu Dumnezeu, și siguranța dobândirii lor cu ajutorul harului divin, pe baza făgăduinței lui Dumnezeu.**

## 2.2. Necesitatea nădejdiei

Nădejdea ca virtute teologică, reprezintă o năzuință a sufletului omenesc de a depăși zonele terestre ale vieții, de a trece din humusul istoriei în viața spirituală a eonului veșnic ce va să vină pentru ca împărtășindu-ne de viața lui Dumnezeu să primim puterea de a trece peste vicisitudinile vieții, nădăjduind neconținut spre fericirea veșnică pe care Dumnezeu a pregătit-o tuturor celor ce-L iubesc pe El (Romani 8, 29). Această neîntreruptă dorință a mântuirii veșnice prin dragostea lui Dumnezeu arătată în Hristos reprezintă idealul major și determinant al vieții creștine. Cel care a cunoscut iubirea lui Hristos nu are altă năzuință a vieții sale decât a fi în comuniune veșnică cu el, după cuvântul Apostolului: „moartea este un câștig, viața este Hristos” (Filipeni 1, 21)... „având dorința de a mă desface și a fi împreună cu Hristos, căci este mult mai bine” (Filipeni 1, 23). Apostolul adaugă apoi: „Dar cele ce-mi erau mie câștig, pe acestea le-am socotit pentru Hristos pagubă. Mai mult însă eu pe toate le socotesc pagubă față de neprețuitul câștig al cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, de dragul Căruia m-am lăsat păgubit de toate și le socotesc drept gunoaie pentru ca să-l câștig pe Hristos” (Filipeni 3, 7-8). Motivația nădejdiei ca năzuință după bunurile spirituale și veșnice este dată de faptul că noi ne considerăm „străini și călători pe pământ” (Evrei 11, 13); „că nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe cea ce va să fie” (Evrei 13,14); „cetatea noastră este în ceruri, de unde așteptăm Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos” (Filipeni 3, 20), „Care va schimba trupul nostru de smerenie, spre a-l face după chipul trupului Său de slavă” (Filipeni 3, 21).

Sunt concludente în acest sens cuvintele marelui trăitor creștin, F.M. Dostoievski, transmise nouă prin starețul Zosima din „Frații Karamazov”: „...Zilele mele sunt numărate, știu, simt asta, dar mai știu, de asemenea, că atât cât mi-o fi dat să trăiesc, viața mea pământescă se îndreaptă cu fiecare revărsat de zori către o altă viață, o viață fără de sfârșit, și pe care nimeni n-o cunoaște, dar care se apropie pas cu pas. **Presimțind-o, sufletul meu se umple de slavă și tresaltă înfiorat, mintea mi se luminează și inima lăcrimează de bucurie...**”

## 2.3. Dereglări ale nădejzii

Deși virtute naturală și etică atât de necesară vieții sufletești, nădejdea își poate pierde autenticitatea, luând forme aberante, ce devin defecte sau boli ale sufletului, în măsură să aducă moartea vieții spirituale. Manualele de morală creștină le numesc în mod legitim **păcate ale nădejzii**. Acestea rezidă în două extreme care destramă arhitectonica virtuții ca putere și calitate a sufletului omenesc, în măsură să-i asigure sănătatea și desăvârșirea în sfințenie.

Prin urmare, păcatele împotriva nădejzii sunt date de două extreme dăunătoare vieții duhovnicești, care compromit virtutea. Aceste extreme reprezintă un **prea mult și o lipsă**..

1. **Deznădejdea**, ca pierdere a încrederii în Dumnezeu este o lipsă a nădejzii și constituie un păcat ucigător, care distruge complet viața duhovnicească. Părinții filocalici și asceții creștini consideră deznădejdea ca fiind păcatul cel mai distrugător al aspirațiilor noastre spirituale. Sfântul Ioan Scărarul spune că „cel ce deznădăjduiește s-a înjunghiat pe sine”.<sup>51</sup> „Cel ce deznădăjduiește în mila lui Dumnezeu s-a omorât pe sine sufletește fiindcă nu mai face nimic pentru a se ridica din răutatea păcatului, pentru a înainta în bine”.<sup>52</sup> Din acest context rezultă și îndemnul: „De-ți vine vreo boală și vreun necaz, nu te descuraja, ci mulțumește lui Dumnezeu, că aceasta te face să te rogi și mai mult Lui, și să nu-ți pui nădejdiile în puterile tale. Cu cât simți mai mult slăbiciunile tale, cu atât te vei apropia mai mult de Dumnezeu, punându-ți nădejdea în El”.<sup>53</sup> „Domnul ne iubește mai mult decât ne putem iubi noi înșine, remarcă un om înduhovnicit. Dacă sufletul este strâmtorat, el crede că Dumnezeu l-a uitat și că nu mai vrea nici măcar să se uite la el, iar atunci suferă și se mistuie de durere”.<sup>54</sup> De aici și concluzia: „Nu ești înfrânt cât timp nădejdea/ și țelul ei își este sfânt:/ -nădejdea iarăși te-ntărește/ poți fi trântit, dar nu înfrânt” (Traian Dorz).

2. **Încrederea peste măsură** în bunătatea lui Dumnezeu este **extrema „prea multului”**, care sugerează ideea că oricât ai păcătui, Dumnezeu te iartă la nesfârșit... Aceasta este o nesăbuiță, un abuz lipsit de discernământ, o îndrăzneală oarbă, care paralizează conștiința vinovăției păcatului.

<sup>51</sup> Cuvântul V, 23, Filocalia vol. X, p.153

<sup>52</sup> Filocalia vol. IX, p.153

<sup>53</sup> Filocalia vol. XII, p. 262, nota 541

<sup>54</sup> Cuviosul Siluan Athonitul, Între iadul deznădejzii și iadul smereniei, Alba Iulia, 1994, p.59



## 2.4. Roadele nădejdiei

Am arătat că nădejdea înseamnă așteptarea dobândirii bunurilor veșnice în viitor. Nădejdea va avea astfel ca rod **răbdarea**, fiindcă aceasta întărește puterile sufletești ale așteptării. Răbdarea devine prin nădejde virtutea cu ajutorul căreia depășim ispita și necazurile de tot felul pe care le întâmpinăm în viață. Sfântul Apostol Pavel spune în acest sens că „ne lăudăm în necazuri, știind că necazul aduce răbdare și răbdarea încercare, iar încercarea nădejde” (Romani 5, 2-5).

În același timp, răbdarea angajează **curajul**. Ca rod al nădejdiei, **curajul** reprezintă o activizare a răbdării atunci când se află în suferință, după cum spune psalmistul: „Fiți tari cei ce nădăjduiți în Domnul și să se îmbărbăteze inimile voastre” (Psalmul 30, 23).

Un alt rod al nădejdiei, pe lângă răbdare și curaj, este **bucuria**, ca anticipare a mântuirii și ca dorință a împlinirii ei în comuniunea veșnică cu Dumnezeu. „Avem încrederea și **voim mai bucuroși** să plecăm din trup și să petrecem cu Domnul” (II Corinteni 5, 8).

De mare importanță este faptul că **răbdarea, curajul și bucuria**, ca roade ale nădejdiei, primesc amprenta virtuții specific creștine prin aceea că ele constituie „rodul Duhului Sfânt” (Galateni 5, 22-23), având în felul acesta o funcționalitate **sinergică** de colaborare a firii cu harul Duhului Sfânt.

## 3. IUBIREA

### 3.1. Noțiunea

Iubirea sau dragostea este redată sub patru numiri:

1. **στοργή**. Verbul **στέργω** înseamnă a iubi cu tandrețe. **Storge** desemna iubirea pornind de la respectul datorat de copii părinților, sau de afecțiunea datorată de părinți copiilor. Storge poate fi și iubirea conjugală, sau iubirea între compatrioți, sau dintre rude, sau dintre cei apropiați.<sup>55</sup>

2. **εργος** este iubirea care pleacă de la sine și se reîntoarce la sine. El exprimă vârtejul unei iubiri pătimase, tragice, venită și fără voia sufletului spre a-și pune stăpânire pe el. Poate fi și forma irațională, care ca o săgeată demonică zdrobește destinul omului.

<sup>55</sup> Prof. Dr. Haralambie Roventă, *Despre iubire*, în rev. Studii Teologice, București, 1936 (extras), p. 4

Cel care a evidențiat magistral desfășurarea culturală a conceptului de **eros** spre Frumos și Bine, a fost Platon.

Mai întâi se cuvine să stabilim că în concepția lui Platon există două lumi: cea ideală (a Ideilor), externă și reală, și lumea materială de aici, ca imitație a celei dintâi. Aceasta este lumea umbrelor, lumea sensibilă, ca reflex, ca simbol al lumii Ideilor. Ființa privilegiată, capabilă să iasă din sine însăși și să tindă spre lumea Ideilor este omul. Și aceasta datorită faptului că el are originea primară în această lume a Ideilor. Datorită unei greșeli, sufletul omului a căzut în corpul material ca într-o închisoare, fiind supus instinctelor și dorințelor vieții materiale. În ființa sa el rămâne o entitate imaterială, de aceea tinde neîntrerupt spre descătușare, eliberare de înșelăciunea simțurilor, a poftelor și a pasiunilor care îl țin legat de lumea materială. Erosul este dorința arzătoare determinată de nostalgia unei fericiri pierdute, motiv pentru care sufletul omenesc trăiește zbuciumul de a se ridica în lumea ideilor. **Erosul este pentru lumea spirituală ceea ce este gravitația pentru lumea materială.**

Platon arată că erosul înalță sufletul omului spre valorile absolute, adică spre **Frumusețea în sine**, fiindcă lucrurile din această lume nu au valoare în sine. Ele conduc doar spre frumusețea Ideilor în sine. Prin eros sufletul contemplă frumosul din această lume și se ridică la **Frumusețea în sine**.

**Prin urmare, erosul este iubirea pentru tot ceea ce este frumos.**<sup>55</sup>

3. **φιλία** corespunde latinescului **amicitia**. Ea nu este despărțită de eros, ci este un mod de manifestare a erosului pe linie orizontală, în relațiile interpersonale. *Philia* reprezintă afecțiunea între persoane în sens de simpatie, noblețe sufletească și mai ales **prietenie**. Ea redă iubirea firească dintre tată și fiu, sau dintre fiu și părinte, dar mai ales iubirea dintre prieteni.<sup>56</sup>

4. **αγάπη** definește iubirea care totdeauna face bine altuia, iubirea încercată și jertfelnică, iubirea care se dăruiește pentru altul, fiindcă nu se uită la ale sale, eliberând sufletul omenesc din egoismul care-l clăustrează în întunericul vieții. Agape nu este un simplu atribut al lui Dumnezeu, ci o definiție a spiritualității Lui (Ioan 4, 24; I Ioan 4, 16-20). Pentru acest motiv, agape este preferat în Noul Testament. Astfel verbul **αγαπαν** este întâlnit de 135 de ori în Noul Testament; substantivul **αγάπη** de 117 ori, iar adjectivul **αγαπετός** de 63 de ori.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Prof. D. Belu, *Despre iubire*, Timișoara 1945, p. 41-45

<sup>56</sup> idem, p. 45-48, H. Roventă, o.c.p. 5

<sup>57</sup> H. Roventă, o. c.p. 5-6; D. Belu, o.c.p. 48-50

### 3.2. Determinarea și definiția iubirii ca virtute teologică

**Nicolae Mladin** arată că „iubirea este o realitate adânc umană și de o așa complexitate încât unii renunță la orice definiție, socotind cuvintele inutile și neputincioase. Iubirea nu se poate defini. Ea este tot atât de misterioasă ca și viața. De aici și diversitatea de aspecte aproape contradictorii ale iubirii. Căci cuvântul iubire e cel mai fluid, mai complex, mai vag și mai variat ca sens dintre toate cuvintele. El cuprinde cer și pământ, suflet și trup, neprihană și patimă, nostalgie și instinct. Pentru unii ea este numai instinct, chiar dacă e îmbrăcat în vâlul amăgitor al unei idealități pure; pentru alții ea este forță pur spirituală, care contopește sufletele și le unește cu Dumnezeu. Pentru unii e o putere demonică prin care se exercită o misterioasă fascinație asupra omului spre a-l transforma în instrument orb al speciei, pentru alții ea este rază de paradis, care coboară chiar din inima lui Dumnezeu, ca să ridice viața noastră la plenitudine. Concepte opuse, cuprinse sub acoperământul fragil al aceluiași cuvânt. Cu toate acestea sensurile nu sunt decât forme variate ale aceleiași impulsii originare, care este izvorul adânc al lor”.<sup>58</sup>

**N. Hartmann** susține că „iubirea este cel mai puternic dintre sentimentele omenești, are cel mai bogat conținut de viață, e bucuria cea mai curată și mai înaltă, fericirea cea mai deplină”.<sup>59</sup>

**Louis Lavelle** insistă asupra caracterului personalist al iubirii, ca o comuniune **inter – personală**. Lipsa **iubirii – răspuns** aduce totdeauna suferință. „Nimeni nu poate trage la îndoială că iubirea caută totdeauna un răspuns; că a iubi înseamnă, de asemenea, a fi iubit; că altfel avem de-a face cu o iubire care suferă, care își poate exersa propriile sale merite, dar care ia cunoștință de ce-i lipsește și știe bine că idealul său nu-i atins. Fără îndoială, nimeni n-ar putea să spună că esența iubirii nu se găsește decât în **iubirea nenorocită**”.<sup>60</sup>

„Amare et amari” ar fi în limba Confesiunilor lui **Augustin** dialogul iubirii senzuale. Și în această situație, când **amare** este fără răspuns, apare golul suferinței ca decompensare morală a sufletului omenesc. Pe de altă parte, **iubirea dintre sexe** – observă **Nichifor Crainic** – „în formele ei cele mai pure chiar, rămâne parcă stăpânită de a te iubi pe tine însuși în celălalt, de a-ți iubi propria voluptate în al doilea eu întregitor. În adâncul ei zace astfel o izolare egoistă”.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Familia creștină, în vol. Studii de Teologie morală, Sibiu 1969, p. 352

<sup>59</sup> Ethic, Berlin, 1926, p. 480

<sup>60</sup> De l'Acte, Paris, 1937, p. 524

<sup>61</sup> Nostalgia paradisului, București 1940, p. 385-386

**Max Scheller** arată că nota esențială a iubirii este de **ordin axiologic**. Ea se referă și se orientează totdeauna spre **valoare**,<sup>62</sup> spre ceva înalt. Adică sufletul omenesc se structurează dinamic și creator spre valoare: adevăr, bine, frumos, dreptate. El se poate orienta și invers, datorită voinței sale libere, dar această orientare îi anulează libertatea devenirii sale, claustrând-o în egoismul închiruit și îngust ce închide orizontul luminos al vieții.

**În antichitate, sufletul înclinat spre valori era asemănat cu dansul armonios al muzelor, pe când din dansul dezământat al Erinilor rezultă prostia, nebunia și crima.**

Datorită faptului că persoana umană posedă ontologic în structura sa spirituală **intenționalitatea spre comuniune**, iubirea este definită de S. Bulgakov ca fiind „**unitate în dualitate, fără a fi absorbiți de unitate, sau dizolvată în dualitate**”.

Nu vom putea niciodată defini iubirea ca realitate ontologică a persoanei umane, dacă nu o vom pune în legătură cu **Izvorul ei absolut**.

Înțelepții văzând funcționalitatea iubirii, și-au pus în mod firesc întrebarea cu privire la originea, modul de manifestare și finalitatea ei. Răspunsurile au fost diferite, în funcție de viziunea fiecăruia. Toți s-au străduit să spună câte ceva, dar nimeni nu a atins cauzalitatea și finalitatea în sine, fiindcă ei au încercat să explice doar cum este și nu de ce este așa și nu altfel... Ignoramus et ignorabimus dacă nu vom merge la Cel ce este iubirea în Sine și Care S-a revelat omului spre cunoaștere și comuniune.

„**Dumnezeu este iubire**” iar omul, fiind chipul lui Dumnezeu poartă în ființa sa iubirea ca un dar oferit de Creatorul Său spre a I se asemana și spre a se desăvârși în ea. Comuniunea de iubire cu Dumnezeu nu este însă o relație abstractă. Dumnezeu S-a întrupat în Hristos spre a ne desăvârși prin lucrarea Sfântului Duh. Numai în acest context, iubirea primește notele ei esențiale și caracteristice, spre împlinirea și finalitatea persoanei umane.

**Definind iubirea creștină vom spune că ea reprezintă calitatea esențială a persoanei umane ca intenționalitate spre comuniune și aspirație spre valori, de a se împărtăși de iubirea lui Hristos, ca lucrare a Duhului Sfânt, spre neconținută desăvârșire în comuniunea iubirii lui Dumnezeu.**

### 3.3. Iubirea față de Dumnezeu

Pe temeiul intenționalității persoanei umane spre comuniune și a aspirației spre valori, calități înscrise în onticul său, ea își poate îndrepta iubirea spre Dumnezeu deoarece și Dumnezeu este o realitate personală și fiindcă El reprezintă valorile de Adevăr, Bine și Frumos în sine. Dar iubirea omului față de Dumnezeu rămâne totdeauna o **iubire-răspuns** : „**Noi îl iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit mai întâi**” (I Ioan 4, 19), spune Sfântul Apostol

---

<sup>62</sup> D. Belu, o.c.p. 13

Ioan. Inițiativa, originea și izvorul iubirii este Dumnezeu. „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el” (I Ioan 4, 20). Omul este creația lui Dumnezeu, poartă chipul lui Dumnezeu, adică iubirea lui Dumnezeu în chipul său, și are menirea să-și desăvârșească menirea prin participarea la iubirea lui Dumnezeu. „Precum liniștitul lac, spune **Sören Kirkegaard**, își are cauza sa adâncă în izvorul ascuns, nevăzut de ochii omenești, așa și iubirea omului își are izvorul ei cel mai adânc în iubirea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu n-ar fi iubire, atunci n-ar exista nici iubirea omului. Precum lacul cel liniștit ia naștere din izvorul ascuns vederii, **tot așa și iubirea omului își are temelul ei misterios (tainic) în iubirea lui Dumnezeu**”.<sup>63</sup> „**Iubirea însăși are ceva de mare taină, spune Nicolae Mladin**; ea este comuniune din esența vieții, unde se simte sufletul creator al Divinității. Minunată este această comuniune ființială, această dăruire de la suflet la suflet. Ea realizează o atât de profundă comuniune încât simte prezența pașilor lui Dumnezeu în suflet. De aceea, în fața ei creștinul stă înfiorat, cutremurat, ca în fața marelui mister al vieții, prin care se vede misterul de nepătruns al vieții divine”. „Iubirea pătrunde până în adâncurile de taină ale existenței, unde lumea-și înfige rădăcinile în Dumnezeu și unde privirea obișnuită nu poate pătrunde”.<sup>64</sup>

Pe temeuri ca acestea se putea referi **Emil Brunner** la iubirea sufletului omenească ca la o realitate ontică și capacitate funcțională definitorie: „Existența pentru iubire nu este un atribut lângă altele ale ființei omenești, ci este existența omenească însăși. **Omul este întru atâta om, întrucât trăiește în iubire. Măsura îndepărtării de iubire este măsura decăderii din umanitate.** Nici libertatea, nici puterea creatoare spirituală, nici rațiunea nu constituie specificul uman. Acestea sunt mai degrabă condițiile realizării ființei sale proprii omenești, care constă în iubire. Ele nu-și au sensul în ele însele. Sensul lor este iubirea, adevărata comunitate. Nu măsura genialității determină gradul omenității, al calității de om, ci măsura iubirii”.<sup>65</sup>

Din cele până aici expuse, putem stabili următoarele caracteristici ale iubirii ca virtute teologică.

1. Iubirea se realizează numai între persoane, iar omul posedă iubirea **ca intenționalitate spre comuniune și comunicare.** Dumnezeu este la fel, Persoană, de aceea este **iubire – agape.** În felul acesta se stabilește o **reciprocitate** dintre iubirea lui Dumnezeu care **coboară spre om pentru a-l ridica la iubirea Lui.** Ceea ce tulbură această reciprocitate este păcatul. De aceea, iubirea lui Dumnezeu se jertfește pentru eradicarea păcatului și pentru salvarea comuniunii cu persoana umană, **chip al iubirii Sale:** „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât și pe Fiul Său a dat, ca oricine crede întrânsul să nu piară ci să aibă viață veșnică”. (Ioan 3, 16).

<sup>63</sup> idem, p.103

<sup>64</sup> o.c.p. 57

<sup>65</sup> Der Mensch im Widerspruch, Berlin, 1937, p. 63

2. Sufletul omenesc se realizează, se împlinește creator și se desăvârșește prin adeziunea sa la **valoarea. De aceea iubirea se îndreaptă totdeauna spre valoare. Cel ce nu iubește valoarea decade din umanitate.**

Dumnezeu este valoarea absolută. Adevărul absolut, Binele absolut, care există prin sine însuși; Frumusețea în sine. Spre toate acestea sufletul omenesc este **atras prin natura sa**, iar prin iubirea față de Dumnezeu El se desăvârșește. Numai pe baza acestei realități înscrise în ființa omului, Mântuitorul ne putea adresa îndemnul Său: „Fiți desăvârșiți precum și Dumnezeu este desăvârșit” (Matei 5, 48). Și cum Dumnezeu este iubire, noi suntem chemați să ne desăvârșim în iubirea Lui care ni se oferă spre a ne angaja în comuniune și iubire cu El.

3. De aici vedem că iubirea ca virtute teologică are un caracter **sinergic** dat de iubirea lui Dumnezeu care se oferă sufletului omenesc, și răspunsul liber al sufletului de a o primi. **Chemarea** iubirii divine este: „Fiule, dă-mi inima ta” (Pilde 23, 26). **Răspunsul** liber al iubirii omului este „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul Tău” (Luca 1, 38). Prin urmare, iubirea lui Dumnezeu **coboară și se jertfește pentru om** iar iubirea omului **se ridică și se dăruiește** comuniunii lui Dumnezeu. De aceea, „cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în El” (I Ioan 4, 20). Altfel spus, cel ce rămâne în iubirea lui Dumnezeu, rămâne în plenitudinea Binelui **care este esența virtuții.**

---

### 3.4. Caracteristicile iubirii noastre față de Dumnezeu

Iubirea față de Dumnezeu este prima și cea mai mare poruncă din Lege (Deuteronom 6, 5; Matei 22, 37–39). Ea trebuie să fie din „**tot sufletul, tot cugetul și din toată puterea**”. Aceasta înseamnă o angajare totală, fără nici un fel de rezerve sau ezitare. Noi nu iubim pe Dumnezeu Tatăl ca pe o realitate abstractă, ci **îl iubim în Hristos prin Duhul Sfânt**. Dăruindu-ne integral lui Hristos, prin recunoașterea lui ca Domn (stăpân) al vieții noastre, Duhul Sfânt, care totdeauna ne conduce la viața în Hristos, ne va întări și desăvârși iubirea noastră față de El. Fiind inspirată, întreținută și desăvârșită prin lucrarea Sfântului Duh, iubirea noastră față de Dumnezeu are un caracter **duhovnicesc**, însemnând **putere, energie, adică har divin**. Ea s-a manifestat sub trei forme: 1. **martiriul** ca jertfă totală pentru Hristos ; 2. **castitatea** ca dăruire integrală (trup și suflet) lui Hristos, 3. **pocăința**, ca revenire la starea de har adică la iubirea față de Dumnezeu, transformând patima în sfințenie. Pentru că toate acestea reprezintă lucrări ale harului Sfântului Duh, se mai numesc și **harisme**. Ele aduc sufletului omenesc bucuria de negrăit a comuniunii cu Dumnezeu prin totala dăruire a iubirii noastre față de El. Ca jertfire a egoismului pe altarul iubirii față de Dumnezeu, toate aceste trei harisme au luat numele de **martiriu**. Astfel, martiriul roșu este martiriul sângelui, martiriul alb este cel al castității, al purității. Martiriul verde este cel al pocăinței, ca regenerare morală, ca reînviere pentru iubirea lui Dumnezeu, ca înverzire pentru rodirea sfințeniei.

2. Iubirea față de Dumnezeu are un caracter **activ și dinamic**. Este lucrătoare în fapte. Nu este o simplă contemplație extatică, ci o operă **filantropică**. Izvorând din Dumnezeu, iubirea față de El va primi un caracter **caritabil**, imitând prin acesta **milostivirea lui Dumnezeu față de neputințele noastre**. De aici și îndemnul Scripturii: „Să nu iubim numai cu cuvântul, ci cu fapta și cu adevărul” (I Ioan 3, 18). Astfel, filantropia **verifică** totdeauna iubirea față de Dumnezeu: „Nu putem iubi pe Dumnezeu pe care nu-l vedem, dacă nu iubim pe aproapele pe care îl vedem. Și această poruncă avem de la El: Cine iubește pe Dumnezeu iubește și pe fratele său” (I Ioan 4, 20-21); „căci de vor fi fratele și sora goi și lipsiți de hrana de toate zilele și le va zice cineva: mergeți în pace, încălziți-vă și vă saturați, și nu le-ar da cele de trebuință trupului, ce folos ar fi?” (Iacob 2, 16).

3. Iubirea față de Dumnezeu are un caracter **statornic**, ea este dominantă majoră a **caracterului religios moral creștin**, iar caracterul înseamnă întotdeauna statornicie. Au fost mulți creștini care l-au iubit pe Hristos, dar când a sosit momentul să depună această mărturie cu prețul propriei vieți, s-au lepădat de el. Au fost în schimb alții care l-au iubit pe Hristos în calitate de catehumen, pecetluind această iubire prin martiriu. Pentru acest motiv, Biserica i-a considerat creștini, deși nu au fost botezați. Martiriul lor a fost considerat ca fiind martiriul sângelui, tot atât de important ca și botezul cu apă și cu Duh, fiindcă același Duh le-a inspirat calitatea de creștini, pecetluită cu jertfă.

4. Iubirea față de Dumnezeu este **universală**, e raza de lumină și căldură care izvorăște din Dumnezeu și trecând prin sufletul nostru se răsfrânge asupra întregii creații. Sunt vrednice de reținut cuvintele starețului **Zosima** din romanul „**Frații Karamazov**” de **F. M. Dostoievski**: „Taina lui Dumnezeu este întreg universul... Toate mărturisesc despre taina lui Dumnezeu...”. De aici și îndemnul: „Iubește creatura lui Dumnezeu, iubește întreg universul, ca și fiecare firicel de nisip. Iubește orice frunză, orice rază a lui Dumnezeu. Iubește animalele, iubește plantele, iubește orice lucru...dacă vei iubi orice lucru, ți se va descoperi în fiecare taina lui Dumnezeu. Cerul este limpede, aerul curat. Ce gingașă este iarba! Ce frumoasă și curată este natura! Numai noi nu înțelegem că viața este un paradis. Dacă am vrea să înțelegem acest lucru, pământul în toată frumusețea lui ar deveni un paradis și ne-am îmbrățișa unul pe altul și-am plânge de bucurie...”.

Când iubirea lui Dumnezeu pătrunde în adâncul de taină al inimii, se va concretiza într-un simțământ de **milă universală**, ce nu va putea suporta nici un fel de suferință a creației. Aceasta este ceea ce Sfântul Isaac Sirul numește „**arderea inimii pentru toată zidirea**”, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru draci și pentru toată făptura. În acest caz, gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din om șiroaie de lacrimi. Din mila multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință inima se micșorează și nu mai poate răbda sau auzi, sau vedea vreo vătămare, sau vreo întristare cât de mică, ivită în vreo zidire. Și pentru aceasta aduce rugăciuni cu lacrimi în tot ceasul, și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor

ce se târăsc pe pământ. O face aceasta din multa milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu” (Filocalia, X, 393-394).

4. Iubirea față de Dumnezeu este veșnică. Cel ce s-a lăsat pătruns până în adâncul sufletului său de iubirea lui Dumnezeu, nimeni și nimic nu-l va mai putea despărți de ea. „**Rămâne-ți în dragostea mea**” (Ioan 15, 9) sunt cuvintele Domnului lăsate nouă ca pe un testament veșnic înaintea Sfințelor Sale patimi. Iar Apostolul confirmă retoric acest lăsământ dumnezeiesc zicând:” Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos? Necazul sau strâmtorarea, sau goana, sau foametea, sau golătatea, sau sabia?...Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici căpeteniile, nici puterile, nici cele de acum, nici cele viitoare...nu vor putea să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este în Hristos Domnul nostru” (Romani 8, 35-39).

### 3.5. Păcatele împotriva iubirii față de Dumnezeu

1. Păcatul care închide sufletul față de iubirea lui Dumnezeu este **egoismul sau egocentrismul**. Acest păcat urmărește satisfacerea plăcerilor și poftelor, târând ființa omenească în toate patimile înrobitoare.

2. **Ura față de Dumnezeu** provine dintr-o concepție greșită despre Dumnezeu, socotindu-L autorul răului, cauza nenorocirilor și suferințelor ce se abat asupra vieții. Același stareț **Zosima** îi stigmatizează pe unii ca aceștia zicând: „S-au blestemat ei înșiși, blestemându-l pe Dumnezeu și viața; ei se hrănesc cu orgoliul lor nefast, precum cel înfometat aflat în deșert, care și-a supt propriul sânge. Ei nu-l pot contempla pe Dumnezeul cel viu fără ură și și-ar dori ca Dumnezeul vieții să nu existe, să dispară, distrugând întreaga Sa creație. Ei aspiră la neant, dar nu vor avea parte de neant”.<sup>66</sup>

3. **Orgoliul sau mândria**, asemenea lui Lucifer detașează pe om de Dumnezeu, determinându-l să-și facă din sine un idol, căruia nu numai el se închină, ci pretinde și altora să se închine.

4. Un alt păcat împotriva iubirii față de Dumnezeu este cunoscut în spiritualitatea creștină sub numele de „**akedia spiritualis**”, adică nepăsarea față de cele duhovnicești. Acest păcat se înscrie în lista evagriană a celor opt logismoși ai răutății. El paralizează dorința după Dumnezeu și implicit răspunsul la iubirea lui Dumnezeu.

5. **Fanatismul** este credința fără iubire. Desigur, este **o credință falsă**, fiindcă acționează cu ură și violență...Ca orice virtute, credința trebuie să acționeze în **unitatea tuturor virtuților** și să conducă la împlinirea ei în iubirea lucrătoare prin fapte.

---

<sup>66</sup> Olivier Clement, Puterea credinței, cit., p. 106



### 3.6. Iubirea față de semenii noștri

Am văzut că iubirea față de Dumnezeu se află în interdependență cu iubirea față de semenii noștri și față de întreaga creație. Datorită faptului că semenul sau aproapele nostru a fost văzut diferit de-a lungul vremii, iar atitudinea de iubire față de el a fost diferit înțeleasă și aplicată, ne întrebăm la început:

**1. Cine este aproapele nostru? La greci, aproapele era concetățeanul sau prietenul.** Străinii erau considerați **barbari**. Aceștia fiind inferiori, nu meritau nici considerație, nici îngrijire, nici afecțiune, nici atenție. **Slavii** aveau o soartă și mai umilă. Concepția dominantă în antichitatea precreștină era cea a lui **Aristotel**, potrivit căreia, spre deosebire de omul liber, sclavul nici nu era considerat om, ci „**unealtă însuflețită**”, fiind la dispoziția stăpânului său asemenea animalelor. **Stoicii** s-au ridicat în epoca imperială la noțiune iubirii universale a semenului, apreciind că toți oamenii trebuie socotiți oameni. Și slavii, spunea **Seneca**, sunt tot oameni, pot fi chiar prietenii noștri, dar „**prieteni umili**”.

Această limitare foarte îngustă a concepției grecilor față de semeni se datora, printre altele, și concepției lor **politeiste**, potrivit căreia oamenii, nefiind fii ai aceleiași părinte, **se deosebeau de la natură**. În această situație nu se putea concepe o fraternitate firească, de la natură.

În societatea teocratică a **Vechiului Testament**, în condițiile unei religii **monoteiste**, apare noțiunea de „**frate**” pentru toți cei ce adorau un singur Dumnezeu, **Părintele lor**. Dar numai **conaționalul** era socotit **frate**. Dacă însă străinul locuia alături de băștinaș, era considerat și el, la fel, ca fiind aproapele sau semenul. Dar nu orice străin, ci **străinul convertit la iudaism** era socotit aproapele. Celelalte neamuri erau etichetate cu peiorativul: „**goim**”, fiindcă erau idololatre, iar idololatria era considerată infidelitate față de Dumnezeu cel adevărat. De aici și rezerva totală față de cei aparținând neamurilor idololatre.<sup>67</sup>

Mântuitorul aduce o învățătură nouă privind iubirea față de aproapele. La baza ei stă concepția despre Dumnezeu tatăl ca **Părinte nu al unui singur popor, ci al tuturor popoarelor, fără nici o deosebire**. Această învățătură are și un aspect moral în sensul că Dumnezeu fiind socotit Părintele tuturor este bun și îndurător. El primește pe păcătoși cu iubire și iertare, fiindcă toți oamenii sunt fiii lui, și fiindcă vrea salvarea tuturor. Prin urmare, nu numai dreptii sunt iubiți de Dumnezeu, ca în Vechiul Testament, ci și păcătoșii, sau mai ales păcătoșii, „fiindcă cei bolnavi au nevoie de doctori și nu cei sănătoși”. Astfel Mântuitorul proclamă o **fraternitate universală**, în care deosebirea de neam, de situație socială sau de

<sup>67</sup> Diac. Prof. Dr. Orest Bucevschi, Iubirea față de aproapele, Cernăuți, 1942 și 1946

orientare religioasă dispar. Prea frumoasa pildă a „samarineanului milostiv” ilustrează convingător această nouă și adevărată învățătură adusă de Mântuitorul în lume. Întrebat de un învățător de lege cine este aproapele nostru, căruia îi datorăm iubirea, Mântuitorul distruge pentru totdeauna zidul despărțitor dintre oameni, arătând că „**un om oarecare**” a căzut între tâlhari și a fost salvat de un samarinean, adică de un om de alt neam... Mântuitorul spunând: „**un om oarecare**”, fără a indica neamul, sexul, starea socială sau chiar religia, aduce o învățătură nouă, temeluită pe **fraternitatea universală în sensul că orice om este aproapele nostru**.

Sfântul Apostol Pavel accentuând **necesitatea mântuirii în Hristos pentru orice om**, fiindcă toți oamenii sunt păcătoși, proclamă pentru totdeauna **egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu**, fără nici o deosebire: „Nu mai este nici iudeu, nici elen, nu mai este nici rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Galateni 3, 28; Coloseni 3, 11).

Prin urmare, **aproapele nostru este orice om**:

- fiindcă toți sunt egali ca fii ai aceluiași Părinte
- fiindcă toți provin din aceeași pereche de oameni;
- fiindcă toți moștenesc păcatul;
- fiindcă pentru toți s-a jertfit Hristos.

---

**2. Înșușirile iubirii față de aproapele** Vom determina mai bine însușirile iubirii față de aproapele, urmărind pilda samarineanului milostiv la care ne-am referit mai sus.

Astfel, vom constata:

a). Samarineanul nu a urmărit nici un interes egoist atunci când s-a apropiat de cel „căzut între tâlhari”. Nu l-a interesat decât salvarea acestui om aflat între viață și moarte... De aici rezultă că iubirea față de semenii trebuie să fie **sinceră și dezinteresată**.

b). Dat fiind faptul că samarineanul nu privește la fața omului, ci la suferința lui, fiindcă nu caută din ce neam este, nici la dușmănia existentă între iudei și samarineni, vedem că iubirea lui are un caracter **universal**.

c). Samarineanul se sacrifică apoi, ridicându-l și transportându-l la casa de oaspeți pe nenorocitul aruncat la periferia vieții, oferind și gazdei plata pentru îngrijirea lui. Acest fapt evidențiază că iubirea față de aproapele se cuvine a fi **activă și chiar jertfelnică**.

d). Iubirea dezinteresată a samarineanului este **discretă**, lipsită de orice orgoliu sau urmă de publicitate.

e). În sfârșit, iubirea samarineanului are un caracter de profunzime, un caracter **creator**, vizând nu simpla ajutorare a celui neputincios, ci **salvarea vieții lui**, a reintegrării ei în cursul normal.

Practicând o astfel de iubire față de semenii, Biserica creștină a creat **operele de caritate**, nemaifântâlnite până atunci în lume, pe măsură să arate că **filantropia**, avându-și originea în

dragostea față de Hristos, a creat suflete generoase care au salvat viața fizică și morală a celor suferinzi și nenorociți, condamnați la piere.

### 3.7. Iubirea față de dușman

Pentru prima dată s-au auzit în lume cuvintele: „Ați auzit că s-a zis : Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrășmașul tău. Iar Eu zic vouă: iubiți pe vrășmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă prigonesc, ca să fiți voi fiii Tatălui vostru cel din ceruri care soarele Său îl răsare și peste cei răi, și peste cei buni, și plouă peste cei drekți și peste cei nedrești” (Matei 5, 43-45).

Aceste cuvinte reprezintă **marele novum** pa care l-a adus Iisus Hristos în lume, și anume: **iubirea vrășmașilor**.

Este cunoscut faptul că în Vechiul Testament predomina legea talionului care spunea : „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte”, sau legea „răzbunării sângelui” în cazul omorului calificat. Aceasta era dreptatea dură care impunea respectul legii pentru intimidarea săvârșirii păcatului, asemenea romanilor care își făceau un titlu de glorie din „dura lex, sed lex”.

Pe de altă parte, Evanghelia vine cu legea iubirii, a iertării, a împăcării cu dușmanul, nu a răzbunării și distrugerii lui...

Pentru a pătrunde înțelesul iubirii față de dușman, se cuvine să analizăm cuvintele Domnului mai sus enunțate: „Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrășmașul tău”.

Aproapele: **πλησιος** din prima parte a frazei este preluat din **Levitic 19, 18**, aparținând poruncii de a iubi pe aproapele ca pe tine însuși. Iar aproapele era conaționalul și prozelitul.

Partea a doua a frazei: „să urăști pe vrășmașul tău” nu apare în cuprinsul Vechiului Testament. Mântuitorul preia expresia din **tradiția rabinică**. Ear imperativul ce trebuia împlinit fără nici un echivoc.

Dacă aproapele era conaționalul, dușmanul: **εχθρος** nu mai poate fi tot el, fiindcă termenii sunt despărțiți unul de altul. În această situație, **dușmanul este străinul**. Acesta este atât dușmanul religios, cât și dușmanul politic al poporului evreu. Ura față de acesta are o motivație religioasă, dată de faptul că și **Iahwe** îl ura, fiindcă era idololatra.

Mântuitorul schimbă **tabla de valori**, în sensul că Dumnezeu Tatăl „atât de mult a iubit lumea, încât și pe Fiul Său L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16). În această situație, Dumnezeu Tatăl, oferind jertfa de izbăvire a fiului Său pentru orice păcătos din lume, îl va iubi și pe străin, pentru că și acestuia i se oferă jertfa lui Hristos. Astfel, **εχθρος** (dușmanul) devine **πλησιος** (aproapele). Întrucât Dumnezeu este Părintele lui, și acestuia i se cuvine iubirea noastră ca o poruncă divină (Levitic 19, 18). Devenind aproapele, nemaifiind străinul, este în același timp și el fiul lui Dumnezeu prin Hristos: „ Pentru că toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus” (Galateni

3, 26), iar „Dacă ești fiu, înseamnă că ești și moștenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (Galateni 4, 7), spune Sfântul Apostol Pavel. Și tot Apostolul scrie neamurilor că „prin El (Hristos) avem și unii și alții apropiere de Tatăl într-un Duh. Așadar, nu mai sunteți **străini și venetici, ci împreună cetățeni cu sfinții și sunteți din casa lui Dumnezeu**” (Efeseni 2, 18–19).

Astfel, morala creștină proclamă pentru prima dată în lume iubirea vrăjmașului ca suprema virtute a iubirii care imită dragostea jertfelnică a lui Hristos. Aceasta este, după ingenioasa formulare a lui Orest Bucevschi: „**iubirea crucificată**”.<sup>68</sup> Aceasta este – continuăm noi, **iubirea integrală și biruitoare**. Integrală, fiindcă cuprinde în sfera ei de acțiune pe toți, absolut pe toți. Este biruitoare, fiindcă face ca **în lume să domine binele asupra răului**, actualizând prin aceasta până la sfârșitul veacurilor rugăciunea plină de iertare adresată lui Dumnezeu pentru toți oamenii, plini de nedreptate, de ură și de răzbunare, rostite pentru prima dată de Mântuitorul lumii pe Golgota: „Părinte, iartă-le lor că nu știu ce fac” (Luca 23, 34). Aceste cuvinte nu s-au oprit însă pe Golgota. Urmașii lui Hristos le-au rostit de-a lungul veacurilor cu același efect de biruință a binelui asupra răului. Sunt prea bine cunoscute cuvintele Sfântului Ștefan, primul martir creștin, iar nu cu prea mult timp în urmă, aceleași cuvinte au fost spuse și de un alt ucenic al lui Hristos aflat în închisorile comuniste: „Totdeauna pe a Domnului cale/ Au fost lupte și-au fost spini destui/ Căci acei ce-au urmat voii Sale / Trebuit-au să-I semene Lui!.../ Dar cu ochii-ațintiți la răsplătă/ Prin răbdarea Golgotei privind, / N-au cântit cei aleși niciodată / Ci-au trăit și-au murit biruind. /... **Tu cătușele-atunci le sărută, / Rugător pentru cei ce le-au pus, / Că-n cereasca răbdare tăcută/ Semăna-vei atunci cu Iisus**” (Traian Dorz).

Iubirea față de vrăjmași are și o profundă motivație psihologică. După cum arată un erudit psiholog român „puterea de iertare pe care iubirea o cere reprezintă una din valențele umane. Că nu toți oamenii sunt oameni, aceasta este adevărat. Dar cei mai mulți sunt, și numărul lor crește și, firește, e bine să crească. A te apăra de dușman și a-l face inofensiv, constituie o datorie. A te răzbuna înseamnă a te coborî la nivelul dușmanului. **Pentru ca șirul răzburărilor să înceteze, cineva trebuie să aibă generozitatea iertării și chiar a uitării**”.<sup>69</sup>

În general față de aproapele nostru putem adopta patru atitudini, manifestate prin **răsplătirea**: 1. răului cu rău; 2. răului cu bine; 3. binelui cu bine; 4. binelui cu rău.

**Suprema virtute constă în răsplătirea răului cu bine**. Dumitru Belu arată deosebit de sugestiv că iubirea vrăjmașului reprezintă, mai înainte și mai presus de orice, o biruință asupra răului din noi înșine. „...Numai iubirea de vrăjmaș te poate elibera din umilitoarea robie a pornirilor spre ură și răzbunare. Când Mântuitorul poruncește iubirea de vrăjmași, El nu o face ca să te îngenuncheze în fața celui rău, ci ca să te elibereze de rău, de răul din tine, și în felul acesta să-l limiteze. Și de fapt, dacă la dușmănie răspunzi cu dușmănie, prin aceasta

<sup>68</sup> Iubirea față de dușman, Sibiu, 1940

<sup>69</sup> N. Mărgineanu, Condiția umană, București 1973, p. 108

nu-ți dovedești tăria, ci arăți că tu însuți te-ai contaminat de sentimente inferioare; arăți că și tu însuți te-ai stăpânit de rău. Așa încât, de unde mai înainte de a răspunde dușmăniei, cu dușmănia ta, răul era limitat numai la dușmanul tău, acum el s-a extins și asupra ta. În loc de un singur rău: dușmanul tău, acum sunt doi: dușmanul tău și tu, dușmanul dușmanului tău. Dacă însă la dușmănie răspunzi cu îngăduință, răbdare, iertare, purtare frățească, sau, ceea ce este totuna, cu iubire, răul a primit o lovitură mortală, cel puțin în unul din subiectele lumii acesteia: în subiectul tău”.<sup>70</sup> Această realitate duhovnicească ne face să înțelegem puterea purificatoare a iubirii, acel **katharsis**, care ne aduce în suflet pacea lui Dumnezeu, ca viață de sfințenie. În acest context, ne apare în lumină tot mai strălucitoare ingenioasa formulare a Fericitului Augustin exprimată scurt: „Te plângi că fratele tău e rău și te dușmănește? Iartă-l, ca să nu fiți doi oameni răi!”...

Iubirea vrășmașului nu este însă un simplu act convențional sau interesat de iertare. Și nici chiar de uitare a răului săvârșit asupra ta. Iubirea care curăță orice reziduu de reținere față de dușman, aducând sufletului pacea cu sine însuși, are o încărcătură mult mai mare. **Ea se va împlini atunci când iubirea lui Dumnezeu aduce în suflet puterea de a te ruga pentru dușman.** În felul acesta, iubirea vrășmașului primește un **caracter activ, asigurând comunicarea și comuniunea cu el.** Sunt deosebit de sugestive în acest sens cuvintele unui poet creștin: „Când poți să ierți / Când știi ierta tot răul / Ce pe nedrept îți vine / Din Dumnezeu din slava Sa / Un strop sălășluiește-n tine / Dar când iubești / Când poți iubi, / Pe orișice vrăjmaș al tău / Pe orișicine te-ar lovi / Atunci, întreg e-n tine Dumnezeu” (Traian Dorz, **Despre iubire**).

## 3.8. Philautia

### 3.8.1. Noțiunea

Redată prin **φιλαυτία**, **iubirea de sine** va fi privită din unghiuri diferite și va primi de-a lungul vremii variate și contradictorii interpretări.

Interesant este faptul că iubirea de sine, ca poruncă a Mântuitorului nu este redată în Noul Testament ca philautia, ci este folosit verbul **αγαπαν**. Astfel iubirea de sine primește o trăsătură specifică, fiind implicată organic și funcțional în iubirea față de Dumnezeu și față de semenii. Pe de-o parte avem în Noul Testament porunca: „**să iubești pe Domnul Dumnezeul tău... = αγαπήσεις κύριον τόν θεόν σου...**”. Pe de altă parte, aceeași **iubire - agape** se referă și la semenii ca raportare la sine însuși: „**αγαπήσεις τον πλησίον ως σεαυτόν**” (Matei 22, 37–39).

<sup>70</sup> D. Belu, o.c.p. 118-119

Faptul că Mântuitorul raportează “cea mai mare poruncă din Lege”, care le sintetizează pe toate celelalte, adică iubirea față de Dumnezeu și față de semenii, la iubirea față de sine (“ca pe sine însuși”), evidențiază clar importanța acesteia în viața duhovnicească a creștinilor.

Philautia ca datorie firească de sine a fost însă interpretată și aplicată diversificat de-a lungul vremii. Dacă în mod normal trebuie să vedem în ea o firească atitudine față de viața sufletească și trupească a omului, fiindcă “nimeni nu și-a urât vreodată trupul, ci îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica” (Efeseni 5, 29), unii au coborât iubirea de sine la nivelul egoismului poftelor oarbe, asemenea bogatului din Evanghelie, căruia rodindu-i țarina, își spune sieși: “suflete, ai multe bunătăți strânse pentru mulți ani: odihnește-te, mănâncă, bea, veselește-te...” (Luca 12, 19). Alții au exaltat pe philautia “scăpând-o” din ordinea dreptei judecăți spre formele patologice ale narcisismului și paranoiei... În sfârșit, dar nu în cele din urmă, s-a pornit chiar o adevărată luptă împotriva philautiei, adoptându-se atitudini dintre cele mai dure de supremație a spiritului asupra materiei, prin aplicarea multiplelor forme de asceză mortificatoare, dintre care unele greșit înțelese și aplicate, nu numai că nu și-au atins obiectivul și finalitatea, dar apar de-a dreptul hilare pentru omul modern, neînclinat să le pătrundă înțelesul adânc și tainic...

Date fiind aceste realități întâlnite în diversele culturi, sisteme filosofice și medii religioase, se cuvine chiar și numai să trecem în revistă modul de interpretare a philautiei ca valoare morală privită în contextul firesc al datoriei față de sine, sau ca iubire de sine impusă de însăși Legea divină.

### 3.8.2. Philautia ca și conservare a vieții

**Iubirea** alături de **ură** și **teamă** este cel mai puternic instinct primar al omului ca “zoon politikon”. Psihanaliștii vorbesc de eros ca despre instinctul propriu al vieții, **instinctul de conservare a vieții**: propriu, firesc și necesar lumii vii, implicit și cu atât mai mult omului... La om însă conservarea vieții are specificul său propriu, dat de structura sa **psihobiologică**, sau de orientarea sa **socio-culturală** în contextul **existentțial** în care trăiește și își desfășoară activitatea. Astfel, conservarea vieții, deși reprezintă un **datum divin** adânc întipărit în conștiința umană, are totuși sub multe aspecte o **interpretare subiectivă**, devenind ea însăși o realitate fragilă și relativă. În general, conservarea vieții proprii este abordată prin raportarea ei la lume, fie asumând lumea în sine, fie “pierzându-se” în vuietul și vârtejul ei spre a-și găsi și crea un “modus vivendi”... Mai puțini oameni își conservă viața, conștientizându-se cu discernământ asupra realității exterioare, spre a stabili cu ea o simfonie dinamică și creatoare orientată consecvent axiologic.

Chiar și în educație, unde accentul cade în cea mai mare parte pe conturarea caracterului, finalitatea nu se oprește la introspecție, ci la confruntarea cu socialul pentru asigurarea bunei conviețuirii, ca mod de conservare a vieții.

Și aspectul creativității este determinat tot de conservarea vieții ca expresie a nemuririi. Erosul ca instinct al vieții are menirea de a susține cu toată îndârjirea evitarea stingerii în neant, și proclamând că “non omnis moriar”, exprimă în fond dorința impusă de firea însăși, în care Creatorul a sădit spre creștere și dezvoltare viața sub multiplele ei forme, și nu moartea. De fapt, sub unghiul gândirii creștine, viața, și nu moartea, aparține lumii și omului. Moartea este un accident apărut în lume datorită păcatului ca înstrăinare de Dumnezeu, Principiul vieții. Mântuirea însăși, ca învingere a păcatului și a morții, înalță steagul de biruință al învierii și al vieții peste răceala mohorâtă a mormintelor...

Referindu-ne în continuare la philautia ca simțământ primar înscris în structura biosihică a omului, și redat prin instinctul de conservare a vieții, vom remarca faptul că acesta merge mai departe în relațiile interpersonale, desfășurate pe plan social, vizând nu numai individul, ci și **specia umană**, de care îl leagă geneza și desfășurarea vieții personale în timp. E vorba chiar de declinul philautiei în forme ale egoismului agresiv și feroce, ce nu ține cont de nimeni și de nimic atunci când e vorba de scopul egoist al orgoliului și aspirațiilor personale, ci în această formă egoistă a simțământului de conservare sunt implicați și urmașii, cu viața lor plină de conflicte și aspirații, de izbânzi și de eșecuri...

Referindu-ne în continuare la situația de luptă existențială în competiția vieții, remarcăm fără prea mare greutate că aceasta este de multe ori dură și dramatică, făcând din lume câmpul de luptă unde se desfășoară tiranic și fără cruțare acel “bellum omnium contra omnes”, în care “homo homini lupus est”, și în care “dreptatea celor tari este totdeauna mai bună”... Iar dacă unii nu au puterea și dibăcia de a-și afirma propria valoare după merit și datorie în beneficiul umanității și al societății din care fac parte, cad de multe ori victime propriului ideal, gustând din paharul dezamăgirii celor învinși... Dar și fără a privi lucrurile prin acest existențialism tragic, vom remarca faptul că pe arena vieții nu toți își apără și afirmă simțul de conservare cu spada în mână. Mulți, foarte mulți se furișează doar prin viață, căutând totdeauna scopul util și satisfacerea intereselor și a plăcerilor de moment... Dar sunt și din aceia care știu și pot să lupte în viață cu curaj și perseverență, făcând din insuccese nu o tragedie, ci un alt mod de orientare spre afirmare și împlinire.

Oricum ar fi, din cele până aici tratate vedem că philautia este o **virtute naturală** dată de simțul conservării vieții, imprimată de Creator în ființa noastră, pe care avem datoria să o cultivăm mereu spre desăvârșirea personalității proprii. Tocmai de aceea sinuciderea este nu numai o lașitate în lupta vieții, dar este și un mare păcat îndreptat împotriva lui Dumnezeu, ca origine și stăpân al vieții noastre. Biserica consideră sinuciderea ca un păcat fatal, de aceea nici nu se roagă pentru cei care protestând cu brutalitate împotriva vieții lor, își iau singuri viața. Chiar și psihologia îi trece pe sinucigași în declinul patologicului. Atât de mult prețuiește

morala creștină datorită și dreptul omului de a lupta pentru viață până la sfârșitul ei, încât nu consimte nici la euthanasie, oricâtă pledoarie s-ar face în favorul ei...

### 3.8.3. Philautia în etica filosofică antică

Forma cea mai înaltă a iubirii față de semenii este prietenia. Prin philia – prietenie, iubirea față de semenii primește sensul intimității ca alter-ego, și al fidelității ce merge până la jertfă.

În felul acesta interpretează **Platon** și pe **φιλαντία, ca prietenie față de sine ridicată la cea mai mare intensitate și la modul cel mai înalt și curat**. Și aceasta pentru că nu poți da ceea ce tu nu posezi; adică nu poți da altuia iubirea (prietenia) pe care tu nu o ai în tine. Astfel în mod **firesc și legitim omul este prieten cu sine însuși** (Cratylos 428 d). Numai că “în realitate... această mare prietenie pentru sine devine în fiecare din noi cauza tuturor pașilor greșiți” (Cratylos 428 d). Pentru a nu rămâne însă unilateral, Platon se explică, arătând că **egoismul ca dragoste excesivă de sine este izvorul tuturor patimilor**. Dar philautia poate avea și un sens pozitiv, singurul valabil, singurul necesar să fie cultivat, fiindcă **reprezintă iubirea față de sine**, raportată la intelect (nous), ca partea ce mai elevată a sufletului, care merge până **la altruismul ce se confundă cu sacrificiul de sine** (Legi V, 731 d – 732 b).

Dar această trecere a lui philautia de la virtute naturală, la virtute etică va fi dezbătută și demonstrată de **Aristotel** în cartea a IX-a a celebrei **Etici Nicomahice**.

#### a). φιλαντία și φίλαυτος

Când ne referim la philautia trebuie să avem în atenție că sinele pe care îl iubim este în esența lui ontică, **persoană**. Iar persoana se definește ca **intenționalitatea spre comuniune și spre valori**. Ea reprezintă totdeauna eul uman deschis în afară. Philautia aparține lui “zoon polikon”, care se numește astfel fiindcă poartă în sine, spre deosebire de celelalte viețuitoare, instinctul social. Prin aceasta, philautia este o virtute nu numai naturală, ci și etică, în sensul că angajează sufletul omenesc spre deprinderea de a aborda **creator valorile morale, făcând din ele deprinderi de comportament**.

Pe de altă parte, este adevărat că eul uman poate rămâne static, închircit și închisat în sine însuși, sub forma egoismului, ca supunere oarbă față de instinctele animalice din om. Această iubire de sine este cunoscută ca **φίλαυτος**.

Punerea în valoare a philautiei ca virtute etică o face în chip magistral Aristotel, prin compararea acestor doi termeni, ca și prin corelarea ei cu alte valori etice și sociale, pe măsură să-i imprime calitățile cele mai înalte de afirmare în viață.

Aristotel pornește de la faptul că cei egoiști, adică cei ce se iubesc pe sine mai mult ca orice altceva, sub blamați, aplicându-li-se în sens peiorativ calificativul de egoiști. Se mai



crede apoi că omul rău nu face nimic decât în exclusivitate pentru sine însuși, pe când omul de bine nu are în vedere decât **frumosul moral** (adică binele), lăsându-și la o parte propriile interese pentru ale prietenului său (EN.IX, VIII, 8, 30, 35).

Mai departe, Aristotel arată că “această blamare” a celui ce se iubește pe sine pornește dintr-o confuzie de termeni, privind modul în care se manifestă iubirea de sine. Și aceasta, fiindcă “toate sentimentele de prietenie derivă din cele ale individului față de sine, de unde iradiază și spre alții. Toate acestea sunt confirmate și de proverbe, precum: “un singur suflet”; “prietenii au totul în comun”; “prietenia înseamnă egalitate”; “genunchiul este mai aproape decât gamba”. Toate acestea sunt aplicabile în primul rând la raporturile omului cu el însuși, fiindcă fiecare își este mai întâi sieși cel mai bun prieten, și prin urmare, trebuie să se iubească cel mai mult pe sine” (EN. 1168. 5. 10).

Cei ce dau iubirii de sine o nuanță peiorativă, îi numesc egoiști pe oamenii care pretind pentru sine prea mult în materie de **bogății, onoruri și plăceri trupești**. Acestea sunt, de altfel, lucrurile pe care le râvnesc majoritatea oamenilor și pentru obținerea cărora se zbat mai mult, privindu-le ca pe cele mai înalte bunuri... Cei lacomi după asemenea lucruri se lasă după voia dorințelor și în general a pasiunilor lor, prin urmare **în voia părții iraționale a sufletului**. Dar, cum cei mai mulți oameni sunt așa, termenul de “egoist” a fost luat în sensul acestui **egoism vulgar, care este degradant**. “Pe drept cuvânt sunt blamați oamenii care se iubesc pe sine în acest mod” (EN. 1168. 20). Acest egoism vulgar și degradant corespunzător părții iraționale a sufletului reprezintă o **iubire excesivă de sine** și poartă numele de **φύλατος**. Ca orice exagerare este un defect. El reprezintă egoismul dur, brutal, animalic, claustrat, închis în sine însuși, dominat de instinctele comune animalelor, care anulează **libertatea**, ca și capacitate de dominare asupra sa însuși, și deschidere spre alții, sau spre realitățile din jur, nu spre a și le spune sieși, ci pentru a le aborda simfonic.

Dar pe de altă parte – spune Aristotel – cineva se poate “strădui mai mult decât toți să săvârșească acte de dreptate, de cumpătare, sau orice fel de acte de virtute, într-un cuvânt, își rezervă totdeauna pentru sine frumusețea morală. Pe unul ca acesta nimeni nu ar găsi de cuviință să-l califice egoist, nici să-l blameze. Și totuși s-ar putea spune că un astfel de om este cu mai multă iubire de sine, fiindcă își rezervă pentru sine lucrurile cele mai frumoase, care sunt bunuri în sensul cel mai înalt, dând astfel satisfacție părții suverane din ființa sa (adică lui νοῦς) căreia i se supune întru totul...”. Aceasta este **φύλατρία prin excelență**. Pe aceasta o deține cel ce iubește partea suverană din el (**το κυριώτατον**) și **încearcă să-i fie pe plac** (EN. 1168 b. 25. 30)..

De aici concluzia că “omul de bine se iubește pe sine cu adevărat, fiindcă posedă o iubire de sine diferită de a celor blamați, de care se deosebește tot atât de mult ca o viață rațională de una pasională, și tot atât de mult ca aspirația spre frumos, de căutarea interesului personal” (EN. 1169 a. 5).

Rezultă clar că **φιλαυτία** definește pe omul virtuos, care **se iubește pe sine dezinteresat, urmărind frumusețea morală**, iar **φιλαυτος** este caracteristica omului vicios care **se iubește pe sine în mod interesat**. Aceștia sunt **polii opuși ai iubirii de sine**. “Omul virtuos – conchide Aristotel – trebuie să se iubească pe sine (căci practicând binele își va fi util și sieși, precum și altora), dar omul vicios nu trebuie să o facă (adică: nu trebuie să se iubească pe sine n.n.; pentru că lăsându-se în voia relexor sale pasiuni, va aduce prejudicii, deopotrivă sieși, și celor din jur). La omul vicios există deci un dezacord între ceea ce trebuie să facă și ceea ce face, **fiindcă intelectul alege totdeauna ceea ce este mai bun pentru el însuși**, iar **omul virtuos se supune intelectului**. (EN. 1169. 15).

### b). Interacțiunea lui **φιλαυτία** cu **μεγαλοψυχία** și **ελευθεριότης**

Din cele până aici tratate vedem că **philautos** reprezintă eul biologizant aparținător instinctului animalic, eul vegetativ, închis în sine însuși, pe când philautia este iubirea de sine a lui **zoon polikon**, adică eul social, care determină frumosul moral, adică **virtutea etică**. Philautia ca virtute etică are menirea de a domina și converti pe philautos, așa cum partea rațională din om are datoria să țină în frâu și să dirijeze partea irațională. Astfel, philautia se va îndrepta spre altruism, spre generozitate, spre partea elevată a sufletului, mergând până la jertfa de sine.<sup>71</sup> Dar să dăm cuvântul gigantului înțelept din Stagira: “Omul virtuos face cel mai mult pentru prietenii și pentru patria sa, mergând până la a-și sacrifica și viața pentru ei; căci el va renunța și la avere, și la onoruri, și la oricare din bunurile pe care oamenii și le dispută de obicei, rezervându-și pentru sine doar **noblețea morală**. El va prefera bucuria intensă a unei clipe în locul unei durabile dar palide satisfacții; un singur an de trăit în frumusețe, decât mulți ani de viață mediocră, o singură faptă nobilă și mare, decât multe și ne semnificative” (EN. 1169. 15. 20).

De aici vedem deschiderea philautiei spre **megalopsychia** și spre **eleutheriotes** și interacțiunea lor ca virtuți etice.

**Megalopsychia** (EN. IV, III) ca și măreție sufletească, ca **magnanimitas**, se împlinește în **αυτάρκεια** ca independență și stăpânire de sine a spiritului în fața vicisitudinilor vieții și a nebuniei din lume. Aspectul etic al megalopsychiei rezidă în faptul că ea însumează elementele esențiale ale virtuților ca și calități ale sufletului, dând în același timp fiecăreia orientarea spre perfecțiune, în corelația și unitatea tuturor. Megalopsychia devine astfel **κόσμος τις**, adică un fel de **podoba a virtuților**, cărora le imprimă, **mesotesul taxis și harmonia**. Ea aduce astfel în sufletul omenesc pe **τίμη (onoarea)** ca și conștiință a propriei **valori**, în sensul afirmării eului moral ca demnitate, în defavoarea “eului brut”, primitiv, sălbatic, “nealtoit”. Am spune metaforic că fiecare om are subiacent în sufletul său acest “altoi” gata oricând să-l înnobileze prin detașare de sălbăticie, actualizându-i potențialele valori ca demnitate care îl face cinstit, prețuit, stimat de toți cei din jur.

<sup>71</sup> L. Robin, *Aristotel*, Paris, 1944, p. 245-246.

În același timp, philautia ca actualizare a valorii proprii afirmă demnitatea umană și prin **ελευθεριότης** (EN. IV, I), ca **liberalitas**, virtutea omului devenit liber, în urma eliberării din egoismul vulgar (philautos) spre afirmarea philautiei ca **generozitate a spiritului**. De fapt, eleutheriotes pornește de la opoziția lui **ελεύθερος** față de **δουλεία** (sclavie). Eleutheros avea la început un sens juridic, definind statutul de privilegiat al omului liber față de sclavie. Sintagma va trece de la sensul juridic la cel etic, prin conștiința statutului de om liber, care îl obligă la atitudini și fapte specifice omului liber. Această mentalitate a libertății, când se referă la bunurile materiale se va concretiza printr-o atitudine de libertate față de acestea, și prin adoptarea unui comportament generos în raporturile sociale. În felul acesta, prin interacțiunea lui eleutheriotes, philautia va ieși total din egoismul vulgar și se va manifesta ca altruism, ca generozitate. Iată și portretul philautiei ca valoare etică de maximă intensitate în afirmarea demnității umane: “Cei ce-și sacrifică viața aleg pentru sine ceva de o înaltă frumusețe morală. Oamenii virtuoși își sacrifică chiar și averea, pentru ca prin aceasta prietenii lor să aibă mai mult: prietenul va dobândi bogăție, iar el noblețe morală, și astfel partea care și-o rezervă sieși reprezintă **bunul cel mai înalt**. La fel va proceda omul virtuos și în privința onorurilor și magistraturilor: va renunța la toate în favoarea prietenului său, acest lucru fiind pentru el cel mai nobil și mai lăudabil. Deci pe bună dreptate un astfel de om este considerat un om de virtute, pentru că înaintea **tuturor bunurilor, el preferă frumosul moral**. Se întâmplă uneori ca el să cedeze prietenului chiar și ocazia de a acționa, pentru că a da unui prieten posibilitatea de a îndeplini un act nobil, este încă și mai frumos decât a-l îndeplini tu însuși” (EN. 1169. 25. 30).

Din cele până aici tratate vedem că marele merit a lui Aristotel este acela de a arăta că simțul conservării vieții înscris în ființa umană ca menire și destin, nu se reduce la simpla formulă redată prin egoismul vulgar: “ego mihi proximus sum”, ci prin “convertirea” acestuia în philautia ca **megalopsyhia** și **eleuteriotes**, spre afirmare valorică a eului în direcția frumosului moral ca ideal al vieții. Prin această formulare, Aristotel arată că spiritul trebuie să fie la cârma vieții, dominând eul irațional al poftelor oarbe și al instinctelor animalice. Astfel, faptele îndeplinite în mod rațional (**μετά λόγου**) sunt dinainte bine chibzuite (**τα προβεβουλευμένα**), iar alegerea deliberată va defini omul însuși orientat spre frumosul moral (adică spre bine), spre virtute.

**În concluzie**, putem spune că, privită ca simțământ de conservare a vieții, **philautia** este mai întâi o **virtute naturală** (phisike areté), ca datorie elementară, de prim ordin, față de propria viață. Ea devine **virtute etică** (ethike areté) atunci când se orientează spre cultivarea **propriei demnități**, pe care conștiința o afirmă ca **acțiune și deprindere acceptată și prețuită de toți oamenii**.

Datorită acestei gândiri, alături de altele, înțeleptul Eladei intră în galeria profeților naturali prin care Dumnezeu a pregătit omenirea pentru primirea revelației divine, descoperită prin Fiul Său.

### 3.8.4. Philautia în Sfânta Scriptură

Primul și cel mai important document al **Vechiului Testament** prin care iubirea de sine trece de la egoismul vulgar și sălbatic, la generozitate, este Decalogul. Cele zece porunci ridică sufletul omenesc spre iubirea lui Dumnezeu, prin adorarea ce I se acordă, precum și prin atitudinea de cinste și dreptate față de semen. Ea îl oprește pe om de la desfrânare,ucidere, furt, minciună sau chiar poftirea bunurilor ce nu i se cuvin, stabilind astfel legea dreptății, sau a echității, ca atitudine față de semen, în sensul de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine. În același timp, Legea Veche merge mai departe, așezând iubirea față de semen raportată la iubirea de sine. Adică **“să iubești pe aproapele ca pe tine însuși”** (Leviticul 19, 2). Aceasta arată mai presus de orice că iubirea de sine este proclamată de Dumnezeu ca simțământ de conservare a vieții, legat organic și funcțional de însăși existența umană. Faptul că iubirea de sine este model și adresare către semen, în egală măsură cu iubirea față de Dumnezeu ca adorare (Deuteronom 6, 5), indică clar caracterul altruist al iubirii de sine existent în Vechiul Testament. Acest fapt este pe deplin dovedit și confirmat de celelalte porunci, precum: cultivarea milosteniei, a ocrotirii văduvei, orfanilor, săracilor, sclavilor și a tuturor nevoiașilor și celor lipsiți de cele necesare vieții.

Mântuitorul venind ca **“oile Sale să aibe viață, și încă din belșug să aibe”** (Ioan 10, 10) nu s-a opus simțământului de conservare a vieții, ca iubire firească de sine, dar a arătat că **“viața cuiva nu stă în surplusul avuțiilor sale”** (Luca 12,15). A spus aceste cuvinte prin parabola bogatului căruia i-a rodit țarina. Acesta, din prea multa lăcomie a făcut din sine însuși un idol pe care îl adoră în locul lui Dumnezeu. E vorba de eul vulgar al poftelor nesăbuite care închide și înrobește iubirea de sine în egoismul patimii care îl înstrăinează pe om de Dumnezeu, Cel ce este Izvorul vieții celei adevărate (Luca 12, 21). Acest eu al păcatului este identic cu inima cea rea a omului din care ies gândurile și poftele cele rele (Marcu 7, 21-23). Acesta este sinele de care Mântuitorul ne cere cu hotărâre să ne lepădăm, dacă dorim să-L urmăm pe El: **“Tot cel ce vrea să vină după mine să se lepede de sine...”** (Marcu 8, 34). Pe de altă parte, în sufletul fiecăruia din noi se află împărăția lui Dumnezeu (Luca 17, 21). Aceasta este inima bună, partea bună a sufletului, care trebuie găsită și cultivată. Mai evidentă apare această împreună existență și distincție dintre binele și răul aflat în sufletul nostru, din cuvintele divinului Învățător: **“Omul bun, din comoara cea bună a inimii scoate lucruri bune, iar omul rău din comoara cea rea scoate cele rele”** (Matei 12, 35). Cel ce urmează răul sau păcatul **“devine rob păcatului”** (Ioan 8, 34), iar cel ce cunoaște și urmează adevărul, se eliberează de păcat, fiindcă **“adevărul îl va face liber”** (Ioan 8, 32). Iar cunoașterea adevărului înseamnă împărțirea din viața duhovnicească a lui Hristos, fiindcă El este **“calea, adevărul și viața”**

(Ioan 14,6) prin care, eliberându-ne de păcat, devenim împreună cu El, și asemeni Lui, fiii lui Dumnezeu.

Sfântul Apostol Pavel prezintă dramatica luptă dintre a vedea binele, a-l accepta, dar a urma totuși răul: “căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc. Iar de fac ceea ce nu voiesc eu, iată nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine... Căci după omul cel dinăuntru, mă bucur de legea lui Dumnezeu, **dar văd altă lege în mădularele mele, luptându-se împotriva legii minții mele** și dându-mă rob legii păcatului, care lege este în mădularele mele” (Romani 8, 19–23). Acest “om” din noi înșine dominat de păcat și învins de apăsarea legii — care doar îi arată binele și dreptatea, dar nu-l poate izbăvi de păcat, ci pentru neîmplinirea ei îi aduce pedeapsă — este omul vechi, eul înrobitor morții păcatului: “Și eu trăiam oarecând fără lege; dar venind porunca, păcatul a înviat, iar eu am murit și mi s-a aflat a fi spre moarte porunca cea dată spre viață; ...Așa că legea e sfântă, și porunca sfântă și dreaptă și bună... dar eu sunt trupesc vândut sub păcat” (Romani 7, 9–14).<sup>72</sup> Salvarea din eul păcatului nu este deci prin lege, ci numai prin Hristos: “căci **legea duhului vieții în Hristos m-a izbăvit de legea păcatului și a morții**” (Romani 8, 2).

De aici Sfântul Apostol Pavel va face diferențierea clară dintre omul vechi, omul păcatului, și omul nou sau făptura nouă, adică omul în Hristos, care se împărtășește de harul și duhul lui Hristos, devenind una cu Hristos în Duhul Sfânt: “De este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi” (II Corinteni 5, 17); “Cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftetele” (Galateni 5, 24). De aici și concluzia: “...**lepădați** viețuirea cea dinainte a **omului cel vechi**, care se strică după poftetele înșelăciunii, și **vă înnoiți cu duhul minții voastre, și să vă îmbrăcați în omul cel nou**, cel zidit după Dumnezeu întru dreptate și întru sfințenia adevărului” (Efeseni 4, 22–24); “**dezbrăcați-vă de omul cel vechi** dimpreună cu faptele lui, și **vă îmbrăcați în omul cel nou**, care se înnoiește spre a ajunge la cunoaștere, după chipul Celui ce l-a făcut” (Coloseni 3, 9–10).

Rezultă clar că în ființa noastră există două euri aflate în rivalitate: pe de o parte, eul omului vechi, înrobitor de patimi și de poftete; iar pe de altă parte eul original care poartă chipul lui Dumnezeu, restabilit prin Hristos. Acesta se împărtășește de duhul vieții lui Hristos și devine o făptură nouă. Revenind la porunca Mântuitorului să ne “**lepădăm de sine**” pentru a-i putea urma, ne întrebăm în mod firesc: de care eu să ne lepădăm? Apostolul a spus clar: “**lepădați viețuirea omului vechi**”. Aceasta înseamnă, simplu vorbind, că precum în mod firesc lepădăm totdeauna ceea ce este rău și dăunător vieții, se cuvine să iubim ceea ce nu lepădăm, ceea ce este bun și trebuie cultivat. Acesta este eul bun, care reprezintă **omul nou în Hristos**. Prin urmare, **a te iubi pe tine însuți înseamnă a iubi omul cel nou, făptura cea**

<sup>72</sup> Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, Cine este “ego” din capitolul VII al Epistolei către Romani, în rev. Mitropolia Ardealului nr. 3-4, 1959, p. 185-194.

**nouă care se împărtășește de duhul vieții lui Hristos, spre o neconținută înnoire și sfințenie în viața lui Dumnezeu.**

Tot aici se încadrează și tot astfel trebuie interpretate și expresiile, reprezentând cuvintele Domnului, de a-ți **“pierde sufletul”** (Matei 16, 25; 10, 39; Luca 14, 26; 17, 33; Ioan 12, 25); sau a-ți **“urî sufletul”** (Luca 16, 26; Ioan 12, 25). A-ți **“pierde sufletul”** privește viața de aici, pe care o punem în slujba vieții celei adevărate ce se realizează veșnic în comuniunea iubirii lui Dumnezeu. A-ți **“urî sufletul”** înseamnă a distruge total eul păcatului.

Dacă în concepția platonice iubirea de sine se îndreaptă numai asupra părții raționale a sufletului, fiindcă numai aceasta ne este prieten, iar trupul era socotit o închisoare a sufletului, de care trebuie să ne eliberăm cât mai curând, în creștinism iubirea de sine vizează atât sufletul, cât și trupul, ca și componente ale făpturii umane, unitare și vinovate în păcat; dar și împreună chemate la mântuirea și la sfințenia vieții în Dumnezeu: **“Iar Domnul păcii însuși să vă sfințească întregi, și tot duhul vostru și sufletul și trupul să vă păzească fără prihană...”** (I Tesaloniceni 5, 23).

### 3.8.5. Philautia în gândirea patristică

De-a lungul vremii, philautia a fost privită și tratată diferit. A fost considerată ca **impietate** de către Filon din Alexandria,<sup>73</sup> apoi cu posibilitatea de convertire în virtute, **“conversio amoris”**, ce merge până la **“summus amor Dei”**.

**Fericitul Augustin**, care a privit astfel philautia, pune în legătură iubirea de sine cu iubirea față de Dumnezeu, și o axează pe **conversio amoris**, adică pe convertirea iubirii de la egoismul păcatului, spre dragostea mântuitoare față de Dumnezeu, aducătoare de virtute și de înnoire duhovnicească. După Augustin virtutea este **summus amor Dei**.<sup>74</sup> El sprijină virtutea creștină pe doi piloni de susținere:

1. Pe dragostea omului față de Dumnezeu;
2. Pe dependența totală a omului față de Dumnezeu.<sup>75</sup>

Dar pentru a ajunge la dependența totală față de Dumnezeu, și a-L iubi cu maximă putere pe Dumnezeu, se cuvine în primul rând să ajungem la starea de **neprihănire**, sau de **castitate**. Prin ea liniștim patimile care ne depărtează de Dumnezeu. Prin ea punem stavilă cupidității. Ea este forța de apărare împotriva dorințelor trupului și sufletului, care ducându-ne la păcatul egoismului, ne abat de la dragostea față de Dumnezeu. Episcopul Hipponiei arată că pasiunile sau afectele nu sunt rele în sine. Ele devin rele în funcție de modul în care se orientează iubirea. Astfel, pasiunile sunt rele, dacă iubirea este orientată spre rău, dar pot fi

<sup>73</sup> *Legum allegoriae*, III, 28.

<sup>74</sup> *De Mor. Eccl. I*, 15, 25, P.L. 32, 1327.

<sup>75</sup> *Idem*, col. 1322

și bune, dacă iubirea este bună.<sup>76</sup> La fel și păcatul poate fi tot în funcție de orientarea pe care o dăm iubirii. La un moment dat, iubirea poate fi egoism, și atunci înseamnă înrobire de poftă. Dar poate fi iubire îndreptată spre Dumnezeu, și atunci înseamnă castitate, neprihănire, regăsirea în Dumnezeu și dobândirea virtuții. În felul acesta, păcatul ca formă de egoism este dat de faptul că reprezintă iubirea de sine până la disprețul față de Dumnezeu.<sup>77</sup> În acest caz, castitatea este “amor integrum se proebens ei quod amatur” (dragoste oferindu-se ea însăși în totalitatea sa celui care este iubit, adică lui Dumnezeu).<sup>78</sup>

De aici vedem că dacă iubirea de sine înseamnă convertirea propriei iubiri de la egoism la dragoste de Dumnezeu, realizată prin castitate, evident că iubirea față de sine reprezintă un răspuns la chemarea de sfințenie a vieții pe care Dumnezeu o adresează omului: “Fiți sfinți pentru că și Eu, Domnul Dumnezeu vostru sunt sfânt” (Leviticul 19, 2).

Pe de altă parte, în spiritualitatea creștină răsăriteană, **Evagrie**, descoperitorul celor opt duhuri ale răutății, așază ca origine, sursă și temelie a lor pe **φιλαυτία**, atribuindu-i acesteia înțelesul peiorativ al egoismului autonom, independent și absolut, ca totală “ruptură”, detașare față de Dumnezeu, care este principiul Binelui absolut și al virtuții.

Interpretarea lui Evagrie a fost urmată de cei mai mulți părinți ai Răsăritului creștin, combatantul cel mai mare al philautiei fiind **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, care o numește cea mai mare patimă față de trup, fiindcă cel ce se iubește pe sine, este iubitor de sine împotriva lui însuși.<sup>79</sup>

Să vedem însă mai în amănunt elementele constitutive și modul de acțiune a philautiei în concepția Sfântului Maxim Mărturisitorul.

1. Philautia este socotită **patimă față de trup și mamă a patimilor**: “Ceea ce iubește cineva — spune Sfântul Maxim — aceea și îmbrățișează cu toată puterea, disprețuind toate cele care îl împiedecă de la acel lucru, ca să nu fie lipsit de el. Cine iubește așadar pe Dumnezeu, stăruie în rugăciunea curată și înlătură din sine toată patima ce-l împiedecă de la aceasta. Cel ce a lepădat de la sine **pe maica patimilor, adică iubirea trupească de sine (φιλαυτία)**, ușor leapădă, cu ajutorul lui Dumnezeu, și pe celelalte, ca: mânia, întristarea, pomenirea răului și cele ce urmează. Iar cel ce este stăpânit de cea dintâi (philautia), e rănit și de a doua, chiar dacă nu vrea. **Iar iubirea trupească de sine (philautia), este patima îndreptată spre trup**”.<sup>80</sup>

2. Philautia este **iubirea irațională față de trup, opusă iubirii și înfrânării**: “... Unele din patimi determină necumpătarea; altele ură; iar alte și necumpătare și ură. Multă mâncare și mâncarea cu plăcere sunt cauze ale necumpătării; iubirea de argint și slava deșartă, sunt

<sup>76</sup> *De Civitate Dei*, 14, 7, P.L. 41, 410-411.

<sup>77</sup> *Idem*, 14, 28, P.L. 41, 430.

<sup>78</sup> *De Mor. Eccl. I*, 15, 25, P.L. 32, 1322.

<sup>79</sup> I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma, 1952.

<sup>80</sup> Cent. II, 7-8, *Filoc. II*, cit., p.55.

pricini de ură față de aproapele. Iar maica acestora: **iubirea trupească de sine** (philautia) este pricină a amândurora. Iubirea trupească de sine (philautia) este **iubirea pătimasă și irațională față de trup**. Ei i se împotrivesc iubirea și înfrânarea. Cel ce are iubirea trupească de sine, e vădit că are **toate patimile**".<sup>81</sup>

3. În strădania de a **defini răul moral**, Sfântul Maxim prezintă "cercul vicios" dintre **plăcere și durere**, în care philautia, ca iubire trupească față de sine, devine propriul nostru dușman prin durerea creată sufletului de patimile pe care ea le generează: "...Căutând plăcerea din pricina **iubirii trupești de noi înșine (φιλαυτία)** și străduindu-ne să fugim de durere din aceeași pricină, născocim surse neînchipuite de patimi făcătoare de stricăciune. Astfel când ne îngrijim prin plăcere de iubirea trupească de noi înșine (philautia), naștem lăcomia pântecului, mândria ...iubirea de argint, zgârcenia, tirania...nebulia, disprețul, injuria ...sadismul, risipa, vorbire urâtă...Iar când ascuțim mai mult prin durere modul iubirii trupești față de noi înșine, naștem mânia, invidia ura, dușmănia ...calomnia, intriga, întristarea, deznădejdea, tânguirea, jalea ...ciuda, gelozia, și toate câte țin de o dispoziție care a fost lipsită de prilejurile plăcerii".<sup>82</sup>

Din cele de mai sus vedem că Sfântul Maxim înțelege prin philautia **afectul irațional** al iubirii față de trup, adică durerea în multiplele ei forme de manifestare împotriva omului însuși. Înțelesul philautiei la Sfântul Maxim pierde complet din altruismul și generozitatea pe care îl avea la Aristotel, rămânând identică cu **φύλατος**, ca egoism vulgar, care claustrează eul în funcția sa irațională, degradându-l în animalitate... Philautia ca expresie a egoismului generează în primul rând **mândria**, ca păcat luciferic, ce stă la baza tuturor patimilor și devine izvorul declanșării lor. În felul acesta mândria însăși este egoismul ca iubire falsă a omului față de sine, deoarece este tocmai împotriva sa.

### 3.8.6. Philautia și iubirea agapică

Interesant este faptul că atunci când Evanghelia redă sinteza Legii în iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele raportate la iubirea de noi înșine, folosește pe **αγαπάω** și nu pe **φύλω** (Matei 22, 37–39). Aceasta înseamnă că prin acest nou înțeles al iubirii, agape, va trebui să comunicăm atât cu Dumnezeu, cât și cu aproapele. Astfel, agape este specifică și iubirii față de sine. Dat fiind faptul că atât iubirea față de Dumnezeu, cât și față de aproapele poate fi foarte diferit înțeleasă și exprimată, vom arăta că iubirea față de sine intră în această triadă interontică prin **αγάπη**. Sfântul Maxim ne ajută să distingem adevăratul sens al iubirii față de semenii, comparând diversele forme de exprimare ale acesteia: "Oamenii se iubesc

<sup>81</sup> Cent. III, 6–8, *idem*, p.78.

<sup>82</sup> Răspunsuri către Telasie, *Filocalia II*, cit., p. 55–56.



unii pe alții, fie în chip vrednic de laudă, fie în chip vrednic de ocară, pentru aceste cinci pricini: sau pentru Dumnezeu, cum iubește cel virtuos pe toți, atât pe cel virtuos, cât și pe cel ce încă nu este virtuos; sau pentru fire, cum iubesc părinții pe copii și invers; sau pentru slava deșartă, cum iubește cel slăvit pe cel care îl slăvește; sau pentru iubirea de arginți, cum iubește cineva pe cel bogat pentru a primi bani; sau pentru plăcere, ca cel ce-și iubește stomacul și cele de sub stomac. Dreptatea cea dintâi este vrednică de laudă, a doua este mijlocie; iar celelalte sunt pătimișe”.<sup>83</sup>

Acum putem discerne și preciza că **iubirea față de sine** se circumscrie ca element constitutiv al triadei interontice, **ca agape**. Iar iubirea de sine ca agape nu va rămâne închistată în eul propriu, fiindcă se **intercondiționează reciproc cu iubirea agapică față de Dumnezeu și față de semenii**. Adică, eu iubesc pe Dumnezeu și pe semenii ca pe mine însumi, dar în același timp mă iubesc și pe mine însumi cu **iubirea-agape** cu care îl iubesc pe Dumnezeu și pe semenii. Pe bună dreptate putea spune Fericitul Augustin că **“numai acela se iubește pe sine care iubește pe Dumnezeu”**; sau **“cu cât mai mult ne iubim pe noi înșine, cu atât iubim mai mult pe Dumnezeu”**.<sup>84</sup> Deci **“numai cel ce iubește pe Dumnezeu se iubește pe sine”**.<sup>85</sup> În felul acesta iubirea agapică față de mine va fi impulsionată de iubirea față de Dumnezeu și față de semenii. Va fi însuși **duhul iubirii-agape a lui Dumnezeu de care mă împărtășesc**. Aceasta este **iubirea de sine deschisă**, care primește în suflet nu numai pe prieteni, ci și pe cele mai decăzute ființe umane, spre a le căuta germenii de lumină în noroiul ființelor lor, în care s-au afundat, spre a le reda demnitatea (valoarea) chipului lui Dumnezeu, și a-i face frați în aceeași **iubire agapică a lui Hristos**. Și cu cât mă desăvârșesc mai mult în această iubire agapică a lui Hristos, cu atât mă desăvârșesc ca persoană (fiindcă persoana înseamnă intenționalitate spre comuniune și valoare) și îmi desăvârșesc mai mult ființa în sfințenie. Prin iubirea agapică față de mine însumi trec de humusul vremelniceii în sfera luminoasă a devenirii epectatice, în veșnica comuniune cu Tatăl, prin Hristos în Duhul Sfânt.

De aici vedem superioritatea **iubirii agapice de sine**, față de philautia aristotelică, atât ca sferă de acțiune, cât și ca intensitate și durată, fiindcă megalopsyhia și eleutheriotes la care ajungea philautia cuprindeau numai pe prieteni, nu avea pecetea jertfelniciei totale, și dispăreau în timp, lăsând cel mult un nume bun.

Dar chiar și numai aceasta evidențiază iubirea de sine ce nu vrea să se lase cuprinsă de ireversibilitatea timpului: **“Tot ceea ce faci pentru tine, piere o dată cu tine. Numai ceea ce faci pentru alții, aceea rămâne”** (inscripție grecească).

<sup>83</sup> Cent. II, 9, *Filoc. II*, cit., p.55-56.

<sup>84</sup> *De Mor.Eccl.I*, 26, 48, P.L. 32, 1331.

<sup>85</sup> *De doctrina christiana I*, 35, 39, P.L. 34, 34

### 3.8.7. Philautia în fața psihologiei moderne

Dacă Sigmund Freud vede în **inconștient** întregul fond al vieții psihice, acesta va avea un caracter închis-lăuntric, fiindcă nici sinele, nici eul, nici supraeul freudian nu au o adresare socială. Față de mult discutata gândire psihanalitică întemeiată de S. Freud, se propune o psihologie “integralistă”, abandonându-se gândirea individualistă egocentrică în care persoana apare un sine închis în eul său. Printre alții vom semnala numele unui savant mai aproape timpului nostru, și anume pe întemeietorul școlii de psihiatrie timișorene, **Eduard Pamfil**, care în cartea sa reprezentativă, intitulată “Persoană și devenire”<sup>86</sup> demonstrează că “persoana desemnează organizarea unitar-dinamică a celor mai reprezentative trăsături ale insului dezvoltat plenar și întregit... Persoana este unicitatea ireductibilă și irepetabilă a ființei om”. Arătase mai înainte Atanasie Joja că “ego” **nemodelat de ceilalți este o abstracție**. Contrar aparențelor, eul este o categorie socială, presupunând pe “tu” și pe “ei”, pe ceilalți. J. P. Sartre spune că posibilul cel mai individual este interiorizarea și îmbogățirea unui posibil social. **H. Ey** demonstrează că “eul social este incorporarea mediului social înăuntrul persoanei”. **Personalismul**, reprezentat de E. Mounier, J. Lacroix, reduce universul la persoană, **aceasta fiind guvernată de principiul divin**. **A. Reck** arată că “întregul univers este o asociație de euri, care comunică între ele, **Demiurgul fiind centrul lor creator**”. **Antropologia fenomenologică**, prin **Max Scheler**, **evidențiază faptul că “fiecare își are propriul său microcosmos de valori”, iar specificul uman îl redă totdeauna “omul căutător de Dumnezeu**”. **A. Machado** subliniază că “o inimă solitară nu este o inimă adevărată. Sentimentul meu nu este exclusiv al meu, ci mai degrabă al nostru... Fără a ieși din mine însumi, îmi dau seama că sufletul îmi vibrează alte suflete și că inima mea cântă mereu în cor, chiar dacă propriul meu glas mi se pare a avea timbrul cel mai frumos...”

**Eduard Pamfil**, printr-un sistem original de gândire, demonstrează că persoana umană nu este eul în sine, ci ea se structurează într-un laborator triontic format din eu-tu-el. “Persoana ne apare ca organizarea cea mai complexă și optimă pentru realizarea a două procese unitare și indisciabile: cunoașterea de sine și cunoașterea lumii, ceea ce reprezintă în fond sinteza dintre subiectiv și obiectiv”.

Să facem însă mai apropiată cunoștința cu **laboratorul triontic al persoanei**.

**Eul (numit ipseitate)** este **polul formal al persoanei**. Sub numele de monotic reprezintă forma instinctiv-afectivă a omului, forma bio energetică. Este elementul rudimentar al psihismului (protopsihism, sau pre-psihism). În fond o sumă de “forțe oarbe”, ca o “derulare

<sup>86</sup> *Persoană și devenire*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

oarbă”, “fără judecată”, “fără planificare”, amoral. Are însă întipărită calitatea de comunicare și deschidere, ca sursa lor de energie.

**TU (tuitatea) este polul structural al persoanei.**

Ipseitatea ca tensiune energetică posedă afectivitatea ca pe un “câmp de forță” care manifestă o formă autocinetică, asemenea unei flăcări ce încălzește psihismul. Afectivitatea prezintă totdeauna necesitatea de comunicare, fiindcă nu există afectivitate între ființe care nu comunică.

Așa cum ordinea unui sistem se împlinește ca identitate în univers prin interacțiunea elementelor, tot astfel și Microcosmosul primește identitatea prin interacțiune. Tu apare ca o replică, un răspuns în ontologia persoanei, fiind atras de afectivitatea autocinetică a lui Eu, ca necesitate de comunicare, **rezultând “alter-ego”-ul**. Raportul EU-TU este de delimitare, asemenea unei hârtii pliate în două. Ipseitatea este “matricea preparatoare a tuității” care la rândul ei “reprezintă polul afectivității și **al iubirii**, funcționând antientropic”. Trebuie precizat că în domeniul afectivității distingem două forme: afectivitatea bazală sau **timia (holtimia)** definită ca o “culoare emotivă pe care o are existența în desfășurare... Este o funcție neîntreruptă în raport cu câmpul de conștiință și oscilează ca el. În al doilea rând sunt afectele care desemnează direcțiile de desfășurare a vieții sufletești, cuprinse în trei mari categorii de atitudine interioare: **dorință, plăcere, durere și neplăcere**. În raport cu holotimia, afectele apar ca o energie conștientizabilă, modulată, polarizată și comunicată. În același timp, afectivitatea este **cunoaștere**, ca o tensiune “alter ego”-ului – a identității personale spre **noutate**, încât “**din nemișcarea imediată a identității s-a iscat neliniștea mișcării**”.

**EL (illeitatea) este polul sistemic**. Tuitatea are rolul de a **trezi** conștiința, rămânând subiectivă. Obiectivitatea noetică a persoanei este cenzurată prin al treilea pol: **illeitatea**. Persoana este o continuitate temporo-spațială, și se realizează astfel: ipseitatea este atemporo-spațială. Tuitatea este spațială (**aici**). Illeitatea este temporară (**acum**). Astfel persoana devine dinamică și deschisă spre comuniune cu alte persoane. “Dimensiunea definitorie a omului constă în nesfârșita încercare de a anticipa viitorul util”. Această “tendință de optimizare prospectivă îl definește ca singură ființă creatoare de valori”. În planul de comunicare EU-TU apare o tensiune de comunicare mereu corectată prin construirea spiralei de cunoaștere ce se desăvârșește în illeitate. Astfel **illeitatea este o angajare axiologică a persoanei**. EL nu este o alteritate oarecare, ci însăși **rădăcina generoasă** a ființei umane. Astfel se ajunge la **psihologia morală**. **Comunicarea** înseamnă “complicitate” omenească, iar **cunoașterea**, fiorul sacru al comuniunii. Astfel “antroposul semnifică forța “solară” de opțiune pentru valori”, încât “**întreaga viață psihică stă sub semnul inteligenței și e regizată de ea**”. Aceasta stabilește raportul dintre conștiință și lume. Ea este o structură dinamică a psihismului. Inteligența operează cu o materie primă informată, asemeni unui “laborator” experimental care tinde permanent să realizeze o adaptare sistematică. Este rezervorul modelelor de comunicare și matricea preparatoare a **valorilor morale**, care ne conferă calitatea de **persoane**

**etice**, adică dimensiunile de umanitate, creație și generozitate... Persoana umană e unică prin această matrice de altruism, de coeziune solidară, reciprocă și mereu perfectibilă. Complementaritatea logic-axiologic determină ca illeitatea să funcționeze deontic (ca o modalitate normativă) și persoana umană să fie concret modelată prin actul moral.

De aici vedem că **interonticul** persoanei este format din trei mișcări definitorii ale psihismului, care se completează și se opun reciproc într-o interacțiune dialectică, având ca rezultat fondarea suportului unic al trăirii personante, din care derivă sentimentul continuității vieții sufletești. Eul nu este for de dezbateră, ci capacitatea arhaic-primitivă de mișcare, de complementaritate echilibrată, deplină și spontană cu Tu. Fără Tu persoana nu ar ști că există. Tu este un maxim de asemănare, iar EL este optimul de deosebire. Fără acest EL persoana nu ar ști cine este, nu ar avea nume, nu ar fi noetică, empatică și morală sau creatoare. Deschiderea lui EU și TU (similar dar nu identic), rezultând un alter-ego, asigură sentimentul unității și continuității de sine, plus constelarea lui EL (polul apreciativ, valorant, sancționant, proiectiv) ne asigură dinamismul continuu inovator.

Astfel persoana este acordul unui instrument polifonic în care fiecare coardă sună sincron cu alte două. Între aceste corzi care au un raport constant, se realizează o continuă perindare de raporturi care generează o nesfârșită varietate de armonii melodice. Aceste fenomene ireductibile pot fi invocate ca expresie a naturii interontice a persoanei, care sub nivelul organizării triontice se găsește doar în plan general nestructurat, ca o materie de preparare personantă și noetică.

În această situație de preparare, cei trei poli nu cooperează sindinamic și deci pot fi individualizați... În momentul când polii se cuplează, ciclul personant se închide, polii își pierd identitatea și rezultă o organizare de rang superior, cu proprietăți inedite, ceea ce **semnifică de fapt saltul în persoană**. Interonticitatea ființei se înscrie astfel în dialectica lui “a fi” și cea a lui “a avea”, respectiv o continuă raportare metodologică la un constructivism prospectiv. Văzând natura pulsatorie a persoanei ca și comprimare și dilatare către lume, se poate stabili că numai **omul etic poate modela integral complexitatea fenomenului numit persoană**. În afara de angajarea morală, introspecția și cunoașterea nu mai indică nimic. “Numai la acest nivel al încheșării supreme, “risipa” de generozitate înseamnă de fapt conservare și zborul timpului poate fi reversibil...”

Nu există fenomen de cunoaștere în unicitatea individuală, decât după ce s-a modelat ontogenetic și psihogenetic pe comunicarea triadică”...Fără comunicare cu alții individul nu se poate construi psihic. Deoarece însăși ontogeneza persoanei ne prezintă înșul ca fiind construit din relații interpersonale, prin dăruire către altul, dar și prin preluarea altuia; finalul acestei evoluții este **posibilitatea comunicării** care...împlinește și realizează. Imposibilitatea atingerii acestui nivel reprezintă un eșec sau o deviere a evoluției”.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> *Psihologie și informație*, Colecția psyché, București, 1973.

L-am lăsat pe Eduard Pamfil, cel care a slujit mai multe decenii catedra de psihiatrie, să-și mărturisească crezul și să ne convingă asupra faptului că Eul uman este o realitate neîmplinită, și că numai persoana definește conștiința umană spre devenire axiologică. Iar persoana structurată în laboratorul incandescent al trionticității, se definește ca **iubire**, concretizată în generozitate și altruism. Nimic mai potrivit decât să vezi în om chipul lui Dumnezeu și ascensiunea devenirii sale axiologice după asemănarea Creatorului său.

**Eduard Pamfil, savantul dascăl timișorean de psihiatrie**, a reușit să ne convingă printr-un sistem coerent de gândire că **persoana umană nu este egoism, ci altruism**. Iar philautia nu poate avea, la rândul ei, alt înțeles și altă aplicare. Indiferent dacă a voit sau nu, el a redat o concepție creștină, confirmând spusele unui mare apologet creștin din epoca primară, **Tertulian**, că: „**anima naturaliter christiana**” (Apologeticul, XVII, 6). Vom arăta acest lucru prin confruntarea cu teologia persoanei, expusă în contextul Sfintei Treimi de una din cele mai competente personalități ale teologiei contemporane.

**Profesorul Dumitru Stăniloae confirmă într-un tot conceptia triontică a persoanei umane, fără nici o influență pamfiliană.** Dascălul de teologie nu se mulțumește doar să constate, ci să și explice adâncul de taină a originii trionticității persoanei în onticul Treimii, dovedind prin aceasta esența însăși a chipului lui Dumnezeu în om după modelul și esența trionticului Persoanelor care l-au zămislit. Iată însă cuvintele sale: “Principiul comuniunii îl găsim pe toate treptele existenței, de la Dumnezeu până la ultima creatură. Modelul și suma întregii comuniuni este Dumnezeu în Treime. Comuniunea în Dumnezeu este perfectă. Ea ne arată că nu există cunoaștere și spiritualitate adevărată decât în comuniune. Aceasta pentru că fără comuniune nu există iubire, iar fără iubire nu există cunoaștere și spiritualitate. Numai prin iubire un subiect pătrunde în interiorul altui subiect sau se deschide aceluia. Numai în iubire se atinge profunzimile sau înălțimile ființei ascunse în subiecte și în armonie cu ele. De aceea, în perfecta comuniune treimică înțelepciunea este una, voința una, ființa una și puterea una. Sfânta Treime arată că principiul unității este nu o persoană singură, ci comuniunea sau principiul iubirii. Filosofia în ultima jumătate de secol, remarcă eruditul dascăl român, a pus în evidență faptul că omul nu poate avea **conștiința eului propriu decât în relație cu un “tu”**. Dar trebuie arătat că “eu” și “tu” nu pot fi un conținut comun de preocupări, iar cel mai prețios conținut este un al treilea subiect, iar în categoria celui de al treilea intră toate persoanele care nu sunt în relație momentană de “eu-tu”. Conjugarea are neapărat **trei persoane: eu-tu-el; nici mai mult, nici mai puțin... Numai în comuniunea “eu-tu-el” omul se descoperă în întregime**, pentru că se descoperă ca subiect înzestrat cu atributele responsabilității, pentru că descoperă egala valoare a umanului în toate persoanele”.<sup>88</sup>

Evidența triadei triontice este absolută în **unitatea Treimică**, iar persoana umană este chipul acesteia. “Numărul care reprezintă prin excelență **distincția în unitate**, sau **unitatea**

<sup>88</sup> Temeiuri teologice ale ierarhiei și ale modalității ei , în rev. Studii Teologice, nr. 3-4, 1970, p. 165-166

**explicită este trei.** Doi nu ne spune ce se cuprinde propriu zis în unitate... Un subiect unic în sens absolut ar fi lipsit de bucuria și deci de **sensul existenței**. El s-ar îndoi chir de existența lui... Un subiect și un obiect nu sunt o doime, căci obiectul nu scoate subiectul din incertitudinea existenței. Două subiecte realizează prin comuniunea lor o oarecare consistență și o bucurie și un sens al existenței. Dar nici această doime reală, care este în același timp o unitate dialogală, bazată pe unitate de ființă, nu e suficientă. Comuniunea în doi este și ea limitare din două puncte de vedere. Mai întâi comuniunea în doi nu deschide întregul orizont implicat în existență. Cei doi nu numai se deschid unul altuia, ci se și închid. Celălalt devine nu numai o fereastră, ci și un zid pentru mine. Cei doi nu pot trăi numai din ei doi. Ei trebuie să aibă conștiința unui orizont care se întinde dincolo de ei, dar în legătură cu amândoi... Dar aceasta nu-i scoate din monotonia unei vederi restrânse, sau a unei singurătați în doi. Numai al treilea subiect îi scoate din neîntrerupta lor singurătate în doi, numai un al treilea subiect care poate fi și el partener de comuniune și nu stă pasiv în fața lor, ca obiectul... **Numai al treilea implică eliberarea deplină a iubirii de egoism.** Un gânditor din Evul Mediu (Hugues de Saint Victor) propune o definiție minunată a trionticului Persoanei ca unitate de ființă și de acțiune. Unul, zice el, este, din punct de vedere moral, o satisfacție, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu se deschide în oricare fel iubirii, compenetrării unuia de către altul, renunțării unuia pentru altul. Doi, este deja unirea perechi. El mai conține imperfecțiuni, căci atunci când iubești pe altul, te iubești pe tine însuși. Celălalt te reflectă. Unul nu se iubește, doi se iubesc. **Iubirea desăvârșită, extatică, jertfelnică, iradiantă, deschisă, fără restricții, fecundă, nu apare cu adevărat decât în trei**". O iubire exclusivă față de altul implică în ea o frică, o incertitudine, o gelozie. Al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri între doi. **Henric Ibsen** a descris această iubire egoistă, nefastă și nesigură a unei soții față de soțul ei, geloasă chiar pe iubirea soțului față de propriul lor copil (Micul Eyolf). Numai prin cel de-al treilea, iubirea celor doi se dovedește generoasă, capabilă să se întindă la subiecte în afara lor. Exclusivismul între doi face imposibil actul revărsării generoase peste zidul închisorii în doi".<sup>89</sup>

### 3.8.8. Aspecte ale iubirii de sine

Motivația iubirii de sine rezidă în faptul că orice om reprezintă o valoare,<sup>90</sup> și am văzut că de natura iubirii aparține capacitatea sufletului omenesc de a se orienta și cultiva valorile. În special iubirea de sine se raportează la ființa proprie ca valoare. Și cum ființa omului este

<sup>89</sup> *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 306-309.

<sup>90</sup> Pr. Prof. Dumitru Belu, *Sensul creștin al iubirii față de sine*, în rev. "Studii Teologice", nr. 5-6, 1958, p.342.

formată din suflet și din trup, iubirea de sine se va referi atât la valorile sufletești, cât și la cele trupești, spre a le cultiva spre desăvârșirea ființei proprii.

**a). Iubirea față de suflet** Iubirea față de suflet se bazează pe faptul că sufletul omenesc reprezintă suflarea divină și are o valoare veșnică, fiind nemuritor: “Ce ar folosi omului de ar dobândi lumea toată, iar sufletul și l-ar pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?” (Matei 16, 26). Fiind suflarea divină a nemuririi, sufletul omului reprezintă chipul lui Dumnezeu, și are în sine chemarea devenirii continue, până la atingerea asemănării cu Dumnezeu. Adică a cultivării neîntrerupte a sfințeniei și iubirii, fiindcă asemănarea cu Dumnezeu este o chemare ce nu poate fi egalată. Prin chipul lui Dumnezeu în el, omul reprezintă valoarea supremă a creației în univers. Demnitatea chipului lui Dumnezeu se afirmă prin cele două constitutive ale sale: rațiunea și libertatea. Acestea afirmă calitatea demiurgică a omului în univers, făcându-l “împreună lucrător cu Dumnezeu” la desăvârșirea creației, și în același timp responsabil de împlinirea menirii sale.

Iubirea față de suflet pretinde o permanentă preocupare a dezvoltării continue a ceea ce reprezintă valoare a sufletului cu referire la cele trei funcții ale sale: intelect, voință și sentiment. Iar valorile sufletului se cultivă și se dezvoltă mereu prin **educație**. Educația formează caracterul religios-moral prin statornicia în virtute, care duce la sfințenia vieții. Încă din antichitate, cei ce cu adevărat s-au iubit pe sine, au căutat să cultive demnitatea proprie prin modelarea firii, sau a naturii, spre perfecționarea ei. Astfel, educația va purta numele de “terapia tes psihes”. Idealul educației era **kalokagathia**, adică cultivarea a tot ceea ce este frumos și bun, atât sub aspect fizic, cât și sufletec. În creștinism kalokagathia va fi înlocuită cu **filocalia**, ca iubire a frumuseților duhovnicești. Și așa cum la **kalokagathia** se ajungea prin neîntrerupte exerciții de cultivare, deopotrivă a calităților trupești și sufletești, tot astfel și filocalia va antrena sufletul spre desăvârșirea vieții duhovnicești, prin dobândirea **apatheiei**, ca eliberare de sub dominarea patimilor și a poftelor egoismului vulgar.

În același timp cultivarea sufletului prin educație are o sferă foarte largă de acțiune, privind adeziunea și colaborarea cu toate formele culturale care contribuie la zidirea sa, fie religioase, fie laice după îndemnul apostolic: “câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt curate, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute și orice laudă, acestea să le gândiți” (Filipeni 4, 8). Prin discernământul moral sau dreapta socoteală, creștinul e chemat ca “toate să le cerceteze și să țină ceea ce este bun” (I Tesaloniceni 5, 21); “toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc; toate îmi sunt îngăduite, dar eu nu mă voi lăsa stăpânit de ceva” (I Corinteni 6, 12).

**b. Iubirea față de trup** Iubirea față de trup reprezintă o cerință naturală impusă de simțământul de conservare înscris de Dumnezeu în viața noastră biologică. De aici și constatarea Apostolului că “nimeni nu și-a urât vreodată trupul, ci îl hrănește și îl încălzește,

precum și Hristos Biserica” (Efeseni 5, 29). Apostolul folosește această imagine a iubirii firești față de trup, unanim recunoscută și acceptată, spre a motiva și ilustra modul în care bărbații trebuie să-și iubească femeile, ca pe trupurile lor. “Cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește” (Efeseni 5, 28). În același timp, iubirea de sine rămâne și un model tainic pentru iubirea dintre Hristos și Biserică, Trupul Său (Efeseni 5, 29). Dar, de aici trebuie să deducem și reversul, în sensul că adevărata iubire de sine trebuie să fie raportată la cea dintre Hristos și Biserică. Iar această iubire este plină de har și sfințenie. De aceea, **așa cum trebuie să ne iubim sufletul spre desăvârșirea duhovnicească, tot spre aceeași desăvârșire trebuie să ne îndrepte și iubirea față de trup.**

**Motivația** iubirii față de trup are în creștinism o argumentare specifică și deosebită de concepțiile filosofice și religioase care declarau materia ca sediu al răului. Astfel, după învățătura creștină nu numai sufletul nemuritor reprezintă o valoare de esență divină, ci și trupul intră în contextul creației lui Dumnezeu. Dacă întreaga creație a fost adusă la existență prin cuvânt, trupul omului a fost adus la existență prin participarea directă a lui Dumnezeu, primind împreună cu sufletul aceeași chemare spre desăvârșire. Chiar dacă trupul, după căderea în păcat a omului, a devenit arena dezlănțuirilor oarbe a instinctelor înrobitoare și degradante, totuși ceea ce a ieșit din mâna Sa nu poate fi rău în sine. Așa că și trupurile reprezintă pe mai departe o valoare căreia Dumnezeu îi acordă o prețuire asemenea sufletului. Faptul că Fiul lui Dumnezeu ia trup ca al nostru, demonstrează că materia nu e rea în sine, și nici nu poate fi acuzată singură de vina păcatului. Același lucru îl demonstrează și învierea Domnului cu trupul, iar înălțarea Sa cu trupul la cer, înseamnă maxima lui sanctificare prin introducerea lui spiritualizată în cadrul Sfintei Treimi. Valoarea morală a trupului se evidențiază și prin aceea că el are menire de a fi “templu al Duhului Sfânt” (I Corinteni 6, 19) și “mădular al lui Hristos” (I Corinteni 6, 15). Însăși faptul că Mântuitorul ne-a lăsat Trupul și Sângele Său peste veacuri spre iertarea păcatelor, dovedește că trupul omenesc are o valoare cu totul deosebită în fața lui Dumnezeu: “Cel ce mănâncă trupul meu și bea sângele meu are viață veșnică și eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Căci trupul meu este adevărata mâncare, și sângele meu este adevărata beătură” (Ioan 6, 54–55). Așadar, deși trupul este muritor, el va fi alături de suflet judecat de Dumnezeu și repartizat spre osânda sau fericirea veșnică, spre a împărtăși aceeași soartă cu a sufletului.

În felul acesta, iubirea față de trup atrage toată îngrijirea ce i se cuvine. Tocmai aceasta trebuie analizată cu discernământ și responsabilitate spre a pune în valoare tot ceea ce îi este necesar și folositor spre împlinirea lui veșnică, întru sfințenia la care este chemat alături de suflet. Sunt în acest sens concludente cuvintele Apostolului, care l-au convertit pe Augustin, abătându-l pentru totdeauna de la neîmplinita iubire de sine: “Noaptea este înaintată, iar ziua s-a apropiat. Să lepădăm deci lucrurile întunericului și să ne îmbrăcăm cu armele luminii. Să umblăm cuviincios ca ziua, nu în ospete și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în



ceartă și în pismă; ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos, și **grija de trup să nu o prefaceți în poftă**” (Romani 13, 12-14).

### 3.8.9. Mortificarea și spiritualizarea

Pornind de la concepția că păcatul a produs o totală ruinare a firii omenești, Martin Luther emite o teorie negativistă și pesimistă privind iubirea de sine, afirmând că aceasta este de-a dreptul păgubitoare fiindcă se confundă cu egoismul vulgar. De aceea, spune întemeietorul Reformei, iubirea de sine este o falsă noțiune prin aceea că se opune de-a dreptul iubirii față de Dumnezeu și față de semenii, singurele valabile ca obiective morale ale sufletului omnesc. Desigur, concepția marelui reformator și a celor ce i-au urmat este unilaterală și lipsită de perspectivă creatoare, purtând pecetea convingerilor sale pesimiste asupra naturii umane, căreia îi neagă libertatea devenirii axiologice...

O altă exagerare în ceea ce privește iubirea de sine este întâlnită în practica **mortificărilor**, mai ales în romano-catolicism, unde accentul spre desăvârșirea vieții spirituale pornește de la imitarea patimilor Domnului. Sfântul Apostol Pavel s-a referit într-adevăr la faptul că își “chinuiește trupul și îl supune robiei, ca nu cumva propovăduind altora, eu însumi să mă fac netrebnic” (I Corinteni 9, 27). Apostolul se referă la asceza trupului pentru a-l aduce în acord perfect cu aspirațiile duhovnicești ale sufletului.

Sfântul Apostol Pavel referindu-se la trup, introduce expresia: **τό σωμα της αμαρτίας** (trupul păcatului) (Romani 6, 6), făcând astfel, deosebire între mintea care slujește legii lui Dumnezeu și trupul care slujește legii păcatului (Romani 7, 25). În fond Apostolul nu vizează trupul în sine, ca singurul vinovat asupra stării de păcătoșenie, ci se referă în mod expres la “viața după trup”: **κατα σάρκα**, sau îi vizează pe cei ce sunt: **εν τη σαρκί**, adică supuși sau înrobiți patimilor sau poftelor trupesti. Acestea sunt redate de Apostol sub numele de **πράξεις του σωματος**, în sens de fapte ale trupului. Se poate face astfel deosebirea clară între cei ce trăiesc după trup, adică înrobiți patimilor trupului, și acțiunea de neconținută înnoire a Duhului care va face vii trupurile muritoare datorită păcatului: “Cei ce sunt în Hristos Iisus nu umblă după (conform) trup, ci după duh” (Romani 8, 1). “Cei ce sunt în trup nu pot să placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în trup ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi... Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat, iar duhul este viață pentru îndreptățire. Iar dacă duhul celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, cel ce a înviat pe Hristos din morți **va face vii și trupurile voastre cel muritoare, locuind în voi Duhul Lui**” (Romani 8, 10-11). “Drept aceea, fraților, nu suntem datori trupului ca să viețuim după trup; că dacă viețuiți după trup, veți muri; iar dacă veți omorî cu Duhul **faptele trupului**, veți trăi. Căci, câți sunt mânăți de Duhul lui Dumnezeu, sunt fii a lui Dumnezeu” (Romani 8, 12-14).

Este interesant acest dialog dintre materie și spirit, de multe ori conflictual și dramatic.

Pe de o parte este atracția haotică și vicleană a simțurilor, determinată de condiția materială a ființei noastre. Thomas Moar, „scriitor important în domeniul psihologiei arhetipale și a artelor”, cu doctoratul în „studii religioase”, absolvent al facultăților de teologie, muzicologie și filosofie, remarcă în acest sens următoarele: „După cum spune **Biblia**, Adam a fost zămislit din lut. «Familia» lui era deci pământoasă, murdară, umedă, cleioasă. Deci, începând cu Adam, chiar de la originea noastră, nu suntem făcuți din lumină sau foc; suntem copiii țărânei. Savanții spun că «Adam» înseamnă pământ roșu. Propriile noastre familii sintetizează această origine a umanității prin faptul că sunt apropiate de pământ, obișnuite — ca un petic de pământ ale cărui buruieni sunt formate din slăbiciuni și cusururi umane”.<sup>91</sup>

Pe de altă parte, dialogul contradictoriu dintre spirit și materie este impulsionat de insașiabila foame a spiritului după valorile absolute... De aceea, e lăudabilă dedicarea naturii spirituale a omului pentru triumful idealului frumuseții morale, cum arăta Aristotel. Dar e și mai lăudabil eroismul duhovnicesc care face să triumfe dragostea pentru Dumnezeu în fața humusului vremelniciei acestei vieți... Așa numitele “**mortificări**” intră tocmai la acest capitol, cu condiția **eutaxiei**, adică a respectării regulei de acțiune după modelul și îndrumarea Apostolului: “și chiar de se va lupta cineva nu se încununează, dacă nu se va lupta după **regulă**” (II Timotei 2, 5). Pentru aceasta vom arăta că exagerările sunt nu numai ne-naturale, ci de-a dreptul dăunătoare.

S-a exagerat prea mult asupra formei exterioare a ascezei în spiritualitatea romano-catolică, mergându-se până la autoflagelațiile pline de brutalitate, pe care psihologia modernă privindu-le numai din afară, refuzând motivația lor duhovnicească, le trece pe lista formelor patologice de **masochism**. Trebuie să recunoaștem că exagerări s-au făcut. Le vom ilustra cu două exemplificări concrete. Despre Roza de Lima, bunăoară, tânără și frumoasă, se spune că refuzând sfaturile mamei sale de a ieși în lume, preferă practicile care să imite durerile Golgotei, cu o inexplicabilă suferință fizică. De pildă, printre cununa de flori cu care își acoperise capul, își fixase un ac ce neconținut îi înțepa fruntea, deschizând hemoragia. Iar când pe cap și-a pus un voal, sub el se afla o cunună cu cuie. Când fără să vrea, tatăl său îi atinse capul, fruntea i se umplu de sânge... Apoi, pentru a-și petrece noaptea în priveghere, izgonind somnul, stătea atârnată de o cruce instalată în camera ei; iar pentru a-și ține capul vertical, părul îi era legat cu un cui. Obișnuia chiar să poarte în spate o cruce greoaie, până la extenuare fizică, pentru a reactualiza suferințele crucificării Domnului în trupul și viața ei.<sup>92</sup> Și tot spre exemplificare ne-am putea referi și la asociația flagelanților, organizată de Ioachim de Floria în așteptarea parusiei Domnului, “programată” de ei pentru 1260. Aceasta a devenit până la

---

<sup>91</sup> Îngrijirea sufletului (Cultivarea profunzimii și sacralității sale), trad. Adrian Ciorban, București, 1996, p.31

<sup>92</sup> Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București, 1991, p. 12-14.

urmă o adevărată mișcare internațională, extinzându-se în nordul Italiei, apoi în Germania, Polonia și Provinciile Slovace. Dezbrăcați până la brâu, flagelanții mergeau în procesiuni, biciuindu-și trupul până la sânge...

Exagerări ale ascezei exterioare, care au mers până la pierderea măsurii și decenței nu au lipsit, desigur, nici în Răsăritul creștin. Despre Evagrie din Pont, descoperitorul celor opt duhuri ale răutății, cunoscute în morala creștină ca păcate capitale, aducătoare de moarte, se spune că fiind "vizitat" de demonul desfrâului, și-a găsit remediul stând toată noaptea într-un puț cu apă rece. E adevărat că demonul nu l-a mai ispitit, dar și-a șubrezit sănătatea pentru tot restul vieții... Tot despre el se spune că săvârșind odată păcatul necinstirii lui Dumnezeu, s-a autopedeșit retrăgându-se într-o singurătate dură, atât de dură, încât după o bună bucată de timp, făcându-și apariția printre oameni, murdar și plin de bube, arăta ca un "animal fără minte".<sup>93</sup>

Pe lângă acestea, sunt „istorisirile despre călugării care se închideau în chilii, așa de mici încât nu puteau să stea în picioare, nici să stea jos, ci într-o poziție foarte incomodă... Alții purtau lanțuri grele de fier, sau stăteau zidiți în chilii mai mulți ani; sau petreceau afară toată vremea, atât în arșița verii, cât și în gerul iernii. Alții nu stăteau niciodată jos, ci stăteau în picioare; alții nu dormeau, sau dormeau foarte puțin; unii mâncau numai verdețuri crude, sau mâncau o dată pe zi, o dată la două zile, sau o dată pe săptămână; unii își duceau viața pe stâlpi, etc”.<sup>94</sup>

De aici vedem că așa cum egoismul cu convoiul de destrăbălări constituie o extremă în abordarea corectă a iubirii de sine, tot astfel și aceste practici ale **ascezei externe**, sunt tot extreme care compromit sensul adevăratei iubiri de sine ca desfășurare în sfințenie, fiindcă confundă mijlocul cu scopul. Iată ce spune în acest sens Sfântul Simion Noul Teolog: "...putem să practicăm orice fel de nevoiță (asceză), totul este în zadar dacă nu luptăm să ne facem o inimă fără răutate, simplă, dreaptă, smerită, blândă. Numai într-o astfel de inimă se răspândește, respiră și locuiește ca într-o locuință plăcută harul divin al Duhului Sfânt". Această regulă a spiritualizării vieții ca adevărată iubire de sine, o putem concretiza și cu următoarea îndrumare duhovnicească a starețului Leonid (1768-1841) de la mănăstirea Optina (Rusia) adresată unui frate, care din prea mult zel săvârșea greșeala de a face din mijloc, scop al spiritualizării vieții. Se spune că un frate de la mănăstire cerea mereu starețului Leonid să-i dea voie să-și pună lanțuri... Starețul... i-a explicat timp îndelungat... că sensul ascezei nu stă în purtarea lanțurilor. Fratele stăruia totuși în cerere. În sfârșit, spre a da o lecție bună fratelui, starețul chemă pe fierarul mănăstirii și îi zise: dacă vine la tine un frate și îți cere să-i făurești lanțuri grele, să-i dai o palmă. Fierarul a făcut întocmai. Fratele surprins (de palma

<sup>93</sup> Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*. Studiu introductiv, trad. și comentarii de Cristian Bădiliță, Iași, 1997, p. 14; vezi și Pr. Prof. Dr. Ioan Coman, *Patrologia*, vol. III, București, 1988, p. 430-435.

<sup>94</sup> Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Asceza creștină*, în vol. "Studii de Teologie Morală", Sibiu, 1969, p. 346.

primită), își pierdu calmul și îi răspunse fierarului la fel. Amândoi se plânseseră starețului. Atunci starețul Leonid zise fratelui: cum poți să îndrăznești a lua lanțurile, când nu ești în stare să primești nici o palmă întru smerenie. De aici vedem că purtarea lanțurilor nu poate fi scop în sine. La adevărata înduhovnicire se ajunge prin înfrânarea mâniei, prin smereniei, prin dragoste.<sup>95</sup> Acestea sunt adevăratele forme ale iubirii de sine, pe care neconținut trebuie să le cultivăm ca scop al desăvârșirii și sfințeniei vieții.

Formele eronate de cultivare a sfințeniei ca iubire de sine se datoresc, spun oamenii înduhovniți, lipsei de **discernământ spiritual**, cunoscut în limbajul lor sub numele de **dreaptă socoteală**. Să dăm cuvântul unuia dintre ei: "...știi pe mulți care și-au topit trupul cu postul și cu privegherea și au petrecut în pustietăți, iar cu sărăcia atât s-au nevoit, încât nici hrana cea de toate zilele nu-și luau pe seama lor, și la atâta milostenie s-au dedat încât nu le-ar fi ajuns pe lume ca să le împartă. Dar după toate acestea au căzut din virtute și s-au rostogolit în păcat. De ce? Pentru că nu au avut **darul deosebirii, dreapta socoteală**. Căci aceasta învață pe om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amândouă părțile și să meargă pe **calea împărătească**. Ea nu lasă să fim furați prin înfrânare peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fim trași prin nepăsare și moleșire de cele de-a stânga... În dreapta socoteală este înțelepciunea... și nici o virtute nu se naște și nu rămâne neclintită până la urmă fără dreapta socoteală".<sup>96</sup>

Din cele până aici tratate vedem că adevăratul sens al mortificării nu se referă la "nimicirea" trupului, ci la "omorârea în noi a **faptelor trupului**" (Romani 8, 13). Iar faptele trupului sunt indicate de Sfântul Apostol Pavel ca acțiuni împotriva lucrării Duhului Sfânt în scopul sfințirii vieții noastre. Ele sunt redată sub numele de **τα έργα της σαρκός** ("fapte ale cărnii" – Galateni 5, 19). Interesant este faptul că acest generic cuprinde și pervertirile duhovnicești. Adică, fapte ale trupului nu sunt numai "desfrâul, necurăția, necumpătarea, uciderea, chefurile, ci și slujirea idolilor, vrăjitoriile, vrajbele, certurile, invidia, gelozii, întărâtări, gâlcevi, dezbinări, erezii..." (Galateni 5, 19-21). Toate acestea trebuiesc omorâte, fiindcă "cei ce sunt al lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftetele" (Galateni 5, 24). Așa că mortificarea are un caracter integral și afirmativ. **Integral**, fiindcă se referă la toate faptele dăunătoare sfințeniei; și **afirmativ**, pentru că nu are ca obiect acte spectaculare împotriva trupului. Ea este redată de Sfântul Simeon Noul Teolog într-o formulă de aur, care îi dă adevărata valoare a sfințeniei, ca o aureolă divină: **ζωοποιος νέκρωσις = moarte făcătoare de viață**.<sup>97</sup> Așa cum prin Botez – spune Apostolul – noi ne îngropăm cu Hristos, ca să înviem împreună cu El (Romani 6, 1-6), tot astfel această moarte față de păcat se va transforma în înviere, prin duhul de viață făcător al lui Hristos cel înviat. Dar dacă această mortificare nu va fi făcătoare

<sup>95</sup> Idem, p. 348.

<sup>96</sup> Sf. Casian Romanul, *Cuvânt plin de folos despre Sfinții Părinți din pustia Sketicii și despre darul deosebirii*, Filocalia, vol. II, cit., p. 126-142.

<sup>97</sup> Migne P. G.120, 297 b. c.

de viață, rămânând o simplă imitație formală a jertfei de pe Golgota, ea își va pierde sensul adevăratei iubiri de sine ca sfințenie a vieții, chiar dacă la un moment dat are pretenția că reprezintă iubirea adresată lui Dumnezeu... Fiindcă în **iubirea față de Dumnezeu se cuprinde organic și funcțional, după cum am văzut, și iubirea față de semenii, precum și iubirea față de mine însumi...** De aceea, spiritualitatea Bisericii Răsăritene inspirându-se de **bucuria pascală** va accentua cu precădere triumful învierii ca transfigurare spre sfințenie, deopotrivă a sufletului și a trupului. Pledoaria va fi deci nu pentru **mortificarea trupului, ci pentru spiritualizarea lui.**

Pornind de la cuvintele Apostolului că nu numai sufletul este al lui Hristos, ci și trupul (Coloseni 2, 17), pe care Duhul Sfânt îl poate transforma într-un templu al Său (I Corinteni 6, 19), se stabilește o legătură interioară între materie și spirit, cu posibilitatea transfigurării materiei, spre îndumnezeirea ei. Evidența posibilității transfigurării trupului o demonstrează schimbarea la față a Domnului, sau transfigurarea Trupului Său înviat și înălțat la dreapta Tatălui, devenit putere de sfințire și îndumnezeire a materiei prin lucrarea Sfântului Duh care îi este interior. Lucrarea de sfințire a materiei prin acțiunea harului Sfântului Duh o dovedește și existența moaștelor ca păstrătoare a nesticăciunii materiei. Și mai mult decât atât, pentru a arăta frumusețea pulsatorie a dumnezeirii în nesticăciunea moaștelor, acestea devin izvorătoare de mir, transfigurând astfel miasma specifică degradării și alterării materiei lipsită de viață, în parfumul înmiresmat de harul dătător de viață al Sfintei Treimi.

Posibilitatea transfigurării materiei de către spirit are și un **temei științific**, dat de faptul că materia reprezintă concentrare de **“energie și calități logice”**, iar spiritul îi poate fi interior. “Spiritul nu se confundă cu materia, fiindcă sufletul rămâne suflet, iar trupul rămâne trup, dar între spirit și materie există o legătură interioară, care face posibilă transfigurarea materiei din interior prin lucrarea Duhului Sfânt în Hristos și Biserică. Acesta este și motivul pentru care Taina creștinismului în viziunea ortodoxă, este taina materiei transfigurate în Hristos. După vreme îndelungată, fizica fundamentală a început și ea să progreseze în aceeași direcție. După ce secole de-a rândul cultura europeană a fost dominată de opoziția carteziană dintre spirit și materie (res cogitans și res extensa), care își are temeiul ei tot în gândirea antică de unde a fost preluată de scolastică..., a început astăzi să descopere că particulele elementare ale microcosmosului nu sunt nici numai corpuscule, nici doar unde, ci sunt în același timp și una și alta”.<sup>98</sup> După cum a arătat învățatul Heisenberg, “starea de complementaritate între aspectul de particulă și cel de undă în materie pune sfârșit pentru totdeauna dualismului cartezian între materie și spirit. Și un aspect și celălalt sunt elementele complementare ale singurei și unicei realități. Astfel se modifică, în profund și ireversibil distincția fundamentală dintre spirit și materie. Și de aici o nouă concepție pe care am putea-o

<sup>98</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 110.

numi **metamaterialism**".<sup>99</sup> S-a remarcat pe bună dreptate că "această descoperire are un caracter epocal și este mai importantă decât orice revoluție coperniciană, fiindcă din momentul în care materia este atât corpuscul, cât și undă, aceasta înseamnă că materia poate fi transfigurată, că materia se poate spiritualiza și transforma în lumină, așa cum a fost convingerea teologiei patristice... În textul biblic se spune că Domnul s-a schimbat la față înaintea unora dintre ucenicii Săi, astfel încât "fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe decât lumina". Hristos a descoperit astfel ucenicilor Săi Taina împărăției lui Dumnezeu în care dreptii vor străluci ca soarele, și ne-a lăsat să constatăm că materia se poate transforma în lumină".<sup>100</sup>

Dacă la început am arătat că iubirea de sine este cerută de simțul de conservare al vieții, și constituie o virtute naturală; fiind acum la sfârșit, vom conchide că iubirea de sine are ca obiectiv final desăvârșirea sau perfecționarea firii omenești, prin sfințirea deopotrivă a sufletului și a trupului. Acesta este sensul ei major ca împlinire și scop existențial, ca realitate circumscrisă în comuniunea iubirii față de Dumnezeu și față de semenii. Aceasta este menirea omului ca purtător al chipului lui Dumnezeu în el, și aceasta este și "voia lui Dumnezeu: sfințirea voastră" (I Tesaloniceni 4, 3). De aceea, la desăvârșirea vieții omul se va ajunge numai prin iubirea de sine în neprihănirea sau sfințenia ei: "după Sfântul care v-a chemat, fiți și voi sfinți în toată purtarea voastră" (I Petru 1, 15). Și astfel, Dumnezeu va fi "preamărit în trupul vostru și în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu" (I Corinteni 6, 20). Iar această preamărire va fi veșnică, fiindcă "fii învierii vor fi ca îngerii din cer" (Luca 20, 36).

### **3.9. Iubirea față de mediul înconjurător (Iubirea creștină și ecologia)**

Caracterul universal specific moralei și spiritualității creștine are un aspect integral, în sensul că iubirea față de Dumnezeu se extinde nu numai față de semenii, ci și față de întreaga Lui creație. Acesta se bazează pe faptul că așa cum Dumnezeu este Creatorul și Proniatorul omului, în același timp este și al întregii creații. Datorită acestui fapt, între om și creație există o legătură de origine și de destin. Lumea a fost creată de Dumnezeu, nu perfectă, ci perceptibilă, iar omul ca "împreună lucrător cu Dumnezeu" (I Corinteni 3, 9) avea menirea în calitate de stăpân al lumii create, alături de Dumnezeu, să o ducă prin iubire la perfecțiune. Chiar dacă nu s-a întâmplat așa, datorită păcatului, totuși între om și creație a rămas aceeași solidaritate de destin, atât ca și consecință a păcatului, cât și ca eliberare de păcat, încât creația

---

<sup>99</sup> Jean Guitton (Membru al Academiei Franceze), *Dumnezeu și știința*, trad. pr. I. Buga București, 1992, p. 107.

<sup>100</sup> D. Popescu, o. c., p. 111.

întreagă “suspină și așteaptă eliberarea din robia stricăciunii, spre libertatea mării fiilor lui Dumnezeu” (Romani 8, 18–22).

Privind sub aspect istoric problema ecologică, vom remarca faptul că Apariția Renașterii, a Umanismului și a Secolului “luminilor”, au schimbat concepția fraternității omului cu natura și cu creația. Proclamând suveranitatea exclusivă a omului în lume și transcendența absolută a lui Dumnezeu, s-a ajuns prin deism să scoată pe Dumnezeu din lume și omul să se așeze în locul lui, considerându-se îndreptățit să dispună de natură și de creație după bunul său plac, fără nici o opreliște din partea nimănui, și fără să dea socoteală cuiva de acțiunile întreprinse... Omul a devenit astfel un despot care a folosit abuziv știința pentru a putea exploata natura în detrimentul ei, și în scopul asigurării unui trai “fericit”, în tot felul de excese, îmbuibări nesăbuite și dorințe sălbatice de îmbogățire, din nefericire însă cu consecințe dezastruoase asupra mediului natural înconjurător, și în același timp constituind un atentat asupra vieții planetare și asupra sănătății omului. Și astfel, lipsa de responsabilitate față de creație și natură a dus la îngrijorătoarea criză ecologică la care asistăm în actualitate, și care angajează atitudini hotărâte de a găsi soluții eficiente mult doritului echilibru ecologic.

De pe poziția moralei și spiritualității creștine se impune depășirea deismului și a dualismului cartezian dintre materie și spirit, prin promovarea **panenteismului**. Prin panenteism recunoaștem prezența lui Dumnezeu în creație, nu a ființei Lui, căci atunci ar fi panteism, ci a energiilor necreate, ca lucrare a Duhului Sfânt.<sup>101</sup> Se trece astfel de la antropocentrism la teocentrism. Dumnezeu fiind implicat prin energiile Sale în creația Sa, face ca și omul să nu se mai considere stăpânul absolut al creației, ci **fratele ei**. Această **fraternitate** îi trezește omului conștiința responsabilității sale față de creația lui Dumnezeu.

În același timp, promovând sfințirea creației prin energiile divine implicate în ea, omul însuși se sfințește prin ea. Astfel, rugăciunea Bisericii se referă la “îmbelșugarea roadelor pământului, la vremuri pașnice, la ferirea naturii de dușmanii ei vătămători, precum și la oferirea condițiilor de rodire: ploi la vreme potrivită, ferire de secetă, de cutremure, de vânt distrugător... Apoi, Biserica a rânduit rugăciuni de sfințire a fântânii sau a roadelor câmpului, iar “în jertfă – spune un Sfânt Părinte – facem amintire de cer, de pământ, de mare, de soare, de lună, de toată creația”.<sup>102</sup> După cum arată un teolog, “prin sfințirea elementelor naturii, universul se transformă într-un templu al prezenței și acțiunii lui Dumnezeu. Totul este pus în legătură cu Dumnezeu, se referă la El, creștinul fiind astfel conștient că el trăiește, se mișcă și acționează nu într-o lume ostilă, ci într-o lume a lui Dumnezeu, pătrunsă de puterea și iubirea Lui”.<sup>103</sup>

În același timp, creația “sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune” (I Timotei 4, 5), devine ea însăși un mijloc de sfințire a vieții duhovnicești. Astfel prin apa sfințită la

<sup>101</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 110

<sup>102</sup> Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* V, 6.

<sup>103</sup> Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1977, p. 109.

Taina Sfântului Botez ne curățăm de păcat și renaștem la o viață duhovnicească. Prin intermediul Sfântului Mir primim darurile Sfântului Duh. Prin intermediul undelemnului sfințit în cadrul Tainei Sfântului Maslu și prin rugăciunea credinței, primim iertarea păcatelor și tămăduirea bolilor trupești. Dar și mai mult, Pâinea și Vinul euharistic se prefac în însuși Trupul și Sângele Domnului, oferindu-ne posibilitatea îndumnezeirii.

După cum s-a arătat în cea de a șaptea Adunare Generală a C.E.B. de la Canberra, “faptul de a înțelege că întreg universul este creația lui Dumnezeu trebuie să transforme comportamentul nostru față de ea. Noi nu contemplăm din exterior, ci căutăm noi forme de relație cu ea, într-o atitudine de respect plin de atenție. Noțiunea ortodoxă de “theosis” – modul trăirii în Hristos cel înviat care are ca scop transfigurarea umanității și creației – vestește înnoirea vieții umane și a creației. Spiritualitatea noastră trebuie trăită în serviciul scopului răscumpărător și transformator al lui Dumnezeu care îmbrățișează întreaga creație”.<sup>104</sup> “...Scriptura ne reamintește că opera de răscumpărare înfăptuită de Domnul Iisus Hristos a reinnoit nu numai viața umană, ci întreg cosmosul”.<sup>105</sup> Iată ce spune un teolog în acest sens: “Dacă seva se urcă de la pământ, dacă apa descrie în univers un ciclu roditor, dacă cerul și pământul se sărută în soare și în ploaie, dacă omul muncește, seamănă, ară și culege, dacă floarea tresare și este încărcată de parfum, dacă sămânța de grâu moare în pământ și răsare din nou spicul încărcat de semințe, este pentru ca să apere hrana necesară pentru viață, este pentru ca, în sfârșit omul să facă din trupul pământului un potir oferit lui Dumnezeu ...Hristos a slobozit cosmosul de zeitățile păgâne și asupririle magice ale acestora asupra vieții omenești. Întruparea Sa a distrus dualismul care făcea din trup un mormânt pentru suflet și din pământ un exil. El a înviat cu Trup adevărat, transfigurat, și s-a arătat Apostolilor în “carne” și “oase”. Iubirea Sa a desființat lumea ca mormânt și a descoperit-o ca euharistie”.<sup>106</sup>

De aici vedem că adoptând conceptul teocentric, spiritualitatea creștină promovează comportamentul ecologic prin legătura și comuniunea omului cu Dumnezeu. Din iubire Dumnezeu îi oferă omului creația Sa, iar omul credincios primind-o, o desăvârșește și o prezintă lui Dumnezeu sub forma unei iubiri – răspuns de laudă, de mulțumire și de recunoștință: “Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate...”.

---

<sup>104</sup> Rapport du Secretaire general, p.3.

<sup>105</sup> Rapport Section I, p. 3.

<sup>106</sup> Olivier Clément, Questions sur l'homme, Paris, 1972, p. 159-163



### 3.10. Iubirea încununare a virtuților teologice

Cu privire la **raportul dintre virtuțile teologice**, Sfântul Apostol Pavel ne spune că **mai mare este dragostea**, fiindcă ea încoronează pe celelalte două, precum și întreaga viață virtuoasă.

Iată motivația care justifică iubirea ca cea mai mare dintre virtuțile teologice.

1. Iubirea reprezintă inima, viața însăși a credinței și nădejzii. Iubirea “toate le crede, toate le nădăjduiește” (I Corinteni 13,7) În iubire pulsează viața divină și ea stabilește comuniunea cea mai intimă cu Dumnezeu. De aceea spune Apostolul: “De aş avea toată credința, încât să mut munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt.” (I Corinteni 13, 2).

2. Iubirea încununează credința și nădejdea, fiindcă **“nu cade niciodată”** (I Corinteni 13, 8). Are un caracter veșnic față de credință și nădejde care numai ne conduc spre veșnicie. S-a exprimat într-o formă plastică analogia dintre virtuțile teologice și călătoria poporului ales prin pustie, spre Țara făgăduinței. S-a spus că dacă credința poate fi asemănată stâlpului de foc care a condus poporul în pustie, nădejdea poate fi asemeni manei după care poporul își ridică ochii spre cer; iar iubirea mai presus de credință și nădejde, este asemenea chivotului Legii care a condus poporul ales nu numai în pustie, ci și în Țara făgăduinței (Francois de Salles).

3. Iubirea reprezintă **încununarea vieții duhovnicești, fiindcă prin ea intrăm în cea mai intimă legătură cu Dumnezeu**. Această unire cu Dumnezeu prin iubire este motivată de faptul că “Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el” (I Ioan 4, 16).

4. **Iubirea are cea mai vastă sferă de pătrundere**. Unindu-ne cu Dumnezeu prin iubire, intrăm în același timp în **comuniune cu semenii noștri și cu întreaga creație**.

5. Iubirea eliberează sufletul de păcat, spre a se putea uni cu Dumnezeu. “Oricine este născut din Dumnezeu - spune Sfântul Apostol Ioan - nu săvârșește păcat, pentru că sămânța lui Dumnezeu rămâne în el și nu poate să păcătuiască fiindcă este născut din Dumnezeu”. (I Ioan 3, 9). Caracteristica duhovnicească a celor “născuți din Dumnezeu” este aceea că ei se lasă tot mai mult pătruși de iubirea Părintelui ceresc, și astfel simt o repulsie față de păcatul care îi desparte și îi izolează de Dumnezeu. “Cei născuți din Dumnezeu trăiesc continuu bucuria nașterii duhovnicești în Dumnezeu. Pătruși fiind de iubirea lui Dumnezeu, ei dobândesc acel har prin care pot ajunge la neprihănire, la eliberarea de povara apăsătoare a păcatului, trăind plenar starea de liniște și bucurie duhovnicească specifică, animată mereu de iubirea care le oferă libertatea morală, după cum spune Fericitul Augustin: „**Ama et fac quod vis!**” (Iubește și fă ce vrei). Aceasta este marea eliberare a firii omenești de sub robia păcatului: a deveni “robi ai sfințeniei”, după cuvântul Apostolului: “Eliberați însă de păcat

v-ați făcut robi îndreptării” (Romani 6,18). Această „înrobire” în sfințenia lui Dumnezeu este marea și desăvârșita libertate a firii prin împărtășirea din iubirea lui Dumnezeu. Replica afirmativă la această realitate duhovnicească, în aparență paradoxală, constă în faptul că „**unde este Duhul Domnului acolo este libertate**” (II Corinteni 3,17). Pe măsură ce adâncim viața Duhului devenim tot mai mult liberi față de robia păcatului. Duhul lucrează eliberarea firii, prin împlinirea ei în Dumnezeu ca Binele suprem. Iar în măsura în care adâncim mai mult valorile absolute, cu atât mai mult devenirea noastră axiologică se împlinește prin deplina libertate a spiritului, care este în sine chipul libertății lui Dumnezeu: „**veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi**” (Ioan 8, 32).

\* \* \*

**VIRTUȚILE  
,  
EVANGHELICE**



## VIRTUȚILE EVANGHELICE

Numim „**virtuți evanghelice**” anumite deprinderi enunțate de Mântuitorul specifice vieții duhovnicești ale fiilor împărăției.

Necunoscute lumii vechi ele constituie marele **novum** pe care Evanghelia lui Hristos îl aduce în lume, spre a-i schimba chipul, făcând din oamenii credinței **imitatori ai vieții Domnului**.

Expuse în Predica de pe Munte, aceste virtuți sunt impulsionate de lucrarea Duhului Sfânt, spre a constitui **condiții sau mijloace prin care se face vie lucrarea harului divin ca viață în Hristos**.

Acestea sunt: **smerenia, pocăința, blândețea, dreptatea, milostenia, inima curată, pacea, răbdarea, iertarea și bucuria vieții duhovnicești ca împlinire a împărăției lui Dumnezeu în lume**, fiindcă „împărăția lui Dumnezeu este pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17).

Reprezentând lucrarea Duhului Sfânt în lume, ele sunt **roadele virtuților teologice și raze de lumină a înțelepciunii divine, menite să sfințească viața celor ce se străduiesc să le cultive**.

Fiecare creștin le primește o dată cu virtuțile teologice, ca potențe, prin harul Sfântului Botez. Din nefericire însă mulți nu le cultivă ca viață în Hristos, spre a arăta neconținut lumii fizionomia duhovnicească a omului și să facă vie împărăția lui Dumnezeu, spre rodirea duhului de viață nouă în Hristos, într-o lume secularizată și debusolată.

Pentru importanța lor în viața creștină, ele trebuie incluse și tratate cu importanța ce li se cuvine, descifrându-li-se rostul în ascetica creștină.

### 1. VIRTUTEA SMERENIEI – condiție a lucrării harului divin –

De la început se cuvine să precizăm că smerenia reprezintă condiția esențială a lucrării harului divin la desăvârșirea vieții duhovnicești. Pentru acest motiv, părinții filocalici o consideră „mama tuturor virtuților”, sau „atotvirtuoasă”, înțelegând prin aceasta că ea poartă în sine toate celelalte virtuți; asemenea pământului din care cresc și rodesc plantele și florile.

Acesta este aspectul specific creștin al smereniei, marele **novum** pe care îl aduce Evanghelia lui Hristos în lume. Înainte de venirea Mântuitorului după cum vom vedea, smerenia avea cu totul alt înțeles.

## 1.1. Smerenia în gândirea antică

Atâta timp cât gânditorii antici proclamau că „onoarea este răsplata virtuții” (Cicero), iar bunătatea era privită de multe ori ca o slăbiciune, naivitate, după cum spunea Marțial că „omul bun este totdeauna debutant (în sens de naiv) (Epigrame 12, 51), putem înțelege că cel smerit era considerat omul cu existență inferioară, cel care nu se putea ridica la o situație materială sau spirituală deosebită, sau cei socotiți neînțelepți; sau cei învinși de viață datorită unui eșec, încât în descurajarea lor nu mai așteptau nimic de la viață, fiind lipsiți chiar de curajul de a o lua de la început, ci rămâneau la un nivel coborât de existență... Sclavii, de pildă, constituiau o categorie inferioară de la natură (Aristotel), iar dacă unii gânditori antici cu mai mult simț umanitar îi considerau la superlativ „prietenii”, veneau cu precizarea: „umili” (Seneca). La fel, cei considerați neînțelepți, erau ținuti la distanță, în umilință, la nivelul cel mai de jos al existenței și priviți cu dispreț: „urâsc pe cel ignorant și-l țin la distanță” spunea Horațiu (Ode 3, 1).

Dar, ideea de smerenie era implicată totuși în recunoașterea limitelor proprii în sensul că „nu toți le putem face pe toate” (Virgiliu, Bucolica, 8, 63). Modestia era întâlnită și în educarea tineretului, ca un îndemn adresat mai mult adolescenților de a-și stăpâni impulsurile firii și a da ascultare sfaturilor părinților și celor în vârstă. În acest sens modestia avea înțelesul de „sfială”, „rușine” (Verecundus, a, um). Astfel, o întâlnim la Plaut: „Adolescentem verecundum esse decet” (Asinaria 5, 1).

Cu totul deosebit era însă înțelesul cuvântului devenit biblic: „humilitas”. El avea în lumea antică sensul de: înălțime mică, umilință, sărăcie, descurajare, înjosire, josnicie. Cei vechi spuneau: „Humilitas dicitur ab humo”. Cuvântul primea un caracter terestru, pământesc fiind atribuit aceluia care nu se puteau ridica la „privirea în sus”, ci rămâneau în desconsiderare la nivelul de jos al existenței materiale și spirituale, fără puteri creatoare de afirmare. Este o situație de rămânere pasivă la forma statică, la ceea ce am putea reda prin peiorativul românesc: „Una cu pământul”. La fel, orice formă de jignire morală, care te face să te simți rușinat, copleșit și să „privești în pământ” era considerată umilință; ca și formele de descurajare morală, lipsa unei energii eficiente... Umiliți erau conducătorii învinși în lupte, prizonierii de război și odată cu ei cetățile și popoarele învinse, care trebuiau să suporte jugul asupririi, disprețului și supunerea față de învingători. Corespondentul grecesc derivă de la **ταπεινός** cu sensul de a coborî, a reduce, a înjosi (Hypocrate), a micșora, a diminua (Platon), a se descuraja (Polybiu din Megalopolis). Din acest cuvânt derivă **ταπεινότης** cu sensul de lipsă de înălțare, condiție josnică, descurajare (Xenophon), înjosirea caracterului, a sentimentelor (Platon). Adjectivul **ταπεινός** se referă și la condiții de viață umile, josnice, a trăi miserabil, lipsă de putere.<sup>107</sup>

<sup>107</sup> M.A. Bailly, Dictionnaire Grec-Français, Paris, 1884, p. 1897

Rezultă că smerenia în gândirea antică avea sensul unei umiliri, înjosiri, sub forma unei slăbiciuni de afirmare, atât ca și condiție materială, cât și sub aspectul moral al caracterului și sentimentelor.

## 1.2. Smerenia ca înălțare duhovnicească în Sfânta Scriptură

Faptul că de patru ori în patru ocazii diferite Mântuitorul a spus că „cel ce se smerește pe sine se va înălța” (Matei 18, 4; 23, 12; Luca 4, 11; 18, 14), dovedește importanța deosebită pe care o acordă El smereniei ca mijlocul optim și cel mai eficient al înălțării duhovnicești spre comuniunea cu Părintele ceresc.

Pe de altă parte, virtutea definește o putere, o energie de ascensiune neîntreruptă a sufletului spre făptuirea binelui.

Ne întrebăm: poate fi considerată smerenia sau umilința o virtute, adică o înălțare a aspirațiilor duhovnicești?

Smerenia cunoscută înainte de venirea Mântuitorului, pe plan religios moral apare sub forma umilinței înjositoare față de voința zeilor, sau ca o stare pasivă de resemnare sufocantă, la dispoziția destinului orb. În această situație i se reteza omului orice posibilitate de afirmare, plină de nesiguranță, ceea ce evident constituia o stare de înjosire a vieții.

**Sfânta Scriptură** ne oferă însă o altă învățătură despre smerenie. Într-adevăr, fiind creatură și fiind în relație de dependență și ascultare de Dumnezeu, omul are sentimentul micimii sale. Numai că acest simțământ nu-l înjosește, nici nu-i anulează energia înălțării sale. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, fiind purtătorul sufletului nemuritor care reprezintă viața divină, aflându-se în comuniune de iubire cu Părintele său. El poartă apoi în sine tensiunea, puterea sau dorința de a deveni asemenea Ziditorului. Și toate acestea fac din sentimentul micimii punctul de înălțare spre afirmarea demnității ca și coroană a creației și ca „împreună lucrător” (I Corinteni 3, 9) la desăvârșirea ei, încât pe drept cuvânt putea spune psalmistul: „Micșoratu-l-ai pe dânsul (pe om) cu puțin față de îngeri, cu slavă și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui” (Psalmul 8, 5–6).

Dacă prin firea și natura sa omul poartă în sine puterea înălțării, păcatul care a adus boala firii, destrămând comuniunea de iubire cu Dumnezeu, l-a coborât într-o stare de umilință apăsătoare, în condiția de teamă și de rugăciune, precum și în situația de a cere milă Părintelui, fiindcă păcatul odată săvârșit, atrăgea alte păcate, iar acestea, potrivit dreptății, aduceau pedepse. Dumnezeu însă nu l-a părăsit pe om niciodată, ci permanent veghind asupra lui, a trimis la „plinirea vremii” pe Fiul Său într-o covârșitoare smerenie ca să-l salveze. Fiul lui Dumnezeu „s-a deșertat pe Sine luând chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor... S-a

smerit făcându-se ascultător până la moarte și încă moarte pe cruce...” (Filipeni 2, 5–11). De la naștere până la moarte viața Fiului lui Dumnezeu întrupat a fost plină de smerenie. El „a sărăcit pentru voi, bogat fiind, ca să vă îmbogățiți voi cu sărăcia Lui” (II Corinteni 8, 9). De aceea, pe drept cuvânt, încă de la începutul activității Sale se oferă ca pildă de smerenie și învățător al ei: „învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima” (Matei 11, 29), fericind în același timp pe cei smeriți, săraci cu duhul și oferindu-le împărăția cerurilor (Matei 5, 3). Învățând smerenia, Domnul a arătat că „tot ce se smerește pe sine se va înălța, iar cel ce se înalță pe sine, se va smeri” (Luca 18, 14).

Mântuitorul se prezintă pe sine ca învățător al smereniei (Matei 11, 29). Nu oricum, ci prin fapte. Astfel, spălând picioarele ucenicilor Săi, le oferă mai întâi o lecție practică pentru a le putea spune apoi: „Pildă v-am dat, precum am făcut eu și voi la fel să faceți” (Ioan 13, 15), iar această pildă supremă a smereniei este cea a slujirii vieții semenului până la jertfirea propriei vieți. „Căci Fiul Omului nu a venit să I se slujească, ci să slujească El, să-și dea viața preț de răscumpărare pentru mulți” (Marcu 10, 45). Prin smerenie Domnul a căutat în activitatea Sa pământească „oaia cea pierdută” (Luca 15, 4–8) și a salvat pe cei mai de jos oameni, pe cei dezmoșteniți întâlneți în calea Sa (Luca 4, 18–19). I-a căutat și i-a salvat pe drumuri prăfuite, pe mări învolburate, în sinagogi, în templu, în cimitire, în piețe, în singurătăți dezolante, în zbuciumul și destrămarea propriei lor conștiințe. De aici învățăm și noi că smerenia față de semeni se manifestă prin fapta „slujirii reciproce” (Galateni 5, 15), „purtând totdeauna slăbiciunile celor neputincioși și nouă nu înșine să plăcem; ci fiecare din noi să caute să placă aproapelui pentru zidire” (Romani 15, 1–2). Smerenia ne apropie de slăbiciunile semenului, „având părtașie la nevoile” lui (Romani 12, 3). Sfântul Apostol Pavel arată că numai în starea de smerenie reușești să înțelegi neputințele semenului, să te apropii de ele cu mângâierea cu care și noi am fost mângâiați de Dumnezeu (II Corinteni 1, 4).

Așadar smerenia, ca slujire, urmează în modul cel mai desăvârșit smerenia lui Iisus și devine o regulă de aur în atitudinile noastre față de semeni: „Purtați sarcinile unul altuia și așa împliniți legea lui Hristos” (Galateni 6, 2). Ieșind astfel din egoismul propriei vieți, acordăm cinstirea cuvenită valorii persoanei semenului, după îndemnul Apostolului: „Nimic făcând cu ceartă sau cu mărire deșartă, ci cu smerenie socotind unul pe altul a fi mai de cinste decât el însuși. Nu căutați fiecare ale sale, ci fiecare ale altora” (Filipeni 2, 3–4). „În iubire frățască unii pe alții iubiți-vă, în cinste unii altora dați-vă întâietate” (Romani 12, 10). Această „luare înainte cu cinstirea”, ca expresie a smereniei, aduce totdeauna un duh de pace și bună înțelegere între oameni, mai ales atunci când este vorba de iertarea semenului. Astfel, poți acorda iertare mult mai ușor atunci când îți dai seama de vinovăția proprie, când faci judecata începând cu tine însuși, cu propria greșală: „Nu judecați ca să nu fiți judecați... Scoate mai întâi bârna din ochiul tău, ca să vezi să scoți paiul din ochiul fratelui tău” (Matei 7, 1–5). Astfel smerenia naște căința, iar căința aduce răbdarea în necazuri și toate acestea înalță spre iubirea față de semenii care nu greșesc, sau chiar față de cei ce ne dușmănesc.



Din cele arătate reținem că smerenia sau umilința poate avea un înțeles pasiv, atunci când vine din afara noastră, fiind o stare de înjosire a condiției umane. Dar smerenia poate fi și virtute atunci când este un act liber, când pornește din sufletul nostru ca o formă activă, adică atunci când ne autosmerim sau când ne smerim de bună voie. Atunci noi tindem neconștient spre desăvârșirea în Dumnezeu după modelul vieții lui Iisus Hristos. Iar această desăvârșire nu are margini, limite. Ea este continuă, neîntreruptă, fiindcă Iisus Hristos ca Dumnezeu și om reprezintă un model care ne atrage mereu spre desăvârșire, dar în același timp și un pisc ce nu poate fi atins niciodată, dar care neîntrerupt ne cheamă spre el, încât pe drept cuvânt s-a spus că desăvârșirea în Dumnezeu înseamnă tocmai conștiința nedesăvârșirii proprii. De aceea, „tot cel ce se smerește pe sine, se va înălța”.

### 1.3. Smerenia de bună voie

Ca dascăli și trăitori autentici ai smerenie ca virtute, asceții creștini au stabilit că smerenia sau umilința poate fi considerată virtute numai ca act liber. Astfel ei vorbesc despre virtutea smereniei ca fiind **de bună voie**. A-ți vedea, adică, starea de păcătoșenie, precum și vinovăția ce decurge din ea, ca și neputința proprie de a te ridica, rugând pe Dumnezeu ca să te înalțe prin harul Său, constituie un act liber, nesilit și ne impus de nimeni. Astfel putem spune că smerenia ca **act liber**, și **ajutorul harului divin constituie virtutea de temelie a vieții duhovnicești. Nu în sensul că smerenia aduce mântuirea. Harul lui Dumnezeu aduce mântuirea. El regenerează viața duhovnicească a omului supus păcatului. Dar smerenia este condiția esențială, sine qua non a lucrării harului divin, și a înălțării prin har a celor ce de bunăvoie se smeresc în fața lui Dumnezeu.** Făcându-ne să înțelegem aceasta, printr-o imagine deosebit de sugestivă și plastică, Fericitul Augustin arată că „harul este o ploaie fecundă (roditoare), care se varsă peste înalțimi, dar care se adună în vale. Vârfurile înalte nu o pot reține și de aceea se usucă; văile însă se umplu și înveselesc”.<sup>108</sup>

În această nouă mentalitate, smerenia ca act liber de colaborare a firii **cu harul divin constituie un act sinergic, și în același timp virtute specific creștină, ce stă la temelia spiritualității creștine, din ea rodind sfințenia.**

Astfel înțeleasă, smerenia ca virtute creștină răstoarnă tabla valorilor morale, ea fiind cu totul altceva decât umilința pasivă. Această stare de smerenie pasivă, de lipsa oricărei puteri de afirmare a demnității proprii era specifică tuturor religiilor păgâne. Spre exemplificare ne vom referi la zeița măsurii numită de greci **Nemesis**. Ea avea misiunea să vegheze ca omul să nu-și depășească măsura proprie, și să-i rezeze orice dorință de afirmare a calităților sale.

<sup>108</sup> P.L. 38, 730 C

Ca virtute creștină, smerenia depășește cu totul condiția umană a înjosirii, devenind prin harul lui Dumnezeu condiția înălțării și a desăvârșirii vieții în Dumnezeu. Altfel spus, smerenia ca virtute primește caracterul activ al înălțării, pe când umilința din partea altora rămâne fapt negativ, ca lipsă de afirmare. Acesta sufocă puterile sufletești prin complexul de inferioritate.

La baza smereniei ca virtute specific creștină stă „**gândul smerit al lui Hristos**” (Filipeni 2, 5), adică **ταπεινοφροσύνη**. Hristos a părăsit slava cerească și a îmbrăcat lutul vremelniceii noastre pentru a ne ridica la slava lui Dumnezeu. Aceasta reprezintă o nouă învățătură, o nouă mentalitate. Prin tapeinophrosyne în fața lui Dumnezeu eu îmi recunosc nimicicia proprie, conștientizez faptul că în fața puterii Lui sunt „praf și cenușă...” (Facere 18, 27), precum și faptul că toți talanții pe care îi posed reprezintă darul lui Dumnezeu, că numai „prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt” (I Corinteni 15, 10)... De aici și îndemnul apostolic: „smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca El să vă înalțe la timp cuvenit” (I Petru 5, 7-8). Numai cei ce recunosc că „avem comoara acesta în vase de lut, pentru ca puterea covârșitoare să fie a lui Dumnezeu și nu de la noi” (II Corinteni 3, 5), au gândul smerit ca temelie a virtuții, a sfințeniei vieții la care ne va ridica harul lui Dumnezeu, întărind slăbiciunile firii noastre. În felul acesta conștientizăm faptul că Dumnezeu prin harul Său ne înalță, nu noi prin puterile noastre slabe. Din contră, cu cât ne vedem mai mult slăbiciunile noastre și recunoaștem în fața lui Dumnezeu neputințele noastre, cu atât harul lui Dumnezeu ne înalță mai mult spre zările desăvârșirii.

Pentru acest motiv, Apostolul putea spune: „...cu mare plăcere mă voi lăuda mai mult în slăbiciunile mele, ca să se sălășluiască în mine puterea lui Hristos... Pentru aceea mă bucur în slăbiciuni, în strâmtorări pentru Hristos; căci, când sunt slab atunci sunt tare” (I Corinteni 12, 9-11). Cei care s-au străduit să cultive smerenia ca temelie a vieții duhovnicești, au mărturisit că pe această cale au fost îndrumați chiar de pedagogia divină, în sensul că Domnul îi lăsa în neputințe, în greutăți, în insuccese pentru ca prin smerenie, văzându-și slăbiciunile, să râvnească mai mult în a cere ajutorul lui Dumnezeu, și să înțeleagă că „cel ce se laudă în Domnul să se laude” (II Corinteni 10, 17), că numai prin harul Lui Dumnezeu poate ajunge la desăvârșirea propriilor forțe, și că tot binele pe care îl realizează se datorește lucrării lui Dumnezeu: „Ce ai pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca și cum nu l-ai fi primit?” (II Corinteni 4, 7). Numai călăuziți de duhul smereniei vom recunoaște că Dumnezeu este asemenea olarului, iar noi asemenea lutului... Prin lucrarea olarului, lutul poate deveni vas de cinste... De aceea pe bună dreptate îndemna un om înduhovnicit: „lucrați din toate puterile voastre, dar lăsați în seama lui Dumnezeu grija de a izbândi”.<sup>109</sup>

Prin urmare, cultivând smerenia, nouă ni se cere să-i arătăm lui Dumnezeu neputințele noastre, slăbiciunile duhovnicești care ne apasă, și harul Lui ne va ridica spre sfințenia vieții.

<sup>109</sup> După T. Spidlik, *Spiritualitatea...*, vol. I cit., p. 137

Pe bună dreptatea spunea Fericitul Augustin, marele dascăl al smereniei, că „**cu cât săpăm mai adânc temelia smereniei, cu atât ridicăm mai sus edificiul sfințeniei**”.<sup>110</sup> De aici și concluzia lui Augustin, urmând cuvintelor Domnului: „**humilitas hūmīnem exaltat**”.<sup>111</sup> Smerenia omului este determinată de sfințenia lui Dumnezeu, care fiind Persoană și care adresându-se omului, îl atrage spre măreție care îi produce o infinită smerenie. Dar aceasta e una cu adevărat conștientă de sine, așa cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog: „Când sufletul este imprimat și scufundat prin Duhul în adâncurile smereniei lui Hristos, uitând de toată lumea și de cele din ea și privindu-se numai pe sine și ale sale, și stăruind mult timp în această meditare și deprinzându-se cu ea, se vede numai pe sine în nimicnicia și umilința sa și îi convins că nimeni nu-i atât de nevrednic ca el în toată lumea”.<sup>112</sup>

Dar sfințenia vieții duhovnicești reprezintă o continuă chemare spre desăvârșire, după cuvintele Mântuitorului: „Fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru cel din ceruri este desăvârșit” (Matei 5, 48). Atingerea desăvârșirii sau asemănarea cu Dumnezeu nu este posibilă omului, dar reprezintă pentru noi o continuă chemare... Lucrarea desăvârșirii noastre aparține harului divin și corespunde îndumnezeirii (θεώσις). Dar numai în măsura în care ne considerăm nedesăvârșiți în fața lui Dumnezeu, harul lui Dumnezeu ne stă în ajutor, încât putem spune că **desăvârșirea înseamnă tocmai conștiința nedesăvârșirii**. Iar prin aceasta **smerenia este virtutea care dinamizează sufletul, întreținându-i mereu dorința spre desăvârșire**.

## 1.4. Dificultăți în abordarea smereniei

În practicarea smereniei, se vorbește și de adevărate „**capcane ale smereniei**” și se arată că atunci „când dorim să fim socotiți mai smeriți e cu atât mai rău, **căci în smerenie trebuie să cazii nu să te ridici, trebuie să te faci neobservat, nu remarcat**”.<sup>113</sup> Apoi „păcatul smeritului poate fi și acela de a zice, sau de a crede, sau a se simți mai smerit decât alții smeriți. **Întrecerea în smerenie e o întrecere între orgolii. Smeritul adevărat este cel care nici nu știe că este smerit. Smeritul adevărat este anonim, e trecut cu vederea și nici măcar nu știe că e trecut cu vederea, și nu-l preocupă vederea de către alții**”.<sup>114</sup>

<sup>110</sup> P.L. 37, 141C

<sup>111</sup> Migne P.L. 61, 638

<sup>112</sup> Traité théologique et éthique, tom II, Cours I, p. 254, Sources Chrétienne, la Pr. Prof. Dr. D Stăniloae, Dogmatica, vol.I, București, 1978, p. 257.

<sup>113</sup> Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Capcanele smereniei, în TR/ 41-42, 1988, p.1

<sup>114</sup> idem, Cum să arbitrăm lupta dintre smerenie și mândrie, TR, 45-46/1988, p.4

## 1.5. Smerenie și modestie

Când ne referim la smerenie ca virtute de temelie a vieții duhovnicești se cuvine să o deosebim de **modestie**. Aceasta din urmă are un **caracter laic**. Nu vom spune că suntem modești față de Dumnezeu, ci smeriți. Modestia este o virtute omenească, adică o calitate a sufletului omenească care aspiră spre valoare, spre mai Bine. Prin modestie eu îmi recunosc **limitele proprii și imperfecțiunea, odată cu dorința de autodepășire. Modestia, ca virtute, este acea luciditate a minții și putere a voinței prin care ne corectăm defectele și ne amplificăm calitățile**. Modestia devine astfel, o energie a dinamismului moral. În același timp, modestia stă și la temelia progresului științific și profesional, ca un imbold ce te determină să realizezi mai mult sub aspectul calității și eficienței. La fel și smerenia stă la temelia progresului duhovnicesc, fiindcă numai cel smerit aduce roadele virtuții. Cel mândru se consideră plin de sine, îndestulat și satisfăcut cu tot ceea ce a săvârșit pe plan moral. Un părinte filocalic arată că „dacă într-un copac cresc fructe multe, crengile se pleacă de greutatea lor; însă creanga care nu are fructe se înalță în aer și caută drept în sus”.<sup>115</sup> Această realitate morală apare la tot pasul: omul care nu aduce roade se laudă cu toate nimicurile, pe când omul de valoare este tăcut, pentru că lasă ca faptele bune să vorbească despre el.

După cum remarcă un psiholog de incontestabilă competență “modestia este suprema distincție a omului de valoare”. Profesorul Robinson avea dreptate când spunea că “începutul înțelepciunii e sfârșitul Eului, adică afirmarea sa justă, obiectivă, nu subiectivă și exagerată. Omul de valoare își permite chiar luxul de a se crede mai puțin decât este”.<sup>116</sup>

De aici și concluzia: “mizeria și măreția omului, slăbiciunea și forța sa de sine și cunoașterea sa de sine în Dumnezeu au un singur nume: **Smerenia**.”<sup>117</sup> Iar acesta este, după celebra expresie a Sfântului Grigorie de Nissa, “**o pogorâre spre înălțimi**”.<sup>118</sup>

## 2. POCĂINȚA CA VIRTUTE ȘI SFÂNTĂ TAINĂ

### 2.1. Sentimentul vinovăției

Omul este singura ființă care se raportează la propria-i viață nu numai în prezent, ci și în trecut și în viitor. Când conștiința omului își analizează faptele trecute, apare în suflet sentimentul de vină. Raportată la ea, apare satisfacția sau mustrarea. Satisfacția este bucuria

<sup>115</sup> Filocalia, vol. IV, pag 284.

<sup>116</sup> Nicolae Mărgineanu, Condiția umană, cit, p. 108

<sup>117</sup> Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului creștin, vol. I, p. 118.

<sup>118</sup> De vita Moisis, Migne P.G. 44, 416 d

eliberatoare a unei împliniri axiologice, pe când musturarea este judecata care creează criza morală, sub forma unei tulburătoare neliniști, determinate de **sentimentul vinovăției**.

Dar reacțiile sufletului omenesc față de sentimentul omenesc de vină sunt total diferite. **Conștiințele adormite și laxe** trec pe lângă vină cu indiferență. Nu o iau în seamă, nu-i acordă nici o atenție, ca și cum pentru ei nu ar exista așa ceva. **Cele scrupuloase și îndoielnice** își asumă în mod exagerat starea de culpabilitate, mergând până la autoinsinuări imaginare, lipsite de un criteriu obiectiv, de o deliberare bine chibzuită, sau de un discernământ lucid. Iar „autoflagelarea” conștiinței aduce stări de tensiune anxioasă, creând derute, scepticism și chiar deznădejde, când este vorba de adresarea către Dumnezeu.

Există și **cazuri patologice** de extremă, care se manifestă sub forma pasivității morale, a imbecilității reflexului moral. Unii ca aceștia rămân pasivi la sentimentul de vinovăție și la implicațiile lui sociale. Pe de altă parte sun paranoicii, care niciodată nu se consideră în culpă. În fierbințele conștiinței lor ciclopice, ei totdeauna „dețin” adevărul, și dreptatea este de partea lor, neavând niciodată ce să-și reproșeze. Toți oamenii din lumea aceasta pot greși, toți sunt vinovați de pe urma greșelii lor, dar ei, paranoicii și megalomanii „dețin perfecțiunea”, și astfel orice formă de vinovăție este în afara conștiinței lor. Această viziune deformată a vieții, care totdeauna răstoarnă valorile în favorul lor, pun pe acești egocentriți agresivi în conflict cu societatea și în afara ei. La majoritatea oamenilor instanța conștiinței funcționează obiectiv. Ei dețin spiritul critic da analiză asupra faptelor lor. Iar pentru a depăși conflictul interior al vinovăției, au puterea de caracter, delicatețea spiritului, sensibilitatea și bunul simț de a recunoaște că așa cum alții greșesc și ei sunt supuși greșelii, și astfel învingând mândria din sufletul lor premerg cu iertarea (cerându-și scuze), pentru ca relațiile interumane să revină la ordine și normalitate. Mai mult încă, sufletele cultivate, sincere și bine intenționate privesc viața înainte, și prin autocontrol evită chiar săvârșirea faptei ce le-ar reduce disconfortul culpabilității.

Din nefericire, există și **oameni necinstiți**. Unii ca aceștia evită vinovăția fărădelegii pentru a se putea sustrage din neliniștea ei tulburătoare. Se retrag de sub instanța conștiinței raportată la fapta comisă, iar prin viclenia rațiunii alungă din sufletul lor orice autoritate a normei morale.

## 2.2. Pocăința în religia și cultura antică

### 2.2.1. Permanența pocăinței în viața oamenilor

Pocăința ca stare de conștiință raportată la vinovăția apăsătoare a greșelii, a fost prezentată totdeauna sub foarte multe forme la toate popoarele și în toate religiile. E vorba de interesul sufletului omenesc pentru mântuire, decompensat de vinovăția păcatului. Aceasta

aduce mustrarea ca neliniște și tulburare a sufletului, menținându-l într-un conflict moral cu sine însuși. De aici și atât de variatele forme de dorințe eliberatoare ale sufletului de a ieși din labirintul căutărilor zbuciumate și a redobândi liniștea de care are atâta nevoie. În astfel de situații, vinovăția primește și echivalentul necurăției sau impurității sufletului, de unde și zbuciumul conștiinței întunecate ea însăși de păcat, de a găsi remediul. Și astfel metodele de curățire sau de purificare apar într-o gamă foarte variată, uneori de-a dreptul naive, sau chiar grotești.

La **iranieni**, de pildă, oamenii erau considerați curați sau necurați după cum sunt stăpâniți de gânduri, vorbe, fapte bune sau rele. Purificările se făceau prin recitarea rugăciunilor, păzirea învățăturilor și a poruncilor morale, **spălarea, postul, jertfe publice, biciuiri**. Se considera că **urina de vacă sau de bou are rol curativ, motiv pentru care se folosea la stropiri, spălări și chiar băutură**.

La vechile triburi se remarcă **trezirea conștiinței în urma vinovăției păcatului, care arzând sufletul, aducea nevoia de expiere, prin mărturisirea lui**. Iar modurile de expiere erau de multiple forme: prin spălare, ardere, aruncare, loviri și flagelații, scuipare, extragerea sângelui și mai ales jertfele sau sacrificiile.

Astfel, la **tribul Fan din Africa** penitentul se înfățișa înaintea vrăjitorului, asistat de popor, care striga: „spuneți-mi păcatul!”. După fiecare păcat mărturisit vrăjitorul striga: „păcatul să meargă în largul mării!” iar asistenții repetau: „să meargă în larg!”.

La tribul **Wakulwe din Africa Orientală** fiecare membru al familiei își făcea mărturisirea păcatelor ținând în mâini un **coș în care se aflau așchii de lemn și bucățele de paie**. După mărturisire aruncau cuprinsul coșului spre apus, dorind să arate că după cum soarele apune fără să se întoarcă, așa și păcatele să fie îndepărtate pentru totdeauna.

**În Gabon se făcea un fel de colibă pe care se așeza preotul**. În colibă, o femeie adulteră își mărturisește vina. În jur, mulțimea, la fiecare păcat mărturisit, urlă și bate în tobe. Urmează soțul, la fel. Preotul invocă zeitatea să le ierte păcatele, în vreme ce poporul cântă și cheamă îndurarea divină. După ceremonie, coliba e tăiată și ramurile cu care a fost împodobită se rup și se împrăștie.

**Membrii tribului Atkahu din America de Nord**, într-o zi cu soare fără nori, **purtau pe ei niște iarbă asupra căreia își treceau păcatele, luând soarele de martor**, apoi o aruncau în foc și cu aceasta purificarea era împlinită.

**La tribul Huichol** femeile purtau un cordon cu mai multe noduri pe care își făceau mărturisirea, apoi îl aruncau în foc.

**La tribul Kikuyu din Africa Orientală, penitentul „vărsa păcatul” în fața confesorului și după mărturisirea fiecărui păcat scuipă o dată**. După spovedanie, confesorul privește succesiv spre cele patru puncte cardinale, invocând divinitatea, zice: „Dumnezeule care ești la dreapta, Dumnezeule care ești la stânga, iartă-i păcatele” apoi rostește

formula: „Te iert de păcatele pe care le cunoști și pe care nu le cunoști”, pe urmă face un gest ca și când ar smulge din inima penitentului păcatul să-l arunce departe.

**La tribul Buciuma din Africa**, mărturisirea este urmată de **stoarcerea câtorva stropi de sânge din buric, la alții din palmă, care apoi se aruncă spre cer.**

**Membrii tribului Sulka din Malaesia** aveau credința că **necurăția păcatelor se vede în lumina ochilor.**

**La triburile din Guatemala și Yucatan (America Centrală) se practica scoaterea sângelui în caz de boli, nașteri grele, sterilitate, despre care se spunea că se datorează păcatului, fiindcă păcatul distruge sănătatea și fericirea omului.** Iar mărturisirea păcatului era socotită ca cel mai bun și eficace mijloc de distrugere a lui.

**Triburile din Nicaragua aplicau tăieturi în limbă, părțile genitale, și cu acest sânge se ungea statuia unei divinități din templu,** după care se făcea spovedania secretă a păcatelor în fața preotului.

**Vechii mexicani** mărturiseau păcatele în fața preoților cu prilejul diferitelor sărbători și ceremonii închinare zeităților lor. Ea este însoțită de **extragerea sângelui din diverse părți ale trupului: din limbă, pleoape, nări, urechi, brațe, degete, pânțece, membru viril, picioare.** La alegerea locului de extragere a sângelui hotăra felul și greutatea păcatului făcut cu gura, cu mâinile, cu picioarele, etc.

**Locuitorii vechiului Peru își scuipau păcatele într-un buchet de iarbă, care se arunca în curentul apei.** Marele sacerdot arunca mai întâi buchetul în foc, apoi cenușa în apă. **Focul și apa erau considerate elemente de curățire magică.** Era chiar o listă a păcatelor ce trebuiau mărturisite. Printre acestea, cele referitoare la modul de abordare a divinităților, a respectării sărbătorilor, a preoților, a cinstirii părinților. Apoi: uciderea, avortul, adulterul, lenevia.

**În șintoism,** pentru mărturisirea păcatelor era dedicată **sărbătoarea mării purificări, Oho-harari.**

**În taoism** păcatele erau scrise pe o hârtie și aruncate pe o apă curgătoare. Se făcea și un jurământ în fața zeilor de a nu le mai săvârși. Bolnavii, pentru a se vindeca, erau stropiți cu apă vrăjită și supuși mărturisirii păcatelor.

**În Geanism (sec. VIII–VI î. Hr), călugărul își făcea zilnic examenul de conștiință și păcatul trebuia mărturisit preotului duhovnic (guru), sau în fața unui laic, sau chiar singur întorcându-se spre răsărit sau spre nord, cu o mână pe creștetul capului.** Se dădeau și **canoane** care constau în **post, asceză, exerciții spirituale,** mergând pentru păcate grave chiar la excluderea din ordinul călugăresc. Laicii făceau mărturisiri anuale în **sezonul ploilor** (8 zile în luna august) în temple și mănăstiri. În ziua a opta se ținea post negru, se făcea mărturisirea generală, iar preoții rosteau rugăciunile rituale, după care urmau iertările reciproce, și astfel se asigura curăția pe un an.

**La brahmanii din Sutre**, ucigașul purta pe stradă craniul victimei. **Femeia adulteră îmbrăca o piele de asin** (considerat animal libidinos), **se hrănea cu carne de asin** și era purtată pe asin prin oraș. Cine fura, se prezenta în fața regelui, cu părul despletit și cu o măciucă pe umăr. După fiecare păcat mărturisit, regele îl lovea o dată cu măciuca.

Legea lui Manu (XI, 228–231) prevedea: „Cine a făcut un păcat și se căiește de el, e liber de acel păcat; Însă **nu va fi curățit de el, decât numai atunci când se va hotărî să nu-l mai facă**”.

**La sirieni**, mărturisirea păcatelor se făcea prin **lovituri și flagelații, considerându-se că acestea sunt plăcute zeilor**.

Deși exprimată diferit, naiv și obscur, vedem la multe din popoarele vechilor civilizații **ideea de vinovăție care apasă asupra conștiinței, cât și nevoia de a se elibera de greșelile comise**. Iar nevoia de exoieră a păcatelor, de îmblânzire a zeilor răzbunători, a curăției sufletului și trupului de boli se făcea prin rugăciuni, post, abținere de la diferite mâncări, de la legăturile sexuale.<sup>119</sup>

## 2.2.2. Rolul conștiinței morale în determinarea pocăinței

**La greci**, personificarea conștiinței care sancționează vinovăția faptei este redată sub forma unor divinități numite **Erinyes** (sau Eriniile, sau Furiile la romani). Aveau înfățișarea unor femei înfuriate, cu ochii ieșiți din orbite, cu părul despletit și cu felinare în mână urmărind pe criminal și producându-le insuportabile tulburări sufletești. Victima acțiunilor acestor divinități a fost și **Oreste**. După ce acesta își ucide mama, va fi urmărit de ele ca de niște câini îndârjiți, tulburându-l până la nebunie, nelăsându-i nici o clipă de liniște...

## 2.2.3. Pocăința în religiile de misterii și în religiile romanilor

Purificările aveau în religiile de mistere, un caracter moral structurat pe renunțare și abstenență, precum și pe penitență.

Astfel, se apreciază că ascetismul orfic a apărut ca o reacție de dezgust față de viața plină de tot felul de abuzuri și excese: petreceri, lux, nedreptăți, practicate de nobilimea orașelor grecești. În acest caz purificarea consta în renunțare și abstenență. Orice hrană animală era

---

<sup>119</sup> Ilarion Felea, Pocăința (teză de doctorat), Sibiu, 1939, p. 5–14



interzisă. Ritualul de purificare consta în scufundarea mystului (candidatul la purificare) într-o baie de lapte. Sufletul apoi mergea în iad unde se purifica total prin suferință.<sup>120</sup>

Această trecere de la purificarea trupului, la cea a sufletului se face remarcată și la alte religii de mistere. Astfel, în cadrul misterelor zeiței **Isis**, riturile de purificare aveau la început un caracter extern, vizând sănătatea fizică, prin abținerea de la mâncăruri de carne și a băuturii de vin. Cu timpul s-a ajuns la concluzia că la cunoașterea divinității se poate ajunge numai prin renunțare la plăcerile simțuale. Isis nu va mai favoriza amorurile ilicite,<sup>121</sup> ci devine chiar protectoarea castității, purtând grija fecioarelor care petreceau în curăție morală, după cum arată Xenofon.<sup>122</sup> Apoi, în cadrul misterelor de purificare ale **zeiței Cybele**, pe lângă spălările în apă de râu, supremul act de purificare era **autocastrarea**, prin care se realiza comuniunea desăvârșită cu divinitatea.<sup>123</sup>

Aspectul purificator avea — după cum am arătat mai sus — și un **caracter penitențial**. Astfel, ca să rămânem tot în cadrul misterelor de purificare ale **zeiței Cybele**, originară din Frigia și „transferată” la Roma, în luna martie inițierea intrau în templul zeiței și stăteau acolo 9 zile în pocăință, care avea un caracter material și spiritual. Aspectul trupesc consta în abținerea de la anumite alimente, precum: pâinea, carnea de porc, de pește, vin și chiar de la unele fructe. Sub aspect spiritual purificarea se făcea prin lamentații și rugăciuni, într-o ambianță marcată de un teribil zgomot de instrumente.<sup>124</sup> În cadrul misterelor zeiței Isis, riturile penitențiale de purificare aveau și un caracter dur, în sensul că se spărgea apa Tibrului pentru a face baie în fluviu, apoi cu genunchii însângerați înconjurau templul zeiței, pentru ca prin suferință să se obțină expierea păcatelor, arată Juvenal. Dar mai târziu, se va trece, în actul penitențial purificator, de la aspectul trupesc, la cel spiritual, proclamând ca element esențial „**curăția inimii**”.<sup>125</sup>

Chiar dacă nu aveau un caracter moral, ci ritualistic, **purificările în religia romanilor** se manifestau prin abluțiuni și lustrații. Erau întâlnite atât în cultul domestic, cât și în cel public. Astfel, în cultul domestic săvârșit de pater familias, băieților la 9 zile, iar fetelor la 8 zile li se aplica stropirea cu apă lustrată și li se dădea numele. (Până atunci băieților li se spunea „pupus”, iar fetelor „pupa”). Cu prilejul acestei „dies lustricus” se rosteau rugăciuni de purificare, se aduceau jertfe și se încheia cu o masă comună.<sup>126</sup>

<sup>120</sup> André Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du Christianisme*, Paris, 1925, p. 24–25

<sup>121</sup> Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 86

<sup>122</sup> Drd. Mihail Popescu, *Ideea de purificare în religiile de mistere greco-romane*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 3–4/1971, p. 254

<sup>123</sup> Henri Gralliot, *Le culte de Cybèle, Mère de dieux à la Rome et dans l'Empire Romain*, Paris, 1912, p. 119–129

<sup>124</sup> Idem, *ibidem*

<sup>125</sup> Franz Cumont, o.c.p. 86

<sup>126</sup> Nicolae Lasca, *Cum trăiau romanii*, București, 1965, p. 280

La fel, și trupurilor morților, fiind considerate necurate, li se aplicau lustrații. Moștenitorul avea obligația să măture casa și să o curețe, iar la poartă să pună o ramură de brad, pentru ca trecătorii văzând-o, să se ferească a intra în casă. Iar după săvârșirea înmormântării, se spălau pe mâini, își stropeau hainele cu apă și se afumau pentru a se curăți.<sup>127</sup>

Purificările aveau și un caracter public. Cenzorul împlinea marile lustrări cincinale pe Câmpul lui Marte, sacrificându-se cu acest prilej un bou, un porc și o oaie.

## 2.3. Pocăința în Sfânta Scriptură

### 2.3.1. Pocăința în Vechiul Testament

Avem și în Sfânta Scriptură foarte multe cazuri de căință zguduitoare, ca și de foarte multe moduri sau proceduri de a evada de sub teroarea ei. Mustrarea de conștiință apare pentru prima dată în urma fratricidului săvârșit de **Cain**. O dramatică mustrare de conștiință o resimte profetul–rege **David**, în urma faptei săvârșite și a mustrării venită din partea profetului **Natan**. Pocăința lui reprezintă însă supapa de siguranță care îi readuce liniștea și împăcarea cu Dumnezeu. În Vechiul Testament existau și **practicile simbolice cu caracter penitențial**, precum: **ruperea hainelor** (Ioil 2, 13), **îmbrăcarea în sac**, **presărarea capului cu cenușă și culcarea în cenușă** (Iov 42, 6), **baterea pieptului, smulgerea părului și a bărbii** (Esdre 9, 13). Era chiar și o **zi a împăcării cu Dumnezeu**, când arhierul mărturisea păcatele poporului pe capul unui țap, și îi da drumul în pustie în loc neumblat, ca astfel să dispară și fărădelegile poporului (Leviticul 16, 21–22).

Mai presus de aceste practici simbolice este **glasul direct și sentențios al profeților**. Obiectivul predicii lor era de a chema la pocăință, asigurându-i pe toți cei ce au comis fărădelegi că Dumnezeu este bun și iertător, iar prin întoarcerea de la păcat, vor putea intra în comuniune cu El, obținând mult dorita izbăvire. „Converțiți-vă (întoarceți-vă) către Mine, zice Domnul, și veți fi mântuiți, voi cei ce locuiți toate ținuturile cele mai îndepărtate ale pământului” (Isaia 45, 22, vezi și 44, 22); „Omul cel rău să lase calea lui și omul cel nedrept vicleniile lui și să se întoarcă spre Domnul și spre Dumnezeul nostru cel bogat în iertare, și atunci se va îndura de el” (Isaia 55, 7).

---

<sup>127</sup> Irineu Mihălcescu, o.c.p. 238

## 2.3.2. Pocăința în Noul Testament

Paginile Noului Testament se deschid cu predica Sfântului Ioan Botezătorul, având ca temă **pocăința**. Cuvintele lui erau neconvenționale și se adresau deopotrivă credincioșilor, reprezentanților religioși ai timpului, necruțând nici chiar familia regală.

Tema predicii Mântuitorului era împărăția lui Dumnezeu. Ea nu putea fi însă primită ca o realitate vie în sufletele oamenilor, decât dacă acestea sunt curățite de păcat. **Pocăința este tocmai întoarcerea vieții de la păcat la Dumnezeu, la împlinirea voii Sale**, de aceea ne spun Evangheliile că Mântuitorul a început să învețe zicând: „**pocăiți-vă că iată s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu**” (Matei 4, 17).

Întreaga activitate a Domnului a avut ca obiectiv să „caute și să mântuiască pe cel pierdut” (Luca 19, 10), printr-un act de pocăință din partea lor, pe măsură să facă dovada că acceptă mesajul divin ce le este adresat.

Atât prin pilde, cât și prin întâmplări reale, Evanghelia împărăției a schimbat viața oamenilor, făcând din vameși apostoli, iar din păcătoși sfinți.

Chiar la sfârșitul activității pământești a Mântuitorului ne sunt prezentate trei cazuri de ridicare la viață prin pocăință. E cazul lui Zacheu, care după ce a devenit prin pocăință fiu al împărăției, schimbându-și mentalitatea, a devenit de-a dreptul alt om. Schimbându-și și comportamentul, din egoistul și lacomul de altădată, renaște sufletul generos gata să-și răscumpere fărădelegile săvârșite, oferind de patru ori mai mult decât a luat pe cale necinstită.

Este apoi cazul Sfântului Apostol Petru, care se lepădase de Învățătorul, dar în urma căinței lui, în urma lacrimilor lui de regret, a fost restabilit în apostolie.

Din nefericire și Iuda s-a căit de mârșava-i faptă. Căința lui a fost atât de puternică încât căzând în deznădejde, nu i-a mai rămas nici un argument și nici o picătură de putere, ca să-și poată regăsi iertarea salvatoare.

## 2.4. Etapele pocăinței

Vom determina etapele pocăinței, urmărind pilda fiului risipitor.

1. Elementul moral determinant, „punctul forte” care pune acțiunea în desfășurare este **conștientizarea faptei**, sau **venirea în sine**. Aceasta trezește conștiința din starea de amorțire în păcat. Când și-a venit în sine, fiului risipitor i s-au deschis ochii. Până atunci a fost orb sufletește. S-a complăcut acceptând o situație în fond insuportabilă. Această venire de sine a făcut să apară în suflet mustrarea, părerea de rău, regretul că a ajuns în această situație deplorabilă. Această **căință sau regret** este **μεταμέλεια**, adică forma apăsătoare a

vinovăției, care conștientizează criza și reflexia, sau discernământul unei analize lucide a situației, precum și căutarea posibilităților de a o depăși. Conștiința lucidă a vinovăției caută totdeauna luminișul salvator.

2. De aici se naște marea părăsire și marea reîntoarcere, marea revenire. Se caută șansa salvatoare prin schimbarea drumului. Aceasta este **επιστροφή – convertirea**. E o hotărâre fermă irevocabilă, pe care la fine cel pierdut o identifică printr-un act eroic: „Scula-mă-voi și mă voi duce la tatăl meu!”. Aceasta este marea înviere la viața cea nouă, prin ridicarea din mormântul tenebros al păcatului. La fel Zacheu, la fel femeia samarineană de la fântâna lui Iacob, la fel Saul din Tars... Iar după această „întoarcere”, schimbare de poziție sau de drum, apare mărturisirea: **εξομολόγησις**, ca o supapă de siguranță prin care se elimină tensiunea clocotitoare a sufletului. Mărturisirea este expresia smereniei, a încrederii și iubirii. Iată mărturisirea fiului risipitor întors la casa părintească: „...și voi zice: tată, am greșit la cer și înaintea ta!...”. Mărturisirea poate fi și un entuziasm plin de bucuria împlinirii, cum a fost cazul la Zacheu sau la femeia samarineancă.

Faza finală este **επιτιμία**, ca muștrare, ca recunoaștere a vinovăției, și a acceptării de bunăvoie a pedepsei pentru restabilirea dreptății. „Nu sunt vrednic să mă numesc fiul tău, primește-mă ca pe unul din argații tăi!”. Aici apare pocăința ca **act de penitență** (de la poenam + tendere), ca pedeapsă, ca sancțiune pentru păcatul săvârșit. S-a spus pe bună dreptate că păcatul se iartă, dar nu rămâne nepedepsit... Și aceasta nu numai pentru triumful dreptății, ci ca un leac educativ, menit să creeze și să susțină noile deprinderi pe care te-ai hotărât să le urmezi cu bucurie sfântă. Zacheu va făgădui că va da împătrit înapoi celor pe care altă dată i-a nedreptățit. Epitimia este un exercițiu ascetic ce aduce însănoșirea duhovnicească celui ce s-a hotărât să devină fiul împărăției lui Hristos.<sup>128</sup>

## 2.5. Metanoia ca înnoire duhovnicească

Cuvântul definește ideea de schimbare, de transformare a minții, a modului de a gândi și respectiv a acțiunilor faptelor care îi urmează. Concret vorbind, după ca Zacheu s-a întâlnit cu Mântuitorul și-a schimbat modul de a gândi. Până acum gândea egoist și cu lăcomie, adunându-și bunuri pe cale necinstită. După ce mântuitorul a intrat în casa sa, în mintea și sufletul lui s-a produs o schimbare, o transformare. El a gândit acum ca și Domnul, în sensul că „mai bine este a da decât a lua” (Fapte 20, 35), și sufletul i-a devenit generos, iar faptele pe măsura gândului. El făgăduiește solemn că împătrit va restitui aceluia pe care i-a nedreptățit... Sfântul Apostol Pavel, după ce s-a întâlnit cu Hristos pe drumul Damascului, din pulberea

---

<sup>128</sup> E. Amann, *Penitence*, in *Dictionnaire de la Theologie Catholique*, Paris, 1933, t. 12, col. 723; P. Galtier, *De poementia tractus dogmatica-historicus*, Paris, 1931, p. 3-4

pământului, s-a ridicat un om nou: din prigonitorul de altădată devine cel mai mare misionar al Evangheliei lui Hristos în lume.

De aici vedem că metanoia ca virtute definitorie a pocăinței are un caracter sinergic ca împreună lucrare a harului divin și voința omului. Inițiativa o are harul lui Dumnezeu. Mântuitorul spune: „Astăzi trebuie să fiu în casa lui Zacheu”. La rândul său, Zacheu dorea și el să-l vadă pe Iisus, și astfel îl primește cu bucurie în casa sa... Cel ce acceptă pe Hristos în viața sa își va schimba mentalitatea. El se va împărtăși de Duhul lui Hristos (Romani 8, 9), devenind „mort față de păcat” (Romani 8, 10) și dobândind fizionomia duhovnicească a lui Hristos va deveni o făptură nouă: „Deci dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi” (II Corinteni 5, 17).

Altfel spus, **metanoia ca virtute a pocăinței are un caracter sinergic de trecere de la viața de păcat, la viața de har.**

Ca orice naștere (renaștere) metanoia poate fi dureroasă. De aceea, încă din epoca primară ea era numită **martiriul verde**. **Martiriul roșu era martiriul sângelui, martiriul alb este al castității, iar cel verde al regenerării duhovnicești, a primirii unei vieți noi, asemenea înverzirii naturii în anotimpul primăverii. Asemenea martiriului roșu și a celui alb, și martiriul verde este străbătut de bucuria unei vieți noi, a unei regenerări ce dă viață spre rodire.** Nu e viața ce merge spre moarte, ci viața ce merge spre „mai multă viață” (Ioan 10, 10), spre plinătate și desăvârșire. De aceea toți cei ce au primit martiriul s-au bucurat, fiindcă harul lui Dumnezeu înseamnă bucurie plenară. E viața roditoare, fiindcă e rod al Duhului de viață făcătorul.

„Viața noastră în Hristos, spune cunoscutul patrolog **G. Florovsky**, începe prin a ne pocăi datorită credinței... Nici un om nu poate primi evanghelia până nu se pocăiește, adică până ce nu-și schimbă mintea. Căci în limbajul evanghelic „**metanoia**” nu înseamnă pur și simplu o recunoaștere a păcatului și căința pentru el, ci în mod precis o „**schimbare a minții**”, o profundă schimbare a atitudinii mentale și emoționale a omului, o reînviere integrală a sinei omului, o reînnoire ce începe cu renunțarea la sine și se împlinește și este pecetluită cu Duhul”<sup>129</sup>.

După cum remarcă atât de pătrunzător **Nicolae Steinhardt**, „nu vindecarea slăbănogilor, mușilor, surzilor, leproșilor, orbilor, muribunzilor, nu înmulțirea pâinilor, umblarea pe mare, tămăduirea demonizaților, și nici chiar învierea morților. Minunea cea mai mare și fără seamăn aceasta este: prefacerea totală a omului, săvârșită atât în vremea în care a trăit El pe pământ, cât și după înălțarea Sa la cer, de-a lungul veacurilor, prin șirul practic infinit de mucenici, sfinți, convertiți, transfigurați. Este metanoia pe care am numit-o totala dezintegrare a omului păcătos și imediata lui metamorfozare în subiect de jertfă. Iată cea mai uluitoare minune a Domnului, neîntrecută, care pe toate celelalte le lasă în urmă și le pune în umbră oricât de

<sup>129</sup> Duhul pierdut al Scripturii, Arad, Ioan I. Ică, în rev. Mitropolia Ardealului, nr. 3 / 1986, p. 20

cutremurătoare ar fi și ele. Dar metanoia pentru cine știe ce este viața și cunoaște firea omenească, se arată cu totul mult deasupra frângerii legilor naturale de către Mântuitorul. Căci legile naturii sunt deterministe, cauzale și pasive, și se supun Făcătorului lor, pe când ființa înzestrată cu darul gândirii și conștiinței libere, pentru a-i determina schimbarea, divinitatea însăși are de înfruntat dreptul de liberă alegere dăruit omului. De data aceasta ea nu poruncește scurt, ci numai acționează pe calea harului îndrumător”.<sup>130</sup>

Metanoia este astfel o realitate duhovnicească pozitivă și afirmativă. Cei care s-au lepădat de păcat, trăiesc mângâierea pe care o aduce sufletului bucuria mântuirii lui Hristos în Duhul Sfânt: „Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia.”

În concluzie, metanoia ca virtute creștină înseamnă o schimbare, transformare a minții, a modului de a gândi, de a aborda viața; înseamnă un comportament nou, pe măsura vieții celei noi pe care ne-o inspiră harul Duhului Sfânt, care face din viața noastră păcătoasă de altă dată, strălucirea vieții lui Hristos.

## 2.6. Pocăința ca Sfântă Taină

Știind că atât timp cât omul va fi supus păcatului, va fi urmărit și de cădere; deoarece „nu este om care să fie viu și să nu greșească”; că „păcatul meu este purerea înaintea mea.” Mântuitorul ne-a lăsat și Taina Pocăinței, ca o posibilitate continuă de a reveni la starea de har. Pentru acest motiv a dat Sfinților Apostoli, și prin ei ierarhiei bisericești, adică episcopilor și preoților, puterea de a lega și dezlega” păcatele oamenilor.

### **Taina Pocăinței are trei faze importante:**

#### 1. Mărturisirea păcatelor

Temeiul mărturisirii păcatelor stă în atenționarea apostolică adresată tuturor celor ce se vor împărtăși cu Trupul și Sângele Domnului: „oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul și sângele Domnului. Să se cerceteze însă omul pe sine, și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, își mănâncă și își bea osândă, nesocotind trupul Domnului. Pentru aceasta sunt între voi mulți neputincioși și bolnavi și mulți au murit. Căci de ne-am fi judecat noi singuri, nu am mai fi judecați; dar fiind judecați de Domnul, suntem pedepsiți” (I Corinteni 11, 27–32).

De aici reiese clar că înainte de împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului, fiecare trebuie să-și facă examenul de conștiință. Dar întrucât suntem de multe ori foarte subiectivi se cuvine ca cercetarea conștiinței să fie făcută de preotul duhovnic, care va și aprecia vrednicia sau nevrednicia noastră, și prin care Dumnezeu ne acordă iertarea păcatelor. Datorită

---

<sup>130</sup> Nicolae Steinhardt, Dăruind vei dobândi, Cluj – Napoca, 1994, p. 55

importanței mărturisirii păcatelor, Taina Pocăinței se mai numește și **Mărturisire** sau **Spovedanie**.

2. Cea de a doua fază a acestei Sfinte Taine o constituie **rugăciunea de iertare sau de dezlegare a păcatelor** rostită de preotul duhovnic.

3. Cea de a treia fază este **canonul** sau **epitimia**, ca o muștrare spre îndreptare, ca un exercițiu menit să ne întărească în viața de har și în cultivarea virtuților. Canonul îl dă preotul duhovnic ca să ne fie asemenea unui medicament potrivit stării de boală duhovnicească ce trebuie vindecată.

## 2.7. Penthosul

În spiritualitatea creștină, plânsul are o semnificație deosebită atunci când este redat sub numele de **πένθος**. Acesta primește o semnificație cu totul deosebită, constituind o **harismă**, sau un dar de la Dumnezeu, cunoscut sub numele de „**zdrobirea inimii**”. Aceasta aduce căința, apoi mângâierea ce culminează în negrăita bucurie duhovnicească, și se concretizează în „**darul lacrimilor**”.

Penthosul cunoscut în spiritualitatea creștină sub formă de „**zdrobire a inimii**”, devine la creștinii de limbă sisiană numele monahilor, numiți „**πενθούντες**” (cei ce plâng). Haina monahilor era **haina pocăinței, a doliului**. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „**penthos**” în general e o **dispoziție tristă a sufletului pricinuită de lipsa unui lucru dorit**.<sup>131</sup> Ori, pentru un creștin lucrul dorit este **mântuirea**. Penthosul indică „zdrobirea inimii” pentru păcatul săvârșit, fiindcă prin acesta ne pierdem mântuirea. Penthosul este deci întristarea după mântuirea pierdută de către sine sau de către alții. De aceea, asceții vor privi ca lipsit de rațiune doliul (plânsul) după părinți sau prieteni ori după un accident oarecare.<sup>132</sup> Un părinte filocalic spune: „Nu trebuie nicidecum să ne întristăm pentru vreun lucru al acestei lumi, ci numai și numai pentru păcat”.<sup>133</sup>

Sfântul Apostol Pavel se referă la două feluri de întristări: una spre viață, alta spre moarte. „**Întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire, fără părere de rău; iar întristarea lumii aduce moarte**” (II Corinteni 7, 10). Întristarea lumii este provenită din păcat, iar păcatul înseamnă un eșec existențial. El aduce în suflet întristare și deznădejde, sufocându-i dinamismul orientat spre împlinire. Există și lacrimi de pocăință venite din partea lui Dumnezeu. Acestea sunt spre mântuire.

Sfinții Părinți au arătat că darul lacrimilor este în primul rând expresia căinței care umilește sufletul în fața lui Dumnezeu și devine virtute. „Dacă toți suntem păcătoși și nimenea

<sup>131</sup> PS 44, 1224a; PSB, 29, p.348

<sup>132</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea*, vol.I, p.236

<sup>133</sup> *Filocalia*, vol XI, p.612

nu este deasupra ispitelor, nici una din virtuți nu e mai înaltă decât pocăința”, remarcă Sfântul Isaac Sirul. Lucrul ei nu se poate săvârși niciodată. Căci ea li se potrivește tuturor păcătoșilor și dreptilor totdeauna dacă vrem să dobândim mântuirea. Nu este nici un termen al desăvârșirii ei, pentru că desăvârșirea chiar a celor desăvârșiți este nedesăvârșire.<sup>134</sup>

Căința este asemenea corabiei care trece sufletul peste marea furtunoasă a patimilor, conducându-l spre limanul dumnezeiesc.<sup>135</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog arată că în momentul în care sufletul se privește ca într-o oglindă și se umilește în urma conștientizării faptelor sale rele, întreaga sa ființă simte o profundă zguduire, iar când „zdrobirea inimii” atinge punctul maxim, din ochi vor curge lacrimile pocăinței.<sup>136</sup> Lacrimile acestea spune Sfântul **Ioan Scărarul**, „sunt dovada că pocăința a biruit învârtosarea sufletului, provocată de păcătuirea îndelungată. Ele duc cu pocăința tina muiată, după ce a curățit-o de pe geamul sufletului, deschizându-i iar perspectiva spre Dumnezeu și spre semenii și scoțându-l dintre zidurile de păcat și pământ ale egoismului. Ele se ivesc după ce pocăința a reușit să străpungă inima – plânsul (penthosul) fiind **acul de aur** care desface sufletul de toată alipirea și înlănțuirea – făcând-o (inima) simțitoare și din nou moale, după ce patimile, asemenea îmbinării cimentului, o învârtosaseră... Lacrimile spală ochii și îi fac frumoși, pentru că spală inima și o fac frumoasă”.<sup>137</sup> S-a mai spus apoi că „precum focul mistuie paie, tot astfel și lacrimile curate consumă toată întinăciunea văzută și nevăzută”.<sup>138</sup> Aprofundând rolul purificator și de viață spirituală înnoitor al lacrimilor, **Sfinții Părinți îi atribuie efectul Botezului numindu-l un al doilea Botez. „Dându-și seama de păcatul săvârșit prin lepădarea de Învățătorul său, Petru s-a căit și a început să plângă și nu numai că a plâns, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, dar a plâns amar, făcând un al doilea botez cu lacrimile din ochi și fiindcă a plâns amar, și-a șters păcatul.**<sup>139</sup> De aici și îndemnul lui **Evagrie** din Pont: „Mai întâi roagă-te pentru dobândirea lacrimilor, ca prin plâns să **înmoi sălbăticia ce se află în sufletul tău**; și după ce vei fi mărturisit astfel împotriva ta fărâdelegile tale înaintea Domnului, să primești iertarea de la el”.<sup>140</sup>

Lacrimile aparținând sufletului omenesc sunt în funcție de sensibilitatea și individualitatea fiecăruia, adică de starea de emotivitate și temperament; de aceea penthosul trebuie socotit totdeauna un **dar de la Dumnezeu**, și nu un mijloc de înălțare proprie, adică de mândrie. „Dacă verși izvoare de lacrimi în rugăciunea ta, spune același Evagrie, să nu te înalți pe tine ca și cum ai fi mai presus de alții. Căci rugăciunea ta a primit ajutor ca să poți răscumpăra cu

<sup>134</sup> Cuvântul LV despre patimi Filocalia, vol.X (trad. D. Stăniloae) București, 1981, p.277

<sup>135</sup> Sfântul Sirul, Cuvântul LXXII care cuprinde probleme folositoare, pline de înțelepciunea Duhului, Filocalia, vol.X, p.364

<sup>136</sup> Cuvântarea XXXII, P.G. 120, 489 BC

<sup>137</sup> Pr. Prof. dr. D. Stăniloae, Curs de ascetică și mistică, București, 1947, p.88

<sup>138</sup> Sfântul Ioan Scărarul, Scara VII, P.G. 88, 808B

<sup>139</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, Patristica Mirabilia, 1984, p.201

<sup>140</sup> Cuvântul despre rugăciune, 5, Filocalia, I, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1946, p. 76



dragă inimă păcatele tale...”<sup>141</sup> Sfântul Ioan Scărarul recomandă în acest sens: „Nu te încrede în bogăția lacrimilor tale, până ce nu ai fost cu desăvârșire purificat, după cum să nu te pronunți asupra calității unui vin pe când este încă închis în teasc”<sup>142</sup>

Rugăciunea vameșului: „Doamne miluiește-mă pe mine păcătosul”, va însoți totdeauna pe cei drepte până la poarta împărăției veșnice a lui Dumnezeu, fiindcă pe drumul mântuirii omul trebuie să fie mereu „**între teamă și speranță**”, cum spunea părintele Ambrozio de la mănăstirea Optina. Sfântul Isaac Sirul a redat aceeași idee într-un mod foarte pătrunzător: „**Căința** — spune el — **este cutremurul sufletului porților paradisiului**”<sup>143</sup>

Penthosul nu rămâne însă nerăsplătit din partea lui Dumnezeu. Harul ca răsplată aduce totdeauna **mângâierea**, ca o înălțare a sufletului spre lumina plină de bucuria cea tainică a cerului: „Durerea profundă pentru păcatele săvârșite a fost răsplătită cu **mângâierea**; puritatea inimii a primit iluminarea cerului. Această iluminare este o lucrare negrăită (adică o energie inefabilă), ceva ce rațiunea percepe, dar nu înțelege, ceva ce se vede de către ochiul sufletului lui, nu însă de către cel al trupului”<sup>144</sup>

Penthosul se referă apoi și la soarta celorlalți, atunci când aceștia merg spre pierzanie: „Trebuie să plângem cu cei ce plâng...” De la iubirea față de aproapele se trece fără îndoială la iubirea de Dumnezeu... Iar misticii, precum Sfântul Simeon Noul Teolog vor arăta că tocmai iubirea de Dumnezeu îl face să verse nenumărate lacrimi...

Privind **efectele penthosului**, după cum arată și conținutul Fericirii, el va aduce mângâierea. Sfântul Ioan Hrisostom arată că o singură lacrimă stinge mulțimea greșelilor și spală întinăciunea păcatului.<sup>145</sup> Curățiți de patimile lor cei ce plâng se bucură de o pace adevărată. Doliul lor va echivala cu mângâierea, devenind **χαροποιόν πένθος = plâns făcător de bucurie**.<sup>146</sup>

Pe de altă parte, darul lacrimilor devenind virtutea pocăinței, vor trece într-o nouă fază, cea a harismei **bucuriei de negrăit**. Aceasta se realizează printr-o firească trecere de la **apathia la contemplare**, adică de la purificare, ca lipsă a patimilor, la „vederea sufletului”, ce duce la curgerea lacrimilor de bucurie divină: „La început omul nu ajunge în întregime la acest dar al lacrimilor, fiindcă se întâmplă ca odată să-i vină, pe când alteori să-i lipsească; dar pe urmă i se dă plânsul neconținut, iar din plânsul neconținut sufletul primește **pacea gândurilor**. Din pacea gândurilor se înalță spre **puritatea minții**. Prin puritatea minții se ajunge la vederea tainelor lui Dumnezeu...”<sup>147</sup>

<sup>141</sup> Idem, p.76–77

<sup>142</sup> o.c., 808 D

<sup>143</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, o.p. cit., p. 205

<sup>144</sup> Ioan Scărarul, Scara VII, P.G.88, 813D

<sup>145</sup> De poenitentia 7, 5, P. G. 49, 334

<sup>146</sup> Sfântul Ioan Scărarul, Scara VII, P.G. 88, 801 C, Filocalia vol. 9, p.164

<sup>147</sup> Idem, Cuvântul IX despre rânduiala vieții călugărești, P.G. 88, 848A

Părinții arată că aceste daruri ale bucuriei lacrimilor reprezintă o **harismă** a Duhului Sfânt, și sunt ca **roua cerului**, care caută terenul potrivit peste care să se reverse. Iar acest teren este inima curată, sufletul purificat de patimi, pregătit anume pentru aceasta prin viața în Hristos. „Nu mulți sunt cei care au harisma lacrimilor — spune Sfântul Atanasie cel Mare — ci numai cei ce nu se îngrijesc de trup, cei care au refuzat să știe că ar mai exista lumea, cei care și-au mortificat mădulele; unora ca acestora, care sunt deasupra pământului li s-a dat darul lacrimilor.”<sup>148</sup>

Părinții filocalici au arătat că „plinătatea rugăciunii stă în harul lacrimilor”.<sup>149</sup> „Omul aflat în rugăciune, aprinzându-se de dorința bunătăților cerești, îndată sloboade din ochi rodul rugăciunii și lacrimile încep să-i curgă sub lucrarea de lumină făcătoare a Duhului. Gustul acestora este atât de dulce, încât cel ce s-a făcut părtaș de ele uită uneori și de hrana trupestă. Acesta este rodul rugăciunii care răsare în sufletele celor ce se roagă, din calitatea rugăciunii”.<sup>150</sup>

Harisma **lacrimilor este îmbinată armonic cu rugăciunea**, și psalmodierea.<sup>151</sup> Despre modul cum se realizează această tainică harismă a lacrimilor, ne explică Diodoh al Foticeei: „Când sufletul e plin de belșugul roadelor sale firești, își face cu glas mai mare și cântarea de psalmi și vrea să se roage mai mult cu vocea. Dar când se află sub lucrarea Duhului Sfânt, cântă și se roagă întru toată destinderea și dulceața, numai cu inima. Stării de suflet celei dintâi îi urmează o bucurie amestecată cu închipuiri, iar celei din urmă, lacrimi duhovnicești și după aceea o mulțumire iubitoare de liniște. Căci pomenirea rămânând fierbinte din pricina glasului domol, face inima să izvorască anumite cugetări înlăcrimate și blânde. Atunci se pot vedea cum se seamănă semințele rugăciunii, cu lacrimi în pământul inimii, în nădejdea secerișului ce va urma...”<sup>152</sup>

Mobilul prin care se dobândește darul lacrimilor nu mai este **umiliința** ca în cazul „zdrobirii de inimă” ci **dragostea față de Dumnezeu**: „...la amintirea dragostei de Dumnezeu, inima se aprinde cu repeziciune de dragostea Sa și ochii varsă lacrimi din belșug... Cel ce trăiește în adâncul dragostei de Dumnezeu, lacrimile nu-i seacă niciodată...” Nici nu ar fi putut fi altcum, pentru că „dragostea de Dumnezeu prin firea ei e un **foc nestins**, și cine e plin de ea, are sufletul lui întreg cuprins de acest foc. Atunci, inima în care s-a sălășluit această dragoste nici nu poate să o cuprindă și nici să o poarte, ci o schimbare extraordinară se petrece în ea. Dar iată semnele văzute ale acestei dragoste: „...frica și rușinea îl părăsesc, iar credinciosul până a ieși din sine moartea cea mai cruntă îl bucură; și duhul lui caută neîncetat spre cer. De o astfel de „**beție duhovnicească**” erau cuprinși apostolii și ucenicii”.<sup>153</sup> „Cel ce s-a îmbrăcat

<sup>148</sup> Despre fericire XVII, P.G. 28, 272C

<sup>149</sup> Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul XXXIV, Filocalia, vol. X, p.186

<sup>150</sup> Filocalia, vol. VI p. 275

<sup>151</sup> Nichita Stetatos, Viața și petrecerea Sf. Simeon, XXVI (ed. J. Hausser-G. Horn, p.34–37

<sup>152</sup> Cuvântul ascetic despre viața morală, 73, Filocalia, vol. I p. 367

<sup>153</sup> Isaac Sirul, Cuvântul LXXIII, Filocalia, vol. X, p. 375

pe sine cu fericitul și de bucurie dăătorul plâns ca și cu admirabilă manta de nuntă, acesta a cunoscut care este „**râsul duhovnicesc al sufletului**”, spune Ioan Scărarul.<sup>586</sup> La aceste lacrimi de iubire și de bucurie vor ajunge, după Ioan Scărarul numai după ce a pus piciorul pe ultima treaptă a Scării sale...

Există însă și o altă formă de manifestare a penthosului. „În ce privește lacrimile omului duhovnicesc – spune un trăitor filocalic – iată gândurile care îl pricinuesc: uimirea în fața măreției lui Dumnezeu, mirarea înaintea adâncimii înțelepciunii Sale și altele asemănătoare... De altfel, acest plâns nu vine din **mișcarea unei întristării, ci dintr-o bucurie intensă.**”<sup>587</sup> Astfel, Sfântul Atanasie ne arată că „fața Sfântului Antonie cel Mare avea un har uimitor... niciodată nu se tulbura, atât de pașnic era sufletul său”.<sup>588</sup> „O față spălată de lacrimi — zice Sfântul Efreem Sirul — are o frumusețe nepieritoare”.<sup>589</sup>

### 3. BLÂNDEȚEA – virtute a seninătății duhovnicești –

Dat fiind faptul că, pentru a asigura rugăciunea curată, spiritul omenesc trebuie să fie eliberat de orice tensiune, asceții creștini au acordat o atenție deosebită blândeții, ca virtute menită să imite viața duhovnicească a Domnului, spre a alunga din suflet **mânia și răzburarea**, asigurând astfel seninătatea sufletului, ca o dispoziție de a intra cât mai adânc în comuniune cu Dumnezeu printr-o viață curată.

Mântuitorul fericește pe cei blânzi cu cuvintele psalmistului: „Cei blânzi vor moșteni pământul și se vor desfăta de mulțimea păcii” (Psalmul 36, 11).

Cuvântul „blândețe” are un înțeles foarte larg și diversificat. În general, el exprimă ideea de **seninătate a sufletului**, adică de liniște, calm, simplitate, îngăduință, bunăvoință, lipsa de mânie, de ură, de supărare, de răzburare.

Noțiunea are apoi o sferă foarte variată de aplicare în lumea înconjurătoare. Se folosește, de pildă, pentru indicarea **însușirii animalelor** care nu se sperie sau care nu fac rău (îmblânzite), ca și a **fenomenelor naturale** de climă liniștită, domoală, potolită, caldă, fără furtuni, înghețuri sau calamități naturale. Blândețea se referă și la **relief**, spunându-se bunăoară că o pantă este blândă, adică lipsită de pericol, spre a fi deosebită de panta abruptă, care este periculoasă. La fel și **apele** pot fi domoale, față de cele agitate și învolburate. Blândețea a fost exprimată în

<sup>586</sup> o.c. col. 809 A

<sup>587</sup> I. Hausserr, Jean Solitaire, Dialogue sur l'âme et les passions des homes, Roma, 1939, p. 40

<sup>588</sup> Vita Antoni, 66, P.G. 26, 940 (PSB 16, 221)

<sup>589</sup> Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului creștin, Manual sintetic, p. 236

diferite imagini. Astfel, a fost înțeleasă asemenea **uleiului** care se ridică la suprafața apei clocotite pentru a-i opri tulburarea. Este asemenea **stâncii** care rămâne neclintită la izbirea valurilor mâniei și temerii. Ea reprezintă liniștea sufletului, asemenea **cerului** senin lipsit de nori, sau a **izvorului cristalin** de munte lipsit de învolburarea prafului și a gunoaielor...

Sfântul Ioan Scărarul definește blândețea ca o „**dispoziție neschimbătoare a minții prin care ea rămâne mereu aceeași, fie în cinstiri, fie în necinstiri**. Blândețea constă în a rămâne netulburat față de ocările pe care le îndreaptă aproapele împotriva noastră și în a face sincere rugăciuni pentru dânsul. **Blândețea este starea deasupra mâniei**, de care, lovindu-se, se sfărâmă toate valurile fără ca ea să poată fi clintită din loc... Blândețea este **dăruitoare a bucuriei, imitare a Lui Hristos**... Domnul tronează în inima celor blânzi, fiindcă sufletul tulburat este scaun al diavolului. „Blânzii vor moșteni pământul” (Matei 5, 4). **Sufletul blând este tronul simplității, mintea mândioasă este născătoare de răutăți**.<sup>154</sup>

Atât de mult a apreciat Mântuitorul blândețea ca seninătate a sufletului încât se oferă pe sine ca model de blândețe, zicând: „Învățați de la mine că sunt blând și smerit cu inima, și veți avea odihnă sufletelor voastre” (Matei 11, 29). Când ne adresează acest îndemn, Mântuitorul nu se oferă ca un model rece și distant față de viața noastră. **Noi vom obține adevărata odihnă a sufletelor noastre prin blândețe, împărtășindu-ne de duhul blândeții lui Hristos. Numai dacă Hristos este prezent în viața noastră blândețea rămâne dominantă, deplină și statornică**. Tocmai de aici rezultă caracterul de virtute creștină a blândeții.

Prin urmare, blândețea este starea de seninătate a sufletului care alungă mânia și potolește orice fel de învolburare a lui. În felul acesta blândețea evită **răzbunarea** și conduce spre iubirea **vrăjmașului**, după îndemnul Mântuitorului: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă prigonesc” (Matei 5, 44). Prin această iubire față de vrăjmaș, blândețea primește aureola sfințeniei lui Hristos, „Cel ce ca o oaie spre înjunghiere s-a adus”, Cel ce s-a rugat cu iubire și blândețe pentru răstignitorii Săi...

Evitând mânia, supărarea, teama și răzbunarea, blândețea nu creează o stare de lăncezire, de pasivitate a sufletului, asemenea nesimțirii, ci din contră, ea reprezintă o mare putere de a-ți menține seninătatea sufletului prin stăpânire de sine și curaj în acțiunile menite să elimine orice fel de tulburare din viața personală sau orice fel de tensiune conflictuală din relațiile cu semenii. S-a subliniat în acest sens într-o carte de pietate creștină că „nu e greu să trăiești alături de cei buni și blânzi, căci aceasta, firește, place tuturor și fiecăruia îi este dragă pacea și iubește îndeosebi pe cei de un cuget cu el. Dar să poți trăi în pace cu cei învârtoșați și înrăiți, sau cu cei neascultători, sau cu cei ce vorbesc împotriva noastră, iată un mare dar, iată un lucru de mare laudă...”<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Scara raiului, Cuvântul XXIV, p. 379-381.

<sup>155</sup> Toma de Kempis, Urmarea lui Hristos (trad. rom.), Timișoara, 1982, p. 63

Blândețea aparține vieții duhovnicești a Mântuitorului și cei legați de El asemenea „viței de mlădiță” (Ioan 15, 1-9) se împărtășesc de blândețe ca „roadă a Duhului Sfânt” (Galateni 5, 22–23). Și astfel blândețea se împlinește prin iubire ca viață a lui Hristos în Duhul Sfânt.

Modelul unei astfel de virtuți ni-l prezintă ca nimeni altul, marele creștin, F. M. Dostoievski, în scena „Marelui inchizitor” din „Frații Karamazov”: „Acțiunea imaginată (de autor) se petrece în Spania, la Sevilla, în cele mai crâncene timpuri ale Inchiziției, când în tot cuprinsul țării, întru preamărirea Celui-de-sus, zilnic se aprindeau ruguri...” în această atmosferă apare Iisus. „Firește nu e vorba de ceea ce a doua venire din veacul de apoi, când avea să se înfățișeze - după cum El însuși făgăduise-în toată slava Sa cerească... Nu dorea decât să coboare o clipă în mijlocul odraslelor Sale, chiar în locul unde vâlvătaia rugurilor, pe care erau dați pradă focului ereticii, se înălța până în tărnie... apare acolo din senin, pe tăcute, fără să prindă nimeni de veste, și totuși oricât ar părea de ciudat, toată lumea își dă seama că este El... Mânat de o forță irezistibilă, poporul se strânge în preajma Lui înconjurându-L; clipă de clipă, mulțimea sporește, ținându-se pas cu pas după Dânsul. Și în vremea asta, El trece tăcut mai departe, cu același surâs plin de îndurare nemărginită. Soarele dragostei arde în inima Lui și razele Luminii, Cunoștinței și Puterii, ce se revarsă din privirile Sale, răspândindu-se asupra gloatelor, trezesc în sufletul fiecăruia o iubire plină de osârdie pentru Dânsul. Cu brațele întinse, El binecuvintează pe toți, și simpla atingere a mâinilor Lui sau chiar numai a veșmintelor Lui, are puterea de a lecui orice beteșug... Poporul freamătă și plânge cutremurat. Tocmai atunci se întâmplă să treacă prin fața catedralei cardinalul, marele inchizitor. Este un bătrân de aproape nouăzeci de ani, înalt și drept cu fața suptă și ochii adânciți în orbită, niște ochi în care mai tremură încă o licărire ușoară, ca o scânteie... Oprindu-se în fața mulțimii, prelatul o cercetează din ochi de la distanță... Ridicând brațul, cardinalul face semn străjerilor să-L ia (pe Iisus)... Ca la o poruncă, mulțimea se îndoaie până la pământ în fața bătrânului inchizitor, care o binecuvintează și pleacă mai departe. Străjile coboară cu ostaticul în temnița boltită, umbroasă și strâmtă din clădirea străveche, unde se țin ședințele tribunalului sfânt... În bezna groasă ce domnește în închisoare, ușa de fier se deschide, și mare inchizitor, purtând un opaiț în mână, pătrunde încet înăuntru. Este singur; ușa se închide la loc în urma lui. Bătrânul se oprește în prag, privind-L lung, un minut sau două, drept în față. Apoi se apropie de El pe îndelete, pune opaițul pe masă și rostește: „Tu ești? Tu? neprimind, însă, nici un răspuns se grăbește să adauge: Taci, nu spune nimic. Ce ai putea să mai spui? Știi prea bine ce! Numai că Tu n-ai dreptul să mai adaugi nimic la cele mărturisite odinioară. De ce ai venit să ne tulburi? Căci venirea Ta nu face decât să ne tulbure, cred că-ți dai seama. Știi Tu, însă ce-o să se întâmple mâine? Eu nu te cunosc, și nici nu vreau să știu dacă ești Tu acela sau semeni numai cu El; oricum ar fi, mâine am să te osândesc și am să te ard pe rug, ca pe cel mai nelegiuit dintre eretici, și ai să vezi atunci cum norodul, care azi ți-a sărutat picioarele, la un singur semn al meu se va repezi să adune tăciunii împrăștiați în jurul rugului Tău, știi Tu asta? Da, poate că știi”, răspunde tot el tulburat, dus pe gânduri, cu ochii

pironiți asupra deținutului...”. După ce inchiuzitorul îi arată lui Iisus netemeinicia învățăturilor Sale urmează epilogul: „inchiuzitorul a spus tot ce avea de spus și așteaptă acum răspunsul ostaticului său. Tăcea Lui îl apasă. L-a ascultat tot timpul cu luare-aminte, liniștit, privindu-L pătrunzător, drept în ochi, fără să-i obiecteze nimic. Bătrânul ar vrea totuși să-I audă glasul, să-i spună ceva, orice, măcar un cuvânt fie el cât de amar, cât de cutremurător. **Ostaticul însă se apropie de el și sărută blând buzele ofilite ale bătrânului de nouăzeci de ani. E singurul Lui răspuns. Inchiuzitorul tresare. Ceva îi tremură în colțul gurii; se îndreaptă apoi spre ușă, o deschide și spune: „Du-te și să nu mai vii... să nu mai vii... niciodată, niciodată!”**. Și-L lăsa să iasă „în noapte ce învăluie piața orașului”. Iar prizonierul pleacă...”.

De aici vedem că a-ți putea menține liniștea, calmul, seninătatea și chiar zâmbetul sufletului, atunci când de multe ori împrejurările dure, situațiile stresante și insuccesele apăsătoare ale vieții te încolțesc, demonstrează odată în plus caracterul de virtute al blândeții, ca putere sufletească activă și creatoare. De aceea, cei blânzi cuceresc sufletele semenilor nu prin mânia și forța aducătoare de teamă prizonierilor ei, ci prin puterea de atracție pe care o picură în relațiile interumane sinceritatea, liniștea, bunătatea și pacea, pe măsură să elimine tulburarea, răutatea și viclenia. Tocmai de aceea Mântuitorul fericește pe cei blânzi, spunând prin cuvintele psalmistului că ei vor moșteni pământul (Matei 5, 5).

---

## 4. VIRTUTEA MILOSTENIEI

### 4.1. Simțământul milei: atitudini contradictorii

Mila este o virtute naturală. Ea aparține persoanei umane, ca intenționalitate spre comuniune și comunicare, caracterizată prin “a se bucura cu cel ce se bucură și a plânge cu cel ce plânge (Romani 12,15)”. Mai precis, mila este un afect, un sentiment care mișcă sufletul omenească spre neputința și suferința omenească, sau chiar și a animalelor; motiv pentru care i se spune și compasiune, (a suferi împreună sau alături de cineva). Milostenia este mila în acțiune, adică mila ca virtute. Unii filozofi antici o considerau slăbiciune a sufletului, sau o admiteau într-un cadru restrâns, familial, social, etnic. De pildă, **stoicii** care considerau că afectele sunt boli ale sufletului, mila fiind afect, trebuia eliminată din suflet. Pentru **Aristotel**, care-i socotea pe sclavi “unelte însuflețite”, natural, față de unii ca aceștia nu erai dator să ai sentimente de milă. **Sofocle** arăta că “cei ce se află în nenorociri pe care singuri și le-au creat, nu merită nici indulgență, nici milă din partea cuiva”, iar poetul **Virgiliu** proclamă categoric că “înțeleptul nu suferă milă față de cei în suferință”.

În epoca modernă, **Scheopenhauer**, pe de o parte “acceptând ca ființă a lumii voința irațională și instinctivă, iar lumea plină de mizerii și nefericire, scoate în evidență ca unică virtute a omului simpatia (mila), prin care eul omului se recunoaște pe sine în

**celălalt, simțind suferințele aceluia ca ale sale proprii**". Pe de altă parte, **Fr. Nietzsche**, proclamând supraomul a cărui virtute principală este **forța**, proclamă **mila ca un defect al naturii umane, care atribuit lui Dumnezeu, a dus la moartea Lui**. Iată cuvintele întunecatului filozof: "Așa glăsuiește orice dragoste mare; preamărește iertarea și mila. Trebuie să-ți stăpânești inima, căci dacă o lași să plece, vai! ce repede îți pierzi capul! vai! unde s-au săvârșit pe pământ mai multe nebunii decât printre cei milostivi și cine făptuia mai mult rău pe pământ decât nebunia milostivilor!...Nenorocire tuturor celorla ce iubesc, fără să aibe o înălțime, care să fie mai presus de mila lor!...Astfel grăitu-mi-a într-o zi diavolul: "Și Dumnezeu își are iadul său; e dragostea lui de oameni" Și în urmă auzitu-l-am spunând aceste vorbe: „**Dumnezeu e mort; numai mila lui de oameni l-a ucis**”...Feriți-vă deci de milă: ea va grămădi asupra omului un nor greoi ...”<sup>156</sup> Pe de altă parte, cunoscuta scriitoare **Emily Bronte** remarcă faptul că de multe ori "ne e milă de oamenii care n-au milă nici de ei înșiși, nici de alții"; iar pe frontispiciul romanului "**Suflete zbuciumate**" de **Ștefan Zweig** stau scrise următoarele cuvinte: "Există **două feluri** de compătimiri. Unul **plin de slăbiciune și sentimental**, care de fapt nu este altceva decât nerăbdarea inimii de a se elibera cât mai repede cu putință de penibila înduioșare în fața nenorocirii altuia, așadar o compătimire, care nici măcar nu este compătimire, ci doar o apărare instinctivă a propriului suflet în fața unei suferințe străine. Și un altul, **singurul demn de luat în seamă - compătimirea nesentimentală, dar creatoare, care știe ce vrea și este hotărâtă să îndure totul, cu răbdare și compasiune, până la capătul puterilor ei și chiar mai departe**".

Dincolo de aceste păreri contradictorii enunțate de-a lungul vremii, mai presus de orice, mila rămâne un sentiment profund, uman provenit din iubirea menită să creeze și să asigure solidaritatea umană. În mod firesc oamenii au calitățile și defectele lor; au împlinirile și neajunsurile lor; întâmpină situațiile de fericire, dar sunt de multe ori copleșiți de diversele suferințe și necazuri, încât a rămâne indiferent față de suferința omenească rămâne o defecțiune de caracter, specifică sufletelor dure, egoiste, interesate și împietrite... De aceea, în felul lor, toate religiile au promovat mila, și toate culturile s-au străduit să o cultive prin actele de milostenie, mărinimie și generozitate.

## 4.2. Mila și milostenia în Vechiul Testament

În Vechiul Testament milostenia este o poruncă a lui Dumnezeu și o datorie, un mod de evaluare a evlaviei credincioșilor.

Pe de o parte, Dumnezeu pe lângă faptul că este un Stăpân drept care pedepsește păcatul, El este în același timp milostiv (Ieșire 22, 27) față de cel ce se căiește, ca și față de omul aflat

<sup>156</sup> F. Nietzsche, Așa grăit-a Zarathustra, p. 82

în nenorocire și necazuri. De aici binecunoscutul Psalm 50: “Miluiește-mă Dumnezeu, după mare mila ta și după mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărădelegea mea...”

Dacă Dumnezeu este milostiv, și omul într-o orânduire teocratică trebuie să fie, la fel de milostiv. Prin milostenie omul împlinește dreptatea lui Dumnezeu și dobândește sfințenia. El va deveni sfânt, așa cum Dumnezeu în toate manifestările și faptele Sale este sfânt.

În felul acesta ne explicăm fără prea mare greutate că milostenia avea în primul rând un aspect oficial, public, organizat, privind raporturile membrilor aparținători statului care se conduce după Legea lui Dumnezeu. Astfel, milostenia era aplicată în foarte multe din împrejurările vieții, din care amintim: seceratul holdelor (Levitic 19,9-19); adunarea recoltei cerealelor și a pomilor (Deuteronom 24, 19–22) și mai ales în așa numitul an sabatic (Levitic 25, 1–7), vezi și Deuteronom 15, 1–11).

În al doilea rând, milostenia **ca datorie a religiozității sau evlaviei** este întâlnită atât în cărțile canonice, cât și în cele necanonice ale Vechiului Testament, ceea ce înseamnă că asupra ei se exercită o insistență aparte, ca asupra unui act de cult. După cum arătam, ea **este raportată totdeauna la milostivirea lui Dumnezeu care se identifică cu cel în suferință sau în necaz**. În felul acesta milostenia se afirmă ca un **imperativ moral, care atrage după sine binecuvântarea sau osânda lui Dumnezeu**. Iată câteva texte concludente în acest sens: “Cel ce apasă pe cel sărman defaimă pe Ziditorul lui, dar cel ce are milă de cel sărac îl cinstește” (Pilde 14, 31); “Cel ce își bate joc de sărac, defaimă pe Ziditorul lui, cel ce se bucură de o nenorocire nu rămâne nerăsplătit” (Pilde 17, 5); Cel ce se îndură de sărmani e fericit” (Pilde 14, 21); “Milostenia izbăvește de la moarte și nu te lasă să te pogori în întuneric” (Pilde 4, 10); “Dă milostenie din avere și să nu aibe ochiul tău părere de rău când vei face milostenie... Când vei avea mult, fă din ele milostenie și când vei avea puțin, nici din puțin nu te teme a face milostenie” (Tobit 4, 7–9); “Cei ce fac milostenie și dreptate vor trăi viață lungă. Iar păcătoșii sunt dușmanii vieții lor” (Tobit 12,10). “Focul arzător îl va stinge apa, iar milostenia va curăți de păcate” (Sirah 3, 29). Milostenia se înscrie în ansamblul **vieții religioase a omului, alături de post, rugăciune și dreptate**: “Bună este rugăciunea cu post, milostenie și dreptate” (Tobit 12, 8). Milostenia are ca obiect ajutorarea aproapelui în orice situație s-ar afla el: “Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casa ta pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine. Dacă dai pâinea ta celui flămând și saturezi sufletul amărât, lumina ta va rășări în întuneric și bezna ta va fi ca miezul zilei”(Isaia 57, 7–10). Profeții accentuau faptul că milostenia valorează mai mult în fața lui Dumnezeu, decât simplele acte de cult îndeplinite formal: “Milă voiesc, nu jertfă”, zice Domnul (Osea 6,6).

De aici vedem că importanța milosteniei constă în prefacerea iubirii sufletului tău în fapte concrete de ajutorare a celor sărmani și neputincioși care însă nu-ți pot răsplăti. **Fapta ta de milostenie nu rămâne totuși fără răspuns. În locul lor îți va răsplăti Părintele lor și Dumnezeuul tău, “El va răsplăti fapta ta cea bună”** (Pilde 19, 7).



Din cele de mai sus vedem că, deși practică sub forme destul de variate, milostenia în Vechiul Testament este totuși limitată, ea extinzându-se mai mult la cei de aceeași credință sau la conaționali (Pilde 13, 12; Isaia 57, 7). Pe de altă parte, milostenia a devenit de multe ori o simplă formalitate a împlinirii perceptelor divine scrise în Lege, sau ca o practică religioasă a evlaviei, nu o dată primind un caracter interesat, vizând câștigarea reputației în fața oamenilor, sau nădăjduind la împlinire unei răsplătiri, sau a împlinirii unei dorințe din partea lui Dumnezeu. După cum remarcă un comentator de mare autoritate în domeniu, “la iudei milostenia era în mod special o datorie religioasă. Cel care dă pentru a fi văzut, viza mai mult reputația pietății, decât a milei îndreptată către cel care este obiect al îndurării. În acest caz milostenia este ca o “trompetă” care va atrage atenția asupra faptei săvârșite”.<sup>157</sup>

### 4.3. Atitudinea Mântuitorului față de milostenie

Văzând modul defectuos în care se făcea milostenia pe timpul Său, Mântuitorul arată cum trebuie să fie împlinită această virtute, pentru a putea dobândi milostivirea Părintelui ceresc.

#### a. Noțiunea

Înainte se impune ca imperios necesar să stabilim sensul diversificat al milosteniei, ca virtute recomandată de Mântuitorul și a modului de aplicare a ei în comunitatea apostolică și postapostolică. Și aceasta pentru că, așa cum atrăgea atenția Sfântul Ioan Gură de Aur, “porunca aceasta (a milosteniei) este întinsă (variata), fiindcă și modurile de a milui sunt diferite (felurite).<sup>158</sup>

1. **ελεημοσύνη** – în sens de milă, milostenie, caritate (de la *ελέω* = a avea milă, a avea îndurare ; și adjectivul **ελεήμων** = caritabil, milostiv, sau compasiune. Eleemosyne redă Fericirea a V-a (Matei 5, 7) și este sinonim cu evreiescul “**sidqah**”, reprezentând milostenia care conduce **la îndreptare**” (justificare, mântuire, sfințenie).

2. Mântuitorul când ne îndeamnă să fim milostivi, precum și Tatăl nostru cel din ceruri este milostiv, cuvântul milosteniei este redat prin **οικτεῖρω** (Luca 6, 36), în sensul de a plânge pe cineva.

Vom înțelege mai bine înțelesul acestor doi termeni care redau ideea de milă – milostenie – binefacere, dacă vom analiza corespondența lor în limba latină. Grecesul *ελεημοσύνη* este de-a dreptul transcris în latină: “**eleemosyna**” însemnând acțiunea practică de a face milostenie. Grecesul **οικτιρος** este redat prin “**misericord**” (misericordia - format din

<sup>157</sup> J. M. Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 121

<sup>158</sup> Migne, P. G. 57, 227

“miseria” = nenorocire, necaz, supărare, greutate; și “cor - cordis = inimă”, definind cu precădere sentimentul de milă, compasiune, înduioșare (în franceză “la misericorde”, sau “la compassion”). De aici vedem că virtutea morală a milosteniei va fi redată prin eleemosyne, spre a indica cu precădere acțiunea, fapta îndreptată spre suferința sau necazul cuiva. Mai precis, ea este **misericordia (compasiunea) în acțiune**.

#### **b). Modul de aplicare a milei**

Să vedem în concret cum ne-a recomandat Mântuitorul și cum a cultivat Biserica creștină pe eleemosyne, pentru ca cei care o practică să se poată împărtăși de milostivirea Părintelui ceresc.

Dacă în timpul activității Mântuitorului milostenia purta pecetea mândriei și aroganței (vezi pilda vameșului și fariseului), El insistă asupra faptului că milostenia trebuie să fie dezinteresată, sinceră, naturală, liberă, expresie a iubirii față de Dumnezeu și față de omul aflat în suferință, oricine ar fi acesta. “Deci când faci milostenie să nu trâmbițezi înaintea ta... ca să fiți slăviți de oameni... Iar tu când faci milostenie să nu știe stânga ta ce face dreapta ta. Ca să fie milostenia ta într-ascuns și Tatăl tău cel ce vede în ascuns îți va răsplăti la arătare” (Matei 6, 24). După cum observă un comentator, acest fel de discreție nu anulează unitatea de iubire între cel ce dă și cel ce primește, fiindcă porunca Mântuitorul se referă explicit la cel ce dă, iar “stânga” și “dreapta” reprezintă o unitate în cadrul aceluiasi corp<sup>159</sup> (J.M. Lagrange, ocp.121). Iar pentru a înțelege mai bine modul în care trebuie să cultivăm virtutea milosteniei, Mântuitorul ne-a lăsat frumoasa **pildă a “samarineanului milostiv”** (Luca 10, 29–37). Pilda ne arată că mila samarineanului pornește din iubire și se îndreaptă spre “un om oarecare”, aflat în suferință sfâșietoare, despuiat de orice putere de a se ajuta singur. Nu era nici prieten, nici cunoscut și nici din același neam. Alții au trecut nepăsători pe lângă suferința lui. Samarineanului însă “i s-a făcut milă” și i se dăruie binevoitor și plin de îndurare. “Și apropiindu-se i-a legat rănilor, turnând untdelemn și vin, și punându-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeți și a purtat grijă de el. Și a doua zi plecând, a scos doi dinari, a dat gazdei și a zis: poartă grijă de el și orice vei mai cheltui îți voi da când mă voi întoarce”. Vedem de aici că samarineanul nu a urmărit nici un interes egoist. Nu l-a interesat decât salvarea celui aflat în nenorocire. L-a înduioșat și chiar copleșit suferința și neputința lui. El se sacrifică ridicându-l și transportându-l la casa de oaspeți pe nenorocitul aruncat la periferia vieții, oferind și gazdei plata pentru îngrijirea acordată. Milostenia lui este apoi **dezinteresată și discretă, lipsită de orice publicitate sau urmă de orgoliu**. În sfârșit, milostenia samarineanului a avut un caracter de profunzime, **vizând nu simpla ajutorare, ci salvarea vieții, a integrării ei în cursul normal**. Această pildă în neasemuita ei simplitate și profunzime **va sta la baza carității creștine de mai târziu**, demonstrând că milostenia nu trebuie să fie

---

<sup>159</sup> J. M. Lagrange, o. c. p. 121

un **sentimentalism lacrimogen și pasiv, o compasiune vapoasă, ci trebuie să fie mobilul unei hotărâri ferme de a acționa spre binele semenului, nu în sensul de a-l ajuta să nu “moară de foame, menținând în felul acesta de multe ori starea de lenevie, de cerșetorie, de “milogeală”, de a “nu-și valorifica talanții”, a multora care preferă parazitismul în locul muncii cinstite...**

În magnificul **tablou al judecății de apoi** (Matei 25, 31–46) Iisus se identifică cu toți marginalizații, nevoiașii și suferinzii lumii. El spune “mie mi-ați făcut”, ceea ce înseamnă că raportează rodul faptei noastre, efectului ei, ceea ce am făcut al altora, ca și cum i-am fi făcut Lui... Un teolog reflectând asupra tainei Fiului Omului în legătură cu judecata viitoare, arată că “în așteptarea arătării Sale în slavă, Fiul Omului cunoaște un mod de existență și de prezență, de un fel foarte particular, secret și misterios. El va fi fost în mod tainic prezent în cei în suferință, în frații înfomețați, goi, bolnavi, izolați. La a doua venire, Judecătorul transcendent, Fiul Omului din cartea lui Daniel și din cartea lui Enoh, v-a descoperi tuturor neamurilor, adunate și strânse de-a dreapta și de-a stânga Sa, o taină de dimensiuni cosmice. Ei vor constata că acest judecător, pe care au crezut că îl vor vedea pentru prima oară, L-au întâlnit de mult și mereu, de-a lungul vieții lor pământești. Dar această taină ei nu o vor cunoaște, decât atunci când va fi prea târziu, când ei vor fi deja judecați și repartizați la dreapta s-au la stânga”.<sup>160</sup> Orientându-se după aceste îndrumări ale Mântuitorului, Sfântul Ioan Gură de Aur stabilește șapte **fapte ale milosteniei trupești**: a da celui **flămând**, a adăpa pe cel **însetat**, a îmbrăca pe cel **gol**, a cerceta pe cei din **închisori**, a cerceta pe cei **bolnavi**, a primi pe cei **străini** în casă și a **îngropa** pe cei morți.

#### 4.4. Aspectul comunitar al milosteniei în epoca apostolică

Pe lângă aceste fapte trupești, **milostenia cuprinde și faptele referitoare la viața sufletească a aproapelui**. Sfântul Apostol Pavel distinge două aspecte: În primul rând “a **plânge cu cel ce plânge**”, adică a participa, a-l ajuta și a-l salva pe semenul nostru aflat în dificultăți sufletești sau duhovnicești. Și în acest sens ne vom referi la faptele milei sau îndurării sufletești pe care le aflăm în Noul Testament, tot în număr de șapte: a-l abate pe **păcătos** de la păcatul său (Iacob 5, 19–20); a-l învăța pe cel **neștiutor** credința mântuitoare (Fapte 8, 31; Tit 2, 4–7); a da un **sfat bun** celui ce are trebuință (I Tesaloniceni 5, 11–15); a ne **ruqa lui Dumnezeu** pentru aproapele nostru (Iacob 5, 16; Filipeni 1, 19; Col. 4, 3); a **mângâia** pe cei întristați de vreo nenorocire, boală sau păcat (I Tesaloniceni 5, 14); a nu **răsplăti răul cu rău**, ci cu binele (Matei 5, 44–48; Romani 12, 19–21); a **iertă greșalele** pe care ni le-au făcut nouă

<sup>160</sup> Th. Pneys, Le Mystère du Fils de L’Homme, in Dieu Vivant, 8, p. 26

semenul nostru (Matei 18, 22). În al doilea rând “a se bucura cu cei ce se bucură” (Romani 12, 15). Sfântul Ioan Gură de Aur spune în acest sens următoarele: “Noi putem afla mulți oameni care plâng cu cei ce plâng, adică își fac milă de cei nenorociți, dar nu pot deloc să se bucure cu cei ce se bucură, ci pe când alții se bucură, ei varsă lacrimi. Deci a se bucura cu cei ce se bucură nu este o virtute neînsemnată, ci mai mare decât a plânge cu cei ce plâng, ci chiar mai mare decât a sta în ajutorul celor aflați în primejdii; căci mulți sunt aceia care împart primejdia cu cei ce sunt în primejdii, dar sunt foarte supărați pe cei ce se bucură”.<sup>161</sup> Desigur nu e vorba de bucuria destrăbălată prin care mulți își jubilează succesele, ci de bucuria ca și comuniune de iubire, care alungă tulburarea invidiei, și constituie o forță morală ce înobilează spre noi și multiple împliniri.

Un alt aspect al milosteniei este cel **comunitar**. Aceasta înseamnă că milostenia nu este făcută arbitrar, la voia întâmplării, sau ocazional, ci organizat având ca obiectiv salvarea trupească și sufletească a omului. Prin aceasta milostenia devine un act soteriologic, imitând mântuirea omului din iubire și milă divină. Ea este săvârșită de Biserică și se referă la comuniunea credincioșilor, sau la integrarea oamenilor în comuniunea împărăției lui Dumnezeu, sau la ajutorarea reciprocă a comunităților creștine. Aceasta este **κοινωνία, λειτουργία și διακονία** creștină, așa cum reiese mai ales din epistolele pauline (Romani 15, 26; 16, 15; II Corinteni 9, 12; Col. 5, 13; I Corinteni 16, 15; II Corinteni 8, 1–14; 9, 5–8).

Legată de această formă comunitară, milostenia se va numi și ευλογία (dărnicie, binecuvântare: II Corinteni 9, 5). În comunitatea eclezială milostenia va reprezenta “roada Duhului Sfânt” și se va numi: **χρηστότης** (bunătare) și **αγαθωσύνη** (facere de bine) (Galateni 5, 22).

Acest caracter comunitar organizat de Biserică a pornit din porunca Domnului că: “**mai bine este a da decât a lua**” (Fapte 20, 35). Ea devenise **o regulă de aur, o normă de credință și de conduită pentru Biserica primară**. Cuvintele acestea exprimau iubirea creștină în acțiune, menită să **sfințească viața credincioșilor** eliberând-o atât de lăcomie și zgârcenie, cât și de pofta de acumulare a bunurilor prisositoare. În comunitatea Bisericii primare nu se știa ce este al meu și al tău, fiindcă toate erau de obște, primind fiecare după cum avea trebuință: “Și nimeni nu era lipsit între ei, căci toți câți aveau țarinii sau case, vânzându-le, aduceau prețurile celor vândute, și le puneau la picioarele Apostolilor”... (Fapte 4, 34–35).

Din nefericire însă **au apărut și profitorii, oamenii necinstiți, dominați de lăcomie...** Astfel, soții Anania și Safira dornici după acumularea de bunuri pe cale necinstită, au fost pedepsiți exemplar... (Fapte 5, 1–10). La fel și Simon Magul a rămas peste veacuri simbolul falsificării darurilor lui Dumnezeu, determinat de filarghirie (Fapte 8, 18–24), despre care Apostolul atrăgea atenția că este “izvorul tuturor relelor” (I Timotei 6, 10).

<sup>161</sup> Pr. Constantin Morariu, *Virtutea milei creștine*, 1923, p. 12 - 13

## 4.5. Discernământul în aplicarea milosteniei

**Didahia**, sau **Învățătura celor 12 Apostoli** scrisă în partea a doua a primului secol creștin dă mărturie cu privire la existența în acea vreme a unor “**traficanti de Hristos**”. Aceștia erau niște profeți harismatici care încercau să-și asigure un trai comod numai din milostenie. Biserica i-a demascat și i-a declarat “**profeți falși**”, fiindcă “**nu trăiesc după chipul lui Dumnezeu**” (Didahia XI, 8; XII, 3–5), și astfel s-a dat creștinilor îndemnul : “**să asude milostenia ta înainte de a-l alege pe cel căruia să o dai**” (Didahia I, 5–6).

De aceea, în aplicare milosteniei se cuvine să operăm cu chibzuință, sau cu dreaptă socoteală, spre a face deosebirea între milostenia acordată unui nevoiaș, pornită din iubirea față de Hristos, și a refuza pe profitorii și necinstiții lumii... Astfel, prin discernământ nu lăsăm ca dragostea să devină slăbiciune, iar milostenia o naivitate și un **eșec moral**...

## 4.6. Instituțiile de asistență socială în Biserica primară

Acesta este un motiv în plus pentru ca Biserica să organizeze opera calitativă în **adevărate instituții de asistență socială**, care constituie o adevărată **revelație divină**, și ne **mai întâlnește minune** a dragostei față de cel aflat în suferință, marginalizați, izolați, părăsiți, învinși. “Din primele zile ale lucrării sale, prin Sfinții Apostoli, prin ucenicii acestora, prin evangheliști, prooroci, prin diaconi, diaconite, presbiteri, presbitere, văduve și prin toată obștea de credincioși, împreună cu slujitorii obișnuiți ca și cu cei harismatici, Biserica a pus toată grija pentru pâinea cea de toate zilele a celor nevoiași. Evanghelia nu li s-a vestit acelor numai prin cuvânt, ci și prin faptă. Iar vestea cea bună a faptei de ajutorare sau evanghelia faptei a străbătut ca fulgerul de la un capăt la altul lumea romană. S-au ridicat ca valurile uriașe ale apelor mulțimile celor flămânzi și goi și în toate părțile s-a pornit căutarea lui Hristos și a ucenicilor Săi în căutarea celor ce vesteau o Lege nouă, o lege biruitoare prin dragoste de oameni... Ce veste bună pentru cei asupriți și ce năpraznică noutate pentru asupritori! În curând și unii și alții s-au făcut vestitorii ei. Iar Biserica și obștea de credincioși împlineau cu dragoste și smerenie legea cea nouă, mai ales prin instituțiile de asistență socială, care erau: **gerocomiile** (azile pentru văduve); **parthenocomiile** (fecioare), **brefotrofiile** (brefotrofiile = leagăne de copii părăsiți sau găsiți), **orfenotrofiile** (orfelinatele), **xenodohiile** (case de oaspeți pentru primirea străinilor), **ptohotrofia** (ptohos - sărac, azile pentru săraci),

**nosoconiile** (nosos = boală = spitale), **gerontocomiile** (azile pentru bătrâni). **De remarcat faptul că averea Bisericii era averea săracilor.**<sup>162</sup>

Din nefericire, opera social religioasă pe care a îndeplinit-o Biserica prin aceste așezăminte, este deseori ignorată, minimalizată... deși istoria lor pentru dezvoltarea vieții bisericești și pentru îndeplinirea rostului ei mântuitor în lume, este de o importanță cel puțin tot atât de mare ca și istoria sinoadelor ecumenice. Această ignorare se datorează faptului că se socotește greșit că istoria ar consta în ani, din persoane și personalități, chiar și din eretici, și mai puțin din talazurile mari ale vieții și din lucrarea de purtare peste ele a corabiei mântuitoare, la cârma căreia stă Hristos. Prezența și lucrarea milostivirii lui Dumnezeu în istorie o mai mărturisesc apoi toate strădaniile sfinților filantropi, ca și a tuturor celor ce s-au ostenit în orice ascultări prin numeroasele și feluritele așezăminte de caritate creștină. Umila și anonimă lor existență, sfârșită adeseori cu jertfire de sine pentru cei pe care îi îngrijeau, a fost aceea care a dus în spinare ca melcul, mărețul edificiu al asistenței sociale a Bisericii. Eroi și mucenici necunoscuți, chipurile lor se înalță luminos în zbuciumul istoriei, formând o adevărată **“massa candida”** străjuitoare a razelor iubirii față de aproapele și alinătoare a suferințelor omenești.<sup>163</sup>

---

## 4.7. Milostenie, iubire, demnitate

Pe de altă parte, se cuvine să precizăm că sub aspectul moralei creștine nu interesează faptul câtă ceva, ci faptul că milostenia este făcută din **iubire sinceră**. Iar autenticitatea iubirii creștine în actul milosteniei este valorificat nu prin cantitate, ci prin **jertfelnicie**. Exemplul văduvei care a pus în cutia milelor de la templu numai doi bani fiindcă numai atâta avea, a fost apreciată de Mântuitorul că a dat mult mai mult decât cei care au oferit din prisosul lor... (Marcu 12, 43–44). În sfârșit, milostenia creștină este un act liber “Nu este și nu poate fi impusă de nimeni: “Fiecare să dea cum socotește cu inima, nu cu mâhnire, sau de silă, căci Dumnezeu iubește pe cel ce dă de bunăvoie” (II Corinteni 9, 7).

Promovând **opera caritativă** într-o formă organizată și comunitară prin iubire, Biserica îi restabilește celui aflat în nevoi și sărăcie, calitatea demnității sale umane, scoțându-l din josnicia existenței sale calificată prin peiorativul: “milog”. Vom înțelege mai bine aceasta, dacă vom analiza chiar și în treacăt **raportul dintre iubire și milă. Iubirea se referă totdeauna la o valoare. Mila însă vizează ceva ce reprezintă procese orientate în sens opus exigențelor valorilor**. De pildă, un om bolnav, suferind, neputincios, nefericit, etc. poate fi obiect simultan atât al milei, cât și al iubirii, însă sub unghiuri diferite. Poate fi subiect al milei întrucât e luat

---

<sup>162</sup> Pr. Prof. Iviu Stan, Instituțiile de asistență socială în Biserica veche, în rev. Ortodoxia, nr. 1 și 2 /1957

<sup>163</sup> Idem

în considerare ca bolnav, neputincios, nefericit, etc., și poate fi obiect al iubirii, întrucât e considerat în virtualitățile lui de sănătate, putere, înălțare, etc. Altfel spus: dacă simți milă față de bolnavul, decăzutul, slabul din om, iubirea o simți față de sănătosul, puternicul, curatul dintr-însul. S-a spus pe bună dreptate că mila fără iubire înjosește pe cel compătimit. Am văzut că mila se referă la omul aflat în starea de nefericire, de slăbiciune, mizerie, suferință. Faptul că eu îl fac pe unul ca acesta să ia la cunoștință compătimirea mea, îi poate răscoli în chipul cel mai dureros sentimentul de inferioritate în care se află. Ori, a-i da cuiva prilejul să-și recunoască inferioritatea, nevrednicia, mai ales când se află prăbușit sub povara unei nenorociri, înseamnă a-i atinge în **mod grav simțământul său de demnitate și a-i vărsa astfel în suflet amărăciunea ucigătoare a rușinii și a umilinței**.<sup>164</sup>

Pentru a înțelege mai bine respectul și redarea demnității umane, celui decăzut din ea prin cerșetorie, următorul studiu de caz este concludent. Se spune că poetul **Reiner Maria Rilke** ieșind dintr-o catedrală unde asistase la serviciul divin, zărind un cerșetor, scoate floarea ce o avea la butoniera hainei și o înfîge în haina zdrențuită a cerșetorului, strângându-i cu căldură și sinceritate mâna. Gestul a pătruns până în adâncul inimii cerșetorului și răscolindu-i demnitatea, de-a dreptul a renunțat la înjosirea la care s-a supus atâta timp...

## 4.8. Cultivarea milosteniei

Biserica a înscris în calendarul sfințeniei creștine numele atâtor sfinți, care au ridicat caritatea pe cele mai înalte culmi; unii ca aceștia au împărțit întreg prisosul avuției lor celor nevoiași, spre a se mulțumi cu strictul necesar și a simți în schimb în străfundul inimii bucuria de negrăit de a se fi putut dăruie integral iubirii lui Dumnezeu. Fiindcă în aceasta constă forța morală a milostenie, în bucuria împlinirii duhovnicești, a dobândirii calității de fiu care imită și desăvârșește opera de milostenie a Părintelui (Luca 6, 36), de a putea vedea în semenul nevoiaș de lângă tine pe Hristos, și a recunoaște că Lui i-ai dăruit (Matei 25, 40). De aceea, caritatea nu constă numai în ajutorul material oferit celui nevoiaș, ci și **împărțășirea celui ce dă, de bunuri spirituale. Pentru cel ce primește, darul are o valoare materială și se consumă în timp, dar pentru cel ce dă, rămâne un izvor de bunuri spirituale nepieritoare**. Având ca finalitate imitarea milosteniei lui Dumnezeu prin adresarea către Hristos (care se identifică cu cel nevoiaș), opera de caritate devine un act de sfințenie, curățind sufletul de întinărirea poftelor aducătoare de patimi și înobilând sufletul cu iubirea atotcuprinzătoare care ne desăvârșește în Dumnezeu, după îndemnul unui părinte filocalic: “Să biruiască în tine pururea cumpăna milosteniei, până ce vei simți în tine mila lui Dumnezeu față de lume... (căci) **nimic nu poate apropia așa de mult inima de Dumnezeu ca milostenia**. De aceea,

<sup>164</sup> Prof. D. I. Belu, Despre iubire, Timișoara, 1945, p. 18 - 19

**omul milostiv este doctor chiar al sufletului său**, pentru că alungă întunericul patimilor dinlăuntrul său, ca printr-o suflare puternică. Iar aceasta este o datorie față de Dumnezeu”.<sup>165</sup> Fiind aureola iubirii lui Dumnezeu spre bucuria altora, milostenia a fost socotită pe drept cuvânt de Părinții Bisericii prin glasul **Sfântului Ioan Gură de Aur: βασιλίδα των αρτων**.<sup>166</sup> Astfel putem spune că urmând pilda samarineanului milostiv, creștinii devin prin milostenie mântuitorii lumii, asemenea lui Iisus Hristos. “Noi moștenim un nume mare și nou, acela de creștini, de la Hristos — spune sfântul **Grigorie de Nazianz**. Suntem popor sfânt, preoție împărătească, popor ales și pus deoparte, cu năzuința spre fapte bune și mântuitoare; ucenicii lui Hristos cel blând și iubitor de oameni, purtătorul slăbiciunilor noastre, Cel ce s-a umilit pe Sine, îmbrăcând alcătuirea noastră omenească; Cel care pentru noi a sărăcit cu trupul și cu cortul acesta pământesc, care pentru noi a suferit durerea și epuizarea pentru ca noi să ne îmbogățim în dumnezeire. Având în Hristos o pildă de atâta milă și împărtășire a suferinței, vom disprețui oare pe acești nenorociți și vom trece pe lângă ei? Îi vom părăsi ca pe niște morți, ca pe niște blestemați, ca pe niște infame reptile și fiare? Nu, frații mei, pentru că noi suntem oile lui Hristos, Păstorul cel bun, care își aduce la turmă oaia cea rătăcită, care caută oaia cea pierdută și întărește oaia cea slăbită. **Prin facerea de bine față de semenul nostru, îndeosebi față de cel în suferință, noi repetăm în mic și față de cei puțini, opera de mântuire a lui Iisus Hristos față de întreaga umanitate; ajungem și noi un fel de mântuitori, de Hristoși, cu perspectiva îndumnezeirii**.<sup>167</sup>

**În concluzie, putem spune că milostenia este mai mare decât dreptatea, fiindcă poartă în sine semnul dăruirii și al jertfelniciei**, deși dreptatea ca împlinire a poruncilor lui Dumnezeu cuprinde și milostenia.

Mila ca simțământ profund al sufletului omenească este în primul rând o **virtute naturală**, manifestată ca o dispoziție de a participa la viața celui slab, sau aceluși aflat în nevoi și nenorociri. În același timp, milostenia este și o **virtute etică**, fiindcă realizează binele prin efort de voință statornic și susținut, cu referire la **viața socială**. În al treilea rând, fiind **legate organic și funcțional de iubire**, în fapta celui ce face milostenie este implicată prezența lui Dumnezeu, care „este iubire”. Astfel, milostenia devine **virtute creștină**, care face vie iubirea lui Dumnezeu în lume. De aici și îndemnul Mântuitorului: “**fiți milostivi precum și Dumnezeu este milostiv**” (Luca 6, 34).

Milostenia aduce totdeauna demnitate persoanei umane prin aceea că alungă sălbăticia și brutalitatea egoismului, aducându-i noblețea și sfințenia prin generozitate.

<sup>165</sup> Sf. Isaac Sirul, Filocalia, vol. X, trad. D. Stăniloae, București, 1980, p. 192

<sup>166</sup> Omilia III, 1, Despre penitență, Migne, P. G. 49, 293

<sup>167</sup> Despre dragostea față de săraci, XV, Migne, P. G. 35, 876 BC.



## 5. INIMA CURATĂ – temei și împlinire a ascezei creștine –

În Fericirea a șasea, Mântuitorul evidențiază importanța inimii curate, ca împlinire a ascezei creștine, care conduce la vederea lui Dumnezeu, sau la contemplație.

Cuvântul “inimă” are un înțeles foarte variat, complex și diversificat. Inima este în primul rând organul central al aparatului circulator, legat de viață atât de strâns, încât atunci când inima nu mai bate, viața încetează și ea. Prin analogie cu inima ca organ central al corpului omenesc care pune viața în mișcare, inima ca determinare spirituală reprezintă centrul cel mai adânc al sufletului, afectivitatea care îl vitalizează, punându-i în mișcare și celelalte funcții, precum: gândirea, voința și apoi faptele.

În Vechiului Testament corespondentul lui kardia este “leb”. El se referă la fidelitatea față de Iahvé și are mai mult un caracter exterior, însemnând faptele exterioare, mai mult decât cercetarea inimii în adâncul ei de taină.

În Noul Testament accentul cade pe aspectul interior al vieții spirituale, adică pe inimă ca adânc al sufletului, pe omul interior, unde se formează și se dospește întreaga frământătură a vieții duhovnicești.

Reprezentând chipul lui Dumnezeu în om, inima la creație este bună. Căderea omului în păcat a adus răul în inimă. La această inimă rea se referă Mântuitorul când spune că “dinăuntru din inima omului ies gândurile rele, dezbinările, adulterul, uciderile, furtișagurile, asupririle, vicleșugurile, înșelăciunea, necumpătarea, invidia, hula, trufia, ușurătatea; toate aceste rele ies dinăuntru și **necurătesc** (întinează) pe om” (Marcu 7, 21-23). De aici putem conchide că dacă numai inimile curate se pot ridica la vedere, sau contemplarea lui Dumnezeu, inimile rele stăpânite de faptele mai sus amintite, fiindcă necurătesc sufletul omenesc, numai prin eliberarea de ele, se poate ajunge la vederea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, Dumnezeu însuși își poate vedea chipul doar în inimile curate. Așa cum într-o oglindă necurățită, întinată, nu-ți vedea cu claritate chipul, tot astfel și Dumnezeu își va vedea chipul, și inimile îl pot vedea pe Dumnezeu, numai dacă mai întâi se curățesc de întinăciunea păcatului.

De aici vedem că dacă inima este curată, întreaga ființă va fi curată. Și numai cu întreaga ființă curată ne putem apropia de Dumnezeu, care este prin excelență **Spiritul pur** (Ioan 4,24) ce nu poate avea atingere cu întinăciunea. Înțelegem mai bine aceasta dacă ne vom referi la „**rugul aprins**” care îl atrăgea pe Moise în comuniunea lui Dumnezeu, condiția și porunca: „scoate-ți încălțăminte din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt” (Ieșirea 3, 2-5). Altfel spus, la sfințenia lui Dumnezeu se ajunge numai prin sfințenia proprie, adică prin lepădarea oricărei întinăciuni.

În spiritualitatea creștină inima curată constituie un capitol ce stă la temelia, atât a asceticii, cât și a vieții contemplative, **a vederii lui Dumnezeu**, numită **theoria**, fiindcă numai inimile curate se pot ridica la vederea lui Dumnezeu.

## 5.1. Inima curată

Derivată din radicalul „κρδ”, **καρδία**, inima este locul central și cel mai adânc al sufletului omenească. Aici e „fierberea” cea mai clocotitoare dintre bine și rău. Aici se dă lupta hotărâtoare dintre lucrarea harului lui Dumnezeu spre sfințenia vieții și prăbușirea sufletului în întunericul patimilor. În inimă sălășluiește Hristos prin credință (Efeseni 3, 17) și tot din inimă ies, ca dintr-un „**abis de nepătruns**”, gândurile rele ce duc viața duhovnicească la înrobirea ei în patimi.

Sfântul Apostolul Pavel folosește de **63** de ori pe **kardia** cu privire la „**omul lăuntric**” (înterior), adică la eul omenească cel mai adânc, ca esență a sufletului, care constituie centrul și rădăcina vieții. Reprezentând **partea cea mai lăuntrică a omului și tot odată întregul lui, kardia este locul în care se întâlnește omul cu Dumnezeu**. Acest contact are un sens dublu: pe de o parte inima omului se ridică spre Dumnezeu, năzuiește spre Dumnezeu, iar ca **parte cea mai intimă a simțirii omenești este locul de primire a descoperirii lui Dumnezeu**. Ea este sediul voinței și izvorul deciziilor și atitudinilor omenești. Este **punctul cardinal al vieții lăuntrice omenești, sediul și originea tuturor puterilor și funcțiilor omului, precum: iubirea, credința mângâierea, pacea durerea, dorința bună și rea, cunoașterea naturală și supranaturală, sălaş al Duhului Sfânt** (Romani 5, 5; II Corinteni 1, 5; Galateni 4, 6), precum și locașul lui Hristos primit prin credință (Efeseni 3, 17). Altfel spus, **inima este omul însuși** (Evrei 3, 12). De aceea, Dumnezeu pentru a prețui pe om la justa lui valoare, îi cercetează și îi judecă inima, dacă e curată, sinceră (I Timotei 1, 5), dreaptă (II Tesaloniceni 3, 5), împietrită (Romani 2, 5), vicleană (Evrei 3, 12), învârtoșată (Evrei 3, 15), nevinovată (Romani 16, 18). Dumnezeu „este cunoscător al inimii” (Fapte 1, 24; 15, 8) și astfel ochiul lui pătrunde în adâncurile ei de taină și nici un ascunziș nu-i este străin și necunoscut.

Sfântul Apostol Petru folosește expresia: „**omul cel tainic al inimii**” (I Petru 3, 4). Această inimă definește **persoana umană**, ca intenționalitate spre comuniune și aspirație spre valori. Fiindcă și Dumnezeu este Persoană, inima omului va putea intra în comuniunea Binelui suprem numai „în nesticăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu” (I Petru 3, 4).

De aici rezultă că putem vorbi de o **inimă bună și de o inimă rea**. Interesant este faptul că Mântuitorul socotește inima omului a fi o comoară (**θησαυρός**) **bună sau rea**: „Omul bun, din comoara cea bună a inimii scoate lucruri bune, iar omul cel rău din comoara cea rea scoate lucruri rele” (Matei 12, 35).

**Inima bună este comoara de mare preț ascunsă în țarina sufletului** (Matei 13, 14). Această comoară este împărăția lui Dumnezeu. Ea se află „înăuntru nostru” (Luca 17, 21), adică în inima noastră. Iar împărăția lui Dumnezeu este „pace, bucurie și dreptate în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17). Inima bună este prin urmare sediul împărăției lui Dumnezeu ca prezență și lucrare a Duhului Sfânt. **Ea poartă în sine „roada Duhului Sfânt”**, care este: „dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, cumpătarea” (Galateni 5, 22).

**Inima rea este rădăcina sau izvorul gândurilor rele:** „Din inima omului ies gândurile rele...” (Matei 15, 19), care „îl necurățesc, îl întinează pe om” (Marcu 7, 23).

Privitor la cele două inimi, care reprezintă **eul cel mai adânc al omului**, s-a remarcat faptul că „prin inima bună lucrează Dumnezeu, iar prin inima rea, duhurile rele, încât conștiința noastră devine un teren de luptă între Hristos și duhul cel rău, prin gândurile bune și rele ce le trimite prin cele două inimi. Fiecare caută să câștige adeziunea conștiinței noastre. Raportând totul la inima bună, ajutăm la biruința lui Hristos în noi, care va curăța și inima pătimasă”.<sup>168</sup>

În **Spiritualitatea Răsăriteană**, inima este locul central al sufletului omenesc unde se armonizează și se unifică toate facultățile: intelectul, voința și sentimentul pentru a se deschide transcendenței divine și a primi harul divin spre a deveni, după o **asceză purificatoare**, un cer interior, adică împărăția lui Dumnezeu înăuntru nostru (Luca, 17, 21). Prin urmare, „pentru Părinții Bisericii inima este „**esența**” **veritabilei cunoașteri**, a cărei „**lungime**” este inteligența minții”.<sup>169</sup> Când **inima ca esență și mintea ca energie sunt unite în Hristos, atunci se creează unitatea „inimii-duh”**. Inima devine duhovnicească prin lucrarea Duhului și adeziunea voinței libere care o privește. Sfântul Apostol Pavel ne spune: Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă „Avva, Părinte!” (Galateni 4, 6). Aceasta înseamnă că „iubirea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt cal dăruit nouă” (Romani 5, 5).

În **spiritualitatea apuseană** inima este interpretată în corelație cu afectivitatea ce se opune intelectului. Asociind inimii forma gândului, acesta va fi un „discurs afectiv”, ce refulează „discursul mental” în creier, ca subaltern. De aici rezultă și caracterul sentimental ce s-a dezvoltat în Biserica Apuseană privind devoțiunea pentru „**Inima sfântă**” a lui **Iisus**.

### 5.1.1. Mintea în inimă

Când ne referim la gândurile bune sau rele, trebuie să avem în atenție și **mintea** ca instrument prin care ele sunt exprimate. Printr-o comparație deosebit de sugestivă și plastică, Mântuitorul raportează **mintea la lumina ochiului**. Ceea ce este ochiul pentru trup, este

<sup>168</sup> D. Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, București 1981, p. 127

<sup>169</sup> Olivier Clement, Puterea credinței, trad. rom., Târgoviște, 1999, p. 178

mintea pentru suflet: „Luminătorul trupului este ochiul. Deci de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat; iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci dacă lumina care este în tine este întuneric, dar întunericul cu atât mai mult” (Matei 6, 22–23). Așa cum ochiul trebuie să fie întotdeauna curat, lipsit de orice fel de tulburare, tot astfel și mintea se cuvine a fi purificată de gândurile rele și pătimăse, deoarece prin natura sa, mintea (nous) este apathes, încât gândurile rele și pătimăse nu îi sunt proprii.

Sfântul **Antonie cel Mare** arată că „mintea vede toate, chiar și cele din ceruri. Și nimic nu o întunecă decât păcatul...”<sup>170</sup> „Sufletele care nu sunt ținute în frâu de rațiune și nu sunt cârmuite de minte, ca să stăpânească și să cârmuiască patimile... se pierd ca dobitoacele cele necuvântătoare, rațiunea fiind târâtă de patimi ca vizitiul biruit de cai”<sup>171</sup> Activitatea dinamică a sufletului omenesc este dată de puterea de manifestare a inimii și a gândului. Părinții filocalici și asceții creștini compară gândul cu moara care neîncetat macină...dar macină ceea ce pui în ea...de aici, calitatea bună sau rea a gândului, în funcție de modul în care este folosit. **Poate fi gândul simplu, cel curat, dar poate fi și gândul pătimăș**, atunci când este compus cu imagini și sugestii venite din afară, sau cu amintiri venite dinăuntru. De exemplu, Mânuiorul spune: „cel ce caută la o femeie spre a o pofti, a și păcătuit cu ea”. Gândul simplu ar fi noțiunea însăși a femeii. Acesta poate deveni gând compus atunci când este amestecat cu amintiri și imagini. În această situație apare pofta, plăcerea și păcatul. Acum gândul devine pătimăș. La fel se poate vorbi și despre gândul simplu la mâncare, băutură, bani, mânie, etc., atunci când acestea devin compuse prin amintiri, imagini, sugestii...Prin urmare, „toate gândurile pătimășe, sau ațâță partea poftitoare a sufletului, sau o tulbură pe cea irascibilă, sau o întunecă pe cea irațională”, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.<sup>172</sup> Când gândul pătimăș ajunge în minte, o abate de la strălucirea ei originară, de la starea de libertate, ca esență divină a chipului lui Dumnezeu, înrobind-o patimii. În această situație, ea va deveni **νοος της σαρκος** (mintea cărnii) (Coloseni 2, 18). O astfel de minte înrobită de patimă va coborî în inimă și va face inima rea, întinată. Din această inimă devenită rea vor ieși apoi gândurile rele, care vor domina conștiința și întreaga viață sufletească, fiindcă mintea, îndată ce se depărtează de inimă și de împărăția lui Dumnezeu aflătoare în ea, rămânând oarecum stingheră, dă loc momelii (atacului), diavolului, și devine capabilă să primească șoapta lui cea rea, spune Marcu Ascetul.<sup>173</sup>

Dar dacă mintea primește la început gândul simplu și se îndreaptă cu el în inimă, atunci inima va fi curată, fiindcă și gândul este curat, adică lipsit de amintiri, sugestii și imagini pătimășe. De aici și îndemnul Apostolului: „**supuneți-vă gândul spre ascultarea lui Hristos**” (II Corinteni 10, 5). Nu-l lăsați, altfel spus, victimă poftelor și dorințelor oarbe

<sup>170</sup> Filocalia, I, 106, p.23

<sup>171</sup> Filocalia, I, 96, p. 22-23

<sup>172</sup> Mitropolit Hierotheos Vlachos, Psihoterapia Ortodoxă (trad. rom.), Timișoara, 1998, p. 247

<sup>173</sup> Filocalia I, p.304

care îl întunecă și vreau să-l înrobească. Jertfiți-l lui Hristos „pe care îl aveți în inimile voastre” (Efeseni 3, 17). Străduiți-vă să dobândiți „**gândul lui Hristos**” (I Corinteni 2, 16; Filipeni 2, 5). S-a remarcat că „nu totdeauna putem apăra gândul simplu, întâi născut, de ghearele fiarei care îl pândește. Aceasta se întâmplă mai ales atunci când nu l-am jertfit îndată lui Hristos, când mintea nu s-a îndreptat cu el în inimă, ci a privit, ca soția lui Lot, îndărăt spre atacul apărut, spre pofta ce și-a semnalizat prezența în conștiință”.<sup>174</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „gândul la Domnul nostru Iisus Hristos clatină toată lucrarea dușmanului din inimă, o învinge și o dezrădăcinează treptat. Coborându-se numele Domnului Iisus Hristos în adâncul inimii, pe cel care stăpânește peste întinderea inimii îl înfrânge, iar sufletul îl mântuiește”.<sup>175</sup>

Evagrie vorbește de **γυμνός νοος ca golire a minții** de orice fel de gânduri, chiar și de cele bune, pentru ca rugăciunea să nu fie tulburată de nimic. Atunci mintea poate primi integral Duhul lui Dumnezeu care se roagă în ea, încât gândurile și cuvintele noastre rămân complet neputincioase și de prisos. Duhul umple minte și inima cu căldura și strălucirea Lui, iar „pacea lui Dumnezeu, care depășește toată mintea va păzi inimile și cugetele în Hristos Iisus” (Filipeni 4, 7). Cel ce ajunge în această înălțare duhovnicească, reactualizează starea profetului aflat în fața lui Dumnezeu, care inundat fiind de slava Sa, exclamă: „Vorbește, Doamne, Tu, că robul Tău ascultă...”. E rugăciunea tăcerii gândului, fiindcă mintea, coborând cu Duhul lui Dumnezeu în inimă, a înmiresmat-o de sfințenie în unitatea deplinătății iubirii ca dar al lui Dumnezeu.

### 5.1.2. Mijloacele de cultivare a inimii curate

Ascetica creștină a acordat o atenție deosebită și un interes cu totul deosebit de a găsi **mijloace eficiente pentru a menține inima curată prin gândul simplu dăruit lui Hristos.**

Acestea sunt: **atenția ca pază a inimii și a minții; rugăciunea neîntreruptă cu pomenirea numelui lui Iisus și privegherea, ca exercițiu de menținere a gândului mereu treaz și pătrunzător în exprimarea clară a realităților dumnezeiești.**

1. **Προσοχή – atenția ca luare aminte la tine însuși** este înainte de toate un **îndemn apostolic**, preluat din Legea Veche (Deuteronom 15, 9): „**Ia seama la tine însuși...**” (I Timotei 4, 16), va fi expresia vigilenței dezvoltată și practică în spiritualitatea creștină ca o regulă și ca un mijloc de curățire a inimii.

Atenția ca păzitoare a inimii oferă imaginea paznicului sau a santinelei care stă la poarta inimii spre a o feri de orice gând rău ce vrea să se furișeze în suflet. Asceții creștini vorbesc de paza inimii ca de paza unei fortărețe: **φυλακή καρδιάς**; și o corelează cu paza

<sup>174</sup> D. Stăniloae, o.c.p. 132

<sup>175</sup> ibidem

minții pentru păstrarea curată a minții: **τηρήσις νόος**. Astfel, curăția inimii depinde de curăția minții, cu care se află în legătură organică și funcțională. Pentru acest motiv, Apostolul acordă mare importanță „înnoirii duhului minții” (Efeseni 4, 23), sau „schimbarea prin înnoirea minții” (Romani 12, 2) pentru a dobândi „**gândul lui Hristos**” (I Corinteni 2, 16), adică „duhul vieții lui Hristos care izbăvește (eliberează) de legea păcatului și a morții” (Romani 8, 2) atât inima, cât și mintea.

Atenția (προσοχή) ca păzitoare a inimii și a minții îndeplinește funcția de **apărare**, iar ca metodă îndreptată împotriva gândurilor rele este **cuvântul îndreptat spre Dumnezeu**. Iisus Mântuitorul nostru a răspuns ispitirii diavolului prin cuvântul Scripturii, fără să mai accepte alte discuții... Există o **împotrivire** sau o **combatere** prin cuvânt a gândurilor rele ce bat la poarta inimii și a minții. Această combatere poartă numele de **αντιρρήσις**. Noțiunea indică ideea de contrarietate: **αντι** – contra; **ρησις** – vorbire, spunere, zicere (povestire, istorisire). Foarte mulți asceți cunoșteau toată Scriptura, spre a folosi citatele scripturistice ca răspuns împotriva sugestiilor diavolului. Evagrie în **Antirreticos**-ul său a adunat 487 de texte biblice (de la cartea Facerea la Apocalipsa) pentru alungarea oricărui gând. A le memoriza pe toate este un lucru aproape imposibil, încât s-a constatat că este suficientă **invocarea numelui lui Iisus** pentru alungarea tuturor duhurilor. Și astfel **rugăciunea lui Iisus** va înlocui cataloagele cu versetele biblice.

2. **προσευχή = rugăciunea este mijlocul prin care menținem mintea trează, iar curăția inimii într-o constantă împărtășire cu duhul vieții lui Hristos**. De aici și îndemnul Apostolului: „**rugăți-vă neîncetat**” (I Tesaloniceni 5, 17), „**stăruind în rugăciune, priveghind în ea cu mulțumire**” (Coloseni 4, 2). Cel mai important rod al rugăciunii este liniștea și pacea vieții spirituale prin puterea Sfântului Duh unificator. De aici hesykia, adică **reunificarea minții cu inima**.

Cei care practică hesykia își disciplinează viața interioară prin rugăciunea continuă, care invocă numele lui Iisus, din care cauză se numește „**Rugăciunea inimii**”. Ea are următorul conținut: „**Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul**”. Rostirea ei neîncetată are ca scop să țină conștiința în stare de priveghere, prin păzirea minții de orice gând dăunător, iar prin continua rostire a numelui lui Iisus, iubirea divină se revărsă în inimă, spre a o curăța și desăvârși.

Practica isihastă prin care se ajunge la inima curată are trei faze:

a) **Faza cuvântului** efectuată prin repetarea neîntreruptă a numelui lui Iisus printr-o concentrare a întregului gând spre Iisus. Odată cu aceasta se duce și lupta pentru eliberarea de patimi și creșterea în virtute. În lupta cu ispitele omul este lăsat singur.

b) **Faza gândului**. Omul devine stăpân pe instincte și începe să se curețe de patimi. Toate gândurile se îndreaptă către Hristos, ceea ce face ca și faptele să le urmeze. Aceasta înseamnă o învingere a patimilor și prin lucrarea harului care așează în suflet pacea și bucuria, ca roade ale Duhului Sfânt.

c) **Faza inimii.** Harul coboară tot mai abundent în inimă. Rugăciunea se face nu prin cuvinte, nici prin gând, ci prin Duhul Sfânt, care „se roagă pentru noi” (Romani 8, 26).

3. **νήψις - privegherea** este al treilea mijloc care menține inima curată. El se asociază rugăciunii, după cuvintele Mântuitorului adresate Sfinților Apostoli ispitiiți, înaintea Sfințelor Sale Patimi, de greutatea somnului: „Privegheați și vă rugați ca să nu intrați în ispită” (Matei 26, 41). Vechiul **νήφω** (νεφείν) înseamnă a nu bea vin. De aici: **νεφάλιος** = a fi treaz, lucid, cumpătat; adică cel cu mintea clară, pătrunzătoare, care vede și exprimă bine lucrurile fiindcă se află în deplinătatea facultăților sufletești. E starea de conștiință trează spre deosebire de conștiința adormită. În latină este redat prin **sobrietas**, care se traduce prin: moderație, viață ordonată, prudență, cumpătat la băutură. Este contrariul lui **ebrietas** ca lipsă de cumpătare la beutură, și care duce — așa cum spune Filon — la „**rătăcirea minții**”. Părinții neptici se străduiau să aibă conștiința mereu trează și mintea mereu lucidă, mereu curată prin lipsa oricărui gând întunecat, ducător la păcat. Ei doreau să împlinească cuvântul apostolic care-i îndemna să „lepede lucrurile întunericului și să se îmbrace cu armele luminii. Să umble cuviincios ca ziua, nu în ospete și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în invidie. Ci îmbrăcându-se în Iisus Hristos, grija de trup să nu o prefacă în poftă” (Romani 13, 12–14). Altfel spus, părinții neptici doreau să facă din viața lor o „zi continuă”, plină de lumina harului lui Dumnezeu și lipsită de ispitirile tenebroase ale nopții păcatului...

Pe lângă **nepsis**, privegherea a intrat în spiritualitatea creștină și sub forma lui **agrypnia**, mai ales ca un deziderat duhovnicesc al monahilor.

Interpretând literal îndemnul Mântuitorului de a priveghea și a se ruga (Marcu 13, 33), **agrypnia** va fi virtutea prin excelență a monahilor prin care se combătea lenevia și meteahna somnului, imitând prin aceasta pe îngeri, care nu au nevoie de somn. Sfântul Ioan Scărarul spune că „precum datorită obișnuinței ne deprindem a bea mai mult, tot astfel se întâmplă și cu multă dormire. Pentru acest motiv se cuvine să luptăm împotriva ei, mai ales la începutul nevoinței noastre, întrucât un obicei vechi cu greu poate fi dezrădăcinat”.<sup>176</sup>

### 5.1.3. Efectele inimii curate

**Efectele inimii curate** sunt atât de evidente prin pacea și liniștea duhovnicească pe care le aduce sufletului omenesc, încât un om înduhovnicit, copleșit de dragoste față de semenii, întâmpina pe oricine venea la el, cu adresarea: „bucuria mea!”. În același timp, **inimile curate au puterea de a pătrunde și influența favorabil și inimile celor din jur.** S-a remarcat pe bună dreptate că „prin sinceritatea și nevinovăția sa, prin calmul, seninătatea și firescul cu care face față celor mai primejdioase obstacole și tentații, prin puritatea copilărească îngemănată

<sup>176</sup> Scara, XIX, 2

cu o adâncă seriozitate, omul pur răscolește puternic pe cei căzuți moralmente, le trezește și le înviorează puterile interioare, le reduce conștiința la nivelul răspunderii față de sine și față de oameni și-i pune astfel din nou pe linia unei vieți omenești normale. Un om curat e un nesecat izvor de regenerare morală, cu adânci repercusiuni asupra coeziunii, dăinuirii și promovării vieții comunitare însăși”.<sup>177</sup> Dar **dragostea inimilor curate se extinde spre a cuprinde întreaga creație**: „Când începeam să mă rog cu inima — spunea un om înduhovnicit — toată împrejmuirea mi se înfățișează într-o formă fermecătoare: pomii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau că vorbesc către mine, că sunt aici pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om și că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles ce înseamnă cuvântul Filocaliei: „a înțelege duhul făpturilor”. Și am văzut calea pe care trebuia mers, pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu”.<sup>178</sup>

Din cele de până aici tratate vedem că **inima curată** reprezintă nucleul sufletului omenesc, locul cel mai adânc și tainic, **pătruns de iubirea lui Dumnezeu. Devenind un izvor al acestei iubiri, inima curată este simțirea plină de sensibilitate pe măsură să pună în mișcare, făcând să vibreze armonic toate funcțiile sufletului**. Rațiunea va fi dezghețată din încordarea rece și rigidă a ordinii. Sentimentul va pune în mișcare voința, ca putere sufltească de a transforma iubirea lui Dumnezeu în act adresat întregii creații.

## 5.2. Inima curată și theoria

Fericirea a VI-a ne spune că cei cu inima curată vor vedea pe Dumnezeu. Curăția inimii constituie partea ascetică a spiritualității creștine. Vederea lui Dumnezeu este partea mistică, adică **contemplarea lui Dumnezeu**. Partea ascetică se numește **praxis**, partea contemplativă se numește **theoria**.

Vederea lui Dumnezeu oferită de Mântuitorul inimilor curate va constitui de-a lungul vremii un exercițiu de **iluminare duhovnicească**, având ca finalitate unirea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea omului prin har: θεωσις. Ca urmare, vederea lui Dumnezeu va constitui un capitol „de vârf” în spiritualitatea creștină.

Vederea lui Dumnezeu este numită **θεωρία** (de la θεος + οραω). În limba latină se spune **contemplație**. Ea definește o vedere în adâncime, care fixează un obiect, asemenea privirii foarte atente cum ar fi ținta la vânătoare. Această vedere este însoțită totdeauna de raționament; de aceea depășește simpla vedere trecătoare și nebăgată de seamă. Contemplarea înseamnă a vedea și a examina, a reflecta, a medita și chiar a filozofa. Când acest raționament are o referire științifică, atunci formulăm noțiunea de „teorie” spre deosebire de „practică”.

<sup>177</sup> D. Belu, Inima curată, rev. Studii Teologice, 5-6/1952, p. 355.

<sup>178</sup> D. Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, București, 1981, p. 236



Teorie înseamnă examinarea realității pe seama căreia formulăm reguli, definiții, concepte, pe care le punem apoi în practică. Teoria nu rămâne o noțiune sau un fenomen steril. Chiar se obișnuiește să se spună că „teoria sine praxis sicut rota sine axis”.

Cuvântul de origine greacă aparține desigur filosofiei eline, gustului lor fără egal de a vedea și de a examina lucrurile în adâncul lor, trecând de la vederea senzorială la vederea intelectuală, adică la aflarea adevărului dincolo de simpla vedere a ochilor. A vedea și a examina era scopul însuși al înțeleptului care caută profunzimea adevărului, prin trecerea de la simpla opinie (δόξα), la cunoașterea lucrurilor în sine (γνῶσις).

În literatura creștină, termenul își face apariția în școala alexandrină aflată sub influența filosofiei platonice. El va evolua definind și adâncind noile și variatele realități ale spiritualității creștine ca nouă învățătură despre Dumnezeu și despre comuniunea cu El.

După cum a arătat Mântuitorul numai cei cu inima curată vor vedea pe Dumnezeu. Aceasta înseamnă că **theoria** care indică **viața contemplativă** se bazează pe **praxis**, fiindcă aceasta din urmă reprezintă, deopotrivă, **asceza negativă ca și curăție de patimi**, și **asceza pozitivă**, ca împodobire a sufletului cu virtuțile prin care chipul lui Dumnezeu strălucește în viața spirituală a omului.

#### **Theoria are mai multe trepte sau etape.**

În primul rând **contemplația naturală**, ca act psihologic în care ne ridicăm prin puterile noastre firești la intuiția Frumosului, Binelui și Adevărului. Contemplația naturală poate să fie **sensibilă**, când ne referim la cunoașterea, cu ajutorul simțurilor, a frumuseților lumii create. Poate fi apoi **imaginativă**, când artistul își vede, în momentul inspirației, viitoarea operă. În sfârșit, se vorbește și de **contemplația intelectuală**, proprie filozofilor, care contemplă adevărurile abstracte.

Contemplația naturală devine **religioasă**, când are în atenție transcenderea și admirația Frumuseții absolute, adică a lui Dumnezeu.<sup>179</sup>

Mai întâi este **contemplația naturală**, care reprezintă cunoașterea lui Dumnezeu prin lucrările create, când universul devine o carte deschisă în care omul credincios poate vedea măreția lui Dumnezeu, și plin de **admirație** sufletul se ridică spre **sublim**. „Chipul lui Dumnezeu îl văd într-o floare”, spune Charles Linné. Nu că floarea l-ar conține pe Dumnezeu, ci admirația frumuseții ei îți ridică sufletul la contemplarea sau vederea **Frumuseții în sine**, care este Dumnezeu.

Etapa superioară a contemplației naturale este **teologia**. Prin teologie, sufletul iubitor de Dumnezeu și curățit de patimi participă prin har la slava lui Dumnezeu, simțind viața divină. Referitor la etapele vederii lui Dumnezeu, sfântul Grigorie de Nissa precizează că „arătarea lui Dumnezeu către Moise s-a făcut mai întâi în lumină, după care el a vorbit cu acesta în nor, iar în cele din urmă ... în întuneric”.<sup>180</sup> Faza de **lumină** înseamnă curăția de

<sup>179</sup> Nichifor Crainic, Sfințenia – împlinirea umanului, Iași, 1993, p.187

<sup>180</sup> Omilii la Cântarea Cântărilor, P.S.B. 29, p. 260.

patimi. Faza de **nor** înseamnă contemplarea celor inteligibile. Faza de **întuneric** reprezintă aripile iubirii cu care zburăm spre cunoașterea iubirii lui Dumnezeu.

Theoria are mai multe **forme de manifestare. Messalienii eretici doreau să-L vadă pe Dumnezeu materializat.** Ei doreau să promoveze o vedere senzorială, cu ochii trupului, **mai mult decât cu ochii minții. Biserica i-a condamnat.**

În Apusul creștin va deveni dominantă vederea sufletească, adică **vederea prin cunoaștere.** Dat fiind faptul că Hristos este Adevărul, teoria va avea ca obiectiv **cunoașterea adevărului.** Toma d'Aquino spune explicit: „contemplatio est simplex intuitus veritatis” (contemplația este simpla privire a adevărului).

În Răsăritul creștin, prin isihasm se arată că atunci când mintea coboară în inimă și inima se ridică în minte, omul întreg, trup și suflet, participă la vederea slavei Sfintei Treimi, prin harul ei necreat, ridicându-se la starea de îndumnezeire prin lucrarea Sfântului Duh. **Aceasta e forma cea mai înaltă de vedere a lui Dumnezeu, ca ieșire din sine și unire cu Dumnezeu în necunoașterea Lui. Aceasta este contemplarea lui Dumnezeu în inimă.**

Când spunem „**ieșire din sine**” trebuie să ne referim la **extazul vederii lui Dumnezeu.** Extazul (de la  $\epsilon\kappa + \sigma\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) indică ieșirea din starea intelectuală pentru a ajunge la cunoașterea prin iubire a lui Dumnezeu, ca lucrare a Sfântului Duh. Sfântul Simeon Noul Teolog a experimentat extazul sub forma conștientă de comunicare cu Dumnezeu prin ridicarea sufletului la stările cele mai înalte de viață duhovnicească. Alții arată că în extaz există o suspendare a facultăților naturale ale sufletului pentru a face loc puterii de acțiune a Duhului Sfânt. În limbaj mistic acesta se numește „**somnul veghetor**”. Spre deosebire de somnul obișnuit când sufletul este supus viselor, în somnul mistic sufletul este supus prezenței suverane a Duhului Sfânt. După **Sfântul Nil**, în extaz dispare toată ignoranța ce vine de la simțuri, iar mintea iese în întregime din sfera sensibilului și primește, asemenea profeților, mesajul divin. Pentru **Evagrius** extazul este o „**intelectualitate pură**”. Mintea (nous) care reprezintă chipul lui Dumnezeu reflectă „lumina Sfintei Treimi”, luminându-se prin viața gnostică. Aceasta este „**mistica luminii**”. Sfântul Grigorie de Nissa se referă la „**mistica întunericii**”. Moise primește în întuneric de la Dumnezeu poruncile într-o îndelungată petrecere în fața lui. Se face simțit nevăzutul și necuprinsul lui Dumnezeu ca fiind mai presus de toate cele ce pot fi văzute și cuprinse.

În Apusul creștin contemplația și extazul au aplicare după **criterii psihologice** sugerate de **Tereza de Avilla.** Ea arată că **odihna sufletului în Dumnezeu** este caracterizată prin aceea că Dumnezeu stăpânește adâncul sufletului, adică rațiunea și voința; pe când imaginația, memoria și simțurile sunt lăsate libere. De aici se trece la faza **unirii**, când memoria și fantezia sunt absorbite de prezența lui Dumnezeu. În activitate obișnuită rămân doar simțurile. Această prezență a lui Dumnezeu aduce negrăită și tainică pace și bucurie duhovnicească în suflet. Cea de-a treia fază este **unirea extatică**, când sufletul este răpit în Dumnezeu, iar simțurile trupesti sunt imobilizate. Acum apar unele simptome specifice: respirația și circulația se

micșorează, atrăgând răcirea și chiar nemișcarea trupului. Simțurile își opresc funcționalitatea. Privirea devine statică, într-o singură direcție. Face impresia că sufletul este chiar despărțit de trup și răpit în Dumnezeu.

Extazul poate veni violent și pe nesimțite, sufletul neputând face nici o opoziție. Dar poate veni și lent, încât sufletul să poată lua atitudine de a-l primi, sau de a i se opune.

Durata celor trei etape este de la câteva clipe, la o jumătate de oră; sau poate dura ore, sau chiar zile. Deșteptarea din extaz vine de la sine, când omul are impresia că se reîntoarce după o călătorie din altă lume.

**Efectele** extazului se manifestă prin dorul nestăvilit după Dumnezeu, ca și prin desăvârșita dezlipire de creaturi și chiar de propria voință.<sup>181</sup>

Stare extatică întâlnită mai ales în rugăciune este o harismă venită din partea lui Dumnezeu. În spiritualitatea creștină este cunoscută și sub numele de „**foc nestins**”, „**râsul duhovnicesc al sufletului**” sau „**beție duhovnicească**”. Spre a ne da mai bine seama despre ce este vorba, vom folosi misterioasa inscripție din „Memorialul” lui Blaise Pascal (luni, 23 noiembrie 1654): „De pe la ora 10 și jumătate seara până pe la 12 și jumătate. Foc. Dumnezeuul lui Avraam, Dumnezeuul lui Isaac, Dumnezeuul lui Iacob, nu al filozofilor și al savanților. Siguranță. Siguranță. Sentiment. Bucurie. Pace. Bucurie. Bucurie. Bucurie, plânsete de bucurie”.<sup>182</sup>

Contemplația ca unire cu Dumnezeu nu este și nu poate fi socotită căderea în transă, ca o formă inconștientă a sufletului. Harul lui Dumnezeu transfigurează atât sufletul cât și trupul, ridicând întreaga ființă umană la dimensiunea îndumnezeirii. Rațiunea va fi teofană, voința lucrează teandric, trupul este transfigurat și capabil de o activitate teandrică. Hristos devine prin Duhul Sfânt viu și activ în viața omului. În această situație sufletul acceptă în mod liber lucrarea lui Dumnezeu. El nu mai aderă cu vederea la lucrurile create. Simte un dor permanent de a fi singur cu Dumnezeu, de a rămâne într-o atenție simplă și iubitoare față de prezența lui Dumnezeu. E situația Mariei ce stătea la picioarele lui Iisus fără să spună nici un cuvânt. Prezența lui Iisus era pentru ea totul, iar cuvintele Lui erau „duhul și viața” (Ioan 6, 63) lui Dumnezeu care pătrundeau până în adâncul de taină al sufletului. La fel Apostolii rămân copleșiți de o inefabilă bucurie, împărtășindu-se de lumina plină de slavă, care a pătruns trupul lui Iisus cu prilejul schimbării la față.

### 5.3. Inima curată și hesykia

După cum știm, Fericirile se prezintă într-o coeziune și ascensiune duhovnicească. Astfel, cei cu inima curată ajung la vederea lui Dumnezeu, având capacitatea să intuiască

<sup>181</sup> Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Târgu Mureș, 1996, p. 217–218.

<sup>182</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia*, Timișoara, 1987, p. 209

slava lui Dumnezeu încă din această viață, ca o pregustare a comuniunii de pace, liniște și bucurie sfântă a sufletelor aflate într-o comuniune veșnică cu Dumnezeu. Sfinții Apostoli aflați la Schimbarea la față a Domnului, au fost pătrunși de „pacea lui Dumnezeu care depășește toată mintea” (Filipeni 4, 7) și de care nu s-ar mai fi despărțit niciodată. Această „pace care depășește toată mintea” este pacea lui Hristos complet deosebită de pacea lumii clădită pe convenții și interese. Pacea lui Hristos a fost făgăduită de El Sfinților Apostoli și nouă tuturor înaintea Sfințelor Sale Patimi, când a spus: „Pacea mea dau vouă, pacea mea las vouă; nu pacea pe care o dă lumea; să nu se tulbure, nici să se întristeze inimile voastre” (Ioan 14, 27). Deosebită de pacea lumii, deosebită de orice strădanie omenească, această pace reprezintă o **harismă**, adică un dar al lui Hristos oferit sufletelor care se împărtășesc de duhul vieții Lui. Această pace reprezintă lucrarea harului Sfintei Treimi, care ne transmite raza de armonie existentă în comuniunea Intratrinitară.

În același timp, această harismă devine o **virtute**, adică o putere a sufletului nostru de a lucra pacea lui Hristos în lume. Apostolul arată că „**Hristos este pacea noastră**” (Efeseni 2, 12), ceea ce înseamnă că Hristos ne pătrunde cu pacea sa până în adâncul de taină al inimii, iar această pace și bucurie divină „nimeni nu o va mai lua de la noi” (Ioan 12, 22). Toți cei care au simțit pacea lui Hristos în sufletele lor au fost dinamizați, întăriți spre **misiunea** de a o răspândi în lume, pentru a schimba chipul lumii, făcând ca viața lui Dumnezeu să stăpânească și să strălucească peste zbuciumul și tulburarea patimilor care înrobesc sufletele oamenilor. Sunt, într-adevăr, fericiți făcătorii de pace, fiindcă ei îndeplinesc în lume activitatea de mântuire, asemenea lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Astfel, cei făcătorii de pace primesc legitimitatea de fii ai lui Dumnezeu prin Hristos, care este Fiul Tatălui. Primind filiația divină prin Hristos, făcătorii de pace, ca „fii și moștenitori” ai împărăției lui Dumnezeu (Galateni 4, 6–7) împlinesc în lume misiunea împăcării omului cu Dumnezeu (II Corinteni 5, 19–20).

Dacă toți oamenii din lume ar primi mesajul de pace al lui Hristos, chipul acesteia ar fi cu totul altul... Ar domni în lume iubirea, dreptatea, blândețea, răbdarea, iertarea, cumpătarea, mila, îngăduința... Ar dispărea mânia, invidia, ura, violența și toată nedreptatea... Dar atât timp cât lumea se află sub zodia păcatului, fii lui Dumnezeu și fiii împărăției trebuie să răspândească în lume pacea lui Hristos, suportând orice fel de ostilități din partea celor din jur. Și, ducând cu jertfă crucea împăcării, vor simți mereu bucuria răbdării biruitoare pentru cauza lui Hristos în lume. S-a subliniat în acest sens într-o carte de pietate creștină că „nu e greu să trăiești alături de cei buni și blânzi, căci aceasta firește, place tuturor și fiecăruia îi este dragă pacea și iubește îndeosebi pe cei de un cuget cu el. Dar să poți trăi în pace cu cei învârtoșați și înrăiți, sau cu cei neascultători, sau cu cei ce vorbesc împotriva noastră, iată un mare dar, iată un lucru de mare laudă, o faptă bărbătească. Sunt oameni care își păstrează pacea lăuntrică și care trăiesc în pace și cu ceilalți. Dar sunt și alții care nici înăuntrul lor n-au pace și nici pe ceilalți nu-i lasă în pace. Aceștia sunt o greutate pentru ceilalți dar o povară mai mare pentru ei înșiși. Sunt apoi și din cei ce-și păstrează pacea lăuntrică și se sârguiesc

să-i aducă și pe alții la pace. **Și totuși întreaga noastră pace în această sărmană viață trebuie întemeiată mai mult pe o tăcută umilință, decât pe scutirea de suferință. Cine știe să rabde mai bine, acela își va păstra o pace mai îndelungată. Acesta este biruitorul său și stăpânul lumii, acesta este prietenul lui Hristos și moștenitorul cerului**".<sup>183</sup>

## 5.4. Apatheia și Hesykia

Deși am tratat terapia fiecărei patimi în parte, se cuvine să precizăm că la capătul acestei terapeutici duhovnicești stă **apatheia**, ca eliberare de **toate patimile** cu ajutorul harului divin, care ajută firii ca prin virtuți, mai ales prin credință și iubire, să ajungă la gnoză și contemplație, ca posibilități de cunoaștere și de unire cu Dumnezeu.

### 5.4.1. Apatheia

#### Noțiunea în gândirea antică

Pacea cu Dumnezeu cu sine și cu semenii constituie un capitol de maximă importanță în spiritualitatea creștină, fiind cunoscut sub numele de **apatheia ca eliberare de patimi prin virtuți**. Prin apatheia se ajunge la asemănarea cu Dumnezeu care este **Spirit nepătimitor**, adică lipsit de orice patimă, de orice suferință, de orice tulburare.

Sfântul Maxim Mărturisitorul definește nepătimirea ca fiind „**starea pașnică a sufletului, care face ca acesta să se miște cu anevie spre răutate**”.<sup>184</sup>

Dumnezeul marilor filosofi greci era absolut impasibil. Nu putea fi atras de nimic, deoarece se afla într-o stare de totală pasivitate față de viața din lume. **Iar dacă idealul filosofiei era de a-L imita pe Dumnezeu cel impasibil, înseamnă că și omul trebuia să ajungă la apatheia. Această posibilitate nu era exclusă, întrucât nous-ul prin natura lui era apathes.**

În special stoicii aveau ca ideal apatheia ca **eliberare totală de patimi, prin detașarea totală, adică prin pasivitatea față de simțurile care nasc patimile** (plăcerea, pofta, frica, durerea).

Pe de altă parte, **Filon din Alexandria**, plecând de la ideea că și cei ce se înfrânează au nevoie de mâncare și băutură pentru a-și întreține viața, arată că **nu putem renunța total la poftă și plăcere**. Le putem doar tempera, echilibra. În felul acesta, Filon nu-și însușește

<sup>183</sup> Toma de Kempis, o.c. p. 63-64.

<sup>184</sup> Capete despre dragoste I, 36, Filocalia II, 42

apatheia stoică, ci propune pentru omul de rând **metriopatheia**, adică măsura justă, o ordine, un echilibru, o temperanță în buna funcționalitate a afectelor.<sup>185</sup>

### **Apatheia în Spiritualitatea Răsăritului creștin**

În creștinism **apatheia** ca pace sufletească are cu totul alt înțeles. În primul rând, omul se poate împărtăși de nepățimirea lui Dumnezeu, devenind asemenea Lui, după înviere, așa cum Hristos numai după ce s-a preamărit a devenit nepățimitor. Dat fiind însă faptul că viața veșnică începe încă de pe pământ, trebuie să devenim nepățimitori, asemănându-ne cu Dumnezeu, încă din această viață. Pentru prima dată **Clement Alexandrinul** propune nepățimirea ca ideal ascetului creștin. Apatheia este o virtute divină și aparține gnosticului.<sup>186</sup> La temelia conceptului de apatheia stă **înfrânarea (εγκράτεια)** ca stăpânire a trupului,<sup>187</sup> așa cum spuneau și stoicii. Dar spre deosebire de ei, Clement pune apatheia în legătură cu **gnoza și iubirea**.<sup>188</sup>

**Evagrie** spune că mai degrabă apatheia îl face pe om asemenea îngerilor decât lui Dumnezeu. El arată că nepățimirea **nu implică suprimarea, nici a părții irascibile și nici a celei concupiscente, ci purificarea lor, convertind spre virtute partea pofitoare, și la luptă contra demonilor, partea irascibilă**.<sup>189</sup>

Apatheia creștină nu este o pasivitate totală, o insensibilitate ca cea a pietrei... Sfântul Apostol Pavel se referă la bucuria sa în suferință pentru Biserica lui Hristos: „mă bucur în suferințele mele (*χαίρω εν τοις παθήμασιν* – gaudeo in passionibus) pentru voi și împlinesc lipsurile necazurilor lui Hristos în corpul meu pentru Trupul Lui, care este Biserica” (Coloseni 1, 24).

**Isaac Sirul** arată că „nepățimirea nu înseamnă a **nu mai simți patimile, ci a nu le mai primi (accepta)**, căci prin multele și variatele virtuți, arătate și ascunse, pe care le-a dobândit cel ce a ajuns la ea, s-au slăbit patimile în el și nu se mai pot ridica ușor împotriva sufletului. Mintea deci nu mai trebuie să fie mereu atentă la ele. Pentru că în toată vremea e scufundată în cugetările ei”.<sup>190</sup>

De aici vedem că „**nepățimirea ar fi acea stare a sufletului în care acesta biruiește orice ispită**. Îndată ce a primit (acceptat) ispita fie dinăuntru, fie din afară, a căzut din starea de nepățimire. Desigur, această stare, deși a ajuns o obișnuință, nu a devenit o însușire inalienabilă a firii, cum s-a dovedit a fi la îngeri, sau cum vom ajunge noi în viața viitoare;

<sup>185</sup> H. North, *Sophrosyne, Self knowledge and self restraint in Greek literature*, Ithaca, New York, 1966, p. 324.

<sup>186</sup> Stromata VI, 71-79, P.S.B. 5, p. 428.

<sup>187</sup> Stromata IV, 22, 138, 1, P.S.B. 5, p. 295.

<sup>188</sup> Stromata III, 5, 43,1, P.S.B. 5, p. 255.

<sup>189</sup> Praktikos, 78.

<sup>190</sup> Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, Filocalia, VIII, p. 189-190.

deși e înlesnită în mare parte și de obișnuința pătrunsă în fire, ea are nevoie totuși de o susținere din partea voinței... De obicei nu ne consolidăm dintr-o dată starea de nepătimire, ci prin repetate înălțări la ea, după tot mai multe căderi, rămânând de fiecare dată tot mai mult timp în ea”.<sup>191</sup>

Pe de altă parte, Părinții filocalici au insistat asupra coeziunii dintre **nepătimire, iubire și gnoză**.

**Evagrie** spune că „iubirea este fiica nepătimirii”.<sup>192</sup> El admite că putem alunga o patimă prin alta,<sup>193</sup> iar **Diadoh al Foticeii** precizează că nici o altă virtute nu poate procura sufletului nepătimirea **desăvârșită afară de iubire**<sup>194</sup> **care e plinătatea libertății divine**. „**Dacă iubim sincer pe Dumnezeu, însăși iubirea noastră alungă patimile noastre**”,<sup>195</sup> spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Iubirea reunește toate puterile omului sub îndrumarea Duhului Sfânt.

Socotind iubirea ca fiică a nepătimirii, **Evagrie** adaugă că **iubirea este „ușa cunoștinței naturale, căreia îi urmează teologia, iar la capătul acesteia, fericirea ultimă”**.<sup>196</sup>

S-a remarcat pe bună dreptate că „ne curățim de patimile egoismului pentru a dobândi altruismul iubirii; și iubirea curată apare îndată ce apare nepătimirea, crescând apoi pe măsură ce progresăm în nepătimire. **Aceasta e marea și radicala deosebire între nepătimirea creștină și între apatheia budistă**. Acolo, cel ajuns la apatheia se dezinteresează total de oameni, din grija de a nu-și tulbura liniștea egoistă. De aceea, oricât de totală s-ar prezenta dezinteresarea, acolo ea n-a eliminat lucrul cel mai grav: **egoismul. Nepătimirea creștină, dimpotrivă, este o dezinteresare generoasă**”.<sup>197</sup>

În același timp, se cuvine să deosebim apatheia creștină și de cea stoică. Scoțând din sufletul omenesc afectul, morala stoică îl face pe înțelept nepătimitor, dar în același timp, el devine și foarte rigid, înghețat derațiunea care îl face insensibil, iar caracterul ferm îl închide în sine însuși ca stânca de granit. Pe de altă parte, după cum am văzut, morala creștină promovează apatheia nu ca eradicare a afectelor, ci ca și convertire a lor în virtuți. De aceea, promovarea milei și a smereniei în spiritualitatea creștină, și negarea lor în cea stoică, creează un hiatus ireversibil între apatheia creștină și cea stoică.

De aici vedem că apatheia nu e scop în sine. Scopul ei rezidă în restaurarea chipului lui Dumnezeu, prin îndepărtarea a ceea ce împiedică strălucirea lui, adică a **elementului „străin”**, care sunt patimile. Atunci se vede „locul lui Dumnezeu”,<sup>198</sup> spune Sfântul Grigorie de Nyssa.

<sup>191</sup> Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, 2000, p. 134.

<sup>192</sup> Praktikos, 81.

<sup>193</sup> Praktikos 45, 58

<sup>194</sup> Filocalia I, 379

<sup>195</sup> Filocalia II, 87.

<sup>196</sup> Praktikos 8.

<sup>197</sup> D. Stăniloae, o.c.p. 136

<sup>198</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea...*, vol. I, p. 312.

**Semnele nepătimirii** care aduc sufletului o stare de pace rezidă în a nu fi **tulburat de gânduri** și a fi **imperturbabil** „în fața amintirilor”. Avem dovada nepătimirii, spun asceții creștini, atunci când mintea (nous) „rămâne calmă în fața vedeniilor din timpul somnului”. Apoi, starea de **rugăciune** fiind un „barometru al vieții duhovnicești”, dovada nepătimirii o avem atunci când ne rugăm „neîmprăștiat”, „când mintea începe să-și vadă propria lumină”.<sup>199</sup>

### **Controversa apatheiei în Spiritualitatea Apuseană**

Spre deosebire de spiritualitatea răsăriteană, **spiritualitatea apuseană** nu admite termenul de **apatheia**.

Dată fiind concepția juridică despre păcat, spiritualitatea apuseană nu-l poate deosebi de patimă, și datorită acestei fapte resping nepătimirea, așa cum în mod normal respingem și noi nepătimirea. Faptul că nu există om care să fie viu și să nu greșească, nu înseamnă că omul nu poate atinge stadiul nepătimirii, fiindcă și cei mai duhovnicești oameni, ajunși la gnoză și contemplație, pot cădea în păcatul kenodoxiei...

Luând atitudine față de pelagienii eretici care confundau nepăcătuirea cu nepătimirea, ca și față de Pitagora și Zenon, mari susținători ai apatheiei, **Fericitul Ieronim** spune că a declara desăvârșit de patimi înseamnă a declara: „**vel saxum, vel deus**” (fie piatră, fie dumnezeu).

Faptul că spiritualitatea apuseană nu a putut înțelege modul în care ne putem elibera de „toate patimile”, s-au văzut nevoiți ca respingând pe „apatheia”, să introducă în locul ei termenii: **impassibilitas, puritas mentis** (curăția inimii), **tranquillitas mentis** (liniștea minții).<sup>200</sup>

## **5.4.2. Hesykia**

S-a arătat că pacea, după care râvnește atât de mult sufletul omenesc, pornește de ca noțiune creștină din evreiescul **shalom**, care la început, având un înțeles profan, indica rezultatul favorabil al discuției dintre doi oameni. De pildă, pacea dintre doi negustori se realiza atunci când, căzând de acord asupra prețului, înceta orice fel de negociere...Acest sens profan se prelungește în creștinism sub formă religioasă morală, **pacea devenind relația justă cu Dumnezeu realizată prin rugăciune**. Astfel, prin rugăciune dobândim liniștea sufletului ca ideal al strădaniilor noastre duhovnicești.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Evagrie, Praktikos, 63; T. Spidlik, o.c.p. 313.

<sup>200</sup> T. Spidlik, Spiritualitatea..., vol. I, p. 314

<sup>201</sup> Tomas Spidlik, Spiritualitatea răsăritului creștin, vol. III, Monahisnul, trad. Diac. Ion I. Ică jr., Sibiu 2000, p. 30



În spiritualitatea Răsăritului creștin, liniștea sufletului ca ideal al vieții duhovnicești se va numi **ησυχία**, spre deosebire de acel **pax**, prin care Fericitul Augustin, influențat de spiritul juridic roman, spune că: **“pacea tuturor lucrurilor este liniștea ordinii”**.<sup>202</sup>

Isihia va deveni în spiritualitatea ortodoxă mijlocul cel mai eficient de a ajunge la unirea desăvârșită cu Dumnezeu, încât expresia **„a duce o viață în isihie”** însemna biruința asupra patimilor care aduc neliniște, agitație și tulburare sufletului omenesc.<sup>203</sup>

### Lămurirea noțiunii în înțelepciunea antică

Privind etimologia cuvântului, se crede că **ησυχία** ar proveni de la **ησθαί** care înseamnă **a fi așezat**, adică ajuns la starea de liniște interioară manifestată prin tăcere, ca rezultat al încetării cauzelor exterioare care au provocat tulburarea.

**Platon așază pe hesyikia alături de nous, ca parte înțeleaptă a sufletului. Nous-ul, spre deosebire de cele două părți iraționale, este totdeauna liniștită, fiindcă prin natura sa este lipsită de patimă (apathes).** Această liniște este dată de faptul că mintea este totdeauna asemănătoare cu sine, pe când părțile iraționale se află într-o tumultoasă schimbare (Republica 604, e).

S-a spus apoi că **hesyikia este asceza minții**, înțelegând prin asceză exercițiul continuu al minții de a se purifica de gândurile rele, spre a-și găsi propria identitate de liniște, ca netulburare de patimi și gânduri rele, știut fiind faptul că patimile, ca mișcări iraționale ale sufletului, provoacă tulburarea întregii naturi umane.

### Hesykia în Noul Testament

În Noul Testament **ησυχάζειν** determină ideea de tăcere în liniște, asemenea celor ce nu pot răspunde la o provocare (Luca 14, 4). Hesykia poate fi și liniștea de care beneficiază cei ce sărbătoresc sabbatul, odihnindu-se (Luca 23, 56).

Ca element al spiritualității creștine, avându-și originea în Noul Testament, hesykia redă starea de pace și liniște prin tăcere, în urma concentrării interioare, spre a descoperi în adâncurile de taină ale inimii „împărăția lui Dumnezeu ca pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17), care „este înăuntrul nostru” (Luca 17, 21). În același timp hesykia este și rodul vederii și a împărtășirii din slava lui Hristos, precum Apostolii la Schimbarea la Față a Domnului, când sufletele lor au fost pătrunse de lumina divină de care era cuprinsă ființa Mântuitorului, ca împărtășindu-ne harul bucuriei, al liniștii și al păcii interioare, ca anticipare a liniștii lui Hristos în comuniunea veșnică a Sfintei Treimi.

Pentru Sfântul **Apostol Pavel**, hesykia este sinonim stării de pace, sau asociată acesteia. Pe tesalonicenii care, socotind immanentă parusia Domnului, refuzau să lucreze, Apostolul îi îndeamnă ca **„muncind în liniște să-și mănânce pâinea lor”** (II Tesaloniceni 3, 12).

<sup>202</sup> De civitate Dei, XIX, XI, PL 61, 640

<sup>203</sup> T. Spidlik, o.c. p. 29

Pe de altă parte, Apostolul rânduieste ca în adunările creștine, „femeia să se învețe, ascultând învățătura în liniște” (**εν ησυχία**).

În această situație, **liniștea** corespunde **tăcerii**, după cum precizează Apostolul în continuare: „Eu nu îngădui femeii nici să învețe pe altul, nici să aibă stăpânire asupra bărbatului, ci să stea în liniște” (**ειναι εν ησυχία**), (I Timotei 2, 11–12).

Sfântul **Apostol Petru** recomandă femeii să evite podoabele exterioare și să râvnească spre „nesticăcioasa podoabă a duhului **blând și liniștit** care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu” (I Petru 3, 4).

### **Formele hesykiei în Spiritualitatea Răsăriteană**

După cum vedem hesyikia este liniștea interioară a sufletului manifestată prin tăcere, deosebindu-se de liniștea exterioară ce are o cu totul altă manifestare.

Ca element specific Spiritualității Răsăritului creștin, hesyikia are un caracter interior, duhovnicesc, găsindu-și terenul propice de afirmare în viața retrasă, singuratecă, anahoretică sau eremitică. De aici și legătura aproape indisolubilă între **ησυχία și ερημία**. Pustia devine mediu favorabil de a **cultiva și dobândi tăcerea pentru a fi liniștit**. Tăcerea singurătății devine astfel o condiție a hesykiei, fără ca sufletul omenesc să rămână decompensat, deoarece liniștea dobândită în urma tăcerii este cultivată prin **neîncetata rugăciune a lui Iisus**. Iar când te afli în comuniunea cu Dumnezeu, te simți alături de toți oamenii din lume. Și înțelepții antici căutau filosofia în singurătate și retragere. Dar pentru omul antic exilul însemna de-a dreptul moarte, fiindcă singurătatea îl copleșea, nefiindu-i proprie. De aici rezultă și superioritatea hesykiei creștine, structurată pe rugăciune, ca cea mai profundă și înaltă filozofie, prin care ne unim cu Dumnezeu și cu lumea întreagă.<sup>204</sup>

Fuga de lume în interpretarea isihastă are următoarele trei aspecte:

**1. fuga în sensul fizic** înseamnă retragerea în singurătate pentru a nu mai întâlni pe nimeni.

**2. singurătatea tăcerii** ca lipsă a conversației

**3. singurătatea inimii**, când logismoi nu tulbură mintea

Privind **istoricul isihasmului**, vom spune că așa cum Sfântul Antonie este socotit întemeietorul monahismului, **avva Arsenie** este socotit întemeietorul isihasmului. El ajunge anahoret după ce a părăsit palatul imperial în urma îndemnului ce i-a venit din cer, spunându-i: „Arsenie, fugi, taci, liniștește-te” (**ησύχαζε**).<sup>205</sup>

După cum vedem, prima fază a isihasmului constă în spiritualitatea practică și dezvoltată de **Părinții deșertului**.

Cea de-a doua fază a isihasmului va fi promovată în secolele VI-VII de către **Părinții sinaiți**, având ca reprezentanți pe sfântul Ioan Scărarul, Nil, Isihie, Filotei. Aceștia căutau să

<sup>204</sup> T. Spidlik, o.c. vol. II, p. 312

<sup>205</sup> idem, p. 309

ajungă la rugăciunea curată a inimii prin paza inimii și a minții, realizată prin corelația dintre **προσοχή** și **προσευχή**.

Scopul final este teoria, **adică contemplația sau vederea lui Dumnezeu**.

Cea de-a treia fază o datorăm sfântului **Simeon Noul Teolog**, care va promova iluminarea Sfântului Duh în inima fiecărui om, generalizând astfel posibilitatea tuturor credincioșilor de a experimenta prin iubire, liniștea cerească adusă în suflet de harul divin.

A patra fază se va dezvolta în secolul al XIV-lea. Sfântul **Grigorie**, coborând din muntele Sinai, se va orienta spre cucerirea Athosului cu numeroși ucenici aduși aici. De acum Athosul va deveni centrul spiritual al isihasmului, având la bază contemplația pură, prin practicarea neîntreruptă a „**Rugăciunii lui Iisus**”, însoțită de o tehnică psiho-somatică. Un mare susținător al isihasmului a fost monahul atonit, **Grigorie Palama** († 1359), devenit episcopul Salonicului și trecut în rândul sfinților. El a integrat rugăciunea lui Iisus în sinteza sa teologică cu privire la posibilitatea îndumnezeirii firii cu harul necreat al Sfintei Treimi. Disputele s-au purtat cu Varlaam din Calabria, care neadmițând că harul este energie necreată, nu putea înțelege nici posibilitatea îndumnezeirii prin har. El se ridică astfel cu multă hotărâre împotriva isihasmului, provocând dispute teologice și creând o adevărată controversă între Spiritualitatea Răsăriteană isihastă și Spiritualitatea Apuseană.

Cea de-a cincina etapă a isihasmului se va forma în secolul al XVIII-lea, identificându-se cu mișcarea filocalică, care avea ca obiect cultivarea prin isihasm a frumuseților duhovnicești. Filocalia s-a răspândit apoi în mănăstirile din Rusia și România, fiind tradusă în foarte multe țări occidentale.<sup>206</sup>

### **Hesykia trupească și duhovnicească**

În spiritualitatea creștină ortodoxă hesyikia are un aspect trupesc și unul duhovnicesc. Datorită păcatului infuzat în firea omului, apare necesitatea tot mai impetuoasă a **hesykiei trupesti**: „căci trupul pofteste împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului, și ele se împotrivesc ca să nu faceți cele ce ați voi” (Galateni 5, 17). Sfântul Apostol Pavel a remarcat pe bună dreptate că duhul se conduce în luciditatea sa după legea lui Dumnezeu care este „sfântă, și porunca sfântă și dreaptă și bună” (Romani 7, 12). Pe de altă parte însă, păcatul care locuiește în fire provoacă revolta simțurilor, încât Apostolul putea spune că „cu mintea slujesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul legii păcatului” (Romani 7, 20–25). De aici apare și contradicția omului cu el însuși, ca o războire între spirit și materie. Apostolul constată: „nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc” (Romani 7, 19). Izbăvirea sau eliberarea din această contradicție a omului cu el însuși o aduce harul lui Hristos. Prin harul lui Dumnezeu se ajunge la hesykia trupească, fiindcă „legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a izbăvit de legea păcatului și a morții” (Romani 8, 2). Hesykia trupească va fi dată de

<sup>206</sup> ibidem, p.310I

faptul că „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu păcatele și poftele” (Galateni 5, 24). Hesykia trupească se va „împăca” cu hesykia sufletească prin înnoirea vieții în Hristos: „decă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi. Toate sunt de la Dumnezeu, care ne-a împăcat cu Sine prin Iisus Hristos și ne-a încredințat slujirea împăcării” (II Corinteni 5, 17–18).

Din cele până aici tratate, putem defini isihasmul ca formă de spiritualitate bazată pe hesykia, cu orientare esențial contemplativă. Va trebui să precizăm că hesykia nu e **un scop în sine**, ci un **mijloc**, cel mai potrivit mijloc pentru a ajunge la scopul care este unirea cu Dumnezeu.<sup>207</sup> Prin aceasta se deosebește de apatheia stoică, ce avea scopul în sine, închizând astfel orizontul ascensiunii sufletului omenesc spre îndumnezeirea lui prin harul divin. De fapt, **în stoicism este numai efortul uman, pe când în creștinism asceza este întâmpinată și condusă de harul lui Dumnezeu spre desăvârșirea duhovnicească**

## 6. RĂBDAREA – virtute creștină, ca rod al Duhului Sfânt –

Atât la începutul, cât și la sfârșitul activității Sale mesianice, Mântuitorul spune Sfinților Săi Apostoli că „**cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui**” (Matei 10, 22; Matei 24, 13). De aici rezultă nu numai că ei vor întâmpina neazuri și greutate în activitatea lor, ci și faptul că toate acestea trebuie învinse prin răbdare. Aceasta va deveni virtute nu numai în viața apostolilor, ci și a urmașilor lor, dintre care la loc de frunte sunt martirii și asceții.

Asociată curajului, răbdarea este o virtute specific duhovnicească, ca rod al nădejzii creștine. Înainte însă, ea este o virtute naturală, cerută de viață

### 6.1. Necesitatea și motivația răbdării ca virtute

În primul rând, răbdare este o virtute naturală, cerută de firea omului, raportată la viață, care se desfășoară în timp.

În concret, cât timp trebuie să așteptăm ca cineva, după ce se naște, să ajungă la maturitate și să-și creeze un rost în viață?!... Ne dăm seama apoi fără prea mare greutate din experiența de zi de zi, că orice lucrare temeinică solicită așteptarea realizării ei în timp. Cât timp trebuie să aștepte medicul, de pildă, să aducă însănătoșire bolnavilor, dascălului ca să dăltuiască caractere și orientare profesională, elevului ca să ajungă la împlinirea idealurilor,

---

<sup>207</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea...*, vol. II, p. 309-312.

țăranul ca să recolteze rodul semănatului, muncitorului ca să realizeze lucrări de calitate și să descopere căi noi mai utile și mai eficiente care să slujească progresului omenirii. A apărut astfel și noțiunea de “răbdare profesională” și se spune că “geniul nu este altceva decât o mare dispoziție pentru răbdare” (G. Buffon). Pentru acest motiv, răbdarea ca virtute trebuie mereu susținută și cultivată ca și caracterul moral cerut de firea omului. Acest fapt a fost remarcat de înțelepciunea tuturor popoarelor și exprimat în diferite moduri. Astfel un dicton albanez spune așa: “lemnul se usucă, piatra crapă, omul însă rabdă”, altul: “cu răbdare și tăcere face agurida miere” (român), “cuvânt cu cuvânt se fac marile cărți” (francez), “cine aduce mereu câte o roabă de pământ, cu timpul poate ridica un munte” (persan), “lecție cu lecție fac omul învățat” (italian).

Se spune despre împăratul Octavian Augustus că adesea, combătând graba în efectuarea unei bătălii, obișnuia să spună: “Festina lente” (Suetoniu, «Viața celor doisprezece cezari», cap. 25).

**În al doilea rând**, răbdarea, pe lângă sensul de așteptare în timp, ea este cerută de viață însăși, datorită faptului că **viața nu este numai liniștită, ci este și luptă, și jertfă**. Iar jertfa și lupta pentru a ajunge la biruință, cer întotdeauna răbdare. De aceea s-a spus că la baza oricărei opere mărețe stă iubirea și jertfa, dar ambele se întemeiază pe răbdare. Legenda zidirii Mănăstirii Argeș este concludentă în acest sens... Se spune apoi că în crearea operelor mărețe “nu este numai inspirație, ci și transpirație”...

**În al treilea rând, răbdarea este și ethike areté**, adică virtute morală care angajează sufletul în acțiune, în special voința, spre a realiza fapta. Sub aspect moral, răbdarea înseamnă crearea **caracterului moral ca stăpânire de sine**. Această stăpânire de sine îți solicită luciditatea minții înainte de a spune o vorbă sau înainte de a săvârși a faptă, iar pe măsură ce-ți câștigi deprinderea stăpânirii de sine, în aceeași măsură îți câștigi liniștea și pacea sufletului tău.

## 6.2. Noțiunea și înțelesul răbdării ca virtute creștină

### 6.2.1. În filosofia antică

Dacă Platon și Aristotel vorbesc mai puțin despre răbdare, ea primește o atenție cu totul deosebită la stoici. Ei fac din răbdare una din cele patru virtuți cardinale, incluzându-se în **ἀνδρεία** (curaj). În viziunea panteistă, Seneca îl face pe înțeleptul care știe să rabde superior lui Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu se află în afara suferinței, pe când înțeleptul deasupra ei (De prov. 6, 6). Răbdarea ca virtute centrală are un caracter **autarhic**, fiindcă înțeleptul folosește mijloacele sale proprii pentru un scop care este el însuși.

Stoicii redau răbdarea ca și capacitate a suferinței pasive prin **καρτερία** – care înseamnă tărie de caracter, rezistență, stăruință, fermitate, constantă. De aici și adjectivul **κατερός** înseamnă stăruitor, dârz, puternic, statornic, violent, stăpân pe sine. Ca virtute, **karteria** este știința lucrurilor și a situațiilor ce trebuie să sau nu trebuie să îndurate, spune Clement Alexandrinul (Stromate IV, 18, 79, 5–80).

## 6.2.2. Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți

Dacă **καρτερία** are un caracter egocentric, fiind lipsită de orice speranță, în Sfânta Scriptură vor fi utilizați termenii: **ὕπομονή** și **μακροθυμία**. Acești termeni reprezintă o deschidere a sufletului spre speranță. **Hypomoné** este tradus în limba latină prin **pretentia**, **sustinentia**, **expectativ**, cu tendința spre **sperare**. Această răbdare este prin excelență o atitudine mesianică în Vechiul Testament, iar în Noul Testament primește înțelesul suportării suferințelor pe care le aduce fidelitatea față de Mesia. Sfântul Apostol Pavel scrie în epistola către evrei (10, 36): „Aveți nevoie de răbdare, pentru ca după ce ați împlinit voința lui Dumnezeu, să beneficiați de făgăduințele Sale”.

În Sfânta Scriptură răbdarea nu este un atribut exclusiv al omului, ci și al lui Dumnezeu. Aceasta este **μακροθυμία** – îndelungă răbdare ca încetineală la mânie. Ca virtute umană îndelunga răbdare reprezintă un transfer asupra omului așteptarea inclusă în **makrofymia** divină. Ea devine indulgența și tandrețea sufletului omenesc. În LXX răbdarea este pusă în legătură **akedia**, aceasta din urmă având sensul oboselii, al răbdării care a ajuns la capătul deznădejzii.

Sfinții părinți au închinat lucrări întregi acestei virtuți. În general apologeții accentuează aspectul ei de nonviolență, și asociată blândeții, reprezintă o imitare a vieții lui Hristos în suferință.

Dacă Părinții latini elogiază răbdarea în martiriu, părinții greci pun accentul pe răbdarea ascetică, cultivată în special de monahi. Ea va asocia martiriului pe apatheia, ca desăvârșire a vieții duhovnicești.

Sfântul **Grigorie de Nazianz** referindu-se la suportarea vicisitudinilor vieții, o numește pentru prima dată **filosofie**.<sup>208</sup> Răbdarea e piatra de încercare a noii filosofii creștine va spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Creștinismul este răbdare, iar proba de verificare a celei mai autentice filosofii nu este numai a suporta dificultățile, ci simțindu-le prezența, chiar a le disprețui, și a purta coroana răbdării în liniște, fără nici un fel de efort. **Răbdarea** este rădăcina întregii filosofii creștine.<sup>209</sup> Pentru Sfântul Grigorie cel Mare, „răbdarea este rădăcina și păzitoarea

---

<sup>208</sup> Ep. 31, P.G. 37, 68 b.c.

<sup>209</sup> P.G. 61, 276–277

tuturor virtuților”.<sup>210</sup> Nu e suficient să suporti pe fratele tău, trebuie mai întâi să-l iubești”.<sup>211</sup> Noi toți putem fi martiri dacă păstrăm în suflet răbdarea.<sup>212</sup>

Un părinte filocalic arată că „virtuțile își țin cumpăna între ele și toate se adună într-una și se împlinesc într-o întocmire, și într-un singur chip al virtuții. Căci sunt virtuți propriu-zise și virtuți mai mari ca virtuțile, care cuprind și susțin pe cele mai multe sau chiar pe toate, cum sunt **dragostea dumnezeiască, smerenia și răbdarea dumnezeiască**. Fiindcă zice Domnul despre aceasta: „întru răbdarea voastră veți câștiga sufletele voastre” (Luca 21, 19), dar nu a zis întru postirea voastră sau întru privegherea voastră. Iar prin **răbdare înțeleg pe cea după Dumnezeu**. Ea este împărăteasa virtuților, temelia bunătăților bărbătești. Căci ea este **pacea în războaie, seninul în furtună, statornicia nestrămutată** în cei ce au dobândit-o. Pe cel ce a dobândit-o pe aceasta în Hristos Iisus nu-l vor putea vătăma nici armele, nici sulțile, nici câmpurile de bătălie, nici chiar războaiele diavolilor, nici mulțimea întunecată a celor potrivnici”.<sup>213</sup>

### 6.3. Hypomone ca virtute creștină

Hypomone are mai multe sensuri:

1. A îndrăzni cu cutezanță, cu stăruință, a nu se lăsa biruit în încercare.
2. În sens moral, cu perseverență, stăruință, tenacitate, tărie de a suporta, capacitate de a nu îngădui puterilor să te lase, a suporta fără a fi străpuns, încovoiat, plecat.
3. A aștepta (radicalul **μεν** = a rămâne, de unde latinescul: maneo) desemnează finalitatea unei biruințe, adică a stării în încercări, lovituri, spre a le depăși, birui.

Este anonim cu elementul de curaj, de putere în acțiune. De aceea termenul a intrat și în registrul militar în sens de rezistență, perseverență, fără a te îngenunchea, a fi biruit.

El este totdeauna în opoziție cu cuvântul **αριστημια** = a te da la o parte, a te retrage când dai de greu; adică contrazice ideea de lașitate.

În morala creștină este folosit cu precădere termenul de hypomone.

Când Mântuitorul le spune ucenicilor la începutul misiunii că „**cine va răbda până la sfârșit, acela se va mântui**” (Matei 10, 22), și la sfârșitul misiunii Sale, exact același lucru, folosește exact aceiași termeni = **cel ce răbdă cu curaj, angajat într-o luptă spre a nu se lăsa învins nici doborât ci, a învinge el**. Rezultă că răbdarea nu stagnează puterile sufletului, ci le angajează.

<sup>210</sup> P.L. 76, 1261 d

<sup>211</sup> P.L. 76, 1262a

<sup>212</sup> P.L. 76, 1263d

<sup>213</sup> Sfântul Grigorie Sinaitul, Capete după acrostih, Filocalia, vol VII, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1999, p. 123

Deci hypomone înseamnă în Sfânta Scriptură „răbdarea ca suportare, ca stăruință plină de energie, care conduce la biruință, la împlinire, adică a suporta (răbda) vicisitudinile vieții, plin de nădejde, cu încredere în victoria sau biruința finală. De exemplu, a suporta sentimentul de durere în fața morții, va fi interpretat în sensul de nădejde, ca bucurie a comunicării cu Dumnezeu, și nu o sufocare resemnată sau un regret că te desparți de această viață.

Privită la nivelul sufletului omenesc, în IV Macabei, hypomone reprezintă capacitatea oamenilor de a muri pentru idealul lor, precum și creștinii trebuie să dovedească răbdare în necazuri și prigoane, nu pentru a fi învinși, ci pentru biruința finală „Sfii credincios până la moarte, și-ți voi da cununa vieții” (Apocalipsa 3, 10).

În spiritualitatea creștină, aspectul de stăruință în răbdare este dat și de legătura dintre hypomone cu elpis (nădejde). Sfântul Apostol Pavel vorbește de „**răbdarea-speranță**” spunând: „Neîncetat aducându-ne aminte înaintea lui Dumnezeu, Tatăl nostru, de lucrul credinței voastre și de osteneala dragostei și de stăruința nădejzii voastre în Domnul nostru Iisus Hristos” (I Tesaloniceni 1, 3). Apoi **răbdarea are ca țintă nădejdea**: “Și nu numai atât, ci ne laudăm în necazuri, știind că necazul aduce răbdare” (Romani 5,3). În același timp, răbdarea produce ea însăși nădejdea. În felul acesta hypomone reprezintă capacitatea sufletului de a răbda cu bucurie, “întărindu-vă cu toată puterea după tăria măririi lui, spre toată îngăduirea și îndelunga-răbdare, mulțumind cu bucurie lui Dumnezeu și Tatălui, care ne-a învrednicit să avem parte la moștenirea sfinților întru lumină” (Coloseni 1, 11-12).

În felul acesta, hypomone este o calitate a sufletului omenesc care-l ține mereu în picioare, în acțiune, oricât de potrivnice ar fi furtunile vieții. Caracterul de virtute activă, de putere a sufletului, de dinamism în acțiune, îl vedem și din rugăciunea unui credincios părăsit de soția sa și rămas orb. În răbdarea lui el cere lui Dumnezeu **puterea de a împlinii voia Lui, nu ca o resemnare mută, ci ca o bucurie sfântă, fără murmur, ci ca o cântare de laudă.**

De aici vedem că hypomone este o virtute **derivată din nădejde**, ea susține nădejdea, și este înrudită cu curajul.

## 6.4. Makrothymia ca virtute creștină

Al treilea sens al răbdării ca virtute în morala și spiritualitatea creștină, este cel de **μακροθυμία**, format din radicalul **μάκρ**, care indică ideea de a fi lung, mare; și **θυμία**, care exprimă impulsivitatea ca acțiune dinamică și fermă. Traducerea mot *τ* mot desenează un mare impuls sufletesc, plin de energie, de putere, de unde și traducerea românească: **îndelunga răbdare.**

Cuvântul care determină această virtute este foarte folosit în Sfânta Scriptură atât în Vechiul cât și în Noul Testament. Prin el se indică atributul răbdării divine, ca iertare, și



milostivire...Psalmistul spune în acest sens: “Domnul este îndurător și milostiv, îndelung răbdător și bogat în dreptate” (Psalmul 103, 8; 86, 15; 145, 8).

Makrothymia lui Dumnezeu se referă totdeauna la păcătos, fiind o așteptare a păcătosului să se îndrepte prin pocăință: “O, Doamne, iată ce cugetam când eram în țara mea...Știam că tu ești Dumnezeu îndurat și milostiv, îndelung răbdător și îți pare rău de fărădelegi” (Iona 4, 2).

În Noul Testament, makrothymia este implicată mai profund în milostivirea lui Dumnezeu față de om. Este milostivirea ce demonstrează adâncul mai presus de înțelegere a faptului că „**Dumnezeu este iubire**”, altfel decât iubirea naturală a omului. Sau, sub altă formă spus, **este iubirea noastră ce poartă în sine lucrarea Duhului Sfânt**. În felul acesta, **makrothymia ca „rod al Duhului” (Galateni 5, 22), se concretizează prin iubirea care „toate le rabdă”** (I Corinteni 13, 7).

Tertulian († 240) a scris un frumos tratat, intitulat **De patientia**, în 16 capitole. Este unul din cele mai strălucite tratate de educație creștină și umană, în general. Tertulian arată că originea răbdării este Dumnezeu însuși și învățătura Sa divină. Dumnezeu ca model de răbdare ni se oferă prin aceea că El răspândește floarea luminii Sale atât peste cei dreapți, cât și peste cei nedreapți, și îngăduie și celor vrednici, și celor nevrednici să beneficieze de bunătatea sa, și rabdă chiar și pe păgânii care adoră ultragiile artelor și opera mâinilor Lui (idolii). Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu este la fel un model de răbdare, căci El a răbdat să se nască și să se hrănească din sân de mamă umană, apoi să crească până la maturitate. Nu-și manifesta dorința de a fi recunoscut, ci a fost ultragiat; s-a lăsat botezat de slujitorul Său; s-a întâlnit cu ispitorul; din Dumnezeu s-a făcut învățător care-i sfătuiește pe oamenii să scape de moarte. A tămăduit pe nerecunoscători, iar în timpul Patimilor, răbdarea Sa s-a transformat în mamă a milei, căci El este dezbrăcat, biciuit, batjocorit, îmbrăcat în haine infame, încununat cu lucruri și mai infame. Minunată este credința răbdării, căci Cel ce se ascunsese în chipul omului n-a imitat nimic din nerăbdarea acestuia. Nimeni dintre oameni n-a realizat răbdarea Lui. Viața și moartea Fiului lui Dumnezeu arată că “răbdarea este natură a lui Dumnezeu, efect și superioritate a unei proprietăți înnăscute”.

Valoare răbdării este pusă în evidență de originea și efectele nerăbdării. Părintele nerăbdării este diavolul, dușmanul credinței, care n-a putut răbda fericirea omului, căruia Dumnezeu îi pusese sub ochi frumusețile creațiunii. Nu se poate preciza dacă îngerul pierzării e rău sau nerăbdător, întrucât fie că nerăbdarea vine din răutate, fie că răutatea vine din răbdare, ele cresc nedespărțite în sânul unuia și aceluiași tată, diavolul. Acesta a insuflat Evei nerăbdarea. Până atunci ea nu păcătuisese, căci păzise cu răbdare porunca lui Dumnezeu. Prin nerăbdarea Evei, a pierit și Adam. Nerăbdarea naște mânia. Din Adam s-a născut Cain, care prin aceeași invidie ca a diavolului și prin nerăbdare a ucis pe Abel, fratele său. Orice păcat este rodul nerăbdării”.

**Răbdarea lui Dumnezeu se referă tot la păcatele oamenilor.** De aceea, în Sfânta Scriptură Dumnezeu este prezentat în stare de suferință, determinată de **așteptarea pocăinței oamenilor** (Romani 2, 4; 9, 22; I Petru 3, 18–20). Pe de altă parte, pocăința oamenilor vizează la fel așteptarea făgăduinței celei de a doua veniri a Mântuitorului: „Domnul nu întârzie cu făgăduința Sa, precum socotesc unii că este întârziere, ci **îndelung rabdă** pentru voi, nevrând să piară cineva, ci toți să vină la pocăință...” (II Petru 3, 9–15).

## 6.5. Limitele răbdării

Dar **makrothymia lui Dumnezeu are limite**, de aceea ea reprezenta la început **avertizarea păcătosului** și apoi **judecarea lui**. Aceste limite de care vorbim, au desigur un **rol pedagogic, ele nu se referă la atotputernicia lui Dumnezeu care este nelimitată, ci la om, la întoarcerea lui spre Dumnezeu**. În acest sens Dumnezeu îl avertizează și îl judecă pe om, fiindcă nu vrea moartea lui.

Privind avertizarea pe care Dumnezeu o face omului, Sfânta Scriptură spune: „Să nu spui: am păcătuit și ce rău mi s-a întâmplat pentru că Dumnezeu este îndelung răbdător și nu te va lăsa nicidecum” (Eclesiastul 5,4).

Cel de al doilea aspect, **privind judecata lui Dumnezeu**, makrothymia lui Dumnezeu lasă pe oameni în păcatele lor, care pot ajunge până la culme... Apoi vine judecata. “Căci dacă Dumnezeu nu lasă multă vreme pe cei care lucrează fărădelegea, ci de grabă îi cheamă la judecată și pedeapsă, spre a se pocăi, este semn de mare binefacere. Că pe când la alte neamuri, cu îndelungă răbdare așteptă Dumnezeu până ce vor ajunge la plinirea păcatelor, și apoi îi judecă și îi pedepsește, asupra noastră a socotit să nu ajungem la sfârșitul păcatelor noastre și apoi să aducă pedeapsa asupra noastră” (II Macabei 6, 13–14).

**Evagrie**, și după el, **Maxim Mărturisitorul** arată că Dumnezeu conduce pe om spre desăvârșire prin două metode: **prin pronie și prin judecată**.

„Acela care iubește lucrurile bune și frumoase — spune Sfântul Maxim — tinde de bună voie spre harul îndumnezeirii fiind călăuziți de providență prin rațiunile înțelepciunii, iar acela care nu este îndrăgit de acestea, este atras de la păcat împotriva voii lui, și lucrul acesta îl face judecata cea dreaptă prin diferite feluri de pedepse. Cel dintâi, adică iubitorul de Dumnezeu, va fi îndumnezeit prin providența lui Dumnezeu; iar cel de al doilea, adică cel iubitor de trup și de lume, este oprit de judecata lui Dumnezeu ca să nu ajungă la osânda veșnică”<sup>214</sup>

---

<sup>214</sup> Scolia 19, la Răspuns către Thalasia, 54; Filocalia, vol. III, p. 252.

Aceasta este o metodă de pedagogie divină, după cum putem citi și în Apocalipsă: “Eu pe câți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc, sârguiește dar și te pocăiește” (3, 19). **Marcul Ascetul** arată că „în dureri fără de voie se ascunde mila lui Dumnezeu care atrage la pocăință pe cel ce le rabdă, și îl izbăvește de osânda veșnică”.<sup>215</sup>

**Metoda judecății lui Dumnezeu având un caracter educativ**, se realizează prin **πειρασμός** (ispită) cu înțelesul de probă, încercare la care este supus cineva, ca să-și dezvăluie firea sa ascunsă. În acest înțeles **facem deosebirea între ispită și încercare**. Prin **ispită** înțelegem chemarea spre poftele care duc la păcat. Prin **încercare** înțelegem durerea ce te apasă pentru a-ți întări puterile sufletului prin răbdare. În situația noastră **peirasmos** folosit de Sfinții Părinți are înțelesul de **încercarea în durerea care te apasă pentru a-ți întări prin răbdare puterile sufletului**. De o importanță esențială este faptul că **Dumnezeu ne încearcă, dar nu ne părăsește!** El nu lasă adică sufletul nostru să cadă în **deznădejdea ucigătoare**, ci **îl trezește spre pocăință și înfrânare**. De aici vedem că pocăința care duce la înfrânarea de la plăcere și **răbdarea durerii drepte, departe de a fi ceva negativ și pasiv; departe de a slăbi firea omenească, o fortifică, o întărește, o dinamizează**. Și aceasta înseamnă tocmai spiritualizarea firi omenești. Iar spiritualizarea este realitate pozitivă și afirmativă, adică ea definește sufletul ca și conducător al vieții și faptelor omenești, **spre a-i da omului libertatea și demnitatea morală**. Așa cum fierul se călește prin foc, tot astfel și omul se călește prin răbdarea suferinței (necazurilor). De aici și optimismul eshatologic pe care îl promovează nădejdea prin stăruința celui ce rabdă ispita cu stăpânire de sine, după cuvintele Apostolului: „Fericit bărbatul care rabdă ispita, căci fiind încercat, va lua cununa pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El” (Iacob 1, 12).

Pe de altă parte, răbdarea se îndreaptă și spre viața semenilor. Și aici apare mai ales mânia sau irascibilitatea, când se pune problema de a-i suporta pe toți: **πάντας βίασται** îndemna Sfântul Ignatie pe Policarp. „**Rabdă-i pe toți în dragoste precum și faci**” continuă mai departe epistola.<sup>216</sup> E adevărat că există oameni de bine, firi generoase, înclinate spre înțelegere și pace, dar sunt și firi dificile, neînțelese, impulsive sau chiar rău voitoare... **Sunt unii oameni cu care cel mai bun lucru este să nu-ți faci de lucru!**... Suportându-i și pe aceștia cu înțelepciune și iubire pentru ca pacea și buna înțelegere să rămână întotdeauna biruitoare, îți solicită desigur o energie morală care nu o dată îți pune răbdarea la încercare. Dar „**a învinge mânia și injuria este o comoară a răbdării**”, spune Sfântul Ciprian.<sup>217</sup> Aceasta nu este însă o pierdere ci un câștig duhovnicesc, fiindcă prin răbdarea acordată semenului, mânia lui primește răspunsul binecuvântării mele. „Te-a insultat cineva? Tu binecuvintează! Te-a lovit cineva? Tu rabdă! Te disprețuiește cineva și te socotește cineva de nimic? Tu reflectează că ești făcut din pământ și că în pământ te vei întoarce. Arătându-te

<sup>215</sup> Filoc., vol. I, p. 265.

<sup>216</sup> Epistola lui Ignatie către Policarp, cap. 1, 2 — Scrierile Părinților Apostolici, trad. Cit p. 87

<sup>217</sup> Despre gelozie și invidie, cap. XVI trad. Rom. București 1981, p. 503

invulnerabil insultelor, îi faci dușmanului imposibilă răzbunarea. Făcând din mânia altuia **prilej de filosofie personală**, îți pregătești marea cunună a răbdării, diverselor insulte care îți sunt adresate, răspunde-le cu tăcere. Când la rândul tău te ispitește pofta de a insulta, gândește-te că ești pus la încercare, anume dacă **cu ajutorul răbdării treci de partea lui Dumnezeu, sau cu mânia treci la adversar**. Dă judecății tale timpul de a alege partea cea bună. Ce e mai dureros pentru un dușman decât să vadă pe adversarul său neatins de insulte? Să nu-ți pierzi luciditatea și să nu dai curs insultărilor. După cum cel ce lovește pe cineva insensibil se pedepsește pe sine, fiindcă nici pe dușman nu se răzbuună și nici mânia nu o consumă, tot astfel cel ce insultă pe cineva insensibil la pedepse, nu poate găsi o mângâiere a patimii sale. Dimpotrivă, se chinuiește. **El apare insultător, iar tu, mărinimos; el mâniaș și dificil, iar tu răbdător și blând.**<sup>218</sup>

Văzând aceste aspecte care prezintă **virtutea răbdării creștine** ca un act de putere a sufletului întărit și susținut de puterea harului divin, se cuvine să reținem în final **personificarea răbdării pe care o face Tertulian**, spre a ne face o impresie mai realistă, și a **înțelege în concret fizionomia morală a omului**, care cultivă această **virtute sfântă** formată prim puterea harului divin: „Fața (răbdării) îi este liniștită și binevoitoare, fruntea senină, necontractată de nici un rid al tristeții și al mâniei, sprâncenele neîncruntate a supărare, cu ochii privind în jos de umilință nu de nefericire, gura măsurată cu cinstea vorbirii măsurate, culoarea celor cinstiți și nevătămători, îmbrăcămintea curată și căzând cuviincios pe corp, care nici nu se fălește, nici nu se dezonorează... șade pe tronul aceluia spirit prea blând care nici nu se frământă în vârtej, nici nu se întunecă în nor, ci este o seninătate tânără, deschisă și simplă... **Unde este Dumnezeu, acolo este și fiica Sa, răbdarea. Așadar când coboară Dumnezeu la om, îl însoțește în chip nemijlocit răbdarea**”<sup>219</sup>

**În concluzie** vom spune că dacă în etica antică (stoicism) răbdarea avea un caracter închis și egoist, fiind **auxiliară curajului**, în morala creștină primește **prin nădejde un orizont deschis, având o împlinire veșnică în comuniunea iubirii lui Dumnezeu**. Răbdarea este ca virtute creștină **roadă a Duhului Sfânt** (Galateni 5, 23). Sub iluminarea Duhului Sfânt, ea aduce sufletului pacea și bucuria sfântă în necazuri, ajutându-l în același timp să-și dezvolte puterile spre desăvârșirea vieții spirituale.

Martiriul primilor creștini este o dovadă convingătoare a faptului că răbdarea nu e o pasivitate ce sufocă puterile sufletului omenesc, ci o virtute care le dinamizează spre o ascensiune veșnică, fiindcă „**in martyre Christus est...**”. Ea devine astfel un temei al împlinirii aspirațiilor duhovnicești ale omului în îndelung răbdătoarea dragoste a lui Dumnezeu.

<sup>218</sup> Sfântul Vasile cel Mare o.c. 3, col. 357 BCD, 360 ABCD

<sup>219</sup> De patientia, 15, PSB, 3, București, 1981, p. 197.

## 7. BUCURIA – ROD AL DUHULUI SFÂNT și împlinire a nădejzii creștine

Am văzut că nădejdea ca virtute teologică reprezintă o năzuință plină de încredere a sufletului omenesc în scopul dobândirii bunurilor veșnice. Nădejdea creștină este asemănată de Sfântul Apostol Pavel cu o “ancoră sigură și tare înfiptă în tărâmul veșniciei” (Evrei 6, 19). Ea reprezintă o siguranță pe baza făgăduinței lui Dumnezeu. De aceea, nădejdea mântuirii este suprema aspirație a sufletului omenesc dornic să se elibereze de dominația păcatului, și să se desăvârșească în iubirea lui Dumnezeu. Ca rod al Duhului Sfânt nădejdea mântuirii este animată de bucuria Duhului care în aceeași unitate spirituală, ne ridică neîntrerupt spre zărilor veșniciei. Și astfel spunem că nădejdea creștină ca virtute teologică are ca rod **bucuria**. Altfel spus, bucuria exprimă nădejdea mântuirii în Hristos și este o tresăltare eshatologică a creștinismului cu toate necazurile acestei vieți. Aceasta datorită faptului că “Dumnezeu nădejzii ne va umple de bucuria Duhului” (Romani 15, 13). De unde și îndemnul Mântuitorului: “bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri” (Matei 5, 12); sau al Apostolului: “Bucurați-vă în nădejde, răbdând în necaz, stăruind în rugăciune” (Romani 12, 12). Și toate acestea într-o așteptare eshatologică: “Bucurați-vă totdeauna în Domnul, și iarăși zic: bucurați-vă. Îngăduința voastră să fie cunoscută tuturor oamenilor. Domnul este aproape” (Filipeni 4, 4–5).

Înainte însă de a determina bucuria ca rod al nădejzii creștine, să vedem ce este bucuria în sine și cum a fost ea concepută și interpretată de diferite sisteme de gândire.

### 7.1. Bucuria ca simțământ uman

Bucuria este o caracteristică esențială a vieții. Ea este rezultatul unei împliniri, este satisfacția în urma unei activități. Este **zâmbetul vieții**, o **sărbătoare a vieții**. O întâlnim în lumea plantelor și a animalelor... **confirmând că scopul creației este fericirea ei**. Ea este în primul rând o virtute naturală, contrară tristeții (durerii) care este un păcat de moarte.

Când spunem în general bucurie înțelegem simțământul care face să tresalte sufletul atunci când ajungem să dobândim un lucru dorit, să împlinim cu bine o acțiune întreprinsă, așteptată și năzuită de mai mult timp. Bucuria este deci un sentiment, un afect care mișcă sufletul, o emoție de fericire care dinamizează, aducând satisfacție și mulțumire ce creează sufletului omenesc **buna dispoziție**. “**Bucuria, fiziologic și psihologic vorbind, are aceleași efecte ca și o gimnastică bine înțeleasă. Ea dilată plămâni, ușurează mișcările inimii;**

**ea are aproape aceleași influențe pe care aerul curat de munte o are asupra unei constituții slăbite. Ea îmbunătățește toată firea noastră și poate chiar să înlătore o tulburare deja amenințătoare. Ea joacă în ființa fizică și morală rolul ozonului”**.<sup>220</sup>

Bucuria vizează prin urmare latura afectivă a sufletului. Și precum afectul reprezintă mișcarea sufletului spre activitate, socotim că bucuria imprimă sufletului omenesc un impuls creator, deschizându-i orizonturi mereu înnoite spre acțiune. Dat fiind că sufletul se structurează pe elementul de noutate, “putem spune că nu există stare psihică fără sentiment...orice proces intelectual și motor este învăluit de sentiment...”<sup>221</sup> “Sentimentele sunt preludii ale acțiunilor; ele alimentează visurile și planurile noastre de acțiune... deoarece toate mobilele acțiunilor noastre au un substrat afectiv”.<sup>222</sup> “Nu ideea prin ea însăși — spune J. Payot — este o forță. Ar fi o forță dacă ar fi singură în conștiință. Dar fiindcă se găsește în conflict cu stările afective, este silită să împrumute de la sentiment puterea care îi lipsește spre a putea lupta”.<sup>223</sup> Dând dinamism vieții ca afect, sau sentiment, putem vorbi de “**bucuria vieții**” (bucuria de a trăi), bucuria de a munci, bucuria de a produce bunuri materiale și spirituale, precum și satisfacția sau mulțumirea de a le folosi în viață. De aceea întristarea (lype) este o sufocare a energiilor sufletești; care deprimă elanul vital, adică căderea în prăpastia depresiei. Fiind contra naturii, lype este considerat de Evagrie păcat de moarte. Dar emoția sau sentimentul se desfășoară între doi poli ai afectivității: **plăcerea și durerea, seninătatea și tulburarea**. Bucuria corespunde plăcerii și seninătății. Ea reprezintă în acest caz satisfacerea unor manifestări esențiale ale vieții sufletești și trupești, care dacă nu sunt satisfăcute, sau împlinite, afectul se dereglează în neliniște, frământare sau chiar durere.

**Immanuel Kant** înlătură orice legătură între moralitate și fericire, sau între bine și bucurie. El critică în acest sens morala creștină că are un caracter interesat în motivarea faptelor, fiindcă le pune în legătură cu răsplata sau pedeapsa veșnică ca motiv al acțiunii morale. De aceea, el desconsideră morala creștină, socotind-o morală interesată și de un nivel scăzut. El propune în replică morala unui rigorism exagerat, structurată pe imperativul categoric al datoriei, care constă în respectul pe care rațiunea îl are față de legea morală existentă în conștiința noastră, pe care o urmează automat, fără a mai fi nevoie de mobilul afectiv. S-a demonstra însă că “iubirea este cel mai puternic dintre sentimentele omenești, are cel mai bogat conținut de viață, este **bucuria cea mai curată și cea mai înaltă**, fericirea cea mai deplină”.<sup>224</sup> De aici vedem că sufletul omenesc se definește prin iubire ca tendință spre fericire, iar bucuria determinată de răsplata pentru faptele săvârșite în această viață, nu are un caracter interesat, ci reprezintă nădejdea ca o năzuință firească a sufletului omenesc spre dobândirea

<sup>220</sup> Mgr. V. Keppler, *Vers la joi*, Paris, 1910, p. 5.

<sup>221</sup> Vasile Pavelcu, *Funcția afectivității*, p.21

<sup>222</sup> Idem, p. 40

<sup>223</sup> *Educația voinței*, București, f. a. p. 55.

<sup>224</sup> N. Hartmam, *Ethik*, Berlin, 1926, p.490.

bunurilor veșnice nepieritoare. Fericirea sau bucuria veșnică este deci o aspirație firească, sau naturală a sufletului omenesc. Ea nu reprezintă un calcul și astfel nu are un caracter interesat și minor.

## 7.2. Bucuria în etica antică

Dacă bucuria înseamnă o înseninare a sufletului omenesc, ea a fost căutată ca un antidot față de întristare, care tulbură sufletul prin arderea într-un foc nestins, sau căderea într-o mlaștină din care nu mai poate ieși... Iar atunci când bucuria are un suport rațional, reprezintă raza de lumină a sufletului spre a indica drumul care te scoate din înămolirea tristeții... Dacă însă bucuria este impulsionată de iraționalul firii, ea ar putea fi la un moment dat exuberantă ca uitare de moment a tristeții... Pentru evitarea acestui cerc vicios, plecând de la constatarea existențială că “res humanae mutabiles sunt”, **gândirea indiană** preferă ca normă de înțelepciune indiferentismul sceptic, alternanței dintre **χαρά** și **λύπη**. Astfel în **Mahabharata** se poate citi: “omul înțelept, înzestrat cu o minte superioară, nu se bucură și nu se întristează, fiindcă el știe că tot ce apare, dispare” (3, 15.383); “Bucuria și durerea, prosperitatea și restrîștea, câștigul și pierderea, moarte și viața dau rînd pe rînd, peste fiecare; de aceea cel înțelept să nu se bucure, și nici să se întristeze” (5, 1.055); “După bucurie urmează tristețe, după întristare, bucurie; bucuria și întristarea se rotesc ca o roată”. Un proverb indian spune, apoi, că îndată după o nenorocire, o bucurie oricât de mică, ne apare însemnată: “Bucuria netulburată a vieții, nu a fost partea vreunui muritor”.

Este interesant faptul că **stoicii** nu raportează și nu opun pe **hara la lype**, ci la **hedone** (plăcerea). Ei spun că hedone este o exaltare irațională, care rezultă din cea ce pare a fi demn de alege. Ea cuprinde: încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea bucuria violentă. Aceste aspecte pe care noi le numim negativ se datoresc faptului că hedone este pathe, iar pathe este funcție irațională a sufletului, adică nosos (boală) morală. Hara ca opusul plăcerii este o exaltare justificată de rațiune (D.L. VII, 111–116). Astfel, fiind motivată de rațiune, cei ce trăiesc conform rațiuni sunt virtuoși, iar bucuria este în acest caz o virtute. Ceea ce este greu de înțeles în această discuție și nici Hrysip nu-și putea explica, este faptul că deși bucuria (hara) este un afect (pathe), ca exaltare, rămâne totuși sub hegemonia rațiunii, pe când stoicii susțineau că afectele (pathe) sunt prin definiție iraționale.

La polul opus stoicilor, **Epicur** nu admite apatheia (care era idealul stoicilor), fiindcă după el **hedone** (plăcerea) este un scop moral și rațional, este o artă de a trăi, impusă de natură “Nemo in dolore delectatur!” Nimeni nu se desfătează în durere, dar înțeleptul știe și poate transforma durerea în plăcere. De aceea, idealul sau **arta de a trăi** este dobândirea liniștii sufletești, a lipsei de tulburare a sufletului, adică: **αταρξία**, sau lipsa de tulburare creată de durerea trupului: **απονία**. Aceste două sunt plăceri în stare de repaus. Activitatea lor de mișcare

(κατάκίνητος) o fac **χαρά** și **ευφροσύνη** (D.L. X, 136-137), care sunt două forme de bucuriei, menite să dea aureola plăcerii, (hedone), împlinită în ataraxia și aponia.

Oricum ar fi interpretată armonia, și redată bucuria ca optimism al vieții, ea aparține cu precădere spiritului grecesc. S-a remarcat pe bună dreptate că “omul clasic (grec) iubește cu pasiune viața de aici. El are cultul luminii, îndeosebi al soarelui și al tristeții. Priviți la eroii lui Homer, ai lui Aeschyl și ai lui Pindar. Toți se luptă, râd, cântă și dansează. Bucuriile vieții pământești nu sunt multe și nici totdeauna prea mari. Dar ele sunt trăite cu o intensitate rară și cu un entuziasm vibrant. Exercițiile gimnastice din nenumăratele palestre ale Greciei, care ținteau formarea mușchilor, mlădierea corpului și suplețea psihofizică a efebilor și a fetelor, sunt, de fapt, un cult închinat vieții. Plastica greacă și cea romană sunt un imn adresat frumuseții și mândriei umane. Grecul și Romanul clasici nu iubesc lumea de dincolo; pentru că nu iubesc bătrânețea și o existență de umbre vagabonde în jurul Acheronului sau a Styxului... Eroii lui Homer iubesc viața cu un fel de exaltare și de beție orgiastică. În regulă generală ei nu-și aduc aminte de moarte; când o pomenesc ea este prezentă printre ei, pe câmpul de luptă, sau amenințătoare ca un destin ce nu poate fi evitat. Grecul crede în viață și cultivă cu pasiune toate resursele ei. Dar greutatea acestei vieți, prezența fatală a suferinței și apariția gândirii filosofice, deci a problemelor de atitudine și profunzime, trebuiau neapărat să aducă umbrele pesimismului. Hesiod, care este cel dintâi gânditor european, este și cel dintâi pesimist. Lirica, elegia și tragedia fac, încetul cu încetul, loc îngrijorării, frământării și durerii până la acel strigăt sfâșietor al lui Xerses, al Antigonei și al Medeei. Durerea filosofică face ravagii la meditativi și la moralști. Încrederea oarbă în puterea vieții se prăbușește în fața morții, **dacă nu este o nădejde robustă într-o existență după moarte**. Misterele lui Dionysos sau cele al zeiței Demeter și Persephona de la Eleusis erau simple corective. Singuri inițiații se bucurau de o existență frumoasă dincolo. Restul mergeau în mlaștinile și întunericul Hadesului”.<sup>225</sup>

### 7.3. Înțelesul creștin al bucuriei

Pentru a înțelege sensul **bucuriei** ca rod al nădejzii în creștinism, trebuie să vedem mai întâi termenii gândirii antice, și **noul înțeles pe care îl aduce încreștinarea ei**.

Ne vom opri la patru termeni luați din limbajul elin.

1. **ὕλαρότης** – bucurie, bună dispoziție, veselie, voieșie (hilaritas, tis); **ὕλαρόω** = a se bucura, a se veseli; **ὕλαρος** (adj.) indică pe ce vesel, hazliu, sau prielnic, favorabil. **Platon** spune că “vinul îl face pe om hazliu (vesel) (Republica 649 a). Sfântul Apostol Pavel folosește pe “hilaroteti” în sensul de **voia bună pentru cel ce miluiește** (Romani 12,8).

<sup>225</sup> Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, București, 1940, p. 26-27



2. **ευφροσύνη** — bucurie, voieșie, ca determinare intelectuală, rațională (ευ = adv. = bine + φρονέω = a judeca = a avea o bună înțelepciune practică). Cuvântul φρήν (φρέν) înseamnă capacitatea de a despărți, de a distinge lucrurile și realitatea din jur, pentru ca sufletul să se armonizeze cu ele și să stabilească ordinea interioară și exterioară. **Platon** spune că “euphrosyne” nici nu are nevoie de lămurire, este limpede pentru oricine că își ia numele de la mișcarea bine armonizată (eu – symphrénesthai) a sufletului cu lucrurile (Cratylus 419 d.). Este vorba de o bucurie în care domină elementul rațional, care raportându-se la lucruri aduce **harmonia**. De aici și numele de **Ευφροσύνη**, care înseamnă “cea cu gânduri înalte”. Era și numele uneia din cele trei Grații (Thalia, Aglaia, Eufrosyna) spre a defini “**Seninătatea**”.

Prin încreștinare ar veni, în limba lui Lactanțiu “sacra mens”.

Ea este veselia și bucuria Duhului aducător de liniște și pace care anticipează veșnicia și care iradiază de pe fața, în privirile senine, în cuvintele bine plăcute, în acțiunile și în faptele fiilor lui Dumnezeu înduhovniciți... Eufrosyne ca bucurie reprezintă zâmbetul senin și inteligent, liniștit și iubitor, blând și plin de pacea lui Hristos, care dezvăluie seninătatea minților bune și curate în care se vede chipul lui Hristos. Ea este mișcarea bine armonizată a minții și sufletului către Dumnezeu.

3. **αγαλλίασις** — înseamnă un transport de bucurie ca manifestare violentă, peste măsură, exuberantă; adică: a sări în sus, a jubila, dându-și frâu sentimentelor ce nu mai cunosc măsura, făcându-l pe om mândru și semeț. **Varro** definește termenul ca o explozie afectivă ce pierde controlul rațiunii: “După cum — spune el — atunci când boii se abat din drumul lor drept, se spune despre ei că ies din brazdă, tot așa, prin analogie, se poate spune și despre oameni că ies din brazdă atunci când părăsind drumul drept al vieții (recta via vitae), o apucă pe un drum rău. Prin **încreștinare**, această bucurie exuberantă nu rămâne nemotivată. La sfârșitul Fericirilor Mântuitorul îndeamnă: “Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri” (Matei 5, 12). Aici “**αγαλλίασθε**” este o tresăltare a sufletului plină de exuberanță duhovnicească, reprezentând porunca și făgăduința Domnului, legată de răsplata cerească a celor ce împlinesc virtuțile din Fericiri. De aici vedem că exuberanța este legată de **nădejde** ca siguranță a unei noi împliniri, veșnică și magnifică, fără egal în această lume a ispitelor, a plăcerilor, a păcatelor și a morții... Prin urmare, această bucurie, sau veselie exuberantă primește un conținut nou, atât ca **origine, cât și ca scop**. Originea ei este divină, iar scopul este dobândirea bunurilor veșnice ale comuniunii cu Dumnezeu.

4. **Χαρά** – definește sentimentul bucuriei care îți aduce satisfacția sau mulțumirea așteptată. Ea poate defini o săltare (tresăltare) a sufletului **impulsionată de nădejde**. Tema este: **χαρ** – și indică ideea de strălucire, luminare a sufletului. Aceasta poate fi o emoție naturală, care angajează viața într-o manifestare **echilibrată**, antrenând frumusețea simțămintelor omenești. De aici **χαρός**, de la **χαρεω** = a **dăntui plăcut, elegant, exprimând sentimentul de bucurie al vieții într-o formă artistică**. Această luminare a sufletului originară în **χάρ** – având o orientare axiologică, vizează bucuria ca angajare afectivă spre

valoare, sau punerea în evidență a valorii sufletești. Tot din această temă: **χάρις** (sinonimă cu indoeuropeanul: **div** = lumină, strălucire, splendoare) derivă și cuvântul **χάρις** în sens de **dar** al strălucirii venită din parte lui Dumnezeu, care luminează sufletul, orientându-l spre Dumnezeu, din a cărui viață se împărtășește spre înseninarea sufletului. Dar, pe de altă parte, se poate vorbi și despre un **har** sau o **grație**. Aparținând naturii sufletului omenesc, se orientează și se adresează vieții într-o relație a valorilor, pe care le posedă. Chiar și în vorbirea curentă se exprimă această realitate printr-un calificativ valoric: “om cu har în ceea ce spune...” sau “dans plin de grație...”. Noi vom reține sensul divin a lui **haris**.

În **Vechiul Testament** bucuria este pusă în legătură cu dreptatea și puterea lui Dumnezeu. El este izvorul bucuriei care împlinește cererile credincioșilor. Prin această împlinire își întăresc credința și primesc siguranța vieții.

Pe de altă parte, prin nădejde credinciosul dobândește încredere în Dumnezeu și ajunge la **bucuria mântuirii**. Această bucurie a mântuirii primește mai multă siguranță și împlinire atunci când este pusă în legătură cu așteptările mesianice. Iată și cuvintele profetului: “poporul care locuia în întuneric va vedea lumină mare și voi cei ce locuiți în latura umbrei morții, lumină va strălucii peste voi. Tu vei înmulți poporul și vei spori bucuria lui. El se va veseli înaintea Ta, cum se bucură oamenii în timpul secerișului...” (Isaia 9, 1–2). “Cât de frumoase sunt pe munți picioarele trimisului care vestește pacea, a solului de veste bună, care dă de știre mântuirea, care zice Sionului: Dumnezeul tău este împărat! Toți străjerii tăi ridică glas și laolaltă strigă cu bucurie, că ei văd cu ochii când Domnul se întoarce în Sion” (Isaia 52, 7–8).

Dacă bucurie în Vechiul Testament era o așteptare a împlinirii ei depline în epoca mesianică, în **Noul Testament** ea devine o împlinire în Hristos. Evanghelia lui Hristos este **Evanghelia bucuriei**. De la naștere până la învierea Domnului, Evanghelia aduce mereu vestea bucuriei. Începând cu Bunavestire, Sfintei Fecioare i se spune de către înger: “bucură-te cea ce ești plină de dar, Domnul este cu tine. (Luca 1, 28). De asemenea păstorilor li se comunică aceeași sfântă bucurie cu prilejul nașterii Domnului: “Iată vă vestesc bucurie mare, care va fi pentru tot poporul, că vi s-a născut astăzi Mântuitor, care este Hristos Domnul, în cetatea lui David” (Luca 2, 10–11). La fel după înviere “s-au bucurat ucenicii văzând pe Domnul” (Luca 24, 41; Ioan 20, 20). La fel împărăția pe care Hristos o aduce în lume, este împărăția bucuriei Duhului Sfânt. Comunicarea cu El, este la fel, bucurie. Într-un cuvânt, bucuria este trăsătura esențială a vieții creștine. Bucuria exprimă în esență nădejdea mântuirii în Hristos, ca o **trăsătură eshatologică** a sufletului chiar și în necazurile vieții: “Bucurați-vă în Domnul și iarăși zic: bucurați-vă. Îngăduința voastră să fie cunoscută tuturor oamenilor. Domnul este aproape” (Filipeni 4, 4–5); “Bucurați-vă în nădejde răbdând în necaz, stăruind în rugăciune” (Romani 12, 12). O viață creștină fără bucurie nu este autentică. De aceea, cuvântul **χαρᾶ** apare în Noul Testament de 54 de ori; iar **χαρῆν** – ca formulă de salut apare de 62 de ori. Însăși faptul că bucuria este exprimată prin salut, arată specificul ei creștin. Aceasta pentru că prin salut oamenii își exprimă reciproc simțămintele pe care le consideră

mai folositoare. Romanii care au cucerit prin sabie și s-au impus prin lege, ce își doreau mai mult decât sănătatea? Exprimau acest salut în două formule: “salve” și “vele”. Au luat de la greci și pe “ave”, pentru a reda bucuria de pe urma vieții în bunăstare la care râvneau mereu. Iudeii se salutau cu “shalom”, sau “lek le shalom”, fiindcă ei socoteau pacea izvorul bunurilor, belșug, sănătate și prosperitate. Grecii se salutau cu “chairein” (sau “herete”) pentru a exprima simțământul de mulțumire și satisfacție în urma împlinirii sau a succesului unei acțiuni, sinonimă cu fericire spre care aspirau, și pe care o concepeau în multiple nuanțe. Cuvântul “bucurie” îl găsim în Evanghelia după Luca, ca un “leit motiv”. El era grec și bucuria era simțământul suprem. La fel “**chairein**” apare ca formulă de salut în epistolele pauline. Chiar și formula de salut prin care se comunică hotărârea sinodului din Ierusalim, este redată de Sfântul Luca tot prin chairein. Ne explicăm ușor această generalizare a lui **chairein**, dacă ne gândim că Evanghelia s-a propovăduit în dialectul comun al limbii grecești cunoscută de toți cei ce “primeau Cuvântul”, din care foarte mulți, dacă nu erau greci, erau cu siguranță cunoscători ai limbii și culturii grecești.

## 7.4. Bucuria ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt

Am văzut până acuma că sentimentul bucuriei era exprimat în mai multe forme, și avea multiple posibilități de interpretare și de aplicare practică. Față de toate însă bucuria creștină are specificul ei cu totul aparte.

Îl vom determina în cele ce urmează.

Îndemnându-i pe creștin să se bucure, Apostolul vine cu o specificație esențială: “bucurați-vă în Domnul” (Filipeni 4,4). Deci nu oricum, ci în Domnul. Altfel spus, din toate modurile de a te bucura, pentru creștini una singură este valabilă: “în Domnul”. Bucuria creștină este **bucuria în Hristos, ca rod al Duhului Sfânt**. Numai prin această bucurie noi obținem **nădejdea mântuirii**, fiindcă mântuirea este numai în Hristos. Dar Hristos, Fiul lui Dumnezeu nu este o realitate singulară. El este una din Persoanele Sfintei Treimi. Și în fericita formulare patristică: “toate le lucrează Tatăl în Fiul prin Duhul Sfânt”, ne oferă posibilitatea de a înțelege că atât creația, cât și mântuirea, cât și sfințirea lumii este opera Sfintei Treimi. Zămislirea Fiului în Sfânta Fecioară, de pildă, s-a săvârșit “prin coborârea Duhului Sfânt și prin umbrirea puterii Celui Prea Înalt” (Luca 1, 32). De aceea, îngerul putea să o salute pe Sfânta Fecioară: “Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine, binecuvântată ești tu între femei” (Luca 1, 28). Și într-o astfel de situație, când i se comunică Elisabetei Evanghelia bucuriei, “a săltat pruncul cu bucurie în pântecele ei” (Luca 1, 44). De aici vedem că bucuria sfântă are caracteristica de a se transmite, de a se comunica, pentru ca împărtășindu-se altora să-i atragă și pe aceștia într-o comuniune de sfințenie. Această intenționalitate spre comuniune și comunicare este esența însăși a sufletului omenesc, ca persoană care poartă în sine chipul

Persoanelor Treimice, care este iubirea. “Dumnezeu este iubire”, cea ce înseamnă că iubirea este “fons et origo” a sufletului omenesc. Astfel putem spune că **bucuria creștină este un mod de comunicare a iubirii Sfintei Treimi.**

Mântuitorul spune înaintea Sfințelor Patimi Apostolilor Săi: “...deci și voi întristare aveți acum, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va mai lua de la voi” (Ioan 16, 22), “Și bucuria voastră va fi deplină” (Ioan 16, 24). De aici vedem că fără Hristos, sufletul omului va simți de multe ori o întristare apăsătoare, tulburătoare, care este definitorie păcatului ca **întristare**. Prezența lui Hristos în viața lui îi va da o **bucurie veșnică și deplină**. Aceasta este trăsătura esențială a bucuriei creștine: își are **originea în duhul iubirii Sfintei Treimi, și funcționează în Hristos** ca o bucurie veșnică și deplină în Duhul Sfânt. Aici se evidențiază și **caracterul tainic**, specific al acestei bucurii. Ea rămâne aceeași atât în situații favorabile, cât și nefavorabile. Este **imuabilă**, nu se schimbă. Este mai mare decât valurile, decât furtunile și decât toate asperitățile vieții: “m-am umplut de mângâiere, sunt **covârșit de bucurie** pentru tot necazul nostru” (II Corinteni 7, 4). A te bucura în necaz și în nenorociri, în luptă cu valurile vieții este un paradox... Pentru unii “care nu au nădejde”, așa este. Dar pentru cei ce “în Hristos sunt mai mult decât biruitori” (Romani 8, 37), lucrurile se schimbă complet. Pentru oamenii trupeși, lipsiți de nădejdea celor viitoare, moarte este cel mai mare dușman al bucuriei lor, pe când pentru oamenii pătrunși de duhul vieții lui Hristos “moartea este un câștig” (Filipeni 1, 23), iar bucuria lor va fi deplină în plinătatea iubirii Treimice. Aceasta este marea **bucurie a învierii**, care anticipează veșnicia. Aceasta transformă totdeauna lacrima de durere a morții, precum și regretul despărțirii, în bucuria sufletului care așteaptă plin de nădejde comuniunea veșnică cu Dumnezeu în dragostea fără de sfârșit cu toți aleșii Săi.

Urmând îndemnul dat de Sfântul Apostol Pavel: “Fraților nu voim să fiți în neștiință față de cei ce-au adormit, ca **să nu vă întristați**, ca ceilalți care nu au nădejde... (I Tesaloniceni 4, 13) era oprită primilor creștini jelirea morților și purtarea hainelor de doliu (culoarea neagră) pentru că moartea nu constituia motiv de plângere și întristare, ci de bucurie, ca trecere la viața ce veșnică și fericită. Sfântul Ciprian (258) confirmă tradiția apostolică arătând că: “nu trebuie să plângem pe frații (răposați)...și nici să îmbrăcăm pentru ei haine mohorâte...”<sup>226</sup> Sfântul Grigore de Nissa,<sup>227</sup> Sfântul Grigore de Nazianz<sup>228</sup> și Fericitul Ieroniu<sup>229</sup> arătau că la înmormântare se cântau psalmi biblici în care era vorba de biruința vieții asupra morții. Constituțiile Apostolice în cartea VI, cap. 37 combate obiceiul iudaic și păgân al spălărilor lustrale după atingerea de morți, fiindcă morții au răposat întru credința cea bună a învierii; de aceea trebuie petrecuți până la moarte cu cântări de nădejdie, precum **Psalmul**

<sup>226</sup> *De moralitate*, 47-49, P.L. 14, 46-47.

<sup>227</sup> P.G. 46, 992D-993

<sup>228</sup> P.G. 35, 750.

<sup>229</sup> P.L. 22, 904-905.

**115, 6-7:** “Cinstită (scumpă, bine plăcută) este înaintea Domnului moartea cuvioșilor Lui...”, “Întoarce-te suflète al meu, la odihna ta...”.

De aici remarcăm fără prea mare greutate caracterul duhovnicesc al bucuriei creștine. După cum arată și numele, bucuria lui Hristos implică **prezența Duhului Sfânt**. Mântuirea în Hristos, se realizează în Duhul Sfânt. Întru atât Duhul Sfânt lucrează mântuirea în Hristos, încât Apostolul precizează că “nimeni nu poate să spună: Domnul Iisus – decât în Duhul Sfânt” (I Corinteni 12, 3). Adică nimeni nu poate recunoaște dumnezeirea lui Iisus Hristos decât în Duhul Sfânt. De aceea, Apostolul numește pe Duhul Sfânt, “Duhul lui Hristos”: “Cei ce sunt în trup nu pot să placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în trup, ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă nu are cineva duhul lui Hristos, acela nu este a Lui” (Romani 8, 8-10). Acest fapt era stabilit de altfel în chiar cadrul activității Domnului, când Iisus mărturisește că “scoate demonii cu Duhul lui Dumnezeu” (Matei 12, 26). Acum ne apare clar că bucuria în Hristos ca virtute creștină este “rod al Duhului Sfânt” (Galateni 5, 22), iar împărăția lui Dumnezeu ca obiectiv a predicii lui Iisus Hristos, și ca realitate existentă în sufletul nostru (Luca 17, 21) este “pace, bucurie și dreptate în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17). De aceea, prin cuvântul Domnului adresat oamenilor păcătoși a lucrat la inima lor Duhul Sfânt, determinându-i să regăsească prin credință în Hristos, bucuria împărăției lui Dumnezeu, care le va schimba viața, făcând din ei făpturi noi. Zacheu, Levi – Matei, Nicodim, Maria, Magdalena, femeia samariteancă, Saul din Tars sunt doar câteva nume, care pot continua la nesfârșit...

Toți cei care au găsit împărăția cerurilor “ca o comoară ascunsă în țarină,...**de bucuria** ei s-a dus și toate câte avea le-a vândut și a cumpărat țarina” (Matei 13, 44). Această evidență a lucrării Duhului Sfânt “se oficializează” la Cincizecime, când cei care au “primit cu bucurie” cuvântul și au crezut, s-au constituit în **κοινωνία – comuniunea Duhului**, spre a celebra “**bucuria credinței**” (Filipeni 1, 25), ca împărtășire a dragostei dintre ei. În felul acesta **εκκλησία** ca prezență a Duhului este deținătoarea harului divin, care creează comuniune în dragostea și bucuria Duhului. Vedem încă odată similitudinea dintre: **χαρά și χαρις**. Și pentru a exemplifica aceasta vom arăta că un om înduhovnicit (Sfântul Serafim de Sarov) pe oricine venea la el întâmpina cu cuvintele: “Bine ai venit, bucuria mea! Hristos a înviat!” El putea să spună astfel de cuvinte, fiindcă a constatat că atunci “când Duhul lui Dumnezeu se pogoară în om și îl luminează cu deplinătatea luminii Sale, inima omului se umple de o **negrăită bucurie**, fiindcă Duhul lui Dumnezeu **înveselește** totul, cu orice ar veni în atingere”.<sup>230</sup>

Într-un studiu de înaltă elevație duhovnicească, intitulat: “**Darul lacrimilor**”,<sup>231</sup> Mitropolitul Nicolae Corneanu se referă la **harisma bucuriei** pe care o simt suflètele care cu umilință se căiesc de păcatele lor și primesc iertarea lui Dumnezeu, ce coboară și inundă cu putere sufletul omenesc, aducând cu ea darul lacrimilor ca o **harismă** care apoi va **ilumina**

<sup>230</sup> Filaret Costea, Sensul bucuriei în viața creștină, în rev. Studii Teologice, nr. 1-2 / 1963, p. 42.

<sup>231</sup> În colecția: Patristica Mirabilia, Timișoara, 1984, p. 198-212.

inima celor care prin **apatheia**, prin **rugăciune** și prin **contemplare** se ridică la viața divină. Aceasta este bucuria tainică pe care au simțit-o Apostoli pe Tabor, și pe care Domnul a lăsat-o ca pe o **harismă** tuturor acelor care rămânând în duhul iubirii Lui, neconținut se străduiau să se desăvârșească în iubirea lui Dumnezeu. Acest plâns al dragostei este însoțit de semne cu adevărat minunate. Minte este curățită de orice impurități și iluminată,<sup>232</sup> în așa fel încât dobândește o desăvârșită clarviziune. “Când harul va începe să-ți deschidă ochii spre a vedea lucrurile în esența lor, scria Sfântul Isaac Sirul, atunci ochii vor începe să-ți lăcrimeze ca niște râuri așa încât de multe ori spală obrajii prin bogata lor scurgere”.<sup>233</sup> Iar un alt Sfânt părinte notează: “Durerea profundă pentru păcatele săvârșite a fost răsplătită cu **mângâierea**; puritatea inimii a primit **iluminarea cerului**. Această iluminare este o lucrare negrăită (scilicet, energie inefabilă), ceva **ce rațiunea percepe dar nu înțelege, ceva ce se vede de către ochiul sufletului, nu însă de către cel al trupului**”.<sup>234</sup>

În asemenea momente bucuria este de nedescris. “**Cel ce s-a îmbrăcat pe sine cu fericitul și de bucurie dăătorul plâns ca și cu o admirabilă manta de nuntă, aceasta a cunoscut care este răsul duhovnicesc al sufletului**”, citim în “Scara”, cuviosului Ioan.<sup>235</sup> Nici n-ar putea fi altcum, pentru că “dragostea de Dumnezeu prin firea ei e un **foc nestins**, și cine este plin de ea, are sufletul lui întreg cuprins de acest foc. Atunci, inima în care s-a sălășluit această dragoste, nici să o cuprindă poate, ci o schimbare exterioară se petrece în ea. Dar iată semnele văzute ale acestei dragoste: ...frica și rușinea îl părăsesc, iar credinciosul parcă este ieșit din sine. Moarte cea mai cruntă îl bucură; și duhul lui caută neîncetat spre cer. De o astfel de **beție duhovnicească** erau cuprinși Apostolii și mucenicii...”<sup>236</sup>

Pe de altă parte, bucuria creștină are și un **caracter comunitar specific**. Astfel, atât de mare era dragostea frățescă a primilor creștini, încât aceștia chiar numai dacă se vedeau, fără a se cunoaște, știind numai că sunt creștini, sufletul tresălta de bucurie și îmbrățișându-se simțeau prezența Duhului în comuniunea dintre ei, simțeau prezența împărăției lui Dumnezeu pe care o așteptau cu ardoare... Simțeau o împlinire a bucuriei făgăduită de Hristos... Această **bucurie harică** ce luminează inimile curate dăruite lui Dumnezeu se evidențiază în sufletele martirilor, care au uimit lumea, deși nu au putut să-i dea vreo explicație rațională. Caracterul special al acestei bucurii tainice constă în aceea că cei ce se împărtășesc de suferința lui Hristos, se fac părtași prin lucrarea Duhului Sfânt și de bucuria pe care Hristos le-a făgăduit-o, și despre care a spus că “nimeni nu o va mai lua de la ei”. De pildă, după ce Sfinții Apostoli au fost batjocoriți și bătuți, eliberați până la urmă “s-au bucurat că pentru numele Lui s-au învrednicit a fi batjocoriți” (Faptele Apostolilor 5, 41). Va spune mai târziu Sfântul

<sup>232</sup> Simeon Noul Teolog, *Capete practice și teologice*, 152, Migne, P.G., 120, 685 C.

<sup>233</sup> Isaac Sirul, *Cuvântul XXII despre dragoste lui Dumnezeu*.

<sup>234</sup> Ioan Scărarul, *Scara*, VII, Migne, P.G., 88, 813 D.

<sup>235</sup> Idem loc. cit., col. 809 A.

<sup>236</sup> Isaac Sirul, *Cuvântul LXXIII*, *Filocalia*, vol. X, trad. cit., p. 374-375.

Apostol Petru despre această “învrednicire” aducătoare de bucurie sfântă în urma împărtășirii de suferința lui Hristos: “Întrucât sunteți părtași la suferințele lui Hristos, bucurați-vă, pentru ca și la descoperirea măririi Lui să vă bucurați, veselindu-vă” (I Petru 4, 13). Vedem încă o dată caracterul eshatologic al bucuriei creștine ca o tresăltare a sufletului plină de încredere, pe temeiul făgăduinței făcute de “Dumnezeul nădejzii” care “umple” încă din această viață “cu bucuria Duhului” (Romani 15, 13) inimile curate ale celor ce cred și trăiesc în dragostea lui Dumnezeu și în comuniunea de frățietate sfântă. Aceasta este **bucuria învierii** care înalță steagul biruinței peste răceala mohorâtă și plină de durere a mormintelor..

## 8. VIRTUTEA IERTĂRII – condiție a rugăciunii curate –

Mântuitorul în rugăciunea **Tatăl nostru** ne-a învățat să iertăm greșităilor noștri, așa cum cerem și noi Părintelui ceresc să fim iertați de greșelile, sau de păcatele noastre. Prin această reciprocă iertare se stabilește o normă de echitate, constând în aceea că “cu ce măsură vei măsura, cu aceeași măsură și Dumnezeu îți va măsura ție...” Interesant este faptul că după ce Mântuitorul expunând cererile din rugăciunea pe care El, Divinul Învățător, ne-a lăsat-o ca model, revine doar asupra unei singure cereri, cea a iertării, cu precizarea: “că de nu veți ierta oamenilor greșalele lor, nici Tatăl vostru cel din ceruri nu vă va ierta vouă greșalele voastre”.

Iertarea ca simțământ uman și ca poruncă divină este interpretată și aplicată practic în mai multe feluri. Noi vom analiza trei aspecte.

În prima categorie intră oamenii **închiși în ei înșiși, în egoismul lor, dominați de instinctul agresiv de apărare – atac, care nu pot ierta, și nici nu acceptă iertarea**. Dacă albinele “**plătesc**” cu prețul vieții acțiunea instinctului de apărare a comunității stupului lor, omul mai rău ca acestea, din instinct de agresiune, cu o ură implacabilă nutrește setea de răzbunare față de semenul care i-a greșit, sau cândva l-a dușmănit, făcându-i un rău oarecare, sau chiar nefiindu-i favorabil atunci când interesele lui presante cereau aceasta. În sufletul lui mocnește mereu clocotul vulcanic al dorinței de răzbunare, gata oricând să erupă. Și în sadismul lui bestial și patologic nimic nu-l satisface mai mult decât reușita răzbunării, soldată cu ceea ce el consideră “**victorie**”, sau “**biruință**”... El nu-și dă seama însă, din cauza răutății sufletului său, și a nestăvilitei sete de răzbunare că dacă și semenul, sau dușmanul se poartă la fel, societatea devine o junglă a răzbnătorilor, a sufletelor mărunte care nu acceptă și nici nu doresc să accepte împăcarea și buna conviețuire. Din mândrie luciferică, din prea multă încredere în sine din vanitatea intereselor, ei mențin în lume acel “**bellum omnium contra omnes**”, în care “**homo homini lupus est...**” Această ură și neîntreruptă dușmănie pe care o lansează și o întrețin, este contrară vocii și iubirii lui Dumnezeu. Dar, pe ei aceasta nu-i interesează, chiar dacă se numesc creștini.

**În cea de-a doua categorie intră cei care iartă, dar nu pot uita.** Aceasta nici nu este iertare, ci o mască fragilă, care ascunde în dosul ei un suflet lipsit de sinceritate față de sine însuși. În general, un om drept cu sine însuși își dă seama că așa cum i-a greșit cineva lui, și el a greșit și mereu greșește față de un alt semen al lui... Dar astfel de oameni nu judecă după această normă elementară de dreptate. În viziunea lui obtuză și îngustă, dominat de egoism și mândrie, se minte pe sine însuși și se consideră totdeauna nevinovat, inocent și drept în tot ce spune și făptuiește. Și invers, semenul său este totdeauna cel vinovat. Prin lipsa acestui simțământ de obiectivitate și smerenie în cunoașterea și determinarea situațiilor rămâne deficitară atitudinea celui ce nu poate uita greșeala pe care o consideră exclusivă a semenului, și chiar dacă nu se răzbună tiranic, în sufletul lui clocotesc sentimentele și rezervele față de viața celui ce i-a greșit, și poate s-a chiar căit de greșeala lui, și astfel, viața se desfășoară mai departe într-o tensiune camuflată, impregnată în rezerve și lipsă de încredere și comunicare. Într-o astfel de situație persoana umană este lezată în natura ei spirituală, de aceea a ierta formal și a nu putea uita rămâne pe mai departe un aspect deficitar în relațiile inter-personale. Este adevărat că există persoane dificile, chiar foarte dificile în relațiile inter-umane. Există persoane care urmăresc doar interesul și scopul lor egoist; există vicleni și profitori, există necinstiți și lingușitori, există tâlhari... De aceea, “prevederea e mama înțelepciunii; iar dreapta socoteală rămâne împărăteasca lege...” Dar această realitate evidentă în viața de zi cu zi aparține mai mult instinctului de apărare ce se definește prin **legitima apărare**. Aceasta nu trebuie să însemne și să devină agresiune și răzbunare. Adică, a-l dezarma pe cel ce te atacă, sau te dușmănește, nu înseamnă a-l și lovi, a-i fi și tu potrivit, și a întreține această atmosferă de vrăjmășie până la infinit. Și iarăși, a-l trata cu indiferență, ca expresie a legitimei apărări, nu înseamnă a-ți menține sufletul mereu înghețat, ci a-l lăsa să vibreze conform structurii și menirii sale, spre a căuta și găsi noi și variate punți de legătură, ca tot atâtea forme de comuniune și comunicare în iubire...

**În sfârșit, în cea de a treia categorie intră acei ce iartă și uită toate greșelile,** toate nedreptățile, toată ranchiuna, toată adversitatea și ura ... pentru a face ca în locul norilor întunecați ai răutății să se instaleze cerul senin și soarele strălucitor, care să aducă și să răspândească în lume și în relațiile dintre oameni căldura și seninătatea inimilor iubitoare. Aceasta este **iertarea evanghelică**, recomandată stăruitor de Mântuitorul (Matei 18, 21–35). Aceasta este iertarea integrală și deplină, lipsită de interese meschine și de calcule rafinate. Aceasta este nesfârșita iertare, “de șaptezeci de ori către șapte” (Matei 18, 22). Aceasta este iertarea “**din toată inima**” (Matei 18, 35). **Numai dacă iertăm din toată inima putem și uita greșeala semenului. Numai uitarea detensionează viața spirituală, aducând sufletului acel katharsis, prin eliminarea de „necurățiile” care îl tulbură, precum mânia și ranchiuna.** Ea reprezintă puterea de caracter ca stăpânire constantă asupra urii și răzbunării existentă în sufletul nostru. Ea reprezintă o totală deschidere de comuniune cu semenul nostru, proprie împlinirii conștiinței umane. Ea este o înlăturare a animalității și sălbăticiei din sufletul



nostru. Ea reprezintă imitarea iubirii lui Dumnezeu și a vieții lui Hristos. Iertarea poartă în sine jertfa renunțării la egoismul ce se manifestă prin orgoliu, în defavoarea smereniei aducătoare de pace și iubire. **Aceasta este cea dintâi roadă a Duhului** (Galateni 5, 23), care ne sfințește viața. Aceasta este bucuria și biruința finală a sufletelor generoase, plină de lumină și căldură asupra egoismului înghețat, tenebros și arid. Aceasta este triumful învierii, al vieții asupra morții...

Pentru asceții creștini virtutea iertării este hotărâtoare, fiindcă ea asigură **rugăciunea curată**, după spusele Mântuitorului: „Deci, de-ți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău și te împacă cu fratele tău și atunci venind, adu darul tău...” (Matei 5, 23–24). „...Și când stați de vă rugați, iertați orice aveți împotriva cuiva, ca și Tatăl vostru cel din ceruri să vă ierte greșalele voastre; căci dacă voi nu iertați, nici Tatăl vostru cel din ceruri nu va ierta greșalele voastre” (Marcu 11, 25–26).

\* \* \*



**VIRTUȚILE  
,  
CARDINALE**

**ÎN ASCETICA CREȘTINĂ**



## VIRTUȚILE CARDINALE ÎN ASCETICA CREȘTINĂ

Am văzut că Sfântul Apostol Pavel are față de **αρετή** cultivat în antichitatea precreștină, o atitudine favorabilă, atunci când îndeamnă pe filipeni să urmeze „toate câte sunt adevărate, câte sunt de cinste, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt vrednice de iubire, câte sunt cu nume bun, **orice virtute** și orice laudă, acestea să le gândiții...” (Filipeni 4, 9). Aceiași atitudine pozitivă față de valorile culturii antice o comunică Apostolul și tesalonicenilor, spre a le urma cu discernământ spre zidire sufletească: „Toate să le încercați, țineți ce este bun” (I Tesaloniceni 5, 21).

Această regulă de aur formulată de Apostol a fost mereu în atenția creștinilor care învățau la școlile păgâne. La rândul lor, ei s-au adresat tinerilor creștini care, asemenea lor se pregătesc la școlile păgâne, propunându-le același discernământ al virtuții. A rămas celebră în acest sens omilia Sfântul Vasile cel Mare adresată tinerilor creștini, cu îndemnul de a fi asemenea albinelor, care colindă din floare în floare culegând numai mierea folositoare. Și creștinii vor cerceta întreaga literatură a elinilor, dar cu discernământ vor reține numai virtutea și vor evita viciul...

Deși atât de clară această orientare în atitudinea față de virtutea antică, totuși au fost printre creștini și păreri deosebite și contradictorii, după cum vom vedea în cele ce urmează.

### 1. ADEZIUNI ȘI RESPINGERI

Aducând în lume duhul vieții lui Hristos, spre înnoirea ei și a omului, încă dintru început, după cum era de altfel și firesc, kerygma apostolică va fi favorabilă față de tot ceea ce a găsit în lumea veche ca fiind “cinstit, drept, curat, cu nume bun, orice virtute și orice laudă...” (Filipeni 4, 8). Având însă ca obiectiv suprem “părtășia dumnezeieștii firi” (II Petru 1, 4), se cerea ca eliberarea naturii umane de “stricăciunea poftelor din lume” (II Petru 1, 4) să se săvârșească nu numai prin voința proprie, ci mai ales prin puterea lui Dumnezeu, care “ne-a chemat prin a Sa mărire și virtute” (II Petru 1, 3). Iar virtuțile specifice mării și puterii lui Dumnezeu și a desăvârșirii noastre sunt cele indicate de Apostol prin inspirație divină: “Iar acum rămân cele trei: **credința, nădejdea și dragostea**” (I Corinteni 13, 13). Acestea se vor numi “teologice”, fiindcă prin ele ne vom împărtăși de viață divină, spre a dobândi sfințenia și desăvârșirea vieții cele noi în Hristos. Dar “cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupului împreună cu patimile și poftelor”, urmărind ca „dacă trăim în Duhul, cu Duhul să și umblăm” (Galateni 5, 24–25). Iar „roada Duhului” care sălășluiește în noi viața lui Hristos este dată de anumite calități specifice, pe care se cuvine mereu să le cultivăm spre a fi asemenea Celui ce

ne-a chemat la sfințenie, „în toată purtarea noastră” (I Petru 1, 14–16). Deși unică, **roada Duhului** se manifestă ca o multitudine a razelor de putere și lumină. Printre acestea Apostolul enumeră: „dragostea, bucuria, pacea, îndelunga-răbdare, blândețea, credința, cumpătarea...” (Galateni 5, 22). Toate acestea sunt opuse „**faptelor trupului**”, printre care: „desfrâul, necurăția, necumpătarea, vrajbele, certurile, invidiile, dezbinările, gelozii, ucideri, beții, chefuri...” (Galateni 5, 19–21).

Lumea veche în care a apărut credința mântuitoare era într-adevăr dominată de aceste metehne, pe care Apostolul le numește „faptele trupului”. Dar avea și o parte de lumină, pe măsură să dovedească faptul că natura umană nu a fost într-un totu zdrobotită de păcat, „că omul are prin natura sa puterea de a cunoaște binele și răul”.<sup>237</sup> A mai rămas în firea omului acel nucleu al revelației naturale ca dorință de a-L căuta pe Dumnezeu, și mai mult, legea morală naturală, potrivit căreia omul „din fire face cele ale legii” (Romani 1, 19–20), adică din fire urmează Binele, având legea dreptății înscrisă în însuși natura sa spirituală. Apologeții creștini, începând cu secolul al II-lea au dezvoltat învățătura despre acel **λόγος σπερματικός**, ca sămânță a lui Dumnezeu – Logosul – Hristos, care înainte de întruparea Sa a pregătit sufletul omenesc ca să cunoască pe cale naturală Binele pe care l-a descoperit pe cale supranaturală prin legea lui Moise și prin profeți, sau pe care îl va descoperi Dumnezeu – Logosul însuși în mod direct prin întruparea Sa „la plinirea vremii” (Galateni 4, 4). „Toții scriitorii – spune Sfântul Iustin Martirul și Filosoful – prin **Sămânța Cuvântului** (a Logosului – Hristos), care s-a găsit în ei de la natură, au putut vedea numai slab de tot, adevărul. Dar altceva este a poseda o sămânță și o asemănare potrivită cu facultățile proprii și altceva obiectul însuși, a cărui participare și imitare provin de la harul care vine de la El”.<sup>238</sup> În concret marele apologet creștin spune în altă parte următoarele: „Deci, cele ale noastre depășesc orice altă învățătură omenească, prin aceea că noi avem în Hristos întreg Cuvântul, care s-a arătat pentru noi trup, Cuvânt și suflet. Căci tot ceea ce au grăit filosofii și legiuitorii, au fost scoase de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând doar în parte Logosul – Hristos. Dar, deoarece ei nu au cunoscut toate cele ale Logosului, care este Hristos, ei au spus de multe ori și lucruri contrare. De altfel, chiar și cei ce au fost înainte de Hristos și au încercat să-și dea seama de niște asemenea lucruri în chip omenesc, cu ajutorul rațiunii, au trași la răspundere întocmai ca niște impioși... Dintre aceștia, lui Socrates, cel care a depus mai multă ardoare în aceasta, i s-au adus același acuzații care ni se aduc și nouă... Nimeni nu a fost convins de către Socrates în așa fel, ca să moară pentru o asemenea învățătură; **dar, de către Hristos, cel împarte cunoscut și de către Socrates** (căci El a fost și este Logosul, care este în toate, care a prezis prin profeți cele ce aveau să fie, El însuși devenind pătimitor asemenea nouă și învățându-ne acestea), au fost convinși nu numai filosofii și filologii, ci și meșteșugarii și ignoranții de tot felul, care, pentru El au disprețuit și

<sup>237</sup> Sfântul Iustin, Apologia II, XIV, P.S.B. 2, p. 87

<sup>238</sup> Apologia II, XIII; P.S.B. 2, p. 87.

slava, și teama, și moartea. Pentru că El este puterea părintelui celui negrăit și nicidecum o invenție simplă a rațiunii omenești”.<sup>239</sup>

Prin urmare, Logosul – Hristos a semănat în sufletul oamenilor sămânța Binelui și a Adevărului, urmând ca roadele acestora să le realizeze El „la plinirea vremii” prin harul Său.

În felul acesta, apologeții și dascălii creștini **și-au asumat valorile filosofiei și culturii antice**, dar au atras atenția, asemenea Sfântului Vasile cel Mare tinerilor creștini, că trebuie să fie asemenea albinelor, care știu că din fiecare floare să ia ceea ce este folositor... Tot astfel și creștinii trebuie cu discernământ să ia din filosofia și literatura clasică tot ceea ce este folositor zidirii duhovnicești... „**Vom primi** – spune marele capadocian – **acele scrieri ale lor în care au lăudat virtutea sau au osândit viciul**”.<sup>240</sup>

Pentru a înțelege mai bine, vom da cuvântul unui apologet creștin, ca unul care el însuși a învățat la început virtutea la școlile filosofice păgâne. „Într-adevăr – spune Sfântul Iustin Martirul și Filosoful – filosofia este lucrul cel mai mare și mai vrednic de Dumnezeu. Ea singură poate să ne înalțe până la Dumnezeu și să apropie de El, iar sfinți, cu adevărat, sunt numai aceia care își deprind mintea cu filosofia... Înțelegerea lucrurilor netrupești mă încânta foarte mult, iar teoria ideilor dădea aripi judecății mele. De aceea, socoteam că nu avea să treacă prea multă vreme, până să devin înțelept și, în neghiobia mea, nădăjduiam să văd pe Dumnezeu față către față: căci aceasta este scopul filosofiei lui Platon”.<sup>241</sup> Același filosof devenit însă creștin, referindu-se direct la virtutea antică, invocând, asemenea Sfântului Vasile cel Mare (mai târziu), același episod cu care am făcut deja cunoștință când ne-am referit la întâlnirea la răscruce de drumuri, a lui Herakles cu Virtutea și Viciul personificate (numai că Sfântul Iustin o redă după Xenophon, cu nuanțe diferite față de Sfântul Vasile cel Mare, care s-a orientat după Prodicos). „Viciul având pe ea o îmbrăcăminte diafană, cu fața grațioasă și înfloritoare, din cauza podoabelor pe care le avea pe ea și fiind de-a dreptul încântătoare la vedere, i-a spus lui Herakles că dacă o va urma îi va face să ducă de-a pururi o viață plină de plăceri și de frumusețe, la fel de strălucită cu cea a lumii din jurul ei. Iar Virtutea, stând înaintea lui cu o față și îmbrăcăminte severă, i-a zis: „De te vei lăsa însă, convins de mine, te vei împodobi nu cu podoabă și nici cu frumusețe trecătoare și stricăcioasă, ci cu podoabele cele cu adevărat frumoase și veșnice”. De aici concluzia marelui și nemuritorului apologet creștin că Viciul îmbracă doar în exterior calitățile virtuții, reușind să înșele pe cei de jos care le urmează, dar **cei ce înțeleg calitățile cele bune ale ființei, rămân incoruptibili în ce privește virtutea. Lucrul acesta se poate spune și despre creștini...**”<sup>242</sup>

Acum înțelegem motivul pentru care Sfântul Apostol Pavel recomandă virtutea filosofică creștinilor care de altfel o cunoșteau mai dinainte. Ea nu este potrivnică vieții Duhului,

<sup>239</sup> Apologia I, X, P.S.B. 2, p. 84-85.

<sup>240</sup> Omilia XXII, către tineri, III, P.S.B. 17, p. 569.

<sup>241</sup> Dialogul cu iudeul Trifon, II, P.S.B. 2, p. 92-94.

<sup>242</sup> Idem, Apologia a doua, XI, P.S.B. 2, p. 85.

ci în multe aspecte se întâlnește cu „roada Duhului”. În schimb, este opusă „faptelor trupului”. Prin urmare, virtutea filosofică poate **consolida noua viață în Hristos**, de aceea nu trebuie înlăturată ci cultivată ca un leac prețios pentru însănătoșirea firii omenești, după cum pe drept cuvânt spunea Platon că ceea ce este medicina pentru trup, aceea este filosofia pentru suflet. Dar, întrucât viața duhovnicească se temeluieste pe cele trei **virtuți teologice**, acestea constituie noua viață și putere a harului divin, iar virtuțile antice, în special cele patru virtuți „descoperite” de Dumnezeu prin Platon ca printr-un profet natural, vor intra în patrimoniul spiritualității creștine sub numele dat de Sfântul Ambrozie, după Cicero, „**virtuți cardinale**”, adică **virtuți esențiale** (de la caro, cardis = țâțână, osie, pivot), prin care virtuțile teologice realizează însănătoșirea firii de sub boala viciilor, conducând la viața de sfințenie. Temeluite însă pe virtuțile teologice, cele patru virtuți cardinale, sau morale (etice) vor primi un nou înțeles potrivit vieții celei noi în Hristos. Înscrise organic în unitatea virtuții ca viață în Hristos, pornind din credință și desăvârșindu-se în iubirea față de Hristos, virtuțile morale vor **primi dispoziția dăruirii totale față de iubirea lui Hristos**. De pildă, înțelepciunea va primi un **înțeles duhovnicesc**, orientat spre înțelepciunea divină a Logosului – Hristos. **Cumpătarea** se va ridica la înțelesul de **sfințenie**, definind **castitatea și votul fecioriei**, ca dăruire integrală (suflet și trup) lui Dumnezeu. **Curajul** va însemna dispoziția jertfirii de iubire pentru Hristos. El va lua apoi o traiectorie interioară, duhovnicească, reprezentând puterea de războire cu ispitele, poftetele și patimile, afirmându-se pe un plan veșnic ca rod al **nădejzii** și împreună lucrare a **răbdării**. **Dreptatea** va încununa întreaga acțiune de **mântuire a omului în Hristos, atât prin harul lui Dumnezeu, cât și ca lucrare a credinței și faptelor bune**.

Pentru aceste motive și sub această formă virtutea promovată în lumea precreștină a fost preluată de către Biserică încă din cele mai vechi timpuri. Nimeni nu s-a smintit cu aceasta, fiindcă îndemnul apostolic, plin de înțelepciune, îndeamnă foarte clar: „toate să le cercetați, țineți ce este bun” (I Tesaloniceni 5, 21).

Pe acest temei, Părinții Bisericii, ca unii care au studiat în școlile păgâne și s-au evidențiat în cunoașterea filosofiei, au folosit pe cale largă limbajul virtuții antice precreștine, pentru a explica diferitele aspecte și forme de manifestare ale ei în spiritualitatea creștină. Prin aceasta ei arătau că ceea ce era în virtutea etică antică sămânță a Logosului – Hristos înainte de întrupare, va deveni rodire adevărată prin lucrarea harului divin în sufletele credincioșilor.

Ne vom opri la câteva enunțuri ale virtuții în etica antică spre a vedea apoi modul de desăvârșire a ei în **Philosophia Christi**.

Una din definițiile tradiționale ale filosofiei antice își propune ca obiectiv „cultivarea virtuții ce tinde la asemănarea cu Dumnezeu, pe cât îi este omului cu putință”.<sup>243</sup>

Aretologia greacă citează curent pe zei ca modele ideale de urmat. Dar zeii și semi-zeii erau numai proiectări idealizate a umanului. „Acest omenesc din zei era însă uneori așa

<sup>243</sup> Republica 613 a; Theaitetos, 176 b; 177 a; Legile 716 d.



de criticabil, încât panteonul devenea mai degrabă un exemplu de pierzanie decât un model de desăvârșire. Intransigența lui Platon contra imoralității zeilor era prea bine cunoscută”.<sup>244</sup>

În astfel de situații, „asemănarea cu Dumnezeu” rămâne un ideal măreț și demn de realizat, dar nu în etica filosofică, ci în aretologia creștină.

Pornind de la textul biblic al creierii omului după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Facere 1, 26), Origen face o judicioasă observație, arătând că în versetul următor se menționează doar că „a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut” (Facere 1, 27). Aceasta ne oferă posibilitatea de a vedea **progresul virtuții** de la chipul lui Dumnezeu la asemănarea lui Dumnezeu înscrisă în însăși menirea sufletului omenesc.

Clement Alexandrinul, înaintea lui Origen, arată că Hristos, „s-a apropiat de om, ca să facă din omul făcut din pământ un om sfânt și ceresc și mai ales să se împlinească cuvintele cele dumnezeiești: „să facem om după chipul și asemănarea noastră” (Facere 1, 26). Hristos a realizat în chip desăvârșit aceste cuvinte ale lui Dumnezeu; ceilalți oameni, însă, sunt înțeleși numai „după chip”. Iar noi, copiii bunului Tată, odraslele bunului Pedagog, se cuvine să împlinim voința Tatălui, să ascultăm de Cuvânt (Hristos) și să modelăm în noi viața cu adevărat mântuitoare a Mântuitorului nostru... Să avem pildă vie de nesticăciune viețuirea Domnului (Hristos) și să mergem pe urmele lui Dumnezeu, singurul la care trebuie să privim, care se interesează cum și în ce chip se poate ca viața oamenilor să ajungă mai sănătoasă”.<sup>245</sup>

**Părinții Răsăritului creștin au insistat asupra deosebirii dintre „chip” și „asemănare”, arătând că primul termen este punctul de plecare, iar cel de al doilea reprezintă chemarea la desăvârșire. Între cele două stă virtutea, ceea ce înseamnă că cu cât ne desăvârșim în virtute, cu atât ne împărtășim mai mult de viața divină, devenind asemenea sfințeniei lui Dumnezeu.** Astfel, Sfântul Vasile cel Mare arată că „asemenea este în potență însăși chipul, care actualizându-se prin practicarea virtuții, ajunge la asemănarea cu Dumnezeu”. Mai precis, marele capadocian arată că „noi am fost făcuți după chipul lui Dumnezeu o dată cu așa zicând, creația noastră primă, și prin propria noastră voință liberă putem ajunge să fim și după asemănarea lui Dumnezeu... Dacă nu ne-ar fi puterea de a ne face asemenea cu El, noi nu am avea posibilitatea să ajungem la asemănarea lui... Dar, dându-ne posibilitatea de a ne asemăna cu El, ne-a lăsat (grija) de a fi noi înșine lucrătorii asemănării cu El, pentru ca răsplata lucrării să fie a noastră, pentru a nu fi ca picturile ieșite din mâna artistului, făpturi lipsite de viață, și pentru ca cele (legate de strădania) asemănării (cu Dumnezeu) să nu fie spre lauda altcuiva. Într-adevăr, când ți-e dat să vezi un portret întocmai cu modelul său, tu nu aduci cuvinte de laudă pentru portret, ci îl admiri pe pictorul care l-a pictat; de aceea eu și nu altcineva să fie demn de admirație, (Dumnezeu) mi-a lăsat grija de a deveni asemenea (cu El)... Așadar, prin faptul că ești înzestrat cu rațiune, tu ai ceea ce este

<sup>244</sup> Pr. Prof. Ioan G. Coman, Probleme de filozofie și literatură patristică, București, 1995, p. 420.

<sup>245</sup> Pedagogul I, XII, 98, 2-4, P.S.B. 4, p. 223.

după chip, dar ajungi să fii și după asemănare agonisind bunătatea. Pentru a te îmbrăca întru Hristos (Galateni 3, 27), îmbracă-te „cu simțăminte de profundă îndurare și de bunătate” (Coloseni 3, 12)”.<sup>246</sup>

Sfântul Grigorie de Nyssa face aceeași distincție, evidențiind necesitatea progresului în virtute: „chipul lui Dumnezeu îl avem în noi odată cu creația noastră, asemănarea cu Dumnezeu însă o dobândim prin alegerea noastră liberă. Din chipul lui Dumnezeu în mine, am însușirea de a fi o creatură rațională, iar din asemănarea cu El, facultatea de a deveni bun. Ai deci chipul lui Dumnezeu prin faptul că ești dotat cu rațiune; asemănarea o ai prin îmbrățișarea virtuții”.<sup>247</sup>

Pe de altă parte, la asemănarea cu Dumnezeu se ajunge prin **imitarea și urmarea lui Dumnezeu**. Aceste deziderate erau întâlnite în filosofia elenă, mai ales la Platon și la stoici. Deși absente în Vechiul Testament, ele sunt preluate de creștinism și vor face carieră ca imitație și urmare a vieții lui Hristos. Imitarea și urmarea vieții virtuozității a lui Hristos te conduce la asemănarea lui Dumnezeu. Aceasta va fi orientarea virtuții ca lucrare a sfințeniei creștine. Ea va fi promovată în Evanghelie de către Mântuitorul însuși. Mai întâi, fiindcă El se dă pildă, oferindu-se ca model: „Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima...” (Matei 11, 30); „Pildă v-am dat, ca precum v-am făcut eu și voi să faceți” (Ioan 13, 15). În al doilea rând, vom reține însăși chemarea directă a Mântuitorului de a fi urmat adresată Apostolilor și mulțimii credincioșilor (Matei 10, 38; Marcu 8, 34), tânărului bogat (Matei 19, 21), etc., cu precizarea că „**cel ce nu-mi urmează mie, nu va fi ucenicul meu**” (Luca 14, 27), numai cei care urmează lui Hristos se vor împărtăși de bunurile duhovnicești ale împărăției lui veșnice (Matei 19, 27–28).

Astfel imitarea și urmarea lui Hristos devenise un **adevărat program de virtute**, fiindcă, ce altceva ar putea fi virtutea decât coloratura modului **constant de săvârșire a binelui după modelul oferit de Fiul lui Dumnezeu, întrupat?!...** De aici vor răsună cuvintele Apostolului peste veacuri în lumea întreagă: „Fiți urmăritori mie, precum sunt și eu următorul lui Hristos” (I Corinteni 11, 1). „Cât de fericit este acela care – spune Sfântul Grigorie de Nyssa – înregimentat în armata divină se înarmează contra răutăților prin virtuți, care poartă chipul împăratului care le îmbracă”.<sup>248</sup>

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful spunea pe la mijlocul sec. al II-lea: „...dar am fost învățați, suntem convinși și credem, că Dumnezeu acceptă cu plăcere numai pe aceia care imită calitățile Lui cele bune: înțelepciunea și dreptatea și iubirea de oameni și toate câte sunt proprii lui Dumnezeu, Celui ce nu este numit cu nici un nume pozitiv”.<sup>249</sup>

<sup>246</sup> Omilia X, 16–17 la Hexaemeron, trad. diac. Prof. Sebastian Ardelean, în rev. Altarul Banatului, nr. 7-9/1996, p. 94-95

<sup>247</sup> Despre cuvântul Sfintei Scripturi: „Să facem om...” 1, P.G. 44, 273.

<sup>248</sup> Pr. Prof. I. G. Coman, o. c. p. 241.

<sup>249</sup> Apologia I, X, P.S.B. 2, p. 31.

Clement Alexandrinul arată în secolul al II-lea că „Pedagogul nostru... este pentru noi icoană fără de pată și trebuie să căutăm cu toată puterea ca sufletul nostru să se asemene cu El... Mai întâi trebuie să scăpăm de pasiune și de boli, iar apoi să ne stăpânim să nu mai cădem cu ușurință în păcatele cu care ne-am obișnuit... În al doilea rând, trebuie să nu păcătuiți nici cu gândul; acest lucru este propriu omului înțelept. În al treilea rând, trebuie să nu cădem într-un număr mare de păcate fără voie. În ultimul rând trebuie să prindem rămânerea cât mai puțin în păcat; acest lucru este mântuitor pentru cei chemați la pocăință, ca să-și îndrepte păcatele”.<sup>250</sup>

Tema imitării, a urmăririi și a asemănării cu Hristos va fi tema preferată spiritualității apusene, concretizată mai târziu în cunoscuta carte „*Imitatio Christi*” de **Toma de Kempis**. În Răsăritul creștin accentul va cădea pe **viața în Hristos**, temă mai adâncă, cu referire la **unirea cu Hristos**. Ea va constitui obiectul cărții „*Viața în Hristos*” de **Nicolae Cabasilas**. În această situație **virtutea nu este o simplă urmare, imitare, asemănare exterioară cu viața lui Hristos, ci un rezultat al împărtășirii cu duhul vieții lui Hristos, pe baza unei comuniuni harice, asemenea viței cu mlădița** (Ioan 15, 5). Bineînțeles, că noțiunile nu se exclud, ci se presupun reciproc... De fapt noțiunea de imitare, în greacă **μιμησις**, este mai bogată în conținut decât latinescul **imitatio**. Cuvântul grecesc are un sens **intensiv** sinonim cu cel de **integrare**, depășind astfel sensul exterior și formal. Prin urmare, a imita pe Hristos înseamnă a te **integra în viața Lui**. Sfântul Grigorie de Nyssa adâncindu-i înțelesul, îl folosește și ca „**amestecare**”.<sup>251</sup> Altfel spus, **virtutea creștină ca imitare a vieții lui Hristos se realizează printr-o „înfrățire și zidire în El”** (Coloseni 2, 7). **Deci, imitarea lui Hristos nu se face simplu: „a urma Lui”, ci „a umbla în El”** (Coloseni 2, 6). **Virtutea este astfel fapta ce rezultă din duhul vieții lui Hristos și libertatea noastră, sau fapta noastră purtând amprenta duhului lui Hristos. Astfel, în faptele noastre de smerenie, blândete, iubire, înțelepciune, pace, milostenie, dreptate, sfințenie, etc. apare însăși fizionomia morală a lui Hristos.** Prin aceste virtuți, ca și prin altele asemenea lor, noi devenim „**Alter Christus**”, **făcându-l pe Hristos mereu viu și actual în istorie.**

În felul acesta, virtutea prin care tindem la asemănarea cu **Dumnezeu, reprezintă o neconținută descoperire a vieții Lui Hristos în lume, ca putere și acțiune divină.**

O altă caracteristică a virtuții antice era identitatea ei cu **sănătatea sufletului**. Platon spunea că „**virtutea, pe cât se pare, ar fi un fel de sănătate, frumusețe și bunăstare a sufletului, iar viciul – o boală, o urăciune, și o slăbiciune a acestuia**”.<sup>252</sup> Comentând cererea a IV-a din rugăciunea „Tatăl nostru”, Sfântul Grigorie de Nyssa identifică virtutea cu sănătatea sufletului la care ajungem împlinind voia lui Dumnezeu, iar viciul cu boala, care apasă viața sufletului, aducându-i moartea: „...Sănătatea sufletului este buna mireasmă a voii dumneze-

<sup>250</sup> Pedagogul I, II, 4, 1–3, P.S.B. 4, p. 168.

<sup>251</sup> Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, București, 1996, p. 341.

<sup>252</sup> Republica 444 e.

iești precum căderea din voia cea bună (a Celui bun) este boala sufletului, care sfârșește cu moartea. Fiindcă am slăbit prin părăsirea viețuirii celei bune din rai, când ne-am umplut de veninul neascultării, de aceea firea noastră a fost luată în stăpânire de boala aceasta rea și pricinuitoare de moarte, a venit Doctorul cel adevărat, tămăduind după legea doctoricească răul prin cele contrare lui. Și pe cei luați în stăpânire de boală, din pricină că s-au despărțit de voia dumnezeiască, îi eliberează iarăși de boală prin unirea cu voia dumnezeiască...”<sup>253</sup>

Cunoscând prea bine **μεσότης**-ul aristotelic, ca virtute etică, dascălii Bisericii l-au aplicat cu mult succes în determinarea virtuții creștine ca mijloc între două extreme dăunătoare vieții, ridicându-l însă la cotele duhovnicești ale desăvârșirii creștine.

Vom da câteva exemple.

Sfântul Vasile cel Mare arată că „virtutea este un fel de **cale de mijloc** și de **dreaptă măsură** între două extreme care se abat de la virtute: una prin exagerări (excese, depășirea limitei); alta prin insuficiențe (lipsuri); una prin lipsă de măsură, alta prin disproporție (urâtenie, faptă de rușine). De pildă, curajul este un fel de cale de mijloc, iar exagerarea cu privire la aceasta este cutezanța nesăbuită (îndrăzneala obraznică), iar lipsa acestuia este lașitatea. Prin urmare, frumusețea sufletului constă în dreapta măsură, iar urâtenia (fapta de rușine) o constituie disproporțiile pornite din răutate”<sup>254</sup>

La rândul său, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „virtutea se află la mijlocul unor rele: între lipsă și prisosință. Așa se spune despre curaj și despre dărnicie, că cea dintâi se află între lașitate și obraznicie, iar cea de a doua, între zgârcenie și risipă. Atât cu privire la lașitate, cât și cu privire la zgârcenie se spune că sunt rele prin lipsa a ceea ce datorează, iar risipa și obraznicia, prin pierderea măsurii și prin prisosință. Iar **mijlocul** (τό μέσον) între lipsa de măsură într-o parte și în alta, e **numită virtute**”<sup>255</sup> Același dascăl al virtuții creștine ne arată și modul de a determina virtutea și faptele săvârșite ca să poarte pecetea virtuții. El demonstrează că „**păcatul se lucrează fie prin ceea ce este sub virtute, fie prin ceea ce „cade” deasupra ei**. De pildă, ca să luăm curajul: lașitatea înseamnă lipsa virtuții, iar îndrăzneala nesăbuită este „căderea” deasupra ei. Iar virtutea este ceea ce e curat de amândouă și e văzut la mijloc între relele de pe laturi. În același fel, toate celelalte câte sunt năzuite ca mai bune se află la mijloc, între vecinătățile rele. Înțelepciunea este la mijloc între dibăcie vicleană și naivitate. Nici prudența șarpelui nu este de laudă, nici nevinovăția porumbelului, atunci când este luată fiecare de sine. **Virtutea poate fi socotită ca deprindere amestecată din amândouă, aflându-se la mijlocul lor**”. Cel lipsit de înfrânare este un desfrânat, cel prea înfrânat își chinuiește conștiința, cum stabilește Pavel (I Timotei 4, 2). Unul se predă plăcerilor

<sup>253</sup> P.S.B. 29, p. 433.

<sup>254</sup> Comentariu la Profetul Isaia, V, P.G. 30, 409 B.C.

<sup>255</sup> Omilia IX la Cântarea Cântărilor, P.G. 44, 972 A.

fără rușine, iar altul se scârbește și de căsătorie ca de o desfrânare. Înfrânarea este deprinderea de la mijlocul acestora două...”<sup>256</sup>

Părinții filocalici au făcut din **mesotes** „cale împărătească”, sau „dreapta socoteală” în deosebirea virtuților, de patimi, adică „**duhul deosebirii binelui de rău**”. Sfântul **Ioan Scăraru** spune că „**dreapta socoteală** este făclia în întuneric, întoarcerea celor rătăciți, luminarea celor cu vedere scurtă. Cel ce deosebește cele bune de cele rele află sănătate și depărtează boala”<sup>257</sup>

Mai mult decât atât, dreapta socoteală este aceea înțelepciune, care **deosebește binele de rău chiar în modul de săvârșire a virtuții**, fiindcă se poate greși chiar cu bunele intenții înclinate spre virtute

Mergând mai în adânc, vom spune că dreapta socoteală este în același timp maica și păzitoarea nu numai a tuturor virtuților, ci și a **instrumentelor de realizare a acestora**. Astfel, dacă cea mai mare virtute o constituie dragostea față de Dumnezeu, față de Hristos, Cel ce și-a jertfit viața pentru noi, **instrumentul** care dă expresie maximă acestei virtuți este **castitatea**.

**Metodiu de Olimp** († 311) face din castitate „temeiul și floarea creștinismului, starea de asemănare cu Hristos, viața creștină desăvârșită, mijlocul de a realiza în sine pe Hristos, implicând toate celelalte virtuți, ea rămânând principiul fundamental al vieții creștine”. Lucrarea sa se intitulează „Banchetul sau despre castitate (feciorie)”, vrând să imite „Banchetul” lui Platon (care face din eros – iubire principiul filosofiei). În lucrarea sa, Metodiu ne prezintă elogiul castității adus de zece fecioare. Arbitrând Virtutea însăși, acordă premiul lui Tecla. Motivând opțiunea ei, face însă și câteva reflexii asupra modului de aplicare practică a fecioriei, spre a-și putea atinge în mod corect și desăvârșit menirea ei: „... Într-adevăr, a pune castitatea înaintea celorlalte moduri de viață, inspirate de mine, precum și a susține că trebuie îmbrățișată înaintea celorlalte, înseamnă a formula un principiu corect... Mulți cred că onorează și că slujesc castitatea, însă în realitate sunt puțini cei care o cinstesc după cuviință. Nu, atunci când cineva își stăpânește trupul, dar se mândrește cu aceasta și la celelalte porunci nu ia aminte... Cel care își menține trupul curat, dar își murdărește inima cu mândria de stăpânire, este asemenea celui care curăță blidul doar pe dinafară... Prin urmare... se cade să păstrăm neîntinate de stricăciune toate măduarele noastre. Pentru că este o insultă să păstrăm organele de protecție, dar să nu avem fecioare limba, vederea, auzul și mâinile; sau să le avem pe toate acestea fecioare, dar inima să se destrăbăleze cu mândria și mânia... Pe cei cu o viață superioară îi pândesc greșelile tot mai mari, pentru că cel rău dușmănește mai mult pe cel cu adevărat bun...”<sup>258</sup>

<sup>256</sup> Viața lui Moise, sau despre desăvârșire în virtute, trad. Pr. Prof. Dr. Stăniloiaie și Pr. I. Buga, P.S.B. 29, p. 103-104.

<sup>257</sup> Cuvântul XXVI despre deosebirea gândurilor, patimilor și virtuților, Filocalia, vol IX, p. 335.

<sup>258</sup> P.S.B. 10, p. 113-114.

La aceiași **dreaptă socoteală** se referă și **Sfântul Vasile cel Mare** când se adresează „celui care a ales viața îngerească, ca unul care a depășit limitele firii omenești și s-a rânduie pe sine în viața netrupească, căci semnul distinctiv al naturii îngerești este libertatea de comuniune a căsătoriei, indiferența față de orice altă frumusețe și privirea continuă numai spre fața lui Dumnezeu”.<sup>259</sup>

De aici vedem că, fiind pătrunsă de iubirea lui Dumnezeu ca deschidere și aspirație infinită a sufletului spre El, castitatea depășește nu numai mesotes-ul aristotelic, ci și „calea împărătească de mijloc”, devenind expresia frumuseții divine.

Un alt aspect preluat din etica antică și desăvârșit în morala creștină se referă la funcția virtuții, corespunzătoare celor trei părți ale sufletului. Astfel, **Evagrie din Pont** scrie în capitoul 89 al **Practicos-ului** său: „După înțeleptul nostru învățător, sufletul rațional este alcătuit din trei părți. Atunci când virtutea se află în partea rațională, ea se numește chibzuință, înțelegere, înțelepciune; atunci când se află în cea poftitoare, se numește cumpătate, dragoste și înfrânare; atunci când se află în partea irascibilă, se numește curaj și răbdare; iar când se află în sufletul întreg, dreptate. Lucrarea chibzuinței este, pe de o parte, să conducă lupta împotriva puterilor vrăjmașe; iar pe de altă parte, să vegheze asupra virtuților, să pregătească trupele împotriva relelor... Lucrarea înțelegerii e să rânduiească în chip armonios toate cele care ne sunt alături în atingerea scopului nostru; iar lucrarea înțelepciunii e să contemple rațiunile cel trupești și netrupești. Lucrarea cumpătăriei e să privească fără patimă lucrurile care stârnesc în noi închipuiri iraționale; cea a dragostei e să dăruiească fiecărei imagini a lui Dumnezeu aproape în aceiași măsură în care s-ar dăruia Prototipului... cea a înfrânării e să se lepede cu bucurie de orice plăcere a pântecului; să nu-ți fie teamă de dușmani, ci să te ții dârz, curajos în fața primejdiilor, iată lucrarea răbdării și a curajului. Cât despre dreptate, rostul ei este să pună în acord și armonie cele trei părți ale sufletului”.<sup>260</sup>

Sfântul **Grigorie de Nyssa** merge mai departe decât Evagrie. El **încreștinează trihonomia platonice, arătând că sângele lui Hristos unește rațiunea, pofta și irascibilul atunci când și gândul celui ce-L poartă pe Hristos în inimă este înclinat și dornic să făptuiască virtutea**: „... Prin chipurile acestea Scriptura arată natura sufletului, așa cum gândeste și cultura din afară, care împarte sufletul în trei părți: rațiunea, pofta și mânia. Cele din urmă, adică pofta și mânia stau dedesubt, sprijinind pe amândouă părțile, partea înțelegătoare a sufletului. Iar rațiunea, unindu-le pe amândouă, le susține și e purtată de ele, întărindu-se întru curaj prin mânie și înălțându-se cu pofta spre împărtășirea de bine. Așadar, atât timp cât sufletul este asigurat în această așezare, având neclintirea prinsă în gândurile virtuții ca niște

<sup>259</sup> Cuvânt ascetic 11, P.S.B. 18, p. 198-200.

<sup>260</sup> Studiu introductiv, traducere și comentarii de Cristian Bădiliță, Iași, 1997, p. 111- vezi și Platon, Republica, 439 a.

cuie, se bucură de deplina împreună-lucrare a tuturor părților lui spre facerea binelui, gândul dând întărirea părților supuse rațiunii și primind același ajutor de la acestea”.<sup>261</sup>

Într-o carte „**Despre virtuți și vicii sufletești și trupești**”, Sfântul **Ioan Damaschin** († 749) face deosebirea dintre **virtuțile sufletești și cele trupești**. La rândul lor, virtuțile sufletești antice au un caracter general, ce implică toate celelalte virtuți: „**Virtuțile sufletești zicem că sunt mai întâi aceste patru cele mai generale, care sunt: bărbăția, prudența, cumpătarea și dreptatea. Din acestea se nasc virtuțile sufletești:** credința, nădejdea, dragostea, rugăciunea, smerenia, blândețea, îndelunga răbdare, suferirea răului... simplitatea, ne iubirea de argint, compătimirea, milostenia, generozitatea, neîntristarea, sfiala, evlavia, dorința bunurilor viitoare dorul după împărăția lui Dumnezeu...

Este momentul să arătăm că **părinții greci** au asumat virtutea antică, „încreștinând-o” și ridicând-o la cotele cele mai înalte ale virtuții ascetice, practice, ca pe un exercițiu constant de ridicare a firii prin harul divin la teoria. **Părinții latini** au manifestat însă unele rețineri față de ea. Mai tăios s-a arătat **Tertulian** prin acel hiatus retoric ce despărțea Atena de Ierusalim... Trebuie să recunoaștem însă că „pentru cei mai mulți creștini ai primelor veacuri, autorul **asemănărilor dintre creștinism și elenism este diavolul**. Prudentul nostru pedagog vorbește numai despre **imitație**”.<sup>262</sup>

Accentuând paternitatea ei divină, apologeții și dascălii creștini ai primelor secole, pentru a răspunde atacurilor venite din partea păgânismului, spuneau că virtutea reprezintă descoperirea făcută de Dumnezeu lui Moise, când acesta se afla în Egipt. Înțelepții Eladei au învățat-o de la Moise, cu prilejul călătoriilor efectuate de ei acolo. „Este evident – spune Clement Alexandrinul, că celelalte virtuți, despre care scrie Moise a fost punct de plecare pentru toată învățătura morală a elinilor, adică: bărbăția, cumpătarea, prudența, dreptatea, stăruința, răbdarea, buna cuviință, înfrânarea și pe lângă acestea evlavia”.<sup>263</sup> Prin urmare, virtutea filosofiei elene reprezintă doar o **imitare** a virtuții creștine descoperită de Dumnezeu. Cei ce socotesc **asemănarea** îndeplinesc lucrarea vicleană a diavolului, pentru a deruta conștiințele oamenilor.

Pentru a înțelege mai bine această concepție despre virtutea antică, vom da cuvântul poziției neconvenționale, netranșante și chiar dure a **Fericitului Augustin**: „Oricât s-ar părea de laudabil faptul că sufletul stăpânește trupul și rațiunea afectele, dacă nici sufletul și nici rațiunea nu servesc lui Dumnezeu însuși, după cum El a poruncit; în nici un caz nu poate fi vorba de o adevărată stăpânire de sine (ținere în frâu) nici a trupului și nici a pasiunilor. Fiindcă ce fel de stăpân ar putea fi rațiunea, care nu cunoaște pe adevăratul Dumnezeu și nu se supune poruncilor Lui, ci desfrânează cu toți demonii încarnați în vicii? Dar și virtuțile pe care unii le au, și prin ele comandă atât trupului, cât și afectelor, fără însă a adera și a tinde

<sup>261</sup> Despre viața lui Moise... P.S.B. 29, p. 57.

<sup>262</sup> Ion Coman, Miracolul clasic, p. 244.

<sup>263</sup> Strom II, XVIII, 78, 1, P.S.B. 5, p. 152.

către Dumnezeu, în **realitate sunt mai degrabă vicii decât virtuți**... Ele sunt pline de mândrie și îngâmfare, încât nici nu trebuie privite ca virtuți, ci ca vicii (inflatate ac superbae sunt, ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt)<sup>264</sup> Prin urmare, deosebirea dintre virtutea creștină și cea a filosofiei elene, este decisivă după Augustin, fiindcă prima înseamnă „**secundum Deum vivere**”; iar cealaltă „**secundum hominem vivere**”.

Pentru a nu încheia totuși pesimist acest capitol, vom reveni cu precizarea inițială că virtuțile filosofiei elene au fost primite de Biserică, fiind numite **virtuți morale**, dependente de **virtuțile teologice** și în același timp ca **moduri de desăvârșire a acestora**. În consecință, virtuțile eticii antice devenite virtuți creștine primesc un nou înțeles și o nouă motivație. **Ele se înscriu în unitatea virtuții creștine, ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt. Ele pornesc din credință și urmează traiectoria lucrării acesteia în iubire. Cuprinse în unitatea organică a iubirii, ele vor funcționa ca razele ei de lumină.**

Din cele până aici tratate vedem că sub aspect filosofic creștinismul s-a afirmat în colaborare cu elenismul. Când însă au apărut persecuțiile împotriva creștinilor, cu întregul lor cortegiu de acuzații morale nefondate, apologetii și dascălii Bisericii au venit cu replicile pe care le-au considerat potrivite pentru afirmarea valorilor creștine.

## 2. SPECIFICUL CREȘTIN AL VIRTUȚILOR ETICE

După cum am arătat încă din timpul apostolilor confruntarea cu lumea păgână a obligat la luarea de poziție față de ideile și curentele de gândire ale vremii. „Duhul deosebirii” a trebuit să funcționeze perfect pentru ca Evanghelia să prezinte valorile ei pe măsură să schimbe viața oamenilor și chipul lumii. Potrivit acestui „duh al deosebirii” s-a procedat cum nu se poate mai normal, manifestându-se rezervă față de tot ceea ce se opunea noii credințe, dar fructificând în același timp ceea ce a rămas luminos și vrednic de cinstire în spiritul și viața oamenilor. După cum am văzut, virtuțile etice au constituit un aspect luminos al spiritului uman, încât preluarea lor nu a însemnat la nici un caz o pierdere, ci un câștig. **Dar nu simpla asumare, ci fructificarea lor prin convertirea la noua credință și viață creștină.**

Astfel, virtuțile etice antice devenite virtuți morale creștine vor primi o **nouă coloratură, direcție și scop**. Ele nu vor fi transferate, ci integrate **în unitatea virtuții creștine și vor funcționa ca viață în Hristos prin lucrarea Sfântului Duh**. Altfel spus, vor primi un aspect sau un **specific propriu, duhovnicesc**.

Vom încerca să determinăm specificul propriu creștin al virtuților morale în comparație cu forma lor veche promovată în etica filosofică antică.

---

<sup>264</sup> De civitate Dei XIX, 25, P.L. 41, 728.



1. În etica filosofică antică virtuțile aveau originea în rațiune. Înțelepții antici au arătat că rolul eticii este de a exersa rațiunea spre a ști să găsească totdeauna soluțiile cele mai potrivite ca să-i aducă omului fericirea. Ei au remarcat, pe de altă parte, că pentru împlinirea acestui deziderat, rațiunea poate fi derutată de simțuri, de împrejurări, de interese nu totdeauna superioare... De aceea rolul filosofiei era în primul rând cel de a însănătoși rațiunea, eliberând-o de sub impulsurile ce-i sunt dăunătoare. Filosofia ca „asceză a minții”, ca exercițiu continuu, reprezintă strădania de orientare spre valorile sufletului și vieții omenești. Iar acestea sunt tocmai virtuțile. Dar, virtutea rămâne limitată la cercul unor anume înțelepți, fiind în funcție de concepția acestora. Ea apare astfel ca fiind oscilantă, contradictorie și schimbătoare, ca firea omenească însăși, ce poartă în sine rănilile păcatului.

Pentru ca virtutea să dobândească un temelie sigur și universal de afirmare, ea va porni în creștinism din **credință**. Iar credința nu e o simplă părere. Ea este o participare la Adevărul și Binele descoperit de Dumnezeu, în care nu este nici un fel de oscilație și schimbare...

Pe de altă parte, credința este ea însăși o virtute, un dar și o putere, prin care îl cunoaștem și intrăm în comuniune cu Dumnezeu. Pornind din credință, virtuțile morale vor respecta împărtășirea din viața divină. Și precum din identitatea Binelui existent în Dumnezeu și voința Sa rezultă sfințenia Lui, tot astfel, ca împlinitoare a Binelui ca voie divină, **virtuțile morale constituie elementul sfințeniei creștine**, fiindcă „aceasta este voia lui Dumnezeu, sfințirea voastră; să vă feriți de desfrânare” (I Tesaloniceni 4, 3). De pildă, sophrosyne ca virtute a chibzuinței, ca înțelepciune practică a măsurii în toate acțiunile vieții, devine **hagneia** (sfințenie) și **castitas**, fiind cunoscută în spiritualitatea creștină ca votul monahal al fecioriei, mai precis, ca dăruire integrală lui Dumnezeu, atât cu sufletul cât și cu trupul.

Credința având un caracter universal, și virtuțile morale provenite din ea vor împodobi chipul oricărui creștin, fără nici o deosebire de persoana care o promovează. Este importantă această precizare întrucât în antichitatea precreștină, virtutea era un privilegiu la care ajungeau doar anumiți oameni, și anume filosofii aroganți și mândri de înțelepciunea lor...

Credința fiind **lucrătoare în dragoste**, la fel și virtuțile morale provenite din ea devin un impuls ale sufletului omenească de a se desăvârși în viața duhovnicească, tinzând mereu „la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13). Astfel **sufletele pătrunse de iubirea lui Hristos vor deveni generoase și altruiste prin virtuțile morale**. Ca forme de manifestare ale iubirii dezinteresate și jertfelnice, virtuțile etice erau necunoscute înțelepților antici. Un singur exemplu luat din viața primilor creștini va fi concludent în a ilustra modul altruist în care cultivau ei, de pildă, cumpătarea: „...Dacă este printre ei un sărac sau nevoiaș și n-au bucate prisositoare, atunci postesc două până la trei zile, ca prin asta să acopere nevoia de hrană a celor lipsiți”.<sup>265</sup>

<sup>265</sup> Apologia lui Aristide XV, 9.

2. Am văzut că, orientându-se după legea morală naturală, înțelepții aveau capacitatea determinării Binelui, dar nu și puterea făptuirii lui. La fel putem spune și despre omul Vechiului Testament, cunosător al legii morale pozitive. Cel ce cunoaște binele pe bază rațională putea spune: „video meliora proboque, sed deteriora sequor”<sup>266</sup> (văd și aprob ceea ce este mai bine, dar urmez ceea ce este rău). Cel ce cunoștea binele ca descoperire supranaturală a lui, identic cu legea care exprimă voia lui Dumnezeu, va remarca exact aceeași situație, spunând: „căci nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul, pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc” (Romani 7, 19). De aici și explicația: „căci știu că legea este duhovnicească, dar eu sunt trupesc, vândut sub păcat” (Romani 7, 14). Altfel spus, omul aflat sub robia și dominația păcatului avea rațiunea întunecată, voința slăbită și sentimentele pervertite. Prin exerciții de luminare a minții, înțelepții (și numai ei) puteau determina virtutea; dar voința fiind slăbită de păcat, nu o și puteau făptui, sau o săvârșeau confuz... Hristos eliberându-l pe om din păcat, îi dă și **puterea harului divin pentru ca să poată săvârși virtutea, care să-l ducă la asemănarea și desăvârșirea lui Dumnezeu**. Așa că, față de înțeleptul antic și față de omul drept al Vechiului Testament, omul în Hristos va spune cu siguranță: „**Pot totul în Hristos care mă întărește**” (Filipeni 4, 13). Harul lui Hristos vindecă boala din fire rămânând dominantă puterea virtuții, de unde și constatarea că „prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt” (I Corinteni 15, 10). Iată și cuvintele unui om duhovnicesc aflat în detenție pentru mărturia credinței în Hristos, oferă din hrana sa celor de lângă el, oameni „carnali”, copleșiți de foame și de frig, cu constatarea: “Eu pot să postesc, pot să tremur, pot să sufăr – dar ei nu pot. Eu am Cine să-mi ajute, eu am pentru ce să mă jertfesc, eu am cine să mă despăgubească – dar ei nu au, ei nu știu, ei nu pot. Atât avut am acum și aici, și atâta le dau liniștit. Pentru dragostea Hristosului meu și pentru mila de sufletele lor” (Traian Dorz, Hristos mărturia mea, p. 469).

În același timp virtuțile morale se împlinesc în comuniunea de har a Bisericii. Mai întâi prin **harul Sfântului Botez** care regenerează firea, apoi prin harul Sfântului mir, care dezvoltă, maturizând viața duhovnicească, care va atinge punctul cel mai înalt prin împărtășirea cu Izvorul harului divin, cu însăși Trupul și Sângele Domnului, spre însănătoșirea și îndumnezeirea firii. Dat fiind însă faptul că omul se află într-o continuă luptă cu păcatul, că virtutea însăși e o luptă cu căderi și ridicări, mărturisirea păcatelor cu căință și hotărârea de îndreptare, le va spăla și va regenera viața duhovnicească prin Taina Pocăinței. În același timp credința și harul aflate în suflet dezvoltă **privegherea și pocăința**, ca imbold continuu spre virtute.

De aici vedem că **virtutea creștină are un caracter sinergic**. Este pe de o parte, de **natură divină** (harul Sfintelor Taine), dar are și fața umană a **libertății** de adeziune la **darul sacru**. Mai precis, ca act de voință, reprezintă un **dinamism** continuu de înmulțire a darurilor lui Dumnezeu.

<sup>266</sup> Ovidiu, *Metamorfoze VII*, 14.

Pe lângă harul sfințelor Taine, cei ce cultivă virtutea se vor împărtăși de „**Cuvântul lui Hristos**...care va locui din belșug...în inimile noastre” (Coloseni 3, 16). Cuvântul lui Dumnezeu aduce prin credință și har descoperirea tainelor înțelepciunii lui Dumnezeu, arătând totdeauna „steaua polară”, care este viața lui Hristos, și angajează întreaga ființă spre imitarea și asemănarea cu viața Lui.

Întreaga viață de virtute creștină se desfășoară și se desăvârșește prin **harul rugăciunii**. Rugăciunea este aducătoare de har și de virtute prin aceea că atunci când ne rugăm, Duhul Sfânt se roagă împreună cu noi (Romani 8, 26), iar Hristos, Mijlocitorul veșnic către Tatăl, „se roagă pentru noi” (Romani 8, 34). Astfel putem vorbi de **puterea rugăciunii izvorătoare de virtute**, fiindcă în rugăciune sufletul trebuie să intre în comuniunea lui Dumnezeu curat, lipsit de griji și de interese meschine: „de-ți vei aduce darul tău la altar și acolo îți aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău înaintea altarului și mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău...” (Matei 5, 23–24). **Apoi, virtutea ca viață duhovnicească se săvârșește mereu prin puterea rugăciunii**. Rugăciunea aducând în suflet pocăința și iertarea, cultivă neîntrerupt dragostea față de semen, care culminează cu binecuvântare vrăjmașilor. Acestea, ca și altele, devin ele însele virtuți creștine, ca puteri sufletești pe care le aduce în suflet rugăciunea.

Pe de altă parte, proclamând deviza de „**a trăii conform naturii**”, înțelepții antici își propuneau prin idealul kalokagathiei să-și aducă natura la perfecțiune. Același ideal al desăvârșirii îl pune Mântuitorul în fața tuturor creștinilor: „fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru cel din ceruri este desăvârșit” (Matei 5, 48). Din chiar această enunțare vedem că desăvârșirea propusă de înțelepți se referea doar la ei. Masele largi de oameni erau date la o parte de la acest ideal, fiind privite cu orgoliu și desconsiderare. Ori, persoana umană prin definiție poartă în ea intenționalitatea dinamică spre comuniune și comunicare, încât numai în generozitate și altruism se poate vorbi de desăvârșire. S-a spus pe bună dreptate că „o desăvârșire orgolioasă și egoistă este un non sens”.<sup>267</sup> Pe de altă parte, desăvârșirea reprezintă un orizont veșnic deschis, fiindcă ea se realizează la dimensiunile dumnezeirii, și astfel ținta ei supremă este **îndumnezeirea** = θεώσις – „împărtășirea dumnezeieștii firi” (II Petru 1, 4). Față de Dumnezeu cel viu și adevărat, **zeii, afară de faptul că erau socotiți a fi nemuritori, aveau toate însușirile și chiar metehnele oamenilor**... În același timp, pentru firea omenească ce poartă în sine rănile păcatului, rămânea o dorință neîmplinită. Numai prin harul divin omul ajunge să se numească „zoon theoumenon” (ființă îndumnezeită). Dar dacă mergem mai în adânc și spunem că zeii „nimic nu sunt pe lume” (I Corinteni 8, 4), atunci îndumnezeirea la care aspirau înțelepții, rămânea o simplă iluzie; o aspirație, ce-i drept, specifică sufletului omenesc ce tinde spre perfecțiune, dar neavând obiect, rămâne fără finalizare, ca durerea unei neîmpliniri.

<sup>267</sup> Pr. Prof. Ioan G. Coman, o.c. p. 220.

Simțind puterea harului divin în lucrarea virtuții, Sfântul Vasile cel Mare exclamă plin de admirație: „Până în clipa în care razele supravegherii Tale au strălucit asupra mea, eu am petrecut într-o stare bună și netulburată. De îndată însă ce ți-ai întors fața Ta, s-a și dat la iveală pornirea mea spre patimă și tulburare”.<sup>268</sup>

**3. Pe lângă credință și har, specifică virtuții creștine este perspectiva ei veșnică.** Aceasta mărește entuziasmul moral al faptei și al virtuții; deoarece însăși **dinamismul sufletului omenesc se înscrie în perspectiva devenirii spre un orizont veșnic deschis.** Pe de altă parte, scopul fericirii veșnice în comuniunea lui Dumnezeu constituie o motivație sigură a actelor morale. Privită virtutea creștină sub acest aspect, nu fără temei un apologet creștin nu găsea temeiul proclamării înțelepților antici a practica virtutea pentru ea însăși: „virtus sibi ipsi praeium”. Această formulare este foarte relativă și poate cădea într-un unghi mort, atunci când interesele stringente ale vieții pledează împotriva virtuții...

Când este vorba însă de perspectiva veșnică a virtuții, interesele temporale și de multe ori meschine, cedează prioritatea scopului superior. Sfântul Atanasie în „**Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie**”, arată că numai perspectiva veșnică a virtuții poate crea o asceză dezinteresată. „...Dar chiar dacă cineva părăsește casa, sau aur mult, nu trebuie să se laude, sau să se moleșească încrezută în sine. De altfel trebuie să cugetăm **că dacă nu le lăsăm pentru virtute, murind mai pe urmă, le lăsăm chiar celor ce nu vom...** Pentru aceea să nu se lase cucerit cineva dintre noi de pofta de a dobândi (bunuri pieritoare)... Pentru ce să nu dobândim pe acelea pe care le putem să le și ducem cu noi, care sunt cuminenția, dreptatea, cumpătarea, bărbăția, înțelegerea, dragostea, credința în Hristos, nemânierea, iubirea de străini? Dobândindu-le pe acestea le vom afla ajunse înaintea noastră, primindu-ne în pământul celor blânzi”.<sup>269</sup>

Dar scopul răsplății veșnice a virtuții este dezinteresat. Virtutea nu poate fi socotită un merit care în chip necesar cere răsplata cea bună. Virtutea creștină este animată și determinată **de iubirea lui Hristos.** Cel ce l-a primit pe Hristos în inima sa printr-o credință vie (Efeseni 3, 17), lucrătoare în dragoste (Galateni 5, 6) va fi animat de urmarea vieții de virtute a lui Hristos și nu așteaptă altă răsplată decât comuniunea veșnică cu Hristos. Sufletul pătruns de iubirea lui Hristos simte o necesitate imperioasă de a nu se despărți nici o clipă de Hristos, de viața Lui duhovnicească. **Devenind un „Alter Christus”, creștinul va săvârși virtutea ca faptă a lui Hristos, nu din interes ci din necesitate.** De pildă, el va fi cumpătat, înfrânat, curat, fiindcă „cei ce sunt ai lui Hristos au răstignit poftetele și patimile trupului împreună cu poftetele și patimile” (Galateni 5, 24). Sfântul Apostol Pavel spunea „**pentru mine moarte este un câștig, iar viața este Hristos**” (Filipeni 1, 21). Și mărturisește mai departe cel pătruns de dragostea lui Hristos: „Cele ce îmi erau câștig, pe acestea le-am socotit pagubă pentru Hristos pagubă. Mai mult însă, eu pe toate le socotesc pagubă față de neprețuitul preț al

<sup>268</sup> Omilia 29, 8 la Psalmi, P.G. 29, 317.

<sup>269</sup> Cap. XVII, P.S.B. 16, p. 203.

cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, de dragul căruia m-am lăsat păgubit de toate și le socotesc drept gunoaie pentru ca să-l câștig pe Hristos” (Filipeni 3, 7–8). **Impulsionată de iubirea lui Hristos, virtutea creștină primește un orizont veșnic deschis, asemenea caracterului absolut și infinit a iubirii lui Hristos.** Într-un entuziasm de bucurie sfântă, apostolul exclamă: „Cine ne va despărți de iubirea lui Hristos? oare necazul? sau strâmtora-reea? sau prigoana? sau foamea? sau golăteata? sau primejdia? sau sabia?!...Precum este scris: de dragul Tău suntem omorâți toată ziua, socotiți au fost ca niște oi de înjunghiere. Dar în toate acestea noi suntem mai mult decât biruitori prin Acela care ne-a iubit. Fiindcă sunt încredințat că nici moarte, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele viitoare, nici puterile... și nici o altă faptură nu va putea să ne despartă de iubirea lui Dumnezeu care este întru Hristos Iisus Domnul nostru” (Romani 8, 37–39).

Această iubire harică pornită din Ființa lui Dumnezeu aduce în sufletele celor ce-L primesc pe Hristos în viața lor puterea martiriului și a castității (ca martiriu al poftelor), ca semn al dăruirii totale și jertfelnice a vieții ca iubire – răspuns față de iubirea lui Dumnezeu arătată în jertfa lui Hristos.

De aici vedem că dinamismul virtuții se împletește sub aspect moral-duhovnicesc cu **jertfirea poftelor și patimilor înrobitoare, precum și cu lupta pentru desăvârșirea ei.** În această situație virtutea este identică cu **calea ce îngustă și cu ușa cea strâmtă:** „Intrați prin ușa cea strâmtă, că largă este ușa și lată calea ce duce la pierzare și mulți sunt cei ce intră prin ea; că strâmtă este ușa și îngustă calea, care duce în viață și puțini sunt cei ce o află” (Matei 7, 13–14). Prin această imagine, virtutea va fi cunoscută în spiritualitatea creștină ca fiind „**calea vieții**”, iar păcatul ca fiind „**calea morții**”.<sup>270</sup> Cei aflați pe calea vieții sunt fiii împărăției mereu în luptă cu păcatul în această viață, dar biruitori în veșnica comuniune de iubire cu Dumnezeu. Așa ne-a descoperit Mântuitorul, când ne-a arătat că: „împărăția cerurilor se i-a cu asalt, iar cei ce dau asaltul o cuceresc” (Matei 11, 12). De aceea, împărăția lui Dumnezeu dobândită prin virtute reprezintă o continuă chemare spre desăvârșirea ei, fiindcă „nimeni care pune mâna pe plug și se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu” (Luca 9, 62). Astfel, virtutea morală creștină constituie un exercițiu continuu și liber în afirmarea unei asceze pozitive, ca rezultat al sinergismului dintre fire și har: „Eu am venit ca oile mele să aibă viață și încă din belșug să aibă” (Ioan 10, 10). Caracterul afirmativ al ascezei creștine ne rezultă din faptul că omul credincios, pătruns de iubirea lui Hristos **și-o asumă liber, o vrea cu ardoare.** Nu este o constrângere apăsătoare venită din exterior. Fiii lui Dumnezeu au găsit împărăția Sa ca pe o comoară de mare preț, umplându-se sufletele de „pace bucurie și dreptate în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17). Nimic nu-i atrage mai mult ca împărăția lui Dumnezeu; de aceea depun tot efortul, și nimic nu-i poate opri să nu rămână în posesia ei

<sup>270</sup> Didahia I, 1, P.S.B. 1, p. 25.

veșnică. De aici rezultă omul cel nou în Hristos, care mereu se înnoiește în virtute, și neconținut tinde să ajungă „la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13).

Pe de altă parte, din caracterul veșnic al virtuții s-a născut **filantropia și frățietatea creștină, înnobilând sufletele oamenilor prin generozitate și altruism**. Fiindcă dacă iubim pe Hristos, care s-a jertfit pentru noi, vom iubi în chip necesar și pe semenul nostru ca pe un frate în Hristos, indiferent cine ar fi acesta. Iată mărturia concludentă a unui apologet creștin din secolul al II-lea: „Creștinii sunt... mai mult decât celelalte popoare aproape de adevăr și de adevărata cunoaștere... Nu se închină idolilor... câte nu voiesc să li se facă lor, nu fac altuia; nu mănâncă din mâncărurile de la jertfele idolilor, că nu sunt curate; se roagă pentru cei care-i nedreptățesc și-i fac să fie prieteni cu ei; caută să facă bine dușmanilor; sunt blânzi și îngăduitori. Femeile lor sunt curate ca fecioarele; fiicele lor sunt blânde; bărbații lor se înfrânează de la orice împreunare nelegiuită și de la orice necurăție **pentru nădejdea răsplătirii ce va să fie, care le stă înaintea în cealaltă lume**. Instruiesc slugile și slujnicii și pe copiii lor, dacă unii din ei vor, ca să fie creștini, din dragostea pe care o au pentru ei; și când au ajuns creștini **îi numesc fără deosebire frați**... În orice faptă a lor sunt smeriți și buni, iar minciuni n-ai să găsești la ei. Se iubesc unii pe alții, nu trec cu privirea pe văduvă, slobozesc pe orfan sau orfană de cel care îi asuprește. Cel care are dă, fără invidie, celui care n-are; dacă văd un străin îl aduc sub acoperișul lor și se bucură de el ca de un frate adevărat; căci nu se numesc frați după trup, ci după suflet și în Dumnezeu. Ori de câte ori unul dintre ei vede că unul din săracii lor pleacă din lume, acela poartă de grijă de înmormântarea lui după putere; iar dacă aud că unul dintre ei este închis sau prigonit pentru numele lui Hristos, atunci toți iau asupra lor toate nevoile aceluia; iar dacă este cu puțință să-l elibereze, îl eliberează. Și dacă este la ei cineva nevoiaș sau sărac, și ei nu au bucate prisositoare (ca să-i dea), postesc două sau trei zile, ca să împlinească nevoia de hrană a săracilor. Sunt gata să-și dea sufletele lor pentru Hristos; păzesc cu strășnicie poruncile Lui, trăiesc în chip cuvios și drept, precum Domnul Dumnezeu le-a poruncit, mulțumindu-I în fiecare dimineață și în fiecare ceas pentru mâncare și beutură și pentru celelalte bunătăți”.<sup>271</sup>

Prin urmare, **specificul creștin al virtuții morale constă în aceea că se structurează prin credința vie și lucrătoare în dragoste, este întărită de puterea harului divin și deschide sufletului aspirația spre valorile veșnice și nepieritoare**. Pentru aceasta, după mărturia Sfântului Vasile cel Mare, „scopul vieții noastre în vederea căreia facem totul și către care ne îndreptăm toate eforturile, este viața fericită în veacul ce va să fie, iar desăvârșirea acestei vieți constă în a fi sub stăpânirea lui Dumnezeu. Nu s-ar putea imagina, nici măcar sub formă de ipoteză, nimic mai bun pentru creatura rațională”.<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup> Apologia lui Aristide, XV, 3-10.

<sup>272</sup> Omilia 48, 1 la Psalmi, P.G. 29, 432.

### 3. ÎNȚELEPCIUNEA CREȘTINĂ

#### 3.1. Noțiunea și înțelesul înțelepciunii în etica filosofică antică

Înțelepciunea redată prin σοφία sau **sapientia** este după **Cicero** „cunoașterea lucrurilor divine și umane, a originii și cauzelor a tot ce există”.<sup>273</sup> Vedem de aici că înțelepciunea are în primul rând un caracter dianoetic, de cunoaștere a lucrurilor divine și umane. Este o putere a minții (intelectului) de a străluci în întunericul lumii empirice, pentru a intui realitățile abstracte ale originii și cauzele întregii existențe.

Andrea Sacchi prezintă tabloul Înțelepciunii tronând pe nori, înconjurată de diferite virtuți. Pe piept îi strălucește un soare, iar pe frunte o bogată diademă. Într-o mână ține o oglindă, iar în cealaltă un sceptor, la capătul căruia se află un ochi deschis.<sup>274</sup>

Nimic mai ingenios decât această plasticizare, spre a reda etimologic sensului înțelepciunii. Se apreciază că σοφία derivă din radicalul ṢFH (fenician, ebraic, aramaic), care redă ideea de a vedea, a privi, a observa. Cu participiul activ SOFE are înțelesul de **văzător – profet**, învecinat cu cel de **înțelept**.<sup>275</sup> La acest radical se adaugă φως (lumină) = **văzător în lumină**. David Armeanul arată că „numele de înțelepciune ar trebui de fapt să fie derivat de la lucrurile divine, deoarece se spune **sophia** pentru cea care este **păstrătoarea luminii**. Căci cele divine fiind imateriale și incapabile de contrarii, păstrează lumina ce le este proprie, în timp ce lucrurile materiale, în speță cele ce sunt capabile de contrarii, nu păstrează lumina ce le este proprie, ci o întunecă prin contrarii”.<sup>276</sup>

Aristotel vorbește despre intelectul activ, ca fiind „asemenea luminii”, iar „esența” = εἶδος, în formă arhaică **veidos** este înrudit cu sanscritul **vidi**, și înseamnă a vedea direct, sau strălucitor la vedere.<sup>277</sup> De aici și numele înțelepciunii ca **prevedere**, vizând gândirea intuitivă. Cel ce este strălucitor la vedere, este un intelect activ, fiindcă vede direct lumina existentă în esența lucrurilor. Acesta este filosoful, adică iubitorul de înțelepciune; de unde și definiția filosofiei ca și „cunoașterea celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt”; sau „cunoașterea lucrurilor

<sup>273</sup> Anton Dumitriu, *Eseuri (Știință și cunoaștere) – aletheia*, București, 1986, p. 315

<sup>274</sup> Pr. Prof Ioan G. Coman, *Originea și sensul înțelepciunii*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11-12/1945, p. 640.

<sup>275</sup> Constantin Daniel, *Orientală mirabilia*, București, 1976, 78.

<sup>276</sup> *Introducere în filosofie* (trad. rom.), p. 59-60.

<sup>277</sup> Anton Dumitru, o.c.p. 357.

divine și umane”.<sup>278</sup> Idealul ultim al filosofiei grecești este acela de a realiza **FIINȚA**. La aceasta se ajunge prin cunoașterea adevărului în sine. Se crede că αλήθεια (adevărul) ca ideal al cunoașterii de sine, adică a **Ființei** derivă de la λαλειν = a fi ascuns, și înseamnă „lipsa” de a fi ascuns. În acest caz, **aletheia** este opus minciunii, în sensul că adevărul nu ascunde nimic, prezintă realitatea așa cum este ea. Alții consideră că αλήθεια este opusă lui λήθη care înseamnă **uitare**, iar ceea ce este opus uitării, este a-și aminti, mai precis: **a ști**, a cunoaște.

Prin urmare, **înțelepciunea este virtutea prin care ajungem la determinarea Ființei prin cunoașterea adevărului**. Ea este lumina minții care eliberată de patimile carnale, ajunge la cunoașterea adevărului, și prin el la înțelegerea sigură a Ființei”. (Platon, Sophistes, 260 c)

**Platon** corelează pe Sophia cu Pallas-Athena (Kratylos 406d-e-407a-b). Numele arată că e vorba de o tânără fecioară (πάλλαξ = tânără față = fecioară). „Fecioara Atena” s-a născut înarmată (pallas de la palein înseamnă a face pe cineva să danseze; orhein = a sălta de la pământ). **Atena** reprezintă **gândirea divinității** (theon nóesin) adică „**cugetul divin**” (tr theia noouses). Pentru acest motiv a numit-o **Theonóe = inteligență divină**. Athena era zeița-fecioară, adică pură. Ea reprezintă **gândirea divină și este născută înarmată, pentru că gândirea pură este în luptă continuă cu necurăția**. Sophia fiind reprezentată prin Pallas – Athena are toate atributele zeiței.

Dar Athena este și φως care înseamnă lumină și **λαμπάς**.

Se vorbește de sărbătorile zeiței: **panathenaia** datând cu 730 de ani înaintea primei Olimpiade, celebrând victoria Athenei asupra gigantului Aster. Programele conțineau muzică, gimnastică, recitări din Homer, terminându-se printr-o „goană a torțelor”, sub numele de **lampadedromia**, în timpul nopților fără lună. Efebii erau speciali antrenati în gimnazii, purtând o torță (λαμπάς), de unde și numele lor de „lampadeforoi” (purtători de torță), spre a alerga cu torța și a o pune pe altarul lui Prometheu – cel ce furase focul de la zei. Astfel, simbolul Athenei ca Sophia va fi **γλαυς**, adică **bufnița** fiindcă aceasta, asemenea înțelepciunii, vede în întuneric.<sup>279</sup>

Sophia va deveni astfel pentru Platon virtutea prin care **nous-ul** se ridică la contemplarea lumii ideilor, adică la θεωρία. Această contemplare a spiritului purificat de patimile carnale înseamnă un arcuș neîntrerupt (ανάβασις) de la simpla opinie (doxa), la pătrunderea în adâncime a adevărului, obținând lumina supremă a sophiei divine (Phaidon 65 d).

Aristotel arată că **nous-ul** pătrunde adevărul în sine, ajungând la **sophia** ca vârful cel mai încet al cunoașterii omenești, încât a ajunge la ea se impune meditația și tratarea continuă a adevărului prin cunoașterea metafizică a esenței. Prin ea se ridică omul deasupra naturii omenești. „Iar nous-ul care se cunoaște pe sine veșnic, nu este Dumnezeu?” (Metaph. XI, 7, 1072) se întreabă înțeleptul din Stagira. Sophia este la Aristotel virtute **dianoetică** ce ridică intelectul la cel mai înalt nivel al lui „**bios theoretikos**”, ca viață contemplativă, ce reprezintă

<sup>278</sup> Idem, p. 360.

<sup>279</sup> A. Dumitru, o.c.p. 358.



elementul divin al ființei umane. Astfel, sophia ca virtute dianoetică este ancorată în cunoașterea contemplativă a cărei esență este **νοῦσεως νοήσις** (gândirea gândirii). Astfel definită, înțelepciunea atinge gradul cel mai înalt ca **știință a științelor** ce conduce la **γνωθι σεαυτον** (cunoaște-te pe tine însuși).

Dacă prin filosofie omul devine iubitor de înțelepciune și dorește să ajungă la ea, „zeii – spune Platon – **nu filosofează, nici nu doresc să fie înțelepți, pentru că sunt înțelepți**” (Symposion 204 a). Pentru oameni, „înțelepciunea rămâne știința absolută, știința realităților eterne, știința care contemplă direct cauza realităților”.<sup>280</sup>

Spre deosebire de Platon și Aristotel, care văd în înțelepciune știința absolută și exclusivă a realităților veșnice, a esențelor inteligibile, neavând nici o legătură cu pământul și cu oamenii, **stoicii vor defini înțelepciunea ca „știință a lucrurilor dumnezeiești și omenești”**.<sup>281</sup>

În viața omenească, sophia se referă la inteligența practică, la agerimea minții, la rațiunea sănătoasă, la învățătura de carte, și mai ales la diversele iscusințe, îndemânări, dibăcii, măiestrii. Precum și la deprinderea artistică de a cânta la un instrument, sau chiar la lucrul manual, în sensul dibăciei sau chiar al erudiției de a-l exercita.

### 3.2. Caracterul divin și uman al înțelepciunii în Vechiului Testament

Cuvântul „**chokma**” înseamnă agilitate spirituală, iscusință deosebită de a judeca lucrurile și acțiunile pentru alegerea celor mai bune mijloace spre a ajunge la scopul urmărit.<sup>282</sup> Astfel, se spune despre bărbații aleși pentru a lucra veșmintele preoțești ale lui Aaron și ale fiilor săi, că erau plini de „duhul înțelepciunii” (Ieșire 28, 3). Dacă la început **chokma** se referea la competența în exercitarea unei meserii, noțiunea va exprima apoi abilitatea, iar în cărțile numite sapiențiale, precum Proverbele lui Solomon și Înțelepciunea lui Sirah **chokma** va defini o persoană individuală, preexistentă, născută din fînța divină, dar distinctă de El, având menirea de a se adresa oamenilor să-i urmeze percepțele.<sup>283</sup>

Înțelepciunea în Vechiului Testament are două aspecte, care se cauzează și se întrepătrund reciproc.

În primul rând este **înțelepciunea dumnezeiască, identică cu cuvântul și cu duhul lui Dumnezeu.**

<sup>280</sup> Pr. Prof. Coman, o.c.p. 647.

<sup>281</sup> Idem, ibidem.

<sup>282</sup> Diac. Dr. Mircea Chialda, Învățăături moral-sociale în cartea „Proverbele lui Solomon”, în rev. Studii Teologice, nr. 1-2 / 1955, p.7

<sup>283</sup> Idem, p. 8-9.

Prin înțelepciunea Sa Dumnezeu a creat lumea și are un anume plan cu ea. În acest caz înțelepciunea este corelată cu **atoputernicia Sa**: „Cât de minunate sunt lucrurile Tale, Doamne! Tu pe toate, cu înțelepciune le-ai făcut” (Psalmul 103, 24); „Minunat este planul Lui, mare este înțelepciunea Sa” (Isaia 28, 29); „El a făcut cerul prin puterea Sa și lumea prin înțelepciunea Sa” (Ieremia 10, 12). Înțelepciunea divină are un caracter tainic, nimeni nu o poate pătrunde: „La El este înțelepciunea și puterea Lui și Lui îi aparține sfatul și înțelegerea” (Iov 12, 13). Înțelepciunea divină a existat înainte de creație, este din veșnicie și va rămâne veșnică: „Mai înainte de toate s-a zidit înțelepciunea și lumina minții a fost din veșnicie” (Sirah 1, 4). Cu toate că este tainică și ascunsă, Dumnezeu a descoperit înțelepciunea Sa chiar de la creație: „Când a întocmit Domnul cerurile, eu eram de față. Când a tras zare pe fața adâncului, când a pironit norii sus, când a țâșnit cu putere izvoarele adâncului, când a pus hotar mării, ca apele să nu treacă peste porunca Lui, când a pus temelie pământului, eu eram meșterul Lui, la lucru lângă El și în toate zilele eram desfătarea Lui” (Proverbe 8, 27–32).<sup>284</sup>

În același timp, înțelepciunea divină aduce buna rânduială în desfășurarea vieții în lume: „Prin mine — zice înțelepciunea — împărătesc împărății și principii rânduiesc dreptatea, prin mine conduc cei de neam ales, toți mai marii pământului” (Proverbe 8, 15–16). Aici e vorba de Înțelepciunea personificată, în care autorii Noului Testament și Sfinții Părinți au văzut pe Logosul-Hristos, adică Persoana a doua a Sfintei Treimi.<sup>285</sup> De fapt, Cartea Proverbelor, prezentând înțelepciunea personificată, îi atribuie calitatea pe care o îndeplineau profeții, de a avertiza pe păcătoși (1, 22), iar apoi de a trece de la îndemn la dojană, de la amenințare la sancțiune (1, 26–32). Tot ca persoană, înțelepciunea îmbracă trăsăturile unei ființe generoase și milostive (9, 1–2).<sup>286</sup>

Înțelepciunea divină aparține Sfintei Treimi, se descoperă, se revelează prin creație și se oferă omului spre mântuire. Duhul se purta de-asupra apelor spre a aduce rânduială creației. Prin Fiul „toate s-au făcut din câte s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut” (Ioan 1, 3). Duhul lui Dumnezeu coboară în sufletul omului ca „duh al înțelepciunii...” (Isaia 11, 2) spre a-i orienta pașii spre împlinirea înțelepciunii lui Dumnezeu. Iosif, de pildă, este înțelept, fiindcă „Duhul lui Dumnezeu era cu el” (Facere 41, 38).

Corelată cu înțelepciunea dumnezeiască este **înțelepciunea omenească**. Aceasta nu are un caracter subiectiv, ci reprezintă o împlinire a înțelepciunii divine, descoperită omului prin poruncile lui Dumnezeu. Numai cel ce împlinește voia lui Dumnezeu devine înțelept. Neîmplinirea voii lui Dumnezeu este numită în Vechiului Testament **nebnie** și **prostie**, fiindcă „frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii” (Proverbe 1,7). Frica de Dumnezeu definește religiozitatea sau evlavia ca împlinire a dreptății lui Dumnezeu, adică a voii lui Dumnezeu cunoscută prin poruncile Sale. Cel înțelept se supune lui Dumnezeu, de aceea reușește în

<sup>284</sup> Pr. Prof. Athanasie Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, București, 1992, p. 34-35.

<sup>285</sup> Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Cărțile didactico-poetice ale Vechiului Testament*, Sibiu, 2001, p.92

<sup>286</sup> Idem, *ibidem*

viață, în schimb nebunul este cel ce sfidează înțelepciunea lui Dumnezeu, în favorul voii sale lipsită de orientarea ce duce la împlinirea scopului urmărit: „Cel ce încredințează sabia în mâna celui nebun își taie picioarele și bea nedreptate. Precum nu poate să se folosească slăbănogul de picioarele sale, tot așa cei nebuni de cuvintele cele înțelepte” (Proverbe 26, 6–7).

Prin urmare, cel înțelept se inspiră din înțelepciunea lui Dumnezeu, cunoscută prin poruncile Sale, și îndeplinindu-și datoriile religio-morale și sociale, devine drept și își împlinește scopul urmărit în viață, pe când cel nebun sau prost, primește acest calificativ, tocmai pentru că se îndepărtează de voia și poruncile lui Dumnezeu, orientându-se nesăbuit după socotința sa cea fără judecată și chibzuință.

Astfel înțelepciunea devine virtute de căpetenie, mama sau izvorul celorlalte virtuți: „Dacă cuminenția stă în fruntea treburilor, cine este mai bun meșter decât înțelepciunea în toate câte sunt? Și de iubește cineva dreptatea, ostenelele înțelepciunii rodesc sfinte puteri, ea ne învață înfrânarea și chibzuința, dreptatea și bărbăția, tot ce este mai de folos în viața oamenilor” (Înțelepciunea lui Solomon 8, 6–7).

Ca aplicare practică este impresionant episodul biblic în care Solomon, devenit rege peste Israel, nu cere lui Dumnezeu nimic altceva decât înțelepciune, convins fiind că numai prin înțelepciune își va putea îndeplini obiectivele și scopul misiunii sale: „...Și acum Tu, Doamne Dumnezeu meu, ai pus pe robul Tău rege în locul lui David, tatăl meu; însă eu sunt foarte tânăr și nu știu să conduc... Dăruiește-i dar robului Tău minte pricepută, ca să asculte și să judece pe poporul Tău și să deosebească ce este bine și ce este rău... Și a zis Dumnezeu: Deoarece tu ai cerut aceasta și n-ai cerut viață lungă, n-ai cerut bogăție, n-ai cerut sufletele dușmanilor tăi, ci ai cerut înțelepciune ca să știi să judeci, iată îți voi da minte înțeleaptă și pricepută... ba îți voi da și ceea ce n-ai cerut: bogăție și slavă, așa încât nici unul dintre regi nu va fi asemenea ție...” (III Regi 3, 5-13).

Din cele până aici tratate vedem că înțelepciunea omenească, ca virtute în Vechiul Testament, este deosebită de **inteligenta** care reprezintă un dat nativ, fiindcă înțelepciunea se câștigă, se dobândește. O altă deosebire rezidă în faptul că inteligența poate fi pusă și în serviciul răului; nu și înțelepciunea. Pentru acest motiv, înțelepciunea se mai numește în Cartea Proverbelor și stăpânire de sine (1, 2), cuminenție (8, 5), chibzuință (2, 11; 13, 16), prudentă (14, 15-16), iscusință (22, 3), știință (15, 2), experiență (20, 29), perspicacitate (1, 4), cumpătare (5, 15; 23, 4), prevedere (8, 12; 10, 5), pricepere (7, 4).<sup>287</sup>

Înțelepciunea ca virtute în Vechiul Testament își **are originea sau izvorul în „frica de Dumnezeu”, adică în pietate, evlavie sau religiozitate și rodește dreptatea** ca împlinire a voii lui Dumnezeu exprimată în poruncile Sale, în Legea Sa cea sfântă.

<sup>287</sup> Idem, p.91

### 3.3. Înțelepciunea creștină ca și cunoaștere adevărată a realităților divine

Înțelepciunea ca și cunoaștere adevărată este un **act sinergic** la care colaborează două elemente. Pe de o parte Dumnezeu cel viu și adevărat care ne oferă harul său. Pe de altă parte comuniunea cu Dumnezeu prin rugăciunea în Duhul Sfânt animată de credința și iubirea noastră.

În Noul Testament înțelepciunea primește o dimensiune duhovnicească corelată de mântuirea adusă lumii de Fiul lui Dumnezeu, și de dobândire a sfințeniei prin harul Duhului Sfânt.

Caracterul duhovnicesc al înțelepciunii îl vedem încă de la începutul activității mesianice a Domnului, când El însuși evidențiază prin cuvintele profetului prezența duhului în activitatea Sa: „Duhul Domnului peste mine...” (Luca 4, 18-19); iar înțelepciunea este unul dintre cele mai importante daruri ale Duhului Sfânt (Isaia 11, 2).

În fața idealului filosofiei elene Sfântul Apostol Pavel pune „înțelepciunea venită de la Dumnezeu” (I Corinteni 1, 30), pe măsură să creeze o nouă filozofie, și anume: „**Philosophia Christi**”. Credința în Hristos – Înțelepciunea lui Dumnezeu va deveni idealul de viață a asceților creștini, iar viața lor de rugăciune va fi noua filosofie creștină.

Sfântul Apostol Pavel arată că Iisus Hristos „**este puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu**” (I Corinteni 1, 24). Puterea este în acest text elementul determinant al distrugerii păcatului, iar înțelepciunea este factorul noii creați cosmice realizată prin mântuire. „După cum la facerea lumii a prezidat înțelepciunea divină, ca forță hotărâtoare a armonizării elementelor și legilor cosmice, tot așa haosul ontologic și moral provocat de păcat trebuia înlocuit prin restabilirea ordinii divine grație intervenției nu numai metafizice dar și fizice a înțelepciunii”<sup>288</sup>

Sfântul Apostol Pavel arată, în continuare, că Iisus Hristos „**care s-a făcut pentru voi înțelepciune de la Dumnezeu, dreptate, sfințenie și răscumpărare**” (I Corinteni 1, 30), reprezintă o „putere tainică și ascunsă” existentă în preștiința lui Dumnezeu, care „a rânduit-o spre slava noastră, pe care nici una din stăpânirile veacului acestuia nu a cunoscut-o, că dacă ar fi cunoscut-o nu ar fi răstignit pe Domnul slavei” (I Corinteni 2, 6-8). Faptul că Înțelepciunea – Hristos este o taină ascunsă și de „îngeri neștiută”, dovedește că ea reprezintă altceva decât înțelepciunea omenească. Este neînțeleasă, superioară și chiar inaccesibilă acesteia. De aceea, condamnăm înțelepciunea lumească, Apostolul scrie fără menajamente: „...Pierde-voi înțe-

---

<sup>288</sup> Pr. Prof. Ivan G. Coman, Orientarea și sensul înțelepciunii, în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 1-3/1946, p. 29.

lepciunea înțelepților și știința celor știutori o voi lepăda. Unde este înțeleptul? Unde este cărturarul? Unde este întrebătorul veacului acestuia? Au nu a dovedit Dumnezeu nebuni înțelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce lumea nu a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii. Pentru că și iudeii cer semn și elini caută înțelepciunea. Iar noi propovăduim pe Hristos cel crucificat, pentru iudei sminteală iar pentru elini nebunie. Iar pentru cei chemați, și iudei, și elini, pe **Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu**” (I Corinteni 1, 19-24).

După cum vedem, **apare o nouă înțelepciune; ceea a mântuirii prin crucea lui Hristos**. Aceasta însă este pentru iudei sminteală, fiindcă ei așteptau un Mesia politic, care să le aducă puterea de stăpânire asupra lumii. Ori, pentru cei ce susțineau că este „blestemat cel răstignit pe lemn”, mântuirea prin cruce nu putea fi decât o mare sminteală... Pentru elinii care propovăduiau că Dumnezeu este impasibil, răstignirea Lui pe cruce era o adevărată nebunie. Ei nu puteau înțelege, conform filosofiei lor, marea taină a crucii...

Noua înțelepciune având cu totul altă motivație, are în același timp și alte temeuri și forme de realizare specifice ei.

Vom remarca două elemente specifice:

În primul rând, ea se temeluiește pe o nouă credință, și anume credința în Fiul lui Dumnezeu care s-a jertfit pe cruce pentru mântuirea noastră. Acesta este aspectul înțelepciunii lui Dumnezeu prin care Hristos s-a făcut pentru noi **răscumpărare** (I Corinteni 1, 30). La această înțelepciune răscumpărătoare se ajunge prin credința în jertfa crucii lui Hristos: „...Fiecare să nu cugete despre sine mai mult decât se cade să cugete, ci să cugete a fi înțelept după măsura credinței împărțită de Dumnezeu fiecăruia” (Romani 12, 2-3).

Animată de credința și iubirea față de Dumnezeu cel viu și adevărat, **înțelepciunea se ridică prin harul lui Dumnezeu la rugăciunea contemplativă care conduce sufletul spre înțelepciunea divină a Logosului**, și astfel se ajunge la **γνωσις αληθινή** (cunoașterea cea adevărată), **deosebită de cea a lumii**. Nouă înțelepciune creștină va proclama și imprima vieții noi idealuri ne mai întâlnite până atunci. E vorba de înțelepciunea care face cunoașterea vie, ca **formă de viață conform credinței**. Din ea va izvorî **iubirea crucificată a jertfei pentru Hristos**, concretizată ca **dăruirea vieții pentru El**, manifestată concret și entuziast prin cele două forme **ale martiriului: martiriul sângelui (roșu) și martiriul pofteilor (alb)**. În același timp, înțelepciunea creștină se îndreaptă cu entuziasm spre oameni și spre lume, pentru a le slui prin **filantropia**, realitate complet necunoscută înțelepciunii precreștine.

În al doilea rând, Hristos ca înțelepciune de la Dumnezeu s-a făcut pentru noi „**dreptate și sfințenie**” (I Corinteni 1, 30). Pentru a putea dobândi prin primirea înțelepciunii lui Dumnezeu dreptatea și sfințenia ne ajută însăși Dumnezeu prin harul Său. De aceea, atât credința cât și **înțelepciunea poartă pecetea Duhului și a puterii** (I Corinteni 2, 4-5), deoarece „**Domnul este Duhul**” (II Corinteni 3, 17).

### 3.4. Înțelepciunea creștină ca judecată duhovnicească

Din cele până aici tratate rezultă că înțelepciunea ca virtute este o putere duhovnicească dată sufletului omenesc spre a-și forma o „**judecată duhovnicească**” (I Corinteni 2, 14), spre a înțelege darul crucii care i se adresează spre mântuire. Astfel, înțelepciunea, creștină nu mai rămâne o judecată abstractă specifică filosofilor, nici o împlinire rigidă și formală a unor porunci, fie ele chiar și divine, cum era înțelepciunea în Vechiul Testament; înțelepciunea creștină având inspirația divină și puterea Duhului interpretează duhovnicește jertfa crucii, scoțând-o din paradoxul care nu o putea accepta. Potrivit noii judecăți duhovnicești, jertfa crucii devine o realitate concretă care ți se adresează și te integrează în scopul ei final, care este mântuirea. De aceea, prin credință și prin puterea Duhului toți pot primi o astfel de judecată duhovnicească, chiar și elinii și iudeii care altădată, orientându-se după înțelepciunea lor, nu i-au putut înțelege sensul: „Astfel, pentru cei chemați la credință și iudei și elini, crucea din sminteală și nebunie, va deveni Hristos – Puterea lui Dumnezeu și Înțelepciunea lui Dumnezeu” (I Corinteni 1, 24).

Prin **înțelepciunea crucii** situația se schimbă în întregime, și numai judecata duhovnicească poate înțelege că „Dumnezeu a ales pe cele bune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți, și cele slabe ale lumii le-a ales Dumnezeu ca să rușineze pe cele tari, și cele din neam de jos și nebagate în seamă ale lumii le-a ales Dumnezeu, și cele ce nu sunt, ca să strice pe cele ce sunt,... Din El sunteți voi în Hristos Iisus, care pentru noi s-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și îndreptățire și sfințire și răscumpărare” (I Corinteni 1, 27-30). După cum vedem, noua înțelepciune duhovnicească nu aparține omului firesc, care gândește și trăiește după legea păcatului, fiindcă „omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, că sunt pentru el nebunie, și nu le poate înțelege, pentru că ele se judecă duhovnicește... Noi însă avem gândul lui Hristos” (I Corinteni 2, 14-16). Noua judecată duhovnicească poartă în sine „duhul înțelepciunii și al descoperirii în cunoașterea lui Hristos” (Efeseni 1, 17). Ea se structurează pe „gândul lui Hristos”, „ca înnoire a minții spre a cunoaște voia lui Dumnezeu, cea bună și plăcută și desăvârșită” (Romani 12, 2). Iar „voia lui Dumnezeu este sfințenia voastră” (I Tesaloniceni 4, 3).

De aici vedem că improprierea gândului lui Hristos prin credința și puterea Duhului ne aduce o judecată duhovnicească sau o nouă înțelepciune, și anume înțelepciunea răscumpărătoare a crucii, prin înnoirea vieții. Gândul lui Hristos înseamnă o nouă înțelepciune, un nou fel de a judeca, o nouă mentalitate, după îndemnul apostolic: „cugetați în voi la vel ca și Hristos Iisus, care, fiind în chip de Dumnezeu, nu a socotit o răpire a fi întocmai cu Dum-

nezeu, ci s-a deșertat pe sine, luând chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor... s-a smerit făcându-se ascultător până la moarte și încă moarte pe cruce” (Filipeni 2, 5–8)

De aici vedem că înțelepciunea crucii venită prin puterea lui Dumnezeu, o primim ca **lucrare a Duhului Sfânt prin gândul smerit al lui Hristos**, cunoscut sub numele de „**tapeinophrosyne**”. Aceasta este noua înțelepciune, care creează judecata duhovnicească, întru înnoirea și sfințenia vieții. Tapeinophrosyne creează o nouă înțelepciune în relațiile cu semenii: „Nimic făcând cu ceartă sau cu mărire deșartă, ci cu smerenie socotind unul pe altul a fi mai de cinste decât el însuși. Nu căutați fiecare ale sale, ci fiecare pe ale altora” (Filipeni 2, 3–4). Aceasta este **înțelepciunea slujirii vieții și nevoilor semenului**, care merge până la jertfă, asemenea lui Hristos, „care nu a venit să I se slujească, ci să slujească El și să-și dea sufletul răscumpărare pentru mulți” (Marcu 10, 45). Tapeinophrosyne ca „philosophia Christi” este un nou fel de a gândi, făcând mereu vie și mereu activă până la sfârșitul veacurilor înțelepciunea crucii lui Hristos. Cel ce a ajuns la noua **înțelepciune a slujirii**, se va simți împlinit nu poruncind și transformându-și semenii în sclavi, ci slujind el cu totală dăruire nevoile și neputințele lor: „Purtați sarcinile unul altuia și așa împliniți legea lui Hristos” (Galateni 6, 3)

Această nouă **înțelepciune creștină**, care schimbă tabla de valori, pornind din gândul smerit al lui Hristos, îl **are pe El atât ca model de viață, cât și ca putere divină** de a dobândi — cum arată Apostolul — „**dreptatea și sfințenia**” ce izvorăsc din înțelepciunea crucii Sale.

În felul acesta, **înțelepciunea duhovnicească** va dezvolta o viață nouă, deosebită de viața lumii păcatului, și un om nou, „înrădăcinat și zidit în Hristos și întărit în credință” (Coloseni 2, 6). „Și pe voi, care erați oarecând înstrăinați și vrășmași cu mintea în lucrurile cele rele, acum v-a împăcat în trupul cărnii lui prin moarte, ca să vă înfățișați sfinți și fără prihană și nevinovați înaintea Sa” (Coloseni 1, 21–22). Dat fiind faptul că toți „câți sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele” (Galateni 5, 24–25), potrivit înțelepciunii duhovnicești, ei vor cultiva „roada Duhului”. Iar „roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelunga-răbdare, blândețea, cumpătarea” (Galateni 5, 22). „Împotriva acestora nu este lege” (Galateni 5, 23), fiindcă legea își arată voia lui Dumnezeu, dar nu îți dă și puterea ca să o împlinești, pe când, virtutea înțelepciunii ca viață în Hristos, este puterea Duhului care o face rodnică.

Noul caracter duhovnicesc al înțelepciunii, specific creștin, se arată și prin aceea că înainte de a avea această virtute, creștinii ca oameni firești erau „fără minte” (‘*ἀνοητοι* = insipientes)... „slujind poftelor și feluritelor desfătări, petrecându-ne viața în răutate și invidie, urâți fiind și unul pe altul urându-ne. Dar când s-a arătat bunătatea lui Dumnezeu Mântuitorul nostru și iubirea Sa de oameni... după mila Sa ne-a mântuit prin baia nașterii din nou și prin înnoirea Duhului Sfânt” (Tit 3, 3–5), adică prin Botez ca și curăție de păcat și regenerare la o viață nouă, ca lucrare a Sfântului Duh.

Sfântul Iacob face deosebirea dintre înțelepciunea omenească și cea dumnezeiască, fapt evidențiat de roadele fiecăreia dintre ele. „Poate smochinul, fraților, să facă măslina, sau vița de vie să facă smochine?... Cine este între voi înțelept și priceput să-și arate buna-i purtare prin faptele lui, în blândețea înțelepciunii. Iar dacă aveți invidie amară și zavistie în inima voastră, să nu vă lăudați, nici nu mințiți împotriva adevărului. Înțelepciunea aceasta nu vine de sus, ci este pământească, trupească, demonică... iar înțelepciunea de sus întâi este curată, apoi pașnică, îngăduitoare, supusă, plină de milă și de roade bune, nepărtinitoare și nefățarnică” (Iacob 3, 12–17).

**În concluzie, înțelepciunea ca virtute creștină este un act sinergic, în care inițiativa o are harul divin la care persoana umană aderă prin credință și rugăciune, care pătrunzând în tainele lui Dumnezeu, devine roadă a Duhului Sfânt, pe măsură să transforme în fapte gândul lui Hristos, ca înțelepciune divină.**

### 3.5. Aspecte sofologice

De-a lungul vremii interesul pentru aprofundarea înțelepciunii s-a dovedit atât de activ, încât s-a creat o adevărată **sofiologie**. **P. Florenski** arată că învățătura despre **sofia** se manifestă în trei perioade principale, fiecare din ele descoperind un conținut complementar. 1. La părinții greci, ea are un caracter teologic, pentru ei sofia identificându-se cu Hristos. 2. Sofia identificată cu Hristos va intra în pietatea liturgică, și va străluci ca numire dată multor catedrale și biserici. Iată spre exemplificare un pasaj din rugăciunea rostită de preot în cadrul Sfintei Liturghii a Sfântului Vasile cel Mare: „... Mântuitorul nostru, nădejdea noastră, care este chipul bunătății Tale, pecete asemenea chipului, care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înțelepciunea mai înainte de veci, viață, sfințire, putere, lumina cea adevărată, prin care S-a arătat Sfântul Duh...”. La vechii slavi este evidențiat mai mult aspectul moral, sofia identificându-se mai mult cu Maica Domnului. 3. În epoca modernă s-a insistat asupra aspectului cosmologic și eclezial, făcând ca sofia să fie percepută în căutarea unității întregii creații.<sup>289</sup>

Noi rămânem la aspectul înțelepciunii ca virtute creștină, ca strădanie neîntreruptă a asceților creștini de a o cultiva ca „philosophia Crhisti”, ca viață în Hristos și dar al Duhului Sfânt, prin rațiunea luminată de credință, care ca o podoabă a sufletului, depășește simpla știință omenească, după cum prea frumos arată Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Podoaba naturală a celor raționali este rațiunea. Podoaba rațiunii este înțelegerea... Podoaba înțelegerii este deprinderea și aptitudinea... Podoaba acestei deprinderi este contemplația fără greșală,

---

<sup>289</sup> Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. IV, trad. Maria Cornelia Ică jr., Sibiu, 2002, p.306.



prin care se dobândește cunoștința adevărată. **Iar sfârșitul acesteia este înțelepciunea, care e împlinirea cea mai adevărată a înțelegerii...** Pe aceasta cultivând-o noi cei robiți de toate cele potrivnice firii, ne vom dovedi făptuitorii tuturor virtuților dumnezeiești, adică vom lepăda prin tot binele urâciunea pământească din suflet, spre a primi frumusețea duhovnicească”.<sup>290</sup>

## 4. DREPTATEA CA SFINȚENIE A VIETII

### 4.1. Dreptatea ca lege morală naturală

În firea omului există impulsuri, înclinații sau predispoziții spre bine. Acestea apar ca imperative, în sensul: săvârșește binele și evită răul! E vorba de imperativul firii de a urma binele și de a evita răul. Există în natura spirituală a omului și conștiința morală, ca judecător al faptelor noastre, având menirea de a aduce mustrarea pentru răul săvârșit, precum și satisfacția pentru binele împlinit.

Pe baza legii morale naturale și a conștiinței morale existentă în firea omului, putem spune că omul este ființa care aspiră spre valori (adevăr, bine, frumos) fapt care îi dă dinamismul împlinirii sale spirituale, sau a desăvârșirii naturii sale.

În acest context, omul posedă și **sentimentul dreptății**, ca o condiție esențială a ordinii din sine însuși și din relațiile cu semenii. Este în corespondență cu adevărul, care orientează corect gândirea spre a determina după cum se cuvine realitatea. Această întrepătrundere dintre adevăr și dreptate se evidențiază chiar și în limbajul comun, atunci când se apreciază că cel ce spune adevărul, „are dreptate”. Sentimentul dreptății se exprimă prin două elemente:

#### 1. egalitatea între indivizi

#### 2. egalitatea între faptă și răsplată.

De aici se naște conștiința datoriei și a capacității de apreciere după adevăr (adică justă) a activității efectuate, precum și noțiunea de merit. Toate acestea merg pe fondul lucidității, stabilind una din coordonatele dreptății: **a da fiecăruia ceea ce i se cuvine**. Altfel este nedreptate, iar aceasta naște **sentimentul revoltei**. Acesta este atât de puternic, încât atunci când pierde controlul rațiunii, merge până la ucidere și sinucidere.

Romanii figurau dreptatea într-o balanță ținută în mână de către o fecioară legată la ochi.<sup>291</sup> Balanța și ochii închiși simbolizează spiritul de echilibru și dreptate, care stabilește ordinea pe baza adevărului faptelor.

Faptul că aceasta este starea naturală și normală, o dovedește faptul că „omul bolnav și necinstit nu are **sentimentul dreptății** și se consideră un nedreptățit, dacă nu de-a dreptul

<sup>290</sup> Răspunsuri către Talasie, Filocalia, vol. III, trad. Pr. Prof. Dr. Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 16-17

<sup>291</sup> N Mărgineanu, Condiția umană, București, 1972, p. 27

și un persecutat. De iubire de oameni nu este în stare, iar disciplina muncii îi lipsește” (Idem p. 286).

Părinții Bisericii au accentuat în mode deosebit că sentimentul dreptății reprezintă în primul rând legea morală naturală. Astfel, **Origen** arată că legea naturală se exprimă după principiul general: „nu face altuia ceea ce ție nu-ți place” (Tobit 4, 15). Această lege este comună și înscrisă în inimile tuturor oamenilor. Depozitul ei este **mintea**, ca un sicriu de aur în care se află tablele legii. În minte avem înscrisă legea lui Dumnezeu. Mentea trebuie să fie însă de aur, curată, deoarece în ea se păstrează legea lui Dumnezeu cel viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii (II Corinteni 3, 3). Dar oare cine a scris legea în inimile acelora, dacă nu Dumnezeu cu degetul Său? **Aceasta e legea naturală pe care a dat-o Dumnezeu neamului omenesc și pe care a scris-o în mâinile tuturor.** Numai pe aceasta o putem cunoaște cu mijloacele noastre firești.<sup>292</sup>

**Lactanțiu** arată că **ideea de dreptate este cea mai curată glorie a minții omenesci.** Ea este singurul temei de pe care omul se poate înălța până la Dumnezeu, care este întruparea integrală și ideală a dreptății. De aceea, practicarea fără greș a dreptății este expresia celui mai înalt cult religios. Atât filosofii vechi, cât și Cicero afirmă că omul se naște pentru dreptate... Cultul lui Dumnezeu este unul singur: „**să nu fii rău**” (Div. Inst. VI, 25, 9–10). Forma cea mai înaltă a cultului divin este „lauda către Dumnezeu din gura celui drept, laudă însoțită de umilință și pietate”.<sup>293</sup> **Sfântul Ioan Gură de Aur** arată că „**dreptatea reprezintă voia lui Dumnezeu, adică legea naturală pusă de Dumnezeu în conștiința omului:** Ea se lămurește prin conștiință și prin ea putem face deosebirea dintre ce este bine și ce este rău”.<sup>294</sup>

## 4.2. Dreptatea ca expresie a ordinii juridice în gândirea antică

Atât pentru marele, cât și pentru micul univers viața se poate desfășura în condiții optime numai atunci când „ordo est anima rerum”. Numai atunci el este kosmos, harmonia, sau taxis. Altfel este haos.

La baza vieții ordonate din marele și micul univers stă interacțiunea dintre fenomene stabilite prin anumite legi existente în însăși structura acestora.

Pentru ca viața din comunitățile omenesci să se desfășoare în bune condiții trebuie să fie dominată de aceeași ordine. Aceasta este dreptatea. Ea pornește din **schimbul** de marfă și stabilește echitatea între cel ce oferă și cel ce primește. Între membrii comunității apare astfel

---

<sup>292</sup> P.G. 14, 942.

<sup>293</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, Probleme de filozofie și literatură patristică, București, 1995, p.192.

<sup>294</sup> P.G. 49, 131

**contractul verbal.** Dar pentru că aceste convenții nu erau totdeauna respectate, pentru evitarea neînțelegerilor și a dezordinii (sau haosului) a apărut legea, dreptul și dreptatea. **Dreptul** este puterea sau valoarea superioară, care asigură anumite îndreptățiri ce i se cuvin cuiva. **Dreptatea** este starea creată prin aplicarea dreptului, adică starea prin care se stabilește dreptul cuiva. **Legea** este prezentarea concretă a dreptului. El este materializat în lege sau înveșmântat în forma ei. Grafic, dreptul reprezintă ceva rectiliniu, adică linia dreaptă referitoare la faptele omenești. Dreptatea este rectitudinea, iar contrară ei este strâmbătatea, adică nedreptatea. În sens popular noțiunea de drept derivă de la „dirigo”, care înseamnă a conduce, a cârmui, a dirigu. Adică a dirigu prin lege, ceea ce înseamnă a arăta linia dreaptă pentru conduita oamenilor. De aici cuvântul „directum” sau „dereptum”, de unde în românește „dirept” (sau „derept”), cu derivatele: direptate (sau dereptate = dreptate).<sup>295</sup>

De aici vedem că dreptul determină atât ordinea juridică, cât și **ordinea morală**, fiindcă are ca obiectiv Binele ce se vrea introdus și statornicit pentru stabilirea ordinii, atât în viața socială, privind raporturile dintre membrii unei comunități umane, cât și binele care dirijează faptele conștiente și libere ale persoanei umane.

De aici vedem că între **drept, lege și morală**, există un raport bine determinat, atât ca apropiere, cât și ca distingere. Noțiunea de „lege”, provenind de la latinescul *lex*, *gis*, este un derivat al verbului **lego – legere – legi – lectum**, care înseamnă **a culege, a aduna, a strânge**, și ne arată că **legea** reprezintă ceva scris, al cărui conținut trebuie „cules” cu ochii. La început, legea avea, ca și dreptatea, un caracter religios. Prin laicizare va însemna o înțelegere între două persoane, iar legea reprezintă contractul scris între ele. **Jus, ris – dreptul** este legea folosită în instanțele judecătorești. **Mos, ris** – este legea care indică **obiceiul**. Dacă obiceiul este acceptat ca atare devine lege ce trebuie scrisă și promulgată.<sup>296</sup>

S-a remarcat că Binele poartă indicatorul ideii rectilinii (linia dreaptă din geometrie, sau indicatorul de măsură), adică a ideii de drept spre faptele conștiente și libere ale omului, pe care le califică bune sau rele, și se apreciază că ceea ce este bun, este drept, iar ceea ce nu este bun, este nedrept. Ideea de drept cuprinde în sine trei elemente: **1.** Ideea rectilinie; **2.** Ideea morală a binelui; **3.** Ideea de normă practică a faptelor externe omenești și organizarea lor în așa fel ca să garanteze printr-un raport normal de echilibru ce stabilește între ele o ordine care facilitează și ajută întărirea și progresul vieții omenești. Iar această ordine pe care o creează dreptul prin impunerea poruncilor sale, se cheamă **ordine de drept**, sau ordine juridică. Aplicarea dreptului se numește **dreptate**. Deci scopul prim al legii de drept este **dreptatea**.<sup>297</sup> Astfel, dreptul a fost definit de Celsus (=129) ca fiind: „*ars boni et aequi*” (dreptul este arta binelui și a echității). Prin echitate înțelegându-se a da fiecăruia ceea ce i se

<sup>295</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, *Drept canonic ortodox*, București, 1992, p. 13-14.

<sup>296</sup> Prof. Mirela Cocați, Mărturii lingvistice ale creștinismului nord-dunărean, în rev. *Altarul Banatului*, nr. 4-6/1998, p. 75.

<sup>297</sup> Liviu Stan, *Ontologia juris*, Sibiu, 1943, p. 10-15.

cuvine. Aceasta este însăși dreptatea juridică, sau dreptatea ca virtute socială. Ulpianus († 228) spunea că „**justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi**” (Dig. I, 1, 10). Tot lui îi revine și meritul de a fi stabilit și preceptele dreptului: „**juris praepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere**”. Aceasta înseamnă pe scurt: „**jus suum cuique tribuendi**” = a da fiecăruia ceea ce i se cuvine, adică dreptul său.

De aici vedem că dreptatea este o virtute socială aflată totdeauna în interdependență cu noțiunea de **drept** și cu cea de **lege**. Acest fapt reiese și din omonimia lui **δίκη** cu **jus** în limbajul înțelepților Eladei. Astfel, noțiunea de drept, **jus**, se redă prin **το δίκαιον**, dar și prin η δίκη, adică prin dreptate, ca finalitate a dreptului. Se crede că noțiunea de δίκη, care exprima la început dreptatea provine de la **δείκνυμι** – arăt, îndrum (cu caracter imperativ, ca un ordin poruncitor). Alții îl deduc de la δίκειν, care înseamnă „a azvârli” sau a lovi pe cei ce nu se conformează binelui social. Cercetările filologice deduc pe **δίκη** din indogermanul *deik*, care înseamnă a îndrepta, a arăta direcția, a hotărî. De aici ar deriva și **δείκνυμι** cu sensul de îndrumător, ca cel ce indică drumul sau calea cea bună de urmat. Deci **δίκη** a însemnat totdeauna îndreptător, măsurător drept al purtării, al faptelor, amintind de **rectum**. Ca măsurător drept al faptelor omenești, **δίκη** este un îndreptător imperativ, poruncitor, un judecător al lor, asemenea unui cârmaci, a unui cenzor, care deosebește faptele bune de cele rele, și ia atitudine față de cele din urmă. Pentru a se impune în comunitatea omenească **δίκη** a primit și o **conotație religioasă**. Era, după mărturia lui Hesiod, Solon și Anaximandru o zeităte feminină, fiica lui Zeus și a lui **Θέμις**. Astfel dreptul a fost personificat în zeităte, iar porunca lui a fost socotită ca o rânduială divină dată oamenilor pentru buna lor conviețuire. Astfel, atât la greci, cât și la romani **dike**, adică dreptul a avut un **caracter sacru**, existând în cadrul religiei, apoi se separă de religie și se imanentizează deplin, încât oamenii au uitat că ar mai exista legătură între drept și religie. Dar **dike judeca pe oameni sub supravegherea mamei sale Θέμις**. **Aceasta, ca zeiță a dreptății, judeca abaterile oamenilor răzbunând pe răufăcători**. Prin laicizare, **dike** se transformă în **dikaion**, care devine un **jus profanum**, iar **Themis s-a transformat în δικαιοσύνη**<sup>298</sup> – virtutea dreptății, virtutea supremă care le cuprinde pe toate celelalte: „εν δε δικαιοσύνη συλλήβδης πάς αρετή εστίν” (Theognis).

### 4.3. Dreptatea în etica filosofică antică

**Platon** arată că prin **δικαιοσυνη** Binele absolut, existența absolută, **το όν** coboară din lumea ideală și intră în cea reală prin mijlocirea cugetării omenești, căreia i se prezintă ca **νόμος** pentru a organiza viața; întâi viața omului ca individ, apoi a statului. Dreptatea înțeală

<sup>298</sup> *Idem*, p. 60.

în sens larg este eonul diriguitor al întregii vieți omenești sub toate aspectele, fără a avea o existență proprie în imanență, ci numai una condiționată de prototipul ei ideal, adică de Bine.<sup>299</sup>

Platon arată că „acel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca fiind necesar de îndeplinit, acela este pe cât cred, dreptatea – el însuși, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit și am spus de multe ori că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru față de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare... Iar că principiul „**să faci ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe este dreptatea**, pe aceasta am auzit-o și de la mulți alții și noi am spus-o de mai multe ori” (Republica 433 a.b). Această definiție a dreptății acoperă definiția dată de Polemarchos: „drept e să dai fiecăruia ceea ce i se cuvine”. Dar Platon va da o interpretare mult superioară dreptății, **atunci când o fundamentează pe elementele interioare ale sufletului omenesc**.

Platon pune virtutea în legătură cu cele trei părți ale sufletului. Când se referă la partea rațională a sufletului (**logistikon**), atunci primează virtutea înțelepciunii, a cunoașterii, sau a chibzuinței (**phronesis**). Dar intelectul poate fi influențat pozitiv sau negativ de partea irascibilă: **thymoides**, și atunci exprimă forța, curajul. Dacă acesta se desfășoară cu chibzuință, atunci bărbăția exprimă demnitatea umană. Ea devine andreia, adică virtutea bărbăției sau a curajului. Dar intelectul poate fi influențat și de partea concupiscentei, de poftă: **epithymetikon**. Tot rațiunea este aceea care ține în frâu această parte a sufletului, dând demnitate omului prin virtutea cumpătării: *sophrosyne*. Aceste trei virtuți: **phronesis, andreia și sophrosyne se exercită și au ca scop δικαιοσυνη**. Acesta stabilește **proporția justă și armonia în exercitarea celor trei virtuți**: „Dreptatea nu se referă la partea îndreptată în afară (a da fiecăruia ceea ce i se cuvine – n.n.), ci la cea îndreptată înăuntru, privind cu adevărat sinele și ceea ce are de-a face cu acesta. Anume, ca fiecare om să aibă grijă ca părțile sufletului său să nu facă ceea ce nu le revine, nici ca aceste părți să aibă mai multe ocupații luate una de la alta. Ci, stabilindu-și bine omul treaba sa proprie, stăpân pe sine, bine orânduit și prieten sieși, să-și potrivească cele trei părți ale sufletului între ele, precum ar fi cele trei canoane ale acordajului (unei lire) – e vorba de coarda superioară, cea medie și cea inferioară; legându-le astfel pe toate laolaltă și, în general, devenind unul din mai mulți, cumpătat și pus în armonie, tot așa el să și acționeze. Iar dacă ar face ceva legat de dobândirea unor bunuri, sau s-ar îngriji de corp, ori ar avea o îndeletnicire obștească, sau o relație privată, în toate aceste situații, el socotește dreptă și frumoasă fapta care ar păstra și produce această dispoziție și numește înțelepciune știința care comandă această faptă. Dar numește lucru nedrept fapta care ar năruia cea dispoziție, iar neștiință – opinia ce i-ar porunci s-o facă” (Republica 443 d–444 a).

**Aristotel**, adaptând virtuțile cardinale formulate de Platon, arată că cea mai însemnată dintre ele este dreptatea. „Ea este o virtute perfectă, nu în sens absolut, ci în raport cu altceva. Și de aceea ea este privită în general ca o suverană a virtuților, mai strălucitoare decât luceafărul

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 61–62.

de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici proverbul: „Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute”... Ea este perfectă pentru că cel ce o posedă poate face uz de virtutea sa și în favoarea altora, nu numai pentru sine. Căci mulți pot practica virtutea în chestiuni personale, dar sunt incapabili să o facă în cele privitoare la alții... Așadar, dacă omul cel mai rău este cel ce face uz de răutate atât împotriva lui însuși, cât și împotriva prietenilor, omul cel mai bun este cel ce practică virtutea nu numai pentru sine, ci și pentru alții, căci lucrul dificil acesta este. Astfel înțelegeam, **dreptatea nu reprezintă o parte a virtuții, ci virtutea în întregime.** (αυτή μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλὰ ὅλη ἀρετὴ ἐστίν). Din cele de mai sus reiese clar diferența dintre virtute și dreptatea astfel concepută: dreptatea este identică cu virtutea, dar esența lor nu este aceeași, ci, în măsura în care se raportează la alții, ea este dreptate, iar în măsura în care este dispoziție habituală propriu-zisă, este virtute” (E. N. V, 1129 b. 25 – 1130 a 5–10).

Aristotel arată apoi că dintre toate virtuțile, **cele mai însemnate sunt cele care servesc altora.** Acestea sunt **dreptatea și bărbăția. Dreptatea servește în timp de pace, bărbăția în timp de război.** Dreptatea este virtutea prin care toți primesc ceea ce li se cuvine, precum poștune legea (Rhetorica I, 9). Dreptatea însă are ca țintă binele comun tuturor oamenilor. De aceea este cea mai mare. Ea nu este numai o parte a virtuții, ci **întreaga virtute = ὅλη ἀρετὴ ἐστίν** (E. N. V, 3, 1129 b 29). Ea este virtutea **socială pe care trebuie să o urmeze toate celelalte.** Ea este un **summum bonum.** Astfel, ea depășește înțelesul juridic obișnuit, dar în același timp **este normă și cenzor al dreptății juridice.** Ea reprezintă o aplicare a legii prin care se dă fiecăruia ceea ce este al său (Rhetorica I, 9). **Echitatea este mai mult decât legalitate. Ea este un drept chiar contra celui legal.** (Rhetorica I, 18).

Aristotel arată că dreptatea „**îndeplinește cea ce este avantajos celui liber**” (En 1130 a–4). În acest caz, dreptatea nu este o simplă virtute, ci devine o **necesitate a instituției politice.** Se stabilește astfel principiul social-politic al reprezentăției sarcinilor și a avantajelor vieții sociale devenind: **διανεμητική**, adică **dreptatea distributivă** (E.N. 1130 b. 10–1131 b 25). Principiul dreptății în schimburi va fi **διορθωτική**, adică **dreptate comutativă** (EN 1131 b 25–1134 a 10). Prin urmare, dreptatea este virtutea de bază a instituțiilor, asemenea adevărului a sistemelor de gândire. În această situație, înainte de orice, instituțiile trebuie să fie drepte, altfel trebuie desființate oricât de consolidate ar fi acestea.

Pentru **stoici**, dreptatea rezidă în **echitate și bunăvoință** (D. L. VIII, 1, 65). Ea se impune prin dreapta rațiune. **Zenon** a „decretat” că virtutea trebuie practică pentru virtute, nu din interes și nici din teamă. Dreptul sau legea este **dreapta judecată (λόγος ὀρθός)** stabilind legătura causală cu divinitatea. Hrisip spune că dreptatea nu are alt principiu și altă origine decât din Zeus și din natura rațională comună tuturor oamenilor. **Cicero** se referă în mod special la „**logos orthos**” pe care o socotește „**summa ratio**”, legea supremă, care s-a născut mai înainte de toți vecii (De legibus I, 6). Cicero spune că „există o lege adevărată care

este rațiunea dreaptă conformă naturii, prezentă în toți, constantă, eternă, care îndeamnă poruncind la ceea ce trebuie să facem, care oprind, întoarce de la înșelăciune” (De Republica III, 22).<sup>300</sup>

În gândirea antică se mai vorbește și de **dreptatea retributivă**, ce are ca obiect porunca ce **răzbună** nedreptatea. Aceasta are un scop reparatoriu și **terapeutic**, aducând vindecarea acolo unde există tristețea și teama provenite din nedreptate. Ea nu se bazează pe compasiune sau iertare, ci pe răzbunare care duce acel **katharsis** al sufletului omenesc, cum a fost cazul lui Oedip, Madea sau Electra. Caracterul purificator rezultă din terapia ce dă sens suferinței.

#### 4.4. Dreptatea în Vechiul Testament

În Vechiul Testament, dreptatea redată prin **sedâqâh (sedeq – sdq)** are un caracter religios, moral, juridic și legalist.

În primul rând este acțiunea lui Dumnezeu care salvează omul arătându-i prin legea Sa drumul prin care poate ajunge la mântuire, dacă păstrează fidelitatea legăturii cu El: „**Dreptatea Mea va rămâne în veac și mântuirea Mea din neam în neam**” (Isaia 51, 8). Dreptatea lui Dumnezeu exprimă voia Sa prin poruncile Sale, adică prin legea Sa. Și cum la Dumnezeu sfințenia este absolută, pe baza unității indisolubile dintre voința Sa și Binele pe care îl reprezintă, omul este chemat și el la sfințenia lui Dumnezeu: „Fiți sfinți precum și eu Domnul Dumnezeu vostru sunt sfânt” (Leviticul 19, 2). Cel drept era considerat sfânt, bine plăcut lui Dumnezeu, fiindcă împlinește voia Sa, poruncile Sale.

Pe lângă acest caracter religios, în care dreptatea exprimă pietatea și sfințenia lui Dumnezeu, în cadrul **legalității teocratice** a poporului lui Israel, dreptatea avea și un **caracter social. Cetățeanul era în același timp și credinciosul**. Adică, cel ce cinstea pe Iahve, cel ce păzea poruncile Lui sfinte și rânduielile de a-L cinsti, cel ce își cinstea părinții și conaționali, cel ce nu desfrâna, cel ce nu săvârșea ucidere, cel ce nu săvârșea furt, cel ce spunea adevărul, cel ce nu poftea nimic din ceea ce nu-i aparținea, era considerat om drept. Dar și mai mult, era considerat sfânt. Călcarea legii lui Dumnezeu era socotită nelegiuire, fărădelege, sau păcat (necurăție în fața lui Dumnezeu) și era pedepsită cu asprime.

De fapt, dreptatea lui Dumnezeu prin definiție impune a da fiecăruia ceea ce i se cuvine. Păcatul fiind considerat urâciune în fața lui Dumnezeu, atrage, conform dreptății, pedeapsa pentru cei fărădelege, iar virtutea ca împlinire a legii lui Dumnezeu, care exprimă voia și sfințenia Lui, revarsă razele de binefaceri divine asupra celui ce o săvârșește, din neam în neam... Înțelegem mai bine această concepție dominantă în Vechiul Testament, dacă ne gândim

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 79–82.

la nedumerirea dreptului Iov care nu-și putea explica suferința care-i mistuia ființa și revărsa asupra casei și urmașilor săi tot felul de nenorociri istovitoare...

Ideea că „pe păcătoși Dumnezeu nu-i ascultă, ci, dacă este cineva cinstitor de Dumnezeu și face voia Lui, pe acesta îl ascultă” (Ioan 9, 31), era atât de bine și de adânc întipărită în conștiința iudeilor, încât, cu prilejul vindecării orbului din naștere, Iisus, fiind acuzat ca păcătos fiindcă săvârșea minuni sâmbăta, se aprecia că nu poate fi ascultat de Dumnezeu și, ca urmare, minunea vindecării orbului rămâne marea sminteală a reprezentanților oficiali ai Legii... De aceea, toți cei ce împlineau legea erau considerați drepti, adică sfinți sau neprihăniți în fața lui Dumnezeu. În felul acesta, dreptatea sub aspect moral este identică cu cea de sfințenie sau de neprihănire, adică lipsiți de întinăciunea păcatului.

Așadar, dreptul iudaic avea un caracter divin, întrucât legea a fost dată de Dumnezeu, iar dreptatea fiind identică cu sfințenia avea în Vechiul Testament deopotrivă un caracter religios moral și unul social. Ca virtute a sfințeniei, ea sintetiza toate celelalte virtuți, fiindcă toate celelalte virtuți nu erau altceva decât împlinirea poruncilor legii.<sup>301</sup>

## 4.5. Dreptatea în Noul Testament

Dacă în Vechiul Testament dreptatea se exprima într-o societate națională de gen teocratic, având caracterul sfințeniei lui Dumnezeu, ca adevăratul și unicul stăpân al poporului, în Noul Testament, pe timpul Mântuitorului, exista un proces de **desacralizare**, fiindcă poporul trebuia să accepte și dreptatea dată de legea asupritorului roman. Având ca temă a predicii Sale, **împărăția lui Dumnezeu**, Mântuitorul va predica dreptatea lui Dumnezeu înscrisă în sufletele credincioșilor, unde se găsea de fapt, și împărăția lui Dumnezeu (Luca 17, 21). Dreptatea, având un caracter duhovnicesc, se va raporta la dreptatea lui Dumnezeu ca sfințenie și perfecțiune morală și spirituală, încât omul drept este cel evlavios și viruos, fidel dreptății lui Dumnezeu, pe care o realizează în viața sa.

Înscriind dreptatea ca sfințenie a vieții pe frontispiciul Evangheliei Sale, Mântuitorul proclamă caracterul ei spiritual, deosebit atât de cel al reprezentanților religioși ai vremii, cât și de cel al puternicilor asupritori, spunând: „căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și celelalte se vor adăuga vouă” (Matei 6, 33).

Dat fiind însă faptul că dreptatea ca plinire a Legii era promovată formal și spectacular de cei ce se considerau tocmai împlinitorii Legii și dreptății lui Dumnezeu, Mântuitorul demască și sancționează mândria și nesinceritatea lor în fața lui Dumnezeu, precum și lipsa

---

<sup>301</sup> Amănunte la Pr. prof. dr. Petru Semen, *Sfințenia lui Dumnezeu și sfințenia oamenilor în Vechiul și Noul Testament*, în rev. *Mitropolia Moldovei și Bucovinei*, nr. 1-3 / 1992; *Învățătura despre sfânt și sfințenie în cărțile Vechiului Testament* (teză de doctorat), Iași, 1993.



lor de naturalețe în fața oamenilor, arătând pe un ton sentențios că „dacă dreptatea voastră nu va prisosi mai mult decât cea a cărturarilor și fariseilor nu veți intra în împărăția cerurilor” (Matei 5, 20). De aici vedem că deși corelată organic cu împărăția lui Dumnezeu, dreptatea, ca evlavie (religiozitate și sfințenie) trebuie să fie deosebită tocmai de cea promovată de reprezentanții Legii, care se considerau pe sine împlinitori ai dreptății lui Dumnezeu. Prin această luare de poziție, Mântuitorul structurează adevărata dreptate nu pe împlinirea formală a Legii, ci pe curăția inimii, pe smerenie, pe pocăință, pe milostenie, ca virtuți săvârșite nu de ochii lumii, ci în „ascuns”, cu discreție și sinceritate ca în fața lui Dumnezeu care vede și răspătește în ascuns. Și pentru a se face mai înțeles, Mântuitorul conchide la sfârșitul pildei vameșului și fariseului, că cel dintâi s-a întors mai îndreptat la casa sa decât fariseul (Luca 18, 14), „căci tot cel ce se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine se va înălța”.

Pe de altă parte, Mântuitorul arată că dreptatea lui Dumnezeu în care este cuprinsă „legea și proorocii” se sintetizează în porunca iubirii: „Să iubești pe Domnul Dumnezeu Tău cu toată inima ta și cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău... Și pe aproapele ca pe tine însuși”(Matei 22, 37–39). Acest imperativ pozitiv al dreptății lui Dumnezeu era binecunoscut de contemporanii Domnului, fiindcă Legea l-a arătat în mod explicit, deși diferit enunțat (Deuteronom 6, 5; Levitic 19, 18). Învățătorii de Lege îl știau și ei aduce în unitate (Luca 10, 27). Adică, știau și ei că dreptatea (sfințenia ca plinire a Legii) era modul prin care erai bineplăcut lui Dumnezeu și dovada că, făcând voia Lui, îl iubești. Mai știau din Lege că iubirea față de Dumnezeu nu rămâne nici abstractă și nici stingheră. Ea se continuă și se concretizează prin filantropia. Nu știau însă cine este cu adevărat semenul lor, sau concepția despre semen se reducea la cei din același neam, sau cel mult la prozeliți. Cei din alt neam erau considerați străini și tratați nu numai cu indiferență, ci chiar cu dispreț. Și aceasta fiindcă numai ei se considerau „quddos”, adică popor ales și deosebit de celelalte neamuri. Numai ei se puteau considera „popor sfânt, seminție aleasă”. Numai ei, având Legea lui Dumnezeu și împlinind voia Lui, puteau fi considerați drepti. Și numai lor li se putea adresa și filantropia ca împlinire supremă a dreptății lui Dumnezeu. Arătând în pilda samarineanului milostiv că orice om este aproapele nostru, Mântuitorul desființează barierele care despart pe oameni unii de alții, arătând că toți sunt fiii lui Dumnezeu, și oricare din ei poate fi obiect al filantropiei ca împlinire a dreptății lui Dumnezeu.

Mergând însă mai departe, va trebui să determinăm **noua evaluare și noua finalitate creștină** imprimată dreptății ca virtute.

Dreptatea ca expresie a legii morale naturale redă elementul de **fraternitate naturală**, evidențiind în același timp menirea socială a omului. Aceste realități înscrise în sufletul omenesc au fost tulburate de păcat, încât în firea ce poartă în sine rănilor păcatului, aceste realități originare au fost compromise în contact cu realitățile dure ale vieții. Numai compromise, și nu anulate, fiindcă au rămas totuși ca dezideratele cele mai adânc întipărite în conștiința umană, chemată să stabilească ordinea morală și socială în lume. Dacă Vechiului Testament

prin Legea care exprimă voința lui Dumnezeu, le reabilitează valoarea, aceasta nu înseamnă că le oferă și puterea de aplicare integrală și deplină. Acest lucru îl va face Noul Testament, care prin Hristos în Duhul Sfânt va schimba conștiința omului și a lumii. În Noul Testament dreptatea primește o **evaluare superioară**. Ea va fi altfel înțeleasă, și altfel aplicată în viață.

## 4.6. Dreptatea ca îndreptare sau justificare prin harul lui Hristos

În disputa cu iudaizantii, Sfântul Apostol Pavel, acordă o nouă formulare dreptății, ca mântuire prin harul lui Hristos. E vorba de **dreptatea lui Dumnezeu** care nu se va mai aplica după Lege, ci va face drepti pe cei care crezând în Hristos renasc la o viață nouă prin harul oferit lumii și tuturor păcătoșilor în urma jertfei lui Hristos: „Dar știm că cele ce spune legea, spune celor ce sunt în lege... Pentru că din faptele legii nu se va îndreptății nici un trup înaintea lui; căci prin lege este cunoașterea păcatului. Dar acum dreptatea lui Dumnezeu s-a arătat în afară de lege, fiind mărturisită de lege și de prooroci. **Dreptatea lui Dumnezeu** prin credința lui Iisus Hristos la toți și , peste toți cei ce cred, căci nu este deosebire. Pentru că toți au păcătuit și sunt lipsiți de mărirea lui Dumnezeu, îndreptându-se în dar cu harul lui prin răscumpărarea în Hristos Iisus” (Romani 3, 19-24). De acum, însăși mântuirea se va numi **îndreptare**, sau **justificare** prin harul lui Hristos.<sup>302</sup>

Dreptatea lui Dumnezeu este acțiunea Lui salvatoare, cu efect al dragostei Sale față de omul păcătos, care nu se putea mântui prin puterile proprii. În acest caz dreptatea omului înseamnă intrarea prin credința în Hristos, în mila lui Dumnezeu, care i se dăruie prin iubirea Lui iertătoare. “Credința în Hristos este o experiență care ne-a făcut să participăm la moartea și la învierea Sa. Ea ne-a adus mântuirea, care nu este numai exterioară, ci de asemenea este o transformare interioară. Aceasta trebuie să se traducă prin **agape**, ca manifestare a dreptății divine, care este de asemenea dragoste și iertare”<sup>303</sup>.

Iar dacă dreptatea lui Dumnezeu vine ca un dar ceresc prin credința în Hristos, și nu faptele legii, înseamnă că ideea de merit în fața lui Dumnezeu este exclusă, în favorul dragostei și iertării pe care El le oferă oricărui păcătos.

Cei astfel îndreptați primesc calitatea de fii ai împărăției lui Dumnezeu, iar dreptatea ca sfințenie a vieții lor va fi roadă a Duhului Sfânt alături de pace și bucurie, după cuvintele Apostolului: „căci împărăția lui Dumnezeu este pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt”

<sup>302</sup> A se vedea: Diac. Dr. Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 223-233; Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani cu comentariu*, Cernăuți, 1923; Emil Brunner, *Der Romerbrief*, (trad. rom. Ieremie Hodoroabă), Ed. Lumina lumii, 1992, p. 45-50.

<sup>303</sup> Jean-Marie Aubert, Justice, in *Dictionnaire de la Spiritualité chrétienne*, t.8, col.1628

(Romani 14, 17). Aceasta nu înseamnă că Legea care exprimă voia lui Dumnezeu nu va mai avea nici un rol în cultivarea de către om a dreptății lui Dumnezeu. Același Apostol al neamurilor arăta că „legea este sfântă, și porunca sfântă și dreaptă și bună... Căci știm că legea este duhovnicească; dar eu sunt trupesc vândut sub păcat... Căci după omul cel dinăuntru mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd altă lege în mădularele mele, luptându-se împotriva legii minții mele. Deci eu însumi slujesc cu mintea mea legii lui Dumnezeu, iar cu trupul legii păcatului” (Romani 7, 12–25).

Aici Apostolul prezintă drama morală existentă în sufletul omului aflat sub păcat. El nu face binele pe care îl vrea, ci răul pe care nu-l vrea, pe acela îl săvârșește (Romani 7, 19). Numai prin credința în Hristos, harul lui Dumnezeu va restabili dreptatea divină ca sfințenie a vieții: „Mulțumesc lui Dumnezeu prin Iisus Hristos Domnul nostru – exclamă Apostolul – căci legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a izbăvit de legea păcatului și a morții” (Romani 7, 25 ÷ 8, 2).

## 4.7. Dreptatea este Hristos

Când spunem că „dreptatea este Hristos”, se impune să remarcăm o nouă abordare a dreptății, dată de relația noastră cu Hristos. Astfel, dacă în Vechiul Testament, dreptatea referindu-se la păcat, însemna **judecată și pedeapsă**, prin Hristos care „s-a făcut pentru noi păcat” (II Corinteni 5, 21), dreptatea înseamnă **iertare ca milostenie a lui Dumnezeu, și eliberare de păcat prin jertfa lui Hristos**. Ca urmare, cei ce prin credință și dragoste se împărtășesc de viața lui Hristos, beneficiază după dreptate de harul divin, care le aduce în suflet **sfințenia**. În felul acesta, **dreptatea ca virtute, echivalează cu sfințenia vieții în Hristos**.

Interpretând după cuviință cuvintele Apostolilor, Origen a arătat că dreptatea în sine, adică **substanța dreptății este numai una**, și aceea este Hristos. Din aceasta se formează dreptatea care este în noi.<sup>304</sup> Același lucru îl va mărturisi și **Sfântul Vasile cel Mare**, care împreună cu Sfântul Grigorie de Nazians au alcătuit prima filocalie din opera lui Origen: η γάρ αληθής δικαιοσύνη ἐστὶν ὁ Χριστός (adevărata dreptate este Hristos).<sup>305</sup>

Aceste texte evidențiază pe de o parte caracterul hristocentric al dreptății ca virtute creștină, iar pe de altă parte, caracterul ei **sinergic și ontologic**. Aceasta înseamnă că dreptatea ca virtute creștină va avea ca inițiativă harul divin al iubirii și iertării lui Dumnezeu dăruit omului în urma jertfei lui Hristos. În același timp noi primim dreptatea lui Dumnezeu prin credință, și o desăvârșim ca viață în Hristos, prin împlinirea poruncilor lui Hristos. Caracterul

<sup>304</sup> Migne P.G. 14, 212

<sup>305</sup> Migne P.G. 31, 212

ontologic al virtuții ca viață în Hristos este dat de faptul că Hristos ne pătrunde ființa noastră și o transformă prin puterea sfințeniei Sale, în așa fel încât sentimentul natural al dreptății, pe care toți îl avem în suflet, să primească o valoare superioară, potrivită vieții celei noi în Hristos, care ne a pătruns și ne a schimbat ființa păcătoasă de altă dată. Astfel, Sfântul **Ambrozie** va conchide că justiția este „**mater et omnium virtutum**”<sup>306</sup> (mama tuturor virtuților și le cuprinde pe toate).

Îndreptarea, ca sfințenie a vieții în Hristos prin Duhul Sfânt, este adevărata virtute creștină, care pe lângă aspectul religios, moral are și un pronunțat **caracter social**. E vorba de o dreptate nouă, pătrunsă de duhul vieții lui Hristos, care pe măsură ce înnoiește viața spirituală, schimbă și relațiile cu semenii. Cel ce are duhul sfințeniei lui Hristos în viața sa, va fi asemenea Lui și pe plan social, „dând lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu și cezarului cele ale cezarului” (Matei 22, 21). Un astfel de om va acționa în lume, **ca pentru Domnul**, iar nu ca pentru oameni, știind că de la Dumnezeu veți lua răsplata moștenirii; căci **Domnului Hristos slujiți**. Iar cel **ce face nedreptate, va lua nedreptatea ce a făcut căci nu este părtinire**” (Coloseni 3, 23–25). Dreptatea, ca virtute a sfințeniei lui Hristos, va constitui un nou program de acțiune, pe măsură să schimbe chipul lumii vechi, printr-o nouă mentalitate și comportament în relațiile dintre oameni. „Copiii vor asculta pe părinți în Domnul, căci aceasta este **cu dreptate**... Părinții nu vor întărâta copiii spre mânie, ci i va crește în învățătura și în cercetarea Domnului... Cei ce slujesc o vor face **întru curăția inimii, ca pentru Hristos... cu bunăvoință ca Domnului, iar nu ca oamenilor, știind că orice bine va face, aceea va lua de la Domnul**. Cei puși să conducă sau să stăpânească se vor comporta cu aceeași afecțiune și înțelegere, încetând cu amenințarea, știind că **Stăpânul și al celor supuși, și al lor este în ceruri și că la El nu este părtinire**” (Efeseni 6, 1–10).

Cei ce cultivă nouă dreptate ca virtute creștină își vor face datoria nu din obligație, ci din conștiință, „dând tuturor cele datorate: celui cu darea, darea; celui cu vama, vama; celui cu frica, frica; celui cu cinstea, cinstea; nefiind datori nimănui cu nimic, decât cu iubirea unuia față de altul; căci cel ce iubește pe altul a împlinit legea” (Romani 13, 1–10). „Umblând ca fii ai luminii căci roada Duhului este în toată bunătatea și **dreptatea** și adevărul, încercând ce este bineplăcut Domnului” (Efeseni 5, 9 10), relațiile dintre oameni iau o înfățișare nouă, potrivit unei dreptăți creștine, devenită virtute socială. Astfel, „cel ce a furat, nu va mai fura, ci mai de grabă se va osteni lucrând bine cu mâinile sale, ca să aibe să dea celui ce are nevoie. Nici un cuvânt rău nu va ieși din gura lor, ci numai ce este bun spre zidire după trebuință, ca să dea har celor ce-l aud... Toată amărăciunea și aprinderea și mânia și strigarea și defăimarea, împreună cu toată răutatea, vor fi lepădate. Vor fi unul către altul buni, miloși, iertându-se reciproc, precum și Dumnezeu i-a iertat în Hristos” (Efeseni 4, 28-32).

<sup>306</sup> Migne P.L.. 14, 299

Aceste aspecte concrete ale virtuții dreptății creștine arată că aceasta a schimbat întru totul chipul moral al lumii vechi. Chiar dacă nu a schimbat structurile sociale, a schimbat mentalitatea și comportamentul uman, ca și relațiile sociale, structurându-le pe o nouă **echitate**, și anume că toți sunt egali în fața lui Dumnezeu, că mântuirea li se adresează tuturor, și că sfințenia lui Hristos nu face nici o deosebire între oameni. Pe baza acestei noi echități, s-a impus **frățietatea universală în Hristos**, „pentru că toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus... Nu mai este iudeu, nici elin, nici rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și femeiască, pentru că voi toți unul sunteți în Hristos” (Galateni 3, 26-28).

Indiferent de starea socială, după dreptatea sfințeniei lui Hristos, toți erau datori să se iubească ca frații. În această situație, chiar dacă Filimon a rămas pe mai departe stăpân, iar Onisim, sclavul său, odată ce au dobândit virtutea dreptății creștine, Onisim devine pentru Filimon un „frate prea iubit”, și astfel relațiile dintre ei se vor schimba, nu oficial ci moral, comportamental.

În felul acesta, **iubirea frățescă universală** va deveni legea care impune **dreptatea** ca virtute creștină, după cum mărturisește un ucenic al Apostolilor: „**Iubirea de frați este poarta dreptății spre viață**, precum este scris: „Deschideți-mi mie **porțile dreptății** și intrând prin ele, voi lauda pe Domnul. Aceasta este poarta Domnului și **dreptii vor intra prin ea**”.

## 5. CURAJUL CA VIRTUTE CREȘTINĂ

### 5.1. Curajul ca virtute naturală: civilă și militară

Referindu-se la curaj, sau bărbăție, putem spune că numele lui indică vârsta de maturitate a unui om, a bărbatului ca reprezentare a puterii, sau a vitejiei. În limba greacă i se spune „**ανδρεία**”, de la „**ανήρ**” = bărbat. Unii socotesc că și cuvântul „**αρετή**”, care numește virtutea, ar deriva de la **Αρες** – zeul războiului (Marte – la romani) spre a indica forța, puterea, energia de a acționa în viață, sau a te război cu tine însuși pentru eradicarea răului, și biruința binelui și frumosului moral. În limba latină „**fortitudo**”, indică forța, energia, sau puterea de a răzbate în viață. În limba lui Cicero el definește virtutea în sine, ca o putere specifică bărbatului. El spunea: „**Apellata a viro virtus, enim viri propria maxime est fortitudo**” (Virtutea se numește de la bărbat, căci cea mai proprie îi este bărbatului forța, tăria, energia).

Această definiție are ca temei concepția antică potrivit căreia numai bărbatul este considerat om întreg, în toată plenitudinea umanității. Femeia era considera din fire un „om neterminat”. Forța dominantă a bărbatului rezultă și din activitatea lui politică, de conducere a polisului, cât și din cea militară, de apărare și cucerire. Dar și sub aspect genetic, bărbatul

poartă în sine etnicul, având sămânța dătătoare de viață. El este „pater familias”, având „jus vitae ac necis” asupra întregii familii. Numai el avea dreptul la cultură și educație. Femeia era marginalizată, trăind în ghinekon ca o sclavă a bărbatului, veșnic la dispoziția lui...

Prin urmare, înainte de a fi virtute morală, curajul este **virtute naturală** (fysike areté), fiind cerută de viața însăși ce nu se desfășoară numai în condiții optime, ci întâmpină și greutăți, vicisitudini cărora trebuie să le faci față. Și pentru a depăși obstacolele vieții, sau a pluti de mai multe ori contra valurilor, ți se cere putere, energie, tărie fizică și forță sufletească. De aceea latinii spuneau: „vivere militare est” (a trăi înseamnă a lupta). Și de multe ori lupta vieții este dură, crâncenă, „pe viață și pe moarte”... Cei tari abordă lupta vieții „cu dragoste de ia cu dor...”; alți însă îi cad victime și chiar o abandonează cu disperare. Pentru prima fază sunt sugestive versurile lui George Coșbuc:

„...O luptă-i viața, deci te luptă  
Cu dragoste de ea, cu dor.  
Pe seama cui? Ești un nemernic  
Când n-ai un țel hotărâtor:  
Tu ai pe-ai tăi! De n-ai pe nimeni  
Te lupți pe seama tuturor”

(„Lupta vieții”).

Curajul ca virtute naturală evidențiază omul sănătos, care se caracterizează prin aceea că se simte totdeauna **tare și bine**. În schimb slăbiciunea și suferința sunt semnele bolii.

Tăria are însă și un **mecanism fiziologic**, fiind însoțită de intensificarea proceselor vasculare, iar slăbiciunea înseamnă încetinirea și domolirea lor. Gradele de activare (intensificare și accelerare) sunt dependente atât de sistemul endocrin, cât și de cel reticular din diencefal. De pildă, secreția tiroidei activează procesele biologice, pe când secreția paratiroidei le stagnează. Forța ca trăsătură a conduitei, definește cuantumul ei de energie, determinând temperamentul energic, pe când slăbiciunea indică temperamentul lipsit de energie.<sup>307</sup>

Sub aspect moral se vorbește de curaj și ca de o **virtute militară, de vitejia** în război. Ea este dată de faptul că la început virtutea avea un caracter material, vizând corpul omenesc ca tărie și frumusețe. Apoi a primit un aspect moral — spiritual, vizând puterile sufletești, caracterul ca putere morală de a rămâne statornic, de a nu oscila în săvârșirea binelui și în evitarea răului. Antichitatea acorda o mare importanță curajului militar, făcându-se tinerilor în școli o educație specială în acest sens. Așa numita „educație spartană” a fost celebră și a rămas peste veacuri ca un termen de referință. Educația consta în a învăța să te supui, să învingi în luptă și să suporti cu răbdare oboseala. De la 12 ani condițiile de trai deveneau mai aspre; băieții nu mai poartă tunică ci primesc o singură manta pentru tot anul. În dormitoare

---

<sup>307</sup> Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană*, București, 1973, p. 116

se culcă pe saltele de stuf. Pentru cea mai mică greșeală sunt biciuiți cu cruzime. Luau mesele în comun și li se dădea o mâncare proastă și, intenționat, într-o cantitate insuficientă, pentru a-i constrânge să fure alimente și să capete astfel curaj și viclenie... În afară de învățarea formală a literelor și de o formație muzicală serioasă, toată educația spartană, minuțios organizată și controlată de stat, se baza pe cultura fizică și pe pregătirea militară, pentru a forma caractere curajoase.

Cât privește noțiunea care exprimă curajul se folosește chiar pluralul: *ta avdpeia* pentru a indica curajul spartan și cretan. Plutarh spune despre cretani că pentru a-și arăta curajul în fața zeului, se flagelau și se maltratau, făcându-și răni în corp.

La **geto-daci** curajul în luptă era suprema virtute. Vitejia lor constituia o cinste și o bucurie de a întâmpina moartea în luptă. Și aceasta pentru că lui Zamolxis îi plăcea moartea vitejească. A muri ca erou era cinstea supremă. Aceasta era admirată de oameni și încununată cu nemurirea în comuniunea lui Zamolxis.

Este cunoscută apoi legenda legată de **Herakles** sau Hercules, care nu s-a descurajat de nici un obstacol ce i-a stat în cale, ci învingându-le pe toate cu curaj, a obținut prin aceasta nemurirea de la zei.

La fel este cunoscut și actul de mare curaj al legendarului **Mucius Scaevola**. Acesta neputând omorî pe regele etrusc, care asediase Roma (503 î.Hs.), este prins, urmând să fie ars de viu. Ca să arate că nu se teme nici de moarte, Mucius Scaevola și-a întins mâna dreaptă în focul care ardea pentru jertfă. Uimit de curajul lui și de dragostea de patrie, regele l-a eliberat.

Cât de mult prețuiau vechii înțelepți ai Elladei curajul, vom înțelege dacă ne vom gân di la faptul că Platon închină vitejiei un întreg Dialog, intitulat „Lakes”, iar Aristotel spune că „dintre toate virtuțile cele mai mari sunt cele care servesc altora. Iar acestea sunt dreptatea și bărbăția. Dreptatea servește în timp de pace, bărbăția în timp de război” (Retorica I, 9).

**Heraclit** spune că „zeii și oamenii cinstesc pe cei care cad pe câmpul de luptă” (Fragm. 24, Diels). Platon adaugă: „noi vom spune, oare, că este pe primul loc în neamul cel de aur ostașul care s-a săvârșit cu glorie între cei căzuți pe câmpul de bătălie? Negreșit că da. (Statul V, 465c).

Pentru a determina mai îndeaproape bărbăția ca virtute, trebuie să raportăm acțiunile noastre de curaj la **rațiune** și la **capacitatea omului de a se educa**.

## 5.2. Curajul în etica filosofică antică

Sub aspect **moral**, curajul este virtute (etike areté), fiindcă datorită lui îți afirmi demnitatea, adică propria valoare, și îți păstrezi verticalitatea și tăria de caracter, atunci când situațiile și împrejurările vieții, fiindu-ți potrivnice, te încovoie, sau îți cer compromisuri...

1). Pentru **Socrate** curajul ca orice virtute este știința de a domina primejdiile vieții. Iar ca știință noi putem arăta care din faptele noastre de curaj pot fi numite **areté**, care adică, ne aduc vrednicia prin valoarea lor. De pildă, curajul ostașului care luptă cu eroism pe câmpul de luptă este vrednic de cinste. Dar curaj pot avea și tâlharii, criminalii sau cei în stare de ebrietate. Faptele acestora nu pot fi socotite virtuți fiindcă sunt dăunătoare vieții individuale și sociale.

2). **Platon** introduce pentru prima dată virtuțile **cardinale**, adică virtuțile esențiale, menite să asigure ordinea în cetate. Acestea sunt: fronesis, dikaiosyne, andreia, sophrosyne.

În două din Dialogurile sale, „Phaidros”<sup>308</sup> și „Republica”<sup>309</sup> (Politeia), Platon ne oferă criteriul virtuții determinate de rațiune, prin imaginea atelajului tras de cei doi cai, având rațiunea ca vizitiu. Dar să vedem plastica și sugestiva expunere a înțeleptului: „Trei părți – spune Platon – intră în alcătuirea fiecărui suflet; două din ele au chip de cal, iar cea de a treia întruchipează pe vizitiu (ἡνίκος). Să păstrăm pe mai departe imaginea aceasta. Iar despre cai se spune că unul este bun (αγαθος ιππός); nu și celălalt. Dar nu am arătat – și se cuvine acum să o spunem – care anume este virtutea celui mai bun și care este viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de soi are statură dreaptă, trupul bine tăiat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui este albă; este dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat și rușinos; iubește părerea cea adevărată. Când îl mâni, biciul nu-și are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn și vorbă. Celălalt cal este șui și greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul țeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot este negru; ochii aburii și injectați cu sânge; este nesățios și îngâmfat; urechile le are împăroșate și abia de mai aude; și doar cu lovituri de bici și îmboldituri ce îl mai poți mâna. Când vizitiul zărește chipul îndrăgit, priveliștea aceasta îi umple sufletul de foc, și el se simte străbătut de împunsăturile dorului ce-l înfioară” (Phaidros 253d-e). De aici vedem că sufletul se compune din trei părți: **rațiunea** (**το λογιστικόν**, sau νοῦς), **irascibilitatea, forța, puterea** (**θυμοηδές**) – este calul bun; iar calul rău sunt **poftele senzoriale, parte rea a sufletului** (**το επιθυμητικόν**). Rațiunea își are sediul în creier; afectele și sentimentele în inimă; iar poftele în pânțece. Rațiunea este locul puterii intelectuale, a conștiinței, a personalității, slăbiciunea sau tăria ei determină caracterul omului. Voința sau curajul stă între rațiune și poftă, ajutând la lupta dintre ele, să biruiască rațiunea. Poftele senzoriale își au originea în individualitatea animalică. Ele sunt mișcate totdeauna de nesațiu. Ele se opun rațiunii, o împiedică. Acestor trei părți ale sufletului le corespund trei virtuți cardinale. Cea dintâi: **φρόνησις** – cuminenția, corespunde părții raționale a sufletului. Virtutea curajului este **ανδρεία**. Ea se referă la **θυμός** (partea generoasă) și îi oferă omului puterea de a-și ține firea în pericole și necazuri. Virtutea cumpătării – **σωφροσύνη** reprezintă stăpânirea asupra poftelor trupești – **επιθυμία**. Ea nu ne lasă să fim robiți de plăcerile corporale. Cele

<sup>308</sup> Phaidros, (Platon Opere, vol. IV, trad. și note de Gabriel Liiceanu), București 1983.

<sup>309</sup> Republica (Platon Opere, vol. V, trad. și note de Andrei Cornea), București 1986.



trei virtuți corespondente celor trei părți ale sufletului sunt armonizate de a patra virtute: **δικαιοσύνη** – dreptatea, care determină ordinea în statul ideal (D.L., 90–91).<sup>310</sup> Platon merge și mai departe, arătând că și oamenii se deosebesc de la natură, în funcție de felul în care domină una din cele trei caracteristici sufletești: Unii de „natura aurului” ar poseda însușiri superioare. Alții însă „de natura grosolană” sunt dominați de pasiuni vulgare. Prima natură are inteligență cu sediul în crier; tendința de acțiune își găsește sediul în piept, iar dorințele senzuale sunt asociate pântecului. În statul ideal, categoriei inteligente îi corespund filosofii (arhontes), chemați să conducă statul. Categoriei curajului îi corespund paznicii și militarii (stratiotii), cu datoria de a întreține ordinea în stat. În cea de a treia categorie intră meșteșugarii (demiurgoi) și cultivatorii pământului, oameni „ai pântecului”, incapabili de a atinge virtuți prea înalte, ci cel mult stăpânirea de sine (cumpătarea). Lipsiți de capacități intelectuale și morale, ei muncesc, dar nu au dreptul să ia parte la viața publică.

Datorită importanței pe care o prezintă virtutea curajului, **ea trebuie cultivată prin educație**, din cea mai fragedă vârstă. Astfel, la întrebarea: ce educație să le dăm copiilor, Platon răspunde: gimnastica pentru trupuri și muzica pentru suflet (Politeia II, 376 e). Dar cei care au rânduit învățătura prin muzică și prin gimnastică, le-au rânduit astfel, pentru ca una să aibă grijă de trup, și cealaltă de suflet” (Politeia 410 e). „Nu-ți dai seama — spune în continuare Platon — ce se întâmplă cu mintea celor care în cursul vieții, se îndeletnicesc cu gimnastica, dar nu se ating de muzică? Sau celor ce procedează pe dos? (adică invers)... Cei ce se slujesc doar de gimnastică ajung mai brutali decât trebuie, iar cei ce se slujesc doar de muzică, ajung mai molatici decât s-ar cuveni. Desigur, înflăcărarea (θυμός) ar da sufletului brutalitate, iar cel crescut ca lumea ar fi plin de bărbăție (ανδρεία); dar, dacă s-ar adăuga prea multă înflăcărare, sufletul ar ajunge probabil dur și nesuferit... Prea multă blândețe ar produce mai multă slăbiciune decât trebuie; sufletul e blând, dar și plin de măsură... Sufletul cumpătat și viteaz este, prin urmare, al omului la care ele sunt armonizate” (Politeia 410 e–411 a).

3). **Aristotel** ne-a lăsat definiția și viziunea etică a curajului. O face mai ales în cartea a III-a a Eticii Nicomahică, dedicându-i trei capitole (VII-IX).<sup>311</sup> Ca orice virtute etică, este și andreaia. Cele două extreme sunt: pe de o parte: insuficiența (eleipsis) constând din teama (φόβος) care atrage după sine lașitatea (μικροθυμία), iar hiperbole redat prin τόλμη, care indică temeritatea sau cutezanța oarbă (lipsită de lumina rațiunii), îndrăzneala obraznică, brutală și nesăbuită, duritatea acțiunilor sau faptelor morale lipsite de chibzuință, de discernământ, de dreptă socoteală...

Aristotel fixează ca mobil al curajului pe **το καλόν**, adică frumusețea virtuții. „Omul curajos — spune el — este lipsit de teamă atât cât poate fi un om. Fără îndoială, și el se va

<sup>310</sup> Diogene Laertios, Despre viețile și doctrinele filosofilor, trad. acad. prof. C. I. Balmuș, București 1963.

<sup>311</sup> Aristotel – Etica Nicomahică (trad. comentarii și index Stella Petecel, București 1988).

teme de asemenea lucruri, dar le suportă ferm, așa cum se cuvine și o **cere rațiunea, de dragul frumosului moral**; căci acesta este scopul virtuții. (E.N., VII, 10).

1. **Elementul rațional** este foarte important în determinarea curajului ca virtute, întrucât în lipsa rațiunii imaginația creează temeri false care derutează acțiunea morală. „De ceea ce este cu adevărat înfricoșător ne temem, fie mai mult, fie mai puțin; dar chiar și lucrurile ce nu sunt de temut ne pot înfricoșa, ca și când ar fi. Și astfel se întâmplă să greșim fie prin aceea că ne temem fără rost, fie că ne temem cum sau când nu trebuie și așa mai departe... Cel ce suportă și se teme de ce trebuie, și cum și când trebuie, în același fel manifestându-și încrederea, este cu adevărat curajos; căci omul curajos suferă și acționează în raport cu importanța situației și cum o cere rațiunea...” (E.N. III, VII, 15–20).

Necesitatea elementului rațional în determinarea curajului ca virtute se impune și este dat de netemeinicia celor două extreme. În primul rând cei dominați de **τόλμη**, ca depășire a măsurii (hyperbole), adică temeritatea oarbă, care acționează prin „absența totală a firii”. Spune Aristotel că „trebuie să fie cineva nebun sau insensibil la durere ca să nu se teamă chiar de nimic, nici de cutremure, nici de valurile mării, cum se spune despre celți” (E.N. III, VII, 25). Dar **tolme** este de multe ori numai o aparență, o laudă... cu curajul. Mulți fac pe vitejii, dar în fond sunt lași, neputând ține piept pericolelor (E.N. III, VII, 30). Prin aceasta se și deosebește andrea de tolme. Dacă cei cu adevărat curajoși văd pericolul, îl așteaptă și îl înfruntă cu calm, cei impetuoși se decid înainte de pericole, iar în mijlocul lor cedează (dau înapoi) (E.N. III, VII, 5). În al doilea rând, este insuficiența curajului care dă lașitatea (microthymia). Cel laș „se teme și de ce nu trebuie și într-un mod nepotrivit... Acestuia îi lipsește **încrederea** (de aceea) se **descurajează** ușor, căci se teme de toate. Pe când omul curajos este contrariul lui, încrederea caracterizându-i pe cei ce speră” (E.N. 1116 a).

2. **Frumosul moral** este strâns legat de scopul acțiunilor omenești. Omul curajos are totdeauna ca scop al curajului **frumosul moral (το καλόν)**. Prin aceasta oamenii își câștigă **demitatea**, adică vrednicia care le aduce sentimentul onoarei (E.N. III, VIII, 25). De pildă andrea este condiționată de un pericol iminent. Când cineva moare pentru o cauză nobilă, propria-i moarte este un act de frumusețe morală; sau în limba lui Aristotel: „**εν τοις καλλίστοις**” (**a muri în frumusețe**) (E.N. III, VIII, 20). „Desigur că moartea și rănila vor fi pentru omul curajos dureroase și nedorite; dar el le îndură cu fermitate, pentru că este frumos să facă și pentru că a nu o face ar fi rușinos. Și cu cât mai desăvârșită îi este virtutea, și cu cât este el mai fericit, cu atât mai îndurerat va fi în fața morții; căci viața unui astfel de om menită în cel mai înalt grad să fie trăită, și, conștient că moartea îl va priva de bunurile cele mai înalte, acest lucru nu poate fi decât dureros pentru el. Dar asta nu-i va diminua câtuși de puțin curajul, ci poate chiar i-l va spori, pentru că el preferă acelor bunuri, gloria pe câmpul de luptă” (E.N. III, IX, 10–15).

Aristotel analizează pe andrea determinată de rațiune și impulsionată de frumusețea morală, în corelație cu două funcții ale sufletului. În primul rând cu mânia (θυμός) ca funcție

irațională a sufletului ce poate fi convertită spre curaj; și în al doilea rând, cu încrederea ce duce la nădejdea care îți stimulează puterea de a suporta lucrurile dureroase.

Mânia poate fi luată drept curaj, spune Aristotel, dar aceasta se întâlnește și la animale, pe când oamenii curajoși acționează în vederea frumosului moral, iar mânia le vine în ajutor (E.N. VIII, 1116 b, 35). „Curajul stimulat de mânie pare cel mai natural, iar dacă este însoțită de o alegere rațională și de o motivație devine **andreaia**” (1117 a, 5). Aceasta înseamnă că thymosul (mânia, impulsivitatea) poate fi socotită „physike areté” (virtute naturală), dar pentru a deveni „ethike areté”, adică andreaia, trebuie să fie rezultatul unei alegeri raționale temeluită pe **motivație**, și având ca mobil al acțiunii și **scop** al faptei, **frumusețea morală**.

Pe de altă parte, andreaia determinată de încredere primește o energie care îi întărește sufletului răbdarea durerilor. „Deși curajul este legat atât de încredere cât și de teamă, el nu se manifestă în mod egal față de ambele, ci mai mult față de ceea ce inspiră teama. Căci mai curajos este cel ce nu se tulbură în primejdii și se comportă cum se cuvine în fața lor decât cel ce se poartă astfel în situații ce favorizează încrederea. De aceea, după cum am spus, curajoși sunt considerați cei capabili să țină piept lucrurilor dureroase. Și tot din acest motiv, curajul este asociat cu durerea și primește pe drept elogii; căci mai dificil este să suporti ceva dureros decât să te abții de la ceva plăcut” (E.N. III, IX, 17, 30).

Dacă Socrate socotea andreaia ca știință, accentuând elementul rațional, Aristotel accentuează pe lângă rațiune și voința. Astfel andreaia poate și trebuie să fie educată spre a deveni **deprindere**, adică putere a sufletului pentru a acționa în mod constant cu curaj. Iată motivația Stagiritului: „...Pare o dovadă mai mare de curaj să fii lipsit de teamă și de tulburare în pericolele neașteptate, decât în cele prevăzute; căci **curajul se naște mai degrabă din deprindere** decât din pregătirea specială pentru a înfrunta pericolul. Pentru pericolele previzibile oricine se poate pregăti, cu ajutorul calculului sau al rațiunii, dar în ele survenite pe neașteptate, fiecare acționează cum îi dictează **deprinderile**” (E.N. III, VIII, 1117 a, 20).

4). **Stoicismul**<sup>312</sup> acorda o importanță deosebită curajului. Andreaia ducea totdeauna la apatheia, care era idealul lor moral. Aceasta se bazează pe faptul că unul din cele patru afecte (pathe) mari era și phobos, adică teama (frica). Acest afect, ca și celelalte, era considerat „boală a sufletului” (nosos tes psyhes). Remediul se face prin andreaia, iar vindecarea era apatheia. (nepățimirea, curăția, eliberarea de teamă, frica). Prin urmare, dacă vicisitudinile și pericolele de tot felul îți aduceau teama, prin curaj sufletul se manifestă ca o forță morală spre a le depăși, spre a nu se lăsa învins de ele, și astfel prin rațiune înțeleptul putea ajunge la apatheia, și prin aceasta să dobândească autoprageia – libertatea care dă demnitate și independență sufletului prin dominarea afectelor. Pentru a se ajunge la acest deziderat, Epictet a formulat cunoscuta deviză-virtute care constă în: „**sustine et abține**” (suportă–răbdă și te

<sup>312</sup> Ion Năstase, Virtutea bărbăției în stoicism și creștinism, în rev. Ortodoxia, nr. 1/1975, p. 211-123.

abține). Această deviză a curajului era însă lipsită **de speranță**, și ca urmare nu avea posibilitatea și dinamismul sufletesc ca deschidere și aspirație **spre viitor**, ci era o închidere a sufletului în el însuși, o pietrificare a energiilor morale într-o libertate ce nu se comunică, ci rămâne static — închisă. Am arătat deja modul în care Epictet însuși a dovedit că este un stoic înăscut... Curajul stoic se referea mai mult la puterea de răbdare, de a suporta **durerea**, și loviturile destinului (a soartei) sub o formă calmă, senină, liniștită.

Așadar stoicismul promovează o morală a încrederii eroice față de vicisitudinile existenței, o acceptare liniștită a suferințelor morale, fizice, ca și a morții. Tocmai că bărbăția se verifică în lupta cu primejdiile de tot felul ale vieții. Înțeleptul nu se teme de durere, ci o înfruntă. El este oricând gata să se măsoare cu destinul (eimarmene) și este hotărât să se ridice prin tăria sufletească deasupra lui. Dacă destinul nu poate fi învins, înțeleptul acceptă suferința ca necesitate irezistibilă. În felul acesta suferința apare ca necesară pentru a pune la încercare și a întări pe andreia. Dar suferința este urmarea insuficienței cunoașterii noastre. Înțelepciunea este virtutea care învinge **cu plăcere** suferința, doar dacă înțeleptul nu reușește acest lucru, atunci trebuie să se **sinucidă** pentru a scăpa de dureri. **Sinuciderea** este un act eroic, de curaj. Ea este tocmai **andreia**. Desigur, ei nu au perspectiva..eshatologică a vieții. Pentru ei moartea este ca și cum nu te-ai fi născut, fiindcă totul se reduce la neant. Dar, deși promovează **destinul și sinuciderea**, lasă loc și **libertății** pentru a salva pe oameni de patimi. **Libertatea se câștigă prin disprețuirea bunurilor materiale**. Sinuciderea este semnul libertății omului. În voința omului stă binele și răul — spune Epictet. Sinuciderea este un act de maximă libertate și curaj. Ea constituie un bine, o bună alegere a înțeleptului. Andreia în fața morții este libertatea care guvernează toate gândurile. Pentru a menține această libertate ni se cere sacrificiul vieții. Dar libertatea este stânjenită de destin (eimarmene). De aceea, identificarea cu destinul este singurul mijloc de a scăpa de destin. Astfel, libertatea stoică este necesitatea înțeleasă și voită, iar virtutea constă în resemnare („sustine et abține”).

**În concluzie**, la stoici andreia nu este folosită pentru depășirea necazurilor și greutăților vieții, ci pentru **sinucidere**. Valoarea ei constă în conservarea eului personal.

### 5.3. Curajul ca virtute creștină concretizată în martiriu

Înainte de a vedea înțelesul curajului în morala creștină se cuvine să precizăm că aceștia i s-au adus acuze că datorită cultivării cu precădere a virtuților numite „feminine”, precum: blândețea, milostenia, răbdarea, iubirea, smerenia, nu face față realităților dure ale vieții cu care este mereu confruntat omul de acum și de aici. Apoi, faptul că pregătește pe oameni pentru viața de dincolo, nu angajează sufletele oamenilor în acțiune, și le stagnează elanul moral, promovând ceea ce s-ar putea numi „virtuți pasive”, care în fond însemnează resemnare,

obediență, sărăcie; într-un cuvânt renunțare la inițiativă și la lupta vieții, Precum și la bucuriile și plăcerile vieții de aici și de acum. În felul acesta morala creștină nu-și justifică necesitatea, și omul modern poate renunța la principiile ei.

Dacă este așa cum se spune, sau mai de grabă nu este așa, vom vedea în continuare, analizând de pe poziție creștină virtutea bărbăției sau a curajului.

Deși andreia a fost catalogată de înțelepții antici printre virtuțile cardinale, morala evanghelică nu a preluat-o de la ei, ci a afirmat-o de pe poziție proprie, determinată de situații și împrejurări specifice.

Încă de la început se cuvine să precizăm că virtutea curajului este corelată de răbdare, prin definirea acesteia ca hypomone. Curajul se evidențiază aici prin faptul că hypomone nu este o luptă resemnată cu vicisitudinile, necazurile și durerea vieții, ci o acțiune activă, sub forma unei energii care acceptă, de pildă, crucea vieții, dar nu pentru a cădea doborât de ea, nici pentru a o târî, ci pentru a o duce cu putere și demnitate până la capăt; nu ca un învins și doborât sub povara ei, ci ca un biruitor. Prin nădejde, care înseamnă o năzuință plină de încredere, răbdarea nu va stagna energia sufletească, ci o angajează prin curaj spre o finalitate plină de biruință. De aceea mesajul Evangheliei este un hotărât îndemn la curaj și la acțiune: „În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți, Eu am biruit lumea” (Ioan 16, 33). De aici rezultă două lucruri: în primul rând îndemnul la acțiune, spre a nu cădea pradă descurajării, care într-adevăr sufocă și paralizează viața morală și o degradează chiar în forme maladive, de stări anxios-depresive. Dar Mântuitorul nostru nu ne lasă în resemnare, derută și învingeri, ci ne cheamă la mobilizarea forțelor morale: **Θαρσεῖτε**. E un imperativ, o poruncă și deci o datorie morală. În al doilea rând, această poruncă nu rămâne fără suport. Nu este o îndrăzneală oarbă, lipsită de teme. Este biruința lui Hristos. În El suntem „mai mult decât biruitori” (Romani 8, 37), fiindcă avem certitudinea că El „nu ne va lăsa nici nu ne va părăsi” (Evrei 13, 5) în necazul, suferința sau vicisitudinea vieții”, așa că avem curaj să zicem: „Domnul îmi este ajutor și nu mă voi teme. Ce-mi va face mie omul?” (Evrei 13, 6). De aceea, aceste cuvinte sunt pline de încredere și nădejde, care dă sufletului putere, alungând orice teamă și neputință: „Domnul este luminarea mea și mântuitorul meu, de cine mă voi teme” (Psalmul 26, 1); „Așteaptă ajutor de la Domnul și fii tare! Îmbărbătează-se inima ta și nădăjduiește în Domnul” (Psalmul 26, 18), „Fiți tari cei ce nădăjduiți în Domnul și să se îmbărbăteze inimile voastre” (Psalmul 30, 25).

Este adevărat că ne-am cam obișnuit să vedem în fizionomia duhovnicească a Mântuitorului numai iubirea, blândețea, bunătatea, milostivirea, pacea... Și poate mai puțin bărbăția, curajul sau lupta cu vicisitudinile vieții. Ne convine parcă mai mult să-L vedem pe Iisus „plângând de mila oilor”, decât biruitor deasupra valurilor spumegânde ale vieții... Referindu-se la virtutea bărbăției sau curajul lui Iisus, vom remarca încă dintru început că El ca om nu a fost întru nimic scutit de confruntarea cu tot felul de acțiuni potrivnice... Dar nu s-a lăsat nici intimidat, nici biruit, ci a acționat energic și hotărât ori de câte ori a fost cazul.

De câtă putere și de cât curaj a dat El dovadă pentru a învinge toate opozițiile și asperitățile care l-au stat în cale?!... Cu câtă putere și hotărâre a luat biciul și a răsturnat mesele și coliviile vânzătorilor de la templu, pentru a restabili dreptatea lui Dumnezeu în sufletele oamenilor, care este mai presus decât mulțimea formală a jertfelor!... Și conștient de misiunea Sa mesianică ce se va încheia, i-a dojenit pe toți reprezentanții templului, spunându-le cu multă energie: „casa Tatălui Meu este casă de rugăciune, iar voi ați făcut-o peșteră de tâlhari!”...Să ne gândim apoi cu câtă putere morală a întâmpinat și a învins toată ura clocotitoare care abătându-se asupra Lui, L-a dus la calvar?!... Nu s-a lăsat niciodată învins și nici nu s-a descurajat, nici chiar atunci când rugându-se în grădina Ghetsimani, sudorile s-au prefăcut în picuri de sânge. Și-a găsit totdeauna resursele morale prin încrederea în Părintele ceresc, spre a ne lăsa și nouă o pildă vie, de-a avea totdeauna încredere în Dumnezeu. Îl vedem apoi pe Domnul reacționând cu energie, demascând cu multă putere pe cei care comiteau tot felul de nedreptăți, asupra pe cei obidiți și sărmani, lipsiți de orice ajutor și apărare, avându-l numai pe Dumnezeu.

Pentru a înțelege însă bărbăția sau curajul de care Domnul a dat dovadă, se ne imaginăm cu câtă energie și curaj, cu câtă putere i-a înfruntat și cât de drastic a atacat pe cei care au denaturat și au falsificat duhul Legii divine, spunându-le fără nici un fel de menajamente: „vai vouă cărturari și farisei fățarnici! Că închideți împărăția cerurilor înaintea oamenilor; căci voi nu intrați, și nici pe cei ce vor să intre nu-i lăsați” (Matei 24, 14). Vedem apoi curajul cu care și-a apărat demnitatea, nelăsându-se intimidat de amenințările provocatoare și nici de atitudinile de brutalitate îndreptate împotriva Lui: „...Deși au luat pietre ca să arunce în El, iar Iisus s-a ferit și a ieșit din templu, mergând prin mijlocul lor” (Ioan 8, 59). În sfârșit, cu câtă demnitate și curaj și-a dus crucea până la capăt, neprimind, de pildă, compătimirile banale ale unor femei care urmându-L, Îl plângeau... (Luca 23, 26); sau pe Golgota, când apăsât de greutatea zdrobitoare a crucii, și-a regăsit acea inepuizabilă energie morală de a se ruga pentru răstignitorii Săi, de a răspunde cu maximă iubire urii revărsate asupra Sa, și a face astfel ca puterea iubirii să rămână definitiv biruitoare (Luca 23, 34).

Urmărind pilda vieții Mântuitorului, virtutea curajului ca rod al nădejzii, este organic și funcțional redată prin iubire. De fapt, în creștinism unitatea virtuții este dată de iubirea față de Dumnezeu, iar curajul ca virtute creștină va primi acest specific. „În iubire nu este frică, fiindcă iubirea desăvârșește alungă frica, pentru că în frică este suferință, iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire” (Ioan 4, 18). În felul acesta, Fericitul Augustin putea defini bărbăția creștină ca „**iubirea care pe toate le suferă de bunăvoie pentru Dumnezeu**”.<sup>313</sup> Și când creștinilor le-a fost pusă la încercare iubirea lor față de Hristos, ei au dovedit prin martiriu că nimeni și nimic în lume nu i-a putut despărții de dragoste lui Hristos (Romani 8, 35–37). Aici, în martiriu și-au dovedit ei curajul sau bărbăția ca forță morală, ca putere de afirmare a puterilor sufletești, și aproape trei secole curajul creștinilor a fost jertfă de iubire pentru Hristos în care

<sup>313</sup> De moribus Ecclesiae, I, XV, 25; P.L. 32, 1322

crezuseră și în care au nădăjduit până dincolo de furtunile acestei vieți. Martirul creștinilor reprezintă o jertfă răspuns Jertfei de iubire a lui Hristos. De aceea, martirul este curajul de a jertfi totul, chiar pe tine însuși, dragostei lui Hristos. Și cu cât sângele curgea mai mult, cu atât creștinismul se răspândea cu și mai mare putere în toată lumea, încât un apologet creștin (Tertulian) va constata că: „**sanquis est semen christianorum**” (Sângele este sămânța creștinilor) (Apologeticul 50, 13). Este interesant că foarte mulți militari de profesie, **cu grade înalte și-au dovedit curajul mai mult decât pe câmpul de luptă, în arenele martiriului**, și numele lor a rămas scris în calendarul sfințeniei creștine, iar eroismul lor moral rămâne o pildă vie de urmat peste veacuri pentru mărturisitorii Domnului...

Se cuvine să remarcăm faptul că martiriul adevărat nu reprezintă o forță oarbă de curaj, o îndrăznire, o cutezanță nesăbuită, ci este determinat de credință și iubire. Mai precis, de marea lor forță de afirmare a sufletului omenesc de a-și mărturisi crezul ca esență a vieții, motiv pentru care Sfântul Apostol Ioan putea spune: „Aceasta este biruința care a biruit lumea: credința voastră” (I Ioan 5, 4).

**Clement Alexandrinul** arată cu privire la martiriu că cel ce se jertfește pentru Hristos „dă mărturie Domnului de convingerea sa îndumnezeită în învățătura Lui, de care nici frica de moarte nu-l va despărți... Ai putea admira dragostea lui, de care vădit dă lecții, pentru că este unit cu mulțumire cu cei cu care se înrudește. Nu numai atât, dar și convinge de lucrul acesta pe necredincioși cu cinstitul său sânge. Acesta, din dragoste de Domnul se desparte cu foarte mare bucurie de viața de aici... Se duce, așadar, ca și un prieten la Domnul, pentru care de bunăvoie și-a dat trupul și sufletul... și aude de la Mântuitorul nostru, cu viața Căruia s-a asemănat: „iubite frate!”... Astfel noi numim mucenicia „săvârșire”, nu că omul a luat sfârșit vieții, cum înțeleg ceilalți oameni, ci că a arătat un lucru desăvârșit în dragoste” (Stromate IV, 13. 2–4).<sup>314</sup> În același timp Clement Alexandrinul ne oferă și exemple negative de curaj ale martiriului, ca forme ale cutezanței oarbe, lipsită de luciditatea credinței. „Noi ținem de rău — spune el — pe cei care se aruncă siguri în primejdie de moarte, că sunt unii — nu dintr-ai noștri — care au cu noi comun numai numele de creștin, care, din ură față de Creator, se grăbesc să se dea singuri morții. Ticăloșii, se omoară singuri! Despre aceștia spunem că pleacă din lume fără cununa de mucenic, chiar dacă sunt omorâți de autoritatea publică. Că ei nu păstrează caracterul mucenicului credincios; nu cunosc pe adevăratul Dumnezeu și se dau pe ei înșiși unei morți zadarnice, ca și gimnosofiștii indieni, care poară în chip fals numele de gnostici, hulesc trupul, aceștia să afle că și armonia trupului contribuie la o bună desfășurare a spiritului” (Stromate, IV, 17. 1 ÷ 18. 1). Desigur recunoaștem ușor concepția ereziei gnostice, care pornind de la concepția că lumea este rea, iar trupul fiind o închisoare a sufletului, socotesc viața însăși ca o nenorocire, motiv pentru care găseau prin martiriu nu potrivit prilej de a se elibera de viața trupească, asemenea gimnosofiștilor indieni care se aruncau nebunește în

<sup>314</sup> Stromatele (trad. D. Fecioru), P.S.B. 5, București 1982.

flăcări. La fel sunt condamnați și adepții ereticului Vasilide care socoteau că moartea martirică ar fi ca o pedeapsă, care restabilește dreptatea lui Dumnezeu, pentru păcatele săvârșite înaintea unirii trupului cu sufletul.

Pe de altă parte, virtutea curajului creștin care mergea până la **martiriu era lucrarea harului Duhului Sfânt, care dădea putere, dragoste înțelepciune celui ce se jertfește pentru Hristos**. De aceea spune Apostolul: „**pentru că Domnul nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii și al dragostei și al înțelepciunii**” (II Timotei 1, 7). Așa ne explicăm faptul că primi creștini mergeau nu numai de bunăvoie, ci și cu bucurie la moarte, fiindcă ei credeau și simțeau că Hristos își asumă Sisei suferința și jertfa lor pentru El. Spunem că un astfel de curaj al jertfei lor pentru Hristos este rezultatul lucrării tainice a harului Duhului Sfânt care oferă sufletului puterea și dragostea deplinei dăruiri lui Dumnezeu. Vom înțelege mai bine aceasta dacă vom urmări martiriul lui Perpetua și Felicitas: „...Cât despre Felicitas, s-a bucurat și ea de harul Domnului. Fiindcă se afla în luna a opta de sarcină (că fusese arestată însărcinată), iar ziua spectacolul se apropia, iar ea era în mare frământare, ca nu cumva din cauza sarcinii să fie amânată (de la pătimire). Căci nu se îngăduia (după legile romane) ca femeile însărcinate să fie condamnate la moarte... Dar și însoțitorii ei de mucenicie erau adânc întristați de a lăsa o așa de bună tovarășă și însoțitoare sinceră pe calea aceleași speranțe. De aceea, cu trei zile înainte de mucenicie, uniți cu toți în aceeași întristare, au făcut rugăciuni către Domnul. Îndată după rugăciune au cuprins-o durerile (nașterii). Și pe când suferea plângându-se de greutatea firească a unei nașteri în luna a opta, unul dintre paznicii celor închiși au zis: „dacă acum suferi atât de mult, ce vei face atunci când vei fi aruncată fiarelor pe care le-ai disprețuit fiindcă n-ai voit să jertfești zeilor?” Și ea a răspuns: „Acum eu sufăr ceea ce sufăr. Acolo însă altul (Hristos) va fi în mine, care va pătimi pentru mine, pentru că și eu voi pătimi pentru El”. Astfel a născut o fetiță pe care a crescut-o o soră (creștină) ca pe o fiică a ei”.<sup>315</sup>

De aici vedem că virtutea curajului creștin are pe lângă caracterul de a fi virtute naturală și etică, este și **virtute harică, ca rod al lucrării Duhului Sfânt în sufletul credinciosului și în viața creștină**. Ca virtute harică curajul creștin nu are un caracter pasiv, ci din contră, **este un elan moral impulsionat de dinamism și creativitate, fiindcă nu urmărește jertfa în sine, nici gloria deșartă, ci puterea credinței, a neînvinsei nădejdi și a iubirii care învinge orice obstacol, fiindcă sufletul omenesc este atras de iubirea lui Dumnezeu, de comuniunea lui Dumnezeu, prin Hristos în Duhul Sfânt. Acesta este un punct culminant al angajamentului moral spre acțiune, accesibil numai acelor pentru care „viața este Hristos” (Filipeni 1, 21).**<sup>316</sup>

Dat fiind caracterul eroic al martirului, ne mai întâlnim până atunci, și a neputinței rațiunii de a-l explica, a fost inclus printre fenomenele patologice ale ființei umane. Încă

<sup>315</sup> Actele Martirice (P.S.B. 11) trad. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, București, 1982, p. 121

<sup>316</sup> Diac. Prof. Nicolae Balca, Sensul suferinței în creștinism, în rev. Studii Teologice nr. 3-4,/1957, p. 155-177.



Epictet acuza pe martiri că merg la moarte dintr-un fel de obișnuință, devenită nebunie. În epoca modernă, **Jean Martin Charcot**, întemeietorul școlii de psihiatrie de la Salpêtrière, precursor al psihanalizei și dascălul lui S. Freud, practicând hipnoza în tratarea isteriei, s-a încercat să demonstreze că ideea sugerată se poate transforma în act. El consideră că năvala creștinilor spre martiriu este o „**epidemie de hipnotism**”, iar epoca martirilor o socotește ca o „**epocă de halucinați și nebuni**”.<sup>317</sup> El nu a putut înțelege eroismul actului moral în martiriu, care prezintă o depășire a mediei obișnuite, mai ales sub aspectul intensității. “Atitudinea eroică este rezultatul unei dilatări la maxim al potențialului moral, este o explozie, care sfarmă cadrele prea înguste ale moralei curente, făcând să țâșnească din adâncul sufletului lava unei emoții și energii creatoare de noi valori”. **Henri Bergson** combate ideea că misticii creștini ar fi cazuri patologice, arătând că, dimpotrivă ei prezintă o elevată serenitate psihică: „Gustul acțiunii, facultatea de a se adapta și readapta, unită cu suplețea, discernământul profetic al posibilului și imposibilului, un spirit de simplitate, care biruie complicațiile, în sfârșit, un bun simț superior, sunt însușirile care definesc robustețea intelectuală a mysticilor creștini”.<sup>318</sup>

Să trecem însă mai departe spre a dezbate și alte **aspecte specifice curajului ca virtute creștină**.

## 5.4. Curajul ca martiriul patimilor

Este cunoscut faptul că după încetarea martiriului, jertfă a sângelui, creștinii au îndreptat acțiunea spre dragostea față de Dumnezeu prin luptă împotriva patimilor, având ca finalitate dobândirea sfințeniei vieții datorite lui Hristos. Este nu atât o înlocuire a arenelor și a locurilor de tortură de altă dată cu **asketeria**, ci o continuare a aceluiași curaj de luptă, îndreptat de data aceasta asupra „răstignirii patimilor și poftelor” (Galateni 5, 24) pentru a te putea dăru integral lui Hristos. Datorită faptului că creștinismul este **religia iubirii și a păcii**, nu va promova curajul pe câmpul de luptă, fiindcă ea nu promovează războiul între oameni și popoare. Dar va promova curajul în cea ce literatura filocalică numește „**războiul nevăzut**”; marea războire cu ispitele și cu răul din lume, pentru triumful binelui și a împărăției lui Dumnezeu. Curajul devine astfel virtute ca **putere îndreptată față de tine însuși**, de a alunga din suflet tot ceea ce te oprește, orice stavilă care stă în calea dăruirii depline lui Hristos. Este o jertfă îndreptată spre interiorul vieții, pentru a alunga și învinge pe toți dușmanii care se opun sfințeniei și desăvârșirii vieții în Hristos. Și aceasta pentru că s-au văzut în istorie mulți oameni care au biruit pe câmpul de luptă și au supus popoare, impunându-se și fiind recunoscuți ca

<sup>317</sup> Prof. Dr. Constantin Pavel, Eroismul în lumina moralei creștine, în rev. Studii Teologice număr. 3-4/1992, p. 65-104.

<sup>318</sup> Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932, p. 244.

triumfători și plini de glorie, dar nu au putut învinge fiara din ei înșiși. Au învins pe cei din afară, dar au rămas robii propriilor instincte și patimi, care pe mulți din cei ce au învins și s-au glorificat pe câmpul de luptă, au devenit până la urmă victimele propriilor biruințe... (A se vedea spre exemplu Antoniu și Cleopatra). Sfântul Ioan Gură de Aur arată că: „nu-i numai moartea singură care îl face pe martir, cât și intenția. Nu, coroana de martir nu-i împletită numai cu mâinile morții, ci și de dispozițiile sufletului. Această definiție a martirului nu-i de la mine, ci Pavel o dă când zice: „**Eu mor în fiecare zi**” (I Corinteni 15, 31). Martirul nu reprezintă deci o **dispoziție verbală de a muri**, căci există sacrificiu fără vărsarea sângelui”.<sup>319</sup> „E suficient, de pildă, — spune marele antiohian — pentru aceasta să acționăm voluntar suferința în scopul împlinirii unei fapte plăcute lui Dumnezeu”. Sfântul Apostol Pavel merge și mai adânc, vorbind „de o luptă până la sânge împotriva păcatului” (Evrei 12, 4), și își îndeamnă pe cel mai devotat discipol la curajul „de a îndura cele rele, **ca un bun ostaș a lui Hristos**” (καλός στρατώτης Χριστού) (II Timotei 2, 3). Mergând mai departe, Apostolul face o similitudine între ostașul pe câmpul de luptă, înarmat cu tot echipamentul necesar, și între ostașul lui Hristos, înarmat cu „**toată armătura lui Dumnezeu**”; pentru a putea lucra cu același curaj și cu aceiași forță morală „împotriva uneltirilor diavolului... împotriva stăpânitorului întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății... (Efeseni 6, 11–17).

Prin urmare, curajul ca virtute duhovnicească reprezintă în primul rând puterea de a învinge și înlătura orgoliul din propria ființă printr-un act de smerenie și pocăință înaintea lui Dumnezeu. De aici începe viața duhovnicească. Pentru acest motiv curajul ca virtute creștină pornește din credință și se desăvârșește în dragoste, prin lucrarea cu harul Duhului Sfânt. În acest caz, curajul învinge inerția în relațiile cu semenii printr-un act de dragoste și smerenie atunci când acestea sunt tulburate de diversele neînțelegeri. Curajul reprezintă puterea de recunoaștere a propriei greșeli, și a premerge cu împăcarea și iertarea.<sup>320</sup>

Pe de altă parte, virtutea care se formează prin asceză, se temeluește pe **εγκράτεια**. Iar aceasta este **πόνος** (nevointă) și **αγων** (luptă). Este o luptă cu tine însuși de a urca mereu pe calea virtuții, care îți deschide un orizont infinit. Iar urcarea pe piscurile desăvârșirii la care ne cheamă Dumnezeu (Matei 5, 48) nu este ușoară: este cu urcușuri și cu căderi. Cum nu este ușor să urci, tot așa nu este ușor să-ți revii din căderi. Este o acțiune morală asemenea alpiștilor. Cere mereu antrenament, energie mereu sportivă de-a privi spre ideal, și curaj eroic de a-ți mobiliza neconținut voința și niciodată să nu descurajezi în fața căderilor, a ispitelor și a neputinței. Mereu cu curajul lui Hristos pe urmele Lui, știind că dincolo de Golgota este învierea...

Tema luptei alegorice dinte virtuțile creștine și vicile păgâne personificate, a fost preluată de **Prudentius** în lucrarea „Psychomachia”, care sfârșește cu triumful credinței. Tema va fi preluată apoi și în literatură și arta Evului Mediu occidental.

<sup>319</sup> Migne, P. G. 52, 519

<sup>320</sup> Toma de Kempis, o.c.p. 63–64

Sfântul **Apostol Pavel** se referă și la **curajul misionar**, la lupta îndârjită în care nu trebuie să cedezi și nici să renunți când este vorba de trimiterea lui Dumnezeu în lume, spre a-i transmite viața prin împărăția Duhului și a luminii lui Hristos. El face astfel referire la activitatea sa desfășurată în Efes, unde oamenii au fost porniți contra lui și i-au făcut opoziție ca niște fiare sălbatice (I Corinteni 15, 32). Tot în acest scop poruncește ucenicilor săi așezați episcopi să dovedească mult curaj în a păstra unitatea credinței și ordinea morală în Biserică: „...Aceasta grăiește-le și îndeamnă și **mustră cu toată tăria**” (Tit 2, 15). „...Propovăduiește cuvântul, stăruie cu timp și fără timp, **mustră, ceartă, îndeamnă cu toată îndelunga răbdare...**” (II Timotei 4, 2).

Sfinții Părinți au acordat o atenție deosebită curajului creștin, arătând prin **Sfântul Ambrozie** că bărbăția este podoaba tuturor virtuților, ea oferă putere sufletului să opună rezistență la diverse lucrări dăunătoare, este de neînving în primejdii, mai de neclintit contra plăcerilor.<sup>321</sup> În același timp bărbăția acționează în corelație cu alte virtuți, sau convertește diferite păcate. Sfântul **Petru Damaschin** arată că însușirea bărbăției nu stă în a birui și a asupri pe aproapele, căci aceasta este orgoliu și se află deasupra bărbăției. Dar nici a fugi de frica ispitelor, de lucrările și virtuțile cele după voia lui Dumnezeu. Bărbăția înseamnă a stăruie cu răbdare în tot lucrul bun și a birui patimile sufletului și ale trupului”.<sup>322</sup> Sfântul Ioan Hrisoston arată că dacă un creștin se teme înainte de primejdie, nu va realiza niciodată un lucru bun și durabil, ci cu ușurință va fi învins”.<sup>323</sup>

Aducând apoi **stăpânirea de sine**, curajul nu te lasă să fii biruit de rău, ci să biruești răul cu binele (Romani 12, 21). Ca stăpânire de sine curajul îți aduce demnitatea și puterea de a lupta pentru menținerea și afirmarea ei. Altfel spus îți dă puterea de a-ți păstra verticalitatea morală, în fața ispitelor, a necazurilor și a suferințelor, care de multe ori ne apasă. Virtutea curajului nu te lasă să fii copleșit și doborât de ele, căzând în complexe de inferioritate care sufocă elanul vital.

În **concluzie** putem spune că mai întâi curajul este **virtute naturală**, cu caracter civic și militar. Apoi este **virtute morală**, transformând elementele iraționale (θυμός) în **andrea** – ca meditate între lașitate și cutezanța oarbă. Ea exprimă în același timp **frumosul moral**. Curajul este apoi **virtute harică**, ce reprezintă lucrarea harului Sfântului Duh care întărește puterile noastre spre a sluji lui Dumnezeu până la jertfa propriei vieți. Sfinții Apostoli după pogorârea Sfântului, martirii și asceții au dovedit că „**Domnul nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii, al dragostei și al lucidității**” (II Timotei 1, 7). Iar toți aceștia fructificându-l au ridicat curajul la cotele cele mai înalte.

<sup>321</sup> De officiis ministrorum, Migne, P.L. 16, 86.

<sup>322</sup> Cuvântul 19, Filocalia vol. V, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, București 1980, p. 246.

<sup>323</sup> Migne, P.G. 49, 75,

## 5.5. Cultivarea curajului ca virtute creștină

Dat fiind faptul că virtutea curajului creștin este derivată din nădejde ca virtute teologică, și împletit armonic cu răbdarea, se impune ca el să fie cultivat într-o unitate organică și funcțională cu aceste virtuți. Nădejdea este fermentul care îl determină și îl dinamizează spre un orizont deschis, nu numai ca năzuință, ci și ca încredere în biruința finală prin Hristos în Duhul Sfânt. Astfel curajul creștin va fi cultivat prin mărturisirea lui Hristos în fața lumii care nu-l primește, și nu ne acceptă nici pe noi ca mărturisitori ai Lui. Totodată nădejdea ne dă puterea și curajul de a-l mărturisi pe Hristos chiar cu prețul jertfei propriei vieți, ca nimeni și nimic să nu te poată despărți de dragostea lui Hristos.

Pe de altă parte, în unitatea funcțională cu **hypomone**, curajul reprezintă o conjugare a energiei sufletești spre a-ți câștiga stăpânirea de sine, învingând mânia și răzburarea din suflet, prin convertirea mâniei în curaj, iar a răzbunării în blândețe. Prin **makrothymia** ca roadă a Duhului Sfânt, curajul devine o energie morală, în măsură să educe voința spre formarea caracterelor tenace și ferme, ce nu te lasă niciodată să descurajezi, ci cu liniștea sufletească și stăpânire de sine să-ți poți transforma insuccesele în biruință, după cum atât de sugestiv redă acest fapt versurile lui **Rudyard Kipling**, din cunoscuta poezie „If”:

„Dacă poți să-ți păstrezi firea când ceilalți și-au pierdut-o  
 Dacă mai poți avea încredere în tine când ceilalți nu mai au  
 ...Dacă poți să aștepti și să nu te obosească așteptarea,  
 Sau fiind mințit, să nu cazi tu în minciună,  
 Sau fiind urât să nu dai drumul urii,  
 Dacă poți visa, dar să nu-ți faci visul un stăpân,  
 Dacă poți gândi, dar să nu-ți faci din gândurile tale scop,  
 Dacă poți întâlni triumful și dezastrul  
 Și să-i tratezi la fel,  
 Dacă poți să ascuți adevărurile tale  
 Denaturate de proști pentru a face din ele o capcană,  
 Sau să vezi cum lucrurile cărora tu le-ai închinat viața se prăbușesc  
 Și s-o iei de la început cu uneltele tocite,  
 Dacă poți face o grămadă din toate succesele tale  
 Și să mizezi pe ea la roata norocului  
 Și după aceea, pierzând, s-o iei de la capătul capătului  
 Nespunând nimănui nici un cuvânt,  
 Dacă îți poți forța inima, mușchii și nervii  
 Să-ți servească drumul mult timp după ce ei au fost deja epuizați

Și să continui așa, când nu mai este nimic altceva în tine  
Decât voința care le poruncește: continuă!  
Dacă poți să vorbești cu mulțimea și să-ți păstrezi virtutea,  
Sau vorbind cu regii să nu-ți pierzi gestul firesc,  
Dacă nici dușmanii, nici prietenii credincioși nu te pot răni,  
Dacă toți oamenii contează pentru tine, dar nici unul prea mult,  
Dacă poți umple minutul neiertător  
Cu distanța a 60 de secunde alergate,  
Al tău este Pământul, cu tot ce este în el,  
Dar mai mult: vei fi OM, fiule!”

## 6. CUMPĂTAREA, CA VIAȚĂ ÎN HRISTOS PRIN DUHUL SFÂNT

### 6.1. Noțiunea și sensul în etica filosofică elină

Cuvântul românesc „a cumpăni”, de unde și numele virtuții, derivă de la latinescul **compito** sau **computo**, în sens de a socoate, a calcula, a chibzui cu măsură, accentuând astfel elementul rațional. De fapt, verbul „**penser**” din limba franceză, care înseamnă „a gândi”, derivă de la supinul **pendo** care înseamnă a cântări, a cumpăni. Cumpătarea oferă în acest caz imaginea unei cumpene ce ține în echilibru două talere.

Ideea de cumpătare este cel mai cuprinzător și variat exprimată în etica filosofică elină prin **σωφροσύνη**.

Termenul este alcătuit din radicalul **φρήν** = simț, minte, cuget, de unde: diafragmă, și adjectivul **σαός**, care prin contragere devine **σως**, determinând ideea de sănătate. Sophrosyne înseamnă astfel în sensul cel mai general: **sănătatea minții**. Etimologia este formulată de Platon: **ως σώζουσιν τήν φρόνησιν** (ca să vindece rațiunea – mintea), formulă împrumutată din repertoriul pareneticii medicale populare. Termenul redă în același timp și ideea de **măsură**, în sensul de limită care determină ordinea, echilibrul și armonia. Măsura trebuie văzută în contextul **proportțiilor**, care definesc sănătatea ca amestec judicios proporționat de calități contrare, iar boala un exces și o insuficiență. Fronesis reprezintă regimul inteligenței, în sensul în care hipocraticii înțelegeau **δίαιτα**, ca determinare intelectuală și totodată calificare morală.<sup>324</sup> În acest caz **δίαιτα** devine **νόμος σωφροσύνης** = legea cumpătării, ca deliberare intelectuală și apreciere valorică în determinarea sănătății.

<sup>324</sup> P. Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris, 1963, p. 161.

**Democrit** recunoaște lui **phronesis** o triplă funcție: a delibera corect, a vorbi bine, a acționa oportun. **Platon** spunea că pentru a delibera bine asupra acțiunii, trebuie mai întâi să contempli Ideea de Bine, adică ceea ce este etern și imuabil. **Aristotel** spunea că e suficient să cunoști scopul acțiunii morale însăși, adică **binele uman**. Binele transcendent se contemplă prin **σοφία**, iar binele iminent prin **φρόνησις**. Platon identifică pe sophia cu phronesis. **Xenocrates** face pentru prima dată distincția dintre **sophia**, considerată înțelepciunea supremă, speculativă, teoretică, și **phronesis** – înțelepciunea practică ce poate fi implicată în sophia.<sup>325</sup> De aici vedem că sophrosyne face trecerea de la sănătatea trupului la cea de echilibru sufletesc, și apoi primește echivalentul unei virtuți morale.<sup>326</sup> Se stabilește astfel o interdependență între sănătatea trupului și cea a sufletului, după cum reiese acest fapt și din spusele lui **Zalmoxis**, regele – zeu din dialogul **Charmides**, scris de **Platon**: „După cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii, fără a vindeca mai întâi capul, ori capul fără să ținem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet”.<sup>327</sup> De aici și deviza că „**ceea ce este medicina pentru trup, este filosofia pentru suflet**”.

Pentru **Pitagora** elementul mental este nemuritor, iar toate celelalte sunt muritoare... Virtutea este **harmonia** la fel ca sănătatea, la fel ca binele, sub orice formă s-ar găsi, la fel ca divinitatea (D.L. VIII, 30-31). Virtutea fiind harmonia, reprezintă biruința raționalului asupra iraționalului. Numai așa **proporția** existentă în suflet dobândește buna vedere a lucrurilor și a proporțiilor care caracterizează întreaga realitate înconjurătoare. Ieșind de sub agresiunea voințelor oarbe ale trupului, sufletul iese din ciclul reîncarnărilor, conviețuind conform rațiunii care armonizează întreaga realitate. **Sensibilitatea sufletului se obține prin punerea lui în rezonanță cu armonia sunetelor muzicale, care prin proporția lor (înălțime, tărie, gravitate) reflectă cel mai bine kosmosul cu harmonia**.<sup>328</sup> Dar atât proporțiile matematice, care determină harmonia, cât și **muzica**, ce se structurează prin proporție și armonie, poartă în sine **măsura**. De aceea, harmonia constituie rădăcina din care va lua ființă sophrosyne, ca virtute ce stabilește ordinea, echilibrul, rânduiala, adică sănătatea sufletului.<sup>329</sup> Dând sufletului harmonia, muzica rămâne mijlocul care duce la **katharsis**, adică la purificarea sufletului, prin izgonirea oricăror tensiuni dăunătoare; și astfel „**muzica stă la baza virtuții de căpetenie, sophrosyne**”. De aici vedem că muzica privită ca și concept, va trece de la înțelesul material, la cel spiritual, de la „**ars**” la „**scientia**”, adică de la reprezentarea artei ca senzație auditiv estetică, la știința care va dezvolta prin filozofie intelectul și gândirea, devenind harmonia și eurythmia ei. În felul acesta, sophrosyne este reprezentarea lui **μουσική**, nu ca **τέχνη**, ci ca **επιστήμη**, care prin matematică (ca mod de exprimare superioară și exactă a filosofiei)

<sup>325</sup> Idem, p. 159-169.

<sup>326</sup> A. Lesky, History of greek literature, London, 1966, p. 515.

<sup>327</sup> Yvon Bres, La Psychologie de Platon, Paris, 1968, p. 291-292; Rembert Claude, Étude analytique des allusions medicales de l'ouvre de Platon, Paris, 1962, p. 50..

<sup>328</sup> Francis E. Peters, Termenii filosofiei grecești, trad. Drăgan Stoianovici, București, 1993, p. 253.

<sup>329</sup> Idem, p. 144.

corespunde muzicii (ca scientia), deoarece **numărul poartă în sine eurythmia, harmonia, proporția și simetria, ca și calități raționale și intelectuale**. Acum ne explicăm ușor motivul pentru care termenul „muzică” este derivat de la „Muze”, care erau protectoarele oricărei activități intelectuale, raționale, **muzica fiind prima condiție a civilizației**, iar omul cult era considerat un „**musikos aner**”.<sup>330</sup> De aici Platon formula concluzia că **filosofia este muzica gândirii**. Iar sophrosyne este în același timp filosofia și virtutea de căpetenie.

Definind „sănătatea minții sau a cugetului” (Cratylos 411 e), sofrosyne indică cel mai bine ideea de măsură, de cuminenție, de armonie, de cosmos (rânduială, ordine). „Mi se pare — spune Platon — că sophrosyne îl face pe om moderat și cuminte” (Charmides 160 e). Ea seamănă cu o potrivire de sunete, care alcătuiesc **harmonia**... Este un fel de **lume a rânduiei**. Este **cosmosul** pe care îl conține atât universul, cât și cetatea, cât sufletul omenesc, reprezentând o stăpânire asupra plăcerilor și poftelor (Republica 430 a). Sophrosyne este supunerea armonioasă a celor două părți inferioare ale sufletului (pofa și irascibilul) față de partea rațională diriguitoare (Phaidros 237 e – 238 a), de unde rezultă harmonia. „Trebuie să luăm aminte — spune Platon — că în fiecare din noi există două principii care ne mână și ne stăpânesc și pe care le urmărim ori încotro ne-ar duce; unul dintre ele e sădit în noi din naștere, și anume dorința de plăceri; celălalt e o încredințare dobândită, și anume gândul că trebuie să tindem spre tot ce e mai bun. Aceste două principii care sălășluiesc în noi, acum trăiesc în armonie, acum se iau la harță; și când biruie unul, când celălalt. Iar când o judecată bine chibzuită e cea care ne mână către bine și biruie, numim această biruință: **cumpătare**. Dimpotrivă, când o dorință ne trage în chip nechibzuit către plăceri și ne ține în stăpânirea ei, această înstăpânire asupra ființelor noastre primește numele de **desfrânare**. Dar desfrânarea cunoaște mai multe nume, ea are părți și chipuri diferite... Dacă pofta de mâncare biruie celelalte dorințe precum și judecate care îți spune ce este bine, apare lăcomia, iar cel care este stăpânit de ea își va trage numele de aici. Și iarăși, dacă stăpână ajunge beția mânându-l pe drumul ei pe cel care i-a căzut pradă, atunci e limpede ce nume i se va putea da acestui om. Cât despre celelalte nume asemenea acestora și care vorbesc despre dorințe asemănătoare, e clar în ce fel se potrivește să fie folosite; pornind de fiecare dată de la dorința care ne subjugă” (Phaidros 237 d, e – 238 a, b).

După cum vedem, partea **rațională** a sufletului (το λογικόν μέρος της ψυχης) este determinată de **vovς**; partea **irațională** a sufletului (το άλογον μέρος της ψυχης) este determinată de **θυμός**, ca sediu al patimilor și de **επιθυμία**, reprezentantă a poftelor.

Acestor trei părți ale sufletului le corespunde trei **virtuți cardinale**. Cea dintâi: **φρόνησις** – cuminenția, corespunde părții raționale a sufletului. Ea determină execuția corectă a acțiunilor. Lui **θυμός**, care reprezintă sediul pasiunilor generoase (dar iraționale) îi corespunde

<sup>330</sup> Robert Flacelière, Educația, în Enciclopedia civilizației grecești, trad. Ioana și Sorin Stati, București, 1970, p. 197.

**ανδρεία** – virtutea curajului. Ea oferă omului puterea de a-și ține firea (a nu-și pierde firea) în pericole și necazuri. Stăpânirea asupra poftelor trupești numite **επιθυμία** o face **σωφροσύνη**, adică virtutea cumpătării. Ea nu ne lasă să fim robiți de plăcerile corporale. Cele trei virtuți corespondente celor trei părți ale sufletului sunt armonizate de a patra virtute: **δικαιοσύνη** – care determină ordinea atât în viața omului, cât și în viața cetății.

Pentru a înțelege mai bine raportul dintre partea rațională și cea irațională a sufletului, Platon îl plasticizează prin imaginea **atelajului tras de doi cai**. „Trei părți — spune **Platon** — intră în alcătuirea fiecărui suflet: două din ele au chip de cal, iar cea de-a treia întruchipează pe vizitiu (ηνίκος). Să păstrăm pe mai departe imaginea aceasta. Iar după cai, spunea că unul este bun (αγαθος ἵππος); nu și despre celălalt. Dar nu am arătat – și se cuvine acum s-o spunem – care anume e virtutea celui bun și care e viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de un soi mai bun are statura dreaptă, trupul bine legat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui e albă; e dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat și rușinos; iubește părerea cea adevărată. Când îl mâni, biciul nu-și are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn și vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă e și sui și greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul țeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e negru, ochii alburii și injectați cu sânge; e nesățios și îngâmfat; urechile le are împăroșate și abia de mai aude; și doar cu lovituri de bici și îmboldituri ce îl mai poți mâna. Când, așadar, vizitiul zărește chipul îndrăgît, priveliștea aceasta îi umple sufletul de foc, și el se simte străbătut de împunsăturile dorului ce-l înfioară” (Phaidros 253 d-e).

**Aristotel** evidențiază trăsătura esențială a cumpătării ca **μεσότης**, pe măsură să stabilească virtutea morală ca meditate, adică mijlocul între două extreme dăunătoare vieții: excesul – **υπερβολή** și insuficiență – **ελλειψις**. „Numesc **μεσότης** — spune Aristotel — ceea ce se află la distanță egală la fiecare dintre cele două extreme, fiind unul și același pentru oricine; iar **mijloc** în raport cu noi numesc ceea ce nu comportă nici exces, nici insuficiență și aceasta nu este nici unic, nici același pentru toți... Astfel, orice cunoscător evită atât excesul, cât și insuficiența, căutând și alegând **măsura justă**, dar această măsură justă nu în raport cu lucrul în sine, ci în raport cu noi (EN II, 1106 a 30-35-1106 b 5). Pentru a înțelege mai bine aceasta, sa urmărim câteva exemple: de pildă „curajul este linia de mijloc între lașitate și îndrăzneală oarbă... Privitor la oferirea și primirea de bunuri materiale, linia de mijloc este generozitatea, exces și insuficiență sunt risipa și avariția... În ce privește agreabilul, omul moderat este vesel, iar starea de spirit este buna dispoziție, excesul îl vom numii bufonerie și pe cel ce-l comite bufon, iar pe cel căruia îi lipsește veselia, îl vom numi necioplit, și caracteristica sa, grosolanie... Indignarea, la rândul ei, este linia de mijloc între invidie și răutate” (E.N. II, 1107 b-1108 a, 25-1108 b).

Iată în continuare, definiția **mesotes-ului**: „Virtutea este așadar deprinderea (capacitatea) de alegere determinată de voință, constând în măsura justă pentru fiecare din noi orânduită (impusă) de rațiune, după cum este determinată de cel priceput (inteligent, cu înțelepciune practică)” (EN II, 1107 a).



De aici vedem că:

1. Virtutea este o **alegere deliberată**, o preferință, o decizie, adică „o dorință penetrată de rațiune”, sau „o rațiune animată de dorință”, sau „alegerea celor mai bune mijloace pentru a ajunge la scopul propus”.<sup>331</sup>

2. Virtutea constă într-o **măsură bine orânduită**. De pildă, spune Aristotel, exercițiile fizice excesive, ca și cele insuficiente distrug vigoarea, la fel cum abuzul sau insuficiența de băutură și hrană periclitează sănătatea, pe când **bine proporționate**, creează, dezvoltă și conservă... Cel ce profită de orice plăcere, neabținându-se de la nici una, devine neînfrânat, iar cel ce le evită pe toate ca un sălbatic, devine insensibil. Așadar, cumpătarea este compromisă atât de exces, cât și de insuficiență, pe când mesotes-ul o salvează (EN II, 2, 1104 a).

3. Virtutea este orânduită, impusă (poruncită) de rațiune, potrivită pentru fiecare în parte.

Aristotel consideră logos-ul (rațiunea) ca ceva esențial omului, ceea ce îl deosebește de animale. Logosul e partea îndrumătoare a sufletului omenesc, care conduce părțile iraționale, cărora le dă măsură și armonie.

4. Mesotes-ul este determinat de cel ce dispune de înțelepciunea practică (phronesis), adică de judecată, de pricepere, de chibzuință, fiindcă cel neînțelept nu știe să-și rânduiască (cumpănească) bine lucrurile și cade în una din cele două extreme.

La toate acestea trebuie să precizăm că la Aristotel se disting două aspecte ale virtuții. Primul, ca mijloc (μέσότης) între două extreme. Al doilea, ca înălțime nelimitată spre bine, fără abatere la stânga sau la dreapta. Într-o reprezentare grafică, mesotes-ul nu se află la mijlocul unei linii dintre două extreme, ci pe culmea care le unește, fiindcă „în raport cu binele suprem și cu perfecțiunea reprezintă punctul cel mai înalt” (EN II, 1107, a 5).<sup>332</sup>

Mesotes-ul ca determinare a virtuții este des întâlnit în etica filosofică greacă. **Epicur** folosește pe **συμμέτρησις** pentru a reda ideea de măsură, dreaptă judecată în aprecierea justă a valorii plăcerilor: „Nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi — spune el — ci adesea renunțăm la multe plăceri, când din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Și de multe ori considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor, dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare... De aceea, nu orice plăcere este de ales... precum nu orice suferință trebuie totdeauna evitată” (D.L. X, 129).

Acordând o importanță deosebită măsurii în cultivarea cumpătării, **Democrit din Abdera** ne-a lăsat o mulțime de aforisme, dintre care reținem câteva: „Cine este măsurat la mâncare și băutură, n-are niciodată o noapte lungă” (Fragm. 209); „Atunci când cineva depășește măsura, ceea ce este mai plăcut devine ceea ce este mai neplăcut” (Fragm. 233); „Oamenii imploră divinitatea pentru sănătate și nu știu că ei înșiși posedă puterea asupra acesteia. Prin

<sup>331</sup> P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 122.

<sup>332</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1926, p. 401.

lipsa de cumpătare ei o subminează, iar poftele lor devin trădătorii sănătății lor” (Fragm. 234); „Arta medicului vindecă bolile trupului. Înțelepciunea eliberează însă sufletul de pasiuni” (Fragm. 224); „Cine își face din stomac izvorul plăcerilor sale și depășește măsura în mâncare, băutură și plăcerile dragostei, pentru asemenea oameni bucuria este de scurtă durată; numai atât cât ei mănâncă și beau” (Fragm. 235); „Nu alege orice plăcere, ci numai cea produsă de bine și frumos” (Fragm. 207).

Un alt înțelept, **Cleobul**, se pronunță sintetic: „**măsura e lucrul cel mai bun**” (D.L. I, 93), iar Solon spune că „**măsura este perfecțiunea tuturor lucrurilor**”.

## 6.2. Noțiunea și înțelesul cumpătării în etica filosofică latină

Cel ce a creat vocabularul filosofic pentru Roma antică a fost Cicero. El redă pe *sophrosyne* în primul rând cu „**temperantia**”, derivată de la „**temperies**” (proporție, echilibru), deși își dă seama că sintagma elină este mult mai cuprinzătoare. Pentru aceasta, la *temperantia* mai adaugă pe **moderatio**, **modestia**, derivată de la **modus** (măsură justă) și **frugalitas**. Acest ultim termen se referă la **înfrânare** ca **abstinentia** și **continentia**, spre a supune mișcările sufletului pofticios, pentru a păstra „**moderata constantia**” (neclintita moderație) în opoziție cu libidoul, luxuria și avariția.

Pentru a reda ideea de raționalitate, ca și cumpănire a faptelor noastre, Cicero folosește noțiunea de „*ratio recta*”, traducând pe „*logos orthos*”. Noțiunea de „*logos orthos*” este de origine platonice și devine curentă în timpul lui Aristotel, fiind folosit de stoici. *Logos ortos* nu este *logosul* pur grecesc, întâlnit la Heraclit și preluat de stoici, ci numai expresia Rațiunii universale care devine forță conducătoare și susținătoare a lumii, a omului, precum și a tuturor principiilor și a valorilor morale, ca proiectare a frumuseții transcendente în universul uman. Dacă rațiunea umană este oscilatorie, nesigură și fragilă, **ratio recta** (*logos orthos*) spune Cicero, după stoici, se prezintă ca o lege sau ca o poruncă cu caracter veșnic și neschimbabil. Ea a fost dată de Dumnezeu în sufletul fiecăruia și cine nu o ia în seamă fuge de sine însuși; și disprețuind firea omenească nu va rămâne nepedepsit (De Republica III, 22–23).<sup>333</sup> Cicero spunea în acest sens că așa „cum nimic nu este mai de preț decât rațiunea, și cum aceasta se află atât în om cât și în divinitate, cea dintâi comuniune dintre om și divinitate se stabilește prin rațiune. Dar celor cărora le este comună rațiunea, de asemenea le este comună **dreapta rațiune** („**recta ratio**”). Întrucât aceasta este legea, se cuvine ca noi oamenii să ne socotim

---

<sup>333</sup> A se vedea mai în amănunt: Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Teoria Logosului în Apologiile Sfântului Justin martirul și filosoful*, București, 1995, p. 18; Idem, *Probleme de filozofie și literatură patristică*, București, 1995, p. 209.

împreună cu zeii și prin lege” (De legibus, I, 7). Cicero include cumpătarea sub variatele ei forme și înțelesuri în noțiunea de „**honestum**”, arătând că aceasta conține: **ordo, modus, modestia, temperantia**. Sfântul Ambrozio inspirându-se din Cicero arată că **temperantia** păstrează pe **modus** și **ordo** în tot ceea ce facem și vorbim.<sup>334</sup>

### 6.3. Sophrosyne în religia și societatea greacă

În religia greacă sophrosyne este corelată cu ideea de katharsis și katharmos, adică cu riturile și jertfele de purificare însoțite de dans și muzică, care aduc liniște sufletului omenesc, după o perioadă de neliniște și tulburare. Oreste, după uciderea mamei, se afla într-un adevărat delir. Dar, după un sacrificiu purificator, își recapătă liniștea, adică pe sophrosyne. Tot în cadrul sectelor care practicau purificările, sophrosyne ia forma ascetică pentru îndepărtarea răului și a întinării.<sup>335</sup>

În religia grecilor era și zeița **Nemesis**. Ea apăra principiul destinului de la Delfi, pedepsind pe omul orgolios și necumpătat... Faptul rămâne însă negativ, întrucât „măsură” înseamnă o limită a destinului ce nu poate fi depășită, iar porunca zeiței: „**Nimic prea mult!**” însemna propriu zis stagnarea posibilităților de afirmare a omului, ținerea lui într-o umilire pasivă și oarbă, retezându-i-se orice posibilitate de înălțare a personalității sale. Nemesis proclamă măsura împotriva orgoliului, întrucât „omul este împins prin instinctele sale să nu țină nici o socoteală de la limitele care-i sunt puse prin natura sa”.<sup>336</sup>

Sfera sophrosynei se extinde și pe plan social-politic, impunând ideea de **moderație**, control și echilibru; cetățeanul trebuind să-și domine pasiunile, emoțiile și instinctele sale. Astfel, reformele constituționale ale lui **Solon**, îndreptate împotriva aroganței bogaților și a ridicării din sclavie a poporului de rând, pentru restabilirea ordinii și liniștii în cetate, se orientează spre **dike** (dreptatea) și sophrosyne, impunând deviza: **μηδέν ἄγαν** (nimic prea mult, peste măsură).<sup>337</sup>

### 6.4. Corelații și contradicții

Aspectul moral al sophrosynei poate fi determinat și de legătura și contradicția ei cu anumiți termeni care afirmă sau neagă valorile morale.

<sup>334</sup> De offic. min. I, 24, 115, P.L. 16, 62.

<sup>335</sup> J. P. Vernant, Les origines de la pensée greque, Paris, 1962, p. 80-85.

<sup>336</sup> Jean Coman, L'idée de la Némésis chez Eschyle, Paris, 1931, p. 40.

<sup>337</sup> J. P. Vernant, o.c.p. 82-84.

La **Homer** ideea de sănătate a minții este corelată de **αἰδώς** (Iliada XXI, 462; Odiseea IV, 15, 8; XXIII, 30) în sens de **bun simț**. Acest sentiment pornește din noțiunea de respect, ca oarecare reținere a omului tânăr față de cel vârstnic, și se manifestă sub formă de **sfială, de pudoare**. De aici se deschid și se dezvoltă aspirațiile sufletului omenesc **față de cultură și civilizație**.

Un alt termen corelat cu ideea de cumpătare este **εγκράτεια**, în sensul stăpânirii de sine a controlului poftelor prin înfrânare. Astfel enkrateia va deveni virtutea de temelie în afirmarea ascezei creștine.

Cel ce posedă pe sophrosyne ca sănătate a sufletului va fi **κόσμιος** în sensul de **liniștit, echilibrat, ordonat, măsurat**. Pentru a ne lămuri mai în concret asupra acestui fapt să urmărim descrierea fizionomiei morale a lui **Jane Eyre** de **Charlotte Brontë**, din romanul cu același nume. Faptul că Jane Eyre era „foarte cuminte... foarte prevăzătoare și foarte simțitoare”, face ca Rochester, naufragiat al vieții, să-și găsească în ea limanul propriei identități: „Aș vrea să fiu singur cu dumneata într-o insulă liniștită, departe de orice tulburări, primejdii și amintiri groaznice”. Și aceasta fiindcă așa cum îi descrie „ghicitoarea” fizionomia morală a Janei Eyre, scoate în evidență echilibrul sufletesc, ordinea interioară, stăpânirea de sine, castitatea și demnitatea ființei sale spirituale. Fruntea aceea pare să spună: „Dacă demnitatea și împrejurările mi-o cer, pot trăi și singură. N-am nevoie să-mi vând sufletul ca să-mi cumpăr fericirea. Am în făptura mea lăuntrică o comoară ce a venit pe lume odată cu mine și ea va ști să mă țină în viață chiar dacă toate celelalte bucurii mi-ar fi tăgăduite sau mi s-ar oferi la un preț pe care nu l-aș putea plăti”. Și spune fruntea sa: „rațiunea e statornică și ea ține frânele; nu va îngădui ca sentimentele să se dezlănțuie și s-o zvârle în străfunduri de prăpăstii întunecate. În zadar vor striga patimile cu furie... În zadar dorințele vor născoci o mulțime de deșertăciuni, căci judecata va avea totdeauna ultimul cuvânt și ea va da votul decisiv în orice hotărâre. Vijelia, cutremurele și focul vor putea trece pe lângă mine, dar eu voi asculta numai glasul suav ce exprimă poruncile conștiinței”.

Corelat cu sophrosyne ca sănătate a minții, mai ales pe plan duhovnicesc, este **νήπις** – privegherea. Verbul **νήφω (νεφεῖν)** înseamnă a nu bea vin. Mai departe, **νεφάλιος** înseamnă a fi treaz, lucid, cumpătat, adică cu mintea clară, pătrunzătoare... Este conștiința trează spre deosebire de conștiința adormită. Corespondentul latinesc este **sobrietas**, în sensul de moderație, viață ordonată, prudență, cumpătat la băutura. Este contrariul lui **ebrietas**, ca lipsă de cumpătare la băutura, și care duce — așa cum spune Filon — la „**rătăcirea minții**”.

Ca virtute creștină sophrosyne, va depăși sensul din etica filosofică antică, primind cea mai înaltă dimensiune spirituală prin identificarea ei cu **αγνεία**, adică cu **sfințenia**. Prin sfințenie, ea devine **castitas** – virginitas, adică **παρθένια** (fecioria). Așa cum sfințenia se referă la un obiect luat din folosința comună și consacrat lui Dumnezeu, tot astfel și sophrosyne ca și castitas, reprezintă consacrarea întregii noastre ființe lui Dumnezeu. Dăruirea prezintă

consacrarea întregii noastre ființe lui Dumnezeu; dăruirea integrală lui Dumnezeu prin depășirea modului comun de existență.

În felul acesta, **pudicitia** (castitatea) va depăși simpla **contientia** (înfrânare). Astfel sophrosyne va sta la baza instituțiilor ascetice din Biserica primară, constituind și unul din voturile monahale.

La polul opus sophrosynei ca sens și funcționalitate este **υβρις**-ul. Acesta definește luciferica încredere în sine și insolența, ca depășire abuzivă a măsurii, a conduitei cuvenite și a însăși condiției umane. Opus lui **aidos**, verbul **hybrizein** exprimă ideea de depășire a condiției cuvenite; abuzul obraznic și lipsit de scrupule, aroganța nerușinată aflat sub imboldul unei trufii nesăbuite, sau lăcomii nesățioase.

Școala milesiană, formulând principiul etic al măsurii, opune noțiunea **μέσος** celei de **υβρις**. Dacă măsura aduce echilibrul, ordinea, moderația necesară bunei desfășurări a vieții, hybrisul sfidând măsura, promovează capriciul zeilor, violența, arbitrarul, bunul plac.

Apoi, în legătură cu enigmaticul foc al lui Heraclit din Efes „înzestrat cu inteligență, fiind cauza care gospodărește totul în lume, este numit „lipsă și prisos (exces)”. „**Lipsa, după Heraclit**, este formarea lumii, iar **prisosul**, incendiu universal”. Aceasta înseamnă, într-o tălmăcire, că focul este numit **lipsă** (χρησσύνη) când se referă la formarea lumii, iar când se referă la incendiul universal este numit „prisos” sau „exces” (κόρος), fiind fiul lui υβρις personificat, care înseamnă depășirea conduitei cuvenite, atunci când multă bogăție ajunge în posesia oamenilor. Aceștia neavând suficientă rațiune (λόγος) nu-i dau întrebuintărea cea mai potrivită, depășind prin exces limitele conduitei cuvenite. Cât despre hybris ca depășirea conduitei cuvenite, Heraclit spune că „trebuie înăbușit mai degrabă decât un incendiu” (DL IX, 2).

Fiindcă hybris-ul reprezenta aroganța lipsită de scrupule și elementarul bun simț, atât înțelepții, cât și vechii conducători ai Eladei, spuneau că cei dominați de o astfel de nesăbuintă, trebuie izolați și scoși din cetate ca pe niște animale sălbatice...

## 6.5. Cumpătarea ca virtute creștină

Având în vedere că „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit poftele și patimile trupului” (Galateni 5, 24) era firesc ca conceptele înțelepciunii antice, care susțineau idealul creștin mai sus amintit să nu fie înlăturate, ci primite fiind, să li se pună amprenta creștină și să evolueze ca realități duhovnicești specifice. Așa s-a întâmplat cu **mesotes**-ul cunoscut prea bine de Sfinții Părinți care au studiat la școlile păgâne, să fie utilizat în determinarea virtuții. El va fi întâlnit cu prisosință în lucrările Sfântului Ioan Gură de Aur cu privire la educație, precum și în operele exegetice cu caracter duhovnicesc ale părinților capadocieni.

Pe de altă parte, **mesotes**-ul a fost pus în valoare pe plan duhovnicesc sub numele „**căii de mijloc**”, „Astfel, dacă atunci când se pune chestiunea de a săvârși binele sau răul nu există cale de mijloc, apoi când e vorba de a făptui binele și a dobândi desăvârșirea se deschid înaintea credinciosului, putem spune, trei drumuri: unul al zăbavnicilor, altul al foarte zeloșilor și, în cele din urmă, un altul de mijloc, al celor mulți și obișnuiți. Zăbavnici va trebui să nu fie, căci cei ce pregetă să facă binele sfârșesc prin a deveni robii păcatului și morții. Zeloși se cade tuturor să se arate, dar nu stă în puterea fiecăruia să meargă pe drumul care urcă muntele desăvârșirii pieptiș. Cei mai mulți ca să ajungă pe culme, o iau pe calea cea mai ușoară dar ocolită care îi ferește de oboseala ce sleiește puterile, de primejdiile ce s-ar putea să nu știe cum să le înfrunte, de piedicile pe care nu sunt în stare să le depășească”.<sup>338</sup> Această cale este numită și „**cale împărătească**”, după modelul căii pe care mergeau în vechime împărații și care era netedă, îngrijită, fără multe denivelări și ocolind locurile primejdioase.<sup>339</sup>

Părinții filocalici vorbesc apoi de discernământul duhovnicesc ca fiind „**dreapta socoteală**” a înțelepciunii creștine practice. Sfântul Ioan Scărarul spune că „dreapta socoteală este făclia în întuneric, întoarcerea celor rătăciți, luminarea celor cu vederea scurtă. Cel ce deosebește (cele bune de cele rele), află sănătate și depărtează boala”.<sup>340</sup>

Pentru a înțelege însă mai bine lucrarea practică a dreptei socoteli în viața creștină, vom lua un exemplu deosebit de sugestiv pe care ni-l prezintă unul din părinții pustiei: „... Vreau să vă vorbesc despre bunul cel mai ales, care este puterea de a deosebi lucrurile sau dreapta socoteală...” spune Sfântul Casian. „Mi-aduc aminte că odată, în vremea tinereții — spune el în continuare — aflându-mă în părțile Thebaidei, unde petrecea fericitul Antonie, s-au adunat la el niște bătrâni ca să cerceteze împreună cu el care este desăvârșirea în virtute; care adică dintre toate virtuțile e cea mai mare?... Deci fiecare își da cu părerea, după priceperea minții sale. Unii ziceau că postul și privegherea... Iar alții puneau mai sus virtutea milosteniei... După ce în felul acesta fiecare și-a spus părerea sa, prin care virtuți s-ar putea omul apropia mai bine de Dumnezeu... la urma tuturor a răspuns fericitul Antonie. Toate acestea pe care le-ați spus, sunt de trebuință și de folos celor ce caută pe Dumnezeu și doresc să vină la El. Dar nu putem da cinstea întâietății virtuților acelora, din următorul motiv: știm pe mulți care și-au topit trupul cu postul și privegherea și au petrecut prin pustietăți; iar cu sărăcia atât s-au nevoit, încât nici hrana cea de toate zilele nu-și mai lăsau pe seama lor; și la atâta milostenie s-au dat, încât nu le-ar fi ajuns toate câte sunt pe lume ca să le împartă. Dar după toate acestea au căzut din virtute și s-au rostogolit în păcat. Deci ce i-a făcut pe aceștia să rătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după înțelegerea și părerea mea, decât că n-au avut

<sup>338</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, Simbolul căii drumului, în colecția: Patristica Mitropolia, Timișoara, 1987, p. 324.

<sup>339</sup> Idem, p. 325.

<sup>340</sup> Cuvântul XXVI despre deosebirea gândurilor, patimilor și virtuților, Filocalia, vol IX, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, 1980, p. 335.

**darul deosebirii.** Căci acesta învață pe om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amândouă părțile și să meargă pe calea împărătească. El nu lasă să fii furat prin înfrânare peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fii tras, prin nepăsare și moleșire, de cele de-a stânga. Darul acesta **de discernământ este un fel de ochi și luminător al sufletului... În dreapta socoteală este înțelepciunea, în ea înțelegerea și simțirea**, fără de care nu se poate clădi nici casa noastră cea mai dinăuntru și nu se poate aduna nici bogăția duhovnicească... Din toate acestea se arată lămurit că nici o virtute nu se naște și nu rămâne neclintită până la urmă fără dreapta socoteală. Ea este maica și păzitoarea tuturor virtuților. Aceasta a fost socotința și părerea sfântului Antonie, la care s-au alăturat și ceilalți părinți...<sup>341</sup>

De aici vedem că prin dreapta socoteală, **sophrosyne își manifestă calitatea ei de înțelepciune practică** privind modul de săvârșire a unei fapte spre a deveni cu adevărat virtuoasă, nu numai ca act, ci și ca **eficiență și finalitate**. Dreapta socoteală se identifică în acest caz cu **luciditatea, chibzuința, prevederea**. Ne putem gândi, de pildă, la milostenie, care ca și act este faptă morală bună, dar făcută fără chibzuință poate fi lipsită de finalitatea dorită.

## 6.6. Aspecte ale cumpătării ca virtute creștină

### 6.6.1. Sobrietatea și comportamentul creștin

Deducând **sobrietatea** de la „**sobria mens**” Sfântul Ambrozie spune că „aceasta se referă nu numai la abținerea de la vin, ci în primul rând de la pofta carnală și de mânia cuvintelor de care suntem intoxicați (otrăviți) mai mult decât de vin”.<sup>342</sup>

Cumpătarea la mâncare și la băutura nu este o simplă temperanță, ci este mai ales o condiție a primirii harului divin, fiindcă mâncarea și beutura abundentă devin prin prin impulsivitatea poftelor, o ispită spre păcat și spre patimi, iar „**cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftetele**” (Galateni 5, 24). Altfel spus, **harul lui Dumnezeu nu rodește spre sfințirea trupului atâta timp cât acesta este dominat de patimi**. Este convingătoare în acest sens pledoaria pe care o face **Clement Alexandrinul** pentru mâncarea și băutura cumpătată în cartea a II-a a **Pedagogului său**, socotit a fi primul manual de morală creștină: „Mâncarea trebuie să fie simplă și nu aleasă, potrivit cu credința cea adevărată... și trebuie să fie o mâncare ce ne ajută să avem viață, nu să ne desfătăm” (II, II 1.2.1); „Am fost rânduiți să împărțim și să stăpânim, nu să fim robi mâncărilor... Este cu

<sup>341</sup> Cuvântul plin de folos... despre darul deosebirii, Filocalia, vol. I, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 129-132

<sup>342</sup> Exoratis virginitatis, I, 81, P.L. 16, 376.

totul nesocotit, nefolositor și neomenesc să ne hrăni pentru moarte, așa cum ținem vitele pentru tăiere... căutând în întreaga noastră viață numai să mâncăm; să îngropăm oarecum fericirea noastră numai aici, într-o viață care nu va mai fi, și să mângâiem numai gâtlejul... De aceea, nu trebuie să fim lacomi la mâncare; să mâncăm puțin și cât de neapărată trebuință... Deci nu trebuie să ne ferim cu totul de felurile mâncăruri, dar nici să nu ne străduim după ele. **Să mâncăm din ce ni se pune înainte, cum se cuvine unui creștin... o mâncare cu socotință este mulțumire adusă lui Dumnezeu.** Dacă cineva mănâncă carne, nu face păcat; numai să mănânce cumpătat; nici să nu poată trăi fără carne... Lăcomia la mâncare nu este altceva decât o lipsă de măsură la folosirea bucatelor; și iarăși, lăcomia la mâncare este o nebunie a gâtlejului; în sfârșit lăcomia la mâncare este o nebunie a stomacului..." (II, II, 9.4; 10, 2-3; 11.1; 12.1)... „Agapa trebuie înțeleasă ca o masă însoțită de dragoste. **Calea de mijloc este bună în toate, dar mai ales când e vorba de pregătirea unui ospăț. Exagerările sunt însoțite de greșeli;** calea de mijloc este bună; iar **calea de mijloc este tot ceea ce este desăvârșit de cele ce ne sunt de neapărată trebuință; că dorințele noastre firești definesc cumpătarea**" (II, II, 16, 4).

Cât privește băutura, Clement recomandă „**băutura cumpătării**” dată de Dumnezeu poporului evreu în drum spre Țara Făgăduinței... „E bine ca băieții și fetele să se depărteze pe cât mai mult cu puțință de vin. Că nu e potrivit ca vârstei clocotitoare să-i torni cel mai fierbinte lichid, vinul. Este ca și cum ai turna foc peste foc. Din pricina vinului se aprind poftele lor sălbatice și arzătoare și temperamentul lor înflăcărat... **În timpul băutului să ai comesean rațiunea care să disciplineze beția...** Setea este senzația unei lipse și caută un ajutor potrivit pentru împlinirea acestei lipse. Nu căuta băutura care să te înnebunească... Beția este o privescătoare urâtă și necuviincioasă de desfrânare... Șciții, celții, iberii și traci obișnuiesc să bea vin mult, să se îmbete, pentru că toate aceste neamuri sunt neamuri războinice și socotesc băutul o ocupație frumoasă și fericită. **Noi creștinii suntem de neam pașnic; când stăm la masă nu ne insultăm; noi bem cu mintea trează, făcându-ne unul altuia urări de sănătate, ca să arătăm că suntem în legături foarte strânse cu Cel al cărui nume îl purtăm**”

### **a). Comportamentul cumpătat la servirea mesei**

Virtutea cumpătării trebuie să fie prezentă și atunci când se servește masa, sub forma unui autocontrol, a stăpânirii de sine în adoptarea unui comportament pe măsura virtuții pe care o avem în suflet. „Tinerii – spune Clement – după ce s-au așezat la masă, să nu țină picioarele unul peste altul, să nu le fie apropiate coapsele și nici să nu-și sprijine bărbia pe mâini, că este urât să nu-și poată ține capul drept. Iarăși este semn de cumințenie să mănânci și să bei mai puțin, să mănânci încet, nu repezit, să nu te arăți pofcios încă de la începutul mesei... Niciodată nu trebuie să ne repezim la mâncăruri înaintea altora, împinși de lăcomie; nici de dorința mare de a mânca să ne întindem la bucate mai mult decât trebuie, mărturisind,



prin dorința de a nu rămâne în urma altora, neînfrânarea noastră; dar nici să stăm întinși deasupra mâncărilor ca vitele deasupra nutrețului... Un om cumpătat se ridică de la masă înaintea celorlalți și pleacă cuviincios de la ospăț”. Cât privește comportarea la ospete, Pedagogul sfătuiește ca aceasta „să fie făcută cu judecată! Departe să fie deșartele petreceri de noapte, pline de beție! Cheful nu-i decât o viață dusă în beție; este frământarea unei tremurături erotice. **Erotismul și beția, patimi fără judecată, trebuie să stea departe de corul vieții noastre.** Petrecerea de noapte însoțită de băutură este o nebunie”. De la ospățul cel cumpătat trebuie îndepărtate și instrumentele muzicale care aprind pofta, sau care ațâță dragostea, sau care înverșunează mânia... Noi folosim un singur instrument muzical: „...Logosul, singurul făcător de pace... Acesta este ospățul nostru cel de mulțumire. De ai vrea să cânti din chitară sau din liră sau ai vrea să cânti din gură, nu vei fi muștrat; vei imita pe dreptul împărat al evreilor care mulțumea lui Dumnezeu: „Bucurați-vă, dreptilor, în domnul, spune profetia, celor drepti li se cuvine laudă... Cântați Lui cântare nouă” (II, IV, 40.1; 41.1; 42.1-3; 43, 3).

### b). Agapele primilor creștini – modele de cumpătare.

Despre „onestitatea meselor” primilor creștini, potrivit creației lor, ne dă mărturie concretă **Tertulian** în **Apologeticul** său: „... Tot ce se referă la îndatoririle noastre religioase nu ascunde nimic rușinos, nimic necuvincios. Căci nu ne așezăm la masă mai înainte de a fi rostit rugăciunea lui Dumnezeu; mănâncă fiecare cât îi este foame, bea cât îi îngăduie setea. Se îndestulează astfel, ca să poată și în timpul nopții să nu-și uite că trebuie să se închine lui Dumnezeu; și stau de vorbă între ei ca unii care știu că Dumnezeu îi aude. După spălarea mâinilor cu apă și aprinderea lumânărilor, fiecare este îndemnat să înalțe cântări lui Dumnezeu după puteri, din cărțile sfinte, sau din propria sa minte... La urmă o rugăciune la fel sfârșește ospățul. Apoi, fiecare pleacă, nu ca o bandă de ucigași, sau ca o ceată de derbedei, ori ca unii porniți spre desfrâu, ci cu aceeași grijă de **modestie și cuviință, ca unii care au aerul că n-au luat parte le o cină, ci mai degrabă la o lecție de virtute**” (XXXIX, 17–20).

## 6.6.2. Cuvântul, gesturile și râsul cumpătat

Același **Clement Alexandrinul**, marele deschizător de drumuri în morala creștină, arată cum ne vrea **Pedagogul nostru să vorbim, să gesticulăm, sau să râdem**: „Sunt de părere că oamenii înțelepți, care doresc să vorbească, **să aibă măsură la vorbă și să țină seama de cel cu care vorbește.** Tăcerea este o virtute a femeilor și o onoare lipsită de primejdii pentru tineri, iar cuvântul unui bătrân este un bine... Dacă vorbesc doi oameni, aceștia trebuie să-și **măsoare tăria vocii lor cu măsură potrivită**; a striga când vorbești este cea mai mare nebunie; iar a vorbi fără să te audă cei din apropiere, este o nesimțire... Să fie depărată de la

voi și ambiția unei biruințe deșarte într-o discuție cu cineva, pentru că se sfârșește cu ceartă. Și afectarea vocii este semn de feminitate; vocea unui **bărbat înțelept are măsură**; bărbatul înțelept îndrăgește vocea lui în ce privește tăria glasului, iuțeala și mulțimea cuvintelor. Nu trebuie să ne facem cuvântul nostru lung, nu trebuie să vorbim mult și nici nu trebuie să vorbim de prisos, dar nici nu trebuie să vorbim fără se ne oprim și grăbit. Trebuie să-i dăm vocii, ca să spunem așa, ceea ce cu dreptate i se cuvine... Plescăitul cu limba, fluierăturile și pocnirile din degete, cu care sunt chemate slugile, sunt semne fără socoteală; oamenii cu judecată trebuie să le evite. Trebuie cerut să nu se scuipe des, să nu se răgâie și nici să nu se sufle nasul când se bea. Trebuie să se țină seama de comeseni ca să nu le fie greață din pricina acestei necuviințe, care poate fi socotită neînfrânare. Că la oameni nu-i la fel ca la boi și la măgari, unde ieslea și bălegarul e la un loc... De-i vine cuiva să strănute sau să răgâie, să caute ca zgomotul să nu fie auzit de vecinii de la masă, ca să dea dovadă de proastă creștere... Trebuie evitat zgomotul supărător al strănutului, reținându-ne cu încetul respirația... Este semn de neobrăzare și de necuviință să voiești să mărești zgomotul strănutului și să nu-l înlături. Cei ce se scobesc în dinți, sângerându-și gingiile sunt dezgustători și fac scârbă vecinilor. Gâdilatul urechilor și iritatul nasului pentru a strănuta sunt scărpinări de porc, care duc la o desfrânare fără frâu. Trebuie evitate scenele indecente care ne cad sub ochi, ca și cuvintele rușinoase care se spun despre ele. Privirea să fie liniștită, întoarcerea și mișcările gâtului cu bună rânduială, la fel și mișcările mâinilor în timpul vorbitului. Ca să spun pe scurt, esențialului îi sunt proprii: **calmul, liniștea, seninătatea, pacea**" (II, VII, 53, 1–60, 5). Iar toate acestea sunt numele sophrosinei încreștinate.

Pe cât de mare este valoarea unui cuvânt spus la timp convenit și într-o manieră de a determina la acțiuni morale, pe atât de urâtă e limbuția, caracterizată prin vorbe multe, spuse la întâmplare, fără discernământ și responsabilitate. **Limbuția** este un păcat al necumpătării, pe care oamenii înțelepți l-au evitat, urmând îndemnul Scripturii: „Buzele limbuților se vor îngreuna, iar cuvintele celor înțelepți se vor cumpăni (Sirah 21, 27); „Cu vorba cea fără cumpătare nu-ți obișnuie gura, că întru aceea este păcatul” (Sirah 23, 15); „Fă jug și cumpăt cuvintelor tale, iar gurii tale fă-i ușă de încuietorie” (Sirah 28, 28); „Cine își păzește gura, își păzește sufletul, cel ce deschide prea tare buzele, o face spre pieirea lui” (Pilde 13, 3). Chiar și în simpla **conversație** se impune **cumpătarea în cuvânt**, pentru ca dialogul să poată decurge decent și înțelept: „Cel ce răspunde la vorbă înaintea de a fi ascultat este nebun și încărcat la minte” (Pilde 18, 13). Dialogul ziditor din suflet este mare câștig duhovnicesc, pe când cel „încărcat” de dorințe nesăbuite, de poftă vulgare, de mânie, de răzbunare și de animozități, este ducător la pierzare: „În puterea limbii e viața și moartea și cei ce o iubesc mănâncă din rodul ei” (Pilde 18, 21)”.

Date fiind dezavantajele morale ale limbuției, pentru promovarea unei vorbiri cumpătate, Sfinții Părinți au recomandat **tăcerea, pe care au ridicat-o la rangul de virtute**. Urmând cuvintele psalmistului exprimate într-o evlavioasă rugăciune: „Pune Doamne, strajă

gurii mele și ușă de îngrădire împrejurul buzelor mele...” (Psalmul 140, 2), Sfinții Părinți au apreciat cu precădere necesitatea educației cumpătării în cuvânt prin tăcere, stabilind că a ști să taci este o mare virtute. Altfel zis, **dacă nu ai ce spune, cel mai bun lucru este să taci**, fiindcă prin cuvintele sale omul se va mântui, sau se va osândi (Matei 12, 36).

Pe de lată parte, Pedagogul lui Clement ne învață că „trebuie interzis **râsul exagerat și plânsul peste măsură...** Și râsului trebuie să-i punem frâu. Când râzi așa cum trebuie vădești bunăcuviință, dar dacă nu râzi așa, arăți că ești desfrânat. În general vorbind, **nu trebuie să suprimăm toate însușirile firești pe care le are omul, ci dimpotrivă să le dăm măsura cuvenită și să le săvârșim la timp potrivit.** Omul este înzestrat cu capacitatea de a râde, dar nu trebuie să râde de orice, căci nici calul nu nechează totdeauna, deși este un animal înzestrat cu însușirea de a necheza. Noi oamenii, **pentru că suntem ființe cugetătoare, trebuie să ne purtăm cu cumpătare...** Destinderea cuviincioasă și armonioasă a feței, ca sunetul armonic al unui instrument muzical, se numește zâmbet și veselie, și destinde întreaga față, și este **râsul oamenilor înțelepți**; pe când întinderea necuviincioasă a feței... este un râs desfrânat, luând numele de hohot când e vorba de bărbați; sau e râsul unui om care plesnește de mândrie”.

### 6.6.3. Modestia

Prin modestie cumpătarea își arată bunacuviință ca simplitate, naturalețe, lipsa oricărei extravagante, potrivit noii credințe creștine.

Pornind de la obiectivul **perfecționării naturii umane**, precum și de la faptul că **un trup frumos reprezintă exteriorizarea unui suflet bun și frumos**, concepția clasică greco-romană precreștină a fixat ca ideal al educației **kalokagathia**, adică cultivarea naturii fizice și sufletești a omului spre perfecționarea ei. În primul rând prin înlăturarea defectelor, iar apoi prin ordinea și armonia interioară dintre suflet și trup, s-a accentuat în mod deosebit ținuta exterioară, ajungând la extravaganta, mai ales la femei, care din fire caută să atragă prin frumusețea trupului lor. **De aici, trecerea de la natural la artificial în ținuta exterioară, concretizată în îmbrăcăminte, încălțăminte, tunsură și tot felul de podoabe.**

Pe de lată parte, creștinismul apare în lume cu o altă mentalitate. Având ca obiectiv bunurile spirituale și veșnice, precum și împărăția lui Dumnezeu ce va să vină, Sfântul Apostol Pavel proclamă că: „Noi n-am adus nimic pe lume și este adevărat că nici nu putem să scoatem ceva; având hrană și îmbrăcăminte, vom fi îndestulați cu acestea (I Timotei 6, 7-8). Această nouă mentalitate a determinat și un nou comportament. Accentul va cădea pe partea spirituală, pe cultivarea valorilor duhovnicești, fiindcă numai acestea rămân veșnice, datorită faptului că sufletul este suflare divină, purtând în sine esența nemuririi. Bunurile materiale, precum și hrana și îmbrăcăminte, nu au valoare veșnică; acestea slujesc bunurilor spirituale, fiind cul-

tivate numai în acest scop. Și astfel s-a ajuns să se renunțe la luxul și extravaganța prețuite atât de mult în lumea păgână, în favorul modestiei, a sobrietății, a decenței. Iată și cuvintele Apostolului devenite normative pentru modestia creștină: „...Asemenea și femeile, în îmbrăcăminte cuviincioasă, să se împodobească cu **sfială și cuminenia** (αἰδώς και σωφροσύνη), nu cu împletituri de păr, sau aur, sau cu mărgăritare, sau cu veșminte scumpe, ci cu fapte bune, cum se cuvine femeilor care fac mărturie de evlavie” (I Timotei 2, 9–10). La fel îndeamnă și **Sfântul Apostol Petru**: „Podoaba voastră să nu fie cea din afară, ca împletirea părului, ca punerea podoabelor de aur și ca îmbrăcarea hainelor scumpe, ci omul cel tainic al inimii, în nesticăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu” (I Petru 3, 3–4).

Apologeții și scriitorii bisericești ai primelor veacuri creștine au susținut cu multă putere această nouă mentalitate, combătând vehement comportamentul extravagant al lumii păgâne. Astfel, Tertulian este foarte intransigent cu podoabele de tot felul și cu metodele de înfrumusețare născocite de femei spre a atrage bărbații spre desfrâu. O astfel de femeie este numită „ușa de intrare a diavolului”, sau „călcătoarea legii divine”.<sup>343</sup> Sfântul Ciprian, la fel ca și dascălul său, consideră că ornamentarea feței prin „omnia artificia” (toate meșteșugurile) este un lucru diavolesc, pentru că omul reprezintă chipul și opera lui Dumnezeu, și a-i aduce vreo modificare „înseamnă să săvârșești un atentat împotriva lui Dumnezeu, iar pretinzând că reformezi opera Sa, dându-i altă înfățișare și schimbare...vine de la diavol”.<sup>344</sup> Pe de altă parte, Tertulian se referă la reversul chipului duhovnicesc al femeii creștine, față de „omni artificia” cu care se împodobeau vechile femei păgâne: „Arătați-vă împodobite cu cosmetice și ornamente împrumutate de la profeți și apostoli. Luați albeața simplității și roșeața pudoarei; pictați ochii voștri cu înfrânarea și buzele voastre cu tăcerea; atârnați de urechile voastre cuvintele Domnului, puneți-vă după gât jugul lui Hristos. Îmbrățișați-vă cu mătasa cinstei, cu pânza de in a sfințeniei, ca purpura curăției și, împodobite astfel, veți avea pe Dumnezeu de logodnic”.<sup>345</sup>

Într-adevăr, modestia creștină s-a impus în ținuta primilor creștini, dar odată cu întemeierea puterii imperiale și-a făcut apariția luxul și podoabele la toate nivelele... În replică însă mulți dintre asceți, arătând indignarea față de luxul devenit la modă în lumea laică creștină, au luat o atitudine contrară acesteia suprapunând valorile duhovnicești în detrimentul vestimentației, a ținutei și a elementarei îngrijiri a trupului. Desigur, umilința și pocăința la care ei țineau atât de mult, i-a determinat să adopte o ținută vestimentară neîngrijită, încât

<sup>343</sup> De cultu feminarum I, 1-2, P.L. I, col. 1419 A. A se vedea mai în detaliu studiul intitulat: „Cenzura luxului feminin în epoca patristică”, de Mitropolit Nicolae Cornean, în volumul: Patristica Mirabilia, Timișoara, 1987, p. 229-309.

<sup>344</sup> De habitu virginum, 15, P.L. 4, 467 B.

<sup>345</sup> O.c. II, 13, P.L. 1, 1448 B.

Sfântul Grigorie de Nazians se vede nevoit să ia atitudine, îndemnând pe fiecare (călugăriță) să nu poarte lucruri murdare sau rupte, pentru că nu în aceasta constă smerenia creștină.<sup>346</sup> De aici rezultă că accentul trebuie să cadă deopotrivă pe spiritualizarea sufletului și a trupului, dar aceasta nu înseamnă transformarea luxului exagerat și al parfumurilor, de altă dată, în zdrențe murdare și fetide, ci căutarea frumuseții simple și armonioase, a curăției morale, care nu irită și nici nu atrage atenția, **ci înnobilează ființa umană prin discreție, decență și sobrietate.**

### 6.6.4. Economisirea bunurilor materiale

Cu referire la bunurile materiale, cumpătarea devine media dintre **risipirea bunurilor** (ca insuficiență), și **zgârcenia**, ca păstrare egoistă a bunurilor, și **avaritia**, ca lăcomie nestăvilită de acumulare a bunurilor peste necesar (ambele forme reprezintă excesul). Ca meditate, cumpătarea devine **virtute**, iar ca virtute este **știință. Fiind virtute creștină, scopul este mântuirea.** Prin urmare, **economisirea bunurilor materiale urmărește, nu acumularea lor peste trebuință, nici risipirea fără judecată, ci folosirea lor în scopul mântuirii.** Iar drumul mântuirii în acest caz ne este arătat de cuvintele Mântuitorului, care ne îndeamnă „să iubim pe aproapele ca pe noi înșine”. Această iubire se concretizează prin **faptele milei trupești și sufletești**, adică ajutorarea semenilor în nevoi. Cuvintele Mântuitorului că „**mai bine este a da decât a lua**” deveniseră un adevărat **program de viață creștină, ne mai întâlnit până atunci.** Sufletele oamenilor dornice să-și ajute semenii aflați în nenorocire și necazuri au devenit **atât de generoase, încât ofereau nu numai din economisirea bunurilor materiale, ci chiar din necesarul lor.** Acest fapt i-a determinat pe păgâni se exclame cu uimire: „Priviți-i cum se iubesc uni pe alții...”, „și cât de pregătiți sunt să moară unul pentru altul”.<sup>347</sup> De aici s-a născut frățietatea universală a primilor creștini, făcând să apară în lume o societate nouă, fapt care îi înfurie pe păgâni, după mărturia lui Tertulian (sec. III): „Numele de frați, pe care ni-l dăm, îi înfurie, cred eu, pentru că la ei orice nume indicând înrudire de sânge este o curată minciună. Frați, însă, vă suntem chiar și vouă, prin dreptul naturii... deși voi sunteți mai puțin oameni, fiindcă sunteți frați răi... Dar noi, care suntem un singur suflet și o singură inimă, de ce ne-am teme să folosim lucrurile în comun? Toate sunt comune la noi afară de soții...”<sup>348</sup>

În felul acesta economisirea bunurilor materiale temeluită pe credință și iubire primește sensul de **filantropie**, care imită „**buăntatea lui Dumnezeu și iubirea de oameni a Mântu-**

<sup>346</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Timișoara, 1988, p. 43.

<sup>347</sup> Tertulian, *Apologeticul*, XXXIX, 7, PSB 3, p. 93.

<sup>348</sup> Idem XXXIX, 10-11, PSB 3, p. 93.

**itorului nostru**” (Tit 3, 4). „Cele mai frumoase pagini din istoria lumii le-a scris iubirea creștinilor, iubirea lor de Dumnezeu și de oameni. Eroismul și caritatea evanghelică au ridicat pe om la cea mai înaltă treaptă a virtuții, oferind omenirii spectacole și lecții de morală neegale, dar nici măcar concepute în afara creștinismului”.<sup>349</sup>

Pe de altă parte, încă din cele mai vechi timpuri Biserica a luat atitudine față de „**traficantii cu Hristos**” și față de „**proorocii mincinoși**”, care se foloseau de credință în scopuri interesate și abuzive. Astfel, **Didahia** atrage atenția chiar în primul secol creștin: „**să asude milostenia în mâinile tale până cunoști cui dai**” (Didahia I, 5). La fel „cel ce vine în numele Domnului să fie primit; iar apoi după ce îl cercetați, îl veți cunoaște, căci **veți avea pricepere să deosebiți dreapta de stânga**. Dacă cel ce vine este un drumeț, ajutați-l cât puteți; dar să nu rămână la voi decât două sau trei zile, dacă e nevoie. Dacă vrea să se stabilească la voi ca meseriaș, să lucreze și să mănânce; iar dacă nu are o meserie, socotiți-vă după priceperea voastră, ca să nu trăiască împreună cu voi un creștin trândav. Iar dacă nu vrea să facă așa, atunci face **neguțtorie cu Hristos**. Fiți cu luare aminte cu unii ca aceștia” (Didahia XII, 1-5).

### 6.6.5. Castitatea

Este forma cea mai desăvârșită a sophrosynei, echivalentă cu **hagneia**, adică cu **sfințenie**, ca și „**consacrare integrală lui Dumnezeu, atât cu sufletul cât și cu trupul**” (I Corinteni 7, 34). Este asceza cea mai înaltă care implică și celelalte forme ale ei. Este totala dăruire lui Dumnezeu și slujirii lui. Pentru aceasta entuziasmul față de feciorie a fost plin de entuziasm în epoca creștinismului primar, Biserica însăși prețuind-o, a încurajat-o și i-a purtat de grijă cu multă delicatețe și considerație.

E vrednică de reținut în acest sens definiția pe care **Fericitul Augustin** o dă castității, arătând că „**virtutea castității și cumpătării este acea dragoste care păstrează pe om întreg și neatins (nevătămat, neprihănit) pentru Dumnezeu**”.<sup>350</sup> Ea este „amor integrum se proebens ei quod amator” (dragostea oferindu-se ea însuși în totalitatea ei, celui care este iubit, adică lui Dumnezeu). **Fecioria este în acest caz „summus amor erga Deum**”.<sup>351</sup> Mai înainte de Augustin, **Sfântul Ciprian** arată că „fecioria este vlăstarul Bisericii, podoabă a

---

<sup>349</sup> Prof. Tudor M. Popescu, Caritatea creștină în Biserica veche, în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 1–2 /1945, p. 1.

<sup>350</sup> De Mor. Eccl. I, I, 15, 25, P.L. 32, 1322.

<sup>351</sup> Ibidem.

frumuseții spirituale, fire binevoitoare, lucrare a laudei și cinstirii neatinsă și nestricată. Este chipul lui Dumnezeu și cuprinde sfințenia Domnului, fiind partea cea mai strălucitoare a turmei lui Hristos”.<sup>352</sup>

**Sfântul Ambrozie** arată că **temperanța** este potrivită firii omului raportată la natură, care de la început ne-a dat izvoare ca să bem și fructe ca să mâncăm, dar funcția superioară a temperanței se manifestă prin „**parca concupiscentiae**” (abținerea de la poftă). Iar această abținere sau dominare a poftelor, adică a plăcerii ce duce la păcat, este concretizată la cel mai înalt nivel prin **gratia virginitatis** (harul fecioriei). Astfel fecioria devine „**fons et origo pudicitiae in quo fonte imago Dei luceat**”.<sup>353</sup> Sfântul Ambrozie arată că prin **pudicitia ajungem la asemănarea lui Dumnezeu, prin eliberarea de pofte și patimi**, și urcând spre asemănarea lui prin **virtuți**, ajungem la stăpânirea de sine, și în cele din urmă la **libertatea morală**. „Cel care își supune trupul și își cârmuiește sufletul a nu se lăsa copleșit de patimi este propriul său stăpân: poate fi numit **rege** pentru că e în stare să-și **stăpânească propria ființă**; este **liber și independent** și nu se lasă pradă unei robii vinovate”.<sup>354</sup>

**Metodiu de Olimp** († 311) face din feciorie „temeiul și floarea creștinismului, starea de asemănare cu Hristos, viața creștină desăvârșită; mijlocul de a realiza în sine pe Hristos, implicând toate celelalte virtuți, ea rămânând principiul fundamental al vieții creștine”. Opera sa se intitulează „Banchetul” sau despre castitate (feciorie), vrând să imite „Banchetul lui Platon” (care face din eros-iubire principiul filosofiei). Metodiu ne prezintă elogiul fecioriei adus de zece fecioare. Arbitrând Virtutea însăși, acordă premiul lui **Tecla** (castitatea). Din cuvintele autorului vom vedea însă că și cea mai mare virtute, castitatea, trebuie să se aplice cu **dreaptă socoteală**. El spune: „... Într-adevăr, a pune castitatea înaintea celorlalte moduri de viață, precum și a susține că trebuie îmbrățișată înaintea celorlalte, înseamnă a formula un principiu corect... Atunci când cineva își ține trupul departe de plăcerile însoțirii, dar nu-și stăpânește celelalte (porniri), nu cinstește castitatea, ba, din contră o dezonorează... Nici atunci când cineva își stăpânește trupul, dar se mândrește cu aceasta, și la celelalte porunci nu ia aminte... Pentru că este o insultă să păstrăm virgine organele de protecție, dar să nu avem fecioare limba, vederea, auzul și mâinile; sau să le avem pe toate acestea fecioare, dar inima să se destrăbăleze cu mândria și mânia. Acela care vrea să nu știrbească valoarea castității să-și aibă toate simțurile sale curate și inexpugnabile – așa cum închid corăbierii corăbiile din toate părțile – pentru ca păcatul să nu găsească loc pe unde să se strecoare înăuntru. Pe cei cu viață superioară îi pândesc greșeli tot mai mari, pentru că cel rău dușmănește mai mult pe cel

<sup>352</sup> Liber de habitu virginum, cap. II, P.L. IV, 455 AB.

<sup>353</sup> H. North, Sophrosyne, self knowledge and self Restraint in greek literature, Ithaca, New York, 1966, p. 366.

<sup>354</sup> Psalmul 118, 14, 30, P.L. 15, 1403 A.

cu adevărat bun... Prin urmare mulți au crezut că prin castitate se înțelege doar stăpânirea poftei carnale și au neglijat celelalte porunci; aceștia au greșit”.<sup>355</sup>

Aceste greșeli au apărut chiar în epoca postapostolică, când mulți au început să se mândrească cu această virtute, fără a-și da seama că „altul este cel ce i-a dat înfrânarea”.<sup>356</sup> Altfel spus, **castitatea este o harismă, iar aceasta este darul lui Dumnezeu**, cu care nu trebuie să ne mândrim ci să-l cultivăm întru smerenie, luând seama asupra avertismentului apostolic: „celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă” (I Corinteni 10, 12).

Pe de altă parte, canoanele apostolice și cele ale sinoadelor primelor secole au luat atitudine și au sancționat exageratul zel și greșeala celor care, pentru a deveni caști, **se castrau**. Origen a devenit „victimă celebră” a acestei greșeli. Unii ca aceștia, renunțând la efortul de a obține virtutea, au anulat valoarea ascezei temeluită pe înfrânarea, care este „ponos” (nevoință) și agon (luptă). Iată conținutul unor asemenea canoane: „cel care s-a castrat pe sine să nu se facă cleric, fiindcă ucigaș de sine este și vrăjmaș al zidirii (tocmirii) lui Dumnezeu” (canonul 22); „Dacă cineva cleric fiind, se castrează, să se caterisească, căci este ucigașul lui însuși” (canonul 23). Mai târziu, Sinodul I ecumenic (Niceea, 325) admite castrarea pentru motiv de boală, și nu o socotește vinovăție nici cea săvârșită în împrejurări de forță majoră, dar autocastrarea este condamnată ca potrivnică lui Dumnezeu și legilor naturale. Pentru eradicarea acestei greșeli, **Constantin cel Mare** a emis o lege prin care a **interzis, sub pedeapsa cu moartea, castrarea oamenilor sănătoși** (Codex 4, 42, 1).

**În concluzie**, putem spune că virtutea cumpătării, ca lucrare a harului Duhului Sfânt, a credinței și iubirii noastre față de Dumnezeu se manifestă practic prin sobrietate la mâncare, băutură, în comportament, în vorbire și în atitudini de bună cuviință; precum și în modestie și decență în îmbrăcăminte. În același timp ea se desăvârșește pe sine însăși ca filantropie și castitate, pe măsură să schimbe vechea mentalitate și vechiul comportament, oferind lumii modelul vieții lui Hristos.

## 7. RUGĂCIUNEA – ca izvorul cel mai adânc al virtuții –

### 7.1. Privire generală asupra rugăciunii

Cea mai elementară și esențială formă prin care “homo religiosus” își dovedește identitatea sa apriorică este rugăciunea. Prin felul în care o exercită cineva, poate fi socotit și

---

<sup>355</sup> PSB 10, trad. Pr. Prof. Constantin Cornițescu, București, 1984, p. 113-114.

<sup>356</sup> Sfântul Clement Romanul, Epistola I către corinteni, XXXVIII, 2; PSB 1, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1979, p. 66.



tratat mai mult sau mai puțin credincios uneia sau alteia dintre religiile lumii. Știut fiind că la baza religiei stă legătura omului cu divinitatea, mărturisirea credinței și exprimarea ei prin rugăciune confirmă tăria acestei legături ce se repercutează asupra vieții și comportamentului uman.

Pe de altă parte, rugăciunea dovedește că deși omul a căzut în păcat, Dumnezeu nu l-a părăsit, ci comunică și cooperează cu El, pregătindu-l de-a lungul zbuciumatei sale istorii să spere în mântuire. Datorită păcatului însă, rugăciunea ca și comunicare a omului cu Dumnezeu nu va străluci în toată plinătatea ei. Referindu-ne, de pildă, la formele exterioare de manifestare ale rugăciunii în religiile precreeștine, vom observa că ele variază în funcție, nu numai de simțământul interior, ci și de obiceiuri, sau de diverse forme ritualistice devenite tradiționale, pe care credincioșii uneia sau alteia dintre religii le împlineau de multe ori mecanic, rugăciunea fiind astfel o simplă înșiruire de cuvinte stereotipe, rostite după un anumit ritual, la care însă sufletul participă prea puțin... E concludentă această poliloghie în rugăciunea preoților zeului Baal, rămasă fără răspuns, față de rugăciunea adresată Dumnezeului cel viu de către proorocul Ilie... (III Regi 18, 25–29).

Deși omul **Vechiului Testament** se afla sub povara păcatului, Dumnezeu stabilește cu Israel un legământ veșnic; acesta având de îndeplinit o misiune specială în istoria mântuirii lumii. Dumnezeu cel viu și Stăpân care judecă faptele omului după dreptate, pedepsind pe cei fărădelege, este în același timp și Tatăl lui Israel, socotit poporul și copilul Său. De aceea, cea mai mare poruncă din Lege va fi “să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta” (Deuteronom 6,5). Iar temeiul acestei porunci este că și “Iahve, Dumnezeu este iubitor de oameni, milostiv, îndelung răbdător, plin de îndurare și de dreptate” (Ieșirea 34, 6). În felul acesta omul se poate apropia de Dumnezeu, poate intra în comuniune cu El, îi poate mărturisi păcatele, și prin pocăință se poate îndrepta; îi poate Dumnezeu arăta necazurile și suferințele, și mai presus de toate, îl poate adora prin lauda măririi, bunătății și dreptății Sale. **Psalmii** reprezintă în acest sens o adevărată **capodoperă a rugăciunii**. În ei aflăm întreg zbuciumul clocotitor al sufletului omenesc copleșit de păcat și dornic în același timp de îndreptare: “Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila ta, și după mulțimea îndurărilor tale, șterge fărădelegea mea și de păcatul meu mă curățește! Căci fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea ta este pururea... Stropește-mă cu isop și mă voi curăți, spală-mă și mai alb decât zăpada voi fi... Întoarce fața Ta de la păcatele mele și toate fărădelegile mele șterge-le. Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește înăuntrul meu! Nu mă lepăda pe mine de la fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-l lua de la mine! Dă-mi iarăși bucuria mântuirii tale și cu duh stăpânitor mă întărește” (Psalmul 50, 1-13). După cum arată Tomas Spidlik în celebrul său tratat despre rugăciune, “nu un anume raționament l-a condus pe Israel să-l numească pe Dumnezeu Tatăl Său, ci o experiență vie”.

Laitmotivul rugăciunii psalmilor este expresia “**Batah**”, “**a se încredința cuiva**”,<sup>357</sup> asemenea unui copil părintelui său: “Cercetează-mă, Doamne! Înflăcărează inima mea și toate cele dinăuntrul meu! Că mila Ta e înaintea ochilor mei, și adevărul Tău mă povățuiește” (Psalmul 25, 2–3).

Mântuitorul ne arată că adevărata închinare adusă Tatălui trebuie să fie făcută “**în duh și în adevăr**” (Ioan 4, 24). Acest mod de a ne adresa Părintelui ceresc este însă deosebit de rugăciunea practică în timpul Său, atât în cadrul celorlalte religii, cât și în religia poporului din care făcea și El parte. Combătând formalismul și mândria în practicarea rugăciunii, Mântuitorul, împăcându-l pe om cu Dumnezeu, aduce în lume o nouă religie și un nou fel de a ne închina Părintelui ceresc. El ne-a învățat și cum să ne rugăm, și cum să cultivăm roadele duhovnicești ale rugăciunii, rămânând El însuși Mijlocitor către Tatăl. Într-adevăr, cei care au urmat Domnului, împărțându-se de duhul Lui și de puterea Sfântului Duh, acordând atenție maximă rugăciunii, ne-au arătat prin practicarea ei necesitatea, importanța și adevărul înțeles al noii “**închinări în duh și în adevăr**”, care va rămâne pentru noi un model de urmat; încât în cele ce urmează vom **evidenția noile valori și dimensiuni duhovnicești pe care le oferă rugăciunea în “duh și adevăr”**.

## 7.2. Definiția rugăciunii

S-au dat multe definiții rugăciunii ca înălțare a sufletului către Dumnezeu și a comuniunii și comunicării cu El. Din foarte multe metafore prin care Părinții au dat expresie variației și multitudinii nuanțelor pe care rugăciunea le imprimă sufletului omenesc, vom arăta că pentru Sfântul Ioan din Kronștadt rugăciunea este în esență “**respirația sufletului, hrana și băutura noastră duhovnicească**”.<sup>358</sup> Definită ca respirație și hrană, rugăciunea reprezintă elementul vital al sufletului omenesc. Sfântul **Ioan Scărarul** începe cuvântul 28 al Scării, referitor la rugăciune tocmai cu definiția ei, arătând că “rugăciunea, în sine însăși, este împreunarea și unirea omului cu Dumnezeu; luând în considerare efectele ce le produce, ea este susținătoarea lumii, împăcarea cu Dumnezeu, maică și apoi fiică a lacrimilor, curățire a păcatelor, pod ce ne trece peste marea ispitelor, zid de apărare împotriva necazurilor vieții, nimicitoare a războaielor pe care ni le fac demonii, lucrare a îngerilor, hrană tuturor celor fără de trup, bucuria fericirilor în viața viitoare, lucrare fără de margini, **izvor al virtuților**, pricinuitoare a darurilor cerești (harismelor), sporire nevăzută, hrană a sufletului, **luminare a minții**, secure ce doboară pomul deznădejdiei, doveditoare a nădejdiei, izgonire a întristării,

---

<sup>357</sup> Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. II – Rugăciunea, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1998, p. 42.

<sup>358</sup> *Viața mea în Hristos*, trad. diacon Dumitru Dură, Sibiu, 1995, p.138.

bogăția monahilor, comoara sihaștrilor, împușinarea mâniei, oglindă în care vedem **progresul ce-l realizăm întru virtute**, arătare a măsurilor cu care ne măsoară Dumnezeu și cu care trebuie să ne măsurăm și noi aproapele, semn care arată starea în care se află sufletul, vestitoare a celor ce vor să fie, indiciu al mării ce se va dobândi în rai”.<sup>359</sup>

Tradiția spiritualității creștine a păstrat trei definiții ale rugăciunii:

1. Cererea făcută lui Dumnezeu pentru dobândirea unui bine.<sup>360</sup>
2. Înălțarea minții spre Dumnezeu.<sup>361</sup>
3. Convorbirea minții cu Dumnezeu.<sup>362</sup>

Aceste definiții aparțin lui **Evagrios și Sfântului Vasile cel Mare**. Sfântul Ioan Damaschin unește definiția formulată de Sfântul Vasile cel Mare cu una din cele două definiții formulate de Evagrie, și spune că “rugăciunea este ridicare minții către Dumnezeu, sau cererea celor ce se cuvî de la Dumnezeu”.<sup>363</sup>

Din aceste definiții rezultă că modul de redare a rugăciunii este ridicarea minții, sau convorbirea minții cu Dumnezeu. Ideea evagriană de **ridicare a minții** = **ανύψαις** este de origine platonice. E vorba de **vouç-ul** identificat de Platon ca partea cea mai bună a sufletului, intelectul, cârmaci al sufletului în contact cu Dumnezeu. Aceasta este dată de faptul că vouç-ul prin natura sa este apatic, adică nepătimitor (lipsit de afectele care aduc întinăriunea și boala). El este intelectul pur. Astfel, Platon spune în Phaidros: “Ființei însăși — deci ceea ce există cu adevărat, care nu are nici formă, nici culoare, nici nu poate fi atinsă, pe care nu o poate contempla decât cârmaciul sufletului, intelectul (vouç), reprezintă obiectul adevăratei științe...” (247 c; vezi și Timaios 51d). Dar chiar dacă nousul curat este facultatea supremă a sufletului, adică “**tronul lui Dumnezeu**”, el este doar o parte a lui. Se caută însă adâncul, esența, centrul, care constituie rădăcina și izvorul vieții spirituale. **Acest centru, sau focar este inima: καρδιά** — cuvânt derivat din radicalul **κρδ** — care indică tocmai ideea de **centru**. Așa cum inima ca organ al trupului reprezintă elementul central și esențial al vieții biologice, tot astfel inima — spirit este centrul vieții duhovnicești, “eul”, “izvorul actelor omenești”, “focarul tuturor puterilor sufletești și trupești”.<sup>364</sup> Astfel spiritualitatea răsăriteană axând centrul vieții spirituale în inimă va completa pe Evagrie referindu-se la ridicarea, înălțarea, și comunicarea inimii cu Dumnezeu în rugăciune. Sau, pentru a nu exclude nici formularea lui Evagrie, spunem că **rugăciunea este înălțarea și comunicarea minții (nous) și a inimii (kardia) cu Dumnezeu**.

<sup>359</sup> Scara Raiului, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p. 494-495.

<sup>360</sup> Sfântul Vasile cel Mare, Omilia a V-a la Mucenița Iulita, III, P.S.B., 17, p. 389.

<sup>361</sup> Evagrie Ponticul, Despre rugăciune, 35, Filocalia, vol. I, p. 79 (P.G. 79, 1173).

<sup>362</sup> Idem, ididem 3, Filocalia, vol. I, p. 75 (P.G. 79, 1168).

<sup>363</sup> Dogmatica, III, 24, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 223.

<sup>364</sup> Sfântul Teofan Zăvorâtul, Schița unei morale creștine, Moscova, 1895, p. 306.

### 7.3. Rugăciunea ca virtute

După cum se știe însușirea de bază a virtuții creștine este **sinergia**, adică acțiunea comună a harului divin și a libertății de voință a celui ce o practică. Ca în orice virtute harul Duhului Sfânt începe rugăciunea și tot el o desăvârșește. Astfel rugăciunea ca virtute creștină nu este pur omenească. Ea este „**în Duhul**”. Accentuând aspectul teandric al rugăciunii, s-a remarcat că „în rugăciune, pe de o parte vorbim cu Dumnezeu, pe de alta vorbește în noi cu El însuși. Prin aceasta în ea suntem și uniți cu Dumnezeu și neconfundați cu El”.<sup>365</sup>

Am văzut că rugăciunea este înălțarea (anábasis) și convorbirea (homilia, conversatio) minții și inimii cu Dumnezeu. Aceasta se realizează prin inspirația Duhului Sfânt. Specificul rugăciunii creștine, care de altfel îi dă valoare religios-morală unică și de excepție, rezidă în faptul că atunci când se roagă, creștinul nu este singur. Adică, pentru creștini rugăciunea nu este strigătul plin de teamă și nesiguranță adresat zeilor închiși în cerul lor, care refuză să comunice cu oamenii. Ea este adresarea către **“Tatăl nostru”**, cu care stabilim un dialog, o convorbire prin aceea că la rugăciune participă atât Mijlocitorul Hristos, cât și puterea de viață făcătoare a Duhului. Altfel spus, rugăciunea în duh și adevăr are un caracter **teandric**, reprezentând o împreună lucrare sau acțiune (**sinergie**) a sufletului omenesc și a Sfintei Treimi căreia I se adresează. De fapt, Domnul însuși ne-a învățat că orice rugăciune trebuie să fie o adresare către Tatăl prin Fiul. El este “Mijlocitorul dintre Dumnezeu și oameni” (I Timotei 2, 5). Este nevoie de Mijlocitor, fiindcă deși îl numim pe Dumnezeu “Tatăl nostru”, Tatăl locuiește în “lumină de nepătruns” (I Timotei 6, 16) și “nimeni nu l-a văzut vreodată” (Ioan 1, 18). Nu și-a descoperit niciodată numele (Ieșirea 6, 3). Numai Fiul îl cunoaște pe Tatăl (Matei 11, 27). De aceea **numai prin Fiul putem spune “Tatăl nostru”**. Rugăciunea noastră prin Hristos, devine rugăciunea Lui către Tatăl. Iar adresarea Lui către Tatăl fiind comuniunea maximei iubiri, ne introduce și pe noi în același duh și viață divină. Prin Hristos noi avem “îndrăznire (**παρρησία**) și apropiere cu încredere” (Efeseni 3, 12) către Tatăl, avem liberul acces la iubirea Părintelui nostru, fiindcă prin El am dobândit înfierea și harul iubirii lui Dumnezeu (Efeseni 1, 5-6; Galateni 4, 7). În numele lui Iisus, Răscumpărătorul nostru și Biruitorul morții, “tot genunchiul se pleacă; al celor cerești, al celor pământești și al celor dedesubt...” (Filipeni 2, 10). Tot Domnul ne-a învățat că rugăciunea către Tatăl în numele Fiului, se face **prin cuvintele Lui**: “De veți rămânea în mine și cuvintele mele de vor rămânea în voi, cereți orice veți vrea și vi se va da” (Ioan 15, 7). **Sfântul Ciprian** arată că “este plăcut lui Dumnezeu să fie rugat prin cuvintele Fiului Său, să ajungă la urechile Lui rugăciunea alcătuită de Hristos, să recunoască Tatăl cuvintele Fiului Său când noi ne rugăm. **Cel ce**

<sup>365</sup> Filocalia, vol. IX, p. 404, nota 890.

**locuiește în inima noastră să fie și în vocea noastră.** Și fiindcă îl avem pe El **Mijlocitor către Tatăl** pentru păcatele noastre (I Ioan 2, 1), când ne rugăm să ne fie iertate păcatele, **să ne rugăm cu cuvintele Mijlocitorului nostru.** Căci când zice : “Orice vom cere de la Tatăl în numele Lui ne va da” (Ioan 16, 23), cu atât mai mult dobândim ceea ce cerem în numele lui Hristos...”.<sup>366</sup>

Dar mai mult decât atât: „**Hristos se roagă pentru noi**” (Romani 8, 34). Iar rugăciunea Lui este totdeauna ascultată și împlinită: „Părinte, îți mulțumesc că m-ai ascultat; și eu **știam că pururi mă ascuți...**” (Ioan 11, 41–42)

În același timp, **rugăciunea este “în Duhul”**, fiindcă “nimeni nu poate să zică: Domnul Iisus, decât în Duhul Sfânt” (I Corinteni 12, 3). Aceasta înseamnă că prin Duhul rugăciunea noastră se unește cu cea a Mijlocitorului nostru către Tatăl. Orice epicleză ca invocare a Duhului face ca rugăciunea să devină o “**respirație a duhului**” nostru — spun părinții filocaliei. Așa cum prin respirație aerul pătrunde, și oxigenând trupul, îi asigură posibilitatea acțiunilor sale, tot astfel prin rugăciune inspirăm harul Duhului Sfânt care pune în mișcare faptele noastre ca rod al vieții Lui. Pentru acest motiv, înainte de a ne adresa Fiului, se cuvine să fim pătrunși de harul Duhului. De fapt noi am primit înfierea prin Fiul ca lucrare a Duhului, care se roagă în noi ca să putem spune: “Avva Părinte” (Galateni 4, 6). Duhul este acela care unește rugăciunea noastră cu rugăciunea Fiului în unitatea Trupului lui Hristos. Numai prin Duhul putem “cunoaște darurile pe care ni le-a făcut Dumnezeu”, pe care noi le putem exprima așa cum “Duhul ne învață” (I Corinteni 2, 6-16). În același timp “în ajutorul slăbiciunilor noastre vine Duhul Sfânt, pentru că nu știm ce anume să ne rugăm, și însuși Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite” (Romani 8, 26). Duhul ne **luminează mintea, inspirându-ne discernământul ca înțelepciune duhovnicească**, pentru a judeca toate lucrurile și faptele vieții cu “**gândul lui Hristos**” (I Corinteni 2, 14-16).

Dat fiind faptul că relația tată-fiu pretinde o asemănare, Părinții accentuează în mod deosebit că rugăciunea teandrică pretinde să ne adresăm Tatălui ca fii asemenea Lui. **Sfântul Grigorie de Nyssa** ne îndeamnă că atunci “când ne apropiem de Dumnezeu să ne cercetăm mai întâi viața noastră; abia apoi să îndrăznim să rostim cuvântul: Ava, căci Cel ce ne-a poruncit să-L numim Tată, nu ne îngăduie să spunem o minciună”.<sup>367</sup>

Rugăciunea fiind act sinergic, nu e numai acțiune divină, ci și acțiune umană, faptă omenească. Pentru ca Dumnezeu să lucreze în rugăciunea noastră, “**trebuie să găsească în om un pământ bun, un pământ care nu e lângă drumul băătorit de toate părerile, care nu e împietrit, în care nu sunt lăsați să crească toți spinii prea multor griji** (Luca 8, 5–15). Cei din categoriile acestea aud și rostesc cuvintele rugăciunii și totuși nu le aud, sau le aud numai înțelesul lor pământesc, dar nu aud și nu văd înțelesul lor adânc, pornit din Dum-

<sup>366</sup> De Dominicæ oratione, II Migne P. L. 4, 538 A (P.S.B. 3, p. 464-465).

<sup>367</sup> De Dominicæ oratione, hom. 2, P.G. 44, 1148 AB (P.S.B. 29, p. 417).

nezeu. Toți avem de la Dumnezeu darul rostirii cuvintelor și auzirii lor, dar nu toți rostim cuvintele bune, sau nu toți descoperim straturile din ce în ce mai adânci ale înțelesurilor și ale puterii lor, care țâșnesc ca raze luminoase din Dumnezeu”.<sup>368</sup>

Prin urmare, pentru ca rugăciunea să fie un act sinergic, se cuvine mai întâi ca atunci când primim harul Duhului în rugăciune, să ne străduim și noi ca “toată grija cea lumească să o lepădăm”, adică să lepădăm toate grijile vieții, obsesia avuțiilor și dulceața înșelătoare a plăcerilor, pentru a ne putea împărtăși de darurile și bucuriile mai presus de fire ale rugăciunii Duhului.

Apoi, să facem ca aceste bucurii duhovnicești să fie roditoare. Iar roadele se aduc numai în inima curată și bună. Ele se aduc într-o răbdare (Luca 8, 15), asemenea unor raze de lumină și căldură capabile să lumineze și să încălzească viața celor din jurul nostru, făcându-i să simtă și să înțeleagă inefabilul bucuriei duhovnicești pe care o revărsă rugăciunea în inimile curățite și îmbunătățite de harul ei.

## 7.4. Necesitatea rugăciunii

După ce am văzut ce este rugăciunea în duh și adevăr, precum și specificul ei teandric, se cuvine să ne referim la **necesitatea ei**.

Necesitatea rugăciunii reprezintă înaintea de toate, și mai presus de orice, **o aspirație firească a sufletului omenesc spre comuniunea și împărtășirea cu valorile absolute și eterne**. Purtând chipul lui Dumnezeu, ca rațiune și libertate, omul se regăsește din însingurarea grijilor vieții și din prea multele conflicte sociale, prin întâlnirea și comuniunea cu **Spiritul absolut**, definit în ființa Sa, asemenea omului, ca **iubire**. Sufletul omenesc poate rătăci la un moment dat în labirintul confuziei existențiale, făcând din sine un idol, căruia se închină el și pretinde ca și alții să i se închine... Își poate trăi, apoi, viața dominată de afectele și instinctele cele mai triviale; poate “aspira” spre insașiabila cupiditate după bunurile materiale, lux, confort și îmbuibări de tot felul, dar mai curând sau mai târziu va constata că viața lui rămâne cu o mulțime de neîmpliniri, cu zbuciumul veșnicilor căutări tensionate, cu angoissa care îi sufocă sufletul... Iar dacă va avea puterea să-și ridice ochii din teluricul înșelător al vieții, spre cerul de lumină, acolo și numai acolo își va regăsi prin rugăciune propria-i identitate și împlinire, putând constata adevărata taină a vieții, descoperită prin cuvintele Fericitului Augustin: “**Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te**” (Ne-ai făcut pentru Tine, Doamne, și neliniștit este sufletul nostru până nu se va liniști în Tine).<sup>369</sup> Numai în iubirea plină de lumină a lui Dumnezeu, unde își are obârșia divină sufletul omenesc, prin

---

<sup>368</sup> Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, 2000, p.111.

<sup>369</sup> Confessiones I, 1, P.L. 32, 659.

rugăciune, chipul de lut al vremelniceii pământene se va transforma în nemurire, putând exclama împreună cu psalmistul: “precum cerbul dorește izvoarele de apă, așa sufletul meu te dorește pe Tine, Dumnezeu!” (Psalmul 41, 1).

Pe de altă parte, prin rugăciune ca act teandric noi obținem îndrăzneala de a participa la viața divină ca fii ai lui Dumnezeu. Având accesul liber la Dumnezeu (παρησία) ni se deschide drumul spre mântuire, și mai mult, spre **îndumnezeire**, ca **desăvârșire a vieții**.

Faptul că rugăciunea reprezintă împreună lucrarea cu Hristos prin Duhul Sfânt, reușim să ne **înduhovnicim**, să ne spiritualizăm viața, **eliberând-o de întinărirea păcatului**. Astfel, rugăciunea în opera de sfințire a vieții devine **virtutea ei centrală și animatoare**. “Precum cel mai de preț din toate simțurile este vederea — spune **Evagrie** — tot astfel **cea mai dumnezeiască dintre virtuți este rugăciunea**”.<sup>370</sup> Astfel rugăciunea satisface o necesitate naturală a sufletului, și anume aceea de a se împlini în dimensiunea lui cea mai înaltă prin înduhovnicirea cea spre sfințenie și îndumnezeire.

Pornind de la trihotomia platonice, devenită tradițională în spiritualitatea răsăriteană, un trăitor creștin arată că omul fiind alcătuit din trei părți: “partea trupului, cea a sufletului și cea a duhului; fiecare are necesitățile și puterile ei, ca și modurile ei de a le pune în lucrare. Dacă trupul cere cele de care are nevoie, acestea nu trebuie să-i fie refuzate, căci e vorba de poftele naturale. Sufletul își exercită activitatea sa în cunoaștere, în voință și în sfera sentimentelor. Dar duhul? **Se roagă**. Rugăciunea poate fi așadar numită “**respirația duhului**”. Așa cum pentru a respira plămâni se umflă și aspiră elementele făcătoare de viață din văzduh, tot așa în timpul rugăciunii **adâncurile inimii noastre se deschid și se umflă, iar duhul nostru se înalță spre Dumnezeu pentru a primi darul care îi îngăduie să se unească cu El**. Și așa cum oxigenul primit de sânge e îndată transportat în tot trupul pentru a-l face viu, tot așa darul primit de la Dumnezeu străbate tot ceea ce este în noi și toate cele ce sunt înăuntrul nostru”.<sup>371</sup>

## 7.5. Felurile rugăciunii

Felurile rugăciunii pot fi stabilite după mai multe criterii:

1. după **conținut** este rugăciunea de laudă, de mulțumire și de cerere;
2. după **formă** este rugăciunea lăuntrică și rugăciunea verbală;
3. după **subiect** este rugăciunea personală și publică.

<sup>370</sup> Despre rugăciune, 150, Filocalia, vol. I, p. 93.

<sup>371</sup> Sfântul Teofan Zăvorâtul, o.c., p. 406.

## 7.5.1. Felurile rugăciunii după conținut

Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu prin scrisul apostolic ne indică mai multe feluri de rugăciuni. În **I Timotei 2, 1** citim: “Îndemn deci înainte de toate, să se facă cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii”. În **Filipeni 4, 6** citim aceleași indicații: “De nimic să nu vă îngrijorați, ci cererile voastre să fie arătate lui Dumnezeu prin rugăciune și prin cerere cu mulțumire întru toate”. Felurile prin care ne adresăm lui Dumnezeu prin rugăciune au următoarele înțelesuri: **δέησις** reprezintă cererile de care avem nevoie; **προσευχή** reprezintă rugăciunea care înalță sufletul spre Dumnezeu pentru a-i aduce preamărire; **εντευξις** este îndrăznirea (parresia), prin care avem liber acces la Dumnezeu; iar **ευχαριστία** este rugăciunea de mulțumire, prin care ne arătăm recunoștința (gratitudinea) față de cel care ne-a dăruit anumite bunuri.

Urmând cuvintelor apostolice, s-a formulat în morala creștină cele trei modele de rugăciune: de laudă, de mulțumire și de cerere.

Le vom vedea pe rând:

### a). Rugăciunea de laudă

Rugăciunea de laudă este prima cerere din conținutul “Rugăciunii Domnești”. Noi recunoaștem sfințenia lui Dumnezeu, desăvârșirea Lui ca spirit absolut (Ioan 4, 24), așa cum întreaga creație prin însuși existența sa, simte această realitate. Omul ca și coroană a creației lui Dumnezeu, ca purtătorul chipului lui Dumnezeu în el, se ridică la sfințenia Părintelui său (Leviticul 19, 2), prin lauda ce neconținut aduce. Recunoscând sfințenia lui Dumnezeu, și neconținut tinzând spre ea, omul Îi aduce prin rugăciune cel mai înalt imn de preamărire. Este modul suprem al adresării către Dumnezeu, prin care recunoaștem măreția și slava Lui, și în același timp preamărim bunătatea și iubirea Sa arătată nouă prin creație și prin jertfa Fiului Său, ca și milostivirea ce mereu ne-o arată ca revărsare a harului Duhului Sfânt. Aceasta este cea mai înaltă rugăciune, prin care îngerii din ceruri preamăresc pururea sfințenia Sfintei Treimi: “Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot; plin este cerul și pământul de mărirea Lui” (Isaia 6, 3). După exemplul îngerilor din ceruri, “în toate zilele bine Te voi cuvânta, Doamne, și voi lăuda numele Tău în veac și în veacul veacului” (Psalmul 144, 2). Inspirându-se din acest îndemn scripturistic, Biserica aduce laudă lui Dumnezeu prin cele șapte “Laude”, ca slujbe bisericești, care poartă tocmai acest nume. Îndemnul apostolic este, de asemenea, ca întreaga viață duhovnicească a credinciosului să fie o **neîntreruptă laudă adusă Părintelui ceresc**: “Deci, ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de veți face, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți” (I Corinteni 10, 31). Cuvintele Apostolului ne îndeamnă astfel ca gândurile și toate faptele pe care le săvârșim, să poarte pecetea laudei ce se cuvine adusă lui Dumnezeu. De aici și binecuvântarea arhierască de la Sfânta Liturghie, ca un îndemn spre



luare aminte adresat credincioșilor care participă la prefacerea euharistică, redată prin cuvintele Domnului: “Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri” (Matei 5, 16).

Dar mai presus de orice, rugăciunea de laudă, prin admirarea atributelor lui Dumnezeu (bunătațe, atotputere, iubire, frumusețe) devine un **act de adorare**, ca totală dăruire adusă lui Dumnezeu: “Pe noi înșine și unii pe alții, și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. Pentru a înțelege sensul adânc al laudei devenită adorare adusă lui Dumnezeu, ne vom folosi de un caz sugerat de Sfântul Ioan Scărarul. “Mi s-a povestit într-o zi — spune el — o întâmplare de o puritate preaslăvită și cu totul desăvârșită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunat de frumoasă, găsi într-aceasta pricină de **a da mărire Ziditorului**. La vederea ei, îl cuprinse dragostea lui Dumnezeu și din ochii lui îi fășni un șiroi de lacrimi. Și a fost minunat de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzare, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Dacă un astfel de om în cazuri asemănătoare este cuprins întotdeauna de același simțământ în același chip, (poate fi socotit) părtaș al nesticăciunii chiar înainte de învierea obștească”. Aceeași atitudine de laudă adusă lui Dumnezeu — spune mai departe Scărarul — “trebuie să o adoptăm și față de viersuri și cântări. În iubitorii de Dumnezeu se nasc sentimente de bucurie, dragoste de Dumnezeu și lacrimi, atunci când aud cântându-se melodii duhovnicești. În iubitorii de plăceri însă se nasc simțiri cu totul potrivnice”.<sup>372</sup>

### b). Rugăciunea de mulțumire

Rugăciunea de mulțumire reprezintă sentimentul de recunoștință îndreptat spre Tatăl nostru din ceruri pentru purtarea de grijă pe care ne-o arată totdeauna. Sfântul Apostol Pavel ne arată că mulțumirea noastră către Dumnezeu Tatăl trebuie să aibă trei aspecte: 1. **Să fie totdeauna**; 2. **Să fie pentru toate**; 3. **Să fie în numele Domnului nostru Iisus Hristos**: “Mulțumind **totdeauna**, pentru **toate**, în numele **Domnului nostru Iisus Hristos**, lui Dumnezeu și Tatălui” (Efeseni 5, 20). Recunoștința noastră trebuie să fie arătată **totdeauna**, fiindcă totdeauna Dumnezeu își arată iubirea și milostivirea față de noi. Și atunci când ne ceartă, o face fiindcă ne iubește, și vrea întoarcerea noastră: “Eu pe câți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc; sânguește dar și te pocăiește” (Apocalipsa 3, 19; Evrei 12, 6). E vorba aici de **paideia divină**, care nu lezează libertatea omului, ci așteaptă conștientizarea păcatului din partea acestuia, urmată de hotărârea de îndreptare... Mulțumirea trebuie să fie pentru **toate**, adică atât pentru cele bune, cât și pentru cele pe care noi le considerăm rele. Judecata noastră este relativă, pe când judecata lui Dumnezeu este de multe ori ascunsă “calculului” noastre: “**Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui și de negăsit urma căilor Lui**” (Romani 11, 33). De aceea, mai presus de orice, trebuie să avem siguranța că “**toate se lucrează spre binele celor ce-L**

<sup>372</sup> Scara, XVI, trad. cit., p.314.

**iubesc pe Dumnezeu**” (Romani 8, 29). Îndemnul apostolic este ca încrederea noastră în Dumnezeu se cuvine să fie **“cu bucurie în toate”** (Filipeni 4, 5), deopotrivă atunci când beneficiem de bunătățile Lui, ca și atunci când ne aflăm în necazuri: **“Bucurați-vă în nădejde, răbdând în necaz, stăruind în rugăciune”** (Romani 12, 12). În sfârșit, mulțumirea către Tatăl trebuie să fie, ca orice rugăciune, **în numele lui Iisus Hristos**, Mântuitorul nostru, atât în stările de înălțare și negrăită bucurie prin har, cât și în suferințele pentru Hristos. Aceiași bucurie sfântă să fie prisositoare prin stăruința în rugăciunea de mulțumire adresată Tatălui prin Hristos. Trăind în adâncul de taină a acestei sfinte bucurii duhovnicești, Apostolul pătruns de duhul vieții lui Hristos, putea spune: **“...Pentru aceia mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strămătorii pentru Hristos; căci, când sunt slab, atunci sunt tare”** (II Corinteni 12, 10).

### c). Rugăciunea de cerere

Rugăciunea de cerere este cel mai des întâlnită în viața credincioșilor, fiind legată de **aspirațiile, de idealurile, de necesitățile, de necazurile și de neprevăzutele întâmplări din viața omului**. Această rugăciune este cel mai mult întâlnită și la popoarele primitive, fiind generalizată și în religiile păgâne, unde zeul era invocat ca izbăvitor în necazuri și nevoi.

Prima problemă ce se pune în legătură cu rugăciunea de cerere, se referă la **însăși obiectul cererii, ce adică să cerem?** Întrebarea este motivată de faptul că noi nu știm ce să cerem, că Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite (Romani 8, 26). Iar pe de altă parte, Mântuitorul însuși ne îndeamnă la rugăciunea stăruitoare de cerere, El însuși prețuind această rugăciune ori de câte ori a fost cazul...

**Fericitul Augustin** stabilește regula generală a rugăciunii de cerere, spunând că **“putem să cerem în rugăciune tot ceea ce putem să ne dorim în mod legitim pentru noi și pentru ceilalți”**. A cere legitim înseamnă să cerem fiindcă avem această datorie din partea lui Dumnezeu. Dar această legitimitate nu îngăduie ca în rugăciune să cerem ceea ce aduce răul, nouă și semenului. Referindu-se la faptul că de multe ori suntem înclinați să cerem ceea ce este rău semenului, Sfântul **Grigorie de Nyssa** arată deosebit de sugestiv **că acest fel de rugăciune reprezintă un păcat**, fiindcă nu se adresează bunătății și iubirii lui Dumnezeu: **“Pe care tată îl invocă? (rugăciunea pentru răul semenului). Cu siguranță nu pe Cel care este în ceruri și care împarte numai binele! Tatăl de la care ceri răul este satana, spiritul urii”**.<sup>373</sup>

**Concret vorbind**, “adeseori căutăm să dobândim lucrurile în care nu vedem nici un rău: un succes, un post, bani. Pot fi cerute acestea în rugăciune? După regula lui Augustin **nu e nimic rău dacă ne rugăm pentru ceea ce dorim**. Dar efortul pentru asemenea valori are limitele sale. Nu putem să ne îmbogățim cu furturi; să ajungem în postul dorit cu înșelătorii... Dorința de a obține anumite valori trebuie să se oprească acolo unde ele nu mai reprezintă un

<sup>373</sup> Tomas Spidlik, Izvoarele luminii. Tratat de Spiritualitate, trad. rom.. Iași, 1994, p.437-439.

bine, ci un rău. **Rugăciunea de cerere trebuie să îl implice pe Dumnezeu în eforturile noastre pentru succesul și binele vieții**... Sfântul Ambrozie ne îndeamnă ca atunci **“când te rogi, roagă-te pentru lucruri mari!”**. Iar lucrul cel mai mare este **Împărăția lui Dumnezeu**. De aici și sfatul lui Evagrie: **“roagă-te la Dumnezeu ca să fii purificat de patimi, eliberat de ignoranță, de ispită și să nu fie părăsit de Dumnezeu”**.<sup>374</sup>

## 7.5.2. Caracteristicile rugăciunii de cerere

1. Rugăciunea de cerere pornește totdeauna din credință: “toate câte veți cere rugându-vă cu credință, veți primi” (Matei 21, 22; 17, 20).

După concepția iudaică contemporană Mântuitorului cererea în rugăciune avea un pronunțat caracter subiectiv, în sensul că pe “păcătoși Dumnezeu nu-i ascultă” (Ioan 9, 31). Mântuitorul schimbă complet această mentalitate, arătând în pilda “vameșului și fariseului”, că vameșul prin rugăciunea sa smerită și prin pocăință, s-a întors mai îndreptat la casa sa decât fariseul, care din mândrie nici nu se ruga, ci se lăuda lui Dumnezeu. Cu cât păcatul săvârșit te apasă mai tare, cu atât și rugăciunea trebuie să fie mai adâncă și mai pătrunsă de încrederea iertării lui Dumnezeu, știut fiind că Dumnezeu se bucură pentru un păcătos care se întoarce prin pocăință, decât pentru 99 de drepti (Luca 15, 7), deoarece Fiul Omului a venit să caute oaia cea pierdută și să cheme pe păcătoși la pocăință, “și să mântuiască pe cel pierdut” (Luca 19, 10). Și fiindcă “cei bolnav au nevoie de doctor, și nu cei sănătoși”, Mântuitorul este prietenul păcătoșilor pentru a-i salva din păcat.

Pe de altă parte, pe măsură ce prin înnoirea vieții dobândim acel discernământ duhovnicesc (I Corinteni 2, 14), acea judecată și înțelepciune prin care deosebim realitățile duhovnicești de realitățile înșelătoare ale acestei lumi, vom ajunge la **adevărata cunoaștere, și cererea noastră va primi un conținut spiritual**. Clement Alexandrinul pornind de la faptul că gnosticul prin credința și viața sa curată va ști să ceară ceea ce este spre binele lui duhovnicesc și al semenului său, de aceea cererea lui va fi ascultată.<sup>375</sup> Origen merge mai în adânc, și arată cum cererea noastră ajunge la Tatăl numai prin Duhul Sfânt, fiindcă numai glasul Lui urcă la Tatăl.<sup>376</sup> De aceea, orice gând și orice acțiune trebuie pusă “în acord” cu Duhul Sfânt, spune Sfântul Grigorie de Nazianz.<sup>377</sup>

Ioan din Kronstadt, preot, mare duhovnic și sfânt rus, cu puteri taumatrice, accentuând necesitatea credinței neșovăielnice, ne sfătuiește: “adu-ți aminte: când te rogi, Dumnezeu așteaptă să răspunzi la întrebarea pe care ți-o pune lăuntric: “crezi tu că pot face aceasta?”

<sup>374</sup> Idem, ibidem

<sup>375</sup> Stromata VI, 44, PG 9, 336 BC (PSB 5, p.415).

<sup>376</sup> De oratione 14, PG 11, 464A (PSB 7, p.446).

<sup>377</sup> Oratio, 32, 1, PG 36, 176 A.

(Marcu 9, 28). Răspunsul tău trebuie să vină din adâncul inimii: “Da, Doamne”... Inima care nu crede că Dumnezeu poate să-i dea ceea ce cere, își primește pedeapsa, în sensul că va fi copleșită și apăsată de îndoială. **Nici măcar umbra unei îndoieli să nu supere pe Dumnezeu cel atotputernic**”.<sup>378</sup> “Mulți și-au pierdut credința, fie pentru că și-au pierdut cu desăvârșire duhul rugăciunii, fie că încă nu l-au avut niciodată, și nu-l posedă pentru faptul că nu se roagă”.<sup>379</sup>

2. Mântuitorul le-a spus Sfinților Apostoli și prin ei nouă tuturor că rugăciunea de cerere către Tatăl trebuie să fie făcută prin cuvintele Sale: “Tot ceea ce veți cere în numele meu, voi face” (Ioan 14, 3). La fel, rămânerea în cuvântul Său (Ioan 15, 7) va face cererile ascultate. Nu e vorba de o putere magică, ci de faptul că “cel ce roagă numele Domnului Iisus are conștiința prezenței Sale binevoitoare pe lângă el și în el; astfel rugăciunea sa se preface în cea mai desăvârșită încredere”.<sup>380</sup>

3. Rugăciunea de cerere să fie făcută așa cum **Domnul ne-a învățat, ca să împlinim prin ea voia Tatălui nostru**.

Domnul ne-a învățat ca mai întâi să căutăm împărăția lui Dumnezeu și celelalte ni se vor adăuga nouă. Adică, să cerem mai întâi bunurile spirituale și apoi cele materiale. Și acest lucru să-l facem plini de încredere în purtarea de grijă a Tatălui; că El veghează la viața noastră ca un Părinte bun și iubitor. Altfel spus, cererile noastre să nu fie sufocate de grijiile pline de teamă și neîncredere în bunătatea lui Dumnezeu.

Apoi să lăsăm ca cererile noastre să aibe **răspunsul voii lui Dumnezeu**; precum El ne-a învățat să ne adresăm Tatălui: “**facă-se voi Ta, precum în cer așa și pe pământ**”. Rugăciunea Domnului din Ghetsimani rămâne și pentru noi un model viu de urmat. El a venit să îplinească voia Tatălui, și atunci nu-și putea impune voința Sa, ci se cuvenea să-și identifice voința Sa cu a Tatălui: “**Nu voia mea, ci voia Ta**” (Matei 26, 39). Rugăciunea de cerere va fi astfel o **imitare a rugăciunii lui Iisus către Tatăl**. De aici vedem că în rugăciunea de cerere totdeauna premerge voia lui Dumnezeu, fiindcă noi “**nu știm ce cerem**”. Împlinirea în cererea noastră a voii lui Dumnezeu reprezintă mai presus de orice altceva un act de dăruire lui Dumnezeu. Fecioara Maria primind vestea nașterii Fiului lui Dumnezeu nu a cerut absolut nimic, ci s-a supus voinței divine, lăsându-L pe Dumnezeu să îplinească totul din ceea ce consideră că are ea trebuință: “Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul Tău”. Se cuvine ca și noi să ne dăruim total lui Dumnezeu în rugăciune, fără nici o rezervă, preamărindu-L chiar în suspinele și lacrimile cererilor noastre. Renunțând la egoismul nostru, **punem în fața lui Dumnezeu cererile noastre și ne rugăm ca El să le îplinească** după a Sa știință... Și precum Sfânta Fecioară a fost învrednicită prin voia lui Dumnezeu să nască pe Mântuitorul lumii, tot astfel prin voia lucrătoare a lui Dumnezeu în viața noastră, facem ca Hristos să ia chip și în sufletele

---

<sup>378</sup> Ma vie...cit, p.37.

<sup>379</sup> Idem, p.52.

<sup>380</sup> Tomas Spidlik, cit., p.64.

noastre, iar noi să ne maturizăm duhovnicește după modelul Lui (Efeseni 4, 13), știut fiind că: “voia lui Dumnezeu este sfințirea noastră” (I Tesaloniceni 4, 3).

Arătam mai înainte că Dumnezeu nu împlinește totdeauna cererea noastră, fiindcă “noi nu știm ce cerem” și nici nu putem prevedea care este binele de care avem trebuință... Pentru acest motiv de multe ori ni se întâmplă să constatăm la un moment dat că ceea ce am fi dorit cu ardoare să ni se întâmple nu s-a întâmplat... și aceasta a fost spre binele nostru. De fapt cel ce cu adevărat este dăruit lui Dumnezeu pune în fața Părintelui cererea sa cu încredere neclintită că Dumnezeu “nu-l va lăsa și nici nu-l va părăsi” (Evrei 13, 5), că tot ceea ce Dumnezeu voiește și face este spre binele lui, chiar dacă nu totdeauna poate să înțeleagă acest adevăr de taină ce se află în înțelepciunea, atotputernicia și atotștiința lui Dumnezeu: “Dacă Dumnezeu este pentru noi, cine este împotriva noastră?”... (Romani 8, 31). Cel ce cu adevărat L-a primit pe Iisus în inima sa ca Domn și stăpân al vieții sale, va înțelege pe deplin că El are “puterea în cer și pe pământ”, și că nouă nu ni s-a dat un duh de temere și îngrijorare, ci “de putere, de dragoste și de minte înțeleaptă” (II Timotei 1, 7). Rugăciunea “plecată sub mâna cea tare a lui Dumnezeu” (I Petru 5, 8) se împlinește printr-o totală dăruire și încredere în Dumnezeu, rămânând totdeauna fideli voii Sale. Atunci ne vom ruga cu cuvintele rugăciunii lui Iisus: “nu voia mea, ci voia Ta să se facă”.

Părinții de la mănăstirea Optina având convingerea că totul trebuie primit în viață ca de la Dumnezeu, nu cereau în rugăciunea de dimineață decât să poată împlini voia Sa: „Învață-mă să întâmpin cele ce vin asupra mea, cu pacea sufletului și cu convingerea clară că voia Ta guvernează totul... În momente neprevăzute, ajută-mă să nu uit că toate sunt trimise de la Tine”.

4. O altă caracteristică a rugăciunii de cerere este **stăruința**. Pornind de la credință, rugăciunea devine, ca o adresare a fiului către Părintele său, stăruitoare. Mântuitorul a prețuit “îndrăzneala” temeluită pe credință a femeii cu scurgere de sânge, a femeii cananeence, a sutașului, etc. Stăruința în rugăciune va trebui să activeze mereu viața noastră duhovnicească chiar și atunci când nu ni se împlinesc cererile, chiar atunci când lupta cu ispitele este mai încrâncenată; chiar când duhul ne este mai întunecat, inima mai fără vlagă și gura mai fără glas... tocmai în aceste stări și situații trebuie să ne rugăm cu mai multă stăruință; tocmai atunci nu trebuie să ne lăsăm pradă forțelor răului care ne apasă zdrobitor; tocmai atunci rugăciunea ne va ajuta să fim biruitori în ispitele de tot felul care ne copleșesc de multe ori, aducându-ne în suflet deznădejdea și neîncrederea în iubirea lui Dumnezeu. Sunt sugestive în acest sens cuvintele poetului “Oastei Domnului”, Traian Dorz: “Nu te-ndoi când rugăciunea / Nu-și va primi răspuns pe loc / Chiar dacă-ntârzie minunea / Tu roagă-te și mai cu foc.”

De fapt, Mântuitorul nostru ne-a adresat îndemnul să nu ne lenevim, ci mai mult efort făcând, să **stăruim în rugăciune**, asemenea femeii văduve, din pildă, care prin stăruința ei a înduplecat pe judecătorul nedrept, “care de oameni nu se temea și de Dumnezeu nu se rușina, să-i facă dreptate. Și i-a făcut pentru **stăruința ei**. Dar Dumnezeu nu va izbăvi pe aleșii Săi,

care strigă către El ziua și noapte, și va răbda mult pentru ei? Și zic vouă, că îi va izbăvi îndată” (Luca 18, 1–8).

Această stăruință în rugăciune se bazează pe ceea ce Sfântul Apostol Pavel numește: *παρησία* ca îndrăznire, ca încredere, ca apropiere prin credința în Hristos, către Tatăl (Efeseni 3, 12). Dacă prin păcatul original ne-am înstrăinat față de Dumnezeu, neavând îndrăznire și apropiere către Tatăl, prin Hristos am devenit **casnicii lui Dumnezeu** (Efeseni 2, 18–19) “templul Dumnezeului celui viu” (II Corinteni 6, 16). De aceea, prin cuvintele lui Hristos către Tatăl, noi vom avea apropierea și îndrăznirea de a stărui cu bunăcuviință în rugăciunea către El.

Sfântul Ioan Scărarul ne îndeamnă “să nu ne mâhnim dacă, cerând ceva Domnului, rămânem multă vreme fără răspuns. Domnul a voit ca toți oamenii să devină neîmpătimiți. Toți cei care cer ceva de la Domnul și nu li se dă, să știe că asta se întâmplă desigur dintr-una din următoarele pricini: ori pentru că au cerut înainte de vreme, ori că cer cu nevrednicie, ori pentru că de li s-ar împlini s-ar înălța (mândri), ori pentru că de-ar dobândi cererea lor s-ar lenevi”.<sup>381</sup>

### 7.5.3. Obiecțiuni privind rugăciunea de cerere

În legătură cu rugăciunea de cerere s-au ridicat unele **obiecțiuni**, spunându-se că această rugăciune nu este necesară, “fiindcă Dumnezeu știe de ceea ce avem nevoie înainte de a cere noi”. Pe de altă parte, s-a obiectat că dacă Dumnezeu ne-ar împlini schimbătoarele noastre cereri, voința Lui va trebui să fie și ea într-o continuă schimbare, ceea ce la Dumnezeu nu e posibil, fiindcă în Dumnezeu “nu este nici umbră de schimbare”. (Iacob 1, 17)

Într-adevăr, Dumnezeu știe de ceea ce avem nevoie, dar El vrea ca noi să intrăm în comuniune cu El și să-l primim pe El în viața noastră, **având conștiința că “tot darul desăvârșit de sus vine”** (Iacob 1, 17).

Pe de altă parte, rolul rugăciunii nu este de a impune voința noastră schimbătoare, determinând schimbarea voinței lui Dumnezeu, **ci dăruirea noastră integrală lui Dumnezeu prin rugăciune, spre a identifica voința noastră cu a Lui, și nu invers**. Sunt concludente în acest sens cuvintele Sfântului Apostol Ioan: “**Vom avea încredințarea că am fost ascultați de Dumnezeu, dacă vom cere ceea ce este după voia Sa**” (I Ioan 5, 14).

---

<sup>381</sup> Cuvântul XXVI, o. c. p. 420.

## 7.5.4. Felurile rugăciunii după formă

### a). Rugăciunea lăuntrică

Rugăciunea lăuntrică reprezintă adresarea către Dumnezeu fără cuvinte, deschiderea intimității spre a primi pe Dumnezeu în suflet. Ea poate cuprinde rugăciunea minții, a inimii și rugăciunea contemplativă, ca rugăciune a tăcerii, care pătrunde până în cele mai adânci cute ale sufletului, făcându-te să simți prezența lui Dumnezeu.

### b). Rugăciunea verbală

Aceasta este rugăciunea exprimată prin cuvânt, fie de credinciosul singur, fie în formă comunitară. Rugăciunea verbală poate fi rostită urmărind textele aflate în cărțile de rugăciuni, formulate pentru diversele și multiplele trebuințe ale vieții, dar rugăciunile verbale pot fi expuse și liber.

Sub aspect pedagogic, părinții filocalici recomandă să se înceapă cu rugăciunile fixe, fiindcă și rugăciunea trebuie învățată, și este nevoie de modele. Mântuitorul însuși a recomandat Apostolilor care îi cereau să-i învețe cum să se roage, spunând: **“așa să vă rugați”**, și le-a formulat textul rugăciunii “Tatăl nostru”, pe care creștini primelor secole îl rosteau, după mărturia lui Tertulian, de trei ori pe zi, rămânând peste veacuri adresarea către Tatăl prin cuvintele Fiului, Mijlocitorul nostru.

**Rugăciunile fixe** pot fi folosite și atunci când sufletul se află în starea de secetă duhovnicească; când duhul ți-e stins și lipsit de dinamismul creator care să-l ridice în comuniunea de iubire cu Dumnezeu. Aceste rugăciuni fixe riscă însă de multe ori să devină mecanice, gândul împrăștiindu-se cu ușurință, fiindcă cuvântul urmează textul.

Pe de altă parte, **rugăciunile libere** oferă posibilitatea de a comunica lui Dumnezeu întregul zbucium al sufletului care te apasă, toate dorințele care te animă, toate nevoile și neîmplinirile legate de anumite situații, pe care textele fixe nu le cuprind, fiindcă viața însăși nu poate fi “prinsă” în forme fixe... Rugăciunile libere **te angajează la concentrare asupra gândurilor și cuvintelor**, încât mai puțin se întâmpină pericolul risipirii gândului. În același timp, sub aspect subiectiv poate degenera în **poliloghie**. Rugăciunea liberă poate fi completată cu **psalmodierea**, potrivit simțămintelor sufletești care te animă la un moment dat.

**Psalmodierea** (cântarea) este de mare importanță și eficiență în rugăciunea verbală individuală și obștească. **Ea este o rugăciune cântată, care aduce liniște și pace sufletului, fiindcă muzica armonizează sufletul în el însuși.** “Prin cântare, zice cineva, voi arăta gândul meu (Psalmul 48, 4), voința mea, pentru că nu am ajuns încă să deslușesc bine lucrurile. Eu însă îmi voi înălța voia prin rugăciune și prin aceasta voi primi deplina adevărită”,<sup>382</sup> ne

<sup>382</sup> Cuvântul , XXVII, o. c. p. 486.

destăinuie Sfântul Ioan Scărarul. Cântarea animă rugăciunea, aducând seninătate și bucurie sufletului, iar rugăciunea face ca prin cântare Duhul lui Dumnezeu să pătrundă în cutele cele mai adânci ale sufletului spre a-i da bucuria mântuirii.

Rugăciunea cântată mărește sensibilitatea minții de a pătrunde înțelesul de taină al textului, printr-o interpretare adecvată, care nu **“întărită duhul spre răcnire”**...

Rugăciunea cântată, fie individuală, fie obștească, nu urmărește scoaterea în evidență a vocii (cuiva) spre mândrie, ci spre înălțarea inimii sincere spre Dumnezeu, lăsându-te pătruns de duhul Lui de liniște și împăcare...

### 7.5.5. Felurile rugăciunii după subiect

Aceste rugăciuni pot fi individuale și publice.

#### a). Rugăciunea individuală

Rugăciunea individuală reprezintă modul subiectiv de comunicare cu Dumnezeu, potrivit evlaviei fiecăruia și dorinței de desăvârșire în practicarea rugăciunii. Condiția esențială este **sinceritatea, naturalețea și discreția**: “Iar tu când te rogi, intră în camera ta și încuind ușa ta, roagă-te Tatălui tău celui în ascuns, și Tatăl tău cel ce vede în ascuns îți va răsplăti la arătare” (Matei 6, 6).

Necesitatea aceste rugăciuni este dată de nevoia sufletului omenesc de a **comunica intim cu Dumnezeu**. Sunt într-adevăr situații în viață, pe care nici nu vrei și nici nu este nevoie să le cunoască cei din jur, fie ei oricât de apropiați și sinceri... Tainele sufletului omenesc sunt multiple și variate, încât numai **rugăciunea intimă cu Dumnezeu** face ca Duhul Sfânt să coboare în cele mai de nepătruns cute ale sufletului, spre a-i aduce împlinirea aspirațiilor sale.

#### b). Rugăciunile publice

Aceasta este rugăciunea Bisericii desfășurată în cadrul **cultului divin public**, la slujbele bisericești, mai cu seamă la Sfânta Liturghie. Biserica, privită ca Trupul lui Hristos este formată din membre unite în duhul aceleiași comuniuni de har primit mai ales prin **cuvânt, rugăciune și împărtășirea din același Trup și Sânge al Domnului**.

Rugăciunea comună asigură unitatea de simțire și de comuniune cu Dumnezeu prin unitatea Duhului unificator, care o animă și o împlinește. Prin rugăciunea obștească credincioșii aduc cea mai înaltă cinstire, laudă și mulțumire lui Dumnezeu. Duhul comunitar este asemenea unei flăcări de lumină și căldură, rezultată din același duh al rugăciunii de care se împărtășesc credincioșii, asemenea căldurii și luminii pe care și-o transmit reciproc mai mulți cărbuni aflați pe o vatră de jăritic... Așa cum cărbunii își transmit unii altora căldura și



lumina, făcând ca aceasta să-și arate puterea sporită, tot astfel și duhul rugăciunii credincioșilor se aprinde unul din altul, nu prin imitație, ci prin duhul vieții lui Hristos, prezent în Trupul Său tainic, ale cărui membre unite prin aceeași sevă a dragostei, sunt toți cei adunați în numele Lui, după cum El însuși ne-a asigurat “că unde sunt doi sau trei adunați în numele meu acolo și eu în mijlocul lor” (Matei 18, 20). Sufletele care sincere se unesc în rugăciune, se împărtășesc de viață divină, simțind fiecare pulsul iubirii lui Dumnezeu, după mărturia Scripturii Sfinte: “Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată; dar dacă ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne în noi, și dragostea lui este desăvârșită. Din aceasta cunoaștem că rămânem în el și el în noi, fiindcă ne-a dat Duhul Său” (I Ioan 4, 12–13).

Pe de altă parte, ceea ce întărește rugăciunea publică este evlavia fiecărui credincios. Mai întâi evlavia interioară animată de credință, nădejde și dragoste față de Dumnezeu și față de aproapele. Apoi evlavia exterioară, ca expresie a celei interioare, va trebui să fie lipsită de formalisme și tradiționalisme sterile, și pătrunsă de naturațea sufletelor sincere și dăruite lui Dumnezeu. “Fie că te rogi cu frații, fie singur, străduiește-te să te rogi nu din obișnuință, ci cu simțirea”,<sup>383</sup> ne îndeamnă Evagrie Ponticul. În felul acesta, rugăciunea sufletelor dăruite lui Dumnezeu în comuniunea eclezială va reprezenta împărăția lui Dumnezeu pe pământ, ca viață a Duhului Sfânt “de pace, bucurie și dreptate” (Romani 14, 17), de care credincioși se vor împărtăși ori de câte ori participă la rugăciunea obștească.

## 7.6. Rugăciunea trupului

Atât rugăciunea individuală cât și rugăciunea publică **implică și trupul în rugăciune**. Este firesc să fie așa, întrucât noi ne mântuim deopotrivă cu sufletul și cu trupul. Încă din vechime Origen arăta că omul evlavios “poartă și în trupul său icoana dispozițiilor convenite sufletului în vremea rugăciunii”.<sup>384</sup> Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu ne îndeamnă fără nici un echivoc: “înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească” (Romani 12, 1). **Postul**, de pildă, ca act de voință, reprezintă o virtute prin care ne înfățișăm trupurile ca o jertfă vie, ca o închinare duhovnicească, adică ca o **rugăciune a trupului**.

În special rugăciunea trupului se manifestă prin actele și gesturile evlaviei exterioare, cum ar fi: **îngenuncherile**, ca mijloc de adresare, de laudă, dar și de manifestare a umilinței adusă lui Dumnezeu, după cuvintele Apostolului: “De aceea cad în genunchi în fața Tatălui, de la care își trage numele orice neam în cer și pe pământ” (Efeseni 3, 14–15); “întru numele lui Iisus, tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și a celor dedesubt” (Filipeni 2, 10).

<sup>383</sup> Cuvânt despre rugăciune, 42, Filocalia, p. 79.

<sup>384</sup> De oratione 31, 2, P.G. 11, 552A (PSB 7, p.284).

La îngenunchere, ca rugăciune de căință, putem adăuga și **metaniile** săvârșite cu umilință și pocăință. Apoi **ridicările în picioare** în timpul rugăciunii, sau a lecturilor biblice în cult, precum și **șederile** în timpul predicii. Origen consideră că poziția cea mai favorabilă rugăciunii o constituie starea în picioare, cu mâinile întinse și cu ochii ridicați spre cer.<sup>385</sup>

Din cele mai vechi timpuri rugăciunile, predicile, slujbele și alte acte de cult începeau și se sfârșeau cu semnul sfintei cruci, în numele Sfintei Treimi. Era un mijloc de preamărire a Sfintei Treimi, de a ne ruga și predica în numele Sfintei Treimi. Sau binecuvântarea tuturor lucrurilor care “se sfințesc prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune” (I Timotei 4, 5), se făcea tot prin semnul crucii. “Tot ceea ce trebuie sfințit e consacrat prin **semnul crucii Domnului**, cu chemarea numelui lui Hristos”,<sup>386</sup> scrie Fericitul Augustin.

Încă din timpul apostolic se păstrează **hirotonia**, adică punerea mâinilor preoției pe capul celui consacrat ca slujitor al lui Dumnezeu. Această Sfântă Taină împărtășea la început alături de harul preoției, și harisma glosolaliei, ca dovadă că prin rugăciunea însoțită de punerea mâinilor, Duhul Sfânt își confirma prezența într-o formă concretă, confirmând atât **importanța**, cât și **necesitatea rugăciunii trupului**. Acest fapt demonstrează că Duhul Sfânt lucrează în viața oamenilor atât prin **rugăciune ca respirație a sufletului, cât și prin rugăciunea trupului**.

Sfântul Ciprian se referă la **buna cuviință** ce trebuie avută în timpul rugăciunii. Aceasta se referă la **ținuta corpului, la privire și la modelarea vocii**. Iată cuvintele sale: “...Să fie cuvântul și rugăciunea celor ce se roagă cu cuviință, păstrând stăpânirea de sine și bunul simț (rușinea, pudoarea). Să ne gândim că stăm sub privirea lui Dumnezeu. Trebuie să placă ochilor dumnezeiești și **ținuta corpului și felul vocii**. Căci după cum celui nerușinat îi este caracteristic să se facă cunoscut prin strigăte, dimpotrivă celui cuviincios îi șade bine să se roage cu **rugăciuni smerite**... Și în timp ce ne adunăm la un loc cu frații și săvârșim jertfele dumnezeiești împreună cu preotul lui Dumnezeu, suntem datori să ne aducem aminte cu **respect și ordine**, să nu aruncăm peste tot cererile noastre cu **glasuri nechibzuite**, nici cererea care trebuie înfățișată cu modestie lui Dumnezeu, să nu o aruncăm cu o **vorbărie zgomotoasă** (tumultuoasă), fiindcă Dumnezeu nu este ascultător vocii, ci al inimii...”<sup>387</sup>

Dar rugăciunea trupului merge și mai în adânc, spre spiritualizarea lui. Participând la rugăciunea duhului, trupul multor sfinți, precum Maria Egipteanca, trăiau starea de levitație, fiind ridicați de puterea harului lui Dumnezeu, prin depășirea gravitației, spre comunicarea celor cerești, imitând astfel înălțarea Domnului la cer, numită de Angelus Silesius, “călătorie heruvimică”.

De aici vedem că în adâncul ei de taină, rugăciunea depășește simțurile și înalță firea omenească spre “a intra în cele dinăuntru ale catapetesmei, unde a intrat ca înainte mergător

<sup>385</sup> Ibidem.

<sup>386</sup> Contra Faustum, 12, 30, P.L. 42, 270.

<sup>387</sup> De Dominica oratione, cap. IV, P.L. 4, 538C (PSB 3, p.465 –466).

pentru noi. Iisus, devenind “arhiereu în veac” (Evrei 6, 19–20). Și astfel natura omenească va pregusta bucuria de negrăit a comunicării veșnice cu Dumnezeu, împărțându-se de “cele ce ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit, nici la inima omului nu s-au suit. Pe acestea le-a pregătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El” (I Corinteni 2, 9).

## 7.7. Ora et labora

Rugăciunea legată de muncă a fost impulsionată de atât de categorica poruncă apostolică: “cine nu vrea să muncească, nici să nu mănânce” (II Tesaloniceni 3, 10). Odată cu organizarea vieții chinoviale au apărut ordine contemplative, dar și active, pentru care “**ora et labora**” a devenit deviza însăși a vieții lor duhovnicești. Ea a fost pusă în circulație de către benedictini. Înainte de ei, Sfântul Vasile cel Mare, om al acțiunii și organizator al vieții chinoviale, pune la început fapta, fiindcă cu ea ne vom prezenta la judecata lui Dumnezeu.

Mesalienii eretici însă excludeau munca manuală ca fiind incompatibilă rugăciunii, considerată exclusiv ca lucrare duhovnicească, iar sub pretextul rugăciunii neîncetate, ei cultivau trândăvia. Față de o astfel de concepție a luat atitudine Sfântul Ioan Gură de Aur, arătând că **munca este o lege a naturii și în același timp un mijloc de a ne asemena lui Dumnezeu**, care în actul creației este un **τεχνίτης** (meșteșugar-artist) asemenea unui lucrător, făcător, creator (**δημιουργός**).<sup>388</sup> Chiar dacă prin păcat munca a devenit un chin, osteneală, caznă (**πόνος**), ea rămâne totuși o lucrare (**εργασία**) independentă de păcat.<sup>389</sup> Dar și în cadrul firii căzute în păcat, munca rămâne **φάρμακον** (leac)<sup>390</sup> care **domolește patimile** și prin care ne putem manifesta **iubirea față de săraci**, ajutându-i cu bunurile obținute prin **osteneala muncii noastre**. Munca monahilor, de pildă, având ca teme **iubirea, se exercită în climatul de rugăciune, devenind ea însăși o rugăciune**.

S-a remarcat că tot ce lucrau sau vorbeau părinții pustiei convergeau în rugăciune. Atât timp cât mintea era ațintită spre Dumnezeu, orice lucrare a lor purta duhul rugăciunii. De multe ori aceasta se făcea adevărată hrană, încât uitau să mănânce, iar în sensibilitatea lor absolută chiar și actul mâncării se convertea în doxologie și mulțumire adusă Ziditorului a toate. Timpul privegherii și al rugăciunii se adâncea tot mai mult în viața lor, precum golful mării în pământ uscat, iar dacă mai acordau și somnului un minim de timp, “atât cât să nu se strice firea minții” de priveghere neconținută, găseau totuși un mod de a se ruga chiar și atunci, fiindcă a întrerupe legătura cu Dumnezeu era pentru ei moarte.<sup>391</sup>

<sup>388</sup> Omilia la Facere, 5, 3, P.G. 53, 51 (PSB 21, p.71).

<sup>389</sup> Omilia la Evanghelia după Ioan, 36, 2, P.G. 59, 206.

<sup>390</sup> P.G. 51, 194

<sup>391</sup> Preot Prof. Ioan Buga, Rugăciunea în Pateric, rev. Ortodoxia, nr.3/1983, p.460.

Dorind ca monahii să practice o iubire activă, Sfântul Vasile cel Mare arată că se impune o judicioasă alegere a muncii ce trebuie exercitată în contextul vieții lor de rugăciune: „...Să preferăm acele meserii care nici viața nu o distrag, ci o păstrează așa ca să fie plăcută Domnului, nici pe cei care se străduiesc în exercițiul pietății nu-i sustrag de la timpul psalmodiei, nici de la rugăciune și nici de la buna rânduială”.<sup>392</sup>

Soluția optimă este însă “**orationis status**”, adică starea de rugăciune propusă de Sfântul Ioan Casian,<sup>393</sup> care face ca prin rugăciune activitatea să devină o bună dispoziție a sufletului.

După cum pe bună dreptate remarcă Tomas Spidlik, “în timpurile noastre oamenii nu se concentrează ușor. Pare, din punct de vedere psihologic mai potrivit sfatul: rugați-vă scurt, dar des; sfințiți muncile cu bune intenții și cu așa zisele rugăciuni scurte. Așa, rugăciunea va înceta să fie o datorie grea, și vom începe, după cum spune Bossuet: “Să ne rugăm fără rugăciune”, pentru ca înălțarea minții la Dumnezeu să devină atitudinea noastră vitală”.<sup>394</sup>

## 7.8. Rugăciunea ca filosofie dumnezeiască

Este prea bine cunoscută importanța pe care cei vechi o acordau filosofiei. Se spunea că ceea ce este medicina pentru trup, este filosofia pentru suflet. Filosofia te ajută să trăiești conform naturii și să duci natura la perfecțiunea ei. Iar la aceasta se ajunge prin kátharsis, ca și curăție a naturii de tot ceea ce îi este “necurat”, adică străin și vătămător. Pe de altă parte, kátharsis aduce sănătatea naturii prin cultivarea virtuților, adică prin deprinderea de a săvârși fapte conforme cu Binele, care îi este propriu și necesar naturii omenești. În acest fel **κάθαρσις** va conduce la **τελείωσις**, ca desăvârșire a naturii.

În celebrul **mit al peșterii** (Republica 514 a–518 b), Platon arată că la cunoașterea adevărului în sine, care este scopul cel mai înalt al filosofiei, se ajunge numai prin eliberarea din lanțurile înrobitoare ale patimilor care te țin legat în tenebrele firii și ale vieții... De aici vedem că filosofia este **γνωσις** (cunoaștere). Ea ne ajută să cunoaștem adevărul, adică **Ființa în sine**, care este Dumnezeu. În acest caz, filosofia este cunoașterea prin katharsis, fiindcă, după cum spune Platon, “**numai cel curat se poate atinge de Cel curat**” (Phaidon 66 d; 67bc; 70a). Iar “a fi curat” înseamnă a fi neîntinat de poftele și patimile trupului. La acest katharsis (curat) se ajunge prin detașarea sufletului de trup, considerat “închisoarea” lui și cauza declinului său...

Prin urmare, dobândind cunoașterea prin eliberarea minții de întinăciunea trupului se poate ajunge la “asemănarea cu Dumnezeu pe cât îi stă omului în putință”, spunea Platon (Theaitetos 176 a).

<sup>392</sup> Reguli Mari V, 38, P.S.B. 18, p. 281.

<sup>393</sup> Convorbiri duhovnicești 10, 14, P.S.B. 57, p.489.

<sup>394</sup> Izvoarele luminii, cit. p. 432.

Pe de altă parte, Părinții Bisericii au arătat că **înțelepciunea divină** a Logosului și **harului lui Dumnezeu** conduc sufletul omenesc prin **rugăciune** la **γνωσις αληθινή** (cunoașterea adevărată), bazată pe **credința și dragostea** față de Dumnezeu cel adevărat, care este cu totul altceva decât simpla cunoaștere a filosofilor. Prin acestea, rugăciunea devine **contemplație, ca împărtășire de viață divină**.

Să vedem însă mai în detaliu modul de formare a rugăciunii ca filosofie dumnezeiască.

După cum am văzut, rugăciunea pornește din credință și se armonizează cu viața virtuoasă, spre a se desăvârși în iubire.

Rugăciunea face vie mai întâi **viața activă, ascetică**, iar apoi va desăvârși **viața contemplativă** prin iubirea care unește sufletul cu Dumnezeu.

Se cuvine ca la început să dobândim, prin disciplinarea simțurilor, ceea ce Evagrie numea “**γυμνος νοος**”. Aceasta este mintea care curățită de orice gând rău prin cultivarea virtuților, va ajunge să fie **ochiul sufletului**, cu care putem vedea pe Dumnezeu. La început se cere însă ca orice gând, care apare mai întâi în suflet să-l oferim lui Hristos, spre a dobândi “gândul Lui” (I Corinteni 2, 16). “Rugăciune săvârșește acela care aduce totdeauna primul gând al său ca rod lui Dumnezeu”,<sup>395</sup> spune Evagrie. Apoi prin cultivarea vieții virtuoză, adică prin împlinirea poruncilor lui Hristos, eliberăm mintea de gândurile pătimase și **putem contempla prin intuiție viața divină**. “Toate gândurile necurate, stăruiind în noi din pricina patimilor — spune Evagrie — duc mintea la stricăciune și pieire...” încât “haina de nuntă este nepătimirea sufletului rațional, care s-a lepădat de poftele lumești”.<sup>396</sup> Întreagă această viață activă a ascezei se naște, este străbătută și întreținută de rugăciune fiindcă “**prin rugăciune mintea se curățește**”.<sup>397</sup> De aceea, “privegherea în rugăciune alungă amintirea răului. **Cuvintele Duhului Sfânt să nu te părăsească**, spune în continuare Evagrie, și bate la porțile Scripturilor cu **măinile virtuților**. Atunci îți vei regăsi nepătimirea inimii și vei vedea în rugăciune mintea în chipul stelei”.<sup>398</sup> De aici vedem că la curățirea de patimi se ajunge mai ales prin **practicarea virtuților, așa cum prin apariția luminii, dispare întunericul**. “Sufletul curățit prin **plinătatea virtuților realizează rânduiala minții neclintită și destoinică** să primească starea căutată”,<sup>399</sup> spune Evagrie. “Să se întâlnească în tine virtuțile trupești cu cele sufletești, și cele sufletești cu cele duhovnicești; iar acestea cu cunoștința nematerială și ființială”,<sup>400</sup> îndeamnă același Evagrie.

Iar împlinirea tuturor virtuților este **απάθεια** ca și corolar al eliberării de patimi prin virtuți. Acesta este de altfel și “obiectivul” lui gymnos noos, ca “minte goală”, în sensul că

<sup>395</sup> Cuvânt despre rugăciune, 42, Filocalia, vol. I, p. 79.

<sup>396</sup> Capete despre deosebirea patimilor și gândurilor, 22, Filocalia, vol. I, p. 66.

<sup>397</sup> Idem, 3, p. 50.

<sup>398</sup> Ibidem, 24, p. 67.

<sup>399</sup> Cuvânt despre rugăciune, 2, p. 75.

<sup>400</sup> Idem, 132, p. 90.

este curățită de orice gând pățimaș, sau chiar înțeles pățimaș, fiindcă și aceasta din urmă poate păstra un anume rest subiacent, o rămășiță palidă, care nu te tulbură, dar care este totuși prezentă. “Pentru cel ce vrea să se roage cu adevărat, nu e suficient să-și stăpânească mânia și pofta, ci trebuie să se elibereze și de orice **înțeles pățimaș**. Cel ce iubește pe Dumnezeu, stă de vorbă cu El fără încetare, așa cum ar sta (copilul) cu tatăl său, (dar) alungând orice înțeles pățimaș. Cel ce a atins nepățimirea, încă nu se și roagă cu adevărat, căci poate să-i apară și anumite cugetări simple, și fiind răpit de povestirea lor, rămâne departe de Dumnezeu”.<sup>401</sup> “Nu vei putea să te rogi cu curăție atât timp cât vei fi în întrepătrundere cu lucrurile materiale și tulburat neconținut de griji, fiindcă **rugăciunea este lepădarea gândurilor**”.<sup>402</sup>

Din cele până aici tratate vedem că **aptheia, definind nepățimirea, constituie terenul de pe care sufletul se ridică spre viața contemplativă**. La viața contemplativă ne introduce dragostea, ca rod al nepățimirii (eliberării de patimi = apatheia).

Viața contemplativă începe cu **gnoza naturală: γνωσις φυσική**. Nici în această fază rugăciunea nu este desăvârșită: “Când mintea zăbovește în ideile simple ale lucrurilor, încă nu a ajuns la locul rugăciunii (stadiul cel mai înalt al rugăciunii). Căci (mintea) poate să se desfășoare neconținut în contemplația lucrurilor și să flecărească despre înțelesul lor, care deși sunt idei simple, dar, întrucât examinează anumite vederi ale lucrurilor, dau minții forma și chipul lor, ducând-o departe de Dumnezeu. Până ce mintea nu s-a ridicat mai presus de contemplarea firii trupești, încă nu a privit locul lui Dumnezeu. Căci, putându-se afla încă în cunoștința celor inteligibile, devine felurită, asemenea lor”.<sup>403</sup> Pentru acest motiv, dragostea animată de harul lui Dumnezeu, ajută sufletul omenesc să depășească faza cunoașterii fizice și să ajungă la **θεολογία** ca **gnoză a contemplației Sfintei Treimi**. Aceasta e ascensiunea cea mai înaltă numită de Sfântul Ioan Scărarul: **proseuhe kathara** (rugăciunea curată), când orice fel de îngrijorare dispare și sufletul gustă frumusețile cerești.<sup>404</sup> “Cel ce se roagă în Duh și Adevăr, nu-l mai preamărește pe Ziditor din făpturi, ci-L preamărește din El însuși. **Dacă ești teolog (dacă te ocupi cu contemplarea lui Dumnezeu), roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog**. Căci mintea ta cuprinsă de mult dor, către Dumnezeu, pleacă oarecum câte puțin din trup și se depărtează de toate gândurile care vin din simțire, din amintire, sau din starea humorală, umplându-se de evlavie și de bucurie. Numai atunci vei putea socoti că te-ai apropiat de hotarele (culmile) rugăciunii. Duhul Sfânt, pătimind împreună cu noi de slăbiciunea noastră ne cercetează și când suntem necurați. Și dacă află că numai mintea noastră i se roagă cu dragoste și adevăr, se sălășluiește în ea și alungă toată ceata de gânduri și de înțelesuri care o împrejmuiesc, și o îndeamnă spre dragostea rugăciunii duhovnicești”.<sup>405</sup>

<sup>401</sup> Ibidem, 53-55, p. 81.

<sup>402</sup> Ibidem, 70, p. 83.

<sup>403</sup> Ibidem, 56-57, p. 81

<sup>404</sup> Scara, XVI, o.c.p. 333.

<sup>405</sup> Cuvânt despre rugăciune, 59-62, p. 81-82.

De aici vedem că teologii, **adică cei ce contemplă pe Dumnezeu prin totala curăție a minții (gymnos noos) și a inimii de patimi, prin cultivarea virtuților și harului lui Dumnezeu, sunt adevărații filosofi creștini. Ei au ajuns la cunoașterea adevărului și adevărul i-a făcut liberi** (Ioan 8, 32).

S-a arătat nu fără temei că teologii ca filosofi creștini pot fi identificați cu **monahii**,<sup>406</sup> care consacrându-și viața lui Dumnezeu, prin “**neîncetata rugăciune**” (I Tesaloniceni 5, 17) au dobândit **hesykia**, aceea liniște interioară a sufletului, pe măsură se le ridică simțirea la contemplarea intuitivă a lui Dumnezeu.

Spiritualitatea răsăriteană vorbește astfel de o “**isihie noetică**”, ca și curăție a minții și sălășluire în Dumnezeu. La ea se ajunge, după cum am văzut, prin strădania de a ne dăruii rugăciunii și a ne minimaliza tot mai mult împrăștierea simțurilor.<sup>407</sup> Spre exemplificare, cu referire la hesykia, vom aduce mărturia pelerinului rus, care cu multă sinceritate ne comunică starea de **tăcută liniște pe care o simt teologii ca filosofi creștin**: “...Rugăciunea inimii mă făcea atât de fericit, încât nu mă mai gândeam că trăiesc pe pământ și mă întrebam dacă bucuriile împărăției cerurilor puteau fi mai mari decât această stare. Această fericire nu-mi lumina numai interiorul sufletului meu, ci și lumea din afară îmi apărea sub un aspect încântător, toate mă îndemneau să-l iubesc și să-L slăvesc pe Dumnezeu... Uneori mă simțeam atât de ușor încât mi se părea că nu mai am corp și că plutesc ușor în aer. Alteori eram cu totul în mine însumi. Și atunci îmi vedeam cu claritate interiorul meu și admiram minunata alcătuire a corpului omenesc. Alteori simțeam o bucurie atât de mare, de parcă aș fi fost împărat. Și în mijlocul tuturor acestor feluri de trăiri, îmi doream ca Dumnezeu să-mi îngăduie să mor cât mai curând și să-mi pot revărsa recunoștința mea la picioarele Lui, în lumea duhurilor”.<sup>408</sup>

De aici vedem că ridicarea sufletului spre theologia nu înseamnă “întorcerea spatelui” către lume, prin disprețuirea trupului, cum era în filosofia platonică. Theologia aduce îndumnezeirea trupului în unitatea aceleiași ființe cu sufletul, prin iubirea lui Dumnezeu. Iar iubirea lui Dumnezeu se revarsă neconținut față de lume, și odată cu ea și iubirea sufletului omenesc care contemplă pe Dumnezeu, și se împărtășește de viața divină.

În altă ordine de idei, dacă Platon vorbește de “**asemănarea cu Dumnezeu**”, filosofii creștini vorbesc de puterea de îndumnezeire a rugăciunii prin dragoste și harul divin. De fapt, Platon nici nu putea vorbi de îndumnezeirea firii omenești prin harul divin. În primul rând, fiindcă nu aveau cunoștința lucrării harului divin; iar în al doilea rând, fiindcă nu cunoștea puterea rugăciunii duhovnicești. Apoi, Platon îl concepea pe Dumnezeu impersonal, iar erosul

<sup>406</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Filosofia în concepția Sfinților Părinți*, în vol. *Studii patristice*, Timișoara, 1984, p. 69.

<sup>407</sup> Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă*, trad. Irina Luminița Niculesc, Timișoara, 1998, p. 334.

<sup>408</sup> Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său, trad. rom. Preot Nicolae Bordașiu, Timișoara, 1992, p. 91.

era strigătul sufletului omenesc către cerul închis, care nu-i dă nici un răspuns... Rugăciunea ca filosofie creștină este o forță sufletească plină de putere, fiindcă ea reprezintă o înălțare a minții și a inimii către Dumnezeu ca Persoane Treimice, deschise spre comunicarea și comuniunea cu omul care este și el persoană, cu intenționalitate spre comuniune.

Rugăciunea este o relație cu Dumnezeu prin care Duhul Sfânt coboară spre a ne ridica la cotele cele mai înalte ale comuniunii cu Persoanele Sfintei Treimi.

Pe de altă parte acel **μελέτε θανάτου** (pregătirea pentru moarte – Phaidon 64a-67e) ca scop al vechii filosofii, avea un caracter restrâns, rezervat numai filosofilor; pe când în creștinism, prin rugăciune, toți credincioșii se nasc duhovnicește ca făpturi noi în Hristos, de aceea toți sunt chemați să se desăvârșească în practicarea ei, și să devină teologi sau filosofi creștini.

Rugăciunea devine astfel **Philosophia Christi**, iar închinătorii Domnului pe măsură ce progresează în viața duhovnicească sunt prin excelență **filosofi creștini**, luminători ai lumii și rugători lui Dumnezeu pentru ea.

## 7.9. Rugăciunea și virtuțile teologice

Părinții filocalici, precum Evagrie și Sfântul Ioan Scărarul socotesc — după cum am văzut — rugăciunea ca fiind **“cea mai dumnezeiască dintre toate virtuțile”** și **“izvorul virtuților”**.

Aceste afirmații au la bază faptul că adâncirea vieții creștine prin **exersarea în rugăciune** se identifică cu dinamismul virtuții, ca o continuă strădanie și neîntreruptă creștere spre “măsura deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13); **a împărtășirii, deopotrivă prin rugăciune și virtute, de viața de sfințenie a lui Hristos.**

Totodată s-a stabilit că praxisul, conducând la teoria, face ca eliberarea de patimi să coincidă cu progresul în virtute, așa cum întunericul dispare la apariția luminii... De aceea ridicarea prin rugăciunea contemplativă la unirea în iubire cu Dumnezeu se temeluiește totdeauna pe viața virtuoasă, încât rugăciunea formează o simbioză organică și funcțională cu virtuțile creștine, dobândind prin acestea specificul ei ca rugăciune creștină.

Această simbioză specific creștină între rugăciune și virtute se realizează mai întâi prin **virtuțile teologice**: credința, nădejdea și dragostea, ca temelii și puteri duhovnicești prin care ne împărtășim de viața divină, sub o formă **sinergică**, ca împreună lucrare a firii cu harul divin.



### 7.9.1. Rugăciune și credință

În primul rând rugăciunea **pornește din credință și dinamizează credința**. Rugăciunea se află cu credința într-o simbioză naturală, organică, structurală, funcțională și de destin. **Rugăciunea nu este altceva decât credința în acțiune**: “Toate câte veți cere, **rugându-vă cu credință** veți lua” (Matei 21, 22). De aceea, rugăciunea este în funcție de credință, atât ca mod de a-l concepe pe Dumnezeu, cât și ca mod de pătrundere în adâncul de taină a vieții divine. De aceea Mântuitorul asigură pe Sfinții Apostoli că “toate sunt cu puțință celui ce crede”, că cine are credință și “ar zice muntelui: ridică-te și aruncă-te în mare și nu se va îndoii în inima sa, și va crede că cele ce zice vor fi, va fi lui orice va zice” (Marcu 11, 22–23).

Sfântul Ioan Scărarul arată că “**credința este aripa pe care se înalță zburând rugăciunea**. Dacă rugăciunea nu are aripa credinței, iarăși în sânul meu se va întoarce (Psalmul 24, 13). Credința dă sufletului o așa încredere, încât nici o nenorocire nu-l mai poate tulbura. **Credincios este nu cel ce cugetă că Dumnezeu poate, ci acela care crede că El va și face**. Credința ne ajută să dobândim chiar cele ce nu le nădăjduim, precum vedem din exemplul tâlharului ce a fost răstignit împreună cu Iisus. Credința naște din suferința care pune la încercare țaria noastră sufletească și din inima dreaptă (conștiința dreaptă, cuget drept, specifică omului drept), care ne face neîndoielnici în ajutorul de Sus”<sup>409</sup>

Pe de altă parte, se cuvine ca și **credința să fie vie și luminată pentru ca rugăciunea să poată primi putere**. Este edificatoare în acest sens muștrarea pe care Mântuitorul o face Sfinților Apostoli spunându-le: “nu știți ce cereți...”; sau cerând ceva ce nu li se potrivea, sunt dojeniți de Învățătorul că “nu știți ai cărui duh sunteți...” În același timp, Apostolii cer Domnului să-i învețe a se ruga, sau să le adauge credință...

### 7.9.2. Rugăciune și nădejde

Pe lângă credință, rugăciunea primește putere prin **nădejde**. Ca virtute teologică nădejdea reprezintă o prelungire a credinței în viitor. Este o năzuință plină de încredere în împlinirea făgăduințelor lui Dumnezeu. De aici și îndemnul psalmistului: “Nădăjduiește în Domnul și fă binele...caută fericirea ta la Domnul și El va împlini dorințele inimii tale. Încredințează Domnului căile tale. Nădăjduiește în El și El te va călăuzi” (Psalmul 36, 5–6). Nădejdea aduce totdeauna putere duhovnicească în ispite și necazuri, oferind **rugăciunii siguranță și statornicie, iar vieții curaj și răbdare**. Se pot vedea adesea credincioși cărora

<sup>409</sup> Cuvântul XXVII, o.c.p. 486.

dacă nu li s-au împlinit cererile, își pierd nădejdea și încetează să se mai roage. Pe alții însă nădejdea îi ajută ca prin rugăciune să depășească ispitele și necazurile vieții, după cuvintele psalmistului: “Cu Domnul mă voi lăuda și cu cuvântul Lui. **Voi nădăjdi în Domnul și nu mă voi teme, că ce pot să-mi facă mie oamenii?**” (Psalmul 55, 3). Astfel, nădejdea aduce rugăciunii nebănuite puteri de a ancora sufletul omenesc într-o neclintită încredere în Dumnezeu, după cum exprimă sugestiv și plastic acest adevăr un poet creștin: “chiar de șapte ori în luptă / dacă ai cădea rănit / Dacă n-ai pierdut nădejdea / N-ai pierdut încă nimic” (Traian Dorz)

Pe de altă parte rugăciunea a fost definită în literatura filocalică “**ca un dor al nădejdi viitoare**”. La întrebarea ce este rugăciunea, **Sfântul Isaac Sirul** răspunde: “Un îndemn și o îndeletnicire a minții, ca să iasă din toate cele de aici, și **întoarcerea desăvârșită a inimii, cu contemplația ei spre acel dor al nădejdi viitoare**. Iar de nu le va avea cineva pe acestea, atunci seamănă sămânță amestecată, asemenea cu unul care a înjugat boul și măgarul la același jug”.<sup>410</sup>

De aici vedem că rugăciunea noastră trebuie să depășească hotarele acestei vieți, și permanent să fie o năzuință spre bunurile ce le vom dobândi în nevastăjita comuniune cu Dumnezeu, după cum ne îndeamnă și versurile: “...Roagă-te când simți aproape o primejdie pândind, / Rugăciunea-ți întărește inima, nădăjduind!... / Roagă-te pentru viață, roagă-te pentru sfârșit, / Însă pentru veșnicie roagă-te neconținut!” (Traian Dorz)

### 7.9.3. Rugăciune și iubire

Faptul că “iubirea vine de la Dumnezeu” (I Ioan 1, 4–5) determină pe același Părinte filocalic să evedențieze faptul că “rugăciunea o facem ca să câștigăm dragostea de Dumnezeu, fiindcă în rugăciune găsim pricinile ca să-L iubim pe Dumnezeu... Că din ea se naște dragostea de Dumnezeu. Fiindcă **dragostea se naște din rugăciune**”.<sup>411</sup> Și aceasta pentru că prin rugăciune intrăm în comuniune cu “**Dumnezeu care este iubire**”, și trăind în comuniune și comunicare cu El, rugăciunea noastră primește amprenta iubirii lui Dumnezeu, devenind ea însăși **act de iubire adresat lumii**. Posibilitatea acestei comunicări și comuniuni este dată de faptul că atât **Dumnezeu în Treime, cât și omul, sunt persoane**, iar acestea posedă definitoriu **intenționalitatea spre comuniune**. În același timp, omul ca **persoană se orientează spre valoare**, iar Dumnezeu fiind Binele absolut, prin comunicarea și comuniunea cu El, omul se **împărtășește de valoarea Binelui**, devenind purtătorul lui ca viață divină în lume. Dat fiind

<sup>410</sup> Cuvântul LXXXI(Despre deosebita virtuți și sfârșitul oricărei alergări)Cuvinte despre nevoiță, Bacău, 1997, p.334, Filocalia, vol.X, p.394.

<sup>411</sup> Cuvântul XXXV, o.c.p. 178-179.

apoi faptul că rugăciunea către Tatăl se săvârșește în comuniunea Fiului ca Mijlocitor, și a Duhului ca transmițător al harului divin, cu cât ne adâncim mai mult în comuniunea iubirii lui Dumnezeu prin rugăciune, cu atât devenim mai mult fii ai lui Dumnezeu după har, îndumnezeindu-ne viața.

Pe de altă parte, Sfântul Vasile cel Mare arată că desăvârșirea în dragostea lui Dumnezeu presupune ca și natura spirituală a omului să posede predispoziția și puterea de a deveni subiect al dragostei divine (αγαπητική δόναμις).<sup>412</sup> Numai într-un pământ predispus rodirii, dragostea lui Dumnezeu se va dezvolta, asemenea seminței ce poartă în sine puterea de viață făcătoare a Sfintei Treimi. Pentru a înțelege mai bine această putere a dragostei divine, ce ni se dă ca dar al rugăciunii, un părinte filocalic ne arată că “alta este dragostea naturală a sufletului și alta este cea care vine în el de la Duhul Sfânt. Cea dintâi e moderată și e pusă în mișcare și de viața noastră atunci când vrem. De aceea e și răpită cu ușurință de duhurile rele, când nu ținem cu tărie la hotărârea noastră. Cealaltă așa de mult cuprinde sufletul de dragoste către Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipsesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune negrăită și infinită. Căci mintea, umplându-se de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care țâșnesc dragostea și bucuria”.<sup>413</sup>

## 7.9.4. Efectele rugăciunii ca iubire

### a). Inima milostivă

Pătrunsă de iubirea lui Dumnezeu prin rugăciune, inima omului depășește închistarea egocentrică în sine, cerbicia și pietrificarea, dilatându-se spre semeni și spre întreaga creație, spre a împărtăși simțământul fericitei iubiri de care ea însăși s-a învrednicit prin bunăvoința și harul lui Dumnezeu. După cum arată un om înduhovnicit, prin **rugăciunea-iubire**, dobândim o **inimă milostivă** “care arde pentru întreaga zidire, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru diavoli și pentru orice făptură. Și când își aduce aminte de ele, sau când le vede pe ele, lacrimi izvorăsc din ochii lui. Din mila cea multă și mare care-i stăpânește inima, și din suferința cea multă, inima omului se mânie și nu poate răbda, sau auzi, sau vedea că vreo făptură este păgubită sau mâhnită. Și din pricina aceasta, el înalță rugăciuni cu lacrimi și pentru dobitoace și pentru vrășmașii adevărului și pentru cei ce-l necăjesc în tot ceasul, asemenea pentru faptele cele târâtoare, se roagă el, din mare și nemăsurată milă, a lui, care curge din inima sa, după asemănarea lui Dumnezeu. El se roagă să fie păzită toată firea și iertată”.<sup>414</sup>

<sup>412</sup> Migne PG 31, 408 CD.

<sup>413</sup> Cuvânt ascetic 34, Filocalia, vol.I, p.147-148.

<sup>414</sup> Cuv. LXXXI cit., p.343–344; Filocalia, vol. X, p.393–394.

De aici rezultă **necesitatea rugăciunii pentru semenii noștri**. Rugăciunea ca iubire către Dumnezeu implică și comuniunea cu semenul nostru, “fiindcă cel ce zice că iubește pe Dumnezeu, iar pe aproapele său îl urăște, este mincinos... Și această poruncă avem de la el: cine iubește pe Dumnezeu, iubește și pe fratele său” (I Ioan 4, 20–21). Această iubire manifestată prin rugăciune este un adevărat laitmotiv al epistolelor pauline... Părinții Bisericii recomandă ca rugăciunea pentru semenii să fie **împreună cu rugăciunea fiecăruia pentru sine însuși**. După dreptate nu poți cere nimănui să se roage în locul tău, ci împreună cu tine, în comuniunea aceluiași Duh, care toate le împlinește celor ce-L iubesc pe Dumnezeu, și iubindu-se între ei, își aprind duhul lor în comuniunea flăcării de rugăciune... Dar evlavia adâncă a rugăciunii animată de duhul iubirii lui Hristos te îmbie să te rogi și pentru cei ce nu îți cer aceasta, chiar și pentru cei ce nu practică rugăciunea, sau din motive subiective au chiar renunțat la ea... Dar și mai mult, Mântuitorul ne îndeamnă stăruitor să învingem ura și uneltirile dușmanului îndreptate contra noastră, prin puterea rugăciunii noastre îndreptate spre Dumnezeu, și prin fapta iubirii îndreptată spre el: “Ați auzit că s-a zis: să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău. Iar eu zic vouă: iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă supără și vă prigonesc, ca să fiți fii Tatălui vostru cel din ceruri care soarele Său răsare peste cei răi și peste cei buni și plouă peste cei drekți și peste cei nedrepti...” (Matei 5, 43–45).

Pe de altă parte, rugăciunea pentru semenii, ca expresie a iubirii, nu trebuie să fie o simplă și rigidă cerere către Dumnezeu, vizând împlinirea dorințelor sau chiar a nevoilor sale... Și aceasta dar nu numai... Rugăciunea pentru semenii va fi nu numai o participare la nevoia lui, ci și la bucuria și împlinirea dorințelor sale. Îndemnul apostolic de a ne “bucura cu cei ce se bucură și a plânge cu cei ce plâng” (Romani 12, 15) trebuie să fie adânc resimțit și în rugăciunea pentru semenii. Aproapele nostru ne cere de multe ori chiar cu disperare chiar să plângem alături de el în rugăciune... iar după împlinirea cererii, se repetă de cele mai multe ori gestul de nerecunoștință al leprosului miluit de Fiul lui Dumnezeu. Și astfel comuniunea semenului nostru cu Dumnezeu și cu noi se destramă și se stinge... Evident, în acest caz, rugăciunea nu va mai purta amprenta iubirii, ci a interesului imediat...

Cu cuvinte sfințite de puterea Duhului, marele F. M. Dostoievski, cu adâncă convingere creștină, prin graiul starețului Zosima ne îndeamnă să extindem rugăciunea noastră animată de iubire chiar și pentru necunoscuții trecuți la cele veșnice: “Fiecare rugăciune, dacă este pornită din inimă, mărturisește un simțământ mare, iar acel simțământ e la rândul său izvorul unei idei noi, ce nu ți-a trecut niciodată prin minte până atunci și care te va îmbărbăta; astfel, îți vei da seama că rugăciunea aduce cu sine un spor de înțelepciune. Nu uita deci să spui în fiecare zi în gând, ori de câte ori îți stă în putință: “**Miluieste, Doamne, pe toți cei ce s-au înfățișat astăzi înaintea Ta**”. Căci nu e ceas și nu e clipă în care mii de oameni să nu părăsească viața pământească, iar sufletele lor urcă la ceruri. Și câți dintre ei nu se despart de lume însingurați și stingheri, cu amară tristețe și adâncă mâhnire la gândul că nu-i nimeni să plângă

după ei, că nimeni poate, n-are habar de mai trăiesc sau nu! Și cine știe dacă tocmai atunci, din celălalt capăt al pământului nu se înalță spre Domnul ruga ta pentru odihna sufletului lor, deși nu i-ai cunoscut în viață și nici ei nu te-au cunoscut pe tine. Cât de înduioșat va fi sufletul singuratic ce se înfățișează cu teamă înaintate Domnului când va simți că în clipa înfricoșată mai e totuși cineva pe lume care se roagă pentru el, o ființă pământească care-l iubește! Și Dumnezeu va căta cu drag la voi amândoi, căci dacă tu te-ai îndurat de sufletul acela, cu atât mai vârtos se va îndura și El, în nemărginita Lui milă și dragoste. Si-l va ierta poate tocmai pentru rugăciunile tale”.<sup>415</sup>

Într-adevăr sunt acestea cuvinte sfinte inspirate de iubirea lui Dumnezeu, fiindcă sunt asemenea rugăciunii de pomenire a celor adormiți în Domnul, rostită ori de câte ori se pregătesc Darurile pentru Sfânta Jertfă: “Pentru pomenirea și iertarea păcatelor tuturor celor din veac adormiți întru buna credință... și pe care nu i-am pomenit din neștiință sau din uitare, sau din pricina mulțimii numelor, Înșuți îi pomenești, Dumnezeule, Cel ce știi numele și vârsta fiecăruia”.

Dacă spuneam mai înainte că rugăciunea este izvorul iubirii, putem arăta și reversul, în sensul că iubirea “dilată” și intensifică puterea rugăciunii ca bucurie sfântă prin care ne înfrățim cu întreaga creație. Același stareț Zosima ne îndeamnă: “Când rămâi singur, roagă-te lui Dumnezeu. Cu dragă inimă să te așterni la pământ și să-l săruți. Sărută-l și iubește-l cu nețărmită dragoste și fără istovire, iubește pe toți și pe toate, și **inima ta să fie răpită în slavă prin rugăciune**. Scaldă pământul cu lacrimile bucuriei tale, și scumpe să fie lacrimile acestea pentru tine. Nu te rușina de răpirea ce te-a cuprins, dimpotrivă, prețuiește-o ca pe un har ceresc, har fără seamăn, din care numai cei aleși se împărtășesc”.<sup>416</sup>

## b). Inima iertătoare

**Iertarea aproapelui constituie o condiție sine qua non a adevăratei rugăciuni.**

Astfel, în Rugăciunea Domnească, Mântuitorul condiționează cererea de iertarea păcatelor, de modul în care și noi acordăm semenilor aceeași iertare: “Și ne iartă nouă greșalele noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri”. Acest “precum” indică faptul că dacă nu vom ierta greșelile semenului, ne cerem osândă și nu iertare... Pe de altă parte, după ce Domnul termină textul rugăciunii, revine categoric, ca un avertisment asupra unei singure cereri, spunând: “că de veți ierta oamenilor greșalele lor, și Tatăl vostru cel ceresc vă va ierta vouă greșalele voastre; iar de nu veți ierta oamenilor greșalele lor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greșalele voastre” (Matei 6, 14-15).

În același timp, Mântuitorul pune în legătură evlavia noastră cu iertarea ca împăcare cu semenul nostru: “când vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele

<sup>415</sup> Frații Karamazov, (trad. Ovidiu Constantinescu și Isabela Dumbravă), București, 1986, p. 575-576.

<sup>416</sup> Idem, p.583

tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău înaintea altarului și mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău, și atunci venind, adu darul tău” (Matei 5, 23–24). La fel și pilda celor doi datornici se încheie cu următoarele cuvinte ale Mântuitorului: “... Așa și Tatăl meu cel ceresc va face vouă, de nu veți ierta fiecare **fratelui său din toată inima**” (Matei 18, 23–35).

“Iertarea din toată inima” înseamnă, înainte de orice, a uita răul venit din partea semenului. Părinții filocalici au introdus termenul **μνηρικακία** – (**amintirea răului**), care devine o obsesie tulburătoare datorită mâniei. Evagrie arată că “oricât ar iubi rugăciunea cel ce se mânie și ține minte răul, nu este afară de învinuire. Căci este asemenea celui ce vrea să aibe vedere ageră, dar își tulbură ochii”.<sup>417</sup> Pe de altă parte rugăciunea, și mai ales psalmodia, liniștind irascibilitatea, aduc **αμνηρικακία** – (uitarea relelor). Fericitul Augustin spunea: “te plângi că fratele tău este rău și îți pricinuieste necaz... Iartă-l că să nu fiți doi oameni răi...”. Iar atunci când căința pentru greșeala săvârșită nu este luată în seamă de către cerbicia și orgoliul semenului, spre iertare și împăcare, numai rugăciunea adresată lui Dumnezeu îi poate înmuia inima prin dragostea Părintelui ceresc.

### c). Inima smerită

În altă ordine de idei, **rugăciunea-iubire** străbătută de duhul iubirii Sfintei Treimi face ca sufletul să se simtă tot mai mult **dependent de Dumnezeu**. Pentru acest motiv, adevărata **rugăciune-iubire trebuie să fie smerită**, ca cea a vameșului din pilda spusă de Mântuitorul Hristos. Vameșul s-a întors îndreptat la casa sa pentru că sufletul lui s-a deschis cu maximă sinceritate față de Dumnezeu, și cu adâncă smerenie și-a mărturisit păcatul care îl apăsa, asemenea unui balast de care căuta să se debaraseze... Și putem constata din această pildă că, cu cât smerenia e mai adâncă, cu atât și pocăința e mai deplină, iar înălțarea sufletului spre Dumnezeu, mai sigură.

Pe de altă parte, în zbuciumul vieții, de multe ori se întâmplă ca sufletul să fie copleșit și dezorientat în labirintul existențial... E atâta nesiguranță în viață, atâta schimbare, atâtea neprevăzute situații, care atrag de multe ori necazuri, nevoi, dezamăgiri, decepții... Iar dacă la acestea se adaugă și stingerea sau uscăciunea pustiitoare a duhului, trăiești în descurajare, parcă, învingerea fatală, asemenea lui Petru pe valurile înfuriate, spumegânde și amenințătoare ale Tiberiadei... Din acest “eșec” duhovnicesc doar **rugăciunea smerită** te-ar mai putea salva, atunci când te adresezi Părintelui prin suspinul stins al încrederii totale în iubirea Lui: “acum fă Doamne, totul, eu nu mai pot nimic!”... Această **rugăciune smerită** îți dă încredere, aducându-ți în suflet puterea de a înțelege că mai presus de existența ta tragică se află o putere minunată, mult mai minunată decât existența ta, care ți-a promis că “nu te va lăsa și nici nu te va părăsi” (Evrei 13, 5). Atunci vei înțelege că dincolo de nori e soarele, că deasupra furiei valurilor sinistre și amenințătoare e Salvatorul tău... Și astfel rugăciunea smerită va înălța

---

<sup>417</sup> De oratione, 64, Filocalia, vol. I, p.82.

duhul prăbușit în ispitele existențiale, redându-i bucuria mântuirii veșnice, pentru a putea spune împreună cu psalmistul: “dă-mi iarăși bucuria mântuirii Tale și cu duh stăpânitor mă întărește!” (Psalmul 50, 13). Iată și exprimarea sugestivă și plastică a unui suflet care în restrîștea vieții se regăsește prin harul rugăciunii: “Adeseori ispite grele în calea vieții mele vin, / Zdrobind odihna nopții mele și-a zilei liniștit senin. / Atunci alerg la rugăciune, și prin Hristos din nou primesc / Tărie să le-nving pe toate, și iarăși pacea-mi regăsesc / ... O, sfânt liman al rugăciunii, ce scut nedespărțit îmi ești, / Ce liniștire, ce putere și ce-adăpost îmi dăruiești” (Traian Dorz).

La toate acestea mai adăugăm faptul că smerita rugăciune nu înseamnă o înjosire a ființei și demnității umane, cum era nesiguranța și teama în fața zeităților păgâne. De pildă, cel ce se adresa prin rugăciune zeiței măsurii, Nemesis, apărătoarea principiului destinului de la Delfi, știa prea bine că zeița avea multă grijă ca limita destinului să nu fie depășită, retezând orice aspirație și dinamism... Numai în Hristos prin Duhul Sfânt sufletul omenesc devine “**casnic**” (οικείωσις) a lui Dumnezeu, dobândind participarea la iubirea lui Dumnezeu asemenea unui copil către părintele său... Smerita rugăciune a iubirii devine astfel deplina încredere în bunătatea lui Dumnezeu, de care cu cât devii mai dependent, cu atât mai mult ea nu te va părăsi, ci te va înălța atunci când Dumnezeu socotește de cuviință că îți este necesară aceasta: “Smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca El să vă înalțe la timpul cuvenit. Lăsați asupra Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi” (I Petru 5, 6–7). În felul acesta, **rugăciunea smerită ridică sufletul omenesc din suspin, înălțându-l spre o adâncă adorare adusă sfințeniei lui Dumnezeu, din care se împărtășește spre împlinire și desăvârșire.**

Vom înțelege mai bine **valoarea rugăciunii smerite** recomandată de Mântuitorul, dacă o vom “pune în balanță”, comparând-o mai îndeaproape cu rugăciunea practică în religiile precreștine. Este adevărat că și rugăciunea întâlnită în religiile păgâne era pătrunsă de umilință. Sufletul era însă copleșit de o totală **dependență pasivă față de divinitate, dominată de teamă și nesiguranță**. Ea nu atrăgea după sine pocăința ca mod de comuniune cu divinitatea în urma iertării menită să aducă sufletului pacea și liniștea împăcării cu Dumnezeu. Pătrunsă chiar de eros, rugăciunea rămâne fără răspuns, ca un strigăt într-o peșteră fără ecou... Numai prin **agape**, care coboară, rugăciunea primește **siguranță și încredere**. Numai prin agape ea devine comuniune și comunicare cu Dumnezeu. Numai prin agape persoana umană se împlinește pe sine în Dumnezeu prin rugăciunea ce înalță sufletul spre valori, fiindcă agape însăși este Binele care există în sine, și pătrunde sufletul de razele lui de lumină; încât pe măsură ce persoana umană se smerește, este tot mai mult impulsionată de iubirea agapică și devine astfel, **creatoare de valori morale și duhovnicești**. Numai în acest context “**cel ce se smerește pe sine se va înălța...**”

În același timp, dat fiind faptul că “alungă orice teamă din suflet” (I Ioan 4, 18), rugăciunea smerită ca **rugăciune-agape** aduce sufletului totdeauna **încrederea și mângâierea**,

ca o relație dintre fiu și Părintele Său veșnic ocrotitor, plin de milă și bunătate, atotputernic, drept și plin de iertare.

## 7.10. Virtutea rugăciunii și treptele ei

Am văzut din cele de mai sus că rugăciunea nu aparține numai apriorismului religios al sufletului omenesc, ci este și o **virtute**, sau chiar “**izvorul virtuții**”. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că “după cum, atunci când intră o împărăteasă într-o cetate, tot așa și când **intră într-un suflet rugăciunea, intră o dată cu ea toată virtutea**. Ceea ce este temelia pentru o casă, aceea-i rugăciunea pentru suflet. Toți trebuie să punem întâi în suflete rugăciunea ca pe o rădăcină, ca pe o temelie, pe care să zidim apoi, cu râvnă, și castitate, și blândețea, și dreptatea, și grija de săraci, și toate legile lui Hristos, pentru ca trăind după ele să dobândim bunătățile cele din ceruri”<sup>418</sup>.

Pe de altă parte, rugăciunea însăși poate fi socotită ca virtute, reprezentând puterea statornică a sufletului de a săvârși în mod constant Binele, prin împlinirea voii lui Dumnezeu, și prin împărtășire din sfințenia lui Hristos ca lucrare a Duhului Sfânt.

Stând la temelia evlaviei creștine, **rugăciunea ca virtute are următoarele caracteristici:**

1. Rugăciunea reprezintă puterea sufletului omenesc de a se uni cu Dumnezeu, cu **Binele absolut**, și a transpune în viața duhovnicească sfințenia Lui.

2. Ca virtute rugăciunea este un **act rațional și liber**. Aceasta înseamnă că nu poate fi impusă, chiar dacă reprezintă darul lui Dumnezeu. Ca act rațional rugăciunea **se învață**, iar ca virtute curățește mintea de gândurile pătimase și deschide calea vieții duhovnicești.

3. Dat fiind faptul că **virtuțile se nasc unele din altele**, rugăciunea ca virtute se naște din credință, iar la rândul ei naște iubirea, și prin iubire se zămislESC celelalte virtuți.

4. Rugăciunea ca virtute se amplifică prin exersare. Ea ajunge să fie **deprindere** prin colaborarea forțelor sufletești ale omului cu harul Duhului Sfânt.

5. Această deprindere în rugăciune nu este însă mecanică și statică. După cum se vorbește de un **dinamism și progres în virtute**, tot astfel și rugăciunea se dezvoltă mereu, antrenând viața duhovnicească spre **desăvârșire**.

Astfel putem vorbi de **treptele rugăciunii:**

**1. Rugăciunea trupească sau vocală** înseamnă a citi sau recita textele din cărțile de rugăciuni la diferite nevoi sufletești. Părinții filocalici socotesc această treaptă a rugăciunii doar ca o participare la cuvântul creator al lui Dumnezeu și la forța Sa lucrătoare. E prima treaptă a scării, e frunza ce precede floarea și fructul. Unii consideră că această rugăciune,

---

<sup>418</sup> Migne PG 50,786.



având un caracter oarecum mecanic, se săvârșește cu destulă greutate, întrucât cei ce o săvârșesc, ușor cad în ceea ce asceții creștini numesc “**împrăștierea gândurilor**”. Origen crede că deși trupească, această rugăciune este totuși un prim contact cu Dumnezeu, iar alții merg și mai departe, socotind că deși se poate întâmpla să nu înțelegem nimic din rugăciunile pe care le recităm “diavolul însă înțelege și este alungat”.<sup>419</sup> Dincolo de aceste considerații trebuie să reținem că, părinții filocalici accentuează cu precădere rolul **atenției** atunci când ne rugăm, stabilind că prin **însuși numirea lor rugăciunea și atenția se asociază**. Rugăciunea este **προσευχή**, iar atenția este **προσοχή**. Se pornește de la gândul omului, considerat asemenea morii ce continuu macină... Depinde însă ce pui să macine... De aici nevoia concentrării la rugăciune printr-o neîntreruptă priveghere asupra a ceea ce este cunoscut sub denumirea de “împrăștiere” sau “risipire” a gândurilor. De aceea Mântuitorul accentuează necesitatea **privegherii în rugăciune**: “Privegheați și vă rugați, căci duhul este stăruitor, iar trupul este neputincios” (Matei 26, 41). La “împrăștierea” gândului în timpul rugăciunii contribuie în special obsesia patimilor, grijile vieții, plăcerile de tot felul, teama anxioasă, etc. Adică, tot ceea ce poate **împiedica libertatea sufletului** ca să intre în comuniune cu Dumnezeu. De aceea un rol însemnat în rugăciune îl are **înfrânarea**, care în practica ascetică este numită “ponos” (nevoință, caznă) și “agon” (luptă cu tine însuși) de **a priveghea mereu**, adică de a fi cu gândul **mereu treaz și atent la rugăciune**. De aceea, prin înfrânare ca act de voință și ca deprindere de disciplinare a simțurilor se evidențiază odată în plus aspectul rugăciunii ca virtute. Iar în slăbiciunile firii ne ajută puterea Duhului. Pentru acest motiv înfrânarea este socotită de Sfântul Apostol Pavel ca **roadă a Duhului Sfânt** (Galateni 5, 22). În spiritualitatea creștină înfrânarea (**εγκράτεια**) privește atât aspectul **spiritual (νοητή)** care vizează gândul asociat imaginației; cât și aspectul **sensibil (αισθητή)**, care include senzațiile percepute prin simțuri. Atât aspectul spiritual, cât și cel sensibil trebuie ținute în frâu (înfrânate) pentru ca rugăciunea să nu fie întru nimic stânjenită.

În același timp, rugăciunea ca să devină curată și iluminată de harul Duhului, trebuie să fie **eliberată de imaginație** “Mintea imaginativă este incapabilă să facă rugăciunea curată. Rugăciunea minții imaginative este impură, plină de imagini și închipuiri. Imaginația se opune rugăciunii curate și lucrării nerătăcite a minții, după cum spune Calist și Ignatie Xantopol: “Foarte mult se împotrivesc **blestemata imaginație** rugăciunii curate a inimii și lucrării unitare și nerătăcite a minții.” Sfinții Părinți învață că toți câți vor să se roage curat trebuie “împreună cu Dumnezeu să se roage, în mod neînchipuit, neformal, în mod neexprimat, întru totul cu inima curată și cu sufletul curat”. Nu trebuie să formăm imagini privitoare la Dumnezeu. Mintea trebuie să rămână curată și simplă. Numai atunci poate fi expusă o rugăciune

<sup>419</sup> Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. I – Manual sistematic, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p.345-346.

curată a inimii... Nil Ascetul învață că nu se cuvine să închipui dumnezeirea în tine însuși în timp ce te rogi și nici să îngădui ca mintea ta să fie întipărită spre o formă, ci nematerial mergi spre nematerial și vei înțelege”.<sup>420</sup>

2. De la aspectul trupesc al rugăciunii, omul se ridică la treapta **de rugăciune a minții**, când **“cuvintele recitate sunt meditate pentru a fi gustate”**.<sup>421</sup>

Printr-un exemplu deosebit de plastic și sugestiv Mântuitorul pune bazele activității minții pentru lumina sufletului îndreptat spre comuniunea cu Părintele cresc: “Luminătorul trupului este ochiul. Deci de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat; iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care este în tine, este întuneric, dar întunericul cu atât mai mult?” (Luca 6, 22–23). Ușor înțelegem că așa cum ochiul conduce activitatea trupului, tot la fel și mintea conduce activitatea sufletului. De aici și îndemnul apostolic: **“supuneți-vă gândul spre ascultarea lui Hristos”** (II Corinteni 10, 5). Nu-l lăsați, altfel spus, victimă poftelor și dorințelor oarbe care îl atacă și voiesc să-l înrobească. Jertfiți-l lui Hristos pe care “prin credință îl aveți în inimile voastre” (Efeseni 3, 17); **străduiți-vă mereu prin rugăciune să aveți “gândul lui Hristos”** (I Corinteni 2, 16; Filipeni 2, 5).

Rvine meritul lui Evagrios de a fi adâncit în spiritualitatea creștină noțiunea de **“γυμνος νόος”** (“mintea goală” de orice fel de gânduri, fie pătimase, fie chiar bune) care conduce la **rugăciunea pură**: “În starea de **rugăciune pură**, mintea (nous) devine absolut simplă, adică “goală” (gymnos). Până și **gândurile curate trebuie înlăturate din minte**, ca un dar al lui Dumnezeu. În această stare, în timpul rugăciunii, lumina Treimii strălucește în sufletul omului curățit. Rugăciunea poate fi comparată cu vederea. După cum vederea este cea mai bună dintre simțuri, tot așa și **rugăciunea este cea mai dumnezeiască dintre toate virtuțile**. Vederea reprezintă ceea ce se realizează prin simțul intelectual. Este gândul care în rugăciune vede lumina Sfintei Treimi. În starea de **rugăciune pură** mintea devine locul lui Dumnezeu, chipul lui Dumnezeu, templul Duhului dumnezeiesc, Dumnezeu prin har. În contemplarea lui Dumnezeu, mintea omenească se înțelege pe sine, se vede pe sine văzându-l pe Dumnezeu. Acesta este “intelectul gol” (gymnos noos) consumat în vederea sinelui, meritând comunicarea prin contemplarea Sfintei Treimi”.<sup>422</sup>

3. Părinții filocalici au îmbinat armonic rugăciunea minții cu cea a inimii, sau rămânând numai la **rugăciunea inimii**, a simțirii, după cum atât de simplu și convingător exprimă această idee și poetul Vasile Militaru. “Înșirând cuvinte multe la icoană; orice-ai spune, / Când le spui numai din gură, n-ai făcut o rugăciune; / Două vorbe sunt destule, dacă gura-ți este mută, / Dar când sufletul tău strigă din adâncu-i: «Doamne-ajută!»...”

<sup>420</sup> Mitropolit Hierotheros Vlachos, Psihoterapia Ortodoxă (continuare și dezbateri), București, 2001, p. 101.

<sup>421</sup> Idem, ibidem.

<sup>422</sup> Vladimir Lossky, Vederea lui Dumnezeu, trad. prof. dr. Remus Rus, București, 1995, p.91-92.

S-a remarcat că “nu totdeauna putem apăra gândul simplu, întâi născut din ghearele fiarei care îl pândește. Aceasta se întâmplă mai ales atunci când nu l-am jertfit îndată lui Hristos, când mintea nu s-a îndreptat cu el spre inimă, ci a privit, ca soția lui Lot, îndărăt spre păcatul apărut, spre pofta ce și-a semnalizat prezența în conștiință”.<sup>423</sup> Mintea îndată ce “se îndepărtează de inimă și de căutarea împărăției lui Dumnezeu aflătoare înăuntrul ei — spune Marcu Ascetul — dă loc momelii (atacului = προσβολή) diavolului și devine capabilă să primească șoapta lui cea rea”.<sup>424</sup> De aici necesitatea **rugăciunii inimii, sau a minții în inimă**. Sentimentele încălzind inima, fac din rugăciune – după expresia unui om înduhovnicit “**un suspin al inimii spre Dumnezeu**” (Sfântul Teofan Zăvorâtul). Rugăciunea inimii se dilată mereu, primind un caracter cosmic, **sufletul omenesc atrăgând în sine, prin comuniunea de rugăciune cu Dumnezeu, întreaga creație, într-o înfrățire și părtășie a harului divin unificator**: “Când începeam să mă rog cu inima — spunea un om al rugăciunii — toată împrejurimea mi se înfățișa într-o formă fermecătoare: iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau să vorbească către mine, că sunt aici pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om și că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles cuvântul Filocaliei: “a înțelege duhul făpturilor”, și am văzut calea pe care trebuie mers pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu”.<sup>425</sup>

#### **4. Cea mai înaltă treaptă duhovnicească a rugăciunii este cea contemplativă.**

Aceasta este ridicarea inimii la starea de extaz, când duhul lui Dumnezeu copleșește gândurile și sentimentele sufletului omenesc. Voința lui Dumnezeu este unică și deplină, iar darul iubirii divine depășește omenescul natural, încât cuvintele devin de prisos, de unde și numele de “**rugăciunea tăcerii**”.<sup>426</sup> Această rugăciune aparține spiritelor de elită ale înduhovnicirii vieții, pătrunse la cel mai înalt nivel de sfințenie a lui Dumnezeu.

În această fază a rugăciunii, duhul omului rămâne mut, copleșit fiind de sensibilitatea divină, care intră în acțiune. În rugăciunea duhovnicească, arată Sfântul Isaac Sirul, sufletul omului rămâne pasiv, spre a se desăvârși prin lucrarea exclusivă a Duhului: “Când lucrarea Duhului pune stăpânire pe mintea care își rânduiește simțurile și gândurile, libertatea firii e desființată; ea nu se mai conduce pe sine, ci e condusă”.<sup>427</sup> Desigur, nu e vorba de o anulare a facultăților naturale ale sufletului omenesc, ci de o abundentă pătrundere a firii de harul lui Dumnezeu, încât aceasta este neîntrerupt ridicată la cotele cele mai înalte ale desăvârșirii în Dumnezeu, ca o pregustare a învierii veșnice în comuniunea infinitei Sale iubiri. “Desființarea libertății” la care se referă Sfântul Isaac înseamnă că sufletul străbătut de harul lui Dumnezeu nu mai are de ales între bine și rău, ci tot mai mult este străbătut de minunea vieții divine, pe

<sup>423</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, București, 1981, p. 132.

<sup>424</sup> Filocalia, vol. I, p. 304.

<sup>425</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, o. c. p. 236.

<sup>426</sup> Tomas Spidlik, Spiritualitatea, vol. I, cit., p. 346.

<sup>427</sup> Idem, Spiritualitatea, vol. II cit. p. 227.

care Dumnezeu i-o oferă și mereu îl desăvârșește. “Mintea — spune Sfântul Isaac — este acum pusă în mișcare cu ușurință de ceea ce se numește cunoștință unică, care este, potrivit luminosului tâlcuitor (Teodor din Mopsuestia), **minunea în Dumnezeu**, adică rânduiala cea mai înaltă ce va veni în libertatea vieții nemuritoare după înviere”.<sup>428</sup>

Adânc rugătorii creștini au arătat că în amintita situație facultățile umane se confundă în ceea ce ei au numit “**beție trează**” (μέθη νεφάλιος = **ebria sobrietas**), definită de Filon ca extazul minții provocat de absorbția înțelepciunii dumnezeiești. Origen îl depășește însă pe Filon atunci când arată că această “beție” nu poate fi provocată de înțelepciunea impersonală a lui Dumnezeu, ci numai sde Dumnezeu ca persoană poate fi comunicată omului, care este și el persoană. Această persoană este Logosul — Hristos, “viața cea adevărată” (Ioan 15,1). Mai simplu, Sfântul Ioan Gură de Aur identifică “beția trează” cu bucuria sufletului omenesc atunci când se împărtășește de tainele lui Dumnezeu.<sup>429</sup>

Sfântul Ioan Casian numește rugăciunea duhovnicească, “**rugăciunea de foc**” și o descrie ca “starea cea mai sublimă și mai înaltă, care se formează numai din contemplarea lui Dumnezeu și din ardoarea dragostei, în care mintea se cufundă, făcându-l pe cel ce se roagă să vorbească lui Dumnezeu cu simțăminte familiale, ca unui tată”.<sup>430</sup> Rugăciunea de foc este “mai presus de orice simțire omenească, nu se poate arăta prin nici un sunet al vocii, prin nici o mișcare a limbii și prin nici o rostire de cuvinte, ci numai mintea luminată de strălucirile cerești o spune nu prin vorbe înguste și omenești, ci prin toate simțirile... Această stare ne-a arătat-o Domnul nostru... când s-a urcat pe munte, sau când, în agonie, a vărsat chiar picături de sânge, rugându-se în tăcere, ca cel mai sublim exemplu de rugăciune, pe care numai El îl putea da”.<sup>431</sup>

Sfântul Ioan Scărarul arată că desăvârșirea în rugăciune este “răpirea minții la Domnul”.<sup>432</sup> Aceasta înseamnă, nu lipsa raționalității minții, ci copleșirea ei de iubirea Sfintei Treimi.

## 7.11. Neîncetata rugăciune

Întrebat de ucenici: cum să ne rugăm, **Avva Macarie** le-a spus: “nu este trebuință a vorbi multe, ci de a întinde adeseori mâinile și a zice: Doamne, precum vrei și precum ști, **miluiește**” (Patericul, p.16). Oamenii rugăciunii au căutat, mai departe, transformarea lui

<sup>428</sup> Idem.

<sup>429</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>430</sup> Convorbiri duhovnicești II, XVIII, PSB 57, p. 463- 464.

<sup>431</sup> Idem, XXV, p. 468.

<sup>432</sup> Scara, cuv. XXVIII, trad. cit. p. 498.

“adeseori” din amintita îndrumare duhovnicească, cu stăruitorul îndemn apostolic: **“rugăți-vă neîncetat”** (I Tesaloniceni 5, 17), adică un neîncetat **“miluiește-mă”**. Aceste cuvinte au devenit pentru iubitorii frumuseților duhovnicești de mai târziu o poruncă menită să le conducă viața spirituală spre desăvârșire, încât toate faptele lor au devenit corelate cu rugăciunea neîncetată. “Întrucât săvârșirea binelui și împlinirea poruncilor fac parte din rugăciune — spune Origen — trebuie să înțelegem că nu se poate să nu împreună rugăciunea cu fapta bună și fapta bună cu rugăciunea. Numai așa putem socoti împlinită porunca: “rugăți-vă neîncetat!””, considerând întreaga viață a creștinismului o neîntreruptă și mare rugăciune, din care ceea ce numim noi în mod obișnuit “rugăciune”, nu-i decât o părțică...<sup>433</sup>

Am văzut deja că **mesalienii** eretici nu doreau să unească rugăciunea cu munca, refuzând munca manuală, pentru a se putea dedica întru totul contemplației. La fel au greșit și **akimiții**, monahi pe care Alexandru, întemeietorul lor, i-a împărțit în grupe de 24 de cete, care pe rând se rugau câte o oră ziua și noaptea, pentru ca rugăciunea lor să fie neîncetată. Și fiindcă rugăciunea lor avea caracter comunitar, credincioșii văzându-i zi și noapte într-o neconținută rugăciune, i-au numit “neadormiți” (akimiți).

La neîncetata rugăciune s-a ajuns prin descoperirea rugăciunilor scurte și dese, pentru evitarea împrăștierii gândurilor. La început ele reproduceau cuvintele psalmistului: “Doamne, vino în ajutorul meu; Doamne grăbește să-mi ajuți” (Psalmul 69, 2). Aceste rugăciuni scurte și dese au cuprins întreaga lume creștină, pornind din Egipt, și trecând în Sinai, Palestina, Siria... Cuvintele psalmistului, scurte și repetate, au fost apoi înlocuite cu pomenirea numelui lui Iisus, purtând numele de **“rugăciunea lui Iisus”** (ευχή Ιησου), având următorul conținut: **“Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă” (pe mine păcătosul)**. Având o vechime considerabilă, această rugăciune specifică Răsăritului creștin, rămâne până astăzi — așa cum remarca Nichifor Crainic, **“inima Ortodoxiei”**.<sup>434</sup> Prin neîntrerupta ei repetare, această scurtă rugăciune, curățind gândul și coborându-l în inimă, se va transforma în **“rugăciune a minții”**, sau **“rugăciunea pură”**, sau **“rugăciunea inimii”**. Ea va intra și în fiziologia respirației și a pulsului cardiac, spiritualizând deopotrivă sufletul și trupul, spre a ridica întreaga ființă umană la împărțășirea din lumina slavei lui Hristos, asemenea Apostolilor pe Tabor, cu prilejul schimbării la față a Domnului.<sup>435</sup>

Armonizând sufletul și trupul prin rostirea în tăcere a acestor puține cuvinte, rugăciunea inimii va menține în tot timpul firea omului într-o stare de curăție de tot ceea ce i-ar putea

<sup>433</sup> De Orațiune 12, PG 11, 452 (PSB 7, 224).

<sup>434</sup> A se vedea mai pe larg: Mica filocalie a rugăciunii inimii. Prezentare, note și comentarii: Jean Gouillard. Editions du Seuil, Paris, 1979, p. 254 (trad. rom. Ilie și Ecaterina Iliescu, București (f.a.) Editura Herald). La fel: Nichifor Crainic, Sfințenia împlinirea umanului (Curs de Teologie mistică) Iași, 1993, p. 127–157; Tomas Spidlik, Spiritualitatea...vol. II, p. 309–344.

<sup>435</sup> Amănunte în cartea: Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său, trad. Preot. Nicolae Bordașiu, Timișoara, 1992.

aduce tulburare, motiv pentru care această rugăciune este cunoscută și sub numele de **rugăciune isihastă** (aducătoare de liniște). Iar pentru faptul că este rostită în tot timpul și în tot locul, atât în timpul muncii, cât și în timpul somnului, acestei rugăciuni i se mai spune și **neîncetata rugăciune**, după cuvintele Scripturii: “Eu dorm, dar inima mea veghează” (Cântarea Cântărilor 5, 2).

**În concret rugăciunea lui Iisus are trei faze:**

**1. Faza cuvântului**, efectuată prin repetarea neîntreruptă a numelui lui Iisus, printr-o concentrare a gândirii spre Iisus. Odată cu aceasta se duce și lupta pentru eliberarea de patimi și creșterea în virtute. În lupta cu ispitele, credinciosul este lăsat singur.

**2. Faza gândului**. Credinciosul devine stăpân pe instincte și începe să se curețe de patimi. Toate gândurile se îndreaptă către Hristos, ceea ce face ca și faptele să le urmeze. Aceasta determină o învingere a patimilor și prin lucrarea harului care așează în suflet hesykia (tăcuta liniște a sufletului lipsit de orice tulburare...).

**3. Faza inimii**. Harul coboară tot mai abundent în inimă spre a o sfinți. Rugăciunea se face acum nu prin cuvinte, nici prin gând, ci prin Duhul Sfânt, care “se roagă pentru voi” (Romani 8, 26). Se simte vederea lui Dumnezeu, și inima astfel curățită primește bucuria și pacea prin prezența lui Hristos, a strălucirii slavei Sale... încât “tăria rugăciunii credinciosului stă în aceea că Iisus Hristos se roagă împreună cu cei ce stăruie. El însuși se roagă Tatălui împreună cu cei pentru care El mijlocește. Iar rugăciunea lui este totdeauna biruitoare: “Eu știu că pururea mă ascuți” (Ioan 11,47)”.<sup>436</sup>

Acum **mintea coboară în inimă**, locul cel mai adânc al sufletului, unde întâlnește prezența Duhului Sfânt și gustând din tainica și negrăita lui bunătate (Psalmul 35,9), se va regăsi pe sine ca și chip a lui Dumnezeu, umplându-se de lumina slavei lui Hristos, și va rămâne definitiv aici, asemenea Apostolilor, care copleșiți fiind de lumina transfigurării lui Iisus pe Tabor, niciodată nu s-ar mai fi despărțit de ea...

**Efectele rugăciunii lui Iisus** sunt atât de evidente prin pacea, liniștea și neprihănirea inimii, încât un om înduhovnicit, copleșit de dragostea față de semenii, întâmpină pe oricine venea la el, cu adresarea: “bucuria mea!”. Iar Sfântul Serafim de Sarov, fiindcă despre el este vorba, se putea exprima astfel, deoarece constatase că atunci când Duhul lui Dumnezeu se pogoară la om și îl luminează cu deplinătatea luminii Sale, inima omului se umple de o negrăită bucurie, fiindcă Duhul lui Dumnezeu înveselește totul, cu orice ar veni în atingere.<sup>437</sup>

Un alt om înduhovnicit simțind puterea morală a harului divin, ne spune: “Când vine la om harul Preasfântului Dumnezeu, îi adună mintea și îl face să fie cu luare aminte și smerit, îi aduce aminte de moarte, de păcatele lui, de judecata viitoare și de osânda veșnică; îi face sufletul de se frânge ușor, de plânge și se tânguiește; îi face și ochii liniștiți și plini de lacrimi.

<sup>436</sup> Pr. Prof. Ion Bria, Credința pe care o mărturisim, București, 1987, p. 226.

<sup>437</sup> Amănunte la Filaret Costea, Sensul bucuriei în viața creștină, în rev. Studii Teologice, nr. 1-2 /1963, p. 42.

Și cu cât se apropie mai mult de suflet, cu atât îl mângâie mai tare prin sfintele patimi ale Domnului nostru Iisus Hristos și prin nemărginita Lui iubire de oameni, și îi prilejuiește minții vederi înalte și adevărate... Atunci mintea omului parcă e răpită de acea lumină și luminată de lumina cunoștinței dumnezeiești. Inima i se face senină și blândă și dă la iveală roadele Duhului Sfânt: bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, compătimirea, iubirea, smerenia și celelalte. Sufletul lui primește o bucurie de negrăit”<sup>438</sup>

Vom urmări în continuare procesul duhovnicesc de armonizare a rugăciunii lui Iisus cu rugăciunea minții și a inimii, după modelul și tehnica atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog, redată în cartea: “Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său”, apărută pentru prima dată la Kazan în 1870. Concret vorbind, cel ce dorește să sporească în viața duhovnicească prin rugăciune, va trebui la început să adâncească rostirea rugăciunii lui Iisus prin interiorizare. Apoi va sincroniza cuvintele rugăciunii cu bătăile inimii și cu ritmul respirației. Paralel cu bătăile inimi, mintea efectuează permanent rugăciunea, dar fără cuvinte. Acum rugăciunea verbală este înlocuită cu rugăciunea minții. Sincronizarea minții cu inima se face în cinci faze: la prima bătaie a inimi se cugetă cuvântul: “Doamne”; la a doua: “Iisuse”; la a treia: “Hristoase”; la a patra: “miluiește-mă”; la a cincea: “pe mine”. Se repetă mereu această formulă. Apoi, sincronizarea minții cu respirația se face în două faze: la inspirație mintea cugetă prima parte a textului rugăciunii: “Doamne Iisuse Hristoase”; iar la expirație: “miluiește-mă pe mine”. După mai multă obișnuință, cu trecerea timpului, rugăciunea devine o respirație a sufletului. Pentru a nu deveni un act mecanic, fiecare cuvânt al rugăciunii va fi imprimat în cugetare și adâncit în simțirea inimii.

Cel ce a deprins rugăciunea minții își sincronizează întru atât respirația și bătăile inimii, încât la început fiecare cuvânt al rugăciunii, apoi fiecare cuvânt cugetat, devine împreună cu câte o bătaie a inimii și cu câte o respirație. Pătrunzând, astfel, la început trupul, iar apoi trupul și sufletul, rugăciunea inimii devine o rugăciune a vieții duhovnicești. Ea nu este însă un simplu act mecanic, fără finalitate, fiindcă nu pe rostirea cuvântului se pune accentul, ci pe cugetarea lui. Conținutul fazei superioare a rugăciunii, rezidă numai în repetarea înțelesului cuvintelor în minte, deoarece cuvântul încetează. Rugăciunea minții devine mai departe rugăciunea curată, sau pură, iar pe măsură ce mintea, coboară în adâncul sufletului, adică în inimă, spre a o cuprinde, harul lui Dumnezeu lucrător în rugăciune, ridică — după cum arată Sfântul Grigorie Palama — viața spirituală într-un “extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului divin”.<sup>439</sup> Iată însă grăirea mai detaliată a lui Grigorie Palama: „...Căci în rugăciune mintea leapădă treptat legăturile cu cele ce sunt, întâi pe cele care o leagă de cele de rușine, rele și în general stricăcioase, apoi pe cele care o leagă de cele ce sunt la mijloc și prefac pe om spre mai rău sau spre mai bine, potrivit cu scopul cu care le folosește...

<sup>438</sup> Filocalia, vol. VIII, p.542.

<sup>439</sup> Dumitru Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, p. 211.

Apoi, după ce mintea a lepădat pe încetul acestei legături, ca și cele cu lucrurile mai înalte decât acestea, iese întregă din toate cele ce sunt în vremea rugăciunii curate. Această ieșire (εκστασις)... este proprie numai celor ajunși la nepătimire. Dar încă nu are loc unirea, până ce Mângâietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă, șezând în foișorul vârfurilor naturale și așteptând făgăduința Tatălui, și până ce nu-l va răpi astfel, prin descoperire, spre vederea luminii. Iar această vedere are început, și cele ce sunt după început, care se deosebesc între ele, după cum sunt mai obscure sau mai limpezi. Dar sfârșit nu are. Căci înaintarea ei merge la nesfârșit, ca și a răpirii în descoperire”.<sup>440</sup>

Rugăciunea inimii, devenind o neîntreruptă cugetare la Iisus, poartă în sine puterea permanenței harului divin, săvârșitorul ei fiind un om duhovnicesc în întregime, pentru că numele lui Iisus s-a sădit în inima sa. Pelerinul aduce practic următoarele mărturisiri: “după vreo trei săptămâni începui să simt o durere în inimă, apoi o căldură, o liniște și o pace foarte plăcută. Era atât de ușoară, de liberă, de mângâiată. Uneori simțeam o dragoste înflăcărată pentru Iisus Hristos și pentru toată creațiunea lui Dumnezeu. Uneori porneau din ochii mei de la sine lacrimi pline de mulțumire către Dumnezeu, care mi-a împărțit mie, celui mai păcătos, un asemenea har. Uneori se ilumina înțelegerea mea de altfel atât de greoaie, încât cuprindeau și înțelegeau cu ușurință lucruri la care înainte nici nu m-aș fi putut gândi... Încercam o iluminare a rațiunii, o pătrundere în Sfânta Scriptură, o înțelegere a duhului creației lui Dumnezeu...”

După o altă perioadă de timp, pelerinul constată: “După vreo cinci luni am simțit că rugăciunea se desfășoară în mine fără nici o constrângere din partea mea și se execută de minte și de inimă, nu numai în starea de priveghere, ci chiar și în somn se lucra exact tot așa, și de nimic nu mai era întreruptă, nici măcar pentru o clipă, indiferent ce făceam. Nimic nu era împiedicat de această rugăciune și de nimic nu era tulburată. Dacă am vreun lucru de făcut, rugăciunea se desfășoară în inimă de la sine, iar lucrul merge mai repede. Dacă ascult sau citesc ceva, rugăciunea nu încetează și eu simt în același timp atât una cât și alta, ca și cum aș fi împărțit în două sau aș avea două inimi în piept”.

Din cele până aici tratate vedem că neîncetata rugăciune începe cu aspectul ei verbal, prin repetarea numelui lui Iisus. În acest timp se impune o neîntreruptă eliberare de patimi și de griji. Faza următoare este **rugăciunea mintală**, sau **rugăciunea pură**, când nu mai e nevoie de cuvinte, ci mintea neîncetat are în sine urmele lui Iisus. Stadiul superior constă în coborârea minții în inimă, pentru a cuprinde întreg sufletul eliberat de patimi și dăruit integral lui Dumnezeu. Prin această rugăciune a inimii, omul duhovnicesc va fi maturizat în duhul vieții lui Hristos. De acum rugăciunea va deveni pasivă, fiindcă Duhul o va face în inima omului, unde sălășluiește El. Întrebat dacă poate mintea atunci să-și înalțe, împreună cu inima și rugăciunea, un om înduhovnicit răspunde: “Nu poate, pentru că atunci când vine

<sup>440</sup> Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavia, 35, Filocalia, vol. VII, p. 310–311.



harul Sfântului Duh în om, prin mijlocirea rugăciunii, încetează rugăciunea. Căci atunci mintea este luată în stăpânire întreagă de harul Sfântului Duh și nu mai poate să pună în lucrare puterile ei, ci rămâne în nelucrare și se supune Duhului Sfânt, și unde voiește Duhul, acolo o duce, fie în văzduhul nematerial al luminii duhovnicești, fie la altă vedere de negrăit, sau adeseori la o grăire dumnezeiască. Scurt vorbind, precum voiește Mângâietorul, sau Duhul Sfânt, așa mângâie pe robii Săi. Precum îi trebuie fiecăruia, așa îi dă și harul Său”.<sup>441</sup>

Cu această rugăciune a Duhului Sfânt începe îndumnezeirea omului după har. Va trebui să precizăm însă că îndumnezeirea firii după har este posibilă datorită faptului că harul este energia necreată ce izvorăște din Sfânta Treime. Dar împărtășindu-ne de el, devenind — după expresia Părinților — “dumnezei după har”, nu ne vom împărtăși de însăși **Ființa lui Dumnezeu**, ci de **slava Lui**, care este rază din Ființa Lui, dar nu Ființa însăși, după cum Mântuitorul însuși s-a rugat Tatălui, zicând: “Slava pe care Mi-ai dat-o Mie, Părinte, am dat-o lor...” (Ioan 17, 22). Cei ajunși la strălucirea slavei lui Hristos, prin puterea harului divin, se vor lumina în întreaga lor ființă (suflet și trup) asemenea lui Hristos pe Tabor, anticipând prin aceasta lumina slavei cu care ne vom încununa în veșnicie.

În acest context de lumină harică ne apare cu multă claritate faptul că așa cum toți prin păcat au “pierdut slava lui Dumnezeu” (Romani 1, 23), prin rugăciunea ce se împlinește prin harul Duhului, oricine se poate împărtăși de slava lui Hristos cel înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui întru slavă.

Comparând acum spiritualitatea răsăriteană cu cea apuseană, vom observa că cea dintâi glorifică învierea Domnului ca strălucire a slavei Sale. Spiritualitatea apuseană referindu-se cu precădere la participarea prin rugăciune a credincioșilor la Patimile Domnului, ei se vor învrednici de **stigmatetele Lui**, actualizând prin aceasta jertfa și suferința lui Iisus pentru noi, până va vani El... Cei ce se învrednesc de o astfel de jertfă simt real în mâinile lor durerea cuielor care au străpuns palmele lui Hristos cel răstignit.

## 7.12. Practicarea rugăciunii

Faptul că întreaga filosofie a vieții creștine este ridicată la cotele cele mai înalte prin rugăciune, ne impune să încheiem acest periplu duhovnicesc cu câteva referiri concrete asupra evlaviei pe care trebuie să o cultivăm în practica rugăciunii curate, lipsită de împrăștierea gândurilor.

Cei care cu sânguință și cu roade duhovnicești au practicat rugăciunea, ne-au lăsat și îndrumări asupra modului concret în care se cuvine să o aplicăm în viață.

<sup>441</sup> Filocalia, vol. VIII, p.542.

**Sfântul Vasile cel Mare** a instituit o adevărată rânduială sau pravilă a rugăciunii, arătând în Regulile mari și mici însemnătatea fiecărui timp din zi pentru rugăciune. Și astfel în viața monahală s-a stabilit pravila rugăciunii prin cele șapte laude bisericești intrate în cultul divin public.

Referindu-ne însă la practicarea rugăciunii particulare vom reține îndrumările marelui capadocian cu privire la evlavia rugăciunii, pe care fiecare din noi se cuvine să o avem în atenție spre aplicarea în viață. Sfântul Vasile cel Mare insistă cu precădere asupra rugăciunii de preamărire, de laudă a lui Dumnezeu, ca început și scop suprem al rugăciunii, pe care fiecare se cuvine să o aducă după puterile proprii, cu lepădarea de sine și smerita cugetare. Apoi, aspectul de mulțumire trebuie să scoată în evidență îndelunga răbdare a lui Dumnezeu, care permanent ne-o arată ca un Părinte bun și iubitor. Cererile noastre să caute mai întâi împărăția lui Dumnezeu, așa cum Domnul ne-a învățat, fiindcă numai El știe să ne dea binefacerile de care avem nevoie ca fii ai împărăției.

**Sfântul Vasile cel Mare** insistă ca scopul esențial al rugăciunii să ne fie deprinderea îndeletnicirii ca neconținut rugându-ne, să dobândim aducerea aminte despre Dumnezeu, și astfel să putem petrece viața după voia Sa, simțind facerile Lui de bine atât în stările de împlinire, cât și în neîmplinirile de care avem parte.

**Sfântul Ambrozie** referindu-se la calitățile rugăciunii și a locului unde te poți ruga, ne îndeamnă în concret “să nu strigăm la rugăciune, să nu facem gesturi, ci să ne rugăm în ascuns. Cel care strigă crede că Dumnezeu nu-l poate auzi decât dacă strigă. În rugăciunea noastră să cerem lui Dumnezeu bunuri dumnezeiești în locul celor omenești. Rugăciunea să izvorască totdeauna dintr-o inimă curată... La începutul rugăciunii noastre să nu-i spunem lui Dumnezeu ce dorim de la El, ci prima parte a rugăciunii noastre să fie lauda lui Dumnezeu, fiindcă noi ne rugăm unui atotputernic, căruia totul îi este cu putință și care vrea să ne dea. Nu trebuie să începem rugăciunea noastră ca un flămând care vorbește despre hrană și cere să o obțină, ci mai întâi să-l laudăm pe Dumnezeu, mai pe urmă să-l rugăm să ne asculte, apoi să-i cerem și să-i mulțumim”.<sup>442</sup>

**Sfântul Ioan Scărarul** ne învață ca “totdeauna să începem rugăciunea printr-o **sinceră mulțumire**; într-al doilea rând, să ne **mărturisim păcatele** și să ne zdrobim sufletul întru părerea de rău; de abia pe urmă să **facem cunoscută cererea noastră** împăratului a toate. Acest fel de rugăciune e cel mai bun...”

Nu te ruga cu cuvinte pedante, căci de multe ori gănguritul simplu și nemeșteșugit al copiilor a îmblânzit pe Tatăl lor cel din ceruri. Nu te apuca să grăiești verzi și uscate, pentru ca mintea să nu ți se risipească întru căutarea cuvintelor. Un singur cuvânt al vameșului a muiat inima lui Dumnezeu, precum un singur cuvânt spus cu credință a mântuit pe tâlharul de pe cruce. De obicei vorbirea umple mintea celui ce se roagă cu tot felul de imagini și o risipește,

---

<sup>442</sup> De Sacramentis, I, IV, 11-25, P.L. 16, 1037.

pe când cuvintele puține cel mai adesea au putință de-a aduna mintea. Dacă vreun cuvânt de rugăciune îți produce o stare de mângâiere sau umilință, oprește-te la el, căci e un semn că îngerul nostru păzitor se roagă împreună cu noi.

Nu fi prea încrezător, chiar de-ai obținut curăția de întinăciuni, ci mai vârtos apropie-te de Dumnezeu cu multă smerenie, căci aceasta îți va da o mai bună îndrăzneală către El...

Prima treaptă a rugăciunii constă în a izgoni dintru începuturi și printr-un singur cuvânt momelile satanei. Treapta a doua constă în a îndrepta atenția doar spre cele ce le spunem sau le gândim. Desăvârșirea acesteia este răpirea cea către Domnul...

Zăbovind îndelungat timp în rugăciune, să nu spui că n-ai dobândit nimic, căci însăși această stăruință a ta e un câștig, căci ce altceva e mai bun și mai minunat decât a te lipi de Domnul și a rămâne neîntrerupt întru unire cu Dânsul?!

Nu refuza să te rogi și pentru sufletul altuia, chiar dacă nu ai dobândit darul rugăciunii, căci deseori credința celui care o cere pentru aceasta va izbăvii pe cel care se roagă cu zdrobire de inimă. Nu te mândri atunci când, rugându-te pentru alții, Dumnezeu îți ascultă “cererea”, căci credința acestora este cea care a lucrat și a putut...

Cel care a dobândit pe Dumnezeu, nu-I va mai înfățișa în rugăciune cuvintele proprii, căci atunci duhul va fi cel care se va ruga pentru dânsul...

Cere cu lacrimi, caută prin ascultare și bate cu îndelungă răbdare, căci acela care cere astfel primește, acela care caută astfel găsește, iar celui care bate astfel i se va deschide...”<sup>443</sup>

Lipsa **atenției la rugăciune, sau “împrăștierea gândurilor”** este un fapt negativ asupra căruia părinții filocalici insistă foarte mult. Este convingătoare în acest sens remarcă Sfântului Ioan Gură de Aur: “Mulți intră în biserică, rostesc nenumărate versete și rugăciuni, după care pleacă; dar ei nu știu ce spun. Buzele lor se mișcă dar urechea lor nu ascultă. Tu însuși nu-ți ascuți rugăciunea și ai vrea ca Dumnezeu să o audă”<sup>444</sup>

**Concentrarea la rugăciune va trebui să fie de maximă intensitate** pentru a te putea dăruia total lui Dumnezeu, “lepădând toată grija cea lumească”. În felul acesta vor fi evitate cuvintele artificiale și stereotipe în favorul sincerității față de Dumnezeu.

**Dăruirea față de Dumnezeu** în rugăciune este expresia încrederii totale în bunătatea și bunăvoința Sa părintească. Când îți predai integral viața lui Dumnezeu, fără nici un fel de rezerve sau interese, supunând voii Sale tot zbuciumul și aspirațiile sufletului tău, vei simți atunci puterea lucrătoare ce vine din partea lui Dumnezeu. El îți primește sufletul și viața ca pe un dar de mare preț, avându-l neconținut sub protecția Lui. Vei simți atunci în adâncul sufletului tău liniștea și bucuria tainică și de negrăit, care izvorăsc din Dumnezeu.

**Predându-ți viața cu o totală încredere în Dumnezeu**, nu vei mai avea nimic de cerut, ci vei exclama întru smerenie și pioasă dragoste, asemenea Sfintei Fecioare: “**Fie mie**

<sup>443</sup> Cuvântul XXVIII, o.c.p. 496–505

<sup>444</sup> De Cananaea, 10, PG, 52, 458.

**după cuvântul și după voia Ta**”. Printr-o astfel de rugăciune Fiul lui Dumnezeu a fost primit să îmbrace țărâna trupului nostru. La fel, printr-o astfel de rugăciune facem ca Hristos să ia chip în noi, și împărtășindu-ne de duhul vieții Lui de sfințenie, tot ceea ce simțim și facem să fie după voia Lui. Printr-o astfel de rugăciune prelungim până la sfârșitul veacurilor chipul și viața lui Iisus Hristos în lume și în istorie...

Urmând acestor îndemnuri, ca și altele, pe care ni le-au lăsat mării trăitori ai rugăciunii, adică cei ce au făcut din viața lor o rugăciune, Biserica îndeamnă ca fiecare după puterile sale, să se străduiască ca rugăciunea să fie făcută atât dimineața, cât și seara, pentru ca activitatea cotidiană să înceapă cu binecuvântarea lui Dumnezeu, și tot așa să se și sfârșească. Se recomandă apoi ca înainte și după masă să se facă scurte rugăciuni de laudă, mulțumire și cerere. Bineînțeles că în orice situație, de câte ori simte nevoia, în bucurii și în necazuri, în momente mai deosebite din viață, în strămtorări ca și la începutul și sfârșitul oricărei activități, creștinul trebuie să pună în fața lui Dumnezeu întreaga lui stare sufletească, pentru a-L avea pe Dumnezeu permanent în viața sa, și a-I încredința Lui planurile vieții sale.

Se recomandă apoi participarea la cultul public, unde rugăciunea comună unește simțămintele tuturor celor care alcătuiesc Biserica lui Hristos, împărtășindu-se de viața Duhului prin mărturisirea aceleiași credințe. Nu va fi lipsită nici rugăciunea unora pentru alții, ca și pentru toată lumea. La rugăciunea publică se simte cel mai bine prezența Duhului, și tot aici, rugăciunea va avea în centru lauda, mulțumirea și cererea: “Pe Tine Te laudăm, pe Tine bine Te cuvântăm, Ție îți mulțumim, Doamne și ne rugăm Ție Dumnezeului nostru...”.

Rugăciunea poate fi rostită după anumite îndreptare (cărți de rugăciune) alcătuite de Biserică pentru diferitele situații ale vieții, sau poate fi rostită și sub formă improvizată, omul revărsându-și în cuvinte proprii întregul simțământ în fața Dumnezeu. Cărțile de rugăciune sunt foarte folositoare mai ales când “nu știm ce să cerem”, sau în stările de “secetă duhovnicească”, când duhul nostru este mut în fața lui Dumnezeu... Rugăciunile improvizate sunt recomandate atunci când dorim să-i comunicăm lui Dumnezeu intimitatea sufletului nostru. Esențial este ca la rugăciunea verbală cuvintele să fie rostite cu claritate și evlavie.

**Practic vorbind**, orice rugăciune trebuie începută prin invocarea Duhului Sfânt spre a ne conduce în cererile noastre. În înțelepciunea sa, Biserica a formulat anumite “rugăciuni începătoare”, prin invocarea, înainte de toate, a Duhului Sfânt, spre a-L avea călăuzitor și împreună rugător în cererile noastre: “Împărate cresc, Mângâietorule, Duhul Adevărului care pretutindenea ești și toate le împlinești, vistierul bunătăților și dăătorule de viață, vino și te sălășluiește întru noi și ne curățește pe noi de toată întinăciunea, și mântuiește, Bunule, sufletele noastre”.

Apoi, rugăciunea se cuvine a fi urmată de **adresarea către Tatăl prin cuvintele Fiului**, adică de **Rugăciunea Domnească**, spre a ne ruga așa cum Domnul însuși ne-a învățat. După ce I se aduce lui Dumnezeu însuși laudă și mulțumire, cererile să fie făcute în numele lui Hristos, invocând aspecte din activitatea Sa mântuitoare săvârșită pentru noi.

Pentru ca rugăciunea să nu fie întreruptă și sufletul tulburat, va trebui avut în vedere și căutarea unui loc prielnic, așa cum ne-a învățat Domnul, să te “retragi în camera ta”.

Dorind ca gândul și inima să ne fie permanent curate și dăruite lui Dumnezeu, “rugăciunea inimii”, ca “neîncetată rugăciune” (I Tesaloniceni 5, 17), cu pomenirea neîntreruptă a numelui lui Iisus, va fi soluția cea mai sigură să ne aducă pacea și liniștea neîntreruptă a vieții în comuniunea și desăvârșirea ei în Dumnezeu.

Vom încheia cu îndemnurile versificate, pornite dintr-un suflet pătruns de harul rugăciunii (Traian Dorz): “Roagă-te întotdeauna mai-nainte de-orice gând, / Rugăciunea-ți limpezește orișice-ntrebări, oricând! / Roagă-te la deșteptarea dintr-un vis înspăimântat, / Rugăciunea te păzește de necazul neașteptat! / Roagă-te când duhul leneș te îndeamnă să mai stai, / Rugăciunea-ți dă puterea și voința ce n-o ai! / Roagă-te când ești la muncă, roagă-te-n odihna ta, / Roagă-te să poți, oriunde, liniștit a fi și-a sta!”

## 8. POSTUL CA VIRTUTE SOMATICĂ

Referindu-se la virtuți și vicii, Sfântul Ioan Damaschin împarte virtuțile în două categorii: virtuți sufletești sau **psihice**, și virtuți trupești sau **somatice**. Dintre acestea din urmă cea mai importantă virtute este postul

Una din cele mai importante **virtuți somatice este postul**. El își împlinește menirea **ca asceză a trupului, dar și ca unealtă a rugăciunii, a smereniei și a celorlalte virtuți prin care harul divin își arată roadele sale.**

Să vedem la început care este originea și înțelesul postului creștin.

### 8.1. Definiția, originea și înțelesul postului creștin

#### 1. Definiția postului

Postul este abținerea sau înfrânarea totală sau parțială de la mâncare sau băutură pe timp limitat în scop religios-moral.

Din această definiție rezultă că postul creștin are un înțeles și o aplicare specifică. El este în primul rând abținere de la mâncare și băutură pe timp limitat, ceea ce îi evidențiază caracterul trupesc. El nu se va confunda, însă cu dieta alimentară, fiindcă are și un aspect duhovnicesc, după cum vom vedea mai departe, în sensul că abținerea de la mâncare și băutură se întrepătrunde cu rugăciunea și cu milostenia. Postul este, deci, un act bio-spiritual, angajând în întregime viața umană, sub forma unei asceze ce se desăvârșește prin rugăciune și prin iubirea față de Dumnezeu și în același timp față de semenii noștri, ca și față de întreaga

creație. Altfel spus, postul trupesc se întrepătrunde armonic cu postul sufletesc, în sensul că abținerea de la bucate este corelată cu abținerea de la păcate, precum și cu neîntrerupta cultivare a virtuților creștinești, ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt.

## 2. Originea postului

Postul-spun Sfinții Părinți-este de origine divină. El a fost instituit mai întâi de Dumnezeu, înaintea căderii omului în păcat, și rezidă în porunca: „să nu mâncați!”. Astfel, în paradis — spune Sfântul Vasile cel Mare — nu se cunoștea nici tăierea animalelor, nici băutul vinului, „nici toate care tulbură mintea omenească”.<sup>445</sup>

Necesitatea postului este motivată și de hrana dată prin poruncă divină primilor oameni: „Iată vă dau toată iarba ce face sămânță pe toată fața pământului și tot pomul ce are sămânță în el. Aceasta va fi hrana voastră” (Facerea I, 29). Tălmăcind această poruncă divină referitoare la hrana omului într-un limbaj tehnic, e ca și cum am spune că motorului cutare pentru funcționare optimă îi este necesar un anume carburant... Altfel spus, vei putea folosi, dacă vrei, și alte forme de combustibil, dar acestea vor crea dificultăți în funcționarea mașinii... Și-au dat seama oamenii mai târziu că această poruncă divină corespunde întru totul naturii lor. I-au înțeles mai bine sensul atunci când păcatul i-a făcut victime plăcerilor, poftelor și îmbuibării... Dar, pentru a-și salva natura din tirania obsedantă a mâncării și băuturii, înțelepții au creat **dieta ca fel de trai adecvat, corespunzător nu numai cu privire la hrană și băutură, ci și referitor la somn, sau la raporturile cu mediul înconjurător.**

Cultivând dieta s-a ajuns la virtutea cumpătării, unde legea de bază era: „**mănâncă pentru ca să trăiești, nu trăi ca să mănânci!**”. Sau cu privire la băutură, că primul pahar de vin îl bei de sete; al doilea de voie bună, iar al treilea și celelalte duc la nebunie... Referitor la timpul când trebuie să servești masa, se obișnuia să se spună că masa de dimineață să o servești singur, cea de la prânz, cu prietenii, iar cina cu dușmanii.

Toate acestea vin să confirme autoritatea divină a poruncii date în paradis cu privire la hrana oamenilor, la modul lor cumpătat de a se hrăni. Numai acest mod cumpătat de a se hrăni aduce sănătate și bunăstare firii și vieții omenești.

## 3. Înțelesul postului

a). Înțelesul postului cu privire la natura umană

Din cele până aici tratate, vedem că atât din definiția postului, cât și din porunca divină cu privire la hrană și băutură, rezultă ideea de **înfrânare** sau de **abținere**. Postul este abținere sau înfrânare de la mâncare și băutură. Înfrânarea este obiectul practicii ascetice. Iar ca practică ascetică înfrânarea este un exercițiu prin care se pune stavilă pornirilor pătimașe ale firii, care prin îmbuibare duc la degradarea naturii umane. Filon din Alexandria arată că înfrânarea

---

<sup>445</sup> Omilia I despre post, Cuvântul III, trad. Pr. D. Fecioru, PSB 17, p. 348

conduce la cer și la nemurire, fiindcă se opune **îubirii de plăcere**, dăunătoare vieții.<sup>446</sup> Existau și secte numite **enkratite**, care practicau înfrânarea ca pornire de distrugere asupra trupului, deoarece socoteau ei că materia este rea în sine de la creație.<sup>447</sup>

În Spiritualitatea Apuseană se accentuează cu precădere „înfrânarea carnală, desăvârșită și absolută”,<sup>448</sup> ceea ce înseamnă că înfrânarea se referea mai mult la partea sensibilă, exterioară a naturii umane. Fericitul Augustin s-a ridicat cu multă energie împotriva maniheilor și a „înfrânării lor mincinoase”.<sup>449</sup>

În Spiritualitatea Răsăriteană, mai ales prin Sfântul Ioan Scărarul, care o sintetizează, înfrânarea va avea două aspecte esențiale: **νοητή** – înfrânarea spirituală și **αισθητή** – înfrânarea sensibilă.<sup>450</sup>

Înfrânarea spirituală se armonizează cu înfrânarea sensibilă, formând un tot unitar. În acest sens, postul va fi practicat sub forma lui **integrală**, adică **abținerea de la bucate și abținerea de la păcate**. Aceasta înseamnă că postul ca înfrânare va avea un aspect duhovnicesc și un aspect trupesc. Exprimând în concret aceasta, asceții creștini atrag atenția că nu e suficient să postim abținându-ne numai de la mâncare și băutură, ci trebuie să ne abținem de la toate gândurile rele care se transformă în păcat (mânia, invidia, hula, mândria...), precum și să asocieze postul cu înfrânarea de la plăcerea gustului și cu înfrânarea celorlalte simțuri (vederea, auzirea, mirosul...). Altfel spus, trebuie să postim cu gândul, cu cuvântul, cu faptele, cu simțurile, cu somnul, și în general să ne înfrânăm de la tot ceea ce dăunează vieții noastre duhovnicești.

Arătăm că postul ca înfrânare a trupului de la mâncare și băutură se încadrează în asceza creștină, ca exercițiu continuu de stăpânire asupra pornirilor pătimașe ale trupului. Spre deosebire de formele radicale ale ascezei promovate de manihei și de alte erezii enkratite, care considerau materia de la diavol, rea în sine, asceza creștină protejează și desăvârșește natura materială, fiindcă asemenea sufletului, și trupul reprezintă creația lui Dumnezeu, având menirea viețuirii veșnice alături de el.

Întrucât asceza înseamnă exercițiul care ordonează și disciplinează simțurile spre a le armoniza și converti vieții spirituale, abținerea sau înfrânarea sancționează întotdeauna excesul care dăunează, adică abuzul care dereglează buna funcționalitate a naturii fizice a omului. Asceza creștină orientează totdeauna afirmativ și creator înfrânarea, făcând să triumfe în noi împărăția lui Dumnezeu, care „nu este nici mâncare, nici băutură, ci pace, bucurie și dreptate în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17). S-a spus pe bună dreptate că „noi nu postim pentru că ne

<sup>446</sup> Thomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I, Manual sistematic, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 216

<sup>447</sup> idem, *ibidem*

<sup>448</sup> *ibidem*

<sup>449</sup> De continentia, PL 40, 348-372

<sup>450</sup> T. Spidlik, o.c.p. 216

urâm trupul, ci pentru că îl iubim și vrem să îl vedem mântuit împreună cu sufletul”.<sup>451</sup> De fapt „asceza aspiră la adevărata fire a cărei luptă nu este niciodată contra trupului, ci împotriva perversiunii acestuia, împotriva concupiscentei ilegiteime, care este împotriva firii”.<sup>452</sup> Aceasta înseamnă că „ cultura ascetică asigură echilibrul desăvârșit, ea nu este niciodată o simplă distrugere a patimilor, ci stăpânirea și convertirea lor. Un adevărat ascet este un îndrăgostit împătimit de Dumnezeu și de făptura lui”.<sup>453</sup>

De remarcat este faptul că postul ca abstenență depășește instinctul de nutriție (hrană și băutură), oferindu-i o posibilitate de interpretare mult mai vastă, prin asocierea instinctului de reproducere și a celui de atac. În felul acesta postul de la mâncare și băutură atrage după sine abstenența sexuală, precum și abținerea de la mânie și violență; de la invidie și ură față de semenii.

Asceții creștini și părinții filocalici au văzut întotdeauna în practicarea postului un mijloc de temperare și de eradicare a gastrimargiei (lăcomia pântecului) ce duce la desfrânare (porneia). Sfântul Ciprian arată că „este cu neputință ca cel ce și-a săturat stomacul să se poată lupta în cuget cu diavolul curviei”.<sup>454</sup> Pentru acest motiv, „începutul oricărei lupte împotriva păcatului și a poftei este osteneala privegherii și a postului, spune sfântul Isaac Sirul. Acesta din urmă este mai ales începutul luptei împotriva păcatului dinăuntru nostru. Însemnul urii împotriva păcatului și a poftirii lui în cei ce luptă în războiul nevăzut este să înceapă cu postul și după aceasta cu privegherea de noapte, care le ajută la nevoiță.”<sup>455</sup>

Ușor ne explicăm rolul postului ca antidot al lăcomiei ce duce la desfrânare, dacă ne imaginăm o sobă încălzită pe care nu contenești a pune lemne...Ea va încălzi mereu cu tot mai multă putere...Dacă însă oprești combustibilul, ea va înceta să dea căldură. În acest fel postul îndeplinește o funcție pedagogică, **devenind un act de voință prin care proclamăm supremația spiritului asupra materiei**. Postul este „spre supunerea trupului și spre slăbirea pornirii lui spre patimi, căci zice Apostolul: „când sunt slab, atunci sunt tare” (II Corinteni 12, 10)”.<sup>456</sup>

b). Înțelesul postului cu privire la mâncare și băutură

În altă ordine de idei, deși postul reprezintă abținerea totală sau parțială de la mâncărurile numite „ de dulce” ( produse animale: lactate, ouă, carne, grăsimi animale), **el nu vizează în mod special mâncarea ci abstenența sau înfrânarea**, fiindcă aceasta se referă atât la cantitatea, cât și la calitatea lor, și, mai mult, la plăcerile și poftele nesăbuite provocate de

---

<sup>451</sup> P.S. Petroniu Florea, o.c.p. 247

<sup>452</sup> Paul Evdokimov, Taina iubirii, (trad. rom.), București 1994, p. 78

<sup>453</sup> idem, p. 104

<sup>454</sup> Filocalia, vol. I, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu 1947, p. 119

<sup>455</sup> Cuvântul LXXXV, Filocalia, vol. X, trad. cit. , p. 432

<sup>456</sup> Filocalia, vol. XI, p. 115



varietatea alimentelor și a băuturilor. Dacă s-a făcut cândva în Legea Veche deosebirea dintre „mâncărurile curate” și „necurate”, aceasta nu mai rămâne valabilă și în Legea Nouă, unde „toate sunt curate pentru cei curați” (Tit 1, 5). De fapt, nu mâncarea în sine este rea, fiindcă „toată făptura lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumire” (I Timotei 4, 4). De aici și îndemnul apostolic: „cel ce mănâncă să nu defaime pe cel ce nu mănâncă; și cel ce nu mănâncă să nu osândească pe cel ce mănâncă, deoarece Dumnezeu l-a primit la Sine” (Romani 14, 3); „...Și cel ce mănâncă pentru Domnul mănâncă, pentru că mulțumește lui Dumnezeu, iar cel ce nu mănâncă, pentru Domnul nu mănâncă, și mulțumește lui Dumnezeu” (Romani 14, 6); „Deci nimeni să nu vă judece pentru mâncare și băutură... care sunt umbra celor viitoare, iar trupul este al lui Hristos” (Coloseni 2, 16–17).

**Astfel deviza creștină raportată la mâncare și băutură sintetizează spiritualizarea acestora: „ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de veți face, toate să le faceți spre slava lui Dumnezeu” (I Corinteni 10, 31).**

Prin urmare, nu mâncarea în sine este rea, „fiindcă nu ce intră pe gură necurățește pe om, ci ceea ce iese din gură, adică din inimă: gândurile rele, desfrânările, uciderile, vicleșugurile, înșelăciunea, invidia, hula, trufia... toate aceste rele ies dinăuntru și necurătesc pe om” (Marcu 7, 21–23).

De aici rezultă că postul nu combate mâncarea și băutura în sine, ci îmbuibarea și excesul în folosirea lor. Acest fapt este demonstrat și de posibilitatea îmbuibării cu mâncăruri de post, cunoscut fiind că arta culinară găsește tot mai multe și variate rețete, care să stimuleze plăcerea gustului, încât scăpând de sub controlul voinței, apare îmbuibarea, fără a se remarca nici o îmbunătățire a vieții duhovnicești.

Apostolul privește viața duhovnicească în perspectiva veșniciei, postul rămânând doar un mijloc al promovării ei, un mijloc relativ ca însăși viața de aici și de acum: „bucatele sunt pentru pântece și pântecele pentru bucate, dar Dumnezeu va strica și pe unele și pe celelalte... Iar trupul este pentru Domnul” (I Corinteni 6, 13). Trupul fiind creația lui Dumnezeu, deși trecător datorită păcatului, păstrează totuși în sine o menire și o devenire veșnică. De aici nevoia lui de spiritualizare sau de sfințenie, asemenea sufletului. „Trupul fiind pentru Domnul” devine un instrument al lucrării harului divin, știut fiind că harul primit prin Sfintele taine se transmite de la trup la suflet. La fel și sfințenia dobândită prin înfrânare face ca trupul nepătimitor să ridice sufletul spre zărilor veșniciei.

## 8.2. Postul ca rugăciune a trupului

Într-o anume situație, Mântuitorul arată că puterea duhovnicească de a învinge duhurile necurate se realizează prin „**rugăciune și post**” (Matei 17, 21). Prin rugăciune sufletul nostru intră în comuniune cu Dumnezeu. Dar nu oricum poate intra sufletul în comuniune cu Dum-

nezeu. „Un suflet sătul este o piedică către rugăciunea curată, iar Duhul Sfânt nu vine când pântecele nostru este plin”,<sup>457</sup> spune o părinte filocalic.

Ne explicăm ușor modul în care postul face rugăciunea curată, dacă ne gândim la faptul că, dorind să stăm de vorbă cu o persoană căreia îi acordăm o cinstire deosebită și cu care dorim să comunicăm lucruri de mare importanță pentru viața noastră, ne retragem din zgomotul din jurul nostru, pentru a putea comunica în condiții optime. Tot așa se întâmplă și când dorim să comunicăm cu Dumnezeu, ne retragem din vuietul tumultuos al plăcerilor și al poftelor, și astfel putem comunica într-o totală detașare de lume și într-o totală dăruire Lui.

Corelația dintre rugăciune și înfrânarea prin post, face ca și acesta din urmă să devină o rugăciune, care manifestată în exterior poate fi numită **rugăciunea trupului**. S-a remarcat că „postul desemnează (în trup) prin frumusețea sa o icoană a vieții nemuritoare, purtarea pe care el o implică sugerează starea veacului celui nou și ne învață ce hrană duhovnicească vom primi la înviere. În această perspectivă eshatologică și în strânsă relație cu rugăciunea, postul apare legat în chip esențial de „viața îngerească” a monahilor”.<sup>458</sup>

Este cunoscut faptul că înțelepții greci duceau o viață ascetică (înfrânată și cumpătată), fiindcă numai așa aveau acces la filosofie. Pentru creștini cea mai mare filozofie este rugăciunea, deoarece prin ea participăm la adevărul și binele suprem. Dar pentru ca rugăciunea să fie curată, și trăirea interioară a minții, și exterioară a simțurilor, trebuie să fie pătrunsă de sfințenia duhului lui Hristos pe care îl avem primitor și mijlocitor al rugăciunii noastre (Romani 8, 34). La această sfințenie se ajunge prin asceză, iar postul integral este exercițiul cel mai eficient al ascezei ce poate face posibilă rugăciunea curată. Atât de mult a pătruns postul alături de rugăciune în evlavia creștină, încât după mărturia Didahiei (I, 3), primii creștini nu numai că se rugau pentru dușmani dar în același timp posteau pentru ei, adică: **se rugau și posteau**. Pe bună dreptate putea conchide Nichifor Crainic că „**nici rugăciunea fără asceză, nici asceza fără rugăciune n-ar putea subzista**”.<sup>459</sup> Dar trebuie să precizăm că „nici o asceză fără dragoste nu apropie de Dumnezeu”.<sup>460</sup> Această simbioză specifică între asceză, rugăciune și dragoste reprezintă un adevăr definitoriu postului ca exercițiu ascetic și ca instrument al rugăciunii. Nu numai sufletul se poate împărtăși de harul Sfântului Duh, și prin rugăciune să intre în comuniune de iubire cu Dumnezeu, ci și trupul. Și trupul poate deveni prin har „templu al Duhului Sfânt” (I Corinteni 6, 19), **iar curăția lui prin postul integral (al minții și al simțurilor) îl face propriu sfințeniei lui Dumnezeu și apt să abordeze asemenea sufletului și împreună cu el aceeași comuniune de rugăciune**. De aici și îndemnul apostolic: „preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu” (I Corinteni 6, 20).

<sup>457</sup> Cuviosul Siluan Athonitul, Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei, (trad. rom.), Alba Iulia, 1994, p. 228-229

<sup>458</sup> T. Spidlik, o.c.p. 363-364

<sup>459</sup> Nichifor Crainic, Sfințenia – împlinirea umanului, Iași, 1993, p. 127

<sup>460</sup> Paul Evdokimov, Ortodoxia, București 1996. p. 26

Prin urmare, **trupul se roagă prin post în sensul că prin sfințenia la care ajunge, devine primitor al harului divin, putându-se împărtăși prin rugăciune, asemenea sufletului, de comuniunea iubirii lui Dumnezeu.**

Această **realitate duhovnicească ne oferă posibilitatea de a completa definiția rugăciunii, în sensul că rugăciunea este ridicarea minții, a inimii și a trupului în comuniunea iubirii și a sfințeniei lui Dumnezeu.**

Pe de altă parte, **Origen** lărgeste sfera rugăciunii și arată că „întrucât săvârșirea binelui și împlinirea poruncilor fac parte din rugăciune, trebuie să înțelegem că nu se poate să nu împreună rugăciunea cu fapta bună și fapta bună cu rugăciunea. Numai așa putem socoti împlinită porunca: „rugați-vă neîncetat” (I Tesaloniceni 5, 17), considerând întreaga viață a creștinului ca o neîntreruptă rugăciune, din care ceea ce numim noi în mod obișnuit „rugăciune”, nu-i decât o părticică”<sup>461</sup>

În acest context larg, când întreaga viață virtuoaasă poate fi identificată cu rugăciunea, postul ca exercițiu al sfințeniei, constituie o rază de lumină a rugăciunii, mai precis **rugăciunea trupului.**

În altă ordine de idei, **rugăciunea trupului** se evidențiază și în cadrul „tehnicii” psihofizice, ca metodă a neîncetatei rugăciuni a lui Iisus, baza isihasmului ortodox. Astfel, punerea în practică a rugăciunii inimii presupune cinci condiții: „**izolarea, liniștea, lipsa luminii, nemișcarea, poziția șezândă**”. Vedem fără prea mare greutate din chiar această simplă enunțare, comuniunea de o potrivă a sufletului și trupului ca subiecte ale rugăciunii. Faptul că și trupul se roagă o dovedește harul lui Dumnezeu coborât asupra lui prin rugăciune. Harul divin se revarsă nu numai ca liniște duhovnicească asupra sufletului, ci și ca **lumină taborică asupra trupului**, așa cum s-a întâmplat cu prilejul schimbării la față a Domnului: „Și s-a schimbat la față înaintea lor și a strălucit fața lui ca soarele...” (Matei 17, 2).

De aici vedem că expresia cea mai înaltă a rugăciunii trupului este lumina sfințeniei care transfigurează materia prin împreună ei lucrare cu sufletul și cu duhul omului. **Sfântul Grigorie Palama** arată că „firea înțelegătoare și rațională a sufletului fiind zidită împreună cu trupul pământesc a primit de la Dumnezeu Duhul de viață făcător prin care ține la un loc și face viu trupul unit cu el”<sup>462</sup>

### 8.2.1. Postul ca jertfă adusă lui Dumnezeu

Pe lângă faptul că postul reprezintă o condiție a rugăciunii, el poate fi considerat în același timp și ca o jertfă a rugăciunii în trup, după cuvintele apostolului: „aduceți trupurile

<sup>461</sup> Despre rugăciune, XII, 2, PSB 7, p. 224

<sup>462</sup> Filocalia, vol. VII, p. 443-444.

voastre ca pe o jertfă vie, sfântă și bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească” (Romani 12, 1).

Este cunoscută mulțimea jertfelor ce erau aduse veacuri de-a rândul pentru izbăvirea oamenilor din păcat. Sfântul Apostol Pavel recomandă însă ca noi să aducem trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă și bine plăcută lui Dumnezeu. Jertfa implică în sine durerea, iar lupta pentru ideal pretinde întotdeauna o jertfă. Idealul cel mai mareț al creștinului este eliberarea de păcat și dobândirea duhului vieții lui Hristos spre comuniunea veșnică cu Dumnezeu. Așa cum prin jertfa Sa, Hristos ne-a deschis acest ideal mareț, „cei ce sunt ai lui Hristos sunt datori să-și răstignească trupurile împreună cu poftele și cu patimile lor” (Galateni 5, 24). Această răstignire a patimilor și a poftelor, respectiv a plăcerilor trecătoare și de multe ori înșelătoare în favorul dobândirii vieții lui Hristos, ridică postul pe pedestalul jertfei aduse lui Dumnezeu, ca o dăruire Lui. Aceasta este o jertfă vie. Dumnezeu ne cere jertfa noastră vie și ne ajută prin harul lui să dobândim bunurile duhovnicești ca bucurii veșnice ale comuniunii cu El. Așa cum „prin păcatele noastre răstignim a doua oară pe Hristos” (Evrei 6, 6), tot astfel prin lepădarea și omorârea păcatelor noastre facem ca trupurile noastre să învie și să se sfințească prin puterea vieții lui Hristos. Pe de altă parte, așa cum în jertfa martirilor pentru Hristos era prezentă jertfa și biruința Lui, tot astfel și în jertfirea patimilor și a poftelor pământene se simte întotdeauna prezența Lui tainică de jertfă, încât printre spinii înfrânării noastre rodesc trandafirii cerului.

Jertfa vie pentru Dumnezeu prin post se îmbină armonic cu jertfa de milostenie pentru cei ce continuă până la sfârșitul veacurilor suferința și nevoile lui Hristos în lume. Această jertfire prin post a intrat de timpuriu în practica primilor creștini. Un document din secolul II ne arată că „dacă la ei era cineva nevoiaș și sărac și ceilalți nu aveau bucate prisositoare, atunci postesc două sau trei zile ca să împlinescă nevoia de hrană a săracilor”.<sup>463</sup>

## 8.2.2. Postul ca act de cult

După cum vedem, se cuvine să aducem trupurile noastre ca jertfă vie, sfântă, și ca închinare lui Dumnezeu. Această închinare indică faptul că postul ca rugăciune a trupului a fost și trebuie cultivat cu evlavie ca act de cult. Așa, de pildă, Moise a postit înaintea primirii Legii pe Muntele Sinai (Ieșirea 34, 20). S-a instituit chiar și un post public, fixându-se o zi specială, numită „a împăcării”, sau „a curăției”, evlavia manifestându-se prin umilirea sufletului și prin înfrânarea trupului (Levitic 16, 29–34; 23, 27–30). Este cunoscut apoi postul de căință al ninivitenilor, ținut de rege, dregători, adulți, copii și chiar de animale (Ioan 3, 5–8).

---

<sup>463</sup> Apologia lui Aristide, XV, 9, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, în rev. Mitropolia Banatului, nr. 7-8/ 1983, p. 432 - 433

De aici vedem că postul ca act de cult întrunește în sine atât aspectul de jertfă, cât și cel de sfințenie, devenind **post integral**, în sensul că cinstirea adusă lui Dumnezeu prin jertfa trupului, formează o unitate de acțiune cu jertfirea păcatelor. Un astfel de post va fi numit de profeți: „post sfânt” (Ioil 1, 14). De aici vedem că profeții vor promova tot mai mult sensul spiritual al postului, făcând să triumfe dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu în lume: „Nu știți voi postul care îmi place? – zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului... Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casa ta pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l... Atunci lumina ta va răsări ca zorile... Dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu” (Isaia 58, 68).

Postul ca act public cu caracter special a fost determinat de apariția unor evenimente triste în viața poporului și a comunității, precum: la moartea unui conducător, sau pentru înlăturarea unor calamități socotite ca pedepse venite din partea lui Dumnezeu (Judecători 20, 26; Estera 4, 13; Ieremia 36, 9).

Ca unul care „nu a venit să strice legea, ci să o împlinească” (Matei 5, 17), Mântuitorul a postit 40 de zile și 40 de nopți înaintea începerii activității Sale mesianice.

Postul ca act de cult a fost încă dintru început practicat în viața Bisericii, prin înlocuirea zilelor de luni și joi din tradiția comunității iudaice, cu miercurea și vinerea, în amintirea mântuitoarelor patimi ale Domnului.<sup>464</sup>

Comunitatea creștină practica postul alături de rugăciune cu prilejul săvârșirii Sfințelor taine a Botezului și Hirotoniei, precum și înaintea evenimentelor mai însemnate din viața Bisericii: „Și slujind ei Domnului și postind, a zis Duhul Sfânt: „Osebiți-mi pe Varava și pe Saul la lucrul la care i-am chemat. Atunci, postind și rugându-se, și punând mâinile peste ei, i-au lăsat să plece” (Fapte 13, 2-3); „Și hirotonindu-le preoți la fiecare biserică, rugându-se cu posturi, i-au încredințat Domnului în care crezuseră” (Fapte 14, 23). Didahia ne arată că hotărârea bisericii primare cu privire la botez era ca „înainte de botez să postească cel ce botează, și cel botezat și alți câțiva, dacă pot. Poruncește, însă, ca cel ca avea să se boteze, să postească o zi sau două înainte”.<sup>465</sup>

S-a încetățenit apoi obiceiul ca postul să fie alăturat Tainei Pocăinței pentru ca împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului să fie primită cu vrednicie de credincioși.

### 8.3. Postul ca unealtă a virtuții

După cum am văzut din cele până aici tratate postul ca înfrânare sau abstenență este un act al ascezei creștine. El nu reprezintă un scop în sine, ci un exercițiu, adică un mijloc de a ne

<sup>464</sup> Didahia VIII, 1, trad. Pr. D. Fecioru, PSB I, București, 1979, p. 29

<sup>465</sup> Didahia VII, 4 – PSB I, p. 28

înduhovnici viața. Scopul vieții duhovnicești rezidă în sfințenia ei prin practicarea virtuții. În felul acesta, postul nu reprezintă virtutea însăși, nici sfințenia realizată, ci mijlocul sau exercițiul deopotrivă a sufletului și al trupului de a o dobândi. Virtutea, spun părinții filocalici, mării ei trăitori, se naște și se dezvoltă prin supremația spiritului asupra materiei, mai concret, prin înfrânarea simțurilor și convertirea lor în armonia minții curățite de gândurile pătimase. „Orice virtute – spune sfântul Maxim Mărturisitorul este însoțită de plăcere și de durere: durere pentru trup, care se lipsește de simțirea dulce și lină, și plăcere pentru suflet, care se desfată în duh cu rațiunile curățite de tot ce cade sub simțuri”<sup>466</sup>.

Un părinte filocalic arată că postul **„este numai o unealtă, ducând spre cumpătare pe cei ce voiesc**. Deci, cei ce se nevoieșc, nu se cade să se laude cu postul...căci meșterii nici unui meșteșug nu se laudă cu uneltele lor, ca și când ar fi rezultatul meșteșugului lor, ci așteaptă fiecare să isprăvească lucrul de care s-a apucat, ca din el să arate destoinicia meșteșugului lor”<sup>467</sup>.

Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „pe lângă postul cel trupesc și pe lângă înfrânarea cu privirea la lucrurile materiale, mai este și un **post netrupesc și o înfrânare nematerială; iar acestea nu sunt altceva decât îndepărtarea sufletească de la cele rele**. De altfel, numai în vederea acesteia ni s-a legiuit nouă și înfrânarea de la mâncăruri. Îndepărtați-vă deci, cu postul vostru sufleteșc, de la răutate!...Înfrânați-vă de la poftirea lucrurilor străine! Fugiți de câștigul nedrept!...Ce câștig vei avea dacă nu mănânci cele ale tale, dar iei, în schimb, cu nedreptate, cele ale săracului? Și unde este credința ta creștină dacă bând numai apă, țeși în schimb vicleșuguri și însetezi de sânge, din răutate? Iuda a postit și el împreună cu cei doisprezece; dar neputându-și ține în frâu patima iubirii de arginți, cu tot postul lui nu a putut agonisi nimic spre mântuire. Nici diavolul nu mănâncă fiindcă este duh fără de trup; dar din cauza răutății, s-a prăvălit, totuși, dintru înălțime...Vă spun de mai înainte și vă dau de mai înainte mărturia mea, că apa, verdețurile și masa cea fără de carne, nu vă va folosi la nimic atâta vreme cât dispoziția voastră lăuntrică nu va fi și ea pe potriva înfățișării voastre din afară. Postul a fost legiuit pentru curăția sufletului. Deci, dacă sufletul este întinat de gânduri și de hotărâri rele, pentru ce atunci, mai consumăm în zadar numai apă?... **Postul este temelia virtuții**”<sup>468</sup>.

Într-o lucrare „**Despre virtuți și vicii sufletești și trupești**” Sfântul Ioan Damaschin, face deosebirea dintre virtuțile sufletești și cele trupești, numite și **somatice**.

Virtuțile sufletești antice au un caracter general, ce implică toate celelalte virtuți: **„Virtuțile sufletești zicem că sunt mai întâi aceste patru cele mai generale, care sunt: bărbăția, prudența, cumpătarea și dreptatea. Din acestea se nasc virtuțile sufletești:**

<sup>466</sup> Răspunsuri către Talasie, 58, Filocalia, vol. III, p. 306

<sup>467</sup> Diadoh al Foticeii, Cuvânt ascetic, Filocalia, vol. I, p. 352-353

<sup>468</sup> Despre iubirea față de săraci, trad. Pr. Olimp N. Căciulă, în rev. „Glasul Bisericii”, nr. 11-12 /1957, p. 672-673

credința, nădejdea, dragostea, rugăciunea, smerenia, blândețea, îndelunga răbdare, suferirea răului... simplitatea, ne iubirea de argint, compătimirea, milostenia, generozitatea, neîntristarea, sfiala, evlavia, dorința bunurilor viitoare dorul după împărăția lui Dumnezeu...

**Virtuțile trupești sunt numite *εργαλεια*, adică unelte, sau instrumente ale virtuților sufletești,**<sup>469</sup> care se nasc întru cunoștință și după Dumnezeu și duc pe om afară de orice fățarnicie și dorință de a plăcea oamenilor, la înaintarea în smerenie și nepățimire, sunt acestea: înfrânarea, postul, foamea... privegherea, plecarea deasă a genunchilor, neîmbăierea, mulțumirea cu o singură masă... băutura de apă, culcarea pe pământ, sărăcia, austeritatea, neîmpodobirea, singurătatea... tăcerea, liniștea, procurarea celor de trebuință prin lucrul mâinilor... **Toate acestea sunt cât se poate de necesare și de folositoare când trupul e sănătos și tulburat de patimi trupești. Iar dacă e neputincios și cu ajutorul lui Dumnezeu a biruit acestea, nu sunt așa de necesare, întrucât sfânta smerenie și rugăciunea întregesc toate**<sup>470</sup>.

De aici trebuie să reținem patru elemente **specifice ascezei creștine**.

1. Virtuțile trupești sunt unelte ale virtuților sufletești. Ele nu au scop în sine, ci sunt mijloace sau instrumente care ne ajută să dobândim virtuțile sufletești.

2. Virtuțile trupești constituie doar un exercițiu al înfrânării „zburdărilor trupești” (ce tind spre patimi).

3. Virtuțile trupești nu sunt obligatorii atunci când trupul devine neputincios și când nu este tulburat de patimi.

4. Întreaga asceză creștină are ca scop desăvârșirea „**sfintei smerenii**”, ca și condiție a lucrării harului divin spre mântuire; și a „**rugăciunii**” – ca și comuniune cu Dumnezeu și izvor al virtuților.

Un părinte filocalic ne îndeamnă să depunem tot efortul pentru a dobândi prin postul trupesc virtutea cumpătării care ne conduce la sfințenia lui Dumnezeu: „Nu-ți pune toată silința și nădejdea numai în postul trupesc, ci postind cu măsură și după puterea ta, silește-te în lucrarea minții. De ai puterea să te îndestulezi numai cu pâine și apă, este bine... Dar să nu-ți pară că ai realizat ceva deosebit postind astfel, ci nădărduește a câștiga din post întreaga cumpătare și așa îți va fi postul de folos”<sup>471</sup>.

Sub aspect practic un ascet creștin ne îndeamnă la fel cu privire la exercitarea postului în vederea dobândirii virtuții cumpătării: „Dacă ajunezi până seara, atunci să nu mănânci până te saturi, ca să nu zidești iarăși, cele ce le-ai dărâmat odată”<sup>472</sup>.

Din cele până aici tratate, vedem că postul reprezintă o osteneală (nevoință) trupească prin înfrânarea de la mâncare și băutură, dar în același timp și o luptă continuă cu forțele

<sup>469</sup> P.G. 95, 85.

<sup>470</sup> Filocalia, vol. IV, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 186 –187.

<sup>471</sup> Filocalia, vol. VIII, p. 602

<sup>472</sup> Filocalia, vol. IV, p. 44

răului din sufletul nostru, făcând ca prin dobândirea cumpătării, ca sfințenie a vieții, **să ne întărim voința și astfel să dobândim caracterul religios – moral creștin ca statornicie în săvârșirea virtuții.**

## **8.4. Bucuria duhovnicească și măsura în practicarea postului**

Postul ca expresie exclusivă a evlaviei exterioare devine o abținere sau o înfrânare apăsătoare, deoarece este lipsită de convingerea și motivația pe care i-o dă credința, nădejdea și dragostea către Dumnezeu ca forme de manifestare ale evlaviei duhovnicești. În limba noastră expresia: „**zi de post**” este folosită pentru a reda prin comparație lungimea unei situații neplăcute, greu de suportat... fiindcă trece parcă cu mai multă încetineală decât zilele de bună dispoziție, la care își aduce din plin contribuția și hrana îmbelșugată... George Coșbuc plasticizează printr-o comparație sugestivă „lungimea zilei de post” în poezia „**Iarna pe uliță**”. Ne este prezentat aici „un copil al nu știu cui”, care purta o căciulă „**mare cât o zi de post**”...

Interpretând sub această formă înfrânarea prin post, acesta prezintă mai mult spinele care înțepă și doare, decât frumusețea și parfumul trandafirului care crește și se dezvoltă spre cer, străbătând printre spinii abținerei...

În timpul Mântuitorului în practicarea evlaviei, accentul cădea în practicarea postului pe elementul **de căință, ca zdrobire a inimii. Postul avea un caracter expiativ de ispășire a greșelii sau a păcatului prin suferință.** El era expresia regretului și umilinței în fața dreptății lui Dumnezeu, care cere pedeapsa faptelor rele săvârșite. În această formă, postul ca înfrânare aduce **sentimentul de tristețe, care așteaptă milostivirea lui Dumnezeu.** Mântuitorul schimbă această mentalitate, și o dată cu ea răstoarnă tabla de valori, **transformând tristețea în bucurie duhovnicească.** Această nouă mentalitate despre post se bazează pe faptul că **Dumnezeu nu este numai atodrept, ci mai ales este părintele nostru bun și iubitor, care așteaptă întoarcerea păcătoșilor spre a le acorda iertarea Sa.** În această situație, **postul nu este spinele care creează durerea, ci trandafirul care crește printre spinii înfrânării.** De aici rezultă naturalețea și bucuria duhovnicească pe care le aduce postul temeluit pe o nouă comuniune cu Dumnezeu. Astfel Mântuitorul spune în acest sens: „Și când postiți nu fiți triști ca fărnicii, că își smolesc fețele, ca să arate oamenilor că postesc... Iar tu când postești, unge-ți capul și spală-ți fața, ca să nu te arăți oamenilor că postești, ci Tatălui tău cel ce vede în ascuns. Și Tatăl tău cel ce vede în ascuns, îți va răsplăti la arătare”. (Matei 6, 16-18).

Se simțea nevoia acestei precizări, întrucât în acele timpuri, în practicarea postului, lipsa sinceritatea credinței ca legătură și comuniune cu Dumnezeu, precum lipsa și naturalețea



actelor morale și discreția în fața oamenilor, precum lipsa și bucuria duhovnicească ca rezultat al harului lui Dumnezeu.

În concret, pentru a apărea mai mult în fața oamenilor că postesc, fariseii acelor timpuri aveau fețele triste și încruntate, iar când practicau un post mai sever, mergeau pe stradă cu capetele plecate, încât nici nu se salutau unul pe celălalt. La posturile recomandate pentru ploaie, încetau orice fel de activitate, umblau desculți, nespălându-se și neungându-și părul, nici cu ulei, nici cu arome. Îmbrăcau veștmânt sub formă de sac, și, smolindu-și fețele, își puneau pe cap cenușă. În această formă de-a dreptul hilară, nu manifestau nici un fel de căință interioară, ci se lăudau chiar în fața lui Dumnezeu că postesc de două ori pe săptămână, cum este relatat cazul în pilda vameșului și fariseului...

Postul ca bucurie duhovnicească nu este o simplă înfrânare exercitată mecanic, din obișnuință, impusă de anumite tradiții venite exclusiv din exterior. **Prin post realizăm bucuria duhovnicească numai atunci când conștientizăm valoarea lui ca înălțare a sufletului prin rugăciune în comuniunea de iubire și de har a lui Dumnezeu.** Harul rugăciunii aduce această bucurie sfântă, făcând din post un exercițiu (și nu un simplu obicei) de a ne elibera tot mai mult de poftele și patimile vieții pământene, spre a simții și anticipa zorile luminoase ale vieții celei adevărate în eonul ce va să vină...

Înălțat de har în comuniunea iubirii lui Dumnezeu, postul ca act al înfrânării **se împlinește în iubirea îndreptată spre semenul nostru.** În felul acesta, postul ca bucurie duhovnicească este un **act de rugăciune și de milostenie. Cel ce postește sub imboldul harului divin, simțindu-se înălțat în bucuria comuniunii lui Dumnezeu, va depăși egoismul, făcându-se totdeauna bucuria altora!...**

Pentru a nu se tulbura bucuria duhovnicească a postului se impune **măsura în practicarea lui.** Aceasta înseamnă că postul nu vizează numai calitatea, ci și **cantitatea** alimentației. Așteții creștini au arătat că dreapta socoteală sau măsura este potrivită puterilor fiecăruia. Sfântul Atanasie spune că „nu există o singură regulă a postului, nici un singur mod al împărțirii de bucate, și nici nu se potrivește aceeași măsură tuturor, întrucât nu toți au aceeași putere, vârstă, iar alții sunt mai slăbiți chiar din pricina îndelungatei postiri”<sup>473</sup>

Sfântul Ioan Casian, pledând pentru dreapta socoteală în practicarea postului spune: „Suntem datori să dobândim cu toată puterea și cu toată sânguința noastră darul deosebirii, care ne va putea păzi nevătămați de întinderea peste măsură spre amândouă părți. Căci despre amândouă zic Părinții că sunt la fel de vătămatoare: atât întinderea peste măsură a postului, cât și săturarea pântecelui; atât privegherea peste măsură, cât și săturarea de somn; și, la fel, toate trecerile peste măsură. Am cunoscut pe unii care n-au fost biruți de îmbuibarea pântecelui, dar au fost doborâți de postirea fără măsură și s-au rostogolit spre aceeași patimă a îmbuibării pântecelui din slăbirea ce le-a venit din postirea peste măsură. Îmi aduc aminte că și eu am

<sup>473</sup> Epistola către Castor, PG 28, 872 D

pățit una ca aceasta. Așa de mult mă înfrânam, încât uitam de trebuința hranei până și două, trei zile și nicidecum n-aș fi dorit hrana de nu m-ar fi îndemnat alții să mănânc. Mai greu m-am primejduit din pricina nemâncării, decât din pricina îmbuibării pântecelelui”.<sup>474</sup>

În sfârșit, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne povățuiește: „Dă trupului tău putere și toată nevoița ta întoarce-o spre minte. Căci cel ce lucrează trupește, uneori este biruit de lăcomia pântecelelui, de somn mult, de împrăștiere și de vorbărie, și prin acestea își întunecă mintea. Iar alteori își tulbură înțelegerea prin postul prelungit, prin privegheri și prin ostenele peste măsură. Dar cel ce are grijă de minte contemplă, se roagă, cunoaște pe Dumnezeu și poate dobândi toată virtutea”.<sup>475</sup>

## 8.5. Aspecte ale practicării postului

Pentru ca viața creștină să constituie o continuă practicare a virtuții, prin înfrânarea de la mâncare și băutură, Biserica a stabilit zile speciale de post precum și perioade mai mari de postire.

Încă din primul secol creștin au fost instituite ca zile de post miercurea și vinerea, spre a înlocui luna și joia din tradiția iudaică. Dat fiind faptul că postul este împreunat cu căința și zdrobirea inimii, s-a stabilit ca acesta să fie oprit în zilele de bucurie precum duminica, ca și în marile sărbători împărătești: Nașterea Domnului, Boboteaza, Învierea Domnului și Pogorârea Duhului Sfânt.

Data fiind semnificația unor sărbători, s-a stabilit ca ele să fie prăznuite cu postire. Așa avem sărbătoarea închinată cinstirii Sfintei Cruci, Vinerea Sfintelor Patimi, Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul, etc.

Pe lângă zilele de miercuri și vineri, Biserica a rânduit și perioade mai mari de post în vederea întâmpinării marilor praznice, pentru o pregătire duhovnicească specială a credincioșilor în vederea întâmpinării măritelor sărbători. Aceste perioade sunt: șase săptămâni înainte de Praznicul Nașterii Domnului; șapte săptămâni înaintea Învierii Domnului; două săptămâni înaintea praznicului Adormirii Maicii Domnului; două săptămâni sau mai puțin — în funcție de data la care cade sărbătoarea Pogorârii Duhului Sfânt — înainte de comemorarea morții martirice a Sfinților Apostoli Petru și Pavel (29 iunie).

Nu este greu de înțeles faptul că Biserica a rânduit posturi pe perioade mai mari de timp, dacă ne gândim la faptul că postul ca exercițiu ascetic poate fi pus în comparație cu viața sportivă, din care, de altfel, a fost chiar preluată noțiunea de „asceză”, și din ingenioasa comparație pe care Apostolul o face între alergarea din arenele sportive, și alergarea duhovni-

---

<sup>474</sup> Filocalia, vol. I, p. 140-141

<sup>475</sup> Filocalia, vol. II, p. 109

cească a atleților lui Hristos, spre dobândirea cununii neveștejite a desăvârșirii. Așa cum sportivii se pregătesc timp mai îndelungat pentru competiții, ducând chiar o viață ascetică în cantonamente, tot astfel și perioadele de post pot constitui tot atâtea „cantonamente” duhovnicești în scopul pregătirii pentru întâmpinarea după cuviință a marilor praznice. Un lucru ce neapărat trebuie avut în atenție de credincioșii care țin perioadele mai mari de post este **de ordin fiziologic și rezidă în faptul că prin trecerea de la mâncările de post la cele de dulce, se produce o anume schimbare de metabolism, fapt care influențează întregul organism, cu repercusiuni maladive mai ales asupra funcțiilor digestive și circulatorii. Ca urmare, această trecere se va face cu chibzuință și temperanță, pe îndelete, fără abuzuri la mâncare și băutură, căutând să se mențină virtutea cumpătării dobândită până acum.**

Cu privire la **felul postirii**, disciplina bisericească a stabilit mai multe grade:

**1. Postul integral sau ajunarea totală**, care constă în abținerea completă de la orice fel de mâncare și băutură pe un timp limitat, de obicei o zi. Pentru slăbiciunile firii se poate lua seara cât mai târziu (când deja calendaristic am intrat în ziua următoare), puțină mâncare de post.

**2. Postul aspru** în care se îngăduie consumarea hranei uscate: pâine, fructe uscate (semințe), legume și apă.

**3. Postul comun** în care se admite consumarea mâncărilor gătite din alimente de origine vegetală. Este exclusă alimentația de proveniență animală: carnea, ouăle, laptele.

Sunt sărbători precum Bunavestire, care deși cade în postul Sfințelor Paști, bucuria sărbătorii nu va fi umbrită prin hrana de post, motiv pentru care Biserica a acordat dezlegare la carne de pește și puțin vin.

Cât privește cantitatea hranei de post este stabilită de puterea fiecărui credincios în parte, avându-se totdeauna în vedere că postul ca înfrânare disciplinează simțurile și poftetele, fără a diminua puterile firii omenești, după cum au stabilit marii postitori creștini: „Nu pentru toți oamenii este potrivit același regim alimentar, nici măcar unul asemănător, ci să se rânduiască fiecăruia ale regim, după starea lui”.<sup>476</sup> S-a stabilit „să se rânduiască în privința mâncării ceea ce i se potrivește fiecăruia”.<sup>477</sup> Astfel, „cantitatea exactă de hrană care se consumă în post de către fiecare credincios, ritmul și calitatea ei, nu trebuie discutate la modul general; acestea depind de capacitățile noastre individuale și de conjuncturile exterioare ale vieții noastre”.<sup>478</sup>

Date fiind condițiile actuale ale vieții, pentru acomodarea normelor disciplinar-morale la nevoile timpului, în ședința din 27 februarie 1956, Sfântul Sinod Al Bisericii Ortodoxe Române a stabilit următoarele pogorăminte cu privire la respectarea posturilor:

<sup>476</sup> Filocalia, vol. IX, p. 455

<sup>477</sup> Idem

<sup>478</sup> Alexander Schmemmann, o.c.p. 126

1. Sunt dezlegați de pravila postului copiii până la șapte ani. La fel, bătrânii trecuți de șaiszeci de ani, suferinzii cu dietă specială, precum și călătorii aflați pe drumuri lungi și istovitoare. Această hotărâre este pe deplin în duhul tradiției practicării postului: „De la cel ce este bolnav cu trupul, nu cere Dumnezeu post, înfrânare de la mâncare și băutură, sau altă osteneală de nevoie a trupului, decât răbdare, mulțumire și rugăciune duhovnicească și să-i fie mintea și gândul pururi la Dumnezeu”.<sup>479</sup> La fel, ne îndeamnă și un părinte filocalic, practicant al postului: „când sârguindu-te pentru virtutea postirii, nu o poți dobândi din pricina neputinței tale, și cu inima zdrobită te întorci cu mulțumire către Dumnezeu, însuși faptul de a mulțumi milostivirii Lui ți se va pune la socoteală, numai să te arați pururi smerit înaintea Domnului și să nu te înalți față de nici un om”.<sup>480</sup>

2. Pentru copiii între 7–12 ani, precum și credincioșii de orice vârstă cuprinși de slăbiciuni și suferințe trupești, pravila postului este obligatorie în următoarele zile:

- miercurile și vinerile de peste an
- prima și ultima săptămână din perioada postului Crăciunului și a Paștelui
- cinci zile din postul Sfinților Apostoli
- două săptămâni, adică întreaga perioadă a postului Adormirii Maicii Domnului
- ajunul Crăciunului, ajunul Bobotezei, 29 august și 14 septembrie.

Pentru celelalte zile și săptămâni din timpul marilor posturi bisericești, copiii de la 7–12 ani și credincioșii de orice vârstă care sunt suferinzi, să fie dezlegați a mânca: pește, brânză, ouă, lapte.

Dacă de la postul trupesc pot exista dezlegări, de postul duhovnicesc nu poate fi nimeni dezlegat. Fiecare credincios e dator ca neîntrerupt să-și trăiască viața în cumpătare, prin abținerea de la plăcerile care pot degenera în patimi înrobitoare. Dacă în zilele de post „nu poți ajuna până seara – ne îndeamnă un părinte filocalic – păzește-te măcar să nu te sature”.<sup>481</sup>

\* \* \*

---

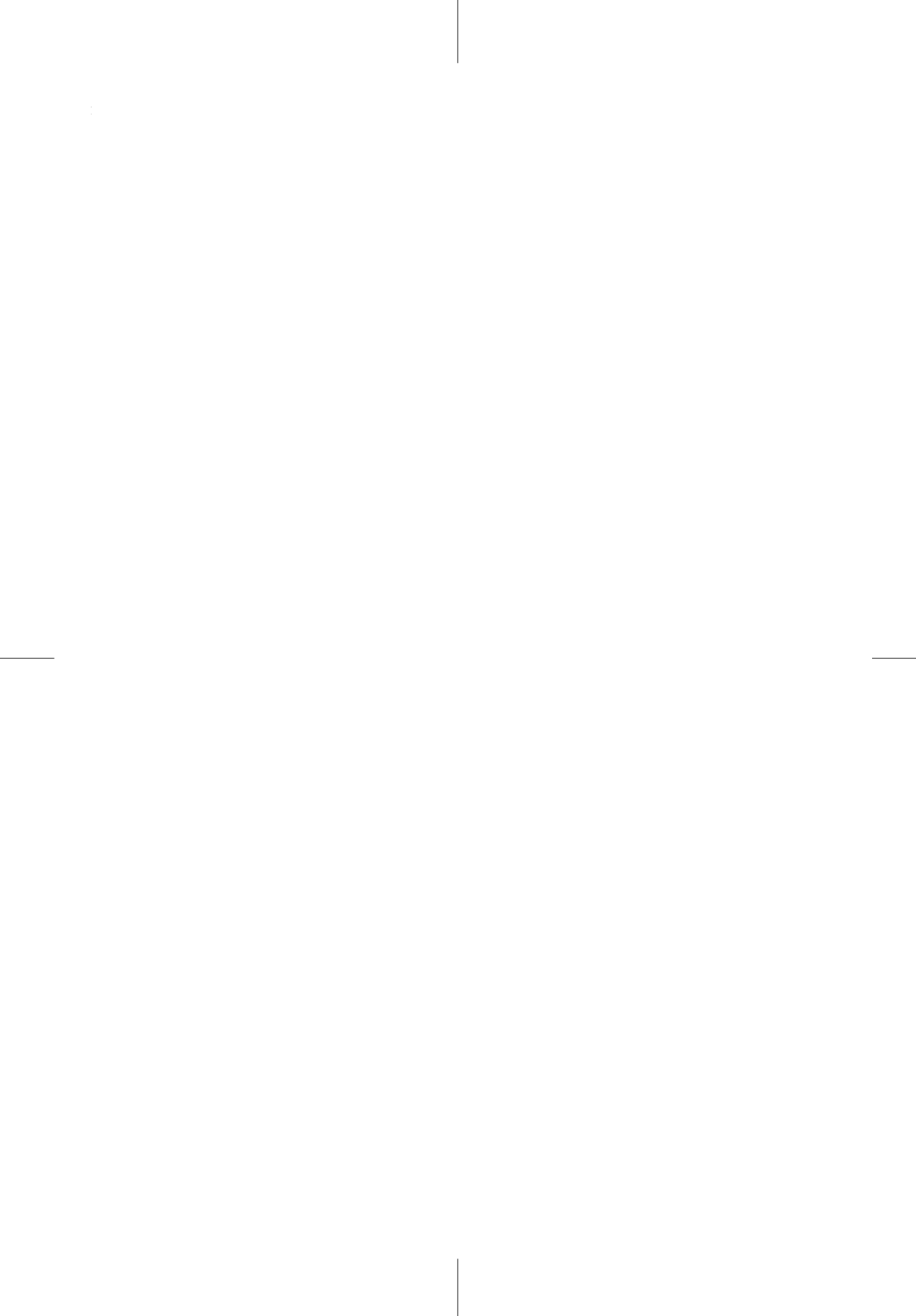
<sup>479</sup> Patericul, tipărit de Arhiepiscopia Ortodoxă Română de Alba Iulia, 1999, p. 31

<sup>480</sup> Filocalia, vol. IV, p. 144

<sup>481</sup> Filocalia, vol. X, p. 305

**GRUPĂRI  
ASCETICE**

**ÎN BISERICA PRIMARĂ**



## GRUPĂRI ASCETICE ÎN BISERICA PRIMARĂ

Rânduind viața duhovnicească a familiilor creștine, Sfântul Apostol Pavel acordă precădere factorului ascetic. Apostolul merge progresiv, gradat, combătând mai întâi desfrâul, ca să stabilească apoi înfrânarea, și sfârșește prin a evidenția viața de sfințenie. În primul caz, el spune că „din cauza desfrânării, să-și aibă fiecare femeia sa, și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său” (I Corinteni 7, 2). Înfrânarea este indicată în susținerea preocupărilor duhovnicești: „Să nu vă lipsiți unul de altul, decât din bună înțelegere pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea...” (I Corinteni 7, 5). Viața de sfințenie este redată prin harisma castității, a fecioriei: „Voiesc ca toți oameni să fie ca și mine. Dar fiecare are darul său de la Dumnezeu, unu așa, iar altul într-alt fel. Zic celor necăsătoriți și văduvelor: bine este pentru ei de vor rămânea ca mine...” (I Corinteni 7, 8). Dat fiind faptul că „vremea este scurtă de acum, așa că cei ce au femei să fie ca și cum nu ar avea... Și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin; **căci chipul lumii acesteia trece, iar eu vreau să fiți fără griji**. Cel necăsătorit se îngrijește de ale Domnului, cum să placă Domnului; iar cel căsătorit se îngrijește de ale lumii, cum să placă femeii. Se deosebesc de asemenea femeia și fecioara: cea nemăritată se îngrijește de ale Domnului, cum să placă Domnului, **ca să fie sfântă și cu trupul și cu sufletul**; iar cea măritată se îngrijește de ale lumii, cum să placă bărbatului... Așa că, cel ce își mărită fecioara face bine, iar cel ce nu o mărită face și mai bine” (I Corinteni 7, 29–31).

Urmând îndrumărilor apostolice, mulți creștini au hotărât încă din aceea vreme să valorifice vocația fecioriei pe care Dumnezeu le-a dat-o ca pe o harismă, și să trăiască viața în sfințenie, atât sufletească cât și trupească. Astfel au luat ființă în comunitățile creștine, întemeiate de apostoli, grupări ale **văduvelor, fecioarelor, prezbiterilor și diaconișelor**.

Le vom vedea pe rând:

### 1. Văduvele

Lăsat la cârma Bisericii din Efes, Timotei este sfătuit de Sfântul Apostol Pavel să „cinstească pe văduvele care sunt cu adevărat văduve”. Iar dacă vreo văduvă are copii și nepoți, să-i învețe pe aceștia să-și respecte casa lor și să dea răsplată părinților... Cea cu adevărat văduvă și rămasă singură și-a pus nădejdea în Dumnezeu și stăruie în cereri și rugăciuni noaptea și ziua. Dar cea care trăiește în **desfrânare** a murit de vie. Poruncește-le și aceasta, pentru ca ele să fie la adăpost de orice învinuire... „Pentru ca o văduvă să fie înscrisă ca atare, ea trebuie să aibă cel puțin 60 de ani, să fii fost femeia unui singur bărbat, să aibă mărturie pentru faptele ei bune... Văduvele tinere să se mărite, să aibă copii, să-și vadă de casă și să nu-i dea potrivnicului nici un prilej de ocară; că unele s-au abătut pe urmele satanei. Dacă un

credincios sau o credincioasă are (în îngrijire) văduve, să le stea în ajutor, pentru ca Biserica să nu fie împovărată, ci să le ajute pe cele cu adevărat văduve” (I Timotei 5, 3-16).

Din cele de mai sus vedem că văduvele luând votul castității, puteau face parte din gruparea respectivă după împlinirea vârstei de 60 de ani, având mărturie și chezașia unei comportări demne. Mai târziu în această grupare puteau fi înscrise văduve la 50 de ani, apoi chiar la 40 de ani.<sup>482</sup> Când Biserica va întemeia așezămintele de asistență socială numite **hirocomii** pentru ajutorarea văduvelor neputincioase și sărace, la conducerea acestora se aflau văduvele care făceau parte din gruparea respectivă a Bisericii.

După ce Biserica a intrat în legalitate, văduvele au fost protejate de legile statului, care prevăd pedeapsa cu deportarea sau chiar cu moartea pentru cei ce ar răpi vreo văduvă. O altă lege din timpul lui Iustinian (sec. VI) prevedea că dacă răpitorii și complicii lor vor fi prinși de rudele văduvelor răpite, puteau fi omorâți.

Printr-o lege dată de împărații Valentinian și Marcian, văduvelor li se asigura dreptul de a testa în mod valid bunuri, fie Bisericii, fie vreunui cleric, sau săracilor.<sup>483</sup>

Faptul că gruparea văduvelor încă dintru început se bucura de cinstire în întreaga Biserică creștină, o dovedește faptul că Sfântul Ignatie Teoforul († 107) în drumul său spre Roma, în vederea martirului, încheie epistola către smirneni cu cuvintele: „Îmbrățișez casele fraților mei, împreună cu soțiile și copiii și pe **fecioarele cele numite văduve...**”<sup>484</sup>

Odată cu apariția monahismului, multe văduve au îmbrăcat haina călugăriei, deși despre gruparea lor se știe că a rămas independentă în Bizanț până în secolul al V-lea.

## 2. Fecioarele

La început fecioarele au trăit în sânul familiei din care făceau parte. Apoi s-au organizat în grupare, având ca și conducător pe clericul locului sau pe episcop. Cu timpul, intrarea în gruparea lor se făcea cu mare solemnitate, după ce depuneau votul castității. În Constituțiile Apostolice se precizează că „fecioara trebuie să fie sfântă... să facă fapte vrednice de făgăduința dată, pentru ca făgăduința ei să se dovedească adevărată și făcută pentru îndeletnicirea cu pietate, iar nu pentru ponegrirea căsătoriei” (Cartea 4, 14).

În secolul al IV-lea se introduce ceremonia **afirosirii fecioarelor**, odată cu depunerea votului castității. Prin canonul 44 a sinodului din Cartagina (419) se arată că fecioara își putea duce viața în casa părintească, sau încredințată unei văduve, dar mai recomandată era viețuirea fecioarelor în grup, îndeplinind diferite îndatoriri în cadrul comunității. Prin canonul 18, Sfântul Vasile cel Mare stabilește afirosirea fecioarelor la 16–17 ani. Ele vor putea deveni monahii

---

<sup>482</sup> Pr. Prof. Liviu Stan, societățile religioase în Biserica Veche, în rev. Studii Teologice, nr. 1–2 /1956, p. 110.

<sup>483</sup> Idem, p. 111.

<sup>484</sup> Scrierile Părinților Apostolici, trad. Pr. D Fecioru, P.S.B.1, București, 1979, p. 186.



numai la 25 de ani, iar diaconițe la 40 de ani (can. 15 sinodul al IV-lea ecumenic și can. 40 Trulan). Călcarea votului prin căsătorie se pedepsea cu excomunicarea.

Legile imperiale protejau fecioarele consacrate, pedepsind cu moarte pe cei ce le răpeau și pe complicii lor, chiar dacă intenționau să se căsătorească cu ele.<sup>485</sup>

### 3. Presbiterele

Gruparea presbiterelor (bătrânelor) are origine apostolică, cum sunt pomenite de Sfântul Apostol Pavel în îndemnul date episcopului Tit statornicit la Creta: „Bătrânele să fie, de asemenea, cu înfățișare de sfântă cuviință, nu clevetitoare, nu robite vinului mult; să învețe ce e bine, ca să îndrume pe cele tinere să-și iubească bărbații și copiii; să fie cuminiți, curate, gospodine, bune, plăcute soților lor, așa încât cuvântul lui Dumnezeu să nu fie defăimat” (Tit 2, 3–5).

Dat fiind faptul că deveniseră „prea mândre și iubitoare de agoniseală”, sinodul de la Laodicea (343) interzice prin canonul 11 „a se așeza în Biserică cele ce se numesc presbiter, adică întâi stătătoare”. Misiunea lor a fost luată de către văduve și diaconițe.

### 4. Diaconițele

Asemenea văduvelor, fecioarelor și prezbiterelor, existau încă din perioada apostolică (Romani 16, 1) **diaconițele**. După cum arată numele, ele erau femei evlavioase, care de bunăvoie se ofereau să-și depună întreaga lor pricepere și activitate în slujirea comunității ecleziale. Ele puteau trăi fie la casele lor, fie în grup sub supravegherea clerului. Prin canonul 15 al sinodului IV ecumenic se stabilește că numai de la vârsta de 40 de ani puteau fi consacrate ca diaconițe. Ele proveneau din categoria fecioarelor și văduvelor afierosite.

Față de văduve și fecioare, diaconițele erau hirosite de către episcop printr-o ceremonie de „ungere a capului, așa cum în vechime se ungeau profeții și împărații” (Constituțiile Apostolice 3, 16).

Din novela 6 a împăratului Justinian reiese că diaconițele trăiau organizate ca grupări religioase în cadrul parohiei, sau în cadrul mănăstirilor.

Făcând parte din cler aveau atribuții precise, dintre care enumerăm pe cele mai importante:

- ajutau pe preoți când botezau femei, ungându-le cu untdelemn sfințit;
- supravegheau împreună cu diaconii buna rânduială din biserică;
- însoțeau femeile care doreau să se adreseze clericilor;
- îndrumau și îngrijeau pe văduve și fecioare, care le erau subordonate;
- catehizau pe neofite;

<sup>485</sup> L. Stan, o.c.p. 112-113

- din mandatul clerului vizitau la domiciliu și ajutau femeile în lipsuri; duceau ajutoare celor săraci, bolnavi și din închisori;
- administrau instituțiile de asistență socială, când acestea adăposteau femei, copii și bătrâni.

Prin reînnoirea votului castității și ascultarea de cler, gruparea diaconiștelor era paramonastică, independentă, dar prin structura și activitatea ei, ca și cea a văduvelor și fecioarelor, au alimentat spiritul ascetic propriu monahismului, aducând contribuția la extinderea lui.<sup>486</sup>

### **5. O atitudine scandaloasă: conviețuirea asceților de ambele sexe**

Un ascet sever scrie pe la mijlocul secolului II două scrisori, în numele Sfântului Clement Romanul, prin care combate scandalizat conviețuirea unor asceți cu fecioare consacrate lui Dumnezeu. Autorul arată în prima scrisoare că „au apărut zvonuri despre oameni nerușinați, care sub pretextul evlaviei, locuiesc în aceeași casă cu fecioarele. Se plimbă cu ele pe drumuri pline de curse, în singurătăți, adică în chip necuvincios. Alții mănâncă și beau cu ele în paturi de masă într-o ținută lascivă și cu totul rușinoasă, lucru care n-ar trebui să se petreacă între credincioși și mai ales între cei ce și-au ales starea feciorelnică. Alții se adună la conversații frivole, spre a râde și a vorbi rău pe alții. Trimit vorbe unii împotriva altora și sunt leneși. Alții vizitează casele fraților și surorilor fecioare, sub pretextul că le citesc Sfintele Scripturi, fac exorcisme sau îi instruiesc. Ei caută ceea ce nu trebuie căutat și cu cuvinte blânde traficează numele lui Hristos... Toate aceste harisme să se desfășoare în adunarea bisericească, spre întărirea fraților” (I, 10, 1–11, 10).<sup>487</sup>

La începutul scrisorii a II-a autorul îndeamnă pe adresanți să adopte felul de viață creștină a comunității sale: „Noi nu locuim cu fecioarele și n-avem nimic comun cu ele. Nici nu mâncăm, nici nu bem cu fecioarele și nu dormim acolo unde doarme una din ele. Femeile nici nu ne spală picioarele, nici nu ne ung și în nici un chip nu dormim acolo unde doarme o tânără necăsătorită sau una afierosită lui Dumnezeu. Nici nu înnoptăm acolo dacă aceasta e singură” (II, 1, 1-2). Autorul arată cum procedează comunitatea sa, ai cărei membri merg în misiune prin orașe, sate, mahalale, etc. și întâlnesc frați și surori în măsură să-i găzduiască: peste tot ei vor fi serviți nu de femei — fecioare, fete, femei măritate, creștine sau păgâne — ci, exclusiv de bărbați. Dacă în locul unde ajung sunt numai femei creștine, li se va ține un cuvânt de întărire potrivit cu ele, iar seara vor alege o bătrână care să-i găzduiască și unde să nu intre nici o femeie (II, 4). Când ajung într-un loc cu necreștini, ei se poartă ca fiii ai lui Dumnezeu, adică înțelept, cast, cu pudoare, nu oficiază cultul creștin între păgâni beți... nu cântă psalmi și nu citesc Scriptura în fața acestor oameni... „Vă conjurăm, fraților, ca asemenea lucruri să nu se petreacă la voi, ci îndepărtați pe aceia care se comportă așa de rușinos...”

<sup>486</sup> Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox*, vol I, București, 1990, p. 503-504.

<sup>487</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologia*, vol. I, București, 1984, p. 207-208.

(II, 6, 1–4). „Din nefericire, practica aceasta e semnalată și de alți autori din sec. III și IV, precum: Irineu, Tertulian, Ciprian, Eusebiu, Ieronim, Sfântul Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur”, Canonul 3 al sinodului I ecumenic (Niceea, 325) pentru a înlătura astfel de situații scandaloase, vine cu precizarea: „Marele sinod a oprit cu desăvârșire, fie episcopului, fie presbiterului, fie diaconului, fie oricărui dintre cei care sunt în cler, să li se îngăduie a avea femeie împreună locuitoare („Feminae subintroductae” = femeie introdusă pe furiș), afară doar de mamă, sau soră, sau mătușă, sau numai astfel de persoane cu privire la care a fugit toată bănuiala (prin care a scăpat de sub toată bănuiala).

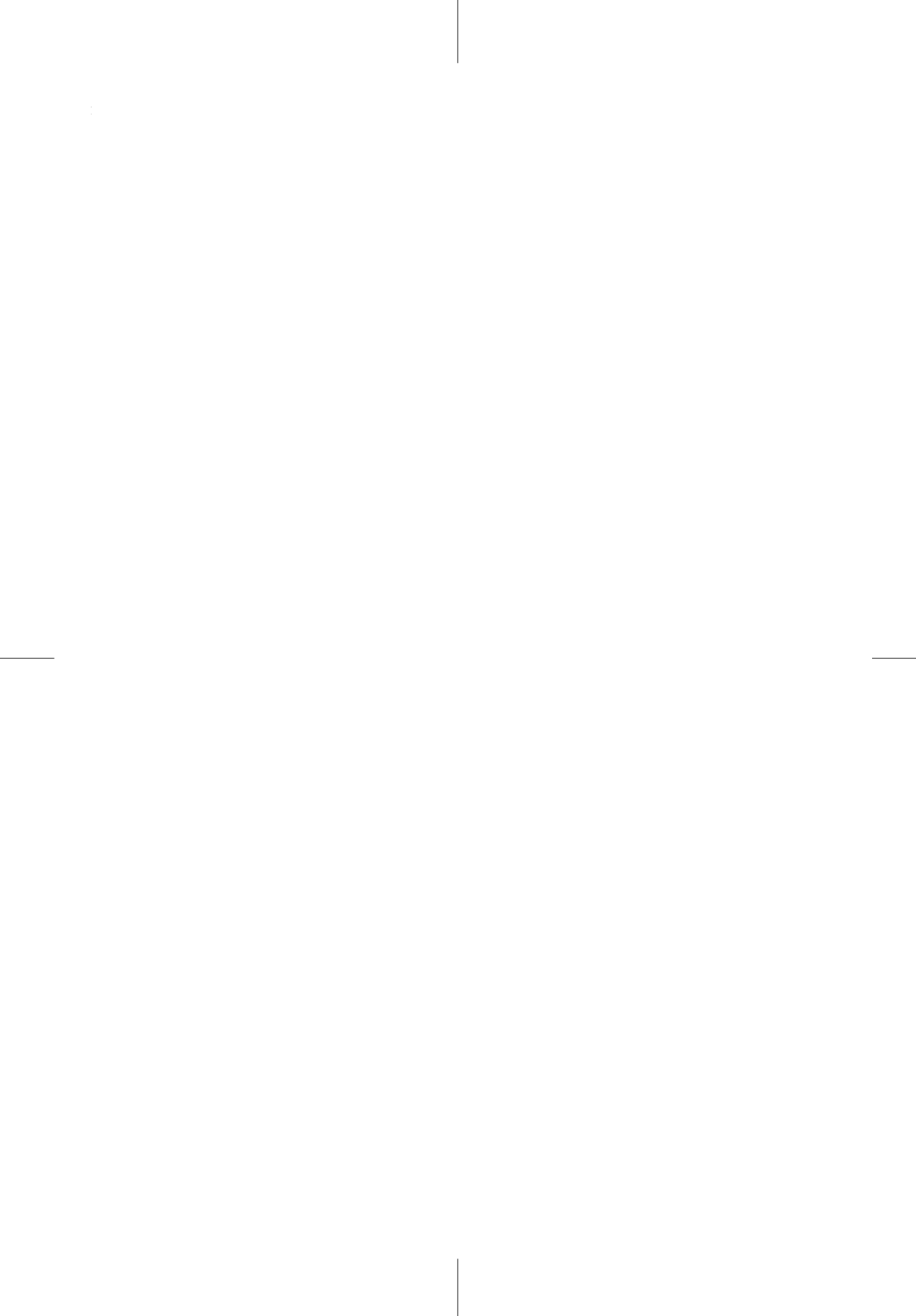
**În concluzie**, „autorul celor două Scrisori dă alarma împotriva unui cancer care a făcut mult rău creștinismului”.<sup>488</sup>

\* \* \*

<sup>488</sup> Idem p. 210–211.



**SFATURILE  
EVANGHELICE  
ȘI MONAHISMUL**



# SFATURILE EVANGHELICE ȘI MONAHISMUL

## 1. PORUNCĂ ȘI SFAT

Căutând să dea un temei monahismului oficializat și consacrat de Biserică încă din primele secole creștine, Biserica apuseană a promovat, nu fără temei, ideea și noțiunea **sfaturilor evanghelice** ce stau la baza voturilor monahale. Iar temeiul l-a găsit în epistolele pauline, unde apare deosebirea dintre poruncă și sfat. Dar și înainte de Sfântul Apostol Pavel, Mântuitorul însuși se pare că ar face această distincție, în dialogul cu tânărul bogat dornic să moștenească viața de veci. La întrebarea tânărului “ce bine să fac pentru a moșteni viața de veci?”, Mântuitorul îi răspunde: “Dacă voiești să intri în viață, păzește poruncile. A zis Lui: care? Iar Iisus i-a răspuns: să nu ucizi, să nu săvârșești adulter, să nu furi, să nu mărturisești strâmb, să cinstești pe tatăl tău și pe mama ta și să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși”. La răspunsul tânărului: “toate acestea le-am păzit din tinerețile mele, ce îmi mai lipsește?”. Mântuitorul îi răspunde: “Dacă voiești să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta și dă-o săracilor și vei avea comoară în cer, iar apoi vino și urmează-Mi...” (Matei 19, 16-21; Marcu 11, 17-22; Luca 18, 18-23).

De aici putem ușor face diferența dintre poruncă și sfat. Mai întâi păzirea poruncilor înseamnă împlinirea voinii lui Dumnezeu. Iar cel ce împlinește voia lui Dumnezeu face dovada că îl iubește pe Dumnezeu, se află în comuniune cu Dumnezeu. Cel care aici, în această viață, se află în comuniune cu Dumnezeu, face ca aceasta să se prelungească și în veșnicie, și astfel va dobândi viața veșnică. Cel ce vrea însă să cunoască mai în adânc și să pătrundă cu mai multă putere dragostea față de Dumnezeu, năzuind spre împărtășirea deplină de ea, adică celui ce vrea să fie desăvârșit, i se cere mai mult, și de aceea i se dă sfatul de a merge pe altă cale, pe calea ce duce spre desăvârșire. S-a arătat pe bună dreptate că pentru împlinirea poruncilor tânărului i se oferă “viața veșnică”, iar dacă vrea să fie desăvârșit prin vinderea averii în favoarea săracilor, “va avea comoară în cer”.

Pe de altă parte, Sfântul Apostol Pavel face cu multă claritate deosebirea dintre poruncă și sfat, atunci când pune în discuție problema fecioriei: “Cât despre fecioare, nu am poruncă a Domnului, dar dau sfat, ca unul care a fost miluit de Domnul ca să fie vrednic de crezare” (I Corinteni 7, 25). În textul original apare cu mai multă claritate deosebirea dintre poruncă: **ἐπιταγή** (praeceptum) și sfat (părere): **γνώμη** (consilium). Mai departe sfatul Apostolului în favoarea fecioriei vizează tot desăvârșirea vieții: “Cel necăsătorit se îngrijește de ale Domnului, cum să placă Domnului; iar cel căsătorit se îngrijește de ale lumii, cum să placă femeii. La fel se deosebesc femeia și fecioara...” (I Corinteni 7, 33-34). Motivația acestui fapt are în atenție tot desăvârșirea, care întrece simpla împlinire a voinii lui Dumnezeu, dată în ordinea firească a

vieții: “Și aceasta o spun spre folosul vostru... spre alipire stăruitoare de Domnul. Iar de socotește cineva că i se face vreo necinste pentru fecioara sa, dacă îi trec tinerețile, și că trebuie să facă așa, facă ce voiește, nu greșește: mărite-se. Iar cel ce stă în inima sa și nu este nevoit, ci are stăpânire peste voia sa și a hotărât în inima sa aceasta, ca să-și țină fecioria, bine face. Așa că cel ce își mărită fecioara bine face, iar cel ce nu o mărită face și mai bine” (I Corinteni 7, 35–38). De aici vedem că dacă porunca stabilește ordinea firească a vieții, sfatul reprezintă o depășire a ei ca năzuință și elan spre desăvârșire. Porunca este comună, aparține vieții tuturor, sfatul este o excepție, fiind legat de o vocație specială. Pentru a înțelege mai bine acestea să ne referim la cuvintele Bunului Păstor din Evanghelie. El spune: “Eu am venit ca oile mele viață să aibă, și mai multă să aibă” (Ioan 10, 10). Toți sunt chemați spre viața oferită de Hristos. Numai că unii pot tinde și li se poate oferi “mai multă viață”.

În același timp sfatul trebuie văzut și ca o harismă, un dar al lui Dumnezeu de a-ți putea stăpâni natura instinctuală, animalică pentru a putea deveni ființă îndumnezeită, printr-o consacrare lui Dumnezeu. Mântuitorul însuși arată “că sunt fameni care din pântecel maicii lor s-au născut așa, și sunt fameni, care s-au făcut de oameni, și sunt fameni care singuri s-au făcut pentru împărăția cerurilor. Cine poate să înțeleagă, să înțeleagă (Matei 19, 12).

Sfântul Apostol Pavel arătând obligativitatea poruncii față de libertatea sfatului, precizează că “fiecare cu darul său” (I Corinteni 7, 7) și după voia sa. De aici vedem că dacă porunca, având obligativitate universală, este explicită și afișată, sfatul poartă în sine sfințenia de taină a lui Dumnezeu existentă în puterea lui și în intimitatea sufletului omenească. Porunca este promulgată pentru a fi cunoscută, sfatul este tainic, personal și inefabil: “nu toți pricep cuvântul acesta, ci celor ce le este dat” (Matei 19, 11).

În altă ordine de idei, porunca Mântuitorului aduce noutatea iubirii pe care urmașii Săi și-o datorează reciproc, ridicându-se la dimensiunea iubirii față de Dumnezeu, sau a lui Dumnezeu față de noi concretizată în iubirea lui Hristos: “Poruncă nouă vă dau vouă: să vă iubiți unul pe altul. Precum v-am iubit Eu pe voi, așa să vă iubiți și voi unul pe altul...” (Ioan 13, 34). În același timp iubirea rămâne porunca supremă care le adună pe toate și din care pornesc toate poruncile: “De veți păzi poruncile Mele, veți rămâne în dragostea Mea, precum am păzit Eu poruncile Tatălui Meu și rămân în dragostea Lui... Aceasta este porunca Mea, ca să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu... Voi sunteți prietenii Mei, de veți face câte vă poruncesc... Aceasta vă poruncesc ca să vă iubiți unul pe altul” (Ioan 15, 10–17). Iubirea față de Dumnezeu și față de semenii, ca sinteză a tuturor poruncilor poate avea o extensiune mai mare sau mai mică. Ea rămâne însă o poruncă supremă. Această poruncă nu se “desface” de sfat, ca și cum porunca ar reprezenta moralitatea minimală, iar sfatul moralitatea maximală. Sfatul pornește din poruncă și o desăvârșește. Astfel putem spune că între poruncă și sfat, există o legătură organică și funcțională. Toți creștinii sunt chemați la desăvârșirea poruncii, fiindcă tuturor li se adresează cuvintele: “**Fiți desăvârșiți, precum Tatăl nostru cel din ceruri este desăvârșit**” (Matei 5, 48). Fiecare “după darul său”, după râvna sa și după puterile



sale este chemat să aspire spre împlinirea sfatului, care constituie un mijloc ce conduce porunca la desăvârșirea ei.

Pe de altă parte, dacă viața duhovnicească a fiecărui creștin înseamnă imitarea și unirea cu duhul vieții lui Hristos se cuvine ca neconținut să tindă spre desăvârșire prin făptuirea virtuților, adică prin participare și împărtășire de viața divină. Iar pe calea desăvârșirii în virtute, dispar deosebiri, rămânând numai unitatea de acțiune, după cum arată Sfântul Grigore de Nazianz: “trebuie ca pe unele virtuți să le desăvârșim, pe altele să le păstrăm, iar pe altele să le dorim, până ce vom ajunge la scopul nostru”.<sup>489</sup> Astfel desăvârșirea creștină se prezintă ca un pisc al vieții duhovnicești spre care neconținut trebuie să urcăm, spre a putea ajunge la piscul de neajuns al vieții de sfințenie a lui Hristos. În această direcție spune același Sfânt Părinte: “săvârșind o virtute deschizi calea mai multora și Dumnezeu te va răsplăti pentru mai multe”.<sup>490</sup> În felul acesta, viața duhovnicească se prezintă într-o unitate indisolubilă, dată de unitatea tuturor virtuților, ceea ce anulează hiatusul pe care cineva l-ar pune între poruncă și sfat. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că “este cu neputință ca o virtute să existe fără cealaltă, căci virtutea trebuie să fie desăvârșită”.<sup>491</sup>

Pentru aceste motive, Biserica ortodoxă nu face deosebirea dintre poruncă și sfat, proclamând că toți creștinii sunt chemați să îndeplinească poruncile lui Hristos până la desăvârșire, după asemănarea vieții Lui plină de sfințenie.

## 2. VOTURILE MONAHALE

Libertatea evanghelică și libertatea Duhului a dat posibilitatea celor mai sinceri și profunzi trăitori creștini să-și consacre viața lui Dumnezeu, fără nici un fel de oficializare a acesteia. Pentru acest motiv, sfaturile evanghelice au fost rânduie în cadrul Bisericii abia în secolul V, la sinodul IV ecumenic, deși organizarea vieții monahale a fost făcută pentru prima dată de Sfântul Pahomie († 349). Acesta, devenind monah după încreștinare, nu a uitat că înainte a fost militar și astfel ordinea pe care o “avea în sânge” a aplicat-o cu succes și râvnă în instituirea vieții comunitare a monahilor. Astfel au apărut voturile monahale, ca expresie concretă a sfaturilor evanghelice. Potrivit Sfintei Scripturi acestea sunt trei la număr: votul sărăciei, al fecioriei și al ascultării.

<sup>489</sup> Oratio 5, 124, Migne, P.G. 35, 664 c

<sup>490</sup> Carmina II, II, I V. 313, P.G. 37, 1473

<sup>491</sup> De beatitudinis or. 4, P.G. 44, 1241

## 2.1. Votul sărăciei

Este cunoscut în spiritualitatea creștină sub numele de: *ομολογία ακτημοσύνης* sau *πτωχίας* = votum pauperitatis.

Cuvântul ebraic “anaw” (any) înseamnă “sărac”, lipsit sub aspect material. În greacă sunt doi termeni care redau ideea de sărăcie: *πτωχός* și *πράυς*. Acesta din urmă înseamnă propriu zis blând, pașnic în ispite, dar această răbdare, se referă și la suferință determinată de lipsuri materiale. Aktemosyne va primi sensul virtuții detașării de bunurile materiale în scopul supremației bunurilor spirituale. Prin urmare, sărăcia nu va însemna renunțare la bunurile materiale “în favoarea” înfometării și mizeriei, ci pentru promovarea unui obiectiv duhovnicesc superior. Spusese de altfel Mântuitorul că “nu numai cu pâine va trăi omul, ci și cu cuvântul lui Dumnezeu”. Nu este exclusă pâinea pentru întreținerea vieții trupesti, dar trebuie avută totdeauna în atenție aspirația spiritului. “Bucatele sunt pentru pântece și pântecele pentru bucate — va spune Apostolul mai târziu — dar Dumnezeu le va strica și pe el și pe ele. Iar trupul este pentru Domnul și Domnul pentru trup” (I Corinteni 6, 13). Față de pâinea trupestă, cuvântul lui Dumnezeu reprezintă pâinea duhovnicească nepieritoare și veșnică. El este “duh și viață”, menit să facă roditoare împărăția lui Dumnezeu în sufletele oamenilor. De aici concluzia Mântuitorului: “Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu... Și celelalte vi se vor adăuga vouă” (Matei 6, 33).

Acest vot reprezintă – după cum am văzut – recomandarea adresată de Mântuitorul tânărului bogat de a-și vinde averile și a le da săracilor. E vorba de sărăcia de bunăvoie, ca act liber pe care cineva și-l asumă; sau îl poate refuza, cum a fost cazul tânărului. Urmarea Mântuitorului la care este invitat tânărul, înseamnă că ucenicii Domnului trebuie să fie asemenea Lui, liberi de orice i-ar putea împiedica să sădească în sufletul oamenilor împărăția lui Dumnezeu. În felul acesta, El însuși se prezintă ca pildă de renunțare la bunurile materiale, în favorul celor spirituale. “vulpile au vizuini și păsările cerului cuiburi, dar Fiul Omului nu are unde să-și plece capul” (Matei 8, 20). Va desluși mai târziu Apostolul neamurilor, taina sărăciei Fiului Omului, când se va adresa Bisericii din Corint: “...Căci cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că a sărăcit pentru voi, bogat fiind, ca să vă îmbogățiți voi cu sărăcia Lui” (II Corinteni 8, 9).

Votul sărăciei prin cultivarea virtuții aktemosynei, ca detașare de bunurile materiale, are mai întâi un scop interior, duhovnicesc, care constă în eliberarea de sub înrobitoria patimă a lăcomiei, de adunare a bunurilor peste necesarul vieții, sub o formă egoistă și obsesivă.

Acest aspect se bazează pe verdictul Mântuitorului: “Nimeni nu poate să slujească la doi domni, că sau pe unul va urî și pe altul va iubi, sau de altul se va alipi și pe altul va disprețui. Nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona” (Matei 6, 24). Cuvântul “Mamona”, de la caldeanul “mamemon”, indicând ideea de ascundere pentru a nu fi furat, reprezintă

personificarea bogăției. Nu în sens că bogăția, cuprinzând bunurile materiale, ar fi un rău în sine, ci slujindu-le cu supunere de rob, ele îți devin un stăpân, contrar voinii lui Dumnezeu. De ce exclude pe Dumnezeu? Fiindcă îndeplinesc funcții diferite. În timp ce Dumnezeu cerând să-i slujești, îți pretinde ca din bunurile tale să faci parte și nevoiașului, fiindcă numai așa îți poți arăta atașamentul și slujirea față de stăpânul care este deopotrivă al tău și al lui. Pe de altă parte, bogăția înrobitoare îți devine idolul care îți cere să-i slujești în mod egoist. Iar acest egoism devenit stăpânul moral al vieții ne aduce odată cu lăcomia tot felul de griji împovărătoare, pe măsură să ne izoleze tot mai mult de încrederea în purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel arată clar că “cei ce vor să se îmbogățească, cad în ispită și în cursă și în multe poftes nesocotite și vătămătoare, care cufundă pe oameni în ruină și pierzare, pentru că iubirea de arginți este rădăcina tuturor relelor, pe care poftind-o unii, au rătăcit de la credință și s-au străpuns cu multă durere” (I Timotei 6, 9–10). Lăcomia după bunurile materiale este pusă în circulație, după cum vedem, prin arghirofilie (de la “filos” – iubitor, amic, și “arghirion” = argint, bani, avere). Nu că banii ar reprezenta valoarea în sine, ci fiindcă sunt simbolul valorilor materiale, care fiind înșelătoare, și atingând goana nebună după ele, devin izvorul tuturor relelor. “După cum nebunii nu văd lucrurile rele – spune Sfântul Vasile cel Mare – ci pe cele închipuite de fierbințeala bolii lor, tot așa și sufletul tău obsedat de dragostea de bani, vede totul aur, totul argint. Tu privești mai cu plăcere aurul decât soarele. Nu există săturare și nici sfârșit al dorinței după aur... Omul lacom cu cât se umple mai mult cu aur, cu atât îl dorește mai mult...”.<sup>492</sup> Această “auri sacra fames”, cum îi spune Virgiliu, este o rătăcire de la viața spirituală ce se realizează prin comuniunea și comunicarea cu Dumnezeu. De aici și îndemnul Mântuitorului pe care fiii împărăției trebuie să-l recepționeze “sub specie aeternitatis”: “nu vă adunați comori pe pământ, ci în ceruri; căci unde este comoara voastră este și inima voastră...” (Matei 6, 19–21). La fel și îndemnul apostolic: “dacă avem ce mânca și cu ce ne îmbrăca este de ajuns, căci noi nu am adus nimic pe lume și nici nu putem să scoatem ceva” (I Timotei 6, 7–8).

Vedem clar că Mântuitorul nu combate bunurile materiale în sine, fiindcă, în fond, acestea sunt daruri ale lui Dumnezeu menite să ne întrețină viața trupească, ci combate lăcomia înrobitoare legată de bunuri devenită prin egoism o maladie a spiritului. Concluzia pe care Domnul o trage în urma pildei cu bogatul căruia i-a rodit țarina, înnebunit de-a dreptul de lăcomia trupului, este că “viața unui om nu constă în surplusul avuțiilor sale” (Luca 12, 15). Prin urmare e vorba de “prisosul”, de “surplusul” avuțiilor, nu de necesarul vieții care trebuie asigurat. Călăuziți de învățătura Domnului, Dascălii Bisericii au stabilit criteriul acumulării și folosirii bunurilor materiale până la necesar.

Cel de-al doilea sens al votului sărăciei este aspectul lui extern, al detașării ca renunțare totală la bunurile materiale, spre a împlini cu entuziasm îndemnul Mântuitorului: “Vindeți-vă

<sup>492</sup> Migne P.G. 31, 269 c

averile și dați milostenie. Faceți-vă pungii care nu se învechesc. Strângeți comoară nesecată în ceruri, unde furul nu se apropie, nici molia nu o strică (Luca 12, 33–34). Dacă aspectul interior, duhovnicesc al detașării de bunuri este o poruncă obligatorie pentru toți, fiindcă toți fiii împărăției trebuie să se încreadă în purtarea de grijă a lui Dumnezeu și să nu se lase înrobiți de lăcomia egoistă și nesățioasă a acumulării bunurilor prisositoare, aspectul extern al detașării totale de bunuri este un vot special pe care mulți l-au urmat ca pe un sfat al Domnului. Unii ca aceștia trăind viața în obștea mănăstirească li se asigură traiul necesar, după rânduiala Bisericii, fiind lipsiți de tensiunea apăsătoare a grijilor familiale. Consacrându-se Domnului prin acest vot al sărăciei, renunțarea lor la bunuri trebuia să fie integrală și definitivă. Orice încălcare era considerată furt, și un astfel de păcat corespunde dezertării de la mărețul ideal de a te dăruii integral, fără rezerve lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Scărarul acordând spații largi preocupării cu privire la sărăcia de bunăvoie, arată că aceasta are ca efect **αμειψία**, adică lipsa grijilor, stare atât de necesară pentru obținerea libertății în rugăciune: “Cel care a iubit patima arghirofiliei a tăiat legătura grijilor (care îl țineau de această lume), cel care însă este legat de dânsa nu va putea aduce niciodată lui Dumnezeu o rugăciune curată”.<sup>493</sup> În alt loc aduce un adevărat elogiu sărăciei monastice spunând că: “sărăcia este lepădarea grijilor (lumești), eliberarea de toate nevoile vieții, călătorie fără împiedicare (spre cer), credință față de poruncile (dumnezeiești), înstrăinare de întristare”.<sup>494</sup> “Monahul sărac este stăpânul lumii, încredințându-și toate grijile sale lui Dumnezeu și prin credință făcându-și-i pe toți robi. El nu va cere de la oameni cele ce are nevoie; dar cele care îi vin din altă parte, le primește ca din mâna Domnului”. “Bărbatul sărac (înaltă spre cer) o rugăciune curată, pe când iubitorul de agoniseală și-o mânjește prin imaginile bunurilor trupești care îl preocupă. Cei care petrec întru supunere (în mănăstire) sunt străini de orice iubire de arginți. Cum ar mai putea avea ceva a lor propriu, când și-au predat chiar și trupul. Cel ce a gustat cele de sus, cu ușurință disprețuiește pe cele de jos. Dar cel ce n-a gustat din acelea se bucură de avuții... Precum e cu neputință ca marea să fie lipsită de valuri, tot astfel iubitorul de argint de mânia și de întristare. Cel ce disprețuiește bunurile materiale s-a izbăvit de judecăți și de certuri, iubitorul de avuții este însă în stare să lupte până la moarte pentru un ac. În Iov nu se găsea nici cea mai mică urmă de iubire de arginți; de aceea, pierzând totul, a rămas liniștit...”.<sup>495</sup>

<sup>493</sup> *Scara raiului*, cap. XVI, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p.333

<sup>494</sup> *Ibidem*, p.335

<sup>495</sup> *Ibidem*, p.336

## 2.2. Votul fecioriei (castității)

Votul fecioriei este cunoscut în spiritualitatea creștină sub numele de ομολογία παρθενίας, σωφοσύνης, αγνείας = votum castitatis.

Votul castității a fost stabilit în termeni expliciți de Sfântul Apostol Pavel, după cum am văzut mai sus (I Corinteni 7, 25). Motivul și scopul pentru care a rânduit acest vot îl arată în continuare: "...Iar dacă te-ai însurat n-ai greșit; și dacă fecioara s-a măritat n-a greșit. Vor avea însă necazuri în trup unii ca aceștia... că vremea este scurtă de acum... și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin, căci chipul lumii trece. Și vreau ca voi să fiți fără grijă. Cel neînsurat se îngrijește de ale Domnului, cum să placă Domnului; iar cel însurat se îngrijește de ale lumii, cum să placă femeii. Se deosebește de asemenea femeia și fecioara: cea nemăritată se îngrijește de ale Domnului, cum să placă Domnului, ca să fie sfântă și cu trupul și cu sufletul; iar cea măritată se îngrijește de ale lumii, cum să placă bărbatului... Așa că cel ce își mărită fecioara face bine, iar cel ce nu o mărită face și mai bine..." (Matei 7, 28–38).

De aici vedem că fecioria-castitate reprezintă o consacrare adusă lui Hristos, a întregii ființe, atât cu trupul cât și cu sufletul. Apoi prin feciorie te poți dedica cu totul slujirii lui Dumnezeu, te poți dăruia Lui, pe când prin căsătorie ești legată de interesele familiale. Nu poți fi fără grijă (I Corinteni 7, 32) cum am văzut că se întâmplă și în cazul votului sărăciei de bună voie.

Datorită acestor rânduieli apostolice, Biserica încă dintru început a acordat fecioriei o atenție cu totul deosebită. Votul fecioriei, fiind aplicat încă din timpul Apostolilor, oferea fecioarelor posibilitatea de a trăi fie în familie, fie separat, bucurându-se de prețuirea și protecția Bisericii. Chiar și vădulele erau îndemnate să rămână mai departe necăsătorite, numindu-se "fecioare". Atât de mult era prețuită fecioria și văduvia în epoca primară, încât apologetul creștin Atenagoras numește a doua căsătorie "adulter gentil". După încetarea persecuțiilor, coroana roșie a martirului va fi înlocuită cu coroana albă a castității. În locul catacombelor se vor ridica asketeria (mănăstirile). Atât de mare ținând entuziasmul pentru feciorie, sinodul din Elvira (306), oprind clerul de la căsătorie, creează chiar divergență în Biserică. Și cu toate că Sinodul I Ecumenic aprobă căsătoria preoților, Biserica Apuseană rămâne peste veacuri pe poziția castității dispusă să nu cedeze la nici un argument al lumii moderne. Încă din secolul al III-lea se formează o literatură abundentă pentru susținerea fecioriei, încât ea va deveni o adevărată mișcare de masă a spiritualității creștine.

**Tomas Spidlik sintetizează într-un "decalog" motivația spirituală pe care Părinții o aduc fecioriei.**<sup>496</sup>

<sup>496</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. I – Manual Sistematic, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p.258-259

1. Încă de la sfârșitul epocii persecuțiilor, fecioria devine echivalentă martiriului. Cei 144.000 ce stăteau în jurul Mielului pe muntele Sion, având numele Lui și numele Tatălui Lui scris pe frunțile lor... aceștia sunt care nu s-au întinat cu femei, căci sunt feciorelnici. Aceștia sunt care merg după Miel oriunde se va duce. Aceștia au fost răscumpărați dintre oameni pârgă lui Dumnezeu și Mielului (Apocalipsa 14, 1–4).

2. Origen arată că circumciziunea în Vechiul Testament simbolizează castitatea care respinge grija de trup.<sup>497</sup> Prin feciorie, creștinul “își amputează patimile sufletului, fără a se atinge de trup”.

3. Fecioria este identică cu viața îngerească. Ea este, după expresia Sfântului Grigorie de Nazianz, “**εκβασις**” (ieșire din trup),<sup>498</sup> iar după Sfântul Efrem, asemenea postului, este o “ieiunare a natura” (nu post de la cele ale firii), întrecând chiar fecioria îngerilor, fiindcă aceștia o au ca un dar al naturii, pe când la om intervine și “osteneala” în lupta cu ispitele.<sup>499</sup>

4. Fecioria este o anticipare a realităților eshatologice, când sexualitatea va dispărea: “Fiii veacului acestuia se însoară și se mărită. Iar cei ce se învrednicesc a dobândi acel veac și învierea din morți, nici nu se însoară nici nu se mărită, că nici să moară nu mai pot, căci sunt asemenea cu îngerii și fii ai lui Dumnezeu sunt, fiind fii ai învierii” (Luca 20, 34–36).

5. Fecioria este o imagine a Sfintei Treimi unde relațiile sunt pur spirituale.

6. Este o imitație a vieții lui Hristos, a Sfintei Fecioare, a Sfântului Ioan Botezătorul și a altor sfinți.

7. Fecioria este o fecunditate spirituală, imitând pe cea a Mariei, Fecioară și Maică. “Orice suflet feciorelnic și nesticăcios care a zămislit de la Duhul Sfânt, pentru a naște voia Tatălui, e maică a lui Iisus”, spune Origen.

8. Fecioria este o restituire a libertății sufletului omenească ca îndrăznire, acces liber la Dumnezeu (παρησιᾶ). Neaparținând nici unui om, aparții în întregime lui Dumnezeu.

9. Sfinții Părinți accentuează însă faptul că fecioria este lipsită de valoare, dacă nu are în sine dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele: “Las altora stăpânirea desăvârșită a trupului, pe care o practică fără dragoste de Dumnezeu. Nu aceasta numesc eu “castitate”, spune Sfântul Grigorie de Nazianz.<sup>500</sup>

10. Fecioria reprezintă după un părinte filocalic o „rugăciune neîncetată, ca simțire lăuntrică, alipită neîncetat de Dumnezeu”.<sup>501</sup>

---

<sup>497</sup> *Com. la Romani* 2, 13, P.G. 14, 907 c

<sup>498</sup> *Scurte definiții, Carmina I, II*, 34, v. 175, P.G. 37, 564

<sup>499</sup> *La fel se pronunță și Sfântul Grigorie de Nazianz* (P.G. 36, 296) și *Sfântul Ioan Scărarul* (Scara 15, P.G. 88, 880 d)

<sup>500</sup> P.G. 37, 564

<sup>501</sup> *Diadoh al Foticeii, Definiții*, 8, Filocalia, vol. I, p. 334

## 2.3. Votul ascultării

Este cunoscut în spiritualitatea creștină sub denumirea de  $\omicron\mu\lambda\omicron\gamma\iota\ \upsilon\pi\alpha\kappa\omicron\upsilon\eta\varsigma$  = votum oboedientiae.

Cuvântul “hypakoe” prin care este redat votul ascultării înseamnă “a pleca urechea”, adică a asculta cuvântul și a da răspuns, stabilind prin aceasta o relație de comunicare și comuniune, ca în expresia biblică: “vorbește Doamne, că robul tău ascultă”. Această ascultare impune pe lângă supunere, și respectul, precum și atașamentul, încrederea prin care se ajunge la comuniune. Un alt termen care intră în discuție este **παρakoή**. Acesta implică comportamentul celui care ascultând cuvântul, se așează “pe lângă” el;<sup>502</sup> adică paralel cu el; iar paralelele se numesc astfel fiindcă merg una pe lângă cealaltă fără să se întâlnească. În cazul persoanelor umane, aceste “pe lângă” indică absența oricărei comunicări și influențări reciproce.

În limba latină hypakoe este redat prin “oboedientia”, indicând ideea de supunere față de superior. Ideea de supunere mai poate fi redată prin “deditio” = capitulare în fața dușmanului. Această supunere are un caracter pasiv și silnic. Alt termen este “submitio” (de la submitto = a apleca, a înjosi, a micșora, a supune), spre a ridica ideea de inferioritate, adică supunerea care aduce teama și sila. Întrucât deditio și submitio indică marea distanță dintre supuși și stăpâni, între cel ce poruncește și cel ce ascultă, s-a preferat noțiunea de “oboedientia”, fiindcă aceasta implică și elementul de încredere. Pe baza încrederii, ascultarea poate deveni act liber și voluntar, pe măsură să o recomande ca virtute creștină, menită să stabilească comuniunea interpersonală. Prin urmare, ascultarea ca virtute menține ideea de superioritate și inferioritate, dar ca act liber și voluntar, înlăturând distanța și antagonismul, spre a cultiva apropierea, respectul reciproc și încrederea, cum ar fi de exemplu încrederea copilului care ascultă sfaturile părinților, și punându-le în aplicare creează deprinderi bune... Ascultarea apare în acest caz ca o necesitate naturală și necesară, atât pe plan individual cât și social”. Fără ascultare, fiul nu-și poate forma personalitatea, ucenicul nu-și poate însuși meseria, ostașul nu-și poate îndeplini misiunea. Ce-ar deveni familia fără ascultarea copiilor? Armata fără disciplină? Un cor sau o orchestră fără ca membrii acesteia să asculte de dirijor sau măcar de compozitor. Firește că n-ar fi nici un progres. Nici viața normală n-ar fi posibilă, totul devenind anarhie și haos”.<sup>503</sup> De aici vedem că ascultarea ca virtute este un act conștient și liber de supunere față de superiori, stabilind prin comunicare și comuniune ordinea progresului în viața personală și socială, în multiplele sectoare de activitate.

<sup>502</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin, Rugăciunea*, vol. II, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 1998, p.291

<sup>503</sup> Prof. C. C. Pavel, *Ascultarea în viața morală a creștinului*, în rev. Studii Teologice, nr.7-8/1966, p.395 – vezi și p. 388-389

Sub aspect creștin ascultarea are elementele ei specifice și caracteristice.

### **a). Ascultare, egalitate și libertate**

În primul rând, creștinismul proclamă **egalitatea** tuturor oamenilor în Hristos: “Toți suntem fiii lui Dumnezeu prin credința în Iisus Hristos, căci câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi una sunteți în Hristos Iisus” (Galateni 3, 26–28). Această egalitate a tuturor oamenilor în Hristos se bazează, mai întâi pe faptul că toți primesc filiația divină și se eliberează din robia păcatului: “Iar pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Avva, Părinte; așa că nu mai ești rob, ci fiu; căci dacă ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (Galateni 4, 6–7). Apoi, această egalitate primește un caracter universal pentru cei înnoiți duhovnicește prin duhul vieții lui Hristos: “...dezbrăcați-vă de omul cel vechi dimpreună cu faptele lui și vă îmbrăcați în omul cel nou, care se înnoiește pentru a ajunge la cunoaștere, după chipul celui ce l-a făcut, unde nu este elin și iudeu, tăiere împrejur sau netăiere împrejur, barbar, scit, rob, liber, ci toate și toți întru Hristos” (Coloseni 3, 9–11).

În al doilea rând morala evanghelică proclamă **libertatea spiritului**, desființând barierele dintre robi și cei liberi, adică dintre sclavii obidiți fără drepturi, și stăpânii lor atotputernici, cu drept de viață și de moarte asupra supușilor. Încă de la începutul activității Sale, Mântuitorul și-a arătat tema misiunii sale: “Duhul Domnului peste Mine, că El m-a uns ca să binevestesc săracilor, m-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, robilor să le vestesc dezrobirea (eliberarea, libertatea) și orbilor vederea, pe cei asupriți să-i eliberez” (Luca 4, 18). La fel Sfântul Apostol Pavel, propovăduind Evanghelia în toată lumea, afirmă că unde este Duhul Domnului acolo este și libertate” (II Corinteni 3, 17).

Să vedem mai îndeaproape care este înțelesul egalității și libertății creștine în care se încadrează ascultarea, și se afirmă, ca virtute.

Egalitatea în Hristos are la bază mărturisirea aceiași credințe mântuitoare, care se temeluește pe faptul că Dumnezeu este Părintele tuturor, fără nici o deosebire. Apoi, toți oamenii provin din aceeași pereche. Toți se află sub zodia păcatului, și toți au nevoie de mântuire. Această egalitate religios-morală nu este însă identică cu egalitatea socială și politică, deci o poate influența pe aceasta. De pildă Onisim-sclavul și Filimon-stăpânul, după ce ambii devin creștini, rămân pe aceeași poziție socială. Onisim rămâne robul de altă dată, dar la recomandarea Apostolului, el este primit și tratat nu ca un rob, ci ca un frate preaiubit. Aceasta înseamnă că ascultarea (obediința) la care este supus Onisim își schimbă înțelesul. Nu mai era teamă și constrângere, ci dragoste și conștiință. Onisim îl slujea pe Filimon “ca pe Dumnezeu”, cu inimă curată și sfântă, nu-i va mai crea daune, furându-i bunurile, nu-l va minți, nu-l va vorbi de rău, nu-l va mai înșela. La rândul lui, Filimon îl va trata cu toată dragostea și încrederea...



La acest exemplu putem adăuga și recomandarea Apostolului “ca tot sufletul să se supună stăpânilor mai înalte, nu de teama pedepsei, ci din conștiință” (Romani 13, 1–5).

Am văzut că în Coloseni 3, 9–11, egalitatea ca frățietate în Hristos are la temelie “dezbrăcarea de omul cel vechi, și îmbrăcarea în omul nou”. Această egalitate între oamenii care își trăiesc viața în Hristos nu va crea un hiatus între superiori și supuși. Fiecare poate avea poziția sa socială, conform numirii și demnității fiecăruia. Ascultarea va ieși din beznă la lumină spre a cultiva dragostea, încrederea și respectul reciproc.

Cât privește **libertatea evanghelică**, nici aceasta nu are un caracter social-politic, ci moral duhovnicesc, ca eliberare a sufletului de patimile înrobitoare, și dobândirea libertății în Dumnezeu. Ca urmare, libertatea proclamată de Evanghelie nu anulează virtutea ascultării, fiindcă această libertate nu înseamnă anarhie morală, ca dezlănțuire instinctivă a plăcerilor și patimilor, care înfrângând spiritul vieții ordonate, “trece cu tăvălugul” peste orice opreliște, pentru ca în cele din urmă să se prăbușească în prăpastia libertinajului haotic. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel sunt foarte clare și categorice în acest sens: “căci voi ați fost chemați la libertate, fraților, numai să nu folosiți libertatea voastră ca prilej de a sluji trupului, ci să slujiți unul altuia prin dragoste” (Galateni 5, 13). La fel de convingător sfătuiește și Sfântul Apostol Petru: “Trăiți ca oameni liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea acoperământ al răutății, ci ca robi ai lui Dumnezeu”.

(I Petru 2, 16). Altfel spus, prin libertatea evanghelică spiritul primește libertatea fiilor lui Dumnezeu, care îl eliberează de sub robia patimilor (II Petru 2, 19).

La adevărata libertate a spiritului se ajunge prin virtutea ascultării, după cum precizează Apostolul: “supunând tot gândul spre ascultarea lui Hristos” (II Corinteni 10, 5). Dacă “tot gândul” va fi sub ascultarea lui Hristos, prin împlinirea vocii Lui, vom ajunge să avem “gândul lui Hristos” (Filipeni 2,5) și să ne împărtășim de “duhul vieții Lui” (Romani 8, 9–11) devenind iubitori de Hristos (hristofili), purtători de Hristos (hristofori): “Iar cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele” (Galateni 5, 24). Răstignirea trupului este un mod de a exprima dominația spiritului înmiresmat de duhul lui Hristos asupra instinctelor care târăsc trupul în tot felul de patimi: Ascultând vocea spiritului, care aspiră spre frumusețile duhovnicești, vom ajunge să “supunem robiei” pornirile nesăbuite ale trupului” (I Corinteni 9, 27). Dar la virtutea ascultării trupului de minte vom ajunge numai atunci când aceasta va asculta mai întâi de Dumnezeu.

Tocmai acesta este votul ascultării: strădania continuă de a face ca mintea să fie într-o permanentă ascultare față de Dumnezeu, pentru a putea supune pornirile pătimase ale trupului. Împlinesc virtutea ascultării ca vot toți aceia care permanent se înfrânează de la poftă, supunând viața proprie, voinței lui Dumnezeu, spre dobândirea sfințeniei integrale a ființei umane: “Dumnezeul păcii să vă sfințească întregi și tot duhul vostru și sufletul și trupul să se păzească fără prihană...” (I Tesaloniceni 5, 23).

## b). Originea votului ascultării

Referindu-ne mai îndeaproape la votul ascultării vom arăta originea lui generală și specială.

În general vorbind ascultarea este subordonare (*υποτάσσεισθα*) și acțiune (*ποιείν*). Nici o creatură nu se poate sustrage de la voia lui Dumnezeu, fiindcă reprezintă creația Lui și este expresia voii Sale. Această subordonare în acțiune se vede și în creație. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că: “Dumnezeu a stabilit diferite relații de la inferior la superior, de pildă între fii și tată, tânăr și bătrân, școlar și liber, supus și coordonator, discipol și dascăl. A făcut aceasta pentru oameni; a făcut aceasta pentru diferite organe ale trupului. Aceste diferite organe nu au aceeași demnitate: acesta e mai sus, acela e mai umil; acestea poruncesc; acelea ascultă. Ordinea animalică ne oferă aceeași imagine printre albine, turmele de oi sălbatice și alte animale. În mare, domnește aceeași lege...”<sup>504</sup> Când Lucifer și ceata sa din mândrie s-au opus ordinii lui Dumnezeu, au devenit generatori ai anarhiei... Mai departe, dacă cineva nu se supune ordinii care exprimă voința lui Dumnezeu, fie lucru, fie ființă decade și se prăbușește în haos și moarte.

Aspectul special al votului ascultării îl vedem în activitatea mântuitoare a Domnului Hristos, “care, fiind în chip de Dumnezeu, nu a socotit a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci s-a deșertat pe Sine luând chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor; și aflându-se la înfățișare ca un om, s-a smerit făcându-se ascultător până la moarte și încă moarte pe cruce” (Filipeni 2, 5–8). Sfinții Părinți arată că în esență păcatul strămoșesc este cel mai bine redat prin “neascultare *παρακοή*.”<sup>505</sup> “Primul om, Adam, voind să facă după a sa voință, a fost scos din paradis —spune Sfântul Grigorie cel Mare. Cel de al doilea om, Hristos, făcând voia lui Dumnezeu, a răscumpărat lumea și a introdus din nou pe oameni în rai”<sup>506</sup>.

Pe drept cuvânt, viața Mântuitorului a fost în deplină ascultare și îndeplinire a voii Tatălui, după cum El însuși mărturisește. Astfel, la fântâna lui Iacob spune Sfinților Apostoli: “Mâncarea Mea este să fac voia celui ce M-a trimis și să săvârșesc lucrarea Sa” (Ioan 4, 34). Cu alt prilej a spus: “Nu pot eu să fac de la Mine nimic. Precum aud judec și judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut voia Mea, ci voia Tatălui ce M-a trimis” (Ioan 5, 30). În cuvântarea din pustie, cu privire la “pâinea vieții”, Domnul spune: “...Căci m-am pogorât din cer nu ca să fac voia Mea, ci voia celui ce m-a trimis. Și aceasta este voia Tatălui ce m-a trimis, ca din tot ce mi-a dat să nu pierd, ci să-l înviez în ziua de apoi” (Ioan 6, 37–38). La fel și în grădina Ghetsimani, când se ruga atât de profund, încât “sudurile s-au prefăcut în picături de sânge” (Luca 22, 44), s-a adresat Tatălui zicând: “Părintele meu, de este cu putință să treacă de la Mine paharul acesta, dar nu precum voiesc Eu, ci precum voiești Tu” (Matei 26, 39).

<sup>504</sup> Omilia 23 la Romani, 1, P.G., 60, 615

<sup>505</sup> Sfântul Ambrozie, De paradiso, VIII, 39, P.L. 14, 309

<sup>506</sup> Moralia XXXV, XV, 28, P.L. 76, 765

Împlinirea voii lui Dumnezeu nu înjosește cu nimic demnitatea umană și nu stânjenește afirmarea libertății morale. Împlinirea voii lui Dumnezeu aduce sfințenia sufletului ca împlinire și desăvârșire a libertății proprii: “Că oricine va face voia Tatălui Meu celui din ceruri, acela este fratele Meu și sora Mea și mama Mea” (Matei 12, 50). Dat fiind faptul că voia lui Dumnezeu se exprimă prin cuvântul Său care este “duh de viață” (Ioan 6, 63), ori de câte ori te lași pătruns de el, dobândești acel discernământ duhovnicesc, pătruns de înțelepciunea dumnezeiască (I Corinteni 2, 14) spre a putea judeca din această perspectivă lumea și lucrurile din ea. Numai atunci vei putea înțelege că “unde este Duhul lui Dumnezeu acolo este libertate” (II Corinteni 3, 17), iar împlinirea voii lui Dumnezeu este garantul propriei libertăți, fiindcă numai atunci “vei cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (Ioan 8, 32).

De aici vedem că prin ascultarea de Dumnezeu libertatea noastră ca trăsătură esențială și aspirație a sufletului omenesc, nu este întru nimic lezată, ci afirmată în notele ei caracteristice, fiindcă “adevărata ascultare de Dumnezeu comportă suprema libertate creatoare”.<sup>507</sup>

Supunerea față de Dumnezeu este sfântă, dar și Bisericii îi datorăm ascultare, fiindcă este condusă de Duhul Sfânt, iar Hristos este prezent în cei aleși de El ca să îndeplinească în lume o misiune specială: “Cine vă ascultă pe voi, pe Mine mă ascultă...” (Luca 10, 16). La fel este și îndemnul apostolic: “Ascultați de mai marii voștri și supuneți-vă, căci ei priveghează pentru sufletele voastre, ca unii care vor da seamă de ele, - ca să facă aceasta cu bucurie și nu suspinând, căci aceasta nu vă este de folos” (Evrei 13, 17).

### c). „Tăierea voii” și părintele duhovnicesc

În spiritualitatea monastică, practica ascultării va deveni mai întâi **un exercițiu, iar apoi o deprindere** ceea ce este cunoscut sub numele de “**tăiere a voii**”. Exersarea acesteia pretinde ca mai întâi călugării să viețuiască în comuniune mai mulți ani, și numai după deprinderea ei, vor putea îmbrățișa viața eremită.

Se pare că o astfel de educație ar anula personalitatea omului “tăindu-i” ceea ce omul are mai de preț: **libertatea de voință**. Dar “tăierea voii” se referă nu la afirmarea creatoare a libertății, ci la posibilitatea unei folosiri greșite a ei. De altfel, această greșită orientare a libertății a dus pe primul om la păcat. Există în sufletul omenesc de multe ori și în multe feluri **împietrirea în rău**, manifestată în forma a ceea ce numim în limbaj comun: încăpățănare, îndârjire, cerbicie... Oricâte dovezi raționale îi prezinți unui astfel de om, el nu renunță la voia lui, pe care el o socotește bună, cea mai bună. Tăierea voii se referă tocmai la această obstinație în rău, determinată de lipsa unei judecăți corecte, a unei gândiri lucide, dinamice și ziditoare, punându-l pe om, în situația de a se cunoaște pe sine și acționa potrivit propriei împliniri în bine.

<sup>507</sup> Paul Evdokimov, Les ages de la vie spirituelle – Des Pères du désert à nos jours, Paris, 1964, p.139

În exercitarea ascultării apar și unele **coliziuni**, situații conflictuale când nu știi de cine să asculți, atunci când îndemnul (sfaturile) superiorilor sunt diferite între ele, sau nu toate sunt conforme totdeauna, voinței divine. În acest caz primează voia lui Dumnezeu, fiindcă “trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni” (Fapte 5, 29).

În mod normal nu ar trebui să apară astfel de coliziuni ale datoriiilor, dacă îndrumătorul duhovnicesc dispune, după cum se cuvine, de darul sau **harisma discernământului, a dreptei socoteli – diakrisis** sau judecată duhovnicească (I Corinteni 2, 14). Numai prin această harismă a Duhului, la care se ajunge prin multă rugăciune și osteneală duhovnicească, îndrumarea spirituală va primi calificativul de “**știință a științelor**” și “**artă a artelor**”.

Iréné Hausherr, cercetător asiduu, consacrand ani de studiu acestei delicate probleme, remarcă **următoarele aspecte ale diakrisului**: “Din pricina primejdiilor care amenință deopotrivă pe întâistătătorii și pe supușii lor atunci când lipsește **diakrisis** (discernământul) — spune el — trebuie ca cei ce vor primi în grijă sufletele să aibă cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești și să știe să deosebească mișcările puterilor fizice și psihice și, pe lângă aceasta, mai trebuie să aibă și alte calități care urmează acestora. Dar noi trebuie să căutăm astfel de îndrumători și să ne supunem lor, de frică să nu se împlinească cu noi cuvântul dumnezeiesc al lui Hristos: Când un orb conduce alt orb, amândoi vor cădea în groapă. Cât rău poate să facă celorlalți un părinte lipsit de diakrisis. Afară numai dacă nu intervine la timp un alt părinte diakritic... Cineva căzuse într-un păcat grav. Atins de căință, merge să i-l spună unui bătrân. Nu-i spune fapta pe care o făcuse, ci doar gândul pe care îl avusese: Mi-a venit cutare gând; mai este mântuire pentru mine? Celălalt i-a răspuns: ți-ai pierdut sufletul. Auzind aceasta, fratele spuse: dacă mi-am pierdut sufletul nu-mi rămâne decât să mă întorc în lume. Pe drum însă i-a venit gândul să meargă la avva Siluan, mare diakritic, pentru a-i spune ceea ce avea de gând. Venind la acesta nu i-a spus fapta, ci doar gândul, cum fusese și cu celălalt bătrân. Părintele a început prin a-i spune texte din sfintele Scripturi pentru a-i arăta că gândurile singure nu duc la o osândire definitivă. Aceste cuvinte i-au liniștit sufletul, și-a recăpătat încrederea și a mărturisit și fapta. Atunci bătrânul ca un bun doctor, i-a plămădit sufletul după Sfintele Scripturi și i-a arătat că pentru cei care se întorc cu adevărat la Dumnezeu se dă un canon. Mai apoi, părintele meu, întâlnindu-l pe acest bătrân, a aflat de la el cum anume se schimbă acest frate: el, care deznădăjduise și care era gata să se întoarcă în lume, acum strălucește ca o stea între frații său”. Morala este: “**Am povestit aceasta pentru a vedea că este primejdios a ne încredința gândurile (adică îndrumarea sufletului) unor oameni lipsiți de discernământ sau diakrisis.**”<sup>508</sup>

Discernământul are mai multe trepte de manifestare, din care reținem două daruri specifice părinților înaintați în cunoașterea sufletelor ucenicilor sau a celor cu care ajung în

<sup>508</sup> Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin, trad. Mihai Vladimirescu, Sibiu, 1999, p.95-98

comuniune. Se cunoaște puterea de pătrundere, de penetrare duhovnicească, o vedere în adâncurile sufletului, un fel de radiografie psihică, numită **diorasis**. Aceasta este atât darul lui Dumnezeu, cât și puterea dobândită de sufletele curățite de patimi. Sfântul Antonie cel Mare înclină să socotească **diorasis-ul** ca fiind un dar firesc, natural, dobândit de sufletele eliberate de patimi: “Eu cred — spune Sf. Antonie — că sufletul care este curățit în toate privințele și care stă în cele ale firii, făcându-se străvăzător (dioratic), poate vedea mai mult și mai departe decât demonii”.<sup>509</sup>

Pe lângă acest dar al străvederii se mai cunoaște și **darul kardiognoziei, prerogativă a divinității**, acest dar este dat numai **anumitor sfinți din partea lui Dumnezeu**. La ea nu se poate ajunge pe cale firească cum este în cazul darului dioratic. Despre **kardiognozie** avem și mărturia Scripturii: “**Tu, Doamne, care cunoști inimile tuturor...**” (Fapte 1, 24); “**...Și Dumnezeu, cunoșcătorul de inimi, le-a mărturisit dându-le Duhul Sfânt**” (Fapte 15, 8). Sfinții care posedă această **harismă cunoșteau chiar și păcatele nemărturisite de penitenți și constatau că tot ceea ce se află în sufletul omului se vede în inimă, și nu pe fața lui**. Despre unul din ei se spune că “privea pe cei care intrau în biserică și, din simpla vedere a înfățișării lor, își dădea seama dacă gândurile lor sunt rele sau bune”.<sup>510</sup>

După cum vedem, voturile monahale reprezintă cultivarea vieții de sfințenie a sufletului omenesc, printr-un neîntrerupt exercițiu al virtuților creștine fundamentale: **credința în Providență, puritatea minții, dobândirea stăpânirii de sine, cultivarea blândetii, a răbdării, a umilinței, a pocăinței, a speranței și prin toate, a iubirii față de Dumnezeu, față de oameni și față de întreaga creație**.

### 3. SFATURILE EVANGHELICE ÎN CELE TREI CONFESIUNI CREȘTINE

#### 3.1. Poziția Bisericii Ortodoxe

Privind învățătura Bisericii Ortodoxe referitoare la sfaturile evanghelice, va trebui să venim cu câteva precizări. Tomas Spidlik arată că spiritualitatea răsăriteană “nu vorbește de sfaturi evanghelice”.<sup>511</sup> Se vorbește mai degrabă de o veche și tradițională distincție între virtuțile sufletului și virtuțile trupului, adică între virtuțile psihice și cele somatice.<sup>512</sup> Sfaturile evanghelice “virtuțile somatice”, instrumente ale virtuții, mijloace de dobândire a virtuților.

<sup>509</sup> Idem, p.108-109

<sup>510</sup> Ibidem, p.109-110

<sup>511</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol.I, cit. p.321-322

<sup>512</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *De virtutibus et vitiis*, P.G., 95, 85-98, Filocalia, vol. IV, p.186 Aq

Părinții răsăriteni consideră că trebuie insistat nu pe diferența între poruncă și sfat, ci pe egalitatea lor. Sfântul Ioan Gură de Aur spune în acest sens că “Sfintele Scripturi nu știu despre o asemenea împărțire, ele vor ca toți să ducă viața monahilor, chiar dacă sunt căsătoriți”.<sup>513</sup>

Să vedem explicația acestei realități duhovnicești. Vom lămuri problema, urmărind însăși cuvintele Domnului. Citim astfel în Evanghelia după Ioan că Învățătorul precizează în cuvântarea de pe urmă de trei ori arătând cu fermitate legătura organică dintre păzirea poruncilor și iubirea ce se cuvine a-I fi arătată Lui: “De mă iubiți, păziți poruncile Mele” (Ioan, 14, 15); “Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care mă iubește” (Ioan 14, 21); “De mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu” (Ioan 14, 23).

De aici vedem că scopul vieții duhovnicești este de a-L iubi pe Hristos ca pe Dumnezeu Tatăl, fiindcă “El și Tatăl una sunt” (Ioan 10, 30). O spusese de altfel mai înainte Apostolilor și prin ei nouă tuturor, că oricine ar iubi pe altcineva mai mult decât pe El nu este vrednic de El. Cum între cuvintele Domnului și faptele Lui nu există nici o deosebire, cei ce-L urmează cu sinceritate și credință, trebuie să facă această dovadă păzind poruncile Lui prin faptele credinței lor. Iar porunca supremă pe care trebuie să o împlinim pentru a fi desăvârșiți ca Tatăl (Matei 5, 48) este iubirea, fiindcă “Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el” (I Ioan 4, 16–20). Astfel, cu cât iubirea față de Hristos este mai deplină, cu atât și desăvârșirea noastră se află la cotele cele mai înalte. Corelată cu păzirea poruncilor lui Hristos, vom spune că în măsura în care păzim poruncile Lui, în aceeași măsură vom dovedi că îl urmăm cu adevărat și că îl iubim deplin. Tânărul bogat a împlinit poruncile lui Dumnezeu. Datorită acestui fapt el poate moșteni viața de veci fiindcă, formal, era scutit de pedeapsa cuvenită celor fărădelege. Dar pentru a fi desăvârșit se cuvenea să facă dovada că iubește pe Dumnezeu mai mult ca pe orice în lumea aceasta. El însă nu a făcut această dovadă, nedorind să-L urmeze pe Domnul printr-o dăruire totală, fiindcă el iubea mai mult avuția acestei lumi. De aceea nu a putut înțelege nici mesajul divin care îl chema la desăvârșire, încât entuziasmul lui inițial a pălit, transformându-se în dezorientare și dezamăgire. Din porunca Mântuitorului care ne cheamă la desăvârșire prin iubirea arătată Lui și concretizată în păzirea tuturor poruncilor vedem că nu există nici o deosebire între porunci. Toate poruncile lui Hristos trebuie îndeplinite. Există însă trepte în împlinirea poruncilor. Adică unii le îndeplinesc cu o intensitate mai mică și astfel sunt considerați mai puțin desăvârșiți în iubirea față de Hristos; alții însă le îndeplinesc cu o mai mare intensitate și astfel se arată mai desăvârșiți în iubirea față de Hristos. **În felul acesta fecioria și sărăcia de bună voie nu sunt altceva decât mijloace prin care urcăm cele mai înalte trepte ale iubirii față de Hristos, printr-o totală dăruire față de El. Prin urmare, sfaturile evanghelice nu sunt altceva decât mijloace eficiente pentru împlinirea poruncilor lui Hristos prin care ne arătăm cu mai multă intensitate dragostea față de El.**

<sup>513</sup> Adversus oppugnatores vitae monasticae 3, 15, P.G. 47, 373 A

Putem acum aprecia că Sfântul Ioan Gură de Aur avea dreptate când spunea că Sfintele Scripturi nu cunosc împărțirea credincioșilor, ca unii care împlinesc numai poruncile și sunt mai puțin desăvârșiți, față de alții care s-au dedicat în mod expres prin anumite sfaturi, vieții desăvârșite. Tuturor credincioșilor le este adresată chemarea spre desăvârșire prin împlinirea poruncii iubirii față de Hristos, iar dacă toți au aceeași chemare și poruncă, înseamnă că nu există nici o deosebire între poruncă și sfat.

De aici vedem că spiritualitatea creștină nu promovează o morală dublă: cea a poruncilor și cea a sfaturilor, cum vom vedea mai târziu că atacă protestanții sfaturile evanghelice, ci chemarea la desăvârșire prin iubire este una singură, sfaturile evanghelice fiind doar mijloace de împlinire a poruncilor prin care ne putem arăta și putem dovedi intensitatea iubirii față de Hristos. Altfel spus, distincția între sfaturi și porunci e înțeleasă doar ca diferența între diferitele trepte ale aceleiași desăvârșiri. Dinamismul vieții duhovnicești cere ca linia de demarcație să fie extrem de mobilă. Întemeiată pe iubirea care e infinită, desăvârșirea creștină nu se poate reduce la practica mai mult sau mai puțin precisă a poruncilor. Evocarea virtuților monahale are drept scop mai cu seamă de a exalta în ochii creștinilor principiile fundamentale ale creștinismului. Exemplul monahilor e pentru ei dovada că învățătura Evangheliei nu e utopică și că îi încurajează să înainteze spre o mai mare desăvârșire a iubirii. “Dumnezeu nu cere de la fiecare aceeași treaptă a virtuții”<sup>514</sup> — spune Sfântul Ioan Gură de Aur. A urma calea fecioriei și a sărăciei desăvârșite e o alegere “liberă”, în sensul că fecioria și sărăcia țin de iubire, iar iubirea presupune totdeauna libertatea.<sup>515</sup> “Când Hristos ne poruncește să urmăm calea cea strâmtă, El nu se adresează doar călugărilor, ci tuturor oamenilor, — spune marele antiohian... Vă înșelați pe de-a-ntregul, că unele se cer mirenilor și altele călugărilor... Ei vor avea de dat aceeași socoteală... Și dacă unii găsesc în căsătorie o poticnire să afle că nu căsătoria este o piedică, ci mai curând libertatea lor de opțiune pe care o folosesc rău în căsnicie. Trăiți curat căsătoria și veți fi primii în împărăția cerurilor și vă veți bucura de toate bunătățile”.<sup>516</sup> Același Sfânt Părinte arată că iubirea atunci când îi unește pe cei doi soți între ei pentru a-i uni mai bine cu Dumnezeu, nu-și are începutul în natură, ci în Dumnezeu” și că “ei sunt întocmai ca Iisus Hristos care unit cu mireasa Lui, Biserica, nu este mai puțin unit cu Tatăl Său”.<sup>517</sup>

De aici vedem că sfaturile evanghelice, ca **virtuți somatice**, au menirea să echilibreze mai întâi aspectul trupesc instinctiv, prin dominarea spiritului. În acest caz virtuțile somatice constituie doar o pregătire a terenului pe care să se dezvolte virtuțile sufletești ca niște flori pline de roade prin care dobândim sfințenia vieții. Dacă în cazul fecioriei nu vom reuși să

<sup>514</sup> Omilia 44,4 la Matei, P.G. 57, 469

<sup>515</sup> Omilia 1,2 la Tit, P.G. 62, 666 – Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului Creștin, vol. III Monahismul, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 2000, p.45

<sup>516</sup> Paul Evdokimov, Taina iubirii (Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe), trad. Gabriela Moldoveanu, București, 1999, p.72

<sup>517</sup> Idem, p.73

dominăm mai întâi instinctul, nu vom izbuti nici să cultivăm la cotele cele mai înalte dragostea față de Dumnezeu. Dat fiind faptul că scopul virtuții castității este dragostea supremă sub forma dăruirii integrale lui Dumnezeu, virtuțile somatice sunt doar forme ascetice sau mijloace prin care dobândim virtuțile sufletești. Dar pentru aceasta se impune ca toți să-și poată domina instinctul. Pentru toți se impune o consacrare lui Dumnezeu prin dominarea asupra plăcerii supuse instinctului. Astfel pe drept cuvânt putea sublinia, cu alt prilej, Sfântul Ioan Gură de Aur că **“soții adevărați nu sunt mai prejos de călugări, ei pot avea virtuți mai mari decât monahii”**.<sup>518</sup>

Foarte sugestiv scrie Paul Evdokimov că **“sfințenia monahală și sfințenia conjugală sunt cei doi versanți ai Taborului, și unul și celălalt au aceeași culme: Duhul Sfânt. Cei ce ajung pe culme, printr-o cale sau prin cealaltă, intră în “odihna lui Dumnezeu” și aici ambele căi, contradictorii pentru rațiunea umană, se descoperă pe dinăuntru unite, tainic identice”**.<sup>519</sup>

Este convingător în acest sens și comentariul tânărului ierodiacon profesor Nicolae Mladin, scris cu șase decenii în urmă: “...În realitate e una și aceeași viață a lui Hristos în toți: rădăcina ei e aceeași iubire a lui Dumnezeu mai presus de toate. De aceea socotind monahismul ca o renunțare jertfelnică în lumina învierii, afirmăm nu că monahismul este o excepție care ar trebui înlăturată, ci din contră că duhul lui este în duhul autentic creștin din care se adapă și viața mirenilor. Duhul monahal se infuzează în lume, ca s-o îndrepte pe căile renunțărilor ce iluminează. Într-adevăr viața creștinilor trebuie să participe, dacă nu la practica sfaturilor, la atmosfera spirituală ce se detașează din ele: creștinul se simte sărac (în duh), nelegat cu inima decât de Dumnezeu, el trebuie să pășească pe urmele umile ale ascultării și să înalțe căsnicia spre trăire spirituală. După cât de adâncit e acest duh al sfaturilor în sufletele credincioșilor se vede cât este de transformat sufletul acesta în lumină duhovnicească. Se vedește astfel că monahismul e un produs firesc al creștinismului: în funcția lui spirituală deosebită, ca și în unitatea de viață creștină... duhul monahal le duce până la capăt. Monahul e pilda vie a unei vieți închinată numai lui Dumnezeu — așa cum tinde să fie viața tuturor. Căci tuturor li se cere “să se lepede de sine”, să se înalțe pe treptele renunțărilor spirituale spre acel duh monahal al libertății lăuntrice — care rezultă din înfășurarea vieții în jurul harului divin... Orice creștin este monah în duh — fără să știe, orice monah adevărat este întruparea vie a creștinismului apropiat de perfecțiune...”<sup>520</sup>

<sup>518</sup> Migne, P.G., 51, 209

<sup>519</sup> P. Evdokimov, *Taina iubirii (Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe)* trad. Gabriela Moldovanu, București, 1999

<sup>520</sup> Gânduri pentru monahism, în “Omagiu Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nicolae a Ardealului”, Sibiu, 1940, p.582-583



### 3.2. Poziția Bisericii Romano – Catolice

**Biserica Romano–Catholică** încadrează sfaturile evanghelice în ceea ce ei numesc **erga superogatoria**, adică faptele suprameritorii, care întrec faptele necesare pentru mântuire. Împreună cu jertfele martirilor, sfaturile evanghelice intră în tezaurul Bisericii, de unde le pot primi cei ce nu au suficiente fapte pentru mântuire, sub forma **indulgențelor**. Această “socotință” a Bisericii acceptată de pe poziția medievală nu poate fi acceptată de pe poziția unei morale evanghelice, fiindcă dacă se pune problema să vorbim de un merit moral, acesta poate consta numai în urma colaborării cu harul divin.<sup>521</sup> De fapt însăși noțiunea de “merit” înaintea lui Dumnezeu devine o noțiune falsă și o expresie a mândriei, atunci când eu îl declar ca atare. Dumnezeu știe faptele omului, și răsplata este la El. Neputând intra în calculele oamenilor, face impresia unei “târguiești de piață” cu Dumnezeu... în numele smereniei ce stă la temelia spiritualității creștine, trebuie să admitem că “nu suntem vrednici să cugetăm în noi înșine ceva de la noi; ci vrednicia noastră este de la Dumnezeu” (II Corinteni 3, 5); “Ce ai pe care să nu-l fi primit? — se întreabă Apostolul — iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca și cum nu l-ai fi primit?” (I Corinteni 4, 7). Astfel, “avem comoara aceasta în vase de lut, pentru ca să recunoaștem că puterea covârșitoare este de la Dumnezeu și nu de la noi” (II Corinteni 4, 7). Toți creștinii trebuie să aibe “gândul smerit a lui Hristos”, și ca El să gândească. Iar Domnul ne-a învățat că atunci când veți face toate cele ce vi s-au poruncit, să ziceți: slugi netrebnice suntem, fiindcă ce am fost datori să facem, am făcut (Luca 17, 10).

În altă ordine de idei se cuvine să revenim la aprecierea făcută la început, cum că dreptul canonic occidental a introdus voturile monahale, făcând deosebirea dintre poruncă și sfat.

Potrivit definiției lui Toma d’Aquino “poruncile privesc faptele a căror îndeplinire e necesară pentru a atinge scopul ultim, sfaturile neprivind decât faptele care îngăduie să atingem mai bine și mai ușor acest scop”.<sup>522</sup>

Această definiție este însă bine nuanțată — observă Tomas Spidlik: “Nu se vorbește în ea despre “principii” care ar fi valabile pentru unii, iar nu pentru alții. Fiindcă atunci creștinii ar fi împărțiți în două categorii gnostice, lucru inacceptabil atât în Răsărit cât și în Occident. E interesant că Sfântul Toma vorbește despre “fapte”, care există pentru a atinge același scop”.<sup>523</sup>

<sup>521</sup> Domițian Spănu, Sfaturile evanghelice, în Revista Candela, nr.6-8/ 1928, p.251-254

<sup>522</sup> Summa Theologiae I-II, qn. 108, 4; Contra Gentiles III, 30

<sup>523</sup> T. Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului Creștin, vol.III, Monahismul, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 2000, p.43

### 3.3. Concepția protestantă

**Protestantismul** este la pol opus catolicismului. Pe baza învățăturii lor despre mântuirea numai prin credință (*sola fide*) și numai prin harul divin (*sola grația*), spun că faptele nu ajută cu nimic la mântuire, fiindcă ele nu sunt meritul omului, deoarece natura umană este ireversibil căzută și distrusă de păcat, încât numai harul divin primit în urma credinței poate face firea roditoare spre mântuire. Dar, întrucât și credința – spun ei – este un dar pe care Dumnezeu îl dă cui voiește, fapte bune săvârșesc numai cei predestinați spre mântuire. În cadrul acestei concepții, sfaturi morale nu există. Ele sunt norme auxiliare pentru cunoașterea poruncii obligatorie pentru creștin în situația lui individuală. Sfatul moral nu poate fi altceva decât porunca individuală în anume condiții. Dar creștinul nu-și poate întrece datoria.<sup>524</sup>

Protestanții apreciază că acceptând sfaturile evanghelice, se creează o morală dublă: cea a poruncii și cea a sfatului. Ca o aversiune față de faptele morale externe, meritorii susținute de catolici, protestanții au identificat porunca cu sfatul moral. Astfel, spre exemplificare, ei se referă la cazul tânărului bogat... și spun că îndemnul Mântuitorului de a-și vinde averile este poruncă și nu sfat, pentru că tânărul este înrobitor de averile sale, iar pentru a scăpa de patima lăcomiei, Mântuitorul îi poruncește să-și vândă averile... Altfel nu putea moșteni viața de veci.<sup>525</sup> La fel și în cazul votului fecioriei, protestanții susțin că numai din cauza vrăjmășiei timpului, Apostolul dă această îndrumare. În alte condiții, acest sfat apostolic nu ar fi intrat în acțiune.<sup>526</sup>

Noi însă am văzut importanța pe care Mântuitorul și Apostolul neamurilor o acordă vocației spre desăvârșire, precum și strădaniei de a ajunge la ea.

Pe de altă parte, însăși punerea în discuție a “moralei duble” este o falsă problemă, fiindcă în esența ei morala creștină se structurează pe iubire, iar iubirea nu poate fi decât una singură, nu se poate diferenția. Pot exista doar grade de intensitate în valorificarea ei. Aici intră în discuție desăvârșirea în iubire.

Se constată în ultimul timp că protestanții însuși dornici de desăvârșire, reconstituind concepția despre sfaturile evanghelice, le-au acceptat ca vocație specială și exercițiu duhovnicesc pentru cei atrași spre voturile practicate în mănăstiri, sau spre diakonia faptei creștine într-o lume la a cărei secularizare și desacralizare și-au adus și aportul din plin.

<sup>524</sup> Domițian Spănu, o.c., p.256-259

<sup>525</sup> Idem, p.265

<sup>526</sup> Ibidem, p.270

## 4. OBIECȚIUNI CU PRIVIRE LA SFATURILE EVANGHELICE

### 4.1. În perioada creștinismului primar

Pe la anul 400 Vigilanțiu și adepții săi se ridică împotriva sfaturilor evanghelice și a monahismului, motivând că acesta este o instituție păcătoasă, deoarece cultivă acte împotriva naturii. El se ridică împotriva celibatului, invocând cuvintele Sf. Apostol Pavel, care asigură că: “toată făptura lui Dumnezeu este bună” (I Timotei 4, 4).

Obiecțiunea aceasta nu este întemeiată, întrucât fecioria nu este împotriva firii. Ea este o vocație, o chemare a firii spre desăvârșirea ei, prin consacrarea lui Dumnezeu.

Celibatul preoților proclamat ca obligatoriu la sinoadele de la Elvira din 306 și Arles din 309 poate provoca stări de dificultate morală tocmai fiindcă creează coliziunea între vocația pentru preoție pe care cineva poate să o aibe, și vocația fecioriei, pe care nu o pot avea toți. Tocmai de aceea, sinodul I ecumenic a corectat decizia sinodului de la Elvira, admițând căsătoria o singură dată a preoților, dar nu și recăsătorirea preoților rămași văduvi.

După cum se știe, Biserica apuseană a statornicit celibatul preoților, chiar și după Sinodul II Vatican, iar Biserica răsăriteană a pus problema în discuție pe lista unui viitor sinod panortodox. Oricum, celibatul preoților în Biserica romano-catolică și a preoților văduvi în cea Ortodoxă se mențin ca un imperativ greu de trecut, cu toate că Apostolul referindu-se la vocația castității, se pronunță foarte clar: “...zic celor necăsătoriți și văduvelor: bine este pentru ei de vor rămâne ca mine. Dar, dacă nu se vor putea înfrâna, să se căsătorească: pentru că este mai bine să se căsătorească decât să ardă” (I Corinteni 7, 8–9).

### 4.2. În perioada medievală și modernă

Fecioria a fost combătută de o sectă “iudaizantă” apărută în sec. al XV-lea la Novgorod, ca o reacție față de înflorirea pe care o luase viața monahală în triburile locuite de slavi. Se ridică obiecția că **viața monahală este împotriva poruncii date de Dumnezeu la creație “creșteți și vă înmulțiți...”** (Facere 1, 28). Părinții Bisericii au arătat însă mult mai înainte că fertilitatea castității merge pe plan spiritual. Cei ce s-au oferit integral lui Dumnezeu au mii de fii și fiice spirituale, născuți pentru viața veșnică. Fericitul Ieronim se și numea părintele spiritual al fiilor spirituali, iar Sfântul Grigorie de Nyssa arată că fecioarele sunt cele care “îl preamăresc pe Hristos ca pe mirele lor; unite cu El cu inima curată, așteaptă

atente venirea Sa, cu ochii treji (deschiși) și cu făcliile aprinse. Împreună cu Fecioara Maria, îl aduc pe Hristos lumii”.<sup>527</sup>

Obiecțiunea că **prin practicarea voturilor monahale s-ar ajunge la împușinarea neamului omenesc poate fi valabilă numai pentru ereziile extremiste care consideră căsătoria un păcat, precum encratiții, mercioniții, gnosticii, moniheii, bogomilii.** În situația în care căsătoria este forma generală recomandată și binecuvântată de Biserică pentru împlinirea poruncii dată de Dumnezeu la creație, iar sfaturile evanghelice reprezintă doar o vocație specială de care dispun o minoritate de oameni, nu e nici un pericol ca să fie încălcată porunca înmulțirii neamului omenesc prin acceptarea specială și particulară a voturilor monahale.

**Protestanții** au adus apoi voturilor monahale obiecțiunea că prin asceza impusă de ele, **se cultivă un egoism antisocial, îndreptat împotriva bunăstării economice, prin promovarea sărăciei, iar ascultarea distruge inițiativa și avântul personal, fără de care nu e posibilă o activitate emulativă, creatoare de valori culturale, economice, sociale, etc.**

**Raționaliștii secolului al XIX-lea afirmă că monahismul nu corespunde spiritului evanghelic.**

Iată câteva nume:

**E. Weingarten** susține că asceții păgâni deveniți creștini și-au păstrat același stil de viață. Ei și-au găsit locul în Biserică prin atenuarea practicilor sălbatice de dinainte.

**O. Zöckler** arată că monahismul nu este altceva decât efortul susținut de filosofia greacă în direcția ascensiunii religioase spre Dumnezeu.

**A. Harnack** este de părere că monahii sunt proveniți din sectele encratiste și dualiste. Unii ca aceștia intrați în Biserică, în loc să sfințească lumea, fug de ea.

**K. Heussi** este de părere că monahismul reprezintă ascetismul instituționalizat care a pierdut libertatea evanghelică.<sup>528</sup>

**Friedrich Nietzsche** combate monahismul și sfaturile evanghelice **în favoarea supraomului.**<sup>529</sup>

Iată plasticizarea atât de artistic formulată, dar nefondată, a fiului pastorului Karl Ludwig din Röcken: „...Zarathustra coborî singur munții și nu întâlnește pe nimeni. Dar când ajunge în păduri, deodată se ivi înaintea lui un moșneag care-și părăsise sfânta lui colibă, ca să caute rădăcini în pădure. Și bătrânul grăi astfel lui Zarathustra:

– Nu mi-i cunoscut drumețul acesta; uite ani și ani de când trecut-a el pe aici și se chema Zarathustra, dar s-a schimbat... Pe vremea aceea îți duceai cenușa în munți: azi vrei să-ți duci focul în vale? Nu te temi de pedeapsa incendiatorilor? Da, îl recunosc pe Zarathustra. Ochiul lui e limpede și pe buza lui nu se vedește nici o zbârcitură de dezgust. Nu înaintează el ca un dănțuitor? Zarathustra s-a preschimbat, Zarathustra s-a prefăcut în copil, Zarathustra

<sup>527</sup> Tomas Spidlik, Izvoarele luminii – Tratat de spiritualitate – (trad. rom.) Iași, 1994, p. 257

<sup>528</sup> Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului Creștin, vol.III, p. 11-12

<sup>529</sup> F. Nietzsche, Așa grăit-a Zarathustra, trad. George Emil Botez, București, 1916, p. 9-13

s-a deșteptat: ce vei face tu acum pe lângă aceia ce dorm? Viețuiai în singurătate ca într-o mare — și marea se legăna. Spre nenorocul tău vrei să te cobori pe pământ? Spre nefericirea ta vrei să-ți târăști iarăși tu însuși trupul?

Zarathrustra răspunse:

– Iubesc oamenii.

– Pentru ce oare, glăsuși înțeleptul, dusu-m-am în codrii și singurătate? Nu oare pentru că iubeam prea mult oamenii? Acum îl iubesc pe Domnul – nu mai iubesc deloc oamenii. Omul e pentru mine un ce prea nedesăvârșit. Dragostea omului m-ar ucide.

Zarathrustra răspunse:

– Vorbim-am eu despre iubire!... Vreau să fac un dar oamenilor.

– Nu le dărui nimic, roști sfântul. Ci mai bine ia-le ceva și ajută-le să ți-l ducă tot ei, nimic nu le va fi mai pe plac în afară de lucrul acesta: să-ți facă și ție bine!... Iar de vrei să le dai, nu le da nimic mai mult decât o pomană și așteaptă ca ei să ți-o ceară!...

– Nu, răspunse Zarathrustra, eu nu fac pomeni. Nu-s destul de sărac pentru aceasta.

Sfântul prinse a râde de Zarathrustra și grăi astfel:

– Încearcă atunci să-i faci să-ți primescă comorile. Ei nu se încred în singuratici și nu cred că noi venim să le dăm... Nu te duce printre oameni, rămâi în codru!... Du-te mai bine printre dobitoace! De ce nu vrei să fii ca mine: urs printre urși, pasăre printre păsări?

– Și ce face sfântul în păduri? Întrebă Zarathrustra, iar sfântul răspunse:

– Fac cântece și le cânt; iar când fac cântecele, râd, plâng și murmur: astfel preamăresc pe Domnul. Cu cântecele, plânsetele, râsetele și șoaptele, aduc mulțumită Domnului, care este Dumnezeu meu. Totuși, tu ce dar ne aduci?

Când auzi Zarathrustra cuvintele acestea, salută pe sfânt și-i spuse:

– Ce ai vrea să-ți dau? Lasă-mă să plec mai degrabă, pentru ca să nu-ți iau nimic!

Și așa se despărțiră unul de altul, bătrânul și bărbatul, râzând cum ar râde doi băiețândri. Iar când Zarathrustra rămase singur, își grăi astfel inimii:

– Să fie cu putință? Acest sfânt unchiaș n-a auzit vorbindu-se încă în pădurea lui că Dumnezeu a murit!<sup>530</sup>

Spuneam că expunerea de față este nefondată, lipsită de teme. Probabil Fr. Nietzsche a uitat că în perioada copilăriei a învățat la orele de religie, unde era de altfel un elev eminent, (până la 13 ani) un lucru esențial, și anume că, iubirea față de Dumnezeu implică în sine iubirea față de oameni. Cuvintele Scripturii sunt clare ca lumina zilei, încât nu necesită nici un comentariu: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, este mincinos, pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care îl vede, nu poate să iubească pe Dumnezeu, pe care nu-l vede. Și această poruncă avem de la El: cine iubește pe Dumnezeu, iubește și pe fratele său” (I Ioan 4, 20–21); „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; dar,

<sup>530</sup> Așa grăit-a Zarathrustra, trad. George Emil Botez, București, 1916, p.10-11

de ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne în noi și dragostea Lui în noi este desăvârșită” (I Ioan 4, 12).

Nici față de pământ, adică față de valorile lumii și vieții de aici și de acum, Biserica prin voturile monahale, nu este întru nimic ostilă sau reținută: „**Creștinismul poruncește acceptarea lumii, integrarea în rosturile ei, dar cu păstrarea libertății interioare spirituale față de ea**: întâi pentru că lumea este o realitate creată și nimeni nu trebuie să se alipească în mod absolut de o creatură; în al doilea rând pentru că lumea mai e și o realitate contaminată de păcat, și mai puțin este îngăduit unui creștin să se alipească de ceva ce se vedește potrivit lui Dumnezeu. Dar pretenția ridicată de creștinism în sensul că omul să păstreze totdeauna o distanță interioară față de lume, nu înseamnă cătuși de puțin îndemn la fugă, dispreț și ură față de dânsa, ci numai asigurarea pe seama omului, a unei libertăți de acțiune și înseamnă numai o reținere în dezvoltarea către lucrurile acestei lumi, reținere care se poate împerechea chiar cu o pasionantă intervenție pentru lume” (Robert Scherer).<sup>531</sup>

Prin urmare cei consacrați lui Dumnezeu prin sfaturile evanghelice iubesc pământul, fiindcă îl vreau mai bun, de aceea nu se identifică cu răul existent în lume... Iubesc semenii până la jertfa propriei vieți, dar nu și patimile lor nesăbuite pe care doresc să le îndrepte prin pilda ostenelilor lor duhovnicești... Astfel ei rămân “fără prihană și curate, fii ai lui Dumnezeu nepătați, în mijlocul unui neam rău și sucit, în care strălucesc ca niște luminători în lume” (Filipeni 2, 15).

Putem conchide că sub aspect moral-spiritual voturile monahale reprezintă un exercițiu continuu spre desăvârșirea vieții în Dumnezeu prin lepădarea de sine și iubirea față de semenii și față de întreaga creație. De aceea mănăstirea va fi numită **asceterion**, ca loc de exercitare a ascezei creștine eliberatoare de patimi și cultivare a virtuților până la cel mai înalt grad de sfințenie a vieții duhovnicești.

## 5. PRIVIRE ISTORICĂ ASUPRA MONAHISMULUI

### 5.1. Originea monahismului

Deși sub aspect istoric monahismul a luat naștere ca organizare duhovnicească bisericească în primele veacuri creștine, există totuși recomandări de a încerca să-i căutăm originea primară în Vechiul Testament.

Care este motivația?

Se pornește de la ideea că în concepția biblică și iudaică orice act sacru este incompatibil cu sexualitatea. Astfel, preoții se abțineau de la relațiile sexuale înainte de a sluji la templu

---

<sup>531</sup> Prof.dr. Dumitru Belu, Despre iubire, Timișoara, 1945, p.93

(Levitic 22, 3), considerându-se că odată cu actul conjugal se introduce și necurăția, și astfel nu te mai poți “aprozia de cele sfinte” (Levitic 15, 18). La fel și arhiereul când își exercita funcțiile sacre, făcea abstenență sexuală. Vedem mai bine acest lucru prin pregătirea primirii din partea poporului, prin Moise, a teofaniei de pe Sinai. Astfel Dumnezeu îi spune lui Moise: “Pogoară-te și găiește poporul să se țină curat astăzi și mâine și să-și spele hainele, ca să fie gata pentru poimăine” (Levitic 19, 10–11). Pogorându-se deci Moise din munte la popor, el a sfințit poporul, și spălându-și hainele, le-a zis: “să fiți gata pentru poimăine și de femei să nu vă atingeți” (Levitic 19, 14–15). Astfel, cerând Moise poporului să fie sfânt prin înfrânare timp de trei zile de la raporturile sexuale, rezultă că sfințenia în gradul cel mai înalt se ajunge prin abținerea de la raporturile sexuale. De aici vedem apoi că dacă poporul Israel, căruia Dumnezeu nu i-a vorbit decât un ceas, și nu a putut auzi glasul lui Dumnezeu fără a se fi sfințit vreme de trei zile, chiar de nu s-ar mai fi urcat pe munte și nu ar mai fi intrat în norul des, atunci Moise, acest prooroc, acest ochi luminos al întregului popor, care s-a aflat tot timpul înaintea lui Dumnezeu și a vorbit cu El gură către gură (Numeri 12, 8), cum ar mai fi putut el însuși să continue starea de om căsătorit? Căci Moise după ce a început să propovăduiască nu s-a mai apropiat de femeia lui, nu a mai avut copii, nu a mai zămislit, păstrându-și viața pentru a o pune în slujba lui Dumnezeu; cum oare ar fi putut petrece 40 de zile și 40 de nopți în Sinai, dacă ar fi fost reținut de legăturile căsniciei? se întreabă Sfântul Epifanie,<sup>532</sup> iar Fericitul Ieronim continuă: “Este tocmai acest Moise, care, după ce avusese parte de o înfricoșată viziune — un înger sau Domnul însuși vorbind de pe rug nu s-a mai putut aprozia nimeni de el fără a-și dezlega mai întâi curelele încălțăminte și fără a lepăda legăturile căsătoriei”.<sup>533</sup> E de remarcat faptul că exegeza rabinică spune că “scoaterea încălțăminte din picioare” (Ieșirea 3, 5) trebuie înțeleasă ca “renunțare la raporturile sexuale. Pentru acest motiv tradiția iudaică învață că din ziua în care Moise a fost investit cu misiunea sa profetică, și-a încetat viața conjugală. Datorită relațiilor constante de maximă apropiere cu Dumnezeu, pentru Moise castitatea trebuie să fie definitivă, în timp ce pentru restul poporului, avea doar un caracter temporar.

Abstenența sexuală temporară făcea parte și din riturile preliminare plecării într-o expediție militară, fiindcă israeliții considerau “războiul ca o acțiune sacră”<sup>534</sup> de unde și expresia: “qiddes milhama”, însemnând “a declara (în sens de a sfinți) războiul”. Așa se explică faptul că David ajungând cu tinerii care îl escortau la preotul Abimelec și îi cere să mănânce pâine, iar acesta neavând decât pâine sfințită de care nu se atingeau decât preoții, consimte totuși să i-o dea, cu condiția ca tinerii să fie în stare de curăție sub aspect sexual (I Regi 21, 2–7).

<sup>532</sup> Migne, P.G. 42, 724 D-725 A

<sup>533</sup> Migne, P.L. 23, 249 A

<sup>534</sup> R. de Van, *Les institutions des L'Ancien Testament*, II, Paris, 1960, p. 73

Abstinența temporară se mai impune apoi și ca rit penitențial, în situații critice amenințate de nenorociri, cum a fost de pildă potopul, când Noe și fiii săi trebuiau ca pe toată perioada să trăiască în abstenență sexuală (Facere 6, 12–18; 8, 16). La fel și profetul Ieremia văzând dinainte ruina ce amenința țara, primește poruncă de a nu se căsători (Ieremia 16, 1–4).<sup>535</sup>

În contextul vieții trăită în curăție este și votul nazireatului (Numeri 6, 2). El putea dura între 30 de zile, un an sau toată viața, și constituia un angajament moral de a trăi o viață de sfințenie, consacrată Domnului. În concret, cel care depune acest vot, bărbat sau femeie, trebuie să evite cu desăvârșire atingerea unui cadavru, să nu-și tundă, nici să-și radă părul, abținându-se în același timp de la băuturile alcoolice, sau de la oricare alte plăceri care să-l ducă la necurăție (Numeri 6, 3–6).

În acest context este potrivit să ne referim și la secta esenienilor, și să arătăm că deși există datoria de a procrea, bazată pe porunca lui Dumnezeu (Facere 1, 28), unanim recunoscută și aplicată în iudaism, cei aparținători sectei esenienilor, după mărturiile lui Iosif Flaviu (Antichități iudaice 18, 1, 21) și ale lui Filon din Alexandria (Apologia iudeilor 11, 14) trăiau totuși într-o totală abstenență, renunțând la căsătorie. Dacă erau totuși și esenieni căsătoriți, singurul scop al familiei viza exclusiv procrearea. În afara datoriei de a “prelungi” specia, bărbații nu se atingeau de femei. Iosif Flaviu înrudește termenul de “esenian” cu cel de “οσιότης” – sfințenie, căci aceștia mai presus de toate s-au făcut slujitori ai lui Dumnezeu, care nu sacrifică animale, ci consideră mai potrivit să-și facă gândurile demne de un om sfințit. Înrușiți cu esenienii sunt terapeuții, numiți și “rugători”, fiindcă săvârșesc o neîntreruptă liturghie spirituală. Și precum marelui preot când slujea în templu i se impunea abstenența sexuală, tot astfel și terapeuții considerând că îndeplinesc o neconținută liturghie spirituală, și-au impus o abstenență sexuală definitivă.

Pe de altă parte, pentru a nu călca porunca lui Dumnezeu care impunea procrearea (Facere 1, 28), mulți esenieni își înfiiau copii, sau mulți intrau în comunitatea eseniană, fiind înaintați în vârstă, după ce și-au îndeplinit datoria (procreării) față de neamul omanesc”.<sup>536</sup>

Tonul monahismului creștin l-a dat în istorie Sfântul Apostol Pavel, **punând bazele votului fecioriei pe un fundal eshatologic: “chipul lumii trece”** (I Corinteni 7, 31), iar **“eu vreau ca voi să fiți fără grijă (fiindcă) cel necăsătorit se îngrijește de ale Domnului, cum să placă Domnului, pe când cel căsătorit se îngrijește de ale lumii, cum să placă femeii”** (I Corinteni 7, 32–33).

Aceste cuvinte ale Apostolului au devenit de acum înainte normative în mentalitatea și comportamentul creștin din veacurile următoare, excelând cu operele patristice din epoca de aur, în care cele mai luminate și mai de elită spirite au dedicat fecioriei nu numai pagini

<sup>535</sup> Antoine Guillaumont, *Originea vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*. Trad. Constantin Jinga, București 1998, p.11–23

<sup>536</sup> Idem, p. 25-28



nemuritoare, ci propria lor viață. Ei au găsit în feciorie expresia celei mai înalte forme de sfințenie prin asemănarea cu sfințenia lui Dumnezeu, proclamând că în feciorie **“imago Dei luceat...”**

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful ne dă mărturie că în sec.II “foarte mulți de ambele sexe, instruiți din copilărie în învățătura lui Hristos, rămân nestricăți până la șaizeci de ani și eu mă laud că în fiecare stare se găsesc asemenea oameni”.<sup>537</sup> **Origen** este primul care introduce termenul de **“asceză”** (ascit) referindu-se la lupta lui Iacob cu îngerul... Iacob este numit **ascet**.<sup>538</sup> Mănăstirea se va numi asketerion, iar monahul prin înfrânare se va numi **ascet**. Accentuând frumusețile duhovnicești, **monahul nu reprezintă numai o condiție solitară (monos = unic, singur), ci și o unitate de simțire și acțiune dăruită din iubire lui Dumnezeu și oamenilor. Prin aspectul său exterior, călugărul (bătrân frumos) face ca în ființa lui să iradieze frumusețile duhovnicești pătrunse de harul divin.**

## 5.2. Cauzele apariției monahismului

Referindu-ne la cauzele care au determinat apariția monahismului, se apreciază că odată cu pătrunderea maselor de păgâni în creștinism, o dată cu legalizarea acestuia aduc tot felul de obiceiuri și datini, încât datorită superficialității vieții duhovnicești, credincioși dornici să trăiască viața creștină în profunzimea ei, s-au retras din tumultul vijelios al lumii, spre a asculta glasul lui Dumnezeu în pustii, asemenea lui Ilie, a Sfântului Ioan Botezătorul și chiar al Mântuitorului.

După cum remarcă Paul Evdokimov, din punct de vedere istoric, monahismul se explică înainte de toate prin revolta cea mai radicală împotriva răului și a domniei lui în lume și printr-un **“NU”** categoric față de orice compromis, față de orice conformism. Violența lui cu totul evanghelică impunea părăsirea formelor confuze, echivoce ale acestei lumi și sugera formarea unei cetăți de călugări la marginea acestei lumi. Nostalgia împărăției lui Dumnezeu se opunea prea omenescului din Imperiu, numit poate prea devreme Imperiu creștin. În al doilea rând **“trebuie să notăm că în timpul persecuțiilor, manifestarea maximalismului credinței creștine, mărturisirea ei înfiptă ca o țepă în trupul lumii aparținea martirilor pe care Biserica îi venerază ca pe însăși inima ei și îi numește “răniții de iubirea lui Hristos”**. Martirul îl propovăduiește pe Hristos devenind **“spectacol”** înaintea lui Dumnezeu, a îngerilor și a oamenilor și se ridică la rangul de semn viu și izbitor al devotamentului total față de Dumnezeu. Origen, a lansat un cuvânt destul de crud pentru noi toți zicând că vremea păcii este propice lui Satan, care îi fură lui Hristos martirii, iar Bisericii slava... Concordatul lui

<sup>537</sup> Migne, P.G. 6, 349, după Domițian Spânu, *op.cit.*, p.277

<sup>538</sup> Migne, P.G. 8, 318

Constantin instalează Biserica în istorie și îi oferă un statut legal și o existență “pașnică”, sub protecția statului și a legilor lui. De atunci, mărturia pe care o dădeau martirii despre unicul și ultimul lucru necesar existenței trece în monahism și se transformă aici în slujire barismatică a maximalismului eshatologic. Starea monahală va fi considerată ca un al doilea Botez. Astfel, “**Botezul ascezei**” înlocuiește “**Botezul sângelui mucenicilor**”.<sup>539</sup>

Alții apreciază că nu numai evlavia i-a dus pe oameni în pustiu, ci și nedreptățile care îi apăseau până la insuportabil în societatea sclavagistă, în care omul era considerat nealtă însuflețită la dispoziția stăpânului său. S-a remarcat astfel că “țărani copti se făceau adesea călugări pentru a scăpa de impozite, de recrutarea forțată și de exploatarea marilor proprietari de pământuri care îi oprimau. Sclavii, la rândul lor, găseau în mănăstiri un loc de adăpost împotriva stăpânilor lor, adesea foarte cruzi. Aceasta este, probabil, cauza profundă a numeroaselor tulburări iscate de călugări în sec. IV–V și mai târziu. Așa se face că sinodul de la Calcedon (451) a ajuns să interzică admiterea în mănăstiri ca monahi a sclavilor care au fugit de la stăpânii lor. Asemenea măsură este posibil să fi fost luată sub presiunea puterii imperiale, căci împărații Bizanțului au interzis sclavilor, prin numeroase edicte, să-și părăsească stăpânii pentru a se face călugări”.<sup>540</sup> Fericitul Ieronim, referindu-se la Pavel din Teba, primul eremit, spune că acesta, s-a retras în singurătate spre a nu fi prins și ucis de urmăritori. Apoi și-a făcut plăcerea din ceea ce la început a făcut din necesitate (necesitatem in voluntatem vertit).<sup>541</sup> La fel și Sfântul Ioan Casian spune despre avă Moise că s-a retras în pustie spre a scăpa de pedeapsa capitală în urma comiterii unei omucideri.<sup>542</sup>

Se apreciază nu fără argumente că persecuțiile sângeroase împotriva creștinilor, i-au determinat să găsească împărăția lui Dumnezeu în afara cetății... Spre exemplu e bine cunoscut faptul că persecuția lui Diocletian a mărit numărul monahilor din Egipt.

Alții apreciază că **apariția monahismului a fost determinată de prea multe dispute și controverse dogmatice**, cu teoretizări abstracte și extrem de tulburătoare a vieții bisericesti și în special a evlaviei creștine.

**Apariția monahismului este pusă apoi și pe seama năvălirii popoarelor migratoare în imperiu, care prin sălbăcia și prin obiceiurile lor au derulat viața duhovnicească a creștinilor dornici de desăvârșire.**

Scăderea disciplinei bisericesti, atât la nivelul clerului, cât și a credincioșilor au creat multă sminteală în rândul celor care căutau modele de viață sinceră dăruită lui Dumnezeu. Și astfel au preferat viața liniștită din pustie...

<sup>539</sup> P. Evdokimov, *Taina iubirii*, trad., G. Moldoveanu, București, 1999, p.81-82

<sup>540</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Cu privire la originea monahismului creștin*, în colecția: *Patristica Mirabilia*, Timișoara, 1987, p.226

<sup>541</sup> Migne, P.L. 23, 21 A

<sup>542</sup> Migne, P.L. 49, 465

Nu este lipsit de **motivație apariția monahismului determinat de indiferentismul și formalismul care se instituie în viața credincioșilor, în defavorul pietății interioare trăită la cotele autentice**. Rugăciunile, posturile, participările la cult și la activitatea sfințitoare a Bisericii și-au pierdut cu timpul căldura și lumina sufletului dornic de a se împărtăși de viața divină, acestea devenind simple împliniri ritualistice și tradiționale, pline de fast și de grandoare... sufletele care doreau profunzimea trăirii creștine, o vor căuta prin izolarea de tradiționalismul formal care nu-i mai satisfăcea. La început s-au retras la marginea cetăților, apoi în izolarea pustiului, și pe urmă s-au organizat în comunități frățești, spre a-și uni și împlini în comun idealul desăvârșirii creștine, pe care lumea cu “forfota” ei tulburătoare, plină de plăceri și patimi, nu-l mai putea oferi încât în monahism “s-au întâlnit toți cei care disprețuiau deșertăciunile lumești, toți cei care aveau oroare de bicisnicia și josnicia vieții, toți cei dezgustați de existența lor lipsită de perspective, toți cei care simțeau nevoia de a se pune în slujba unui ideal superior: fecioare fără prihană, mame care nu se puteau mângâia pentru că fiii lor nu mai erau, înțelepți și filosofi dezamăgiți de știința vechilor școli ale Alexandriei, dar însetați de mai multă certitudine, ostași care au mărșăluit prin lume până au obosit trupește și sufletește, nedreptățiți și îngenunchiați ai unei societăți guvernate de legi nemiloase, mărturisitori ai credinței care, încă însângerați de pe urma schingiuirilor la care-i supuseseră prigonitorii, veniseră să prindă noi puteri și să-și stâmpere curajul la izvorul răcoritor al rugăciunii și pocăinței”.<sup>543</sup>

### 5.3. Valoarea monahismului și răspândirea lui

Oricare ar fi cauza apariției monahismului, fapt este că în sec.al IV-lea de-a lungul Văii Nilului s-au așezat “Părinții deșertului”, părăsind Delta fertilă, spre a organiza un “paradis” în care pustiul a devenit un fel de “rai”, iar viețuitorii lui s-au transformat în “îngeri pe pământ”, cum spune Lucien Regnault, care timp de patru decenii le-a studiat viața și activitatea, spre a le consemna ca documentar de netăgăduită autenticitate.<sup>544</sup>

Această carte și multe altele asemenea ei, recent apărute,<sup>545</sup> reușesc să schimbe imaginea cu care romanele lui Flaubert și Anatole France îi stigmatizează pe acești eroi ai deșertului ca pe “niște fantome zburlite, umbre zdrențăroase, năluci de făpturi omenești”. Faptul că Jacques Lacarrière își intitulează cartea despre ei: “Les hommes ivres de Dieu”, Paris, 1975 (Oamenii

<sup>543</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Viața și petrecerea Sfântului Antonie cel Mare*, Timișoara, 1998, p.28

<sup>544</sup> *Viața cotidiană a Părinților deșertului din Egiptul secolului IV*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 255

<sup>545</sup> T. Spidlik, *Izvoarele luminii – Tratat de spiritualitate – (trad. rom.)*, Iași, 1994, p. 257

beți de Dumnezeu) și se întreabă dacă aceștia “au fost nebuni sau sfinți” (p.11), determină pe Lucien Regnault să răspundă printr-o altă întrebare: “nu toți sfinții sunt oare nebuni în ochii unei înțelepciuni mult prea omenești?...”

Să analizăm puțin această dilemă care pune în alternativă: “**nebuni sau sfinți**”.

Încă de la început apreciem că prea ușor au fost descalificați acești zeloși asceți cu calificativul de “**nebuni**”. Când vrei să descalifici total pe cineva îi scornești acest atribut al dezumanizării, și l-ai scos din circulație, aruncându-l la periferie.

Dar, ori despre cine ai discuta, mai întâi va trebui să faci efortul de a-l înțelege și apoi judecându-l, să arunci asupra lui sentința fatală. Așa bunăoară nici geniile nu au fost înțelese în marea lor majoritate încă de la început, motiv pentru care se și vorbește despre “**geniu și nebulie**”. Numai după ce va fi înțeles, geniul va produce o schimbare de mentalitate, primind aureola cuvenită.

Pe de altă parte, e suficient să deschidem chiar și numai o **carte a recordurilor** spre a remarca adevărate năstrușnicii și ciudățeniile prin care oamenii au căutat să-și afirme personalitatea prin depășirea unui anume stadiu existent. Și totuși numai în aparență sunt “ciudățeniile”. În fond este efortul susținut al continuei autodepășiri.

Să trecem apoi în domeniul întrecerilor sportive, de unde chiar asceții și-au luat numele. Observăm încă de la început **că doborârea recordurilor constituie marele obiectiv în afirmarea marilor performanțe a celor ce se întrec în diversele competiții**. Și nu puțină lume urmărește cu entuziasm, de multe ori chiar frenetic, evoluțiile și performanțele sportivilor, deși multe din activitățile acestora se soldează cu accidente, și chiar tragic. Vom întâlni, de pildă, sportivi care își pun viața în risc, practicând luptele cu taurii. Tot străinii pot părea și prea durele lupte dintre ei. În America, spre exemplu, este acum la modă așa-numitul “wresting”, în care cei ce participă se lovesc reciproc cu o brutalitate bestială fără nici o regulă a jocului și fără arbitru; doar spectatorii entuziasmați până la delir aplaudă, fie puterea celui care lovește, fie răbdarea celui care suportă lovitura. Exemplele pot continua spre a arăta că exercițiile sportive în scopul atingerii unor anumite performanțe au totuși un sens și o anumită motivație. Cei ce le urmăresc admiră la sportivi temeritatea, dăruirea, capacitatea de risc și mai ales voința de a atinge perfecțiunea, propunând în acest scop, pe lângă exersare continuă, noi și variate soluții.

În aceste categorii trebuie incluși și „eroii ascezei creștine”, ca unii care poate din prea mult zel exersează atingerea perfecțiunii, jertfindu-și viața pentru un ideal măreț și veșnic. “Oare nu știți că cei ce alergă în stadion, toți alergă, dar unul singur ia cununa? Așa să alergați ca să luați. Și oricine se luptă, se înfrânează de la toate: ei ca să ia cununa stricăcioasă, iar noi nestrucăcioasă” (I Corinteni 9, 24-25).

Pe de altă parte, trecând la cel de **al doilea calificativ propus de Jacques Lacarrière pentru părinții deșertului, cel de “sfinți”**, vom da cuvântul lui Lucien Regnault, care arată că: “sfințenia creștină nu stă în isprăvi spectaculoase, ci în mii de gesturi săvârșite în

**fiecare zi din dragoste de niște fii care nu caută decât să placă Tatălui lor, făcând din inimă tot ceea ce El le cere.** Acesta a fost esențialul vieții cotidiene a pustnicilor deșertului văzut ca într-un filigran prin intermediul cuvintelor și amintirilor ucenicilor lor”.<sup>546</sup> Desigur, din artă și literatură cunoaștem pe Sfântul Antonie luptând cu tot felul de dragoni și monștri, pe Ieronim scheletic lângă leul său înfiorător, pe Onufrie neavând decât părul drept veșmânt, pe Ioan Colov udând lemnul său uscat, pe Macarie vorbind cu craniul pe care îl ține în mâinile sale, pe Simeon cățarat pe stâlp, pe Pafnutie smulgând-o pe Paisia părinților ei și multe alte frumoase imagini ce nu sunt adeseori decât niște caricaturi ce marchează esențialul. Particularitatea sau harisma lor proprie care le-a adus celebritatea și le aduce și astăzi nu prestigiu incomparabil este însăși titlul lor de “Părinți ai deșertului” ce le-a fost dat încă de la sfârșitul secolului IV.<sup>547</sup> Fără îndoială încă din începutul vieții lor “acești eroi ai ascezei și virtuții au fost înconjurați de o aură de miraculos, ceea ce făcea să se spună, de exemplu, despre **avva Macarie** că era un “**dumnezeu pe pământ**”, asemenea faraonului **ce purta acest titlu în Egiptul antic**.”<sup>548</sup>

Datorită importanței deșertului egiptean din care s-a zămislit și s-a răspândit viața monahală în toată lumea, precum și a influenței imense pe care Sfântul Antonie a avut-o în acest sens, vom întreprinde în cele ce urmează un periplu spre a identifica răspândirea monahismului creștin și marile personalități care l-au reprezentat.

Marele erou al monahismului, care a temeluit spiritualitatea creștină pe fundalul unei ascensiuni ce conduce la viața de sfințenie a lui Dumnezeu, a fost **Sfântul Antonie cel Mare** († 356). Ascultând în biserică pericopa evanghelică cu tânărul bogat, dornic să moștenească viața veșnică, și-a găsit vocația de a urma pe Hristos, vânzându-și averile, și după ce le-a împărțit săracilor, s-a retras în pustie... Desigur, și înaintea lui au fost mulți care s-au retras în pustie din vuietul lumii. **Pavel din Teba** († 247) este considerat începătorul monahismului, impunând forma eremită (pustnică, izolare față de lume). Sfântul Antonie a fost însă primul organizator al vieții monahale sub formă anahoretică (retragere în diferite colonii sau lavre), exercitând o influență imensă asupra vieții spirituale, mai întâi în Răsăritul creștin, și indirect în Apus. Cel care a organizat pentru prima dată monahismul chinovial, prin viața trăită în comun, a fost **Sfântul Pahomie** († 349). Pe la 330 el adună toți călugării în insula Tabena, aflată pe Nil, în Egiptul de Sus. Sfântului Vasile cel Mare îi va reveni meritul de a fi desăvârșit monahismul chinovial, lăsând peste veacuri Reguli mari și mici, ca îndreptare duhovnicești ale vieții de obște.

Revenind la epopeea creștină de pe **Valea Nilului**, vom întâlni începând cu secolul al IV-lea marea personalitate a **Sfântului Antonie**, care a adunat în jurul său peste 6 000 de

<sup>546</sup> L. Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului din Egiptul secolului IV*, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 1997, p.237-238

<sup>547</sup> *Ibidem*, p.21

<sup>548</sup> P. Brown, *Genche de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983, p. 186-187

monahi din toată lumea. Interesul pentru Egipt crește din ce în ce mai mult, încât după moartea lui Antonie, numărul monahilor se ridica la 10 000. Cele mai populate erau părțile **Nitrik**, **Kellia** și **Sketic**, unde viețuiau 5.000 de călugări. În astfel de situații se poate vorbi despre un **entuziasm pentru Hristos determinat chiar de “farmecul pustiului”** ca „un nesfârșit nisipos și lipsit de viață și umezeală prins în cleștele de foc al unui soare pururea arzător ca o tăcere de mormânt. Un ocean nesfârșit de nisip ondulat de valurile dunelor ce uneori se mișcă purtate de tăria aerului. Nimeni nu iese în cale, nimic nu atrage atenția. Natura aceasta fără nici o articulație, fără tablouri particulare și fără a fi deosebite unele de altele, fără priveliști izolate, în care nu se vede decât totalitatea, inspiră măreția divină fără atribute concrete și sugerează unicitatea lui Dumnezeu”.<sup>549</sup>

Populația monahală a deșertului la care ne-am referit era organizată în grupuri **mici așezate în jurul unui părinte duhovnicesc numit “avvă”**. Astfel, cel dintâi stareț din muntele **Nitria** a fost avă **Amon**, iar în pustiul **Sketic** a fost avă **Macarie**, ucenic al Sfântului Antonie. În **Egipt** a trăit zece ani și Sf. **Ioan Casian** († 435). **Evagrie din Pont** a venit din **Ierusalim**, s-a așezat în mijlocul anahoreților din **Nitria** și **Kellia**, viețuind timp de 16 ani, până la moarte. La fel și **Isaia Pustnicul** a fost mai întâi în **Sketic**, și de aici a plecat în **Gaza**, unde a murit în 491. De fapt, toți organizatorii și întemeietorii de mănăstiri din secolul al IV-lea au vizitat Egiptul și au ucenicit aici. Dintre aceștia mai amintim și pe **Rufin**, **Ieronim**, **Paladiu**, **Paula**, **Melania**, **Sfântul Vasile cel Mare**, etc.

**Un mare rol în răspândirea monahismului l-a avut cartea “Viața Sfântului Antonie cel Mare”** scrisă de Sfântul Atanasie. Răspândirea ei în Răsărit, apoi în Occident prin traducerea în limba latină a suscitât vocații monahale și convertiri în Spania, Galia, Roma, Africa.

Nu numai în deșert, ci și în regiunile muntoase iau ființă mănăstiri, prin efortul Sfântului Antonie. Pe la anul 313 ucenicii lui au întemeiat viața monahală în peninsula **Sinai** și în partea muntoasă de lângă actualul Canal Suez. Dintre viețuitorii celebri de pe muntele Sinai spiritualitatea răsăriteană reține numele Sfântului **Nil Ascetul și Ioan Scărarul**. În **Palestina** viața mănăstirească a fost întemeiată de **Sfântul Ilarion**, originar din **Gaza**. Sfântul **Epifanie**, ucenicul Sfântului **Ilarion** întemeiază în **regiunea muntoasă a Palestinei colonii de monahi**.

Viața monahală din Palestina se întinde apoi spre Siria și Mesopotamia.

În munții din jurul **Antiohiei**, unde la început a pustnicit **Ieronim și Sfântul Ioan Gură de Aur** se aflau și râvnitori călugări, ucenici ai Sf. Antonie și Vasile cel Mare.

Un alt egiptean, **Eustațiu din Sevasta** va introduce viața monahală în **Asia Mică**.

În Apus viața monahală se formează și se consolidează odată cu exilul **Sf. Atanasie la Roma, în aprilie 339**. Luând cu el doi ucenici, unul din ei ajunge duhovnicul unui așezământ de 70 de călugărițe. Sf. Atanasie și ucenicii săi îl fac cunoscut pe Sfântul Antonie în Cetatea

---

<sup>549</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Farmecul pustiului*, în colecția: *Patristica Mirbila*, Timișoara, 1987, p. 166

eternă, devenind modelul desăvârșirii creștine pentru mulți credincioși printre care și Fericitul Ieronim, după ce mai întâi cunoscuse viața monahală în Egipt.

În **Italia** se convertește la monahism **Fericitul Augustin** și prietenul său **Alipius**, când erau la Milan, însuflețiți tot de “Viața Sfântului Antonie” scrisă de Atanasie.

În **Galia** monahismul este întemeiat de **Sfântul Martin** († 401). El a temeluit aici o mănăstire, atrăgând prin bunătatea inimii sale foarte mulți viețuitori. Se spune că a fost condus pe cel din urmă drum de 2 000 de monahi veniți din toate părțile. În 410 episcopul **Honoratus de Arelate** a întemeiat o mănăstire pe insula **Lerin**.

Sfântul **Ioan Casian** († 435) întemeiază la **Marsilia** (de azi) în jurul anului 415 o mănăstire în care va impune **regulile Sfântului Vasile**.

Cel ce va oficializa monahismul în Apus este **Benedict de Nursia**. El va întemeia în **529 mănăstirea de la Monte Cassino – Italia**. Preluând **Regulile Sfântului Vasile cel Mare**, le va mai domoli gradul de austeritate, încât se vor forma două ordine monahale: vasilienii care se vor orienta după regulile Sfântului Vasile și benedictienii, care și-au însușit privala lui Benedict.

Mai târziu, Sinodul de la **Aachen**, din 817 a dat monahismului latin caracterul de **ordin monahal**, condus de un prior general.

Revenind la **monahismul răsăritean al secolului al V-lea**, vom avea prilejul să cunoaștem pe **siliti**, sau **stâlpnici**. Celebru rămâne **Simion Stâlpnicul** († 489), care și-a ridicat în **pustia Sinai** un stâlp de 20 de metri, pe care va viețui 30 de ani.

Tot în Sinai, la poalele muntelui va zidi, în 527, **Justinian**, mănăstirea “**Sfânta Ecaterina**”.

În **Capitala Imperiului** vor apărea călugării “**achimiți**” (nedormiți), veșnic rugători, pentru că **Alexandru**, conducătorul lor, i-a împărțit în trei cete pentru a asigura privegherea la neîncetata rugăciune publică. În timp ce o ceată se ruga, alta muncea, iar alta se odihnea, încât prin alternanță și succesiune, era asigurată rugăciunea continuă.

Tot la **Constantinopol**, se va întemeia în 463 mănăstirea **Studios**, unde călugării împleteau armonic activitatea monahală cu studiul teologiei.

În sfârșit, este de necontestat existența monahismului pe teritoriul țării noastre, în părțile **Sciției Minor** (Dobrogea), sub formă organizată a mănăstirilor încă de pe timpul **Sfântului Epifanie**. Răspândindu-se în ciuda vicisitudinilor vremii pe întregul teritoriu românesc și ortodox, mănăstirile au îndeplinit un rol cultural de prim ordin în istoria de două ori milenară a poporului nostru. Ele au fost primele școli românești, iar primele tipărituri s-au făcut în mănăstiri. Existența mănăstirilor pe lângă episcopii, ca și rolul duhovnicesc al acestora, a făcut ca ele să fie de-a lungul vremii oaze de credință și cultură, pe măsură să afirme și să mențină identitatea și conștiința noastră națională.

Se vorbește tot mai mult de **literatura română cu reprezentanți de seamă printre monahii primelor secole creștine**.<sup>550</sup>

Dacă la toate acestea adăugăm valoarea arhitecturală și pictura mănăstirilor, ca monumente de artă, înțelegem mai bine inestimabila contribuție pe care a avut-o monahismul în viața religioasă și culturală a poporului nostru.

## 5.4. Începuturile vieții de obște în mănăstiri

Marele merit în definitivarea organizării **vieții chinoviale în mănăstiri a avut-o Sfântul Vasile cel Mare**. Inspirându-se din experiența Sfântului Antonie și Pahomie din Egipt, care deși nu au alcătuit coduri de legi, au stabilit reguli de conviețuire a celor dornici să împlinească sfaturile evanghelice, Sfântul Vasile, la care se alătură și **Sfântul Grigorie de Nazianz**, precum și numeroși ucenici, a întemeiat la **Pont**, pe malul râului Iris, în apropierea localității **Ivonia** (unde mama și sora sa trăiau cu mai multe călugărițe) prima comunitate monahală organizată după regulamente scrise, inspirate din Sfânta Scriptură și din viața mănăstirească pe care o cunoscuse în călătoriile sale prin Egipt, Mesopotamia, Palestina și Siria. Aceste rânduieli temeinic documentate, experimentate de-a lungul vremii, și-au dovedit viabilitatea, fiind mereu actuale. Ele sunt cuprinse în trei din scrierile sale:

**1. Etica sau Moralia** – având 80 de capitole, reprezintă o colecție de texte luate din Sfânta Scriptură, mai cu seamă din scrierile apostolice.

**2. Regulile Mari** cuprinzând o colecție de 55 de norme formulate pe temeiul Sfintei Scripturi, cuprinzând aspectele cele mai importante cu caracter religios-moral.

**3. Regulile Mici** cuprinzând 313 răspunsuri scurte pentru rezolvarea diferitelor probleme ale vieții religioase.

Organizarea vieții chinoviale a monahismului de către Sfântul Vasile cel Mare are la bază următoarele principii:

1. Principiul dragostei față de Dumnezeu și de oameni ca supremă poruncă dumnezeiască.

2. Principiul renunțării sau al sărăciei de bună voie.

3. Principiul ascezei, al înfrânării, al lepădării de sine, care cunoaște forma cea mai înaltă a consacrării lui Dumnezeu prin votul fecioriei.

4. Principiul trăirii în singurătate cu privire la locuință.

5. Principiul trăirii în comuniune cu cei ce au același scop, având totul de obște.

---

<sup>550</sup> A se vedea mai pe larg Pr. Prof.Dr. Ioan G. Coman, Scriitori bisericești din epoca stră-română, București, 1979, 376 pagini



6. Principiul ascultării necondiționate de superiorul comunității pentru a duce o viață ordonată.

7. Principiul îmbinării cercetării Sfințelor Scripturi cu rugăciunea și munca.

8. Principiul împărtășirii zilnice ca semn al comuniunii cu Hristos, și a comuniunii frățești.<sup>551</sup>

Pledoaria Sfântului Vasile cel Mare pentru avantajele vieții obștești este motivată de faptul că “nici unul dintre noi nu este în stare să-și satisfacă singur cerințele trupului său; iar pentru câștigarea celor necesare (vieții) aveau nevoie unul de altul. Căci precum piciorul are o anumită putere, dar are nevoie și de alta, - căci fără ajutorul celorlalte membre nu găsește pentru viață nici energia proprie îndeajuns de tare sau suficient pentru nevoile sale, nici nu are cu să înlocuiască ceea ce-i lipsește – la fel și în viața solitară: ceea ce avem devine vără folos și ceea ce nu avem nu se poate găsi, fiindcă Dumnezeu Creatorul a hotărât să avem trebuință unul de altul... Afară de aceasta, nici rațiunea iubirii lui Dumnezeu nu îngăduie ca fiecare să aibe în vedere numai interesul lui. Căci “iubirea – spune Apostol. nu caută ale sale; în timp ce viața solitară are un singur scop: îngrijirea de trebuințele proprii... Apoi în această separare nu-și va cunoaște ușor cineva lipsurile sale, din moment ce nu va exista cineva care să-l mustre și să-l îndrepte cu blândețe și cu inima bună. Căci muștrarea, chiar și din partea unui vrăjmaș, poate să nască, adeseori, dorințe de îndreptare la omul de bun simț; iar vindecarea păcatelor se face cu pricepere de către cel care iubește sincer... Un asemenea îndrumător este cu neputință să găsească cineva în pustie, dacă nu a fost iubit cu el mai înainte în viață. Încât se potrivesc eremitului cuvintele Scripturii: “vai celui care este singur, că dacă el cade nu este altul care să-l ridice” (Ecleziast 4, 10)... Dar dacă noi toți, care am fost primiți în una (și aceeași) speranță a chemării noastre, formăm un trup care are cap pe Hristos și suntem membre unii altora. Dacă noi nu suntem legați în mod armonios în Duhul Sfânt, spre zidirea unui singur corp, ci fiecare din noi își alege viața singuratică, fără să iubească binelui comun după felul bine plăcut lui Dumnezeu și își îndestulează pofta plăcerii proprii, cum putem – atunci când suntem dezbinați și împărțiți – să păstrăm legătura reciprocă și slujirea membrilor, unul față de celălalt, sau supunerea lor către corpul nostru care este Hristos? Pentru că nu este cu putință nici să ne bucurăm cu cel preamărit, nici să compătımim cu cel ce suferă, în timp ce viața noastră este împărțită... Apoi, fiind unul singur nu poate să isprăvească toate darurile spirituale, căci harul Duhului se dă după credința care există în fiecare, în viața în comun darul propriu fiecăruia devine dar comun al celor care formează comunitatea... Deci acela care primește unul din aceste daruri nu-l are pentru sine mai mult pentru alții. De aceea în viața în comun este necesar ca puterea Duhului Sfânt, care există întrânsul, să treacă în același timp la toți...<sup>552</sup>

<sup>551</sup> Arhid. Prof.Dr. I. Floca, Sfântul Vasile cel Mare, reorganizator al vieții monastice, în colecția: Sfântul Vasile cel Mare (închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa), București, 1980, p. 342–343

<sup>552</sup> Reguli Mari, VII, 1-2, trad. Iorgu D. Ivan, P.S.B. 18, București, 1989, p.231-232

Pe lângă acest aspect social și religios-moral, traiul în comun are **și un important rol educativ, privind crearea deprinderilor de comportament creștin** temeluit pe **“bunăcuviință și rânduială”** (I Corinteni 14, 40).

Cuviosul **Isaia Pustnicul** viețuitor în pustia **Sketică** a Egiptului, și apoi în pustia **Gaza** din Palestina a rămas în memoria posterității ca **“înțeleptul între înțelepți”**. În capitolul al V-lea al **Asketiconului** său luăm la cunoștință asupra modului cum se cuvine să se comporte monahii ce-și petrec viața în comun. Spicuim câteva îndemnuri: “De călătoriți mai mult împreună, țineți minte în toate de părerea celui slab, fie că are nevoie să stea puțin, fie să mănânce ceva, înainte de vreme. Dacă faceți un lucru împreună... lăsați pe cel ce lucrează să facă cum se pricepe; iar dacă el zice: “ai dragoste și-mi arată frate cum să fac, fiindcă nu știu”, cel care știe să nu spună cu răutate: “nu știu”, că aceasta nu-i smerenia cea după Dumnezeu. “Dacă fratele tău a pregătit o mâncare și nu este bună, să nu-i zici: “ai făcut-o rău”, căci asta este moarte pentru sufletul său, ci gândește-te că te-ai fi tulburat tu dacă altul ți-ar fi spus aceste cuvinte, și așa vei avea pace”. “Dacă psalmodiați mai mulți împreună și unul din voi a greșit un cuvânt lasă-l așa; dar dacă fratele îți zice: “ai dragoste și-mi arată”, arată-i, dacă lucrați împreună ceva, și dacă unul obosește și lasă lucrul, nimeni să nu-i facă observații, ci dimpotrivă arătați-vă binevoitori față de el”. “Dacă te îndeletnicești cu lucrul mâinilor, și dacă mergi la chilia fratelui tău, să nu cugeți că tu ai lucrat mai mult decât dânsul sau el decât tine”. Dacă lucrezi împreună cu un frate slab, să nu te întreci în ascuns, voind să faci mai mult decât el”. “dacă fratele tău, din nerăbdare, îți va zice un cuvânt aspru, rabdă-l cu bucurie, căci dacă te vei certa după judecata lui Dumnezeu, vei vedea că tu ești cel vinovat”; “Dacă vine la voi un frate străin despre care ai auzit că-i place să fie văzut de alții, nu-i iscodi lipsurile, ci lasă-le să se vadă singure”; “Feriți-vă să faceți un lucru despre care știți că de-ar afla fratele vostru, s-ar întrista”; “Dacă vrei să primești vreun lucru de care ai nevoie, nu murmura împotriva fratelui, zicând: de ce nu s-a gândit el singur să mi-l dea?”, ci spune-i lui cu toată sinceritatea și simpatia: “ai dragoste frate și dă-mi cutare lucru, că-mi trebuie”. “Aceasta este cu adevărat sfânta curăție a inimii; căci dacă nu i-o spui, dacă murmuri și-l osândești în inimă, te faci vinovat de judecată”. “Dacă vorbiți între voi cuvinte din scriptură, cel ce știe și înțelege, să nu-și arate pe față fratelui cunoștința sa, ca să-l odihnească cu bucurie. Tâlcul acestui lucru este smerenia înaintea fratelui tău”. “Dacă cineva locuiește cu tatăl său, cu fratele său, să nu se poarte niciodată ca un străin, ci să țină seama de cel cu care locuiește. Iată pacea și ascultarea”. “Dacă primești vreun frate să stea câteva zile în chilia ta, să nu-l socotești ca și cum ar fi sub stăpânirea ta”; “Dacă trăiești singur în chilie și dacă îți pui o rânduială anume în privința mesei, fie să nu mănânci nimic fiert, fie să te reții de la ceva, nu cumva când mergi la cineva la masă, să spui: “iartă-mă că eu nu mănânc aceasta”, că toată osteneala ta se va duce fără folos în mâinile vrăjmașilor tăi. Domnul și stăpânul spune precis “Lucrează în ascuns pentru ca Tatăl tău care vede, să-ți **răsplătească** la arătare”(Matei 6, 4). “Dacă locuiești cu frații care s-au ostenit toată ziua, fă-le ușurare, dându-le să mănânce mai devreme”, “Nu lua aminte la

tine, ci la judecata lui Dumnezeu, și în tot ceea ce faci să vezi de-a pururi pe Dumnezeu înaintea ochilor...” Citiți acestea pentru dragoste lui Dumnezeu și păziți-le, că nu-i puțin lucru pentru un credincios, să fie în neorânduială cu ceva”.<sup>553</sup>

Revenind la Regulile Sfântului Vasile cu privire la monahismul chinovial, va trebui să precizăm că activitatea mănăstirească este, într-adevăr, bine organizată după o rânduială temeinic chibzuită, dar această organizare religioasă-morală avea un **caracter particular**. Ea nu intra sub autoritatea legislativă a Bisericii. Abia **sinodul IV ecumenic de la Calcedon, din 451, prin canonul 4 stabilește ca monahii să se supună ierarhiei bisericești**. Conținutul canonului are în vedere și alte aspecte legate de viața chinobitică: “**Cei ce cu adevărat și fără prihană petrec viața cea singuratică (monahală), să fie învredniciți de cinstea cuvenită**. Dar fiindcă unii, folosind chipul monahului cu fățarnicie, tulbură bisericile și treburile politice, pribegind cu nepăsare prin cetăți, ba purtându-se cu gândul să-și întemeieze lor și mănăstiri sau casă de rugăciuni (biserică) fără învoirea episcopului cetății. Iar cei ce trăiesc viața monahală în orice cetate, fie la țară, să se supună episcopului și să păzească și să petreacă numai în post și rugăciune, rămânând neîncetat în locurile în care au fost rânduiți; să nu tulbure nici treburile bisericești, nici cele ale vieții obștești, nici să se amestece în ele părându-și mănăstirile lor, fără numai dacă ar fi rânduiți de către episcopul cetății pentru vreo trebuință. Iar în mănăstiri să nu se primească nici un sclav pentru a se face monah, fără învoirea stăpânului său. Iar cel ce ar călca această orânduire (hotărâre) a noastră, orânduim să fie afurisit (excomunicat) pentru ca să nu se hulească numele lui Dumnezeu. Iar episcopul cetății trebuie să poarte grijă trebuitoare mănăstirilor.

**Sinodul IV ecumenic a mai dat și alte canoane cu privire la viața mănăstirească.**

Astfel, prin **canonul 6** nu se acceptă hirotonia fără destinație nici a clericilor, nici a monahilor.

**Canonul 7** oprește pe clerici și pe monahi să se încadreze în oaste, sau în alte dregătorii lumești incompatibile cu misiunile lor. Biserica poate însă da dezlegare, după chibzuiță, ce nume dregătorii lumești pot ocupa.

Prin **canonul 16** li se interzice, sub pedeapsa excomunicării, fecioarelor care au depus votul castității, să se căsătorească: “Dar am hotărât ca episcopul locului să aibe puterea de a fi cu pogrământ (îngăduință) față de acestea”.

**Canonul 18** osândește conspirația unui cleric sau călugăr îndreptată contra episcopilor sau clericilor împreună cu dânșii.

**Canonul 23** pedepsește clericii și monahii vagabonzi care tulbură rânduiala bisericească.

**Canonul 27** prevede ca mănăstirilor legal constituite să nu li se schimbe destinația, devenind locașuri lumești”.

<sup>554</sup> Cuviosul Isaia Pusnicul, Asketiconul, (trad. rom.) Bacău, 1997, p.40-48

De aici vedem că Biserica a fost încă dintru început interesată să se implice în buna desfășurare a vieții chinoviale din mănăstiri. Același interes îl va arăta Biserica de-a lungul vremii, veghind cu chibzuință asupra vocației celor ce doresc să intre în mănăstiri, instituind în acest sens o perioadă de verificare, precum și fixând vârsta de maturitate a celui ce-și asumă această hotărâre plină de sfințenie.

## 5.5. Particularități duhovnicești ale vieții monahale

Referindu-ne la **latura spirituală a monahismului**, vom distinge câteva **particularități specifice** unele cu caracter **simbolic și cu profundă semnificație duhovnicească**.

**1. Am văzut că în spiritualitatea creștină “zdrobirea inimii”** este cunoscută sub numele de **πένθος**. La creștinii de limbă siriană **“penthunteș”** (cei care plâng) devine numele monahilor. Ei îmbracă haină **neagră, de doliu** pentru a-și exprima **zdrobirea inimii** pentru păcatul săvârșit. Penthosul este întristarea după mântuirea pierdută de către sine, sau de către alții. De aceea, asceții vor privi ca lipsit de rațiune doliul (plânsul), după părinți, sau prieteni, ori după un accident oricare. Un părinte filocalic spune: **“Nu trebuie nicidecum să ne întristăm pentru vreun lucru al acestei lumi, ci numai și numai pentru păcat”**.<sup>553</sup>

Există însă și o altă formă de manifestare a penthosului. **“În ce privește lacrimile omului duhovnicesc – spune un trăitor filocalic – iată gândurile care îl pricinuesc: uimirea în fața măreției lui Dumnezeu, uimirea în fața adâncimii înțelepciunii Sale și altele asemănătoare... De altfel, acest plâns nu vine din mișcarea unei întristări, ci dintr-o bucurie intensă”**.<sup>554</sup>

**2. Απεκδύω – dezbrăcarea** (de omul vechi = Coloseni 3, 9) are o semnificație de mare adâncime în viața monastică. Mai întâi trebuie să precizăm că **απεκδύω** a intrat în spiritualitatea creștină ca un început al iubirii duhovnicești prin îmbrăcarea în omul cel nou. Astfel, catehumenul se dezbracă de haina cea veche, și îmbracă după botez o haină nouă, albă, strălucitoare. E vorba de moartea și învierea lui Hristos (Romani 6, 1–6). La fel **monahul se dezbracă de haina lumii** și îmbracă o haină nouă, **“haina de nuntă”**, în care va fi primit în comuniunea cu Hristos. Această **dezbrăcare** de haina veche, care închipuie omul cel vechi, înseamnă pentru monah un angajament de participare, prin haina cea nouă, la sfințenia lui Hristos.

**3. Intrarea monahului în mănăstire înseamnă o părăsire a lumii care reprezintă o ospitare spre păcat.** Iar această părăsire primește de multe ori forme dramatice, în sensul că cel intrat în mănăstire recunoaște ca părinte al său doar pe **părintele duhovnicesc** care l-a

<sup>553</sup> Filocalia, vol.XI, p.612

<sup>554</sup> I. Hansberr, Jean Solitaire, Dialogue sur l'âme et les passions des hommes, Roma, 1939, p.40

născut la viața cea nouă în Hristos. Iar unii lepădându-se de părinții după trup, au refuzat orice legătură cu ei. În **“Viața Sfântului Simeon Noul Teolog”**, **Nicheta Stetathos** citează cazul **ucenicului Arsenie**. La poarta mănăstirii bate mama lui dornică să-l vadă și să comunice cu el. Portarul mănăstirii se opune la început, dar la insistențele stăruitoare ale mamei, portarul îl anunță pe Arsenie. Acesta însă refuză categoric, și fără nici o ezitare, să-și vadă propria mamă, explicându-se în felul următor: “Eu de acum încolo sunt mort pentru lume. Cum m-aș putea din nou să mă întorc înapoi? Cum aș mai revedea pe cea care m-a născut după trup? Eu am un părinte după duh, de la care primesc zilnic laptele prea curat al harului dumnezeiesc, adică părintele meu întru Dumnezeu. Tot el e și maica mea pentru că el m-a născut în duh, și el m-a încălzit la sânul său ca pe un prunc nou născut. Niciodată nu voi primi să-l părăsesc, ca un dezertor, ca să merg la ea, chiar dacă mi s-ar spune că și-a dat sufletul la poartă”. Se spune că trei zile și trei nopți a așteptat sărmana mamă să-și vadă fiul, dar totul a fost în zadar.

Comentând acest caz, **Nichifor Crainic** face următoarele observații: “Episodul acesta foarte caracteristic pentru spiritualitatea bizantină, e de o cruzime sălbatică dacă îl considerăm pe planul omenesc sau “psihic”. El apare sublim însă pe planul duhovnicesc și în perfectă conformitate cu Evanghelia, care poruncește ruperea legăturilor de sânge pentru viața pnevmatică, și cu Apostolul Pavel, care zice: Sunt bineîncredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici puterile, nici lucrurile de acum, nici cele viitoare, nici înălțimea nici adâncul, nici altă făptură nu vor fi în stare să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos, Domnul nostru” (Romani 8, 38-39).<sup>555</sup> Această întâmplare evidențiază împlinirea faptică a cuvintelor Domnului: **“Cel ce iubește pe tată sau pe mamă mai mult decât pe mine, nu este vrednic de mine. Și cel ce iubește pe fiu sau pe fiică mai mult decât pe mine, nu este vrednic de mine”** (Matei 10, 37). Iar Apostolii cărora le-au fost adresate aceste cuvinte, au putut spune la un moment dat: **“Iată noi am părăsit toate și am urmat ție**. Ce oare va fi nouă? Iar Iisus a zis: ...Și oricine a lăsat frați sau surori sau tată sau mamă sau femeie sau copii sau țarine sau case pentru numele meu, însutit va lua, în viața veșnică va moșteni” (Matei 19, 27–29). **Aceasta este marea taină a urmării lui Hristos, identică cu destinul însuși al vieții.**

Mănăstirea, ca retragere din lume, va primi numele de **αβάτος** în sens de inaccesibil, necălcat, neîntinat, sfânt. Adică, mănăstirea va fi locul necălcat de de femei, copii, tineri, imberbi, eunuci. S-a ajuns până la forme, cărora omul modern le-ar spune misogine, când unii monahi din prea multă rigurozitate socoteau femeia drept **„unealta diavolului”**. S-a chiar instituit următoarea apoftegmă: **„Un monah spunea: Copii mei, sarea vine din apă. Și dacă e în contact cu apa, se dizolvă și dispăre. Tot așa monahul vine din femeie și, dacă se apropie de femeie, se dizolvă și sfârșește prin a nu mai fi monah”**.<sup>556</sup>

<sup>555</sup> N. Crainic, Sfințenia împlinire a umanului, Iași, 1993, p.32

<sup>556</sup> T. Spidlik, Spiritualitatea..., vol. III, Monahismul cit., p. 67

#### 4. Monahii ca filosofi creștini.

Înțelepciunea elină avea ca obiectiv însănătoșirea firii umane și perfecționarea ei. Filosofii purtau aureola înțelepciunii, fiind de către toți prețuiți tocmai fiindcă se străduiau să găsească adevărata viață, care să-i aducă la atingerea desăvârșirii naturii umane. Pentru împlinirea acestui ideal, ei au stabilit că nici îmbuibarea, nici băutura peste măsură, nici lăcomia după bunurile materiale și nici plăcerea exercitată fără discernământ nu conduce la fericire. Mai degrabă toate acestea îl pot înrobi pe om, făcându-l sclavul propriilor sale interese... Ei au demonstrat prin propria lor viață că virtutea cumpătării temeluită pe asceză le deschide orizontul luminos ce conduce la perfecționarea naturii umane.

Câteva exemple sunt convingătoare:

Diogene Laertios ne informează, de pildă, că **Pitagora** a întemeiat în Elada o congregație de tip religios-esoteric, trezind admirația celor din jur și câștigându-și o mare popularitate. Ducând o viață cumpătată, membrii acestei organizații considerau “beția pur și simplu vătămătoare și dezaprobau mâncarea excesivă, spunând că nimeni nu trebuie să treacă justa măsură nici în băutura nici în mâncare. Despre satisfacerea sexuală, de asemenea, spunea: “lasă plăcerile trupești, nu sunt bune pentru sănătate”. Întrebat odată când e bine ca un bărbat să se împreune cu o femeie, răspuse: “Când vrea să-și piardă vlaga ce o are” (D.L. VIII, 9). Pitagora însuși duce o viață înfrânată, chiar ascetică: “Unii spun că se mulțumea cu puțină miere, sau pâine, neluând vin în gură. În timpul zilei, pe lângă pâine mânca legume fierte sau crude. Haina îi era albă și curată, așternutul de pat de lână albă... N-a fost niciodată văzut ușurându-se, sau făcând dragoste, sau beat. Se ferea să râdă și nu-i plăcea dezmățul, batjocoririle și povestirile vulgare. La mânie nu pedepsea nici pe sclav, nici pe omul liber...” (D.L. VIII, 19–20).

Despre **Socrate**, întemeietorul eticii, se spune că “se mândrea cu viața lui cumpătată și nu cerea niciodată un ban nimănui. Avea obiceiul să spună că-i place cel mai mult mâncarea care avea nevoie de cât mai puține garnituri, și băutura care nu-i deschidea pofta pentru alta. El spunea că bogăția și originea nobilă nu aduc nici un bine celui care le are, ci dimpotrivă, îi dăunează...” (D.L. IX, 18-40).

Despre **Platon**, cel mai mare discipol al lui Socrate, se spune că era “atât de sfios și așezat (liniștit), încât niciodată nu fusese văzut râzând în hohote” (D.L. III, 26). Această stăpânire de sine o transmitea și ucenicilor săi, învățându-i să trăiască în cumpătate: “nicăieri nu trebuie să se întâmple să bei până te îmbeți”. De asemenea îi displăcea și dormitul prea mult... Unii scriitori spun că-i plăcea mai ales viața retrasă (D.L. III, 29).

**Aristotel**, discipolul lui Platon, fixează virtutea ca mijlocul între două extreme dăunătoare vieții: hiperbole (prea mult) și elleipsis (ceea ce lipsește), și deschide astfel perspectivele unei morale echilibrate temeluită pe rațiunea capabilă să facă rânduială în viața omenească, aducând armonia naturii umane.

Chiar și despre **Epicur** “binecunoscutul dascăl al plăcerii” se spune că ducea o viață foarte austeră, având “zile când abia își astâmpăra foamea ca să vadă dacă lipsea ceva deplinătății și perfecțiunii plăcerii sale, și cât anume lipsea și dacă merită să-și dea cineva osteneala să-i împlinească această lipsă” (Seneca, Scrisori către Licilius, XVIII, 5–10).

Toate aceste elemente ale cumpărării și ascetismului aparținând filosofiei aveau rolul de a împlini idealul anticilor care rezidă în interesul de a trăi conform naturii în scopul desăvârșirii ei. Ne explicăm de ce încă din bună vreme, **în limbajul Bisericii cuvântul „filosofie” a primit înțelesul de ascetism, de viață desăvârșită și creștinească în așa măsură încât pentru unii scriitori ecleziastici a deveni filosof echivala cu a te face monah**”.<sup>557</sup>

Monahi creștini vor deveni adevărații filosofi. Ascetismul lor nu este întru nimic contra naturii, ci îndeplinește funcția de desăvârșire a ei, punând temelia sfințeniei creștine prin care devenim asemenea desăvârșirii Părintelui ceresc.

Părinții filocalici definesc filosofia ca fiind „**cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești**”. O astfel de **cunoaștere vine de la Dumnezeu, iar rugăciunea ca filosofie prin excelență este mijlocul de a ajunge la ea**.<sup>558</sup> În „Elogiul Sfântului Vasile cel Mare”, Sfântul Grigorie de Nazianz arată că în mănăstirile organizate de către prietenul său, erau astfel orânduite încât „filosofia să nu fie fără viață de obște, iar viața activă să nu fie fără filosofie”.<sup>559</sup>

Ca filosofi creștini, monahii sunt unificați în ei înșiși. Însuși numele „monachos” le „demască” unitatea interioară bazată pe apatheia ca lipsă de tulburare a păcatului, asemănându-se prin aceasta cu Dumnezeu – Unul. Această liniște interioară îl angajează pe monah ca fiu al lui Dumnezeu și făcător de pace, transmițând lumii pacea lui Hristos, adică pacea mântuitoare, ca rod al crucii lui Hristos. Monahul câștigă pacea lui Dumnezeu prin ostenele, sau nevoițele la care se supune, cum ar fi: ascultarea, smerenia, răbdarea, pocăința, primirea unei pedepse, sau obiceiul de a ne învinui prin noi înșine. În mod paradoxal și simultan, în viața lor duhovnicească „acolo unde este nevoieță (osteneală) ei își găsesc odihnă”.<sup>560</sup> Pentru acest motiv mulți monahi se vor numi **isihaști**, ca unii care vor căuta și vor dobândi **liniștea** prin rugăciune și prin eliberarea de patimi, fiindcă ce altceva este mântuirea dacă nu acțiunea susținută de eliberare din sclavia patimii prin puterea harului lui Hristos!? „**Viața ascetică nu are decât un singur scop: mântuirea sufletului**”,<sup>561</sup> spune Sfântul Vasile cel Mare. Dar această mântuire pe care monahul și-o dorește șieși, cuprinde în sine rugăciunea pentru mântuirea lumii. Pentru aceasta mănăstirile constituie pentru credincioșii aflați în lume, adevărate oaze de regăsire duhovnicească, de mângâiere și de pace cu Dumnezeu și cu întreaga creație.

<sup>557</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Filosofia în concepția Sfinților Părinți*, în colecția: Studii patristice, Timișoara, 1984, p.68

<sup>558</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea...*, vol. III, cit p. 25

<sup>559</sup> Orațio 43, P.G. 36, 577 B

<sup>560</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea...*, vol. III, cit, p. 26–29.

<sup>561</sup> Cuvânt scetic 3, 1, P.S.B. 18, cit, p. 205.

5. Una din calitățile specifice monahilor ca filosofi creștini este **tăcerea**. Este cunoscut faptul că în antichitatea precreștină tăcerea era un mod de viață specific pitagoreilor, iar monahii isihaiști, numiți și „filosofi isihaiști” au făcut din tăcere o virtute. Se spune că Arsenie „părintele” mișcării isihaste a primit din cer porunca: „fugi, taci, liniștește-te!”. Consecvent acestei porunci, el spunea: „M-am căit adeseori pentru că am vorbit, dar niciodată pentru că am tăcut”.<sup>562</sup> Numai în tăcere, isihaiștii au putut practica rugăciunea neîncetată ca adevărată înțelepciune și filosofie creștină.

Sfântul Vasile cel Mare, organizând viața chinovială, a impus tăcerea ca o virtute, arătând că „orice cuvânt e nefolositor atunci când **nu slujește cu nimic scopului slujirii lui Dumnezeu**; aceste cuvinte sunt atât de primejdioase încât, chiar dacă cele spuse sunt bune în ele însele, totuși, dacă nu se leagă de zidirea credinței, bunătatea acestui cuvânt nu e în stare să-l îndrepteze pe cel care îl rostește, ci va măhni pe Duhul Sfânt prin aceea că aceste cuvinte n-au contribuit la zidirea credinței”.<sup>563</sup>

Isihaiștii au reușit să cultive o **tăcere mistică**, arătând că asceza creștină nu este nu numai „exercițiu”, ci și unire cu jertfa lui Hristos. Prin tăcerea lor au reușit să se dăruiască în totalitate voii lui Dumnezeu, eliberându-se de gândurile rele. În astfel de situații, ei imită viața lui Hristos, cultivând trăsăturile ei specifice. „Așa a făcut tăcerea lui Hristos în viața Sa ascunsă, și mai cu seamă în Patima Sa: „Bătut, ...nu și-a deschis gura Sa” (Isaia 53, 7)”.<sup>564</sup> Experimentând această tăcere profundă pe întreaga perioadă a postului paștelui, Sfântul Grigorie de Nazianz mărturisește: „Mi-am junghiat limba cu Hristos în timpul postului și i-am redat viața atunci când a înviat Hristos. Motivul tăcerii mele era acela de a aduce o jertfă, o minte lipsită de orice mijloc de a se exprima, pentru a-I putea aduce acum cuvinte curățite”.<sup>565</sup>

Desigur, această formă **ascetică a tăcerii**, urmată de foarte mulți monahi a avut roadele ei benefice, stăvilind cleveteala (flecăreala, poliloghia) ca vorbe fără rost și fără sens pornite din kenodoxia (slavă deșartă) și care incită sufletul spre păcatele împotriva iubirii (invidia, ura, mânia). Prin asceza tăcerii s-a demonstrat, și psihologia modernă este întru totul de acord, că dialogul și cunoașterea reciprocă dintre oameni se realizează cu multă eficiență prin „**tăcerile care vorbesc**”.

\* \* \*

<sup>562</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea...*, vol. III, cit. p. 120-121.

<sup>563</sup> *Reguli mici*, 23, P.S.B. 18, cit., p. 326-327.

<sup>564</sup> T. Spidlik, *Spiritualitatea...*, vol. III, cit. p. 125.

<sup>565</sup> Epistola 119, P.G. 37, 213 BC.



## ASCEZA FAMILIALĂ

Deși părinții filocalici au dat prioritate vieții feciorelnice totuși ei nu a neglijat întru nimic și nu au pus mai prejos viața familială. Atât monahii, cât și credincioșii laici sunt chemați, fără nici o deosebire, la același ideal al desăvârșirii în Hristos. Sunt vrednice de reținut în acest sens cuvintele Sfântul Ioan Gură de Aur, care arată clar că „Sfintele Scripturi nu știu nimic de o astfel de împărțire (între monahi și laici); ele vor ca toți să ducă viața monahilor chiar dacă sunt căsătoriți”.<sup>566</sup> De aici rezultă interesul și importanța ascezei în viața familială. Sfântul Ioan Gură de Aur a „elaborat o adevărată spiritualitate conjugală și a descris frumusețea căminului creștin cu un entuziasm egal cu acela al elogiilor pe care le-a închinat fecioriei”.<sup>567</sup> „A defăima căsătoria — spune același Sfânt Părinte — ar însemna în același timp a micșora slava fecioriei”, fiindcă, față de căsătorie fecioria reprezintă desăvârșirea ei ultimă, eshatologică, spiritualizarea ei, împlinea ei într-o „căsătorie duhovnicească”.<sup>568</sup> Motivând importanța căsătoriei, marele antiohian arată că Dumnezeu a creat diviziunea dintre bărbat și femeie „pentru a realiza o unitate superioară celei date prin natură: **unitatea iubirii dintre persoane libere după chipul unității care există în Treime și care e de acest fel.** Creatorul a instituit căsătoria pe pământ ca unitate de iubire ce trebuie trăită după chipul iubirii dumnezeiești”.<sup>569</sup>

**Castitatea familială** va reprezenta o nouă mentalitate a vieții morale creștine, având origine apostolică. Sfântul Apostol Pavel rânduind viața spirituală a familiei creștine (I Corinteni 7, 17) dă îndemnul soților să se abțină de la viața sexuală atunci când „se îndeletnicesc cu postul și cu rugăciunea” (I Corinteni 7, 5).

În perioada postapostolică se stabilise regula ca soțul să nu se atingă de soția sa nici în timpul sarcinii, nici al alăptării. Atenagora Atenianul scria în secolul II că „de dragul nădejzii în viața veșnică noi suntem în stare să disprețuim nu numai bunurile vieții pământești, ci chiar și unele plăceri îngăduite ale sufletului, întrucât și cu femeia cu care ne-am însoțit în căsătorie, potrivit rânduielilor căsătoriei, noi nu ne îngăduim alte raporturi decât cele **legate de gândul de a naște copii**”. Așa cum agricultorul așteaptă cu răbdare recoltarea seminței aruncată în pământ, fără să se grăbească să mai semene din nou, așa este și viața de familie cu soțiile noastre. Poți găsi la noi mulți bărbați și femei, care, de dragul nădejzii că pentru o astfel de jertfă mai mare vor ajunge să fie cu Dumnezeu, au îmbătrânit fără să se căsătorească.

<sup>566</sup> Adeversus oppugnatores vitae monasticae, 3,15, P.G. 47, 373 A.

<sup>567</sup> T. Spidlik, Spiritualitatea ..., vol. III – Monahismul, cit. p. 65

<sup>568</sup> Ibidem.

<sup>569</sup> Ibidem.

Dacă starea de feciorie și de necăsătorie ne apropie de Dumnezeu, în timp ce chiar și un singur gând sau măcar pofta după o plăcere oarecare ne depărtează de El, atunci e ușor de înțeles de ce nu săvârșim astfel de fapte, la care nici măcar să ne gândim nu vrem, căci, în definitiv **viața noastră creștină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, cât mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune**. Aceasta însemnează ori că rămânem singuri, așa cum ne-am născut, **ori că ne mărginim numai la o singură căsătorie, că pe cea de-a doua o socotim adevărat adulter**, după cum zice Scriptura: „Oricine va lăsa pe femeia sa și se va însura cu alta, săvârșește adulter” (Matei 19, 9; Marcu 10, 11).<sup>570</sup>

Faptul că această nouă mentalitate s-a statornicit ca o regulă de viață creștină a familiei, o dovedesc scrierile lui **Clement Alexandrinul** din secolul următor, devenite adevărate manuale de morală creștină.

În **Stromatele**,<sup>571</sup> Clement arată că „prin Fiul Său, Dumnezeu este cu cei care, fiind căsătoriți, trăiesc cu cumpătare și fac copii, și, de asemeni, același Dumnezeu este și cu cei care, în chip rațional, trăiesc în înfrânare” (III, XI, 4, p. 216). Referindu-se la Legea Veche, Clement arată în continuare că aceasta „voia ca bărbații să se folosească cu cumpătare de soțiile lor, numai pentru facerea de copii” (III, XI, 71, 4, p. 218) „nu se poate dovedi cu texte din Scriptură că cineva din cei din vechime s-a apropiat de soția lui când era însărcinată, ci s-a apropiat mai târziu, după ce a născut și după ce a alăptat copilul” (III, XI, 72, 1, p. 218). Dascălul din Alexandria motivează afirmația aceasta printr-o referire concretă la „plugarul care seamănă într-un ogor însuflețit nu trebuie să-și risipească sămânța pentru un lucru contra rațiunilor firii, deoarece în laboratorul firii mamei, sămânța se transformă în embrion” (III, XII, 83–2, p. 224).

În **Pedagogul**,<sup>572</sup> Clement arată că „a avea legături sexuale nu cu scopul de a avea copii, înseamnă a batjocori natura... Căsătoria înseamnă dorința de a face copii, nu secretarea fără rânduială a sămânței, secretare nelegiuită și irațională” (II, X, 95, 3, p. 284). Marele alexandrin conchide că „cel desfrânat a murit pentru Dumnezeu, este părăsit de Logosul-Hristos, ca și de Duhul. Că sfințenia, precum e și firea, are oroare de întinăciune, totdeauna a fost îngăduit ca numai cel curat să se atingă de cel curat. Când ne dezbrăcăm de haină să nu ne dezbrăcăm în același timp și de simțul rușinii, pentru că nu-i îngăduit niciodată omului drept să se dezbrace de castitate. Iată, trupul acesta stricăcios se va îmbrăca în nesticăciune (I Corinteni 15, 53), când pofta cea nesățioasă, care duce la desfrâu, fiind călăuzită de înfrânare nu va mai dori stricăciunea; atunci va duce pe om spre **castitate veșnică**. „În veacul acesta se însoară și se mărită” (Luca 20, 34); dar după ce am nimicit faptele trupului (Galateni 5, 19) și

<sup>570</sup> Solie în favoarea creștinilor, XXXIII, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, PSB 2, București, 1980, p. 380–381.

<sup>571</sup> Trad. Pr. D. Fecioru, PSB 5, București 1982.

<sup>572</sup> Trad. Pr. D. Fecioru, PSB 4, București, 1982.

am îmbrăcat cu nesticăciune trupul nostru curat, atunci vom ajunge la măsura îngerilor (Luca 20, 36)” (II, XII, 100, 1-3, p. 287).

Prin urmare, numai prin **castitatea familială** din viața de aici și de acum, se dobândește **castitatea veșnică** a comuniunii de simțire cu Dumnezeu.

Entuziasmul pentru feciorie și pentru castitatea familială crește tot mai mult în secolele următoare, încât **Sfântul Ambrozie**, acest “**magister virginitatis**”, echivala **plăcerea voluptoasă din cadrul căsătoriei cu adulterul**. Tema adulterului în cadrul căsătoriei a devenit în acele timpuri la ordinea zilei, încât Fericitul **Augustin** susținea că dorința de a simți plăcerea în actul sexual era o confirmare a păcatului originar, la care a fost osândită umanitatea, și o dovadă a incapacității fatale a voinței de a controla trupul. Unicul scop recunoscut al raportului sexual era procrearea, scop ce dispare odată cu atingerea numărului de copii dorit. Dacă se vorbea totuși de “relațiile sexuale de urgență” acestea puteau fi doar tolerate atunci când unul din soți era în situația de a comite adulter.<sup>573</sup> Pentru a înțelege mai bine interesul creștinismului primar pentru virginitas în defavoarea plăcerii instinctive, e suficient să ne gândim că celibatul clerului a constituit una din problemele intrate pe ordinea de zi a Sinodului I ecumenic. Aceasta înseamnă că era o preocupare “de vârf”, discutată în contradictoriu în lumea creștină de atunci. Mai mult însă, a rămas obligatorie în Biserica apuseană, deși Sinodul I ecumenic a luat altă hotărâre, care totuși nu s-a putut impune...

Atât de mult țineau primii creștini la castitate, încât au făcut din ea un adevărat **eroism moral**. Astfel, când se punea problema să fie violate, femeile creștine preferau sinuciderea în locul necinstirii și rușinii. **Sfântul Ambrozie**, de pildă, aduce elogii sfintei Pelagia, care de bună voie s-a înecat pentru a nu fi violată. Deși nu toți dascălii Bisericii au acceptat sinuciderea în astfel de situații, multe din femeile creștine, în urma unui astfel de eroism moral, au intrat în ceata martirelor, înscriindu-și numele în calendarul sfințeniei creștine.<sup>574</sup>

În același timp, de-a lungul istoriei creștinismului au existat restricții în ceea ce privește momentul, locul și modalitatea în care trebuie să aibă loc relațiile sexuale în **cuplurile căsătorite**. Părinții deșertului sfătuiau persoanele căsătorite să evite contactul sexual sâmbăta, duminica, miercurea și vinerea, în toate cele patruzeci de zile ale postului mare al paștelui și înaintea tuturor sărbătorilor la care s-ar putea împărtăși. Referitor la perioada ulterioară a creștinismului european, se menționează abstenența, joia, în amintirea arestării lui Hristos, vinerea, în amintirea morții Lui, sâmbăta, pentru a o cinsti pe Fecioara Maria, duminica, pentru a cinsti Învierea Domnului și luna pentru a-i comemora pe cei morți. Cei căsătoriți trebuiau să se abțină patruzeci de zile înainte de Paști, Rusalii și Crăciun, în fiecare duminică noaptea, miercurea și vinerea și din momentul în care femeia știe că este gravidă, până după nașterea copilului. Este interzis contactul sexual în timpul perioadei, și șapte zile după aceea.<sup>575</sup>

<sup>573</sup> Adrian Thatcher, *Descătușarea sexului*, trad. Mariana Grancea, București, 1995, p. 170.

<sup>574</sup> Hristu Andrutsos, *Sistem de morală* (trad. rom.), Sibiu, 1947, p. 189

<sup>575</sup> Ibidem.

Pe de altă parte, se cuvine să arătăm că experiența seculară a ascetismului sexual integral este o vocație și în același timp o harismă specială. Când această regulă nu a fost forțată sau încălcată, s-a dovedit a fi benefică naturii umane și societății însăși. Pe baza corelației existente între materie și spirit, respectiv între conștiință și sexualitate ca instinct, echilibrul acestora finalizează prin biruința spiritului asupra materiei, oferind astfel omului posibilitatea să-și afirme cu mai multă putere capacitățile sale creatoare de valori culturale, științifice, artistice, etc., știut fiind că energia sexuală în loc să fie destrămată și risipită în simpla satisfacere a plăcerii, poate fi transformată (refulată, sublimată) în energie spirituală. Faptul că în lumea precreștină, ca și în epoca modernă, se întâlnesc foarte multe cazuri ale castității creatoare, dovedește pe deplin că aceasta nu este împotriva naturii, ci poate constitui o vajnică susținătoare a desăvârșirii ei.

Mai târziu însă, în cursul istoriei, mentalitatea se schimbă și, odată cu ea, și comportamentul sexual.

Mulți socotesc că intrarea în mileniul al doilea a făcut marea cotitură. Se aștepta cu ardoare, entuziasm și negrăită bucurie ca anul 1000 să însemne „cerul nou și pământul nou”. A fost așteptată ca niciodată parusia Domnului... Numai că nu a fost să fie, și atunci entuziasmul s-a transformat în regret profund, iar golul creat în sufletul omului s-a adâncit tot mai mult de-a lungul vremii, „susținut” mai ales de eșecurile curenților adventiste. Omul nu a mai așteptat „pământul nou” ci a început să-și creeze fericirea pe acest pământ, exclusiv aici. O nouă mentalitate se adâncește tot mai mult în conștiința omenirii. Treptat, în scurgerea timpului se trece de la teocentrism la antropocentrism, de la legea lui Dumnezeu, la legile oamenilor, ajungându-se în cele din urmă la proclamarea morții lui Dumnezeu și a anulării noțiunii de păcat, încât moralele biologizante vor înlocui ascetismul creștin de altă dată cu descătușarea instinctelor vieții. Apare astfel desacralizarea și secularismul neopăgân hotărât să liberalizeze natura umană de orice prejudecăți.

Mai târziu, psihiatrul Sigmund Freud va introniza atotputernicia inconștientului, prin a cărui divinizare va deschide hemoragia pornografiei în literatură, artă, cinematografie, muzică, etc. difuzată prin mijloacele mass-mediei. Aceasta constituie un adevărat flagel al condiției umane și al ordinii sociale.

Din nefericire, la acest proces de desacralizare și secularizare și-a adus, fără să vrea, contribuția și Biserica medievală prin abuzul de autoritate și prin promovarea unui creștinism intelectualist și formal. Biserica a impus prea mult puterea exterioară a legii în defavoarea schimbării și înnoiri vieții duhovnicești a oamenilor. Dacă vom avea în vedere apoi că ierarhia bisericească superioară devenise putere lumească despotică și intolerantă, detașată de interesele credincioșilor, ne explicăm ușor motivul pentru care Comuna din Paris și mai târziu „religia proletariului” va funcționa pe un fond ateu persecutor violent al credinței, deși, paradoxal, principiile de fraternitate, egalitate și libertate au fost lansate în lume pentru prima dată de către reprezentanții Bisericii creștine în numele Evangheliei lui Hristos... Ușor ne explicăm

apoi că drepturile fundamentale ale omului sunt promovate azi ca dogme ale vieții sociale, dar de pe poziție laică, și nu creștină. În sfârșit, dată fiind criza morală și spirituală prin care trece lumea de azi, înțelegem și gestul de mare responsabilitate al Sfântului Părinte de a fi cerut iertare lumii pentru greșelile comise de-a lungul istoriei de Biserica a cărui suveran este.

## INDISOLUBILITATEA CĂSĂTORIEI CA TEMEI AL ASCEZEI ȘI UNITĂȚII FAMILIALE

S-a remarcat nu fără teme faptul că în Sfânta Scriptură sexualitatea reprezintă un datum ce nu poate fi nici rău nici bun în sine. Ceea ce face ca sexualitatea să-și îndeplinească menirea, este modul ei de abordare. Iar la baza acesteia stau două elemente corelate organic între ele:

1. Afirmarea iubirii umane interpersonale ca imagine a iubirii lui Dumnezeu, cel întreit în Persoană

2. **Afirmarea monogamiei și a indisolubilității căsătoriei.**<sup>576</sup>

Când aceste două elemente nu ființează în desfășurarea sexualității, atunci apare în exclusivitate „eros concupiscentiae”, care destramă monogamia și implicit indisolubilitatea căsătoriei, prin proclamarea exclusivă a plăcerii ca dorință oarbă... Astfel se ne explicăm fragilitatea căsătoriei și a familiei în lumea desacralizată și secularizată în care trăim, „în favoarea” descătușării sexului, manifestat prin concubinaj și divorț. În această situație, o pledoarie în favoarea indisolubilității căsătoriei ar dori să afirme un model de exercițiu al ordinii în viața de criză a societății contemporane.

Desacralizarea lumii în care trăim are consecințe sociale, care pornesc din descumpănirea celulei de bază, care este familia. Iar atunci când familia își pierde esența ei sacră, ca instituție divino-umană, rămâne să plutească pe valurile vieții numai cu o singură vâslă, sau să zboare numai cu o singură aripă. Și de aici dezorientarea ce-i aduce neîmplinirea.

Secularismul neopăgân actual, scoțând pe Dumnezeu din sufletul omului, l-a lăsat pustiit în zbuciumul unei libertăți anarhice și rătăcitoare, amintindu-ne de declinul familiei păgâne, care a constituit una din cele mai hotărâtoare cauze ale prăbușirii morale a imperiului roman. Din dorința de a pune ordine în societatea romană, Octavian Augustus s-a văzut nevoit să elimine factorii nocivi care au dus familia la decadentă. Necruțător și drept dă în anul 18 î.Hr. „Lex Iulia de adulteris et pudica”, trimițând în exil chiar pe propria nepoată, precum și

<sup>576</sup> T. Spidlick, *Spiritualitatea...*, vol. III, Monahismul, cit. p. 64.

pe Ovidiu, răsfățatul poet al Romei și autorul lui „Ars amandi”. Legea era cu atât mai necruțătoare, cu cât obliga pe soț să denunțe soția adulteră și pe complicele ei.

Acele timpuri însă au trecut. Acum oamenii nu mai acceptă legi care să le orienteze iubirea animată de plăcere. Nu-i mai interesează statornicia iubirii, ci satisfacerea plăcerii în funcție de situațiile aflate în continuă schimbare. Spunea pe drept cuvânt F.M. Dostoievski că „**dacă Dumnezeu n-ar exista, totul ar fi permis**”. Epoca contemporană experimentează tragic aceste cuvinte, declarându-l pe Dumnezeu mort și anulând noțiunea de păcat. Asistăm la situația când omul singur și-a creat drepturile fundamentale ale afirmării proprii personalități, în condiții de libertate deplină. Într-un segment al acestei afirmări, poți să contractezi căsătoria, precum tot așa de ușor o poți și desface. Mai tragic este atunci când apar copiii. În mod firesc, și ei își cer dreptul de a-și împlini sensul vieții și menirea pentru care au apărut în lume. Dar responsabilitatea părinților, de multe ori se reduce la propriul egoism. Îi interesează mai mult viața lor, împlinirea a ceea ce ei numesc fericire. În astfel de situații nu ne va mira dacă în SUA 33% din femei sunt divorțate sau văduve. În Anglia una din trei căsătorii contractate sfârșesc prin divorț, iar în SUA s-a ajuns ca la două căsătorii să se înregistreze un divorț.<sup>577</sup>

Fără îndoială, cauza dezorientării sociale în care trăim și a existenței tragice în care ne zbatem, a tensiunilor care spulberă orizontul luminos al vieții, este în primul rând lipsa familiilor consolidate, pe măsură să formeze caractere, imprimând vieții însăși calitatea afirmării ei depline. Dar cum la temelia familiei stă unitatea și indisolubilitatea căsătoriei, iar la destrămarea ei stă divorțul, vom vedea în continuare temeiurile moralei creștine privind consolidarea familiei prin indisolubilitatea căsătoriei.

## 1. INDISOLUBILITATEA CĂSĂTORIEI

Unitatea socială la baza căreia stă unitatea familială se întemeiază în primul rând pe unitatea soților prin căsătorie.

După mărturia Sfintei Scripturi, sacralitatea unirii soților prin căsătorie are un **caracter ontologic**, dat fiind de faptul că primii oameni au ființa comună ca dar al lui Dumnezeu. Eva a fost creată din ființa lui Adam, , pe care o reprezintă în totalitate ei: **vor fi amândoi un trup**.

Aspectul ontologic este întărit de caracterul moral al căsătoriei, în sensul că reprezintă și porunca lui Dumnezeu ce nu poate fi călcată: „**ceea ce Dumnezeu a legat, omul să nu despartă**”.

---

<sup>577</sup> Adrian Thatcher, Descătușarea sexului, trad. Mariana Grancea, București, 1995, p. 174

Sacralitatea familiei ca dar al lui Dumnezeu dat omului la creație rezidă în faptul că cei doi poartă același chip al lui Dumnezeu, având amândoi menirea de a ajunge la asemănarea lui Dumnezeu: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (Facerea 1, 27). Femeia fiind creată din coasta lui Adam, acesta își recunoaște în ea propria lui ființă: „iată acum os din oasele mele și trup din trupul meu, aceasta se va chema femeie, fiindcă din bărbatul său a fost luată” (Geneză 2, 23). Această unitate de ființă și de nume, rezultă din apelativul ebraic: bărbatului i se spune „iș”, iar femeii „ișa”. Și mai departe, Scriptura temeluiește unitatea familiei structurată pe indisolubilitatea căsătoriei: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia și vor fi amândoi un trup” (Facerea 2, 24). Prin urmare, femeia fiind darul lui Dumnezeu dat bărbatului cu un anumit scop și cu o anumită finalitate, nu poate fi socotită posesia lui de care poate dispune arbitrar. Și nici femeia nu se poate sustrage din această unitate și comuniune statornică de Dumnezeu, Creatorul și Stăpânul vieții lor. Este adevărat că în baza libertății sale, omul se poate abate de la lăsământul dumnezeiesc, dar nu fără risc de a-și deruta și dezorienta propria viață.

## 2. CARTEA DE DESPĂRTIRE

Din nefericire, această libertate nu a întârziat prea mult timp să apară în relațiile dintre oamenii supuși legii păcatului. Legislația mozaică a introdus „**cartea de despărțire**” (Deuteronom 24, 1-4), ca un document pe baza căruia bărbatul își putea repudia soția. Motivele repudierii puteau fi chiar minore, constând în aceea că femeia „nu a aflat bunăvoință în ochii bărbatului”, sau dacă „afla ceva neplăcut la ea” (Deuteronom 24, 1). Repudierea soției îi dădea dreptul la recăsătorire. Bărbatul nu-și putea repudia femeia în chip mincinos, spunând, de pildă, că nu a fost fecioară când s-a căsătorit cu ea (Deuteronom 22, 19), sau că a abuzat de ea când era fecioară și nelogodită cu el (Deuteronom 22, 28). Dar motivul pentru care femeia putea fi repudiată rămânea numai cel al **adulterului**, fiindcă în această situație, „**ceea ce Dumnezeu a legat, omul a despărțit**”, adică a compromis iubirea care stă la temelie unității familiale. Vocea profeților, reprezentând totdeauna împlinirea vocii lui Dumnezeu, afirmă cu multă tărie indisolubilitatea căsătoriei. Profetul **Maleahi**, condamnând repudierea femeii, arată că „**Domnul a fost martor între tine și femeia tinereților tale**, față de care tu ai fost viclean, deși ea era tovarășa ta și **femeia legământului tău**”. Oare nu i-a **făcut El ca să fie o singură faptură cu trup și suflet?** Și această faptură unică ce năzuiește ea? Urmași de la Dumnezeu! „Păstrați-vă, deci, viața voastră; iar tu nu fi viclean cu femeia tinereților tale. **Căci eu urăsc alungarea femeii, zice Domnul Dumnezeul lui Israel...**” (Maleahi 2, 14-15). Cu toate că legislația iudaică aproba „cartea de despărțire”, exista mai presus de orice ideea indisolubilității căsătoriei. Un învățător din acele vremuri spunea atât de sugestiv și plastic că

„altarul însuși varsă lacrimi pentru cel care-și lasă soția tinereților sale”.<sup>578</sup> Exista de fapt diferență de interpretare asupra îngăduinței de a repudia femeia, între cei doi reprezentanți ai școlii mozaice aflați în contradicție: Hillel și Samai. Dacă primul nu găsea nici un obstacol în repudierea soției, cel de-al doilea nu admitea decât dacă va fi găsit la ea „ceva necinstit”.<sup>579</sup>

Mântuitorului i se adresează, din viclenie, de către farisei, întrebarea, dacă „fi este îngăduit omului să-și lase femeia din orice pricină?” (Matei 19, 3–12). Înțelegând nesinceritatea lor, Mântuitorul face trimitere la cuvintele Scripturilor Sfinte, unde stă scris: „Nu ați citit că Cel care i-a făcut de la început, bărbat și femeie i-a făcut” (Facere 1, 27). Și mai departe: „Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și femeia pe mama sa și vor fi amândoi un singur trup...” (Facere 2, 24). De aici, concluzia Mântuitorului care va stabili indisolubilitatea căsătoriei: „**Deci, ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despărță**”. Rezultă că, întrucât indisolubilitatea căsătoriei poartă pecetea harului și voinței lui Dumnezeu, nimeni nu are dreptul să o desfacă. Dialogul continuă, Mântuitorului cerându-i-se explicație cu privire la cartea de despărțire dată de Moise. Fără nici un fel de ezitare, Domnul le răspunde: „Moise pentru învârtoșarea inimii voastre v-a îngăduit să vă lăsați femeile. Din început, însă, nu a fost așa”. Le-a arătat, de altfel, cum a fost la început, când omul nu se afla sub zodia păcatului. Moise le-a făcut o concesie datorită „învârtoșării inimilor lor”. Învârtoșarea inimii este expresia sufletului înrăit, care din încăpățănare nu renunță, nu vrea să renunțe la ceea ce și-a pus în gând. Inima înrăită de păcat este învârtoșată, sintagmă sinonimă cu ceea ce în limbaj popular se spune: „încânită”.<sup>580</sup> Acum Mântuitorul rostește verdictul, arătând care este singura posibilitate de desfacere a căsătoriei: „Dar eu vă spun că oricine va lăsa pe femeia sa afară de cuvânt de desfrânare și va lua alta, desfrânează, și cel ce va lua pe cea lăsată desfrânează”. Cuvintele Domnului evidențiază faptul că la baza indisolubilității căsătoriei, stă iubirea dintre soți. Adulterul moralmente înseamnă trădarea iubirii conjugale. Pentru acest motiv atrage după sine dizolvarea familiei. Dar dacă soția nu a comis adulter, ea rămâne legată prin iubire de soțul ei. Repudierea ei și apropierea de alta înseamnă desfrâu din partea soțului, fiindcă soției căreia i s-a dat carte de despărțire rămâne în fond prin iubirea ce stă la temelia familiei, tot soția lui. La fel și cel ce se va alipi de soția lăsată, comite desfrâu, fiindcă aceasta nu îi aparține sufletește, deoarece iubirea ei a rămas la temelia familiei celei dintâi.

<sup>578</sup> Pr. Dr. Constantin Mihoc, *Taina căsătoriei și familia creștină*, Sibiu, 2002, p. 191.

<sup>579</sup> Dr. Vasile Gheorghiu, *Sfânta Evanghelie după Matei cu comentariu*, Cernăuți, 1925, p.558.

<sup>580</sup> Idem, p. 562.



### 3. RÂNDUIALA STABILĂ DE SFÂNTUL APOSTOL PAVEL

Sfântul Apostol Pavel ridicând căsătoria la măreția tainei dintre „Hristos și Biserică” (Efeseni 5, 22-23), îi acordă o importanță deosebită, indicând cadrul de realizare a ei, conform noii credințe.

De la început se cuvine să precizăm că două sunt situațiile când femeia se consideră liberă de „legea bărbatului”: moartea acestuia și desfrâu. „Căci femeia cu bărbat este legată prin lege de bărbat cât trăiește el; iar dacă bărbatul i-a murit, este dezlegată de legea bărbatului... Drept aceea, trăindu-i bărbatul, se numește desfrânată de va fi cu alt bărbat; iar de îi va muri bărbatul, este liberă după lege, nefiind adulteră dacă ia alt bărbat” (Romani 7, 2-3). Apostolul recomandă însă femeii să rămână văduvă după moartea bărbatului (I Corinteni 7, 39-40), fiindcă unitatea dintre bărbat și femeie se realizează doar prin prima căsătorie, după cuvintele Domnului: „ceea ce Dumnezeu a legat, omul să nu despartă” (Matei 19, 6). Nici chiar moartea. Concesia de a se recăsători o face Apostol privind slăbiciunea firii omenești ce poartă în sine rănilor păcatului: „Dar din cauza desfrânării, să-și aibă fiecare femeia sa, și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său... Dacă nu se vor putea înfrâna, să se căsătorească; pentru că este mai bine să se căsătorească decât să ardă” (I Corinteni 7, 2-9). Și mai departe, Apostolul accentuează indisolubilitatea căsătoriei: „Iar celor căsătoriți poruncesc, nu eu, ci Domnul: Femeia să nu se despartă de bărbat. Iar de se va despărți să nu se mărite, sau să se împace cu bărbatul său, iar bărbatul să nu lase femeia” (I Corinteni 7, 10-11). De aici vedem că, dacă în legislația mozaică numai bărbatul putea să-și repudieze femeia, în noua lege creștină, când în Hristos femeia devine egală cu bărbatul său, și ea putea avea inițiativa despărțirii.

În continuare, Apostolul se referă la **căsătoriile mixte**, dintre credincioși și necredincioși: „De are vreun frate femeie necredincioasă și ea va voi să stea cu el, să nu o lase; și femeia dacă are bărbat necredincios și acela va voi să stea cu ea, să nu-l lase. Pentru că bărbatul necredincios se sfințește prin femeie, și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbat... Iar de se desparte cel necredincios, despartă-se... Te-ai legat de femeie? Nu căuta dezlegare. Te-ai legat de femeie? Nu căuta femeie” (I Corinteni 7, 13-27).

Indisolubilitatea căsătoriei are ca temei sacralitatea „tainei în Hristos și în Biserică”. În unitatea familiei soții se sfințesc reciproc prin harul lui Dumnezeu, de aceea și copiii vor fi sfinți: „Pentru că bărbatul necredincios se sfințește prin femeie, și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbat; fiindcă altfel copiii voștri ar fi necurați, dar acum sunt sfinți” (I Corinteni 7, 14).

Se cuvine să precizăm în continuare că legislația mozaică nu obliga pe soț să repudieze soția adulteră, nici să o denunțe și nici să o pedepsească. Dacă dorea putea să o tolereze

(Levitic 20, 10; Numeri 5, 11-31; Deuteronom 22, 13-29). Așa s-a întâmplat și cu dreptul Iosif, logodnicul Sfintei Fecioare, pe care văzând-o însărcinată, „fiind drept și nevoind să o vădească, a dorit să o lase pe ascuns” (Matei 1, 19). Mântuitorul admite despărțirea de soția adulteră, iar Apostolul, pentru a întări sacralitatea conjugală precizează că „dacă femeia s-a despărțit, să nu se mărite, sau **să se împace cu bărbatul său**” (I Corinteni 7, 11). De aici vedem că indisolubilitatea căsătoriei are întâietate față de păcatul săvârșit.

## 4. ATITUDINEA BISERICII FAȚĂ DE DIVORȚ

În perioada post apostolică, pentru consolidarea disciplinei în comunitatea creștină, repudierea soției adultere nu mai este **simplă permisiune**, ci devine **obligatie morală**. Vom face câteva precizări urmărind modul în care Păstorul lui Herma, document de mare autoritate, datând din secolele II – III, redă atitudinea Bisericii față de indisolubilitatea căsătoriei, vizavi de adulter:

1. Soțul nu trebuie să mai trăiască cu soția adulteră din moment ce a luat la cunoștință de fapta ei.

2. Dar pentru a nu deveni el însuși adulter, nu îi este îngăduit să se recăsătorească. Soția poate fi reprimată dacă se va pocăi. Dumnezeu vrea să ierte primul păcat, dar pentru a nu se repeta, pocăința nu poate fi acordată decât o singură dată.

3. Datorită faptului că soții sunt egali, ceea ce se spune despre bărbat este valabil și pentru femeie.<sup>581</sup>

Sfântul Iustin Martirul și filosoful relatează cazul unei femei creștine care și-a repudiat soțul pe motiv de adulter repetat: „O femeie oarecare, soția unui bărbat desfrânat, fusese și ea, mai înainte, tot atât de desfrânată. Dar, de îndată ce a cunoscut învățătura lui Hristos, ea s-a cumișit și a încercat să-l facă și pe soțul ei, deopotrivă, să se cumișească... Acela, însă, insistând mai departe în aceleași năravuri urâcioase, prin faptele lui de toată ziua și-a îndepărtat singur de la el pe soția lui. Deci, femeia, socotind o impietate de a se culca, mai departe, cu un bărbat, împotriva legii naturale și care, împotriva justiției, încerca să-și găsească prilejuri de plăcere în toate, s-a gândit să se despartă de trăirea laolaltă cu el. fiind sfătuită, însă, de cei ai ei, să nu se grăbească, ci să mai aștepte încă, în nădejdea că soțul ei își va schimba felul de viață, împotriva voinței ei, a rămas mai departe cu el. Odată, când soțul ei se găsea la Alexandria, i-a ajuns la ureche că acolo acesta a săvârșit lucruri și mai urâte, și, pentru ca nu cumva să se facă și ea părtașă la nedreptățile și nelegiuirile lui, deoarece se găsea sub același acoperământ cu el, ducând același fel de viață și împărțind patul ei cu el, i-a dat ceea ce se cheamă la noi „repudiu” și s-a despărțit de el”.<sup>582</sup>

<sup>581</sup> C. Mihoc, o.c.p. 194–195.

<sup>582</sup> Apologia a doua, II, trad. Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, PSB 2, București, 1980 p. 77-78

Posibilitatea de reprimire a soției bazată pe faptul că face parte din trupul său („vor fi amândoi un trup”; „ceea ce Dumnezeu a legat omul să nu despartă”), va deveni o directivă pentru secolele care vor urma. Apologeții creștini vor numi însă căsătoria a doua ca un „adulter gentil”, fiindcă, după cuvintele Apostolului, „cel ce lăsat femeie să nu mai caute femeie...”; „Te-ai legat cu femeia? Nu căută dezlegare. Te-ai dezlegat de femeie? Nu căuta femeie” (I Corinteni 7, 27). Iată și cuvintele unui apologetic creștin din secolul al II-lea: **Viața noastră creștină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, ci mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune.** Aceasta înseamnă ori că rămânem singuri, așa cum ne-am născut, ori că ne mărginim numai la o singură căsătorie, pentru că pe cea de a doua o socotim un **adevărat adulter**, după cum zice Scriptura: „Oricine va lăsa pe femeia sa și se va însura cu alta, săvârșește adulter” (Matei 19, 9)... Dar în același timp Scriptura nici nu ne îngăduie să ne despărțim de femeia pe care am lăsat-o ca fecioară, nici nu ne lasă să ne luăm o a doua soție, chiar dacă cea dintâi ar fi decedat, căci unul ca acela comite **adulter deghizat** întrucât la început Dumnezeu a creat numai un singur bărbat și o singură femeie, desființând oarecum comunitatea bazată numai pe relații trupești, spre a sigura parcă în primul rând relațiile spirituale ale speciei umane”.<sup>583</sup>

Mai târziu, **Clement Alexandrinul**, marele deschizător de drumuri în morala creștină, acceptă căsătoria a doua, pornind de la faptul că „**nu căsătoria este păcat, ci desfrânarea! Că altfel profetul ar trebui să numească și nașterea păcat și tot așa și pe Creatorul nașterii**”.<sup>584</sup> El arată că „profetul socotește comuniune necurată împreunarea cu un trup străin și nu cu trupul celei date prin căsătorie pentru nașterea de copii. De aceea și apostolul spune: vreau ca văduvele tinere să se mărite, să nască copii, să-și chivernisească gospodăria...” (I Timotei 5, 14–15).<sup>585</sup>

Pe de altă parte Clement acordă prioritate văduviei, spunând că: „dacă apostolul dă cuiva din îngăduință a doua căsătorie, pentru că nu se poate înfrâna și ca să nu ardă, acela nu păcătuiește față de Testament – că a doua căsătorie nu-i este oprită de lege – dar nu mai împlinește desăvârșirea aceea înaltă a viețuirii după evanghelie. Dar dacă nu se căsătorește a doua oară, ci păstrează neîntinată căsătoria desfăcută de moarte, dobândește luiși slava cerească; pentru că dă de bună voie ascultare rânduielii lui Dumnezeu, datorită căreia ajunge stăruitor slujitor al Domnului”.<sup>586</sup>

Sfântul Vasile cel Mare admite desfacerea căsătoriei numai în anumite cazuri. În primul rând, dacă ambii soți au hotărât să intre în monahism: „Și pe cei căsătoriți care vin spre o viață de acest fel, trebuie a-i întreba dacă fac acesta cu consimțământul reciproc, după dispoziția

<sup>583</sup> Atenagoras atenianul, Solie în favoarea creștinilor, XXXIII, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, PSB 2, București, 1989, p. 381.

<sup>584</sup> Stromatele, III, XII, 90, 4, trad. Pr. D. Fecioru, PSB 5, București, 1982, p. 227,

<sup>585</sup> Stromatele, III, XII, 89, 2-3, p. 229,

<sup>586</sup> Stromatele, III, XII, 82, 4-5, p. 223.

Apostolului („căci bărbatul — spune el — nu este stăpânul corpului său” I Corinteni 7, 4); și astfel cel ce vine, să fie primit înaintea mai multor martori; pentru că nu este nimic mai de preferat decât ascultarea față de Dumnezeu”.<sup>587</sup> În al doilea rând, urmând învățăturii Sfintei Scripturi, „pentru desfrânare sau dacă ar fi piedecă spre pietate”.<sup>588</sup>

Sfântul Grigorie de Nazians opunându-se discriminării pe care legile romane o fac între drepturile bărbatului și ale femeii, impune principiul creștin al egalității soților atât prin creație, cât și pentru faptul că Hristos s-a jertfit pentru mântuirea lor, fără nici o deosebire. Apoi, prin „marea taină a căsătoriei, au devenit „un singur trup” (Efeseni 5, 31). Pe de lată parte, marele capadocian, nu acceptă decât prima căsătorie. El spune că „**prima (căsătorie) este lege, a doua concesie, iar a treia călcarea legii**”. În ceea ce privește divorțul, Sfântul Grigorie apreciază că „Legea (mozaică) permite repudierea pentru orice motiv. Hristos însă nu face același lucru; El îngăduie numai despărțirea de cea desfrânată; toate celelalte (motive) El poruncește să fie luate cu filosofie (înțelepciune, chibzuință, discernământ). Desfrânată (se face vinovată), deoarece ea alterează neamul; pe toate celelalte aspecte să le suportăm și să le luăm pe filosofie; ba chiar și mai mult, suportați și luați (toate) cu filosofie, voi toți care va-ți asumat jugul căsătoriei”. Defectele soției trebuie curmate, înlăturate, corectate, fără ca ea să fie repudiată.<sup>589</sup> Dacă repudierea era legală, potrivit legilor romane, „ea este cu totul străină legilor noastre (creștine)”.<sup>590</sup>

Urmând îndemnurilor apostolice cu privire la căsătoriile mixte dintre credincioși și necredincioși (I Corinteni 7, 15–16), Sfântul Ioan Gură de Aur, analizează aspectul concret al situației, ce poate duce la desfacerea căsătoriei. „de exemplu, dacă (soțul) îți poruncește să jertfești și să iei parte, conform căsătoriei, la impietatea lui, sau a părăsirii căminului conjugal, atunci este mai bine să dizolvi căsătoria, dar nicidecum evlavia... Iar dacă zilnic (soții) se ceartă și se luptă pentru aceasta, atunci este mai bine să te eliberezi (să lapezi) acest rău”.<sup>591</sup>

Pe de altă parte, orice necazuri sau neajunsuri ar avea soții în căsnicia lor, nu le este îngăduită despărțirea, ci le este indicat efortul sporit de a se face totul pentru îndreptarea și vindecarea metehnelor, așa cum a făcut Hristos cu Biserica, mireasa Sa. „Imită și tu acest lucru — spune marele antiohian — chiar dacă soția ta ar greșii cu multe păcate în fața ta, uită-le pe toate, iartă tot; chiar dacă are o fire rea, îndreapt-o cu dulceață și bunătate, ca și Hristos Biserica”.<sup>592</sup>

<sup>587</sup> Reguli mari, 12, Scieri, partea doua, trad Prof. Iorgu D. Ivan, PSB 18, București 1989, p. 242

<sup>588</sup> Regulile morale, 73, Scieri, partea a doua, trad. Prof. Iorgu D. Ivan, PSB 18, București 1989, p. 187

<sup>589</sup> Cuvântul XXVIII la Matei, P.G. 36, 293

<sup>590</sup> Epistola CXLIV, P.G. 37, 245.

<sup>591</sup> Omilia XIX la I Corinteni, P.G. 61, 155.

<sup>592</sup> Omilia III, 2 despre căsătorie, P.G., 61, 228

În cazul morții unuia din soți, Sfântul Ioan recomandă văduvia, arătând că așa cum sclavii fugiți de la stăpân, târâsc lanțul după ei, tot astfel și femeile când părăsesc pe bărbații lor, poartă cu ele cătușele legii căsătoriei, care învinuindu-le peste tot, strigă în urma lor: „Femeie, ești legată prin lege!”. La fel se întâmplă și cu bărbații care i-au o femeie care și-a părăsit soțul, aceleași lanțuri ale căsătoriei îi învinuiesc pe amândoi cu cuvintele: „Trăiește încă bărbatul ei!” Și: „cel ce va lua pe cea lăsată săvârșește adulter” (Matei 5, 32).<sup>593</sup>

**Legislația bisericească** are prevederi clare cu caracter moral-juridic cu privire la dizolvarea căsătoriei. Astfel, **sinodul de la Cartagina** (419) arată că „potrivit învățaturii evanghelice și apostolice, nici cel lăsat de soție, nici cea părăsită de bărbat să nu se împreune cu altcineva, ci, ori să rămână așa, ori să se împace. Disprețuind aceasta, vor fi supuși la penitență” (can. 102).

Sub **aspect istoric** trebuie să arătăm că înainte de împăratul Justinian, orientându-se după dreptul roman, oricare din soți putea dizolva căsătoria, trimițând celuilalt soț: „**libellus repudii**”. Prin Novelele 22 și 117, Justinian a interzis „repudium”, ca ilegal.

În secolul al VI-lea împăratul Justinian prin Novela 134 din 542 a statornicit legalitatea **divorțului prin consens** atunci când soții s-au hotărât să ducă o viață ascetică (să se călugărească).

Știut fiind că prin moartea unuia din soți, căsătoria era dizolvată, forma legală a divorțului în secolul al VI-lea se putea produce pentru următoarele motive:

1. Moartea morală provocată de adulter.
2. Moarte provocată prin atentatul unui soț la viața celuilalt, având gravitatea crimei.
3. Moartea religioasă, provocată de erezie sau schismă.
4. Moartea civilă se socotea a fi provocată de pedepsirea cu moartea a unuia dintre soți, sau privarea de libertate mai mult de trei ani sau prin deportare, precum și dispariția unuia din soți în condiții nedeterminate.
5. Moarte fizică parțială, identică cu neputința fizică a îndeplinirii datoriilor conjugale.
6. Consimțământul soților determinat de dorința de a duce o viață ascetică (să se călugărească, sau când soțul este ales episcop).<sup>594</sup>

La această formă de desfacere a căsătoriei face referire și canonul 87 al sinodului V–VI ecumenic, Trulan, din 692, având următorul conținut: „Acea care și-a părăsit bărbatul și se duce după altul este adulteră, după Sfântul și dumnezeiescul Vasile, care prea bine a ales acest lucru din profeția lui Ieremia: că „dacă femeia se face (va fi) a altui bărbat, să nu se întoarcă la bărbatul ei, ci spurcată va să fie” (Ieremia 3, 1); și iarăși: „Cel ce are (ține) adulteră, este nebun și necredincios (păgân)” (Proverbe 18, 23). Dar de s-ar vădi că a fugit, fără cuvânt (pricină) de la bărbat, el este vrednic de iertare, ea însă de certare. Iar iertarea i se va da

<sup>593</sup> Idem, II, 1, P.G., 61, 218-219

<sup>594</sup> Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, f. loc., 1991, p. 145

acestui a se uni (spre a fi în comuniune) cu Biserica. Iar cel care-și părăsește femeia pe care și-a luat-o în mod legiuit și aduce pe alta — după hotărârea Domnului — se supune osândeii adulterului, căci s-a orânduit de către Părinții noștri, că unii ca aceștia, timp de un an, să se tânguiască (să plângă), doi ani să asculte, trei ani să cadă (în genunchi) și în al șaptelea să stea împreună cu credincioșii, și așa să se învrednicească de împărtășanie, de se vor pocăi, adică cu lacrimi”.

După cum vedem, canonul arată că divorțul fără motiv este asimilat cu adulterul, dacă cel care are inițiativa se căsătorește sau conviețuiește cu o persoană străină.

La același sinod ecumenic se hotărăște ca „aceea al cărui bărbat este plecat, și, fiind el neștiut (dispărut) ea se căsătorește cu altul înainte de a se încredința despre moartea aceluia, săvârșește adulter. Așijderea se supun aceleiași certări, și soțiile ostașilor, cele ale căror soți fiind neștiuți (dispăruți) se căsătoresc — precum și acelea care, din pricina călătoriei bărbatului nu-i așteaptă reîntoarcerea. Însă aici lucrul are oarecare iertare pentru că este mare bănuiala de moarte. Iar aceea care s-a căsătorit din neștiință cu cel părăsit pentru o vreme de către soție — apoi lăsând-o pe ea, pentru că s-a reîntors la el cea dintâi cu toate că a săvârșit adulter, (a făcut-o) totuși din neștiință (și) așadar nu se oprește de la căsătorie, dar ar fi mai bine dacă ar rămâne așa. Iar dacă într-un timp oarecare s-ar înapoia ostașul a cărui soție, din pricina lipsei lui mai îndelungate s-a unit (însoțit) cu nu alt bărbat, acesta (ostașul) dacă voiește să-și ia îndată pe soția sa, dându-i-se ei iertare, din pricina neștiinței, (la fel), și bărbatului care se însoțise cu ea în a doua căsătorie” (can. 93).

Dat fiind faptul că logodna era socotită și asimilată în multe privințe cu căsătoria, „cel ce ia spre însoțire de căsătorie pe femeia logodită cu altul, trăind încă logodnicul, să fie pus sub învinuire de adulter” (can 98).

Este interesant de urmărit și legislația bisericească cu privire la cea de a doua căsătorie.

Sinodul de la Laodicea (343), pornind de la îndemnul Sfântului Apostol Pavel prin care stabilește că „dacă va muri bărbatul, este liberă după lege, nefiind adulteră, dacă ia alt bărbat” (Romani 7, 3 și I Corinteni 7, 39), „hotărăște potrivit canonului bisericesc, ca celor care liber și legiuit s-au împreunat prin nunta a doua, și nu s-au căsătorit clandestin, după ce a trecut un timp scurt, pe care l-au petrecut în rugăciune și posturi, după iertare trebuie să li se dea împărtășirea” (canonul 1).

Disciplina bisericească referitor la căsătoria a doua, are următoarele prevederi: 1. Nu poate fi consacrată în cinul preoțesc o persoană căsătorită a doua oară (can. 17 Apostolic; 17 Sfântul Vasile cel Mare); 2. I se interzice preotului să participe la ospetele de la nunta celor căsătoriți a doua oară (can. 7 Neocezarea); 3. Cei ce se căsătoresc a doua oară nu se pot cununa cu ritualul prescripționat pentru întâia nuntă (can. 2 Nichifor Mărturisitorul), ci după ritualul prevăzut în molitfelnic pentru nunta a doua.

De remarcat este și faptul că Biserica romano-catolică nu acceptă adulterul ca motiv de divorț, ci numai despărțire de pat și de masă, iar căsătoria a doua poate fi realizată numai în cazul morții unuia dintre soți

## 5. EVALUĂRI ETICO–PASTORALE

După cum am văzut divorțul este acceptat după etica creștină numai pe motiv de adulter. Infidelitatea conjugală este un fapt decisiv în menținerea iubirii care stă la baza căsătoriei căci numai ea „toate le poate răbda” (I Corinteni 13, 7).

Sfântul Vasile cel Mare spune în acest sens următoarele: „Chiar dacă soțul ar avea o fire aspră și sălbatică, soția trebuie neapărat să-l suporte și nici o pricină să n-o facă să rupă unirea. Este pornit spre bătaie? Dar îi e bărbat! Este bețiv? Dar este unită cu el potrivit firii! Este aspru și neplăcut? Dar este mădularul tău și cel mai de cinste dintre mădulare”.<sup>595</sup>

Concret vorbind, este adevărat că viața de familie are necazurile și greutățile ei mai mici sau mai mari. E o jertfă care de multe ori te încovoie prin responsabilitatea ei. E apoi crucea care trebuie dusă până la capăt cu cinste și demnitate. Pe de altă parte cei doi soți sunt de multe ori caractere diferite, cu deprinderi deja formate în bine sau în rău. Există firi flexibile care se modelează unul după celălalt, dar sunt și firi rigide, dornice să domine cu asprime și putere. Intervine apoi elementul profesional cu multitudinea de probleme și de interese. Vin apoi copiii, cărora trebuie să le asiguri un viitor. Dacă la acestea se mai adaugă și metehnele amintite în parte de către Sfântul Vasile cel Mare, atunci vom înțelege mai bine spusele Apostolului că cei căsătoriți „vor avea necazuri în trup” (I Corinteni 7, 28)

Referindu-ne acum la adulter ca posibil motiv de divorț, vom face câteva reflexii etice de ordin pastoral. Se pune în concret întrebarea: „dacă o femeie vine la duhovnicul său pretinzând că soțul ei a comis adulter, trebuie ea încurajată să intenteze divorț?”.<sup>596</sup>

Este adevărat că partenerul trădat suferă o cumplită umilire, dar adulterul nu este un păcat de neiertat. Există două forțe sufletești care în astfel de situații trebuie mobilizate, spre a funcționa la parametrii maximi. Acestea sunt: **pocăința** din partea celui care a greșit, pe de o parte, și **iertarea** celui jignit. La această reconciliere își poate aduce aportul și o terță persoană dotată cu înțelepciune și autoritate morală, dar mai ales cu rugăciunea Bisericii din care cei doi partenerii fac parte ca membre ale Trupului lui Hristos. S-a subliniat faptul că în activitatea pastorală „trebuie să se dea prioritate păstrării și întăririi familiei, mai ales când sunt și copii la mijloc. Aceasta înseamnă în primul rând că preotul îl va încuraja pe cel care a săvârșit

<sup>595</sup> Omilia la Hexaemeron, VII, V, Scrieri, partea întâia, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1986, p. 154

<sup>596</sup> John Breck, Darul sacru al vieții, trad. P.S. Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 131

adulter să-i împărtășească secretul partenerului său de viață — să deschidă rana pentru a o putea trata — și va face tot ce este necesar pentru vindecarea prin pocăință și printr-o povățuire adecvată”.<sup>597</sup>

„Când o căsătorie este desfăcută — spune Terulian — **răbdarea este folositoare la amândoi soți**, — prin faptul că susține pe bărbat și pe femeie cât stăruie în despărțire — pe unul nu-l face adulter, iar prin celălalt îl îndreaptă”.<sup>598</sup> Dacă iubirea „îndelung rabdă” (I Corinteni 13, 4) și „pe toate le rabdă” (I Corinteni 13, 7), în cazul de criză a familiei, drumul este invers: **de la răbdare la iubire**.

Moralele biologizante proclamând afirmarea calității vieții, plecând de la premisa că aceasta este o posesie de care fiecare poate dispune după bunul plac, și detașând-o de orice realitate transcendentă, îi caută împlinirea „hic et nunc”, anulându-i orice fel de sacralitate. Dar în această libertate anarhică sexualitatea se reduce la instinctul raportat exclusiv la plăcere, încât adulterul iese din sfera moralității, iar divorțul liberalizat este de multe ori consecința unei situații de moment și de interes...

Dacă însă sexualitatea va fi privită din perspectiva eshatologică, atunci „moralitatea sexuală este justificată atât timp cât trasează drumul care duce, prin fidelitatea față de legământ, la Împărăția lui Dumnezeu”.<sup>599</sup>

Acesta va fi terenul în care harul lui Dumnezeu asigură stabilitatea indisolubilității căsătoriei, după modelul primilor creștini, conform mărturiei unui apologet: „La ei (creștini) castitatea este o realitate, înfrânarea se practică, **monogamia se păstrează**, curăția se păzește, nedreptatea este izgonită, păcatul este smuls din rădăcină, dreptatea este trăită, legea stăpânește, cinstirea de Dumnezeu se săvârșește, Dumnezeu se mărturisește, adevărul este prețuit, harul nu se pierde, pacea ne acoperă, cuvântul sfânt ne povățuiește, înțelepciunea ne învață, viața se încununează, Dumnezeu împărățește”.<sup>600</sup>

Același lucru îl constată și **Tertulian** mai târziu cu privire la ținuta monogamă a familiei primilor creștini: „... Creștinul nu depășește ce e îngăduit nici când e vorba de sexul femeiesc... Creștinul este bărbat numai al soției sale... Creștinul... nu se uită după femei; sufletul său rămâne orb în fața poftelor”.<sup>601</sup> Toate acestea sunt confirmate și de **Minucius Felix**, când apărându-i pe creștini spune: „Voi (păgânii) interziceți adulterele, dar le comiteți cu prisosință; noi suntem bărbați numai ai soțiilor noastre”.<sup>602</sup>

---

<sup>597</sup> Idem, p. 133

<sup>598</sup> De patientia, XII, PSB 3, București, 1981, p. 194.

<sup>599</sup> Ibidem, p. 134

<sup>600</sup> Teofil al Antiohiei, Trei cărți către Autolic, Cartea a treia, XV, trad. Pr. D. Fecioru, P.S.B. 2, București, 1980, p. 338.

<sup>601</sup> Apologeticul, XLVI, 10-11, trad. rom., PSB 3, București, 1981, p.101-102.

<sup>602</sup> Octavius, XXXV, 6, PSB 3, București, 1981, p. 390.



Având conștiința păcatului, precum și dragostea față de Hristos, ce se va realiza într-o comuniune veșnică cu El începând din această viață, păstrând indisolubilitatea căsătoriei și monogamia, primii creștini au făcut din sacralitatea familiei ca dar al lui Dumnezeu „în Hristos și în Biserică”, sensul însuși al sfințeniei vieții lor, rămânând mereu actuali și pilde de urmat pentru o lume ca cea a noastră, bulversată, ce orbecăie în căutarea unei fericiri, care o duce la ruină...

\* \* \*



## COMPORTAMENTUL SOCIAL ÎN LUMINA ASCEZEI CREȘTINE

Morala biologizantă râvnită și adoptată în mare parte de omul modern, are ca obiectiv descătușarea instinctivă în numele libertății sale demiurgice, fără a-și da seama că aceasta îl coboară de multe ori în animalitate, tensionându-i viața în tot felul de conflicte, care până la urmă îi sunt fatale... Fapt negativ pentru spiritualitatea creștină este că multe din obiceiurile păgâne s-au strecurat și au intrat în uzanța practicilor ce poartă titulatura creștină, ridicându-i, sau chiar anulându-i acesteia specificitatea autentică.

Dat fiind faptul că în cadrul moralei creștine accentul cade și pe educația bunei conduite legată de anumite festivități religioase sau aniversări personale, considerăm necesar și util să punem în discuție acest aspect, fiindcă de multe ori aspectul duhovnicesc rămâne pe plan secundar, predominând comportamentul impregnat de coloratura vitalismului neopăgân “modern”...

Dar aceasta nu este de dată recentă, ci are o proveniență mult mai îndepărtată. Este cunoscut din istorie faptul că odată cu libertatea creștinismului, și mai mult, odată cu impunerea lui ca religie universală, popoarele barbare, prin integrarea lor în noul imperiu creștin, primeau cu “bună dispoziție” noua credință și noua viață creștină, fiindcă sub această formă se “debarasau” de sălbăticia vieții lor, și primind cultura creștină, intrau în rândul popoarelor civilizate... Dar aceste popoare nu au renunțat în întregime la vechile lor obiceiuri și tradiții nu totdeauna pe măsura noii credințe creștine. S-au produs multe “suprapuneri” neconforme principiilor Evanghelice. Unele din acestea, fiind “inofensive”, au fost acceptate de către Biserică, altele însă s-au păstrat tacit, sub forma tradițiilor devenite și numite apoi, „populare”... Pe de altă parte, impunerea creștinismului ca religie de stat, în defavorul păgânismului ostracizat, a determinat mase mari de oameni, să renunțe “volens-nolens” la crezul lor. Neavând însă convingeri și idealuri creștine, prin primirea formală a noii credințe, ei au păstrat și deprinderile lor morale, pe care aducându-le în Biserică, au creat o adevărată “distonie” cu viața creștină primită de la Apostoli. Biserica a avut tot timpul de luptat pentru menținerea autenticității duhovnicești, dar viața lor neschimbată a denaturat și derutat tradiția creștină, atât prin comportamentul personal, cât mai ales prin manifestările publice, impregnat cu tot alaiul viețuirii lor de altă dată, făcând adevărate obiceiuri, și derutând conștiințele creștine, le-a atras spre acceptarea lor, mai ales cu prilejul festivităților legate de diferitele sărbători și comemorări publice. Rămânând fidelă învățaturii și practicii de peste veacuri, Biserica a evitat compromisul, impunând normele ei de viață duhovnicească. De pildă, în locul saturnaliilor a așezat postul Nașterii Domnului. Anul Nou, semnificând întoarcerea feței lui Ianus spre lumină, spre viață, spre rodire și belșug, se sărbătorea sub forma bucuriei sălbatice și exaltate,

concretizată în dezvățuri... Fiind acceptată de Biserică primește o altă interpretare și un alt mod de prăznuire. Și anume, creștinii sărbătoreau acum viața cea nouă legată de numele lui Iisus, care la 8 zile după naștere, fiind tăiat împrejur, conform prescripției Legii, a primit și numele, care pentru creștini avea o semnificație duhovnicească cu totul deosebită. Iar mai târziu, după moartea Sfântului Vasile cel Mare, praznicul făcea cu evlavie și sfințenie și pomenirea lui. Și exemplele pot continua, nu însă fără a recunoaște că mulți credincioși mai slabi în credință și trăire creștinească, au acceptat multe din practicile păgâne, devenite apoi tradiții și obiceiuri populare, cu o răspândire destul de mare. Față de aceste situații s-au ridicat glasuri care revendicau valorile autentice ale Sfintei Tradiții Apostolice. Iată pe unul din ei, confundat cu Sfântul Ioan Gură de Aur pentru verva neconvențională a cuvântului său. Iată, dintr-o cuvântare la Învierea Domnului, câteva sentințe duhovnicești: "...Aceasta este ziua cea adevărată, ziua biruinței, ziua îndătinată a învierii, ziua în care ni s-a dăruit podoaba harului și avem parte de mielul (cf. Isaia 12, 11) cel rațional și cuvântător, ziua în care celor născuți din nou li se dă spre hrană laptele (cf. I Corinteni 3,2), ziua purtării de grijă față de cei săraci. "Să ne bucurăm și să ne veselim întru ea": nu repezindu-ne la cărciumi, ci zorindu-ne spre mormintele martirilor; nu prețuind beția, **ci iubind dreapta măsură**; nu dansând frenetic — ca și iudeii — ci veselindu-ne ca și Apostolii; nu prin piețele distractive ale orașului, ci cântând psalmi cu cei de acasă. Ziua de astăzi este a învierii și nu a purtării nechibzuite, (căci) dansând, nimeni nu urcă la ceruri și nimeni, îmbătându-se nu stă în preajma Împăratului. De aceea, nici unul dintre noi să nu necinstească această zi... vestită prin glasul profeților, așteaptă datorită făgăduielii (făcută) Părinților (noștri), împlinită chiar sub ochii Apostolilor și primită prin credință Bisericii".<sup>603</sup>

Mulți din creștinii acelor timpuri, din dorința de a duce o viață duhovnicească mai înaltă, au ales liniștea mănăstirilor. Și astfel spiritualitatea creștină va primi aici dimensiuni de profundă elevație duhovnicească, mai ales după organizarea vieții de obște de către Sfântul Vasile cel Mare, în Răsărit, iar în Apus de Sfântul Ioan Casian (cu un secol înainte de Benedict de Nursia).

Referindu-ne acum la aspectul educativ al conduitei legată de aniversările personale, vom semnala și aici unele aspecte negative "încadrate" în sărbătorile creștine. De pildă, nu toți cei ce poartă numele celui mai mare om născut din femeie, a inegalabilului ascet și profet, Sfântul Ioan Botezătorul, sau a sfintei și Prea curatei Fecioare Maria, Maica Domnului, "mai cinstită decât Heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât Serafimii", își sărbătoresc numele urmând pilduitoarea viață de sfințenie a patronilor duhovnicești... E vorba, desigur, de o lipsă a educației creștine, care însă nu e bine să întârzie prea mult!...

<sup>603</sup> Sfântul Ioan Pseudo-Hrisostom, Omilii pascale (introd. text critic, trad. comentariu și index de Michel Aubineau, col. "Sources Chretiennes, No. 187), Paris, 1972, p. 318-324, trad. rom. diac. prof. Sebastian Ardelean, În Foaia Diecezană (seria nouă) nr. 4/1997, p.2.

## 1. ASCETICA CREȘTINĂ ANIMATOAREA COMPORTAMENTULUI CIVILIZAT

Cultivând asceza creștină ca stăpânire de sine și viață ordonată, acțiunile omenești se orientează în direcția depășirii sălbaticului din om, spre a crea ordinea socială prin comportamentul civilizat... Iar pentru a nu rămâne numai la afirmații, considerăm potrivit să oferim câteva exemple concrete, pe care oricine le poate vedea. Spre deosebire de animal — ca să vorbim prozaic — omul curăță locul unde stă, unde mănâncă, și unde doarme. Nu-și „varsă balele”, ci își șterge gura și nasul cu grijă. Nu mănâncă direct cu gura din “strachină”, ci folosește anume vase și instrumente pentru a nu-și murdări mâinile. Își spală regulat corpul, mâinile și dinții. Își îngrijește îmbrăcămintea, încălțăminte, părul, barba, unghiile și tenul. Nu lasă murdăria în urma lui. Își ține lucrurile în ordie. Își disciplinează pornirile firii. Evită mirosul neplăcut. Caută frumusețea naturală, ce îi aduce prospețime, varietatea expresiei de comunicare și sănătatea. Astfel omul imprimă propriei sale naturi pecetea specifică atât ca util, cât și ca valoare. Și toate acestea, datorită instanțelor sale de conștiință, care-i conferă calitatea demiurgică referitoare la sine, ca și cunoaștere de sine, în perspectiva devenirii sale axiologice, ca ființă capabilă de progres, cultură și civilizație.

Pe de altă parte, omul ca persoană are capacitatea de comunicare și comuniune, prin raportarea propriilor atitudini la alte persoane. Impulsionată de instinctul social existent în conștiința omului, bunacuviință promovată de ascetica creștină se concretizează prin atitudini de bunăvoință adresate altei persoane, sau grupului social. Și astfel, omul ca “zoon politikon”, învinge instinctul sălbăticiei egocentrice din sine, și prin comportamentul civilizat pe care îl adoptă, devine **politikos**. În felul acesta, bunul simț și respectul față de alții, fiind expresia ascezei ca stăpânire de sine, îi impune omului conduita față de cei din jurul său, prin ceea ce numim în contemporaneitate atitudini **manierate** și **elegante**, precum: a da întâietate celui mai în vârstă, sau ierarhic superior; a saluta după cuviință; a fi ordonat în gesturi, atitudini și cuvinte; a nu fi necuviincios, arogant, insolent, impulsiv și necontrolat...

În această situație, asceza creștină **ca orientare a conștiinței spre valorile spirituale, creează caractere morale menite să înobileze firea omenească prin decență, tandrețe, generozitate și grațitudine.**

Asceza creștină a scos la lumină sufletul omenească, eliberându-l din întunericul sălbăticiei egocentrice, dominat de tot felul de patimi și poftă înrobitoare, încât normele de îndreptare ale vieții creștine au menirea să înobileze, să înnoiască și să transforme firea omenească după modelul vieții lui Hristos, fără ca acesta să constituie un imperativ exterior, ci să pornească dintr-o **necesitate interioară, duhovnicească aparținătoare firii omenești înnoite prin har** (II Corinteni 5,17; Efeseni 4,24). Astfel, îndreptările ascetice ale vieții creștine, definind însăși comportamentul creștin, au devenit de-a lungul vremii izvor de

inspirație pentru educarea firii omenești, prin stabilirea a ceea ce epoca modernă numește “maniere ale comportării civilizate”. **Inițial acestea au fost expresia vieții celei noi în Hristos** (cum vom vedea mai departe), **adică însăși lumina vieții lui Hristos în viața celor ce-I poartă numele ca ucenici ai Lui:** “Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât văzând faptele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri” (Matei 5, 16). În același timp, aceste norme de îndreptare a vieții creștine reprezintă viața **însăși de bună rânduială a Duhului** (I Corinteni 14,33), care pătrunde și transformă în fapte ale ordinii și buneii conviețuirii, viața duhovnicească a fiilor Împărăției, care “toate cu cuviință și rânduială le săvârșesc” (I Corinteni 14,40), fiindcă “dacă trăim cu Duhul, cu Duhul să și umblăm” (Galateni 5, 25). De aici și îndemnul expres al Apostolului pentru o viață a buneii cuviințe: “În sfârșit, fraților, câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute și orice laudă, acestea să le gândiți” (Filipeni 4, 8), “ca să fiți fără prihană și curați, fii ai lui Dumnezeu nepătați, în mijlocul unui neam rău și sucit, între care vă arătați (străluciți) ca niște luminători în lume” (Filipeni 2, 15).

Toate cărțile sapiențiale din lume au ca obiectiv concret modul de manifestare a înțelepciunii practice. Și cum asceza stă la temelia ei, valorile care o recomandă în mod plener sunt bunele comportări, manierele sau obiceiurile ce intră în programul unei vieți civilizate, având ca scop buna rânduială a vieții de zi cu zi, precum și a ambianța socială. Deși diferă unele de altele, variațiile nu arată atât de mult distincția, cât apropierea dintre ele... Totuși, într-un fel apar în Proverbele lui Solomon, altfel în “Pedagogul” lui Clement, și diferit nuanțate sunt ele prezentate de către Sfântul Isaac Sirul. În epoca modernă ele vor forma un adevărat “cod al manierelor civilizate”.

Bunele deprinderi ca rezultat al ascezei, înobilează ființa umană, afirmându-i condiția specifică, ce depășește sălbăticia și animalitatea. Ele îl fac pe om agreabil și ordonat, manierat în relațiile cu semenii și în societate, după cum arată **Sfântul Isaac Sirul**, prezentând aspecte concrete ale vieții spiritualizate, devenite adevărate exemple de comportament civilizat și manierat. “Nu-ți arunca privirile ici și colo, ci asupra celor ce îți stau în față; nu flecări, ci grăiește cele de trebuință; mănâncă numai cât îți este de trebuință pentru a-ți susține viața, și nu pentru a cădea în lăcomie; gustă din fiecare câte puțin, nedorind să-ți umpli stomacul numai cu unele (alimente) pe care le alegi pentru că pe altele le disprețuiești (scil. nefiind politicos, sau lacom, fii modest și serviabil... Fugi (ferește-te) de îndrăzneală (obraznicie) ca de moarte. Fii chibzuit în modul cum îți împarți timpul somnului... Nu scuipa înaintea cuiva. Dacă ți-ar veni să tușești la masă fiind, întoarce-ți fața (capul) înapoi. Bea și mănâncă cu cumpătate... Nu fi obraznic întinzându-ți mâna spre a lua ceva dinaintea prietenilor tăi. Iar de șade înaintea ta un străin, poștește-l să mănânce, o dată și încă odată... Când caști, acoperă-ți gura... Ușa prietenului tău deschide-o și închide-o fără zgomot. Nu da buzna înăuntru ei, înainte bate la ușă și intră numai după ce ți se îngăduie... Fii întru toate ascultător în tot lucrul cel bun; nu urma arghirofililor... Discută cu blândețe și cu mult bun simț. Mergând pe cale nu

o lua înaintea celui mai mare decât tine... Ferește-te de prea mare intimitate chiar cu cei ai tăi... Nu mărturisi nimănui tainele, faptele și cuvintele tale... Fugi de cei grabnici de a-și da o părere, ca de un leu fără rânduială... ferește-te de cărările mânioșilor și bătașilor pentru ca să nu ți se umple inima de mânie și să pună întunericul stăpânire pe sufletul tău. Să nu locuiești cu cei mândri, ca să nu plece din sufletul tău lucrarea Sfântului Duh și să se facă lăcaș a toată patima”.

În sfârșit, autorul încheie cu următorul îndemn: **“De vei păzi, omule, aceste rânduieli și te vei îndeletnici pururea cu cugetarea la Dumnezeu, sufletul tău va vedea în tine lumina lui Hristos ce nu se va întuneca în veac”**.<sup>604</sup>

## 2. IMPORTANȚA EDUCAȚIEI FIZICE PENTRU DISCIPLINAREA SIMȚURILOR

Am văzut că pentru monahi “ora et labora” constituia, pe lângă aspectul religios, și o compensare psihosomatică, îndeplinind în același timp și o funcție psihoterapeutică.

Pentru omul modern sedentar, sau prea “inundat” de confort, activitatea fizică atât de necesară asigurării echilibrului energetic în organism, poate fi asigurată prin exercițiile gimnastice, excursii, plimbări, practici sportive în aer liber ; iar la destinderea psihică se poate ajunge și prin participarea la competițiile sportive.

Prin urmare, nu este vorba de o laicizare a lui **askesis**, fiindcă educația fizică exercitată cu discernământ ajută totdeauna omului modern prea sedentar să-și disciplineze simțurile, armonizând natura sa biopsihică în sine însăși, fără ca aceasta să-l abată de la rugăciune (care știm că constituie elementul esențial al ascezei creștine).

De fapt, educația fizică se înscrie în capitolul datoriei noastre de a ne îngrijii trupul. În cazul educației fizice, se merge mai departe, de la simpla îngrijire, la educația naturii biologice a omului.

Deși cuvântul **ασκήσις** — luat mai ales din uzanța gimnaștilor — a trecut pe plan spiritual, desenând exercițiile duhovnicești pentru disciplinarea simțurilor, el nu a rămas în afara evlaviei trupului dacă ne gândim, chir și numai a binecunoscutelor metanii ce se fac în semn de căință și smerenie în fața lui Dumnezeu.

Discutarea atitudinii moralei creștine față de educația fizică este o problemă de acută actualitate, dat fiind faptul că multe din competițiile sportive de astăzi încearcă în multe privințe să reediteze vechile practici păgâne, pe care Biserica le-a repudiat și chiar eradicat.

<sup>604</sup> Cuvântul VII despre rânduiala și așezarea noilor începători (novicilor) cum și cele ce se referă la acestea, trad. diacon N. Corneanu, în Foaia Diecezană, nr. 36-37 (14 septembrie), 1947, p. 2-4. Vezi și Filocalia, vol. X, trad. cit. p. 60-63

Să vedem însă la început datele problemei.

Devenind religie de stat, creștinismul nu numai că a avut rezerve față de educația fizică, dar i-a devenit de-a dreptul adversar, mai ales când a fost vorba de manifestarea ei publică.

Încă din primele zile ale creștinismului, filocalia a înlocuit kalokagatia, și astfel creștinismul a promovat și sprijinit aproape în exclusivitate iubirea frumuseților spirituale, pe cât posibil detașată de frumusețea artificială a trupului, marcată mai ales de luxul ce duce la păcat. Dacă în spiritualitatea creștină a primelor veacuri s-a simțit totuși nevoia asigurării echilibrului normal dintre suflet și trup, s-a recurs la metode de abstenență, sau de asociere a rugăciunii cu munca fizică, consacrându-se într-o formulă de aur, deviza: “ora et labora”.

Reținerea față de educația fizică a mers și mai departe, datorită “sminteli” pe care aceasta a creat-o conștiințelor creștine. Și nu nejustificat, dacă vom zăbovi puțin să analizăm modul în care se desfășura educația fizică în Grecia antică. Se știe că în palestre și gimnazii, tinerii și adulții exersau educația fizică dezbrăcați complet, și de multe ori între pedotrib și elevii săi se stabileau și acte de pedofilie, situație abominabilă pentru spiritualitatea creștină. Pe de altă parte, cei mai buni gimnaști participau la jocurile olimpice. Acestea erau socotite în acea vreme o instituție religioasă și cetățenească, având un rol deosebit de important în viața culturală a Greciei antice, fiindcă întrecerile sportive nu vizau numai forța trupului, ci în același timp aveau și un rol educativ, cultivând sentimentul demnității și al solidarității umane. Olympia nu era un simplu polis, ci un adevărat complex sacru, cu temple, altare, un stadion și un prytaneion, unde se făceau banchetele în cinstea învingătorilor. Era de față și statuia lui Zeus, în fața căruia se depunea jurământul de corectitudine și de cinste în abordarea întrecerilor sportive, de către atleți, arbitri și antrenori. După întreceri, în cinstea învingătorilor se organizau ospețe și petreceri care se prelungeau până în zorii zilei. După victorie, aceștia aduceau, a doua zi, jertfe, după un anume ritual la cele șase altare. Cinstea care li se acorda învingătorilor era așa de mare, încât, ca și eroilor, li se consacra chiar un cult. În astfel de împrejurări, împăratul Teodosie cel Mare dorind să facă din creștinism o religie universală în imperiu, și “eo ipso” să promoveze morala lui specifică, ia măsuri de eradicare a păgânismului și a întregului cortegiu de destrăbălări promovate de acesta de-a lungul vremii, și astfel în anul 393 abolește olimpiadele.<sup>605</sup>

Dat fiind însă faptul că după atâtea secole au apărut noi relații politice, sociale, culturale și morale cu care Evanghelia și Biserica sunt confundate în actualitate, considerăm că, promovând sănătatea sufletului, și a trupului, educația fizică trebuie promovată.

Se știe prea bine că astăzi tinerii creștini urmează școli laice, unde educația fizică este materie de învățământ cu statut obligatoriu. Ei pot urma chiar școli speciale de educație fizică. Ei participă apoi din plin la manifestările sportive. În același timp, mulți dintre ei se implică

---

<sup>605</sup> Ovidiu Drimba, o.c., p.550-551



în calitatea de spectatori participând la întrecerile sportive. Și dacă e vorba acum de alte situații, de alți oameni și de alte împrejurări, se impune și revizuirea vechilor atitudini creștine, prin adoptarea altora noi, diferite de cele legate de decretele imperiale de care ne despart mai bine de un mileniu și jumătate. Și nu e nici un rău dacă morala creștină își aduce aportul, asumându-și sarcina formării sănătății sufletești în corelație cu cea a trupului, într-un mod nou, potrivit noilor situații existente. Iar felul în care se desfășoară sportul în zilele noastre, nu mai produce sminteala de altă dată. El este etichetat ca un izvor de sănătate sufletească și trupească, prezentând o emulație spirituală în întreceri: relaxând psihicul, scoțându-l din stresul cotidian, în favorul unei angajări totale în direcția obținerii unei victorii în urma unui angajament deconectant. În același timp, întrecerile sportive creează spiritul de echipă, de grup, dezvoltând atenția și puterea de concentrare, ceea ce, evident, eliberează mintea de obsesii și încordare stressantă, aducându-i proștețimea și luciditatea. Iar sub aspect trupesc este benefic prin aceea că angajează corpul într-o acțiune susținută. Eliminând toxinele prin transpirație, face odihna mai plăcută prin echilibrarea energiei nervoase. Apoi, scade predispoziția la obezitate, activează funcțiile organelor interne, nu lasă mușchii să se atrofieze, echilibrează tensiunea sanguină, mărește volumul respirator, etc. Iar sub aspect moral educativ, temperează spiritele prea aprinse, impune corectitudinea în respectarea regulamentelor, întărește acțiunea comună, aduce încrederea și stăpânirea de sine, eliberând sufletul de complexe de inferioritate...

S-a remarcat pe bună dreptate că sportul favorizează dezvoltarea personalității și în relațiile sociale. Practica sportului ne oferă posibilitatea de a ne educa în așa fel încât să ne purificăm voința de egocentrism, înlăturând prea multa iubire de sine. De fapt, cel ce-și caută măsura sa proprie, se străduiește să realizeze un echilibru al posibilităților sale, care îl conduce la stimularea reciprocă de acțiune. În același timp, activitatea de performanță sportivă dezvoltă caracterul uman într-un context social. Conciliul de la Vatican II cerea ca sportul să contribuie la închegarea de legături frățești între oamenii de toate condițiile, de toate naționalitățile și de toate rasele. Fiind nu numai o activitate de relaxare, sportul este și o competiție, oferind posibilitatea întâlnirilor internaționale ale tinerilor, întreținând astfel dialogul între diversele culturi.<sup>606</sup>

Dacă morala creștină aduce sănătatea spiritului, acțiunea ei se cuvine a fi implicată și corelată cu sănătatea trupului, fiindcă natura omului este unitară. Și fiindcă educația morală este considerată atât de necesară pentru sănătatea sufletului, se cuvine să urmărim în continuare magistrala argumentare făcută de nemuritorul **Platon**.

La întrebarea: ce educație să le dăm copiilor, el răspunde: “E greu de găsit una mai bună decât cea găsită de multă vreme: gimnastica pentru trupuri și muzica pentru suflet (Politei II, 376 e). Dar cei care au rânduit învățătura prin muzică și prin gimnastică, le-au rânduit

---

<sup>606</sup> Dietmar Mieth, *L'ethique du sport*, în rev. *Concilium*, 1989 –225, p. 95-111

astfel, pentru ca una să aibe grijă de trup și cealaltă de suflet” (Politeia 410 e). Nu-ți dai seama — spune în continuare marele înțelept — ce se întâmplă cu mintea celor care, în cursul vieții, se îndeletnicesc cu gimnastica, dar nu se ating de muzică? Sau celor ce procedează pe dos?... Cei ce se slujesc doar de gimnastică ajung mai brutali decât trebuie, iar cei ce se slujesc doar de muzică, ajung mai molateci decât s-ar cuveni. Desigur, înflăcărarea ar da sufletului brutalitate, iar cel crescut ca lumea ar fi plin de bărbăție; dar, dacă s-ar adăuga prea multă înflăcărare, sufletul ar ajunge probabil, dur și nesuferit... Prea multă blândețe ar produce mai multă slăbiciune decât trebuie, în schimb omul crescut cum trebuie, e blând, **“dar și plin de măsură... Sufletul cumpătat și viteaz este, prin urmare, al omului la care ele sunt armonizate”** (Paliteia 410e–411a). Și Platon conchide: “Aș zice că vreun zeu a dăruit oamenilor pentru acestea două — înflăcărarea și dragostea de înțelepciune — cele două arte — **muzica și gimnastica** — și nu pentru suflet și corp (decât în al doilea rând). Pentru înflăcărarea și iubirea de înțelepciune deci, pentru ca ele să se armonizeze între ele, urmând să fie întinse și relaxate până la potrivire... Am spune dar, că cel ce îmbină cel mai bine gimnastica cu muzica, acela este, cu adevărat, un desăvârșit muzician, stăpân pe armonie, într-o măsură mult mai mare decât cel ce potrivește corzile lirei” (Politeia 412 a).

Dacă Platon a demonstrat funcția educației prin unitatea organică a sănătății minții și a trupului, prin muzică și gimnastică, intrată în uzanța curentă a antichității, **Juvenal** o va consacra mai târziu într-o formulă de aur, devenită apoi deviza sportului: **“Mens sana in corpore sano”** (Satire X, 536). Prin aceasta el spune că nu se adresează cerului decât spre a-i cere împreunarea armonică a sănătății minții cu cea a trupului. Prețuind în mod deosebit legătura organică a sănătății sufleștești și trupești, mai târziu, **Martial** îl va confirma pe Juvenal, spunând: **“non est vivere, sed valere vita”**.<sup>607</sup>

Din cele până aici tratate, vedem că în practicarea educației fizice, morala creștină va avea un cuvânt de spus, prin asigurarea echilibrului și a armoniei dintre sănătatea sufletului și cea a trupului. Cultivând spiritul de curaj, de dreptate, de dăruire prin acțiune în grup, de perseverență în atingerea unei performanțe, de neîntreruptă fortificare fizică prin menținerea vigoarei și proșpețimii psihice și fizice, evitând băuturile alcoolice, mesele îmbuibate, faptele ludice, în favorul bunei cuviințe. Apoi, prin respectarea timpului de odihnă ca și a punctualității în efectuarea antrenamentelor și a întrecerilor sportive, educația fizică aduce ordinea și disciplina în viața omului. Morala creștină aduce temperanța în practicarea sporturilor de performanță, în sensul că fiecare trebuie să-și cunoască starea de sănătate și să nu abuzeze de sport în defavorul ei. La fel și pentru spectatori, morala creștină propune starea de echilibru, făcând din participarea la manifestările sportive un mijloc de relaxare, și nu de surexcitare, de violență, de indisciplină, urmată de fapte pierdute de sub controlul rațiunii sănătoase, ducând la accidente și dezordine publică, iar pe plan personal, la șocuri emoționale ce pot crea victime.

<sup>607</sup> Epigrame VI, 60, “viața nu înseamnă numai a trăi, ci a trăi sănătos”.

În scopul promovării ordinii în viață, morala creștină are în atenție judicioasa chibzuire a timpului prin participarea la manifestările sportive; fără a li se acorda acestora o atât de mare preocupare, încât să ducă la “idolatrizarea” vedetelor sportive. În același timp, victoriile sportive vor fi “sărbătorite” nu indecent și trivial, ci cu bucuria senină a satisfacției împlinite.

Chiar și numai pentru aceste câteva motive, implicația moralei creștine în educația fizică este necesară și folositoare. Ea va reveni și cu recomandarea expresă adresată creștinilor de a nu evita educația fizică, ci practicând-o în școlile teologice, în armată și mai ales în viața particulară, urmărindu-se totdeauna, printr-o judecată dreaptă de selecție și opțiune, efectele ei benefice, conform îndemnului apostolic, devenit normă a dreptei judecăți: “Toate să le cercetați, țineți ce este bun” (I Tesaloniceni 5,21). În acest sens, și libertatea evanghelică proclamă: “Toate îmi sunt îngăduite , dar nu toate îmi sunt de folos. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva” (I Corinteni 6, 12).

\* \* \*



## CONCLUZII

Reținem din cele tratate că asceza creștină are un caracter **specific, propriu**. Ea reprezintă în formă generală strădania (nevoința) sau acțiunea de **înfrânare = εγκράτεια**, ca **stăpânire de sine, prin disciplinarea simțurilor**. Dar aceasta este răspunsul libertății omului la harul oferit de Dumnezeu spre mântuirea înțeleasă **ca eliberare de patimile înrobitoare și însănătoșirea firii prin virtute**. Caracterul propriu și specific al ascezei creștine rezidă în faptul că ea are ca obiectiv **viața în Hristos prin Duhul Sfânt**, iar în acest caz virtuțile sunt **mijloace sau condiții** ale desăvârșirii acestei vieți. Astfel **virtutea creștină primește un caracter ontologic, fiindcă la viața în Hristos se ajunge printr-o comuniune de ființă cu El, după cum ne arată convingător imaginea viței și a mlădiței care se dezvoltă din ea...** (Ioan 15, 1–5).

Pe de altă parte, asceza creștină reproduce virtuțile specifice vieții duhovnicești a Mântuitorului, **printr-un act moral din partea noastră de imitație a vieții Lui**. În fond și această **imitație reprezintă un act sinergic de împreună lucrare a firii cu harul divin**. „Toate le pot întru Hristos care mă întărește” (Filipeni 4, 13), spune Apostolul spre a arăta că și imitația ca strădanie a noastră este sinergică. Altfel spus, viața în Hristos, reprezentând imitarea sau urmarea vieții Lui duhovnicești prin care arătăm în lume sfințenia Lui, este un act al îndreptării noastre prin harul divin. Prin virtuțile pe care le-am numit **evangelice**, se pun în evidență valori ale sufletului omenesc, negate și neglijate în lumea veche. Practicând aceste virtuți, creștinul devine în lume un **„alter Christus”**, reactualizând până la sfârșitul veacurilor fizionomia duhovnicească a Domnului.

La acestea vom adăuga faptul că asceza creștină nu numai că însănătoșește natura omului, ci însănătoșirea constituie condiția sau mijlocul de ridicare a ei la cotele îndumnezeirii, în comuniunea cea mai intimă a lui Dumnezeu. Aceasta este desăvârșirea naturii umane prin harul lui Dumnezeu, reprezentând drumul de la restabilirea chipului lui Dumnezeu în firea ce poartă în sine rănilor păcatului, până la asemănarea lui Dumnezeu. Acest proces al îndumnezeirii după har este lucrarea lui Dumnezeu. Strădania noastră s-a încheiat. De acum, harul divin va ridica firea din slavă în slavă, într-un proces epectatic de continuă devenire spre atingerea desăvârșirii celei de neatins a lui Dumnezeu.

De aici vedem că teoria sau contemplarea nu este un act pasiv, ci activ, de continuu progres duhovnicesc, atras de continua devenire a sufletului omenesc creat după „chipul și asemănare lui Dumnezeu”.

Specific ascezei creștine este și faptul că ea **dezvoltă virtuțile teologice: credința, nădejdea și dragostea**, ca temei al desăvârșirii celorlalte virtuți, **ca viață în Hristos**. Prin credință, ca început al virtuții „Hristos locuiește în inima noastră” (Efeseni 3, 17). Prin nădejde,

ca „ancoră sigură și tare înfipțată în tărâmul veșniciei” (Evrei 6, 19) dobândim încrederea prin simțirea încă din această viață, a bunurilor veșnice pe care Dumnezeu ni le oferă. Prin dragoste, ca „legătură a desăvârșirii” (Coloseni 3, 9), ne împărtășim la modul cel mai înalt de viață lui Dumnezeu, care „este dragoste” (I Ioan 4, 16). Prin iubire se împlinesc toate virtuțile, și odată cu ele, viața noastră în Dumnezeu. De aceea dragostea „nu piere niciodată”, rămâne veșnică. Prin ea simțim viața lui Hristos în noi spre a o realiza ca virtute creștină, mai precis ca împlinire a poruncilor Sale: „Precum m-a iubit pe mine Tatăl, și eu v-am iubit pe voi. **Rămâneți în dragostea mea.** De veți păzi poruncile mele, veți rămâne în dragostea mea, precum am păzit eu poruncile Tatălui meu și rămân în dragostea Lui. Acestea vi le-am spus ca bucuria mea să rămână în voi și bucuria voastră să fie deplină. Aceasta este porunca mea, ca să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit eu” (Ioan 15, 9–12).

După învățătura Bisericii noastre, virtuțile creștine se formează și se dezvoltă din harul primit prin Sfintele Taine, încât ele însele devin împliniri sau desăvârșiri morale a Tainelor. La temelia lor stau Sfintele Taine de inițiere: Botezul, Mirungerea și Euharistia. Virtutea creștină ca viață în Hristos reprezintă o continuă participare a noastră la viața Bisericii, ca mădulare sănătoase ale ei, care neconțin împlinesc și desăvârșesc harul primit prin cele șapte Taine, precum și prin ierurgiile Bisericii, ca lucrări de sfințire a vieții credincioșilor în diversele ei forme și situații.

În acest context, ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt, sunt primite și virtuțile cardinale în contextul vieții creștine. Ele oferă condițiile sau mijloacele de împlinire a virtuților teologice și în același timp oferă climatul specific rodirii harului prin însănătoșirea firii, fiindcă „cei ce sunt ai lui Hristos, și-au răstignit trupul împreună cu patimile și poftetele” (Galateni 5, 24). Virtuțile cardinale având ca obiectiv însănătoșirea naturii umane prin acel **katharsis** al eliberării de patimile dăunătoare firii, devin **virtuți morale creștine**, primind însă amprenta specifică a vieții în Hristos prin Duhul Sfânt.

Deși asceza creștină are un scop veșnic, ea face ca acesta să nu fie detașat de viața de aici și de acum. Fiind viață în Hristos prin Duhul Sfânt, asceza creștină devine **asceză a iubirii**. Sub această formă, ea se va extinde, ca însăși iubirea lui Dumnezeu, asupra întregii creații, dar în special asupra vieții omului. Asceza creștină este identică cu **filantropia**, după îndemnul apostolic: „**purtați sarcinile unul altuia și așa împliniți legea lui Hristos**” (Galateni 6, 2), care a mântuit lumea tocmai prin slujirea ei (Marcu 10, 45). Pentru a înțelege mai bine aceasta ne vom referi la un exemplu din viața primilor creștini. Ei obișnuiau ca economisirea hranei ce o făceau prin practicarea ascetică a postului, să o repartizeze pe seama celor nevoiași, ce nu aveau nici strictul necesar. Asceții creștini mai înstăriți obișnuiau apoi să-și împartă în întregime averea săracilor, ei limitându-se la strictul necesar. Sfântul Vasile cel Mare, de pildă, și-a împărțit de două ori averea săracilor, punând în 372 bazele unei adevărate instituții filantropice care îi va purta numele. Exemplul lui a fost urmat și de alții, iar instituțiile filantropice au fost oficializate de către Biserică. Acest mod de a înțelege asceza este întru

totul specific creștinismului, cum tot lui sunt specifice și instituțiile de caritate, adevărate minuni ale eticii sociale, imposibil de gândit în acele timpuri... Caracterul filantropic, specific ascezei creștine ca **asceză a iubirii**, concretizând iubirea lui Dumnezeu în lume, a făcut din Biserică o instituție cu totul nouă, în care **averea ei constituia averea săracilor**.

Arătăm că ascetica creștină este o condiție a desăvârșirii în veșnicie, dar în același timp se cuvine să evidențiem deopotrivă utilitatea ei pentru viața de aici și de acum a omului modern. Este cunoscută nocivitatea maladiilor spirituale pentru viața sufletească și trupească a omului. Fiind în strânsă legătură cu viața biologică și psihică, simpla lor prezență în viața omului este prilej de boală, sau de agravare a bolii spirituale. Pentru relațiile sociale, aceasta constituie un adevărat dezastru, pe măsură să aducă discordii, și să creeze tensiuni apăsătoare, provocate de intrigi, calomnii, ce merg până la crimă, sau dușmănie și rachiune cu prelungire în timp, între generații.

Pe de altă parte, cât de benefică este virtutea, aducând trupului echilibrul spre sfințenie, iar sufletului acela, katharsis, ca purificare de orice fel de tulburare și neliniște stresantă. Virtutea anulează patima și aduce liniștea vieții, ca grațitudine specifică sănătății și bunei funcționalități; prin raportarea la sine și la realitate.

Rugăciunea ca factor caracteristic și esențial al ascezei creștine nu este doar o ridicare individuală „pe verticală” a sufletului omenesc, ci aducându-i lumină și bunătate cuprinde în sine prin iubire pe toți semenii noștri, deopotrivă pe binefăcători, pe cei în lipsuri și nevoi și chiar pe dușmani, precum și întreaga creație. Rugăciunea curată devine astfel izvorul tuturor virtuților, stabilind prin ele comuniunea de înfrățire între oameni și lume, pe temeiul iubirii lui Dumnezeu și a harului pe care îl cultivă și îl transmite sufletelor aflate în Biserică într-o comuniune cerească. Împletirea rugăciunii cu munca creează acțiunilor vieții stabilitate, iar comportamentului îi aduce buna rânduială și ordinea. În același timp, munca și rugăciunea constituie o adevărată medicină, atât pentru trup cât și pentru suflet. Pentru sufletele descumpănite va constitui o adevărată **ergoterapie**, pe măsură să le aducă echilibrul bunei desfășurări a vieții.

Monahii, care au făcut din rugăciune filosofia creștină însăși, experimentând viața de slavă divină prin har, dovedindu-se în același timp creatori de valori artistice, literare, culturale, și-au adus o contribuție substanțială la răspândirea culturii creștine printre multe din popoarele, ce în mare parte trăiau în sălbăticie. Duhul spiritualității creștine le-a înnobilit acestora sufletul, schimbându-le mentalitate și comportamentul. S-a stabilit astfel corelația indistructibilă dintre **credință și cultură**. În același timp, mănăstirea ca **askerion** – loc de exersare a ascezei creștine a fost și rămâne adevărată oază de reculegere duhovnicească pentru creștinii aflați în lume, în luptă cu păcatul din propria ființă și cu răul din ea. La acestea adăugăm faptul că prin voturile monahale, firea omenească, deopotrivă trup și suflet, este ridicată la cei mai mari parametri, imitând firea îngerească, viața însăși a Mântuitorului, a Sfintei Fecioare și chiar a Sfintei Treimi.

Deși în spiritualitatea creștină, fecioria are întâietate față de căsătorie, asceza creștină acordă însă aceeași importanță și **ascezei familiale**, făcând din ea o „Biserică în mic”, unde este prezent Dumnezeu prin dragostea și puritatea Sa.

Pe de altă parte ascetica creștină ia atitudine față de bioetica promovată și practică în timpul nostru de către tehnologia medicală ce nu cunoaște limite, condamnând avortul, euthanasia și suicidul, ca păcate strigătoare la cer, asemenea crimei. La fel și homosexualitatea; iar toxicomania, ca peisaj al deznădejdi, este etichetată ca păcat împotriva Duhului Sfânt. Toxicomania, ca înrobire de drog, pierde încrederea în Dumnezeu și oprește lucrarea Duhului de viață făcătorul, mângâietorul și povățuitorul, de a ne orienta viața spre virtute.

2. Prin urmare, ascetica creștină nu se adresează numai monahilor. Ea se adresează oricărui credincios, deoarece fiecare este chemat să devină atlet și ostaș al lui Hristos. În unii ca aceștia, Dumnezeu își găsește plăcerea, iar lumea salvarea, adică scoaterea din criza spirituală în care se zbate debusolată, sub obsesia țărânei acestei vremelnicii, și deschiderea spre orizontul luminos al valorilor veșnice.

\* \* \*



# Cuprins

<b>CUVÂNTUL AUTORULUI .....</b>	<b>7</b>
<b>A. NOȚIUNEA DE ASCEZĂ ȘI LOCUL EI ÎN CADRUL SPIRITUALITĂȚII CREȘTINE .....</b>	<b>8</b>
1. Theoria și praxis .....	8
2. Noțiunea de asceză .....	9
<b>B. ÎNȚELESUL ASCEZEI CREȘTINE .....</b>	<b>11</b>

## PARTEA I.

<b>PATOLOGIA SPIRITUALĂ – PĂCATUL ȘI PATIMA .....</b>	<b>19</b>
<b>1. PĂCATUL .....</b>	<b>23</b>
1.1. Determinarea păcatului în lumea precreștină .....	23
1.2. Păcatul în Sfânta Scriptură .....	25
1.2.1. Vechiul Testament .....	25
1.2.2. Noul Testament .....	26
1.3. Noțiunea păcatului la Sfinții Părinți .....	27
1.4. Natura, originea și posibilitatea păcatului .....	28
1.5. Cauza păcatului .....	28
1.5.1. Ispita .....	29
1.6. Deosebirea păcatelor .....	30
1.7. Împărțirea și felurile păcatului .....	32
1.7.1. Felurile păcatului personal .....	32
<b>2. PĂCATELE ÎMPOTRIVA DUHULUI SFÂNT .....</b>	<b>35</b>
2.1. Toxicomania – păcat al deznădejzii sufletești .....	36
2.2. Numirea și definiția toxicomaniei .....	36
2.3. Scurtă privire istorică .....	37

2.4. Drogrurile și efectele lor nocive .....	38
2.5. Aspectul psihologic – moral al toxicomaniei .....	39
2.6. Încercări de recuperare .....	39
<b>3. PĂCATE STRIGĂTOARE LA CER.....</b>	<b>43</b>
3.1. Păcatele strigătoare la cer în actualitate .....	44
3.2. Avortul.....	45
3.2.1. Mișcarea proavortistă .....	45
3.2.2. Cauzele avortului .....	47
3.2.3. Avortul – crimă cu premeditare și păcat strigător la cer .....	50
3.2.4. Temeiuri scripturistice contra avortului .....	52
3.2.5. Atitudinea Bisericii față de avort .....	54
3.2.6. Urmările avortului .....	57
3.2.7. Prevenirea avortului prin virtutea înfrânării .....	58
3.3. Euthanasia .....	59
3.3.1. Noțiunea și interpretarea euthanasiei .....	59
3.3.2. Problema euthanasiei .....	61
3.3.3. Privire asupra euthanasiei în antichitate .....	62
3.3.4. “Pregătirea pentru moarte” în concepția filosofiei antice .....	63
3.3.5. Aspecte ale euthanasiei în epoca modernă .....	63
3.3.6. Neacceptarea euthanasiei active .....	65
3.3.7. Orthothanasia .....	66
3.4. Suicidul – păcat strigător la cer și păcat împotriva Duhului Sfânt .....	69
3.4.1. Cauzele suicidului .....	70
3.4.2. Suicidul și instinctul de conservare a vieții .....	71
3.4.3. Suicidul în antichitate .....	72
3.4.4. Aspecte ale suicidului în filosofia și literatura modernă .....	73
3.4.5. Suicidul în Sfânta Scriptură .....	74
3.4.6. Atitudinea Bisericii față de suicid .....	76
3.4.7. Suicidul între nebunie și responsabilitate .....	77

---

3.5. Crima și violența .....	80
3.5.1. Crima ca nebunie antisocială .....	80
3.5.2. Originea și cauza violenței și urii .....	82
3.5.3. Responsabilitatea față de crimă .....	84
3.5.4. Crima în fața conștiinței morale .....	85
3.5.5. Atitudinea punitivă față de crimă în teocrația israelită .....	87
3.5.6. Aspectul de prevenire a crimei proclamat de Mântuitorul .....	88
3.6. Homosexualitatea – păcat strigător la cer .....	89
3.6.1. Homosexualitatea în Vechiul Testament .....	90
3.6.2. Homosexualitatea în lumea păgână .....	90
3.6.3. Homosexualitatea în lumea creștină .....	91
3.6.4. Toleranța față de homosexualitate .....	93
3.6.5. Legislația română față de homosexualitate .....	94
3.6.6. Cauzele homosexualității .....	95
3.6.7. Atitudinea teologilor și a Bisericii față de homosexualitate .....	97
<b>4. PATIMA .....</b>	<b>105</b>
4.1. Noțiunea .....	105
4.2. Patima în etica filosofică precreștină .....	106
4.3. Patima în Noul Testament .....	107
4.4. Patima în gândirea Sfinților Părinți .....	108
4.5. Afecte și patimi .....	110
4.6. Ființa patimii .....	111
4.7. Formarea patimii .....	113
4.8. Două definiții privind paradoxul patimii .....	114
4.9. Psihologia patimii .....	115
4.9.1. Spiritualitatea Răsăriteană .....	115
4.9.2. Patima în Spiritualitatea Apuseană .....	116
4.10. Genealogia patimilor .....	117
4.11. Terapia patimilor – în general .....	118

<b>5. CELE OPT DUHURI ALE RĂUTĂȚII .....</b>	<b>123</b>
5.1. Originea logismoilor .....	123
5.2. Logismoi în Spiritualitatea Răsăriteană .....	127
5.3. Logismoi în Spiritualitatea Apuseană .....	127
<b>6. DUHURILE RĂUTĂȚII .....</b>	<b>131</b>
6.1. Gastrimargia .....	131
6.1.1. Noțiunea .....	131
6.1.2. Gastrimargia ca maladie spirituală .....	132
6.1.3. Formele fizio-patologice ale gastrimargiei .....	134
6.1.4. Alcoolismul – boală și delict .....	135
6.1.5. Gastrimargia în fața științei .....	138
6.1.6. Terapia gastrimargiei .....	140
6.2. Porneia.....	141
6.2.1. Noțiunea .....	141
6.2.2. Porneia ca realitate somato-psihică .....	142
6.2.3. Porneia ca patimă.....	145
6.2.4. Pervertirea sexuală ca patologie a condiției umane .....	146
6.2.5. Prostituația și proxenetismul .....	150
6.2.6. Cauzele și educația anomaliilor sexuale .....	151
6.2.7. Terapia spirituală a porneiei.....	153
6.3. Philargyria .....	154
6.3.1. Noțiunea .....	154
6.3.2. Bunurile materiale în etica filosofică precreștină.....	155
6.3.3. Bunurile materiale în lumina Evangheliei .....	156
6.3.4. Determinarea necesarului ca criteriu de folosire a bunurilor materiale .....	160
6.3.5. Philargyria ca maladie psihică .....	161
6.3.6. Patima philargyriei și convertirea ei .....	162
6.3.7. Virtutea chibzuinței în folosirea bunurilor materiale .....	165

---

6.4. Lype .....	170
6.4.1. Lype ca simțământ uman .....	170
6.4.2. Lype ca psihoză .....	171
6.4.3. Lype în spiritualitatea creștină .....	174
6.4.4. Terapia tristeții .....	178
6.5. Invidia .....	180
6.5.1. Definiția invidiei și direcțiile ei de acțiune .....	181
6.5.2. Originea invidiei .....	183
6.5.3. Paradoxul și fenomenologia invidiei .....	184
6.5.4. Terapia invidiei .....	186
6.6. Orge .....	188
6.6.1. Noțiunea .....	188
6.6.2. Fenomenologia mâniei ca patimă spirituală .....	191
6.6.3. Mânia dreaptă .....	193
6.6.4. Mânia lui Dumnezeu împotriva păcatului .....	196
6.6.5. Terapia mâniei .....	197
6.7. Akedia .....	199
6.7.1. Descrierea akediei .....	200
6.7.2. Înțelesul akediei .....	201
6.7.3. Akedia ca maladie spirituală .....	203
6.7.4. Cauzele și urmările akediei .....	204
6.7.5. Terapia akediei .....	205
6.8. Lenea .....	209
6.8.1. Noțiunea și înțelesul lenei .....	209
6.8.2. Lenea ca maladie spirituală .....	212
6.8.3. Terapia lenei .....	214
6.9. Kenodoxia .....	216
6.9.1. Noțiunea și înțelesul kenodoxiei .....	216
6.9.2. Descrierea patimii în literatura filocalică .....	218
6.9.4. Psihopatologia kenodoxiei .....	221
6.9.4. Cauzele care generează kenodoxia .....	224
6.9.5. Problematika kenodoxiei .....	226
6.9.6. Terapia kenodoxiei .....	228

6.10. Hyperefania .....	230
6.10.1. Considerații generale .....	230
6.10.2. Geneza și descrierea orgoliului (trufiei) .....	233
6.10.3. Mândria ca maladie spirituală.....	235
6.10.4. Mândria ca boală mentală .....	239
6.10.5. Terapia mândriei .....	240
<b>7. PATIMA ȘI POSESIA DEMONICĂ .....</b>	<b>243</b>
7.1. Noțiunea .....	243
7.2. Atitudinea Mântuitorului și a Bisericii față de posesia demonică .....	244
7.3. Nebunia și posesia demonică .....	248

## PARTEA a II-a

### ARETOLOGIA CREȘTINĂ

<b>VIRTUTEA CREȘTINĂ .....</b>	<b>255</b>
<b>1. NOȚIUNEA ÎN ETICA FILOSOFICĂ ANTICĂ.....</b>	<b>255</b>
<b>2. CONCEPȚIA DESPRE VIRTUTE ȘI FELURILE EI ÎN ETICA PRECREȘTINĂ.....</b>	<b>260</b>
2.1. Scurtă privire istorică .....	260
2.2. Socrate, întemeietorul eticii .....	262
<b>3. VIRTUTEA ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ .....</b>	<b>264</b>
3.1. Virtutea în Vechiul Testament .....	264
3.2. Virtutea în Noul Testament .....	265
<b>4. ORIGINEA ȘI NATURA VIRTUȚII CREȘTINE .....</b>	<b>267</b>
<b>5. FORMAREA ȘI DINAMISMUL VIRTUȚII CREȘTINE .....</b>	<b>269</b>
<b>6. UNITATEA VIRTUȚII CREȘTINE.....</b>	<b>273</b>
<b>7. GENEALOGIA VIRTUȚII CREȘTINE .....</b>	<b>275</b>

<b>8. VIRTUTEA ȘI EPECTAZA</b>	
<b>CA DESĂVĂRȘIRE A VIETII ÎN HRISTOS .....</b>	<b>277</b>
8.1. Creșterea în virtute și epectaza .....	278
8.2. Epectaza în slava lui Dumnezeu .....	279
<b>VIRTUȚILE TEOLOGICE .....</b>	<b>281</b>
<b>1. CREDINȚA .....</b>	<b>283</b>
1.1. Noțiunea și definiția credinței .....	283
1.2. Necesitatea și manifestările credinței .....	285
1.3. Formarea credinței ca virtute creștină .....	285
1.4. Aspectul specific al credinței ca virtute teologică .....	286
1.5. Credința adevărată și învățătura sănătoasă .....	288
1.6. Însușirile credinței .....	289
1.7. Deformări ale credinței .....	290
1.8. Cultivarea credinței .....	292
<b>2. NĂDEJDEA .....</b>	<b>293</b>
2.1. Noțiunea, sensul și definiția nădejdi ca virtute teologică .....	293
2.2. Necesitatea nădejdi .....	295
2.3. Dereglări ale nădejdi .....	296
2.4. Roadele nădejdi .....	297
<b>3. IUBIREA .....</b>	<b>297</b>
3.1. Noțiunea .....	297
3.2. Determinarea și definiția iubirii ca virtute teologică .....	299
3.3. Iubirea față de Dumnezeu .....	300
3.4. Caracteristicile iubirii noastre față de Dumnezeu .....	302
3.5. Păcatele împotriva iubirii față de Dumnezeu .....	304
3.6. Iubirea față de semenii noștri .....	305

3.7. Iubirea față de dușman .....	307
3.8. Philautia .....	309
3.8.1. Noțiunea .....	309
3.8.2. Philautia ca și conservare a vieții .....	310
3.8.3. Philautia în etica filosofică antică .....	312
3.8.4. Philautia în Sfânta Scriptură .....	316
3.8.5. Philautia în gândirea patristică .....	318
3.8.6. Philautia și iubirea agapică .....	320
3.8.7. Philautia în fața psihologiei moderne .....	322
3.8.8. Aspecte ale iubirii de sine .....	326
3.8.9. Mortificarea și spiritualizarea .....	329
3.9. Iubirea față de mediul înconjurător (Iubirea creștină și ecologia) .....	334
3.10. Iubirea încununare a virtuților teologice .....	337

## **VIRTUȚILE EVANGHELICE ..... 339**

### **1. VIRTUTEA SMERENIEI –**

#### **CONDIȚIE A LUCRĂRII HARULUI DIVIN ..... 341**

1.1. Smerenia în gândirea antică .....	342
1.2. Smerenia ca înălțare duhovnicească în Sfânta Scriptură .....	343
1.3. Smerenia de bună voie .....	345
1.4. Dificultăți în abordarea smereniei .....	347
1.5. Smerenie și modestie .....	348

### **2. POCĂINȚA CA VIRTUTE ȘI SFÂNTĂ TAINĂ ..... 348**

2.1. Sentimentul vinovăției .....	348
2.2. Pocăința în religia și cultura antică .....	349
2.2.1. Permanența pocăinței în viața oamenilor .....	349
2.2.2. Rolul conștiinței morale în determinarea pocăinței .....	352
2.2.3. Pocăința în religiile de misterii și în religiile romanilor .....	352



2.3. Pocăința în Sfânta Scriptură .....	354
2.3.1. Pocăința în Vechiul Testament .....	354
2.3.2. Pocăința în Noul Testament .....	355
2.4. Etapele pocăinței .....	355
2.5. Metanoia ca înnoire duhovnicească .....	356
2.6. Pocăința ca Sfântă Taină .....	358
2.7. Penthosul .....	359
<b>3. <i>BLÂNDEȚEA –</i></b> <b><i>VIRTUTE A SENINĂȚĂȚII DUHOVNICEȘTI .....</i></b>	<b>363</b>
<b>4. <i>VIRTUTEA MILOSTENIEI.....</i></b>	<b>366</b>
4.1. Simțământul milei: atitudini contradictorii .....	366
4.2. Mila și milostenia în Vechiul Testament .....	367
4.3. Atitudinea Mântuitorului față de milostenie .....	369
4.4. Aspectul comunitar al milosteniei în epoca apostolică .....	371
4.5. Discernământul în aplicarea milosteniei .....	373
4.6. Instituțiile de asistență socială în Biserica primară .....	373
4.7. Milostenie, iubire, demnitate .....	374
4.8. Cultivarea milosteniei .....	375
<b>5. <i>INIMA CURATĂ–</i></b> <b><i>TEMEI ȘI ÎMPLINIRE A ASCEZEI CREȘTINE .....</i></b>	<b>377</b>
5.1. Inima curată .....	378
5.1.1. Minte în inimă .....	379
5.1.2. Mijloacele de cultivare a inimii curate .....	381
5.1.3. Efectele inimii curate .....	383
5.2. Inima curată și teoria .....	384
5.3. Inima curată și hesykia .....	387
5.4. Apatheia și Hesykia .....	389
5.4.1. Apatheia .....	389
5.4.2. Hesykia .....	392

<b>6. RĂBDAREA – VIRTUTE CREȘTINĂ</b>	
<b>CA ROD AL DUHULUI SFÂNT .....</b>	<b>396</b>
6.1. Necesitatea și motivația răbdării ca virtute .....	396
6.2. Noțiunea și înțelesul răbdării ca virtute creștină .....	397
6.2.1. În filosofia antică .....	397
6.2.2. Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți .....	398
6.3. Hypomone ca virtute creștină .....	399
6.4. Makrothymia ca virtute creștină .....	400
6.5. Limitele răbdării .....	402
<b>7. BUCURIA – ROD AL DUHULUI SFÂNT</b>	
<b>ȘI ÎMPLINIRE A NĂDEJDII CREȘTINE .....</b>	<b>405</b>
7.1. Bucuria ca simțământ uman .....	405
7.2. Bucuria în etica antică .....	407
7.3. Înțelesul creștin al bucuriei .....	408
7.4. Bucuria ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt .....	411
<b>8. VIRTUTEA IERTĂRII–</b>	
<b>CONDIȚIE A RUGĂCIUNII CURATE.....</b>	<b>415</b>
<b>VIRTUȚILE CARDINALE .....</b>	<b>419</b>
<b>VIRTUȚILE CARDINALE ÎN ASCETICA CREȘTINĂ.....</b>	<b>421</b>
<b>1. ADEZIUNI ȘI RESPINGERI .....</b>	<b>421</b>
<b>2. SPECIFICUL CREȘTIN AL VIRTUȚILOR ETICE .....</b>	<b>432</b>
<b>3. ÎNȚELEPCIUNEA CREȘTINĂ.....</b>	<b>439</b>
3.1. Noțiunea și înțelesul înțelepciunii	
în etica filosofică antică .....	439
3.2. Caracterul divin și uman al înțelepciunii	
în Vechiului Testament .....	441

3.3. Înțelepciunea creștină ca și cunoaștere adevărată a realităților divine .....	444
3.4. Înțelepciunea creștină ca judecată duhovnicească .....	446
3.5. Aspecte Sofiologice .....	448
<b>4. DREPTATEA CA SFINȚENIE A VIEȚII .....</b>	<b>449</b>
4.1. Dreptatea ca lege morală naturală .....	449
4.2. Dreptatea ca expresie a ordinii juridice în gândirea antică .....	450
4.3. Dreptatea în etica filosofică antică .....	452
4.4. Dreptatea în Vechiul Testament .....	455
4.5. Dreptatea în Noul Testament .....	456
4.6. Dreptatea ca îndreptare sau justificare prin harul lui Hristos .....	458
4.7. Dreptatea este Hristos .....	459
<b>5. CURAJUL CA VIRTUTE CREȘTINĂ .....</b>	<b>461</b>
5.1. Curajul ca virtute naturală: civilă și militară .....	461
5.2. Curajul în etica filosofică antică .....	463
5.3. Curajul ca virtute creștină concretizată în martiriu .....	468
5.4. Curajul ca martiriul patimilor .....	473
5.5. Cultivarea curajului ca virtute creștină .....	476
<b>6. CUMPĂTAREA, CA VIAȚĂ ÎN HRISTOS PRIN DUHUL SFÂNT .....</b>	<b>477</b>
6.1. Noțiunea și sensul în etica filosofică elină .....	477
6.2. Noțiunea și înțelesul cumpătării în etica filosofică latină .....	482
6.3. Sophrosyne în religia și societatea greacă .....	483
6.4. Corelații și contradicții .....	483
6.5. Cumpătarea ca virtute creștină .....	485

6.6. Aspecte ale cumpătării ca virtute creștină .....	487
6.6.1. Sobrietatea și comportamentul creștin .....	487
6.6.2. Cuvântul, gesturile și râsul cumpătat .....	489
6.6.3. Modestia .....	491
6.6.4. Economisirea bunurilor materiale .....	493
6.6.5. Castitatea .....	494
<b>7. RUGĂCIUNEA–</b>	
<b>CA IZVORUL CEL MAI ADÂNC AL VIRTUȚII –.....</b>	<b>496</b>
7.1. Privire generală asupra rugăciunii .....	496
7.2. Definiția rugăciunii .....	498
7.3. Rugăciunea ca virtute .....	500
7.4. Necesitatea rugăciunii .....	502
7.5. Felurile rugăciunii .....	503
7.5.1. Felurile rugăciunii după conținut .....	504
7.5.2. Caracteristicile rugăciunii de cerere .....	507
7.5.3. Obiecțiuni privind rugăciunea de cerere .....	510
7.5.4. Felurile rugăciunii după formă .....	511
7.5.5. Felurile rugăciunii după subiect .....	512
7.6. Rugăciunea trupului .....	513
7.7. Ora et labora .....	515
7.8. Rugăciunea ca filosofie dumnezeiască.....	516
7.9. Rugăciunea și virtuțile teologice .....	520
7.9.1. Rugăciune și credință.....	521
7.9.2. Rugăciune și nădejde .....	521
7.9.3. Rugăciune și iubire .....	522
7.9.4. Efectele rugăciunii ca iubire .....	523
7.10. Virtutea rugăciunii și treptele ei .....	528
7.11. Neîncetata rugăciune .....	532
7.12. Practicarea rugăciunii .....	537
<b>8. POSTUL CA VIRTUTE SOMATICĂ.....</b>	<b>541</b>
8.1. Definiția, originea și înțelesul postului creștin.....	541

8.2. Postul ca rugăciune a trupului .....	545
8.2.1. Postul ca jertfă adusă lui Dumnezeu .....	547
8.2.2. Postul ca act de cult .....	548
8.3. Postul ca unealtă a virtuții .....	549
8.4. Bucuria duhovnicească și măsura în practicarea postului .....	552
8.5. Aspecte ale practicării postului .....	554
<b>GRUPĂRI ASCETICE .....</b>	<b>557</b>
<i>GRUPĂRI ASCETICE ÎN BISERICA PRIMARĂ .....</i>	<i>559</i>
<b>SFATURILE EVANGHELICE .....</b>	<b>565</b>
<b><i>SFATURILE EVANGHELICE ȘI MONAHISMUL .....</i></b>	<b><i>567</i></b>
<b><i>1. PORUNCĂ ȘI SFAT .....</i></b>	<b><i>567</i></b>
<b><i>2. VOTURILE MONAHALE .....</i></b>	<b><i>569</i></b>
2.1. Votul sărăciei .....	570
2.2. Votul fecioriei (castității) .....	573
2.3. Votul ascultării .....	575
<b><i>3. SFATURILE EVANGHELICE</i></b>	
<b><i>ÎN CELE TREI CONFESIUNI CREȘTINE .....</i></b>	<b><i>581</i></b>
3.1. Poziția Bisericii Ortodoxe .....	581
3.2. Poziția Bisericii Romano – Catolice .....	585
3.3. Concepția protestantă .....	586
<b><i>4. OBIECȚIUNI</i></b>	
<b><i>CU PRIVIRE LA SFATURILE EVANGHELICE .....</i></b>	<b><i>587</i></b>
4.1. În perioada creștinismului primar .....	587
4.2. În perioada medievală și modernă .....	587
<b><i>5. PRIVIRE ISTORICĂ ASUPRA MONAHISMULUI .....</i></b>	<b><i>590</i></b>
5.1. Originea monahismului .....	590
5.2. Cauzele apariției monahismului .....	593

5.3. Valoarea monahismului și răspândirea lui.....	595
5.4. Începuturile vieții de obște în mănăstiri .....	600
5.5. Particularități duhovnicești ale vieții monahale .....	604
<b>ASCEZA FAMILIALĂ .....</b>	<b>609</b>
<b><i>INDISOLUBILITATEA CĂSĂTORIEI</i></b>	
<b><i>CA TEMEI AL ASCEZEI ȘI UNITĂȚII FAMILIALE .....</i></b>	<b><i>613</i></b>
<b><i>1. INDISOLUBILITATEA CĂSĂTORIEI .....</i></b>	<b><i>614</i></b>
<b><i>2. CARTEA DE DESPĂRȚIRE .....</i></b>	<b><i>615</i></b>
<b><i>3. RÂNDUIALA STABILĂ</i></b>	
<b><i>DE SFÂNTUL APOSTOL PAVEL .....</i></b>	<b><i>617</i></b>
<b><i>4. ATITUDINEA BISERICII FAȚĂ DE DIVORȚ .....</i></b>	<b><i>618</i></b>
<b><i>5. EVALUĂRI ETICO–PASTORALE .....</i></b>	<b><i>623</i></b>
<b>COMPORTAMENTUL SOCIAL</b>	
<b>ÎN LUMINA ASCEZEI CREȘTINE .....</b>	<b>627</b>
<b><i>1. ASCETICA CREȘTINĂ–</i></b>	
<b><i>ANIMATOAREA COMPORTAMENTULUI CIVILIZAT.....</i></b>	<b><i>629</i></b>
<b><i>2. IMPORTANȚA EDUCAȚIEI FIZICE</i></b>	
<b><i>PENTRU DISCIPLINAREA SIMȚURILOR .....</i></b>	<b><i>631</i></b>
<b>CONCLUZII .....</b>	<b>637</b>

\* \* \*