

✓

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XV, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE 2019, BUCUREȘTI



# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în 1929  
de Prof. dr. Teodor M. Popescu

SERIA A III-A, ANUL XV, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 2019  
BUCUREȘTI

## COLEGIUL DE REDACȚIE:

*Președinte:* Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

*Membri de onoare:* Acad. Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); IPS dr. Hilarion ALFEYEV (MOSCOVA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

*Membri:* Pr. prof. dr. Ioan MOLDOVEANU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. conf. dr. Daniel BUDA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Arhim. prof. dr. Teofil TIA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” din Arad.

*Redactori corespondenți:* Conf. dr. Constantin-Iulian DAMIAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. conf. dr. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Pr. conf. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. conf. dr. Adrian IVAN, Craiova; Pr. conf. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia.

*Redactor șef:* Pr. prof. dr. Nicușor BELDIMAN

*Redactori:* Pr. conf. dr. Marian VILD (coordonator), Pr. lect. dr. Cătălin VATAMANU, Pr. conf. dr. Caius CUȚARU, Pr. lect. dr. Liviu VIDICAN-MANCI, Lect. dr. Ștefan IONESCU-BERECHET, Pr. asist. dr. Valentin ILIE (secretar de redacție), Diac. conf. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehoredactor)

*Corectură:* Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog), Pr. asist. dr. Cosmin PRICOP

*Traducere în lb. engleză:* Asist. dr. Maria BÂNCILĂ (filolog)

*Traducere în lb. franceză:* Asist. Măriuca ALEXANDRESCU (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărților Bisericești

*Director:* Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal coordonator

*Coperta și viziunea grafică a revistei:* Doina DUMITRESCU

*Redacția:* Str. Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România

Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

*Adresă poștală:* Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str. Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162

e-mail: studiiteologice@yahoo.com; web: www.studiiteologice.ro

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.



# C

## UPRINS

<b>Prolog</b> .....	5
---------------------	---

### Studii

✓ Pr. Lect. Dr. Ion REȘCEANU

<i>Receptarea canonului biblic vechitestamentar în traduceri românești ale Sfintei Scripturi din sec. XVII-XIX</i> .....	9
--	---

✓ Pr. Lect. Dr. Roger CORESCIUC

<i>Paternitate omiletică: interferențe de conținut în Omiliile la Schimbarea la Față ale Sfinților Ioan Damaschin și Grigorie Palama</i> .....	31
--	----

✓ Pr. Asist. Dr. Valentin ILIE

<i>Familia și credința religioasă astăzi</i> .....	51
--	----

✓ Dr. Florin Ciprian PETRE

<i>Une analyse de la notion spirituelle de la πρακτική chez Évagre le Pontique</i> .....	85
--	----

✓ Drd. Florin ȘTEFAN

<i>Înnoirea omului – un fenomen psihofizic și spiritual real, ce depășește determinismul genetic</i> .....	123
--	-----

### Din Sfinții Părinți

SF. AMBROZIE DE MEDIOLANUM

<i>Despre îndatoririle slujitorilor (I, XI-XIX) (trad. din lb. latină, introd. și note de Lect. Dr. Elena-Iuliana BUGHIRICĂ)</i> .....	147
--	-----

### Recenzii

*Viața Bisericii Ortodoxe în timpul comunismului: persecuție, rezistență și mărturisire*, coordonatori: Preasfințitul Părinte Varlaam Ploieșteanul, Episcop-Vicar Patriarhal, Secretarul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Pr. dr. Florin Marica, Consilier Patriarhal – Sectorul teologic-educational și Pr. conf. dr. Gheorghe Holbea, Facul-

tatea de Teologie Ortodoxă <i>Justinian Patriarhul</i> a Universității din București, Editura Basilica, București, 2018, 254pp. (Dr. Alexandru MĂLUREANU) .....	167
Mihai CIUREA, <i>Epistola sobornicească a Sfântului Iuda. Introducere, traducere, comentariu și teologie</i> , Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, 200 pp. (Pr. Lect. Dr. Marian VILD) .....	170
DIONISIE AREOPAGITUL, <i>Despre numele divine. Teologia mistică</i> , ed. bilingvă, trad., introd., note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad, Ed. Polirom, Iași, 2018, 361 pp. (Pr. Asist. Dr. Alexandru Atanase BARNĂ) .....	172

E

O

L

O

G

I

C

E

# P ROLOG

Fundamentată pe revelația scripturistică și pe tradiția patristică, filocalică și liturgică, Teologia academică are vocația de a răspunde societății la interogațiile contemporane, ce decurg, firesc, din temerile privind incertitudinile sociale, politice, culturale și, evident, religioase. Îndoilele omului postmodern nu ar trebui prea mult judecate, întrucât el este doar actorul unei lumi secularizate, desacralizate, în care Dumnezeu este exclus din raiul auto-suficient creat chiar de el. Paradisul virtual al omului, inventat și imaginat după propriile reguli, exclude autoritatea și paternitatea lui Dumnezeu și așază pe om nu în statutul de rege al creației, ci ca supus al materiei, al pământului, al morții.

Prin materialele publicate în acest număr al revistei *Studii Teologice*, care cuprinde texte din arealul biblic, patristic, omiletic și din cel al istoriei religiilor, ne propunem să evidențiem rolul și misiunea discursului teologic în prezent. În acest scop, acest fascicol se deschide cu studiul Pr. Lect. Dr. Ion Reșceanu, intitulat „Receptarea canonului biblic vechitestamentar în traducerele românești ale Sf. Scripturi în sec. XVII-XIX”. Autorul ne adresează invitația de a identifica modul în care Biserica din Țările Române a receptat canonul biblic vechitestamentar în traducerele Sfintei Scripturi în limba română, începând cu prima traducere integrală a Vechiului Testament, realizată de Nicolae Milescu, și continuând cu manuscrisele și edițiile tipărite ale Sfintei Scripturi, până la Biblia lui Andrei Șaguna.

„Paternitatea omiletică: interferențe de conținut în Omiliile la Schimbarea la Față ale Sfinților Ioan Damaschin și Grigorie Palama” este titlul studiului scris de Pr. Lect. Dr. Roger Coresciuc, care consideră că abordarea similară a temelor teologice nu diminuează calitatea literaturii patristice, luând ca model exegetic omiliile la Schimbarea la Față, ale Sfinților Grigorie Palama și Ioan Damaschin. Autorul concluzionează că teologia contemporană trebuie să fie racordată la exegeza patristică, întrucât activitatea predicatorială a Bisericii a fost întotdeauna ancorată în experiența hermeneutică a Părinților.

Prin intermediul următorului studiu, „Familia și credința religioasă astăzi”, Pr. Asist. Dr. Valentin Ilie demonstrează că familia a fost întotdeauna

mediul de păstrare și transmitere autentică a valorilor religioase, chiar dacă Modernitatea și Postmodernitatea propun o axiologie în care componenta spirituală a vieții este marginală. Autorul abordează problematica căsătoriilor interreligioase și a familiilor mixte, reliefând aspecte esențiale privind transmiterea credinței pentru formarea identității și pentru educarea religioasă a copiilor din aceste familii.

Studiul părintelui Dr. Florin Ciprian Petre, cu titlul „*Une analyse de la notion spirituelle de la πρακτική chez Évagre le Pontique*”, analizează învățătura evagriană despre πρακτική, subliniind noutatea pe care aceasta a reprezentat-o pentru literatura spirituală teologică a secolului al IV-lea. Evagrie Ponticul este primul gânditor creștin care, pornind de la această noțiune, a reliefat anumite particularități ale antropologiei creștine, care au influențat întreaga gândire și trăire monahală ulterioară.

Secțiunea „Studii” se încheie cu cercetarea domnului Drd. Florin Ștefan, „Înnoirea omului – un fenomen psihofizic și spiritual real, ce depășește determinismul genetic”, în care acesta propune posibilitatea unei metamorfoze ontologice. Rezultatele cercetărilor actuale din neuroștiințe confirmă ceea ce Părinții Bisericii afirmău încă din cele mai vechi timpuri, anume că există o corespondență între rugăciune și activitatea mentală. Conceptul „metanoia” presupune o reînnoire spirituală a minții, obiectiv spiritual pe care autorul îl scoate în evidență, întrucât contribuie la conștientizarea modului în care alegem să ne modelăm propria structură psihosomatică.

În cadrul rubricii „Din Sfinții Părinți ai Bisericii”, vă invităm la lectura traducerii textului „De officiis ministrorum (I, XI-XIX)”, a Sfântului Ambrozie de Mediolanum, realizată de doamna Lect. Dr. Elena-Iuliana Bughircă. Particularitatea textului constă în faptul că autorul accentuează entuziasmul predicatorului și râvna episcopului conștient de îndatorirea sa, dar și preocuparea teologului de a interpreta textele scripturistice. În acest sens, expunerea sa literară are atât un scop didactic, cât și unul moral.

Prima dintre recenzii pe care le propunem la finalul acestui fascicol este semnată de Dr. Alexandru Mălureanu, la cartea „Viața Bisericii Ortodoxe în timpul comunismului: persecuție, rezistență și mărturisire”. Lucrarea a fost coordonată de Preasfințitul Părinte Varlaam Ploieșteanul, Episcop-Vicar Patriarhal, Secretarul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Pr. Dr. Florin Marica, Consilier Patriarhal al Sectorului teologic-educational, și Pr. Conf. Dr. Gheorghe Holbea, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul a Universității din București. Volumul reunește referatele susținute în cadrul Congresului Internațional de Teologie, organizat în perioada 23-29 octombrie 2017, la Palatul Patriarhiei din București, scoțând în evidență importanța și necesitatea unei mărturii comune a Bisericii Or-

todoxe, atât în perioade de prigonire a credinței ortodoxe, cât și în lumea secularizată de astăzi.

Pr. Lect. Dr. Marian Vild ne propune lectura cărții „Epistola sobornicească a Sfântului Iuda. Introducere, traducere, comentariu și teologie”, scrisă de Diac. Lect. Dr. Mihai Ciurea. Lucrarea este o analiză necesară și utilă tuturor celor care doresc să înțeleagă textul biblic, întrucât analiza științifică a autorului alternează cu teologhisirea duhovnicească.

Cea din urmă recenzie publicată în acest fascicol aparține părintelui Asist. Dr. Alexandru Atanasie Barna și abordează lucrarea Sf. Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine. Teologia mistică” (ed. bilingvă, trad., introd., note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad). Autorul recenziei recomandă acest volum specialiștilor în această tematică, întrucât acesta oferă o ancorare filologică și filosofică a corpusului areopagitic în tradiția neoplatonică.

Încheiem invitația noastră la a lectura acest număr din *Studii Teologice* cu apelul spre ancorarea experiențelor noastre sociale în spiritualitatea ortodoxă a Bisericii noastre, ce pune accent pe smerenie, evlavie, cumpătare, pace și bucurie, toate acestea izvorâte din rugăciunea către Dumnezeu în Biserică, adevărata „Academie” a sufletelor noastre.

**REDACȚIA**



# S TUDII

**Pr. Lect. Dr. Ion REȘCEANU**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova*

## RECEPTAREA CANONULUI BIBLIC VECHITESTAMENTAR ÎN TRADUCERILE ROMÂNEȘTI ALE SFINTEI SCRIPTURI DIN SEC. XVII-XIX

**Keywords:** *Romanian Bible manuscripts, Bucharest Bible, Samuil Micu Bible, Andrei Șaguna Bible, canonical tradition.*

### **Abstract**

The present study addresses the reception of Old Testament biblical canon in the Romanian translations of the Holy Scripture, from the first complete translation of the Old Testament made by Nicolae Milescu to all the other manuscript and printed editions of the Holy Scripture, including the Bible of Andrei Șaguna. This historical period between mid-17th century and mid-19th century has been selected because it provides insights not only into the evolution of the reception of the biblical canon in the Romanian Principalities, but also into our old canonical tradition prior to Nicolae Milescu' translation, also revealing its contribution in shaping today's biblical canonical tradition of our Church. This study takes into account the broader cultural-ecclesiastic national and European context, which illustrates the reception of the Old Testament biblical canon in our Church, in the Romanian Principalities and during the respective epoch, under the influence of impactful theological currents.

### **Traducerea lui Nicolae Milescu**

Nicolae Milescu (1636-1708) este considerat astăzi de către cercetători drept cel dintâi traducător al Vechiului Testament în limba română. Efectuarea traducerii Vechiului Testament, care din păcate nu s-a păstrat în mod direct, ci prin intermediul manuscrisului 45 (ms. 45) al Bibliotecii Academiei din Cluj-Napoca, s-ar fi realizat la Constantinopol (1661-1664) de către Nicolae Milescu pe vremea când era capuchehaie (reprezentant diplomatic) al

domnitorului Grigore IV Ghica pe lângă Înalta Poartă. Sursa folosită de Nicolae Miclescu pentru traducerea în limba română a fost Septuaginta, ediția Frankfurt 1597.

„Iară Nicolae, vrînd să aducă și el cartea aceasta den elinie la rumănie, nefiind altă dată scoasă la rumănie, au socotit și au ales un izvod carele-i mai ales decît toate altele, tipărit în Frangofort și ales foarte bine pre limba elinească, și dedesupt cu multe arătări și cuvinte puse cum li-au tălmăcit alții” (Cuvânt înainte către cititori, Ms. 45)<sup>1</sup>.

Septuaginta, ediția Frankfurt 1597, reproduce ediția princeps publicată de Aldus Manutis (Aldina) la Veneția în 1518. Textul acestei ediții va fi reimprimat apoi la Strasbourg în 1526 de către Johannes Lonicerus, la Basel în 1550, 1582 și 1585, apoi la Frankfurt în 1587, respectiv 1597. Septuaginta 1597 este reimprimată un secol mai târziu, în 1687, într-o ediție integrală a Bibliei și în tipografia grecească a lui Nicolae Glykas, fiind considerată în epocă drept „cea mai bună Biblie din câte s-au publicat orișunde”<sup>2</sup>.

Despre celelalte surse pe care Nicolae Miclescu le-a avut la dispoziție aflăm tot din predosloviile manuscrisului 45:

„Ci măcar că deși zice el că pre lîngă izvodul acesta au avut și izvodul slovenescu și letenește și au avut și alt izvod letenescu, ce au fost scos de curînd den limba jidovască, adecă den izvod jidovăscu, așa scrie el la predosloviia lui, și au scris și cele precum să află la letonie și cele precum să află la slovenie și însemnările și tălmăcirile cele ce să află mai jos la izvodul acel grecescu, zice că le-au pus tot cu însemnări pre de margine, dară n-au pus nice unele de acestea la izvodul lui ; că au început să facă și acestea la capul dentăi, la Bitie, dar mai d-apoi pentru neașezămîntul vremilor s-au lăsat și n-au făcut nice unele de acestea. Ci neaflîndu-le noi întru izvodul lui aceste însemnări ce mai sus zisem, nice noi nu le-am pus, ci precum s-au ținut el tot de temei, așa și noi am urmat lui. Și iară mărturisește el de zice că de cel slovenescu nu s-au ținut, că numai acest izvod iaste slovenescu care acum să află tipărit la Ostrov, și zice că pre bogate locuri adaoge și la multe și scade, după cum merge ceastă elinească” (Cuvânt înainte către cititori, Ms. 45)<sup>3</sup>.

Prin urmare, este vorba de ediții ale Sfintei Scripturi în limba latină și în limba slavonă (Biblia de la Ostrog, 1581), cu ajutorul cărora Nicolae Miclescu ar fi dorit chiar să realizeze un bogat aparat critic care să însoțească tra-

<sup>1</sup> *Monumenta Linguae Dacoromanorum, Biblia 1688, Pars I, Genesis*, Iași, 1988, p. 157.

<sup>2</sup> Virgil CÂNDEA, *Rațiunea dominantă, Contribuții la istoria umanismului românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, pp. 116-117.

<sup>3</sup> *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, p. 157.



ducerea sa după textul grecesc al Septuagintei, lucru care însă nu s-a înlăpătat decât pentru prima parte a cărții Facerea.

Nicolae Milescu, format fiind în mediile cultural-eclesiastice grecești de la Constantinopol, urmează canonul biblic de tradiție grecească, folosind pentru traducerea sa un text biblic de mare prestigiu în epocă la nivelul Patriarhiei din Constantinopol: Septuaginta, ediția Frankfurt 1597. După cum am amintit, acest text avea să fie reimprimat în anul 1687 în tipografia grecească a lui Nicolae Glikas de la Venetia, cu ajutorul domnitorului Șerban Cantacuzino și prin mijlocirea patriarhului Dositei al Ierusalimului, care semnează și prefața. Acest fapt confirmă importanța pe care mediile grecești o acordau acestei ediții a Septuagintei. Totodată, așa după cum putem observa din predosloviea manuscrisului 45, Nicolae Milescu se arată a fi pe deplin conștient de diferențele existente în privința textului biblic față de tradiția slavă, atât de încetățenită în Țările Române. El face apel la textul slav pentru aparatul critic al traducerii sale în limba română, din motive care țin în primă instanță de acribia științifică, dar și pentru că dorește cu siguranță să evidențieze valoarea textului grecesc, considerat a fi cel autentic în raport cu cel slav. În privința canonului biblic vechitestamentar, el urmează întru totul norma grecească din Septuaginta ediția 1597, pe care o traduce integral.

Din păcate, Nicolae Milescu nu reușește să-și valorifice grandioasa operă de traducere a Vechiului Testament în limba română, fiind mazilit în anul 1668 în Moldova, după încercarea sa de a prelua domnia. „Neașezământul vremurilor” și probabil dorința de a finisa traducerea sa și de a o înzestra cu un bogat aparat critic nu i-au dat răgazul necesar pentru a da operei sale, prin tipărire, importanța teologică și cultural-științifică cuvenită, așa cum probabil gândea eruditul savant<sup>4</sup>.

### Manuscrisul 4389 - București

Un martor textual deosebit de important în privința receptării canonului biblic vechitestamentar la nivelul traducerilor biblice românești din cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea este manuscrisul 4389 de la Biblioteca Academiei din București. Autorul Ms. 4389 este cu siguranță un monah, reprezentant al cercurilor clericale din Muntenia. N. A. Ursu îl identifică pe acesta cu Daniil Andrean Panoneanul, profesor de slavonă și latină la Școala Domnească din Târgoviște<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Despre Nicolae Milescu aflăm că apare în 1669 din nou la Constantinopol. În 1671 este trimis de către Patriarhul Dositei la Moscova (ocolind Țările Române), unde intră în slujba țarului.

<sup>5</sup> Neculai Alexandru Ursu, „Un cârturar puțin cunoscut de la mijlocul secolului al XVII-lea, Daniil Andrean Panoneanul” în *Cronica*, XVI, nr. 43 (821), 1981, p. 5.

Perioada în care s-ar fi realizat traducerea manuscrisului ar fi 1665-1672 în opinia lui V. Căndea<sup>6</sup>. Sursele folosite (Biblia de la Ostrog - 1581, Biblia Sacra - ediția Platin, Anvers - 1583, Septuaginta, ediția Frankfurt - 1597) și traducerea lui N. Milescu sunt menționate în predoslovie sa:

„Drept aceea, alăturînd izvodul slovenesc carele au fost tipărit în Rusia cea mică, în cetatea Ostrovului, și izvodul latinesc, care au fost tipărit în cetatea Antverpiei, și acel izvod rumânesc, de care se spuse mai sus, așa de pre dinsele cu multă socotință am prepus. Iar totuș mai mult ne-am ținut de izvodul cel slovenesc și de care au umblat mai aproape de dînsul. Deci, o, iubite cetitor(iu), cetind cartea aceasta, și ce vei afla într-însa nu bine tălmăcit după (p)ricepînța ta, să nu dăfaimi îndată și numaidecît pînă nu vei a(lă)tura izvoadele cîte trele de pre care am izvodit noi și am prepus, adecă cel slovenesc și cel lătinesc și cel ellinesc, de pre care au fost prepus cel mai denainte rumânesc” (Cuvînt înainte către cetitor, ms. 4389)<sup>7</sup>.

Autorul a folosit și ediția slavonă a Bibliei tipărite la Moscova de țarul Alexei Mihailovici în anul 1663, practic o retipărire a Bibliei de la Ostrog: „*Avut-am ș-alt izvod slovenesc tipărit în Rusia cea mare, în cetatea Moscului, în zilele bunului credincios împărat Alexii Mihailovici; ce acesta într-un chip se potrive cu cel de la Ostrov*” (Cuvînt înainte către cetitor, Ms. 4389)<sup>8</sup>.

Traducerea sa se dorește a fi în deplin acord cu tradiția bisericească ortodoxă încetățenită pe filieră slavă și în Țările Române până la jumătatea secolului al XVII-lea. Deducem acest lucru din modul în care comentează lipsa Cărții a III-a lui Ezdra (a IV-a după sursa grecească, pe care o consideră apocrifă) din traducerea lui N. Milescu, pe care el însă o introduce în lucrarea sa:

„Însă și de aceasta-ț facem în știre, o, iubite cetitoriu, ca să știi că la ellini, adecă la greci, cartea a treia a Ezdrei nu se află scrisă, ce numai ce sînt 2 părți. Pentr-aceea nici în izvodul cel rumânesc, care au fost prepus mai denainte de Nicolae spătaru, nu fu scris, iar în izvodul cel slovenesc și cel lătinesc fiind și acea (p)arte a treia a Ezdrei tipărită, acum și noi o am prepus și aceea (cu)stihuri” (Cuvînt înainte către cetitor, Ms. 4389)<sup>9</sup>.

Tradiția canonică ortodoxă este reflectată și în problema Cărții a III-a a Macabeilor, unde observăm că autorul Ms. 4389 face o delimitare clară față de normele canonice de sorginte apuseană:

<sup>6</sup> V. CÂNDEA, *Rațiunea dominantă...*, p. 131.

<sup>7</sup> *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, p. 165.

<sup>8</sup> *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, p. 165.

<sup>9</sup> *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, p. 165.

„Iară cartea a treia a Maecaveilor în izvodul cel lătesc nu iaste, iar în cel slovenesc și în cel ellinesc iaste. Ce nici aceasta de noi încă nu se-au lăsat, ce se-au prepus; iar aceștiia stihuri pre margine, la capete, nu i se-au pus, ce așa se-au așăzat fără de stihuri, precum iaste la sloveni și la ellini și cum se află și (în) izvodul cel rumănesc cartea aceasta toată tot fără de stihuri” (Cuvânt înainte către cetitor, Ms. 4389)<sup>10</sup>.

Canonul biblic pe care îl urmează autorul Ms. 4389 este practic cel al Bibliei de la Ostrog, traducerea sa dorindu-se a fi o punere în acord cu normele canonice respectate în spațiul de cultură și tradiție biblică slav. Astfel, el dorește să fixeze în tiparele tradiționale textul și canonul biblic în limba română după apariția mult prea novatoarei traduceri a lui Milescu, care perturbă nu numai tradiția textuală, ci și pe cea a canonului cărților Vechiului Testament.

### Manuscrisul 45, Cluj

Manuscrisul nr. 45, aparținând Bibliotecii Filialei din Cluj a Academiei Române, este considerat astăzi de către specialiști a fi o reproducere revizuită a traducerii Vechiului Testament realizată de N. Milescu.<sup>11</sup> Așa cum reiese din cel de-al doilea „Cuvânt înainte către cititori”, se pare că autorul acestei revizii este un cleric din cercul apropiat al colaboratorilor mitropolitului Teodosie Veștemenul (1668-1672 și 1679-1708). Bazându-se pe argumente de natură filologică, N. A. Ursu consideră că acest cărturar sau revizor anonim ar fi Mitropolitul Dosoftei al Moldovei. Această părere nu este îmbrățișată de către V. Căndea, care crede că revizuirea a fost realizată în cercul acelor „dascăli ai locului”<sup>12</sup> din jurul mitropolitului Teodosie, care erau buni cunosători ai limbii grecești. De altfel, rolul mitropolitului Teodosie în realizarea acestui codice este incontestabil, demonstrat nu doar de „cuvântul înainte” în care este omagiat după uzanțe în calitate de mitropolit, sub oblăduirea căruia se realizează o importantă lucrare de factură cultural-teologică, ci și de simplul fapt că el este comanditarul care-i solicită lui Dumitru din Câmpulung să copieze întregul manuscris. Trebuie spus că, prin formația sa în mediile bisericești grecești, mitropolitul Teodosie a devenit unul din promotorii elemen-

<sup>10</sup> *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, p. 165.

<sup>11</sup> V. CÂNDEA, *Rățiunea dominantă...*, pp. 107-111; Alexandru ANDRIESCU, „Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare” în *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, p. 17; Eugen MUNTEANU, „Studiu introductiv” în *VECHIUL TESTAMENT – SEPTUAGINTA, Versiunea lui Nicolae Spătarul Milescu (Ms. 45 de la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române)* Ediție de text, prefată, notă asupra ediției, introducere, bibliografie, indice de cuvinte și forme, indice de nume proprii de Eugen MUNTEANU (coordonator) Ana-Maria GINSAC, Ana-Maria MINUȚ, Lucia-Gabriela MUNTEANU, Mădălina UNGUREANU, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2016, p. LVI.

<sup>12</sup> V. CÂNDEA, *Rățiunea dominantă...*, p. 122.

tului de factură elină în viața culturală și ecleziastică de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea din Țara Românească, iar manuscrisul 45 nu face altceva decât să confirme această realitate.

Perioada propusă de V. Căndea pentru elaborarea codicelui este 1683-1686<sup>13</sup>, apropiat de opinia sa fiind și E. Munteanu, care propune anii 1686-1687.<sup>14</sup> A. Andriescu este de părere că data posibilă a executării manuscrisului copiat de către Dumitru din Câmpulung ar trebui fixată înainte de 1683, poate chiar la începutul celei de-a doua păstoriri a mitropolitului Teodosie în Țara Românească (1679). El consideră că, dacă ierarhul muntean „ar fi știut că tipărirea Bibliei este iminentă, fără îndoială că el nu ar mai fi comandat, pentru uzul său personal și al clerului înalt de la mitropolie, copia executată de Dumitru”<sup>15</sup>. Această opinie este cea pe care o susținem și noi.

Ceea ce dorim să subliniem în privința mitropolitului Teodosie este interesul său față de traducerea și tipărirea în limba română a Sfintei Scripturi după sursa textuală și norma canonică grecească, considerate ca fiind cele autentice. Nu este deloc întâmplător faptul că în aproximativ aceeași perioadă de timp se realizează, tot la București, sub supravegherea mitropolitului, traducerea și tipărirea după text grecesc a Evangheliei (1682) și Apostolului (1683). Faptul că mitropolitul Teodosie comandă o copie a manuscrisului 45 nu ne indică doar că el ar face deja o alegere între acesta și probabil manuscrisul 4389, pe care l-ar fi putut avea la dispoziție, ci și că dorește să impună această nouă traducere pentru limba română (ms. 45) ca normă autentică ce urmează tradiția biblică grecească. De aceea, și problema alegerii izvoarelor pare că este de primă importanță pentru autorul predosloviei ms. 45<sup>16</sup>, el insistând pe menționarea surselor grecești folosite, cu ajutorul cărora confruntă de fapt traducerea lui N. Milescu:

„Iară și noi pre lângă izvodul lui Nicolae am mai alăturat și alte izvoade grecești, pren care izvoade fost-au unul carele au fost tipărit în Englitera, ci și acesta nu să potriviiia cu cel de la Frangofort, pentru că pren bogate locuri adăogea și pren bogate locuri lipsiia, nu veniia cu cestăalt; pentru aceea lipselenu s-au socotit, iar adaosele s-au pus

<sup>13</sup> V. CÂNDEA, *Rațiunea dominantă...*, pp. 110-111.

<sup>14</sup> E. MUNTEANU, „Studiu introductiv...”, p. LVI.

<sup>15</sup> A. ANDRIESCU, „Locul Bibliei de la București în istoria culturii...”, p. 18.

<sup>16</sup> Este important de menționat faptul că „în predosloviile traducerilor din sec. al XVII-lea, autorii și editorii sunt mai atenți în menționarea sursei folosite pentru traducere, a limbii în care aceasta exista, a sursei banilor, dar și a folosului pe care credincioșii îl vor primi prin ediția publicată. Acest lucru înseamnă că evoluția cercetării Sfintei Scripturi era una accentuată, fiind intens discutată atât autoritatea sursei, cât și oportunitatea traducerii” (Pr. lect. univ. dr. Ion-Sorin BORA, „Situția cercetării biblice în vremea Sfântului Antim Ivireanul” în *Sfântul Ierarh Antim Ivireanul, ctitor de cultură și spiritualitate românească*, ed. Pr. lect. univ. dr. Ion-Sorin BORA, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, p. 139).

precum vom face doșlușirea mai jos, cu însemnări. Și așa am venit cu acela izvod pân-la Paralipomenon dentăi, și apoi aflând și noi izvodul grecesc, altul de cele den Frangofort, după care au scris și Necolae, am urmat aceleia pentru tocmeala greșalelor și pentru tocmirea soroacelor și deplinătatea cuvintelor și întărirea oxiilor den cât am putut și izbrăvirea stihurilor precum le vei vedea scrise tot pre margine”. (Cuvânt înainte către cititori, Ms. 45)<sup>17</sup>.

Raportarea la norma grecească a canonului biblic poate fi dedusă și din modul în care autorul predosloviei ms. 45 abordează problematica prezenței Cărții a IV-a a lui Ezdra în cadrul Sfintei Scripturi:

„Și pentru A patra carte a Ezdrii, ce se află în cea slovenească scrisă, care carte în Bibliile elinești nu se află scrisă, ci nu știm de unde să să fi aflat cartea aceasta să să fi tălmăcit, ci pentru aceea nefiind elinește scoasă, nice românește nu s-au scos, pentru că multe cărți sunt oprite de biserică să nu să citească” (Cuvânt înainte către cititori, Ms. 45)<sup>18</sup>.

Autorul predosloviei își pune o întrebare firească în legătură cu filiera prin care a pătruns Cartea a IV-a a lui Ezdra în cuprinsul Sfintei Scripturi de sorginte slavonă, aceasta neregăsindu-se în Bibliile grecești, considerate autentice și normative pentru Biserică. La această întrebare putem răspunde astăzi: prezența Cărții a IV-a a lui Ezdra în Biblia de la Ostrog (1581) este și un ecou al influenței exercitate de Vulgata, cel mai probabil pe filieră poloneză. Mai mult, spre deosebire de textul ediției slavone a Sfintei Scripturi, este inclus și Psalmul 151 în rândul cărților numite „ascunse” – apocrife, precum și Cartea a IV-a a Macabeilor, Iosip. Nu este inclusă Rugăciunea lui Manase. Practic autorul manuscrisului 45, revizorul textului lui N. Milescu, urmează întru totul traducerea acestuia conform Septuagintei - ediția Frankfurt 1597.

## Biblia lui Șerban Cantacuzino (1688)

### *Inițiativă laică și motivație politică?*

După cum am observat, preocuparea pentru realizarea unei traduceri/revizuirii a textului Sfintei Scripturi în limba română era de mare actualitate pentru mitropolitul Teodosie la începutul celui de-al optulea deceniu al veacului al XVII-lea. Totuși, în ultima perioadă de timp, s-a generalizat opinia lui V. Căndea, conform căreia inițiativa traducerii și tipăririi Bibliei în limba română este atribuită laicilor. Acest lucru pare firesc, dacă ținem seama de faptul că Biblia de la 1688 este tipărită pe cheltuiala domnului Șerban Can-

<sup>17</sup> *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, p. 159.

<sup>18</sup> *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, pp. 158-159.

tacuzino, iar traducerea (revizia) este realizată de către frații Radu și Șerban Greceanu, având la dispoziție o mai veche traducere a Vechiului Testament realizată tot de un laic, Nicolae Milescu, cel care a declanșat practic întregul proces de traducere integrală în limba română a Sfintei Scripturi. Însă cred că am face o greșeală dacă am scoate elementul laic din contextul în care își desfășoară activitatea, deoarece pentru epoca respectivă nu se poate vorbi decât despre un mediu comun cultural-ecclesiastic, un mediu care nu are conștiința separației dintre laic și bisericesc pe care o avem noi astăzi. Pe de altă parte, acceptând fără să nuanțăm opinia lui V. Căndea ar însemna să nu mai ținem seama de eforturile făcute de Biserică pentru „a desluși” traducerea lui Nicolae Milescu, prin realizarea ms. 4389 și a ms. 45 sub oblăduirea acesteia. Nu poate fi trecut cu vederea nici rolul mitropolitului Teodosie care încerca fixarea în epocă a unui text biblic care să fie în consonanță cu normele textuale și canonice ale Bisericii grecești, atât pentru Vechiul Testament (ms. 45), cât și, parțial, pentru Noul Testament - Evangheliarul (1682) și Apostolul (1683). De altfel, în momentul în care s-a declanșat procesul de tipărire al Bibliei de la București, cel mai probabil în ultima parte a anului 1686, Biserica era pe deplin conștientă că avea la îndemână un text (să nu uităm și de Noul Testament de la Bălgrad din 1648) de care se putea folosi în vederea tipăririi integrale a Sfintei Scripturi. Pentru o astfel de întreprindere care depășea cu mult granițele Bisericii, date fiind implicațiile financiare și nu în ultimul rând importanța unui astfel de proiect datorită prestigiului pe care îl asigura, era nevoie de sprijinul domnitorului. Acesta îl transformă într-un proiect național de anvergură și dorește să-l valorifice nu numai în plan cultural-ecclesiologic, ci și politic.

### *Implicarea patriarhului Dositei*

Fiind asigurat contextul favorabil pentru tipărirea integrală a Bibliei, rămâne de stabilit cine este cel care a declanșat efectiv proiectul. Chiar dacă nu vom avea cu siguranță un răspuns clar la această întrebare, putem totuși presupune, pe baza informațiilor din epocă, faptul că un rol important pare că l-a avut, mai mult sau mai puțin voluntar, Patriarhul Dositei al Ierusalimului. Înalțul ierarh cultivă cu asiduitate în epocă proiectul său pan-elenic, ale cărui obiective nu erau doar de ordin cultural-ecclesiastic, ci și de ordin politic, vizând dezrobirea de sub puterea turcească și chiar refacerea puterii imperiale bizantine.

Devine cel mai de seamă promotor al limbii grecești ca factor autentic de cunoaștere și cercetare teologică. Acest principiu este aplicat cu succes în Țările Române de către Patriarhul Dositei, iar mai apoi s-a încercat fără suc-

ces și în raport cu pravoslavnică Rusie, așa cum vedem dintr-o scrisoare adresată țarului Petru cel Mare:

„Limba greacă este adevărată interpretare a rațiunii și înțelepciunii sufletești, numai grație ei pricepem deplin sensul ce-l închid în sine cărțile sfinte, Noul și Vechiul Testament, care, în ce privește pe cel din urmă, atât textul ebraic, cât și celelalte traduceri nu ne dau puțința să-l pricepem deplin, ci numai Septuagesima ne dă această posibilitate”<sup>19</sup>.

Încercarea sa de a impune limba greacă în sânul Bisericii ruse pare că eșuează în 1685, când partida latină (filo-apuseană) condusă de către episcopul de Riazan se impune la Moscova. Criza intervenită în relațiile dintre patriarhul Dositei și Petru cel Mare și automat Biserica Rusă s-a răsfrânt în 1685 și asupra lui N. Miclescu, trimis de patriarhul Dositei la Moscova tocmai cu acest scop, adică de a promova pătrunderea limbii grecești în instituțiile eclesiastice și statale rusești<sup>20</sup>. Acest fapt a provocat trecerea lui în dizgrația patriarhului<sup>21</sup> și nementiunea sa în rândul traducătorilor textului românesc<sup>22</sup>. Drept urmare, el își îndreaptă toată atenția spre Țările Române și în special către domnitorul Șerban Cantacuzino, pe care, în timpul șederii sale în Țara Românească din perioada 1686-1687, îl convinge să susțină financiar tipărirea Bibliei în limba greacă în tipografia lui N. Glikas de la Veneția în 1687. În felul acesta, domnitorul român cu obârșii imperiale bizantine, care apărea pe pagina de titlu a acestei ediții, era cultivat ca promotor și apărător al culturii grecești în spațiul Central și Sud-Est European. Astfel, patriarhul Dositei își atinge și un important deziderat de ordin politic.

Tipărirea Bibliei pentru greci îl va determina probabil și pe domnitorul român să se gândească la tipărirea Bibliei pentru români împreună cu conducerea bisericească și politică a țării. Putem spune că, deși nu a intenționat

<sup>19</sup> P. P. PANAITESCU, „Patriarhul Dositei al Ierusalimului și Mitropolitul Dosoftei al Moldovei cu prilejul unei scrisori inedite”, în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul LXIV (1946), nr. 1-3, p. 99.

<sup>20</sup> N. Miclescu își exprimă poziția sa: *Scurtă demonstrație spre a dovedică știința și limba eleno-greacă sunt mai folositoare decât știința și limba latină și care este câștigul pentru poporul slăvon. „După ce ai învățat greaca nu mai este primejdie să înveți latina: este mare primejdie pentru credință numai în cazul în care ai învățat latina mai întâi.* (P.P. PANAITESCU, *Nicolae Miclescu Spătarul*, Ed. Junimea, Iași, 1987, p. 89).

<sup>21</sup> „Prea sfântul este foarte mândros împotriva mea, mă învinovățește de a-i fi micșorat autoritatea, alinându-mă cu partidul episcopului de Riazan, nemaiținând seama de scrisorile sale. Îi cunosc caracterul încă din tinerețe: e atât de iute la mânie, că nu va ierta nici în fața altarului”. (P.P. PANAITESCU, *Nicolae Miclescu Spătarul...*, p. 61).

<sup>22</sup> Mioara DRAGOMIR, „Nicolae Miclescu Spătarul și traducerea Bibliei; câteva aspecte” în vol. *Receptarea Sfintei Scripturi, între filologie, hermeneutică și traductologie*, III, *Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, III, Iași, 30 mai - 1 iunie 2013*. ed. Eugen MUNTEANU (coordonator), Sabina ROTENȘTEIN, Iosif CAMARĂ, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, p. 171.

acest lucru, patriarhul Dositei a declanșat în mod indirect procesul de tipărire a Bibliei în limba română, proiect românesc la care va fi nevoie să se alieze. Face acest lucru probabil din două considerente, și anume unul de ordin politic, adică din dorința de a rămâne în bune relații cu domnitorul, și celălalt de ordin cultural-ecclesiastic, în sensul că, pentru traducerea în limba română, se foloseau eminamente de textul și normele canonice grecești<sup>23</sup>.

### *Revizorii textului și grupul de cenzori*

Din predoslovia semnată de domnitorul Șerban Cantacuzino și atribuită mitropolitului Teodosie sau unuia dintre „dascălii locului”, cel mai probabil Stolnicului Constantin Cantacuzino, observăm că se insistă asupra îndeplinirii de către partea română atât a demersurilor pe lângă Patriarhia de la Constantinopol (solicitarea binecuvântării Bisericii Mari), față de care Mitropolia Țării Românești era dependentă din punct de vedere canonic<sup>24</sup>, cât și, mai ales, asupra consultării ierarhilor (Ghermano de Nissis) și a dascălilor greci care se aflau în Țara Românească la momentul respectiv. Se dorea ca inițiativa Domnului să fie foarte bine justificată pentru a nu stârni în niciun fel vreo împotrivire din partea ierarhilor și a mediului academic grecesc. De

<sup>23</sup> În predoslovia dedicată lui Șerban Cantacuzino, patriarhul Dositei subliniază în primul rând ruperea de tradiția slăvonă și urmarea normei autentice grecești și abia apoi vorbește de folosul traducerii în limba poporului, luând ca exemplu tocmai folosul pe care-l au grecii de pe urma posibilității cunoașterii Sfintei Scripturi: „*Și ajuți beserecii: întâiu, că Scriptura cea noo răsipită fiind după izvodul cel vechiu și cu nevoie aflată a să citi de preoții cei de țară, la rânduiala tipicului elinesc spre lesne cetire o ai tocmil. A doa, că o ai tălmăcit în limba rumânească și o ai tipărit, și dintr-a mării tale cheltuială atâtea cărți făcând le-ai dat maicii bisăricii a să citi. A treia, că Vechea Scriptură tălmăcindu-o pre limba rumânească aieve a să citi o ai/făcut, că de grec a nu ști legile grecilor, cu cit era mai drept creștinii rumâni să știe legile lui Dum- nezău, care iaste Sfînta Scriptură. Și adevărat la rumâni s-au plinit cuvântul apostolului Filip, care au zis cătră hadîmul împărătesii ethiopilor: „Oare cunoști cele ce citești”? Precum zic bogoslovii: „Cel ce nu cunoaște să nu să cunoască”. Dirept aceea spre mustrare zicea Dumnezău jidovilor pren Isaiia, precum zice apostolul cătră corintheni: „Cu alte limbi și cu alte buze voiu grăi cătră dînșii, și nici așa nu mă vor asculta”. Aceasta și la rumâni s-au plinit; că cu glas striin grăind lor Dumnezău, nu asculta. Iară acum Sfînta Scriptură, prin nevoița mării tale, să cităște și cunoscută să face și la mari și la mici”.*

„*Cu cât mai vîrtos vrednic de mii de laude ești măriia ta, care la un norod întreg dai cuvîntul lui Dumnezău caoarece lumină fiind până acum supt acoperemînt și o pui în sfășnic ca să lumineze celor den casă ai beserecii noroad: rumânilor, moldovenilor și ungrovlahilor”.* - în *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, pp. 146-147.

<sup>24</sup> „*Și după isprăvirea tălmăcitului aeeștii folositoare și sfînte ostenêle, luînd după cum să cade și voie de la sfînta și muma noastră besêreca cea mare, s-au dat în tipografie de s-au tipărit în sfînta Mitropolie den București, fiind arhiereu și păstoriu creștinescului acestuia norod preasfîntîtur pîrîntele nostru chir Theodosie mitropolitul”* (Predoslovia lui Șerban Cantacuzino-Biblia 1688) - în *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, p. 139.



aceea, demersurile de traducere (revizuire) a textului biblic sunt reluate de frații Radu și Șerban Greceanu. Deși Biserica dispunea deja de un text (ms. 45), traducerea se face după o ediție considerată a fi grecească (Septuaginta 1597, retipărită 1687), iar în problemele delicate de traducere sunt consultați ierarhi și dascăli greci, iar diorsitorul traducerii este și el tot un grec, episcopul Mitrofan, care a fost la Huși și a ajuns ulterior la Buzău. Împlinirea tuturor acestor deziderate face ca tipărirea Bibliei în limba română să nu întâmpine nici un fel de împotrivire, ci dimpotrivă, să fie susținută de către reprezentanții mediului eclesastic și academic grecesc:

„Și aceasta am făcut la tălmăcirea aeeștii Sfinte Scripturi, făcînd multă nevointă și destulă cheltuială, despre o parte puind dascăli știuți foarte den limba elinească, pe preaînțeleptul cel dentru dascăli ales și arhiereu Ghermano Nisis, și, după petrecerea lui, pre alții care s-au întîmplat, și despre altă parte ai noștri oameni ai locului, nu numai pedepsiți într-o noastră limbă, ce și de limba elinească avînd știință ca să o tălmăcească, carii luînd lumină și dentr-alte izvoade vechi și alăturindu-le cu cel elinesc al celor 70 de dascăli, cu vrerea lui Dumnezeu o au săvîrșit precum să vîde. Și măcară că la unele cuvinte să fie fost foarte cu nevoie tălmăcitorilor pentru strîmtarea limbii românești, iară încăș avînd pildă pre tălmăcitorii latinilor și slovenilor, precum aceia așa și ai noștri le-au lăsat precum să citesc la cea elinească” (Predoslovia lui Serban Cantacuzino-Biblia 1688)<sup>25</sup>.

### Canonul biblic

Atitudinea față de cărțile anaghinoscomena pare să fie aceeași atât în Manuscrisul 45, cât și în Biblia de la 1688, ambele folosind aceeași formulă la începutul acestui grup de cărți: „*Ascunsele cele ce-s la jidovi den numărul celor vrednice de credință să aflăm*”. Din această atitudine ne dăm seama că traducătorii Bibliei de la București și cei ai Manuscrisul 45-deci inclusiv N. Milescu-sunt conștienți de faptul că în canonul evreilor se găsesc 39 de cărți canonice, dar nu le resping pe cele „ascunse” la evrei, căci acestea sunt la creștini „den numărul celor vrednice de credință”. Atitudinea lor pare să fie mai aproape de hotărârile privind canonul biblic ale Sinodului de la Ierusalim din anul 1672. Formularea „den numărul celor vrednice de credință” pare că deține cheia înțelegerii, însă ea nu apare doar în Septuaginta, ediția 1687 de la Veneția, ci și în ediția Frankfurt 1597, astfel că nu putem presupune că formula respectivă a fost introdusă ca o precizare firească în privința cărților anaghinoscomena după Sinodul de la Ierusalim. Totuși, această formulă pare să fie agreată de greci, pentru că este în deplină consonanță cu

<sup>25</sup> *Monumenta Linguae Dacoromanorum...*, p. 139.

hotărârile acestui sinod. Așadar, chiar dacă precizările de ordin isagogic nu ne ajută foarte mult, putem totuși afirma că Biblia de la București este în consonanță cu norma grecească în privința canonului biblic care a fost stabilită la Sinodul de la Ierusalim. De asemenea, considerăm că este suficient să reamintim că patriarhul Dositei este cel care semnează o prefață a Bibliei de la București, cea dedicată domnului Șerban Cantacuzino, validând practic, după normele pe care el însuși le-a impus, traducerea românească a Sfintei Scripturi.

Precizăm totodată că Sinodul local de la Ierusalim a aprobat Mărturisirea de credință „Pavăza Ortodoxiei” a Patriarhului Dositei, care la întrebarea a treia: *Care sunt cărțile pe care le numim Sfânta Scriptură?* răspundea astfel:

„Urmând normei Bisericii sobornicești, numim Sfântă Scriptură toate aceste cărți pe care Chiril le numără în conformitate cu sinodul de la Laodiceia; la care adăugăm și pe acelea pe care el din nepricepere, neștiință sau chiar din răutate le-a numit apocrife: Înțelepciunea, fără îndoială a lui Solomon, Iudit, Tobit, Istoria balaurului, Istoria Suzanei, Macabei, și Înțelepciunea lui Sirah. Căci alături de celelalte cărți ale Sfintei Scripturi și pe acestea le socotim părți adevărate ale Scripturii, pentru că datina veche, dar mai ales Biserica sobornicească, învață că sunt autentice... și acestea sunt părți ale Sfintei Scripturi...pe acestea toate noi le socotim cărți canonice și mărturisim că și acestea sunt Sfânta Scriptură” (Mărturisirea de credință a Patriarhului Dositei)<sup>26</sup>.

„Motivul pentru care Sinodul de la Ierusalim trece peste vechea deosebire dintre cărțile canonice și anaghinoscomena trebuie probabil căutate în zelul deosebit pe care Dositei l-a arătat în combaterea Mărturisirii lui Ciril Lucaris (...) sau în dorința de a se restabili autoritatea și valoarea cărților anaghinoscomena, pe care Ciril Lucaris le-a retras-o socotindu-le apocrife”<sup>27</sup>.

Mărturisirea patriarhului Dositei avea să fie acceptată de toate cele patru scaune patriarhale ortodoxe și va exercita în timp o influență considerabilă asupra Bisericii Răsăritene. Importanța sa și, în speță, a Sinodului de la Ierusalim a fost comparată cu cea pe care a exercitat-o Conciliul de la Trento pentru Biserica Romano-Catolică<sup>28</sup>. De altfel, consider că este de prios să revenim asupra dezbaterii referitoare la raportul dintre hotărârile sinoadelor locale de la Constantinopol din ianuarie 1672-destul de ambiguu-și

<sup>26</sup> Text reprodus după Mircea CHIALDA, „Cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă”, în *Studii Teologice*, An 14 (1962), nr. 4, pp. 522-523.

<sup>27</sup> Mircea CHIALDA, „Cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament...” p. 523.

<sup>28</sup> Alexandru MIHAILĂ, *În multe rânduri și în multe chipuri. O scurtă introducere ortodoxă în Vechiul Testament*, Ed. Doxologia, Iași, 2017, pp. 30-31.

cel de la Ierusalim din luna martie a aceluiași an-foarte clare și concise-cu privire la cărțile anaghinoscomena, din moment ce hotărârile sinodului ierusalimitean sunt acceptate de toate cele patru scaune patriarhale ale lumii grecești (inclusiv Constantinopolul), iar efectele generate în timp pot fi constatate astăzi cu ușurință la nivelul Bisericii grecești care alătură cărților canonice și pe cele anaghinoscomena. Rolul pe care îl are patriarhul Dositei în conturarea tendinței pe care o va căpăta înțelegerea canonului biblic pentru spațiul eclesial grecesc este covârșitor. Sinodul de la Ierusalim din 1672 a declanșat practic ruptura intervenită între cele două tradiții canonice biblice, cea greacă și cea slavă, cu privire la cărțile anaghinoscomena. Anul 1685 poate fi de asemenea considerat un an de referință, fiind momentul la care patriarhul Dositei se simte nevoit să renunțe la proiectul său de elenizare a spațiului cultural-eclesial rusesc. De altfel, dacă ar fi reușit, ar fi fost posibil ca astăzi să nu mai vorbim de două tradiții canonice biblice, ci doar de una singură.

### **Traducerea Vulgatei (în manuscris) de către episcopul Petru Pavel Aron (1760)**

Traducerea este efectuată la Blaj de către un colectiv de monahi și dascăli uniți, coordonați de episcopul Petru Pavel Aron. Se păstrează în mai multe manuscrise, cele mai multe incomplete, la Biblioteca Academiei din Cluj. Pentru traducere s-a folosit cel mai probabil ediția Vulgatei apărută la Veneția în 1690. Din rândul cărților anaghinoscomena sunt menționate Tobit, Iudit, Baruh-incluzând și Epistola lui Ieremia-, III Ezdra, Înțelepciunea lui Solomon, Ecclesiastul, I-II Macabei. Dintre adaosuri, sunt amintite cele de la Estera, Daniel și Cronici-Rugăciunea lui Manase-, nefiind menționat cel de la Iov. De asemenea, lipsesc Psalmul 151 și III Macabei<sup>29</sup>. Introduce însă în textul său Rugăciunea lui Manase, III și IV Ezdra după cele canonice, ca să nu se uite<sup>30</sup>. De fapt, urmează într-un total norma romano-catolică care, după ce le respinge ca necanonice la Conciliu Tridentin (1546), le introduce în

<sup>29</sup> Mircea BASARAB, „Cărțile anaghinoscomena – bune de citit – în Bibliile românești”, în *Studii Teologice*, An 24 (1972), nr 1-2, p. 62.

<sup>30</sup> Atât în ms. 18, cât și în ms. 20 ale acestei ediții păstrate la Biblioteca Academiei din Cluj, înaintea grupului de cărți format din Rugăciunea lui Manase, III și IV Ezdra se află următoarea însemnare: „Rugăciunea lui Manasie și doao cărți care supt nume de a treia și a patra a lui Esdra să numesc, într-acest loc, afară adecă din rândul canoniceștilor cărți a Vechiului Testament, carele Sfântul sinod de la Trident le-au cuprins și ca niște canonicești a le primi au poruncit, să pun, ca nu cumva de totul să se zăuie, fiind de oricarii sfinți părinți în scrisorile sale cândva chimate și în careva Biblii letenești, și scrise și tipărite, aflându-să” (Mircea BASARAB, „Cărțile anaghinoscomena...”, p. 61 și Ioan CHINDRIȘ, „Secolele Bibliei de la Blaj”, în: *Biblia de la Blaj 1795. Ediție jubiliară*, Roma, 2000, p. 47)

apendice, în ediția revizuită a Vulgatei (Roma, 1592), Biblia Papei Clement al VIII-lea, acestea fiind preluate și de ediția din 1690. Canonul urmat de Petru Pavel Aron este cel al Bisericii Romano-Catolice fixat la Conciliul de la Trident<sup>31</sup>. Traducerea nu a mai fost tipărită însă din cauza răscoalei lui Sofonie și apoi a numirii unui episcop ortodox în persoana lui Dionisie Novacovici, pentru românii ortodocși transilvăneni. Ea ar fi putut genera o și mai mare împotrivire, atât din partea românilor neuniți, cât și a celor uniți, ceea ce o făcea să nu mai fie de actualitate.

### **Biblia lui Samuil Micu (1795)**

Samuel Micu traduce integral Sfânta Scriptură în perioada 1783-1790, fiind tipărită în anul 1795 de către episcopul unit Ioan Bob. Pentru traducerea Vechiului Testament, folosește ca principală sursă Septuaginta, ediția Franeker (Olanda, 1709), tradusă de Lambert Bos, ce avea la bază Codicele Vaticanus. Biblia de la București, deși aspru criticată, este folosită ca a doua sursă. Ignoră traducerea Vulgatei a episcopului Petru Pavel Aron, deși știa de existența ei.

Traducerea lui Samuil Micu nu a pornit de pe o platformă confesională, ci de pe una națională. Prin traducerea sa ce are la bază textul Septuagintei, el vrea să dea Bibliei sale un caracter transconfesional, panromânesc și național. Pentru Samuil Micu, românii trebuiau să aibă o singură Biblie, astfel că dacă până atunci au avut Biblia de la București, pe viitor o vor avea pe cea tradusă de el<sup>32</sup>. Colaborează pentru limba greacă cu V. Vlad, dar și cu Dimitrie Eustatevici, directorul Școlii primare ortodoxe din Transilvania, format în mediul comunității grecești din Brașov.

### *Canonul biblic*

Deși preia isagogia specifică Bisericii Romano-Catolice, Biblia lui Samuil Micu păstrează gruparea cărților după modelul Bibliei de la București, dorind să rămână cât mai aproape de cuprinsul Septuagintei. Cărțile necanonicе sunt numite deuterocanonice și apocrife. Cărțile deuterocanonice sunt considerate ca fiind „adevărat dumnezeiești” în „Cuvântul către cetitorul”, nesemnat de Samuil Micu:

„Afară de aceasta, de la începutul besearicii creștinești, mai toți Sfinții Părinți dintr-însele, ca din niște cărți dumnezeiești, au luat și au adus mărturie, ba încă și însași toată besearica, ca niște cărți dumnezeiești, împreună cu cealealalte dumnezeiești Scripturi, au rânduit să se

<sup>31</sup> Mircea BASARAB, „Cărțile anaghinoscomena...”, p. 62.

<sup>32</sup> Ioan CHINDRIȘ, „Secolele Bibliei de la Blaj”..., pp. 56-57.

cetească în besearică, cum anume să va arăta unde să vor pune cărțile acestea care să zic deuterocanonicești”<sup>33</sup>.

Atitudinea lui Samuil Micu sau mai degrabă a cenzorilor traducerii sale<sup>34</sup> față de canonul biblic este clar exprimată în „Cuvântul înainte la cărțile care se zic apocrifa”:

„Cărțile Sfintei Scripturi, unele, să zic proto-canonicești, adică ceale în locul cel dintâiu canonicești. Altele să zic deuterocanonicești, ca cum am zice într-un al doilea loc canonicești. Cărțile ceale proto-canonicești

<sup>33</sup> *Biblia de la Blaj 1795. Ediție jubiliară*, Roma, 2000.

<sup>34</sup> Despre rolul comisiei de cenzori condusă de episcopul Ioan Bob și formată din teologii uniți Gherman Peterlaci, Dimitrie Căian și Vasile Filipan ne vorbește însuși Samuil Micu în Cuvântul său către cetitoriu: „Însă mai înainte, cu multă a sa luare de samă și osteneală și singur bine socotindu-o și și cu bărbați învățați, cu amăruntul și - cum să zice - din fir în păr cercându-o și cernându-o și cu cea elinească a celor șaptezeci de dascalii și cu cea veachie românească alăturându-o, unde au trebuit o au îndreptat, ca întru toate să fie asemenea și întocma izvodului elinesc a celor șaptezeci de dascalii. încă, pentru mai bun înțeles, o au luminat pre unele locuri și cu note și însemnări dedesupt puse și pre de laturi, cu paralele sau însemnarea locurilor unde în S. Scriptură despre acel lucru să mai află scris, precum și la începutul fieștecărui cap, cu tâlc, care pre scurt spune ce să cuprindă întru același cap, și la fieștece carte cu cuvânt înainte, care arată pre scriitoriu și vreama și scoposul și pricina cărții și ceale improtivă le împrăstie, afară de acestea și la începutul Bibliei mai înainte cu frumoase prolegomena o au înzăstrat și o au îmbogățit, care toate mare lumină și învățătură dau cetitorului” (*Biblia de la Blaj 1795. Ediție jubiliară*).

Comentând acest text, Ioan Chindriș sintetizează: „Iată ce recunoaște Micu despre munca acestor bărbați: 1. că au confruntat manuscrisul său cu Septuaginta și cu Biblia de la București, „că întru toate să fie asemenea și întocma izvorului elinesc”; 2. că au adăugat note „dedesubt puse și pre de laturi”, adică au îmbunătățit notele lui și concordanțele marginale; 3. că au redactat texte introductive la cărțile Bibliei și rezumate la capitole; 4. că au scris introducerea la întreaga Biblie... Prin exprimarea că „bărbații învățați” ai lui Bob „o au înzăstrat și o au îmbogățit”, nu se poate înțelege altceva decât că Micu se delimitează de această metamorfoză, la care și el este obligat să ia parte”. (Ioan CHINDRIȘ, „Secolele Bibliei...” p. 62).

Din cercetarea manuscriselor și în special al celui final după care s-a făcut tipărirea, se pare că Samuil Micu a redactat totuși texte introductive, de dimensiuni variabile, la toate cărțile Sfintei Scripturi, acest lucru fiindu-i impus de episcopul Ioan Bob. De asemenea, trebuie precizat că studiul introductiv la cărțile Sfintei Scripturi, care va provoca în timp acea reacție de respingere din partea mitropolitului Andrei Șaguna, nu-i aparține lui Samuil Micu. De altfel, se pare că Samuil Micu, după modelul Septuagintei lui Franeker și a Bibliei de la București, nu a dorit să înzestreze traducerea sa cu astfel de introduceri, ci doar să transpună textul în românește (Ioan CHINDRIȘ, „Secolele Bibliei de la Blaj”, p. 62), rămânând astfel fidel proiectului său național românesc. Considerăm, totodată, că este de prisos să amintim și faptul că înainte ca traducerea lui Samuil Micu să fie preluată pentru a fi tipărită de episcopul Ioan Bob, aceasta fusese oferită episcopului ortodox Gherasim Adamovici de la Sibiu, care se arătase disponibil și chiar făcuse demersuri pe lângă autorități în vederea tipăririi, rămase însă fără succes (I. CHINDRIȘ, „Secolele Bibliei...” p. 60). Acest lucru nu ar fi fost condiționat de isagogia asumată ulterior de Biblia de la 1795, care din păcate nu ajută la împlinirea dorinței lui Samuil Micu de a avea o Biblie pentru toți românii.

sânt acealea care în catastihul cărților Sfintei Scripturi la jidovi pururea au fost. Și niciodată, nici o îndoială despre aceale cărți nu au fost, ca cum acealea nu ar fi ale Sfintei Scripturii, cei de Dumnezeu însuflete. Iară ceale deuterocanonicești sânt cărțile acealea ale Sfintei Scripturi, care în catastihul cărților Scripturii, la jidovi, acum nu sã află și pentru aceea mulți au avut îndoială. Oare aceaste cărți dumnezeiești și parte a Sfintei Scripturi sânt, și pentru aceea le-au zis Apocrifă, care cuvânt elinesc însemnează acoperit., ascuns., pentru că au fost ascuns și acoperit, sau neștiut. Oare parte a Sfintei Scripturi sânt aceastea, până ce mai târziu s-au descoperit și s-au aflat adevărul lucrului acestuia? Așa sânt în Testamentul cel Vechiu cărțile aceaste: Tovit, Iudit, Varuh, Cartea trimisă a lui Ieremie, Cântarea celor trei sfinți coconi, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Istoriia Susanei, a lui Vil și a bălaorului, și a Macaveilor, Cartea 1 și 2, și Rugăciunea lui Manase. De aceaste cărți, oare sânt canonicești? Odinioară au fost îndoială în besearică, iară acum nici o îndoială mai mult nu easte, macar de sã și pun în Biblie, supt nume de Apocrifă. Că dintru aceaste cărți mulți sfinți părinți aduc mărturii ca din Sfânta Scriptură”<sup>35</sup>.

Prin urmare, observăm că Biblia lui Samuil Micu urmează întocmai normele canonice ale Bisericii Romano-Catolice, cărțile canonice fiind numite proto-canonicești, iar cele anaghinoscomena fiind numite deuterocanonicești, despre acestea din urmă arătând că în trecut, deși a existat „îndoială”, această îndoială fusese depășită la momentul respectiv, iar cărțile erau considerate în rând cu cele canonice.

Se observă intenția lui Samuil Micu de a rămâne cât mai aproape de conținutul Septuagintei din statutul pe care îl acordă cărților III Ezdra, III-IV Macabei și Psalmului 151, acestea fiind numite apocrife și nefiind trecute în rândul celor „dumnezeiești”:

„Sânt încă apocrife unele cărți de care și acum easte îndoială și, măcar de sã pun în Biblie, parte de a Sfintei Scripturi nu sânt, nici dumnezeiești nu sã țin. Așa easte: Psalmul 151, „Mic am fost întră frații miei”, Cartea 3 a lui Ezdra, a treia și a patra a Macaveilor; aceaste cărți de la besearică nu sânt permise întră ceale dumnezeiești, care sã zic cărți de Dumnezeu însuflete.”(Cuvântul înainte la cărțile care se zic apocrifă)<sup>36</sup>.

Este introdusă și Rugăciunea lui Manase, pe care o traduce după originalul latin, deși aceasta nu apărea în Biblia de la București. Rugăciunea lui Manase nu este trecută în categoria cărților apocrife, așa cum se obișnuia în

<sup>35</sup> *Biblia de la Blaj 1795. Ediție jubiliară.*

<sup>36</sup> *Biblia de la Blaj 1795. Ediție jubiliară.*

Bibliile apusene în conformitate cu hotărârile Conciliului tridentin, ci alături de cele deuterocanonice<sup>37</sup>. Deși consideră Cartea a IV-a a Macabeilor apocri-fă, o păstrează doar pentru că apărea în vechea Biblie românească (1688). Nu era păstrată nici în ediția Franeker. Întocmai ediției olandeze, Psalmul 151 este trecut la sfârșitul Cărții Psalmilor și nu după Cartea Maleahi, așa cum apărea în Biblia de la București. Psaltirea este preluată integral după traducerea lui Grigore Râmniceanul de la Buzău (1703) și a edițiilor care i-au urmat, fiind foarte apreciată pentru frumusețea limbii și pentru funcția sa liturgică. Samuil Micu nu încearcă să intervină asupra textului, fiindcă era conștient de larga răspândire și însemnătate pe care o avea în rândul credin-cioșilor români transilvăneni, atât ortodocși, cât și uniți. Considerăm că acest aspect este relevant pentru modul în care Samuil Micu încearcă să dea pro-iectului său de traducere a Bibliei în limba română acel caracter național, panromânesc și transconfesional, așa cum inspirat este definit de către I. Chindriș<sup>38</sup>.

În concluzie, putem observa că Biblia lui Samuil Micu, considerată de Eugen Munteanu „mama Bibliilor românești moderne”<sup>39</sup>, cuprinde toate căr-țile și adaosurile pe care le are Biblia noastră până în prezent, cu excepția cărții a IV-a a Macabeilor.

### Biblia Sankt Petersburg (1819)

Biblia tipărită la Sankt Petersburg sub auspiciile Societății Biblice Ru-se și destinată în special românilor din Basarabia, care fusese anexată Impe-riului țarist în 1812, prelua textul lui Samuil Micu, cu excepția Cărții a IV-a a Macabeilor. Mitropolitul Gavriil Bănulescu pusese la dispoziția editorilor atât un exemplar din Biblia de la București (1688), cât și pe cel al Bibliei de la Blaj (1795), aceasta din urmă fiind aleasă pentru o mai bună acuratețe și actualitate a limbii. Nu se preiau însă precizările cu caracter isagogic de fac-tură apuseană ale acesteia.

Revizorul român al acestei ediții este arhimandritul Varlaam Cuza, dele-gatului mitropolitului Gavriil Bănulescu. Prin această ediție se revine la norma slavă a canonului biblic pentru edițiile Sfintei Scripturi în limba română.

<sup>37</sup> Mircea BASARAB, „Cărțile anaghinocomena – bune de citit – în Bibliile românești...”, p. 64.

<sup>38</sup> Reputatul specialist clujean pare să nu aprecieze faptul că Samuil Micu urmează „cuminte”, fără nicio intervenție, textul lui Grigore Râmniceanul, fiind interesat mai degrabă să remarcе acribia lui Petru Pavel Aron, care are doar câteva intervenții minore asupra textului Psaltirii (text ce aparținea lui Grigore Râmniceanul) ce vizau în special împărțirea și numerotarea psalmilor în conformitate cu Vulgata (Ioan CHINDRIȘ, „Secolele Bibliei...”, pp. 49-50).

<sup>39</sup> EUGEN MUNTEANU, *Lexicologie biblică românească*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 514.

## Biblia de la Buzău a episcopului Filotei (1854-1856)

Biblia de la Buzău este o ediție tipărită în cinci volume, ce urmează întru totul Bibliei lui Samuil Micu, fiind „îngrijită și curățată de elementele dialectale specifice de către însuși învățatul episcop buzoian”<sup>40</sup>. Preia din ediția blăjeană și partea de isagogie, inclusiv *Cuvântul înainte la cărțile ce se zic apocrifa*, în tomul IV și *Cuvântul la Sfânta Scriptură* în tomul V, fapt ce va stârni nemulțumirea profundă a lui Andrei Șaguna. Păstrează și Cartea a IV-a a Macabeilor.

## Biblia lui Andrei Șaguna

S-ar fi dorit ca această ediție să fie un răspuns ortodox la adresa isagogiei cultivate în epocă prin intermediul Bibliei lui Samuil Micu. Lucrul acesta este însă valabil numai în privința isagogiei, textul fiind preluat integral din ediția tipărită în 1819, la Sankt Petersburg, o reeditare a ediției tipărite la 1795 fără elementele cu caracter introductiv ale acesteia<sup>41</sup>.

Ediția lui Andrei Șaguna are un caracter isagogic ortodox pronunțat pentru a contracara influența exercitată chiar în spațiul ortodox, prin intermediul Bibliei episcopului Filotei, de către Biblia lui Samuil Micu. De fapt, aceasta pare a fi unul din motivele principale pentru care mitropolitul Andrei Șaguna tipărește o ediție ilustrată a Sfintei Scripturi imediat după apariția Bibliei de la Buzău, adică în perioada 1856-1858, deși impresia generală era aceea că se viza, în mod special, traducerea Septuagintei făcută de Ion Heliade Rădulescu, ce ieșea de sub autoritatea Bisericii. Miza tipăririi ediției sibiene este strâns legată de combaterea învățăturilor de sorginte apuseană pătrunse în edițiile românești ale Sfintei Scripturi. Edificator în acest sens este faptul că mitropolitul Andrei Șaguna îi solicită episcopului Filotei nici mai mult și nici mai puțin decât să retragă exemplarele care nu se vânduseră al

<sup>40</sup> Mihai CIUREA, *Istoria textului Noului Testament. De la manuscris la edițiile tipărite*, Universitaria, Craiova, 2011, p. 224.

<sup>41</sup> E. Conțac a infirmat ipoteza lui I. Chindriș care afirmă că „la Sibiu nu s-a lucrat după Biblia din 1819, ci pur și simplu după cea de la Blaj” (Ioan CHINDRIȘ, „Secolele Bibliei...”, p. 67) printr-o cercetare sinoptică pe baza căreia dovedește faptul că într-adevăr Andrei Șaguna s-a folosit de ediția de la Sankt Petersburg, despre care știa bineînțeles faptul că era o reeditare a Bibliei de la Blaj (Emanuel CONȚAC, „Tradiția biblică românească. O prezentare succintă a principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi” în *Studii Teologice*, nr. 2/2011, pp. 190-191). Andrei Șaguna are pe deplin conștiința că prin intermediul Bibliei de la Sankt Petersburg preia un „text ortodox”. Deși știa că acesta fusese preluat după Biblia lui Samuil Micu, el nu amintește de ediția blăjeană în Precuvântarea sa, pentru că ar fi însemnat să valideze isagogia ei, nefăcând astfel o distincție între textul și isagogia acesteia. Altfel, Andrei Șaguna împlinește fără să vrea dorința lui Samuil Micu de a avea o Biblie pentru toți românii, tipărindu-și textul cu o isagogie fundamentată pe tradiția Bisericii cea Una, text care, revizuit, se va perpetua până la Biblia din 1914.



celui de-al cincelea tom al ediției buzoiene, în care fusese inclus Cuvântul la Sfânta Scriptură al Bibliei Samuil Micu, cu rugămintea de a-l schimba cu „Precuvântarea” ediției sale<sup>42</sup>. De altfel, definitorie pentru contribuția adusă în epocă de Biblia lui Andrei Șaguna este tocmai această amplă introducere la cărțile Sfintei Scripturi, în care este apărută și cultivată tradiția ortodoxă cu privire la textul și canonul biblic. Practic, „Cuvântului la Sfânta Scriptură” din Biblia lui Samuil Micu i se contrapune „Precuvântarea” din Biblia lui Andrei Șaguna.

În „Precuvântarea” ediției șaguniene a Bibliei sunt făcute precizări clare în privința cărților Sfintei Scripturi împărțite în canonice și apocrife, termen prin care sunt numite în continuare cărțile anaghinoscomena. Cărțile canonice sunt recunoscute ca fiind cele inspirate, în timp ce cărțile anaghinoscomena nu sunt recunoscute de Biserică ca fiind insuflate de Dumnezeu, ci sunt cinstite și folosite pentru „întărirea credincioșilor în credință, iar nu spre întărirea dogmelor creștinești”<sup>43</sup>. În introducere se face și o analiză succintă, dar pertinentă, a cărților anaghinoscomena, inclusiv cu privire la motivele pentru care nicio carte nu a fost primită în canon, fiind consemnate în acest sens numeroase mărturii ale Sfinților Părinți. La fel ca ediția Sankt Petersburg, Andrei Șaguna nu include Cartea a IV-a a Macabeilor, devenind astfel un reprezentant al tradiției slave în privința canonului biblic, a cărei influență se va exercita până astăzi în Biserica noastră. Biblia lui Andrei Șaguna are în cuprinsul său toate cele 10 cărți anaghinoscomena și suplimentele în aceeași ordine pe care le are și Biblia sinodală în prezent.

## Concluzii

Traducerea Septuagintei de către Nicolae Milescu a provocat o reală dezbatere în mediile cultural-ecclesiastice din Țările Române în privința surselelor textului scripturistic și, indirect, în ceea ce privește canonul biblic vechitestamentar, dezbatere care se ridică la standardele teologice și cultural-științifice ale epocii respective. După apariția traducerii lui Nicolae Milescu, autorul manuscrisului 4389 reclama prin traducerea sa raportarea la norma

<sup>42</sup> E. CONȚAC, „Tradiția biblică românească. O prezentare succintă a principalelor versiuni...”, p. 187.

<sup>43</sup> „În concepția lui Andrei Șaguna, criteriile după care Biserica socotește aceste cărți bune de citit sunt următoarele: 1. Lipsa inspirației, ele fiind alcătuite de bărbați înțelepți, care s-au folosit de cărțile canonice în compunerea lor. 2. Hristos și apostolii Săi nu au citat din aceste cărți. 3. Lipsa lor din canonul iudeilor. 4. Faptul că în ele se cuprind evenimente ce contrazic învățătura revelată în cărțile canonice a determinat pe mulți dintre Sfinții Părinți și Scriitorii bisericești să manifeste de la început anumite îndoeli în privința lor” (Mircea BASARAB, *Cărțile anaghinoscomena ...*”, p. 66).

slavonă în privința textului și a canonului biblic, considerând că aceasta reprezenta tradiția încetățenită în sânul Bisericii din Țările Române.

Prin intermediul manuscrisului 45, de fapt o revizuire a traducerii lui Nicolae Milescu, mitropolitul Teodosie se face exponentul normei grecești în epocă, care va fi asumată în mod deplin, cu suportul reprezentanților culturii grecești, de către domnitorul Șerban Cantacuzino și mediile eclesiastice și va avea ca rezultat tipărirea Bibliei de la București, în 1688, conform tradiției textuale și canonice grecești.

Tipărirea textului scripturistic românesc după Septuaginta, ediția Frankfurt 1597, retipărită la Veneția în 1687 ca ediție grecească, precum și implicarea patriarhului Dositei, prezent la curtea domnitorului Șerban Cantacuzino în perioada 1686-1687, reflectă asumarea de către Biserica românească a tradiției textuale și canonice grecești. Această tradiție textuală și canonică este păstrată, în bună măsură, și în Biblia lui Samuil Micu de la 1795.

Totodată, tipărirea Bibliei de la Sankt Petersburg din 1819 readuce în prim plan tradiția canonică slavă care este asumată în mod deplin de către Andrei Țaguna prin ediția de la Sibiu (1856-1858), devenind normă a Bisericii noastre până astăzi.

### **Summary: The Reception of the Old Testament Canon in the 17th-19th century Romanian translations of the Holy Scripture**

In the cultural-ecclesiastic milieus of the Romanian Principalities, Nicolae Milescu's translation of the Septuagint raised a debate centered around the sources of the scriptural text and, indirectly, the Old Testament biblical canon – a debate reflecting the theological and cultural-scientific standards of the times. With regard to the canon, N. Milescu followed the Greek norms of his epoch. Manuscript 4389 in the collection of the Academy Library in Bucharest is very important in documenting the reception of the Old Testament biblical canon, as reflected in Romanian translations dating from the second half of the 17th century. The author of Manuscript 4389 was certainly a monk and a member of the Wallachian clergy. The manuscript was translated during the period 1665-1672. Its sources are the Ostrog Bible (1581), Biblia Sacra- Platin edition, Anvers (1583), the Septuagint – the Frankfurt edition (1597), and the translation of N. Milescu. His translation observes the Orthodox church tradition received via Slavonic sources in the Romanian Principalities, before mid-17th century. The biblical canon observed by the author of Ms. 4389 is actually that of the Ostrog Bible, and his translation seeks to follow the canonical norms observed in the Slavic culture and tradition. He thus aims to bring into the traditional framework the biblical text and canon in Romanian language, after the issue of the much-too-innovative translation made by Milescu – which altered not only the textual tradition, but also the tradition of the Old Testament books' canon. After the transla-

tion of Nicolae Milescu, the author of manuscript 4389 provided a translation abiding by the Slavic norms with regard to the text and biblical canon, considering that this translation represented the established tradition of the Church in the Romanian Principalities. On the other hand, Manuscript no. 45 belonging to the Romanian Academy Library - Cluj Branch, is considered today by the experts as a revised reproduction of N. Milescu's translation of the Old Testament. The author of this revision, as indicates the second „Foreword to the readers”, is most likely a clergyman from the circle of close collaborators of metropolitan Teodosie Veștemenul (1668-1672 and 1679-1708). The fact that metropolitan Teodosie ordered a copy of manuscript 45 indicates not only that he had already made a choice between this manuscript and probably manuscript 4389, which might have been available to him, but also the fact that he intended to impose this new Romanian translation (ms. 45) as the authentic norm, following the Greek biblical tradition. Therefore, the matter of source selection seems to be of paramount importance to the author of the foreword to ms. 45, as he insists on the Greek sources he had employed, and to which he actually compares the translation of N. Milescu. By means of manuscript 45 – as mentioned above, a revised version of Nicolae Milescu's translation – metropolitan Teodosie champions the Greek norms of the epoch; it was fully adopted, with the support of the representatives of Greek culture, by prince Șerban Cantacuzino and by the ecclesiastical circles, and led to the printing of the Bible of Bucharest in 1688, in keeping with the Greek textual and canonical tradition. The Romanian translation of the Scripture, after the Septuagint – the Frankfurt edition of 1597, reprinted in Venice in 1687 as a Greek edition, and the involvement of patriarch Dositei, present at the court of prince Șerban Cantacuzino between 1686-1687, reflect the Romanian Church's adherence to the Greek textual and canonical tradition. This textual and canonical tradition is retained, to a great extent, by the 1795 Bible of Samuil Micu. Samuel Micu translated the entire Holy Scripture between 1783-1790, and bishop Ioan Bob printed it in the year 1795. For the translation of the Old Testament, his main source was the Septuagint - the Franeker edition (Netherlands) 1709, translated by Lambert Bos, and based on the Codex Vaticanus. The Bible of Bucharest, despite the harsh criticism it had met, was used as second source. He ignored the translation of the Vulgata made by bishop Petru Pavel Aron, although he was aware of its existence. Samuil Micu's translation did not have a denominational but a national basis. By means of his translation, based on the text of the Septuagint, he intended his Bible to have a trans-denominational, pan-Romanian and national character. According to Samuil

Micu Romanians needed to have a single Bible; until then they had had the Bible of Bucharest, and from then on they would have his translation. The Bible of Samuil Micu borrowed the isagogics of the Roman-Catholic Church, but maintained the grouping of books according to the model of the Bible of Bucharest, intending to remain as close as possible to the contents of the Septuagint. The non-canonical books are named deuterocanonical and apocrypha. The deuterocanonical books are described in the „Foreword to the reader” (not signed by Samuil Micu), as „truly divine”. This Bible includes the Prayer of Manasseh, translated after the Latin original, although it was not included in the Bible of Bucharest. The Fourth Book of

Maccabees, although it is deemed apocryphal, was retained only because it appeared in the old Romanian Bible (1688). The Bible of Samuil Micu, which Eugen Munteanu deems as „mother of modern Romanian Bibles”, includes – with the exception of the Fourth Book of Maccabees, all the books and additions which our Bible contains at present. On the other hand, the Bible printed at Sankt Petersburg in 1819, by the Bible Society in Russia, was mainly intended for the Romanians of Bessarabia, which had been annexed to the Tsarist Empire in 1812. It took over the text of Samuil Micu, except for the Fourth Book of Maccabees. However it did not borrow its isagogical considerations of western character. This edition was revised by archimandrite Varlaam Cuza, delegated by metropolitan Gavriil Bănulescu. This edition actually returns to the Slavic norms for the biblical canon used by the Romanian-language editions of the Holy Scripture. The Buzău Bible of bishop Filotei (1854-1856) was a five-volume edition, completely faithful to the Bible of Samuil Micu. From the Blaj edition it also borrowed the isagogical part, including the Foreword to the books named apocrypha in tome IV and the Foreword to the Holy Scripture in tome V, which deeply aggrieved Andrei Țaguna. It also retained the Fourth Book of Maccabees. The Bible of Andrei Țaguna, printed between 1856-1858, was intended as an Orthodox response to the isagogics cultivated at the time through the Bible of Samuil Micu. However, this only applies to its isagogical part, as the text was fully borrowed from the 1819 edition printed at Sankt Petersburg, as a republication of the 1795 edition without the respective introductory elements. The edition of Andrei Țaguna has a markedly Orthodox isagogical character, precisely in order to oppose the influence exerted in this regard by the Bible of Samuil Micu, even in the Orthodox space, through the Bible of bishop Filotei. The Foreword of Țaguna's edition of the Holy Scripture makes clear the classification of Holy Scripture books, into canonical and apocrypha, termed anaginoskomena books. The canonical books are acknowledged as inspired, while the anaginoskomena books are not acknowledged by the Church as divinely inspired, but they are venerated and used to „strengthen the faith of the people, and not to reassert the Christian dogmas”. The introduction also provides a brief but pertinent commentary on the anaginoskomena books, including the reasons why each of them has not been accepted into the canon, with numerous quotations from the Holy Fathers. Like the Sankt Petersburg edition, it does not include the Fourth Book of Maccabees. Thus, Andrei Țaguna also became a representative of the Slavic tradition of the biblical canon, still influential in our Church. The Bible of Andrei Țaguna contains all 10 anaginoskomena books and the supplements, in the same order as the Synodal Bible has them today.

**Pr. Lect. Dr. Roger CORESCIUC**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Alexandru Ioan Cuza din Iași*

## **PATERNITATE OMILETICĂ: INTERFERENȚE DE CONȚINUT ÎN OMILIILE LA SCHIMBAREA LA FAȚĂ ALE SFÎNȚILOR IOAN DAMASCHIN ȘI GRIGORIE PALAMA**

**Keywords:** *Palamas, hesychasm, homilies, similarities, John Damascene.*

### **Abstract**

The similarity of content in patristic literature does not diminish the quality of this literature. St. Gregory Palamas and St. John Damascene are two notable representatives of this literature, and as such, the present study aims to analyze this type of similarity by using examples from the sermons of the two on the Feast of the Transfiguration. St. Gregory Palamas often resorts to such borrowings from his earlier theology, especially in polemical treatises. The themes that are found almost identically in the sermons of the two are of utmost importance: the anagogical interpretation of certain events, the issue of uncreated light, the question of accident and reality in the divine nature, the mountain as a place of theophany. The present study compares the texts of the two authors and concludes that the loans are obvious. St. Gregory Palamas develops the borrowed ideas, adapting them to the pastoral context of the fourteenth century. The study also proposes the idea that homiletical authorship is necessary in the contemporary context when preaching can no longer dispense with patristic exegesis.

### **Argument: Originalitate cu orice preț, sau dobândirea gândirii Părinților?**

Tema paternității și a interferențelor de conținut în teologia patristică nu este o noutate. Perspectiva generală a gândirii Părinților nu este aceea a unui spațiu privat care să necesite în mod absolut inovația, ideea originală, teza absolut nouă. Raportarea continuă intra și inter-patristică a fost un fenomen care a condus cu succes la conturarea foarte precisă a ceea ce părintele Florovsky numea „cugetul Părinților sau *phronema* patristică”<sup>1</sup>. Dobândirea acestui cuget patristic nu presupune în niciun caz o raportare exterioară la textele

---

<sup>1</sup> Georges FLOROVSKY, *Scrieri esențiale*, trad. de Dragoș Dăscă și Octavian-Adrian Negoită, Doxologia, Iași, 2021, p. 397.

Părinților, ci ea necesită o integrare profundă a înțelesurilor existențiale cu care autorii patristici, la rândul lor, și-au însușit această *phronema*:

„Aceste formule [dogmatice] nu pot fi niciodată considerate abstract, adică în afara contextului întreg al credinței. Este înșelător să scoatem în evidență afirmații particulare ale Părinților, detașându-le de întreaga perspectivă în care aceștia le-au rostit [...]. Este un obicei periculos să-i cităm pe Părinți, adică să ne referim la citate și fraze scoase din context, aflate în afara celui cadru concret în care acestea își au înțelesul deplin și adecvat, în care sunt cu adevărat vii”<sup>2</sup>.

În studiul de față vom încerca să descriem în ce fel Sfântul Grigorie Palama s-a raportat doar la unul dintre Părinții anteriori lui. Bineînțeles, dacă am fi adus în discuție raportarea Sfântului Grigorie la întreaga teologie patristică care i-a precedat am fi fost nevoiți să construim o temă care, în ansamblul ei ar fi fost un subiect de cercetare de mari proporții. De aceea, am ales ca în rândurile de față să facem o mică analiză a doar două dintre scrierile palamite care se inspiră din teologia doar a unui singur Părinte, și anume din teologia Sfântului Ioan Damaschin. De asemenea, am decis să nu analizăm unul dintre tratatele teologice ale Sfântului Grigorie Palama (tratate care abundă în raportări la teologia patristică anterioară), ci două omilii, adică două texte care au fost concepute pentru uz pastoral și nu pentru o anumită poziționare teologică specifică disputelor isihaste ale secolului al XIV-lea.

Omiliile Sfântului Grigorie Palama, spre deosebire de tratatele sale teologice, nu abundă în trimeri patristice. Este o realitate faptul că Sfântul Grigorie folosește în omiliile sale foarte mult textul Scripturii, dar în același timp nu lasă impresia că își construiește predicile apelând la compilații de texte patristice (spre deosebire de *Triade*, unde oferă punctual culegeri de texte ale Părinților care pot servi pentru clarificarea diferitelor chestiuni teologice discutate în tratatele respective).

Am remarcat, totuși, că în *Omiliile la Schimbarea la Față*, Sfântul Grigorie Palama dezvoltă anumite idei prezente și în predica Sfântului Ioan Damaschin la aceeași sărbătoare. Sfântul Grigorie preia aceste idei fie în mod integral, reproducându-le oarecum în bloc în propriile predici, fie parțial, oferind o nouă interpretare sau o interpretare similară cu cea oferită de Sfântul Ioan Damaschin, dar cu o notă personală. Fie că este vorba despre textul pericopei evanghelice specifice acestei sărbători, fie că este vorba despre chestiuni teologice importante (realitatea luminii necreate, posibilitatea vederii acestei lumini), nu putem ignora interferențele din textele celor doi Pă-

<sup>2</sup> Georges FLOROVSKY, *Scrieri...*, p. 397.

rinți, precum și paternitatea omiletică la care apelează Sfântul Grigorie atunci când își construiește cele două predici amintite.

Ca atare, facem o astfel de analiză, care nu se dorește a fi exhaustivă, dar care își propune, în același timp, să fie și un mic îndreptar omiletic pentru predicatorul contemporan care își poate însuși atât analiza noastră, cât și ideea generală că predica zilelor noastre nu poate face abstracție de gândirea omiletică patristică. Analiza de față se oprește asupra a șase puncte importante din predicile celor doi, făcând precizarea că, pentru ușurarea accesului la textul patristic, în studiul de față vom folosi comparativ traducerile în limba română ale celor trei omilii rostite la sărbătoarea Schimbării la Față de către cei doi Părinți<sup>3</sup>: Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Grigorie Palama.

### 1. O aparentă contradicție între evangheliști

Primul aspect pe care îl aducem în discuție este faptul că atât Sfântul Ioan Damaschin cât și Sfântul Grigorie Palama constată aparentul dezacord între evangheliștii Matei și Luca<sup>4</sup> cu privire la precizarea numărului zilelor care au precedat evenimentul Schimbării la Față (zile care s-au interpus între dialogul Mântuitorului cu ucenicii cu privire la pătimirile Sale și momentul Schimbării la Față). Explicațiile ambilor autori sunt identice în conținut, Sfântul Grigorie Palama preluând în mare ideile Sfântului Ioan Damaschin și dezvoltându-le.

Astfel, Sfântul Ioan Damaschin precizează următoarele:

„Că nu este niciun dezacord în ceea ce s-a spus [...]. Așadar, cei care au spus «după șase zile» au lăsat la o parte extremele, adică pe prima și pe ultima zi, numărând doar zilele cele din mijloc, pe când cel care a numărat opt zile le-a numărat și pe unele, și pe altele împreună”<sup>5</sup>.

Textul Sfântului Grigorie Palama, mai dezvoltat, pleacă de la aceeași premisă a unui aparent dezacord între cei doi evangheliști, oferind aceeași explicație ca și Sfântul Ioan Damaschin pentru demontarea aparentei lipse de concordanță:

<sup>3</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II, trad. de Pr. Roger Coresciuc, coll. Viața în Hristos. Pagini de Filocalie 12, Doxologia, Iași, 2020, pp. 155-178 (Omilia a XXXIV-a și a XXXV-a) și SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări la sărbători împărătești, la sărbători ale Maicii Domnului și la sfinți*, trad. de Pr. Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, pp. 71-101.

<sup>4</sup> Textele care au determinat comentariile omiletice ale celor doi autori sunt: *Mt* 17, 1: *Și după șase zile, Iisus a luat cu Sine pe Petru și pe Iacov și pe Ioan, fratele Lui, și i-a dus într-un munte înalt, de o parte, și Lc* 9, 28: *Iar după cuvintele acestea, ca la opt zile, luând cu Sine pe Petru și pe Ioan și pe Iacov, S-a suit pe munte ca să se roage.*

<sup>5</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, p. 84.

„[Cei doi] vestitori de Dumnezeu sunt în acord între ei [și după literă]. Pentru că Luca a zis opt zile, nu fiind în dezacord cu cel care a zis după șase zile, ci punând la socoteală și ziua în care au fost rostite cuvintele acelea, și ziua în care S-a schimbat la față Domnul. Pe acestea, și Matei le lasă să se înțeleagă pentru cei care examinează în chip înțelept [litera]. De aceea și adăugirea după, care arată [ziua] următoare, acesta [Matei] a spus-o, iar celălalt a lăsat-o. Căci [Luca] nu zice după opt zile, precum acela după șase zile, ci [zice că] au fost ca la opt zile. Astfel, nu este nici o diferență în înțelesul istoric al evangheliștilor”<sup>6</sup>.

Interferențele de conținut sunt evidente în acest caz, lăsând să se întrevadă faptul că Sfântul Grigorie urmează linia de interpretare damaschiniană, preluând conținutul și dezvoltându-l într-un mod adaptat capacității ascultătorilor din Tesalonicul secolului al XIV-lea. Accesul la sursa omiletică anterioară este evident, iar gestul preluării acestei surse poate fi un exemplu pentru predicatorul contemporan care, cel puțin în cazul în care trebuie să construiască planul unei predici exegetice, nu poate face abstracție de exegeza patristică deja existentă.

## 2. Symbolismul zilei a opta

Ambii autori se lansează în explicații oarecum asemănătoare cu privire la symbolismul zilei a opta (amintită în textul evanghelistului Luca). Asistăm în acest caz la un tip de exegeză anagogenică, care pleacă de la o mențiune pur informativă și dezvoltă o teologie simbolică. Symbolismul zilei a opta este o temă care mai apare în predicile Sfântului Grigorie Palama<sup>7</sup> și ea face parte din modalitatea de interpretare pe care și-o asumă la modul general (multe din omiliile palamite fiind astfel de modele de interpretare anagogenică).

Sfântul Grigorie Palama descrie ziua a opta drept ziua desăvârșirii. Momentul Schimbării la Față este o *ferastră* prin care se întrezărește această taină a zilei celei veșnice, a zilei a opta, a zilei desăvârșite. Ziua a opta urmează unui întreg ciclu de alte zile (interpretate simbolic). Astfel, celor șase zile ale creației le corespund cele cinci simțuri prin care omul intră în contact cu lumea creată, la care se adaugă un al șaselea simț – lucrarea minții. Ziua a șaptea corespunde încetării lucrării acestor șase simțuri. Tema încetării lucrării simțurilor, încetare care nu este o anulare, ci o trecere într-un alt registru de percepție, constituie una dintre tezele de bază ale concep-

<sup>6</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II, ..., p. 158.

<sup>7</sup> A se vedea *Omilia a XVII-a și Omilia a XVIII-a*, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, I, trad. de Pr. Roger Coresciuc, coll. Viața în Hristos. Pagini de Filocalie 11, Doxologia, Iași, 2019, p. 231 și p. 249.



tului isihast despre liniștirea care se dobândește prin unirea minții cu harul dumnezeiesc. Intrarea în ziua a opta presupune existența zilei a șaptea, adică a odihnei, a încetării lucrării uzuale a celor șase simțuri amintite mai sus.

Ideile acestea se regăsesc la Sfântul Grigorie Palama în următorul paragraf:

„Marea privesc la luminii Schimbării la față a Domnului este taina [zilei] a opta, adică a veacului viitor, care se descoperă după încetarea lumii care s-a făcut în șase zile și [după] trecerea dincolo de simțirea noastră care lucrează înșesit – căci avem cinci simțuri, dar adăugându-se la acestea și cuvântul [minții] rostit după simțuri, face înșesită lucrarea simțirii. [Căci] nu numai mai presus de simțire, ci și mai presus de cuvânt este Împărăția lui Dumnezeu făgăduită celor vrednici. De aceea, după buna nelucrare a acestor [simțuri] care [își] împlinesc [lucrarea] în chip înșesit – prin care nelucrare se îmbogățește cu cinste [ziua] a șaptea – Împărăția lui Dumnezeu se arată în a opta [zi] cu puterea unei lucrări mai înalte”<sup>8</sup>.

Și pentru Sfântul Ioan Damaschin, cifra opt este un simbol al veacului viitor. Nu regăsim, totuși, la Sfântul Ioan aceeași dezvoltare care este prezentă la Sfântul Grigorie Palama. Pentru Sfântul Ioan, *optul* este prezentat doar ca o urmare firească a celor șapte veacuri ale vieții prezente (Sfântul Ioan nu dă alte detalii despre aceste șapte veacuri, limitându-se doar la o citare scurtă din Sfântul Grigorie Teologul<sup>9</sup>). Probabil că Sfântul Grigorie Palama a considerat că este necesară o dezvoltare a acestei referințe lapidare, recurgând la interpretarea descrisă mai sus.

Ziua a opta (conform numărătorii evanghelistului Luca) este ziua cea mai potrivită pentru descoperirea în fața ucenicilor a tainei zilei a opta:

„Opt este tip atât al viitorului, cât și al veacului. Căci viața prezentă durează șapte veacuri, prin cel de-al optulea este vestită viața viitoare, așa cum a spus marele teolog Grigorie tâlcuind apoteigma solomonică: «împarte o bucată în șapte», adică viața prezentă, «și chiar în opt»,

<sup>8</sup> Sf. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II, ..., pp. 158-159.

<sup>9</sup> Pasajul preluat de Sfântul Ioan Damaschin din omilia Sfântului Grigorie de Nazianz este încadrat în următorul paragraf pe care îl vom reda integral pentru înțelegerea contextului: «Pentru ca, precum prima zidire își primește începutul în ziua Duminicii [...], tot așa și a doua [zidire], iarăși de la aceasta se începe [...]. Căci duce spre starea cea de sus ; pe care și dumnezeiescul Solomon mi se pare că în ghicitoră o însemnează, legiind parte să se facă celor șapte, adică vieții acesteia, încă și celor opt, adică vieții veșnice (Cf. *Eccl* 11, 2)». (Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări praznicale și morale*, trad. de Nicușor Deciu, coll. Patristica 23, Doxologia, Iași, 2019, p. 122).

adică viața viitoare. A trebuit ca într-a opta zi să fie descoperirea celor desăvârșiți cele ale veacului al optulea”<sup>10</sup>.

Sfântul Ioan Damaschin își încheie această scurtă dezvoltare a temei zilei a opta cu un citat din Sfântul Dionisie Areopagitul<sup>11</sup> pe care Sfântul Grigorie Palama nu îl preia în *Omilia a XXXIV-a*.

Chiar dacă în cazul de față Sfântul Grigorie își creionează o viziune specifică asupra temei zilei a opta, care nu se inspiră integral din textul Sfântului Ioan Damaschin, considerăm că poate fi vorba și în acest caz de o paternitate omiletică, cel puțin parțială. Tema zilei a opta este una specifică sărbătorii Schimbării la Față și ea poate fi asumată cu succes chiar și de predicatorii contemporani, mai ales în contextul folosirii ei de către omiletica patristică.

### 3. Caracteristicile luminii necreate. Posibilitatea vederii acestei lumini cu ajutorul simțurilor transfigurate

Tema luminii necreate (sau nezidite, așa cum apare în multe traduceri românești) a constituit una dintre problematicile care au provocat disputele anti-isihaste din secolul al XIV-lea. Nu vom reproduce aici scenariul acestor dispute, ci doar precizăm faptul că Sfântul Grigorie Palama s-a aplecat îndelung asupra acestui subiect în *Triadele* redactate împotriva varlamiților.

În ceea ce îl privește pe Sfântul Ioan Damaschin, trebuie menționat faptul că și el face referiri precise la lumina necreată în *Dogmatica* sa:

„Luminarea și energia divină este una, simplă și neîmpărțită, și cu toate că lucrează în chip mântuitor asupra fiecăreia din cele care există în exemplare singulare și împarte tuturor părțile constitutive ale firii sale proprii, rămâne simplă [...]”<sup>12</sup>.

Tema luminii necreate, ca subiect teologic, nu era, așadar, o inovație a mișcărilor teologice ale secolelor târzii bizantine, ci ea exista și în vremea Sfântului Ioan Damaschin și în vremea altor Părinți care i-au precedat<sup>13</sup>. Ceea ce ne interesează în studiul de față este în mod special felul în care

<sup>10</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, p. 85.

<sup>11</sup> Textul Sfântului Dionisie care a fost preluat de Sfântul Ioan Damaschin este următorul: *Când ne vom face nestrăcătosiș [...]* ne vom umple de vederea preacurată, de arătarea Lui dumnezeiască ce ne va înconjura cu strălucirea razelor lui atotluminoase, ca pe ucenici la acea atotdumnezeiască Schimbare la Față (SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numirile Dumnezeiești*, în SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 136).

<sup>12</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Scripta, București, 1993. p. 42.

<sup>13</sup> A se vedea și nota 9 a studiului de față.

acești doi teologi au reușit să transpună în plan omiletic învățătura despre lumina cea nezidită. Subiectul, fiind unul amplu și necesitând aprofundări dogmatice consistente, este, totuși, inclus în predicile ambilor autori.

Astfel, Sfântul Grigorie Palama descrie în *Omilia la Schimbarea la Față* lumina necreată, accentuând faptul că ea nu este supusă simțurilor, și ca atare, nu poate fi percepută în mod sensibil de simțurile care nu sunt transfigurate de lucrarea Duhului Sfânt:

„Lumina Schimbării la față a Domnului nu se naște și dispare, nici nu e circumscrisă și nici nu cade sub puterea sensibilă, chiar dacă a fost văzută și cu ochii cei trupești și pentru puțin timp și pe un vârf îngust al muntelui, ci atunci, după cel care spune așa<sup>14</sup>, [ucenicii] cei inițiați ai Domnului s-au mutat de la trup la duh prin schimbarea simțurilor pe care a lucrat-o în ei Duhul”<sup>15</sup>.

Simțul obișnuit, netransfigurat, nu are acces la vederea acestei lumini care nu are nici început, nici sfârșit (Sfântul Grigorie Palama descrie, astfel, caracterul necreat al acestei lumini ființiale). Lumina nu este circumscrisă, adică nu este limitată de ceva, nu are vreo margine care să o delimiteze, fiind infinită în existența ei, ca energie sau lucrare a ființei infinite a lui Dumnezeu. Faptul că apostolii au putut vedea această lumină care nu este supusă simțurilor s-a datorat faptului că lucrarea Duhului a activat în ei un alt simț, capabil să pătrundă dincolo de realitățile sensibile:

„Și astfel au văzut lumina aceea negrăită, cum și pe cât le-a hărăzit lor puterea Duhului. Ceea ce, nevăzând cei care acum blasfemiază împotriva ei, au socotit că apostolii cei aleși au văzut lumina Schimbării la față a Domnului cu o putere sensibilă și zidită, și de aceea încearcă să tragă în jos, spre [a o considera] zidire, nu numai lumina aceea, slava și împărăția lui Dumnezeu, ci și puterea Dumnezeiescului Duh, prin Care se descoperă celor vrednici cele dumnezeiești”<sup>16</sup>.

Dacă lumina necreată ar fi fost văzută pur și simplu cu simțurile netransfigurate, într-un demers care să aibă loc în limitele firii create, circumscris naturii, atunci lumina însăși ar fi făcut parte din această circumscriere, fiind o realitate creată, accesibilă simțurilor create. Remarcăm în acest pasaj și corespondența pe care Sfântul Grigorie Palama o face între lumina necreată și slava și împărăția lui Dumnezeu, care sunt coordonate ale aceleiași reali-

<sup>14</sup> Sfântul Grigorie Palama îl citează pe Sfântul Maxim Mărturisitorul. A se vedea Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori bisericești 80, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 125.

<sup>15</sup> Sf. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II, ..., pp. 160.

<sup>16</sup> Sf. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II, ..., pp. 160.

tăți necreate. Lumina dumnezeiască nu este un simplu simbol al acestei slave și al împărăției lui Dumnezeu, ci este realitatea prin excelență a acestora: lumina este, în chip propriu, slava dumnezeiască și este, în același timp, împărtașire de împărăția lui Dumnezeu.

În omilia Sfântului Ioan Damaschin întâlnim același tip de abordare. Lumina cea nezidită este slava dumnezeirii de care se face părtaș și Trupul Mântuitorului și care a putut fi văzută și de apostoli, dar nu într-un chip firesc, ci în chip mai presus de fire. Simțurile apostolilor sunt transfigurate și doar această transfigurare face posibilă adaptarea lor la noua realitate care este străină oricui încearcă să intre în ea în chip natural:

„Prin urmare, deși niciodată trupul [lui Hristos] nu a fost lipsit de părtășia la slava dumnezeiască, ci datorită unirii desăvârșite după ipostas s-a îmbogățit în chip desăvârșit cu slava dumnezeirii [...], [slava] a rămas nevăzută celor care nu pot cuprinde [deplin] cele cu neputință de văzut nici îngerilor, rămânând nevăzută și celor legați de trup. Așadar, se schimbă la față nu asumând ceea ce nu era, ci arată propriilor ucenici ceea ce era, deschizându-le acestora ochii și transformându-i din orbi în martori care văd”<sup>17</sup>.

Ca și Sfântul Grigorie Palama, Sfântul Ioan Damschin arată că posibilitatea de a vedea lumina Schimbării la Față este dată de intervenția dumnezeiască care prefăce ochii apostolilor. Sfântul Ioan Damaschin precizează că această lumină nu este una circumstanțială, limitată la un moment sau un loc anume. Circumstanțialitatea nu este a luminii, ci a celui care nu este capabil să cuprindă cu simțul netransfigurat nemărginirea luminii dumnezeiești<sup>18</sup>. Condițiile pentru activarea acestei vederi sunt strâns legate de viețuirea ascetică care presupune tocmai ruperea de prea multa ancorare în material. Sfân-

<sup>17</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, p. 90.

<sup>18</sup> Ideea este dezvoltată amplu de Sfântul Grigorie Palama în *Triade*. Redăm aici doar unul dintre multe fragmente în care Sfântul Grigorie analizează și descrie raportarea omului la vederea luminii nezidite. «De aceea și marele Macarie spune că lumina aceasta este nemărginită [infinită] și mai presus de ceruri. Iar un alt [Părinte] dintre sfinții cei mai desăvârșiți, a văzut toate câte sunt ca și cum ar fi cuprinse sub o singură rază a soarelui acesta spiritual/inteligibil/înțelese[noetos], chiar dacă și acela nu a văzut ceea ce este și cât este acea [lumină], ci [a văzut atât] cât s-a făcut pe sine primitor al aceleia, și a învățat de la vederea aceasta și de la unirea cea mai presus de fire cu această [lumină] nu ceea ce este aceasta [după] fire, ci că este cu adevărat, și că este mai presus de fire și mai presus de ființă, fiind altceva decât toate cele care sunt, dar fiind în chip propriu, și singura [care există în chip propriu] și care adună în sine în chip de negrăit tot ceea ce există». [*Triade* I.3.22, traducere proprie, apud ΓΡΥΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Συγγράμματα*, Τομος Α, θεσσαλονικη, 1988, pp. 432-433]. Sfântul Grigorie subliniază faptul că cel care s-a învrednicit să vadă lumina știe că este limitat în această vedere, iar această limitare nu este a luminii, ci ea este declanșată de propria incapacitate a omului de a se adapta realității care se dezvoltă.

tul Ioan Damaschin îi numește pe cei incapabili să vadă lumina dumnezeiască *legați de trup*, înțelegând prin aceasta atitudinea de absolutizare a creatului.

Ideea că lumina dumnezeiască nu are o existență circumstanțială este dezvoltată și de Sfântul Grigorie Palama. Trupul Mântuitorului era unit de la întrupare cu dumnezeirea, iar momentul Schimbării la Față nu este decât o întredeschidere a unei *ferestre* duhovnicești care îi capacitează pe ucenici pentru vedere: „Ce înseamnă că S-a schimbat? Spune Hrisostom Teologul: „A întredeschis, pe cât a binevoit, puțin din dumnezeire, și le-a arătat ucenicilor pe Dumnezeu sălășluit [în trup]”<sup>19</sup>.

#### 4. Lumina necreată a strălucit «ca soarele»: locul comparației în definirea unei realități

Paternitatea omiletică și interferențele de conținut se pot observa foarte bine și în contextul în care ambii autori se lansează în interpretări ale textelor scripturistice<sup>20</sup> care compară strălucirea feței Mântuitorului cu strălucirea soarelui material.

Pentru Sfântul Grigorie Palama, particula comparativă *ca* este o modalitate de a nu confunda cele două planuri: creat și necreat. Comparativul trimite de la simbol la realitate, nepermițând simbolului să se identifice cu realitatea pe care o simbolizează. Orice referire la lumina necreată poate fi făcută doar în context comparativ, realitatea în sine neputând fi cuprinsă de capacitățile rațiunii. Sfântul Grigorie analizează corespondența simbol-realitate, propunând următoarea interpretare:

„A zis «ca soarele» nu ca să socotească cineva sensibilă lumina aceea – piară orbirea cea după minte a celor care nu pot să cugete nimic mai înalt decât cele ce se arată după simțuri –, ci ca să cunoaștem că ceea ce este soarele pentru cei care trăiesc după simțire și văd prin simțul [vederii], aceea este Hristos, ca Dumnezeu, pentru cei care trăiesc după Duhul și văd întru Duhul, și că cei în chipul lui Dumnezeu nu au nevoie de o altă lumină în vederea lui Dumnezeu”<sup>21</sup>.

Comparativul folosit de evanghelistul Matei arată că este vorba despre o precizare analogică și nu de o precizare ontologică. Cele dumnezeiești pot fi descrise analogic și nu ontologic, pentru că ontologia realităților dumnezeiești transcende capacitățile rațiunii omenești.

Făcând o mică paranteză, observăm că precizările Sfântului Grigorie Palama sunt completate și de un mini-atac la adresa varlaamiților care nu

<sup>19</sup> Sf. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II..., p. 161.

<sup>20</sup> *Lc* 9, 29 și *Mt* 17, 2.

<sup>21</sup> Sf. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II..., p. 161.

acceptau faptul că lumina dumnezeiască este proprie firii dumnezeiești și, ca atare, nu poate avea alte caracteristici decât cele ale unei firi necreate<sup>22</sup>. Întâlnim reluări ale acestui mini-atac și în alte părți ale acestei omilii, fapt care demonstrează că disputa era încă de actualitate și risca să aibă consecințe în plan pastoral. Doar așa se explică duritatea interpolării pe care o face Sfântul Grigorie în predica sa și care îi vizează direct pe varlaamiți:

„Însă cei care se laudă înaintea noastră cu cuvântul cel elinesc și cu înțelepciunea lumii acesteia, și care au ales să nu asculte cu totul de bărbații cei duhovnicești cu privire la cuvintele Duhului, ci să se ridice împotriva, auzind de lumina Schimbării la față a Domnului pe munte, cea văzută de ochii apostolilor, pe dată o coboară la o lumină sensibilă și zidită, și trag în jos, spre aceasta, acea lumină nematerialnică, neînserată și veșnică – care nu e numai mai presus de simțire, ci și de minte, ei înșiși zăcând jos și neputând să cugete nimic mai presus de cele pământești”<sup>23</sup>.

Riscurile derivelor de natură dogmatică sunt date de încrederea absolută în puterea rațiunii și de incapacitatea de încadrare în ascultarea față de cei care au ajuns pe anumite trepte de cunoaștere duhovnicească. Abaterea doctrinară nu este, așadar, doar rezultatul unei derive raționale, ci ea provine și din neacceptarea rolului experienței și al raportării pozitive la această experiență. Refuzul considerării experienței drept un factor major în poziționarea corectă față de adevărul de credință dă naștere, potrivit Sfântului Grigorie Palama, unor absurdități majore în ceea ce privește acest adevăr de credință. Astfel, paradoxal, gândirea care își face proiecții absolutizate despre ea însăși sfârșește într-un marasm gnoseologic, fiind incapabilă să se ridice din „cele pământești”. Și în omilia Sfântului Ioan Damaschin, rostită la praznicul Schimbării la Față, întâlnim o astfel de abordare. Nu gândirea și cunoașterea absolutizată sunt cele care oferă accesul către adevărata știință a celor dumnezeiești, ci relația cu Dumnezeu Cel Viu, care face posibilă pătrunderea în taina realităților dumnezeiești:

„Să întindem masa potrivită doririi, masa cuvintelor dumnezeiești, dresă cu mirodeniile harului Duhului, nu împodobită cu înțelepciunea

<sup>22</sup> Aluziile la disputele dogmatice sunt destul de rare în predicile Sfântului Grigorie Palama. De data aceasta, subiectul luminii necreate fiind unul care a preocupat scena teologică a secolului al XIV-lea, era oarecum logic ca anumite referiri la disputele dogmatice să se regăsească și în predica Sfântului Grigorie. Dacă la Sfântul Grigorie întâlnim, așadar, puține referiri la polemica vremii, nu la fel stau lucrurile în cazul altor autori de omilii din secolul al XIV-lea. A se vedea: SF. CALIST I, patriarhul Constantinopolului, *Omilii la Schimbarea la Față, împotriva lui Gregoras*, trad. de Laura Enache, coll. Viața în Hristos. Pagini de Filocalie 6, Doxologia, Iași, 2017.

<sup>23</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II..., p. 163.

cea din cuvinte a elinilor, și, de asemenea, să nu ne inițiem în cunoașterea acestora, ci [în cunoașterea] Celui ce dă să cuvânteze celor găngavi cu glas puternic, de har întărit<sup>24</sup>.

Revenind la subiectul studiului de față, menționăm că și Sfântul Ioan Damaschin se lansează într-o interpretare asemănătoare, care cu siguranță l-a inspirat și pe Sfântul Grigorie Palama. Comparația între creat și necreat nu înseamnă și identificare:

„De ce alături cele ce cu adevărat nu pot fi alăturate? Strălucit-a oare Stăpânul asemenea robului? Strălucit-a lumina cea de nesuportat și neapropiată asemenea soarelui acesta, pe care toți îl văd? Dar, zice, nici nu aseuiesc și nici nu așez alături pe Unul-Născut, strălucirea dumnezeieștii slave, care nicidecum nu poate fi zugrăvită, ci vorbind celor prinși în legăturile trupului, le aduc spre pildă ceea ce este mai frumos și mai strălucitor dintre corpuri [soarele]”<sup>25</sup>.

Ca și în cazul Sfântului Grigorie Palama, și la Sfântul Ioan Damaschin realitatea dumnezeiască nu poate fi alăturată celei create decât în scop comparativ. Între aceste două realități nu există identitate ontologică, ele fiind în mod absolut diferite prin caracterul lor creat sau necreat. Sfântul Ioan Damaschin precizează că acest tip de comparație este adecvat „celor prinși cu legăturile trupului”, adică celor care încă au nevoie de instrumente raționale pentru intuirea adevărilor supra-raționale. *Cei prinși cu legăturile trupului* nu sunt neapărat cei înlănțuiți de patimi trupești, ci cei care nu se pot dezlipi de o percepție bazată exclusiv pe analogii și comparații.

În acest punct al analizei prezente în omiliile ambilor autori remarcăm aproximativa identitate a exprimării celor doi atunci când precizează limitele și competențele celor două planuri ale comparației. Redăm mai jos două exemple, în paralel, pentru o mai ușoară observare a acestei aproximative identități de exprimare care certifică încă o dată interferențele de conținut din predicile celor doi:

- Sfântul Grigorie Palama: „Ceea ce este soarele pentru cei care trăiesc după simțire și văd prin simțul [vederii], aceea este Hristos, ca Dumnezeu, pentru cei care trăiesc după Duhul și văd întru Duhul”<sup>26</sup>.

- Sfântul Ioan Damaschin: „Ceea ce este pentru cele sensibile soarele, aceasta este întru cele duhovnicești Dumnezeu”<sup>27</sup>.

Identitatea de conținut și aproximativa identitate de exprimare arată că ne aflăm în fața unei revalorizări de către Sfântul Grigorie Palama a predicii

<sup>24</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, p. 79.

<sup>25</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, p. 91.

<sup>26</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II, ..., pp. 161.

<sup>27</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, p. 92.

Sfântului Ioan Damaschin. Nu este vorba doar despre o preluare mecanică a unor concepte sau idei aparent uitate, ci de o reîncadrare a unor problematizări în contextul pastoral al secolului al XIV-lea. Sfântul Grigorie Palama nu își construiește identic planul predicii, copiindu-l pe Sfântul Ioan Damaschin, dar încadrează în acest plan abordări pe care Sfântul Ioan Damaschin le-a dezvoltat fie parțial, fie într-un context pastoral diferit.

### **5. Lumina necreată nu este o lumină adăugată realității Ipostasului dumnezeiesc**

Pentru Varlaam și Achindin, lumina de la Schimbarea la Față a fost o lumină creată, care a apărut momentan pe fața lui Hristos, nefiind legată ontologic de persoana Sa (mai bine zis nefiind legată ontologic de firea Sa dumnezeiască). Sfântul Grigorie Palama atinge și acest subiect în predica sa, precizând că Hristos nu adaugă nimic Ipostasului Său în momentul în care se descoperă ucenicilor. Așa cum am mai precizat și în acest studiu, lumina necreată nu este circumstanțială. A considera că lumina este circumstanțială înseamnă a nu avea o viziune corectă asupra modului în care s-a realizat unirea ipostatică. Firea dumnezeiască își păstrează proprietățile, iar lucrarea acestei firi nu are cum să fie una cu existență momentană (și cu atât mai mult nu are cum să fie o lucrare creată). În acest sens, Sfântul Grigorie Palama spune:

„Apoi, [dat fiind că] atunci când S-a schimbat Domnul la față, a strălucit și a arătat slava și strălucirea și lumina aceea, și [știind că] va veni iarăși precum a fost văzut de ucenici în munte, oare și-a adăugat o lumină pe care nu a avut-o mai înainte – și pe care o va avea în veci? Piară această blasfemie! Căci cel care spune aceasta va presupune trei firi în cazul lui Hristos: cea dumnezeiască, cea omenească și cea a acelei lumini. Așadar, nu altă strălucire, ci pe aceea pe care o avea în chip nevăzut, pe aceea a descoperit-o. Iar strălucirea firii dumnezeiești o avea ascunsă sub trup. Așadar, lumina aceea este a dumnezeirii, și este nezidită”<sup>28</sup>.

Reluăm, spre exemplificare, și pasajul Sfântului Ioan Damaschin în care se precizează că lumina nu este o realitate adăugată momentan ipostasului Mântuitorului: „Așadar, se schimbă la față nu asumând ceea ce nu era, ci arată propriilor ucenici ceea ce era, deschizându-le acestora ochii și transformându-i din orbi în martori care văd”<sup>29</sup>.

Aceste pasaje din omiliile celor doi Părinți nu fac altceva decât să reconfirme învățătura corectă despre unirea ipostatică și despre întruparea lui

<sup>28</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Omiliile*, II, ..., pp. 163.

<sup>29</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări*..., p. 90.



Hristos. A considera că lumina necreată este, de fapt, o lumină adăugată ulterior ipostasului poate ajunge până la conturarea unor concluzii monotelite. Dacă firea dumnezeiască este lipsită în urma întrupării de una dintre caracteristicile sale de bază, și anume calitatea de a avea propria lucrare – lumină – energie, înseamnă că ea poate fi lipsită și de alte atribute ontologice (cum ar fi voința).

Făcând o altă paranteză, remarcăm că și iconografia praznicului este foarte clară atunci când se referă la lumina necreată, prezentând-o ca o realitate ontologică a firii dumnezeiești și nu ca un accident survenit temporar. Astfel, într-o serie de *Canoane* alcătuită în secolul al XV-lea (deci nu cu mult timp după așa numita dispută isihastă), un autor bizantin, Matei Kamariotis, definește în mod constant lumina Taborului ca o lumină dumnezeiască. Reproducem mai jos doar câteva exemple, menționând faptul că aproape în fiecare odă a acestor canoane se regăsesc astfel de descrieri ale luminii necreate:

- „[...] Să se însemneze peste noi lumina dumnezeiască a Feței Tale”<sup>30</sup>;
- „Cel ce ai înconjurat pe ucenici cu lumină de nesuferit și ai schimbat fețele către dumnezeiasca lumină [...]”<sup>31</sup>;
- „Dându-ne nouă, robilor Tăi, revărsarea luminii Tale dumnezeiești și negrăite [...]”<sup>32</sup>;
- „[...] Te-ai suit pe Tabor, încingându-mă cu dumnezeiasca lumină”<sup>33</sup>.

Revenind la problematica existenței accidentale a luminii taborice, observăm că ambii Părinți precizează că această lumină este proprie dumnezeirii. Dacă lumina este dumnezeiască, ea nu poate fi un accident, așa după cum nici celelalte proprietăți ale firii dumnezeiești nu sunt accidente, ci realități legate ontologic de fire. Cu siguranță, la Sfântul Grigorie Palama, aducerea în discuție într-o predică a chestiunii existenței accidentale a luminii trebuie considerată ca o replică concretă la adresa folosirii tendențioase de către varlaamiți a unei afirmații a Sfântului Maxim Mărturisitorul care definește lumina necreată ca un simbol al dumnezeirii. Sfântul Maxim spune: „Sunt învățați tainic că lumina atotcovârșitoare a feței ce strălucea în raze, încât depășea toată lucrarea ochilor, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos celei mai presus de minte, simțire, ființă și cunoștință”<sup>34</sup>. Interpretarea neadecvată a textului maximian este remarcată nu numai de Sfântul Grigorie Palama. Spre exemplu, Sfântul Calist I, patriarhul Constantinopolului, readuce și el în dis-

<sup>30</sup> Matei KAMARIOTIS, *Canoane la dumnezeiasca Schimbare la Față a Mântuitorului*, trad. de Laura Enache, coll. Viața în Hristos. Iconografie bizantină, Doxologia, Iași, 2016, p. 47.

<sup>31</sup> Matei KAMARIOTIS, *Canoane...*, p. 49.

<sup>32</sup> Matei KAMARIOTIS, *Canoane...*, p. 52.

<sup>33</sup> Matei KAMARIOTIS, *Canoane...*, p. 59.

<sup>34</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua...*, p. 125.

cuție, tot într-o omilie, această folosire tendențioasă a textului Sfântului Maxim de către anti-isihaști (folosire cu care era la curent și Sfântul Grigorie Palama):

„Iar dacă spui că este simbol/semn și activitate, dar în accepțiunea dumnezeiescului Maxim, sunt și eu însumi de acord. Căci adevăratul simbol/semn arată în mod limpede firea subiectului, după cum și fumul este simbolul/semnul natural al focului, după cum iarăși zorii sunt simbolul/semnul arătării soarelui, după cum și lumina aceea care este cu sfinții, mărturisită ca fiind necreată și strălucire dumnezeiască și lumină negrăită și neapropiată credem că este simbolul/semnul adevărat al fericitei firi a dumnezeirii întreit ipostatic, ca energie naturală și ființială”<sup>35</sup>.

Simbolul nu are doar un rol exterior, reprezentativ. El poate fi și semnul unei realități, dar, în același timp, poate fi însăși acea realitate, într-o formă sau alta de manifestare a acesteia. Probabil, concepția bizantină despre simbol îi acorda acestuia mai multă putere în zona reprezentării. Însă el nu este doar reprezentare, ci adesea este și parte a realității pe care o reprezintă, ba chiar însăși realitatea respectivă. Așa cum spune David Bentley Hart:

„Hristos este numit Dumnezeu, e cu adevărat Dumnezeu-Fiul și, de aceea, nu este un simbol al lui Dumnezeu, doar un semnificant indicându-L pe Dumnezeu, sau un simplu mesager al lui Dumnezeu. Continuitatea în care este cu Tatăl e de o imediatețe estetică mult mai radicală: el este, în chip unic, însăși forma lui Dumnezeu; în El semnul și semnificația este una”<sup>36</sup>.

Sfântul Grigorie Palama a simțit pericolul acestui tip de interpretare cu privire la lumina dumnezeiască: ea nu este un simplu simbol (în sensul simbolului exterior realității pe care o semnifică), adică un accident, nelegat ontologic de fire, ci este semn ființial al realității dumnezeiești. Ca și pentru Sfântul Ioan Damaschin, și pentru Sfântul Grigorie Palama, Hristos nu își adaugă la Schimbarea la Față o nouă realitate, un atribut exterior, ci își descoperă veșnica lumina care este cea a veșnicei firi dumnezeiești.

## 6. Muntele – locul teofaniei și simbol al dobândirii virtuților

Pentru Sfântul Grigorie Palama, urcarea pe munte la Schimbarea la Față este momentul în care se face distincția între apostolii care ajunseseră în starea de a putea primi transfigurarea simțurilor și cei care încă nu erau

<sup>35</sup> Sf. CALIST I, patriarhul Constantinopolului, *Omilii la Schimbarea la Față...*, p. 106.

<sup>36</sup> David Bentley HART, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, trad. de Vlad Dărăban, Polirom, Iași, 2013, p. 398.

pregătiți pentru un astfel de moment. Urcarea pe munte certifică faptul că ucenicii cei aleși văd altcumva decât cei care rămăseseră jos. Sfântul Grigorie face această analiză tocmai pentru a demonstra că lumina văzută de ucenicii cei aleși nu este una accesibilă tuturor, ci ea poate fi văzută într-un context special, printr-un demers special:

„Dar de ce îi desparte pe corifei de ceilalți, și îi urcă pe aceștia [în munte], și numai pe ei, aparte? Ca să [le] arate ceva cu totul mare și tainic. Așadar, cum [ar fi putut] să fie mare și tainică vederea luminii sensibile, pe care o aveau cei aleși și înainte de a urca și pe care o aveau, odată cu ei, și cei rămași jos? Ce nevoie ar mai fi avut de puterea Duhului și de adaosul [lucrat] prin ea sau de schimbarea ochilor spre vederea acelei lumini dacă ar fi fost sensibilă și zidită?”<sup>37</sup>.

*Lucrul cel mare și tainic* despre care vorbește Sfântul Grigorie face aluzie tocmai la caracterul necreat al luminii pe care cei rămași jos nu ar fi putut-o percepe cu ochii cei trupești. Pentru Sfântul Ioan Damaschin, muntele este simbolul virtuții. Urcarea în munte este sinonimă cu dobândirea virtuților, și mai ales a virtuții dragostei. Hristos nu S-a schimbat la față într-un loc obișnuit, într-un loc în care sunt prezente realitățile cotidiene, ci El urcă în munte împreună cu trei ucenici care erau capabili să își depășească condiția zilnică: „De ce S-a urcat cu ei în «munte înalt»? Virtuțile sunt numite în chip alegoric de către dumnezeiasca Scriptură «munți». Iar culmea și vârful tuturor virtuților a fost numită dragostea; doar în ea se hotărâniceste desăvârșirea”<sup>38</sup>. Urcușul duhovnicesc este necesar pentru pregătirea terenului în vederea primirii luminii. În textul citat anterior, Grigorie Palama precizează că cei care rămân jos sunt cei în care încă nu s-a dezvoltat pe deplin capacitatea de activare a noului simț prin care poate fi văzută lumina cea necreată.

Și la Sfântul Ioan Damaschin, contemplația este posibilă doar prin lepădarea acestui *jos*, adică a stării care îl lipește pe om de cele pământești, de cele *de țărână*: „Astfel trebuie lepădate țărâniile cele ale țărâniilor și, lăsând în urmă «trupul smereniei», să ne înălțăm la poarta cea preaînaltă și dumnezeiască a dragostei pentru a contempla astfel cele mai presus de putința vederii”<sup>39</sup>. Vederea obișnuită nu se poate aventura într-o contemplare a celor care depășesc capacitatea naturală de vedere. Obiectul contemplării transcende creatul și se descoperă doar în zona realităților mai presus de fire:

„Cel ce atinge măsura cea mai înaltă a dragostei, ieșind într-un oarecare chip din sinele propriu, înțelege nevăzutul și, zburând deasupra norului întunecat al trupului și atingând seninătatea deplină

<sup>37</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II,..., pp. 164.

<sup>38</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, p. 86.

<sup>39</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, p. 86.

a sufletului, își poate așinti privirile lămurit la Soarele dreptății, cu toate că nu poate primi întru totul în sinea lui întreaga vedere duhovnicească<sup>40</sup>.

Sfântul Ioan Damaschin amintește în acest pasaj despre extazul mistic, despre ieșirea din sine și despre urcarea spre o înțelegere care depășește trupescul. Cel care contemplă trebuie să fi urcat mai înainte pe muntele virtuților. Acest urcuș, asemenea urcușului fizic pe un munte obișnuit, presupune depășirea plafonului de nori (ceață) care obturează vederea cerului înseninat. Conținutul vederii duhovnicești este Soarele dreptății, Hristos-Adevărul, însă pentru a ajunge la această vedere-relație este absolut necesară trecerea prin ascensiune dincolo de încețoșarea creată de *umezeala patimilor*. Rămânerea în *cele ale țărâniei* nu poate oferi priveliștea înălțimilor care este atinsă prin acest urcuș eliberator de patimi.

Pentru Sfântul Ioan Damaschin, muntele este și simbolul isihiei, al rugăciunii curate făcute fără împrăștierea inerentă spațiului mundan cotidian. Cel care se retrage în munte se dedică mai aplicat rugăciunii decât cel care este acaparat de lumea cea de jos:

„Mama rugăciunii este liniștirea, iar rugăciunea este arătarea slavei dumnezeiești. Căci atunci când ne vom închide simțurile și vom rămâne singuri, cu noi și cu Dumnezeu, și dacă ne vom slobozi de tulburarea lumii și ne vom veni în sine, atunci vom vedea lămurit, înlăuntrul nostru, împărăția lui Dumnezeu<sup>41</sup>.”

În cele două omilii la Schimbarea la Față, Sfântul Grigorie Palama nu dezvoltă foarte mult ideea muntelui ca spațiu al isihiei, însă într-o altă omilie, a XXXII-a<sup>42</sup>, întâlnim aceleași idei ca cele care se află în textul Sfântului Ioan Damaschin citat anterior:

„Căci [Domnul], vrând să se dea pe Sine Însuși tuturor, prin fapte, pildă a tot binele, a arătat cum trebuie a fi cu mulțimile, [și anume că trebuie lucrat] spre folosul sufletelor și al trupurilor, dar a rămas să arate și cum trebuie a fi cu Dumnezeu, prin mișcarea către El a minții slobozite de toate cele de jos. Iar spre aceasta duce mult singurătatea, retragerea și isihia din aceasta. Așadar, pentru că era timpul să învețe și aceasta, și anume că retragerea, liniștea, rugăciunea și singurătatea sunt bun lucru, și că de aceea trebuia să urce pe munte, ca să se roage singur, dar fiindcă ucenicii doreau să fie cu El tot timpul și era greu

<sup>40</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, pp. 86-87.

<sup>41</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvântări...*, p. 87.

<sup>42</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II, ..., pp. 135-144.

pentru ei să se rupă de El, cum altfel ar fi urcat singur pe munte dacă nu i-ar fi silit să urce în corabie și să treacă pe celălalt țarm?”<sup>43</sup>.

Muntele este, așadar, simbolul întâlnirii tainice cu Dumnezeu, întâlnire absolut necesară nu numai în urcușul duhovnicesc personal, ci și în orice demers pastoral. În acest fragment, Sfântul Grigorie delimitează foarte clar și cele două planuri pe care trebuie să acționeze cel care își asumă propovăduirea. Kerygma nu este posibilă fără raportarea ciclică la munte, locul care ajută la reorientarea interioară și la refacerea surselor necesare propovăduirii. Propovăduirea riscă o anume alunecare în activism omiletic dacă nu se păstrează o relație strânsă între kerygmă și isihie. Ca loc al isihiei, al însingurării și al retragerii, este evident că și pentru Sfântul Grigorie Palama muntele este toposul virtuților. Propovăduirea însăși nu poate fi o acțiune exclusiv liniară, ci ea are nevoie de momente clare de detașare și de reanalizare a propriului demers ascetic.

De altfel, isihia, ca stare interioară, nu este doar un aspect minor și temporar al vieții creștine, ci ea constituie firul roșu al oricărui demers ascetic, pastoral sau misionar. Profesorul Mantzaridis afirmă în acest sens:

„Isihismul nu constituie vreun fenomen periferic al monahismului, ci se află la rădăcinile celei mai vechi tradiții a acestuia [...]. Rugăciunea [isihastă] reprezintă raportarea integrală a omului la Dumnezeu. Rugăciunea neîntreruptă este raportarea neîntreruptă la Dumnezeu prin care se întăresc și manifestările specifice din cult”<sup>44</sup>.

Încercarea de a caracteriza isihismul drept un curent de spiritualitate care a luat amploare în epoca târzie bizantină, fără legături cu teologia primelor veacuri, este o încercare care nu ține cont de faptul că teologia liniștirii nu este specifică doar acestei perioade târzii, ci ea a constituit de la bun început o modalitate de viață specifică. Sfântul Grigorie Palama merge până într-acolo încât caracterizează întreaga petrecere a Maicii Domnului în Sfânta Sfințelor drept tip al isihismului care avea să se dezvolte mai apoi în monahismul răsăritean. Sfânta Sfințelor este un alt tip de munte, în care Maica Domnului își configurează viața ascetică și contemplativă:

„Așadar, acest lucru căutându-l Fecioara, găsește drept călăuză sfânta isihie. Isihia, oprirea minții și a lumii, uitarea celor de jos, inițierea în cele de sus, lăsarea deoparte a înțelesurilor/reprezentărilor – pentru ceea ce e mai bun. Aceasta este cu-adevărat-făptuirea, calea către

<sup>43</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, II, ..., pp. 137-138.

<sup>44</sup> MANTZARIΔΗΣ, Γ. Ι., *Ἡ πνευματικὴ ζωὴ κατὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο τὸν Παλαμά*, Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρός ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά, (12-14 Νοεμβρίου 1984), Θεσσαλονίκη 1986, pp. 164-165 (traducerea îmi aparține).

adevărată contemplare, sau, ca să spunem mai propriu, către vederea lui Dumnezeu, singura dovadă a sufletului cu adevărat sănătos. Căci toată cealaltă virtute este ca un leac de apărare pentru slăbiciunea sufletului și pentru patimile cele rele înrădăcinate din lenevie, în vreme ce contemplația/vederea este rodul [sufletului] sănătos, fiind ca un sfârșit și formă de îndumnezeire<sup>45</sup>.

Ca și la Sfântul Ioan Damaschin, și la Sfântul Grigorie Palama contemplația este posibilă prin lepădarea celor de jos și renunțarea la înțelesurile care pot fi tributare unui demers gnoseologic limitat. Pentru Sfântul Ioan Damaschin, venirea în sine înseamnă posibilitatea de a vedea Împărăția lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Grigorie Palama, această venire în sine este o dovadă a sănătății sufletului. Contemplația care se înfăptuiește în starea de liniștire este superioară oricărei alte virtuți, pentru că ea reprezintă culmea (muntele) pe care se ajunge prin împlinirea acestor virtuți, dar și prin depășirea stărilor specifice de nesănătate sau aparentă sănătate pe care le implică virtuțile încă nedesăvârșite. Urcarea în munte și retragerea din iureșul ideilor este starea care face posibilă vederea lui Dumnezeu.

## Concluzii

Multe dintre omiliile Sfântul Grigorie Palama nu abundă în preluări formale de conținut din teologia Părinților anteriori. În mod deosebit, omiliile sale sunt construite pe bază scripturistică. Cu toate acestea, *Omiliile la Schimbarea la Față* ies din acest tipar și constatăm că Sfântul Grigorie face un apel vădit la tradiția omiletică anterioară. Acuzat de foarte multe ori că este un teolog al inovațiilor conceptuale, mai ales în cazul temelor care au suscitat disputele teologice din secolul al XIV-lea, Sfântul Grigorie a simțit, probabil, nevoia de a oferi un fundament patristic evident și formal omiliilor care abordează una sau mai multe din aceste teme. Nu era necesar să facă un apel formal la Părinții anteriori în cazul unor omilii exegetice sau în cazul unor panegirice (care nu tratau subiecte atacabile în contextul disputelor amintite). Fondul omiletic, și în acest caz, era unul patristic, deși în cele mai multe cazuri nu iese în evidență o raportare declarată la alți Părinți. În schimb, omiliile care abordează tema luminii necreate, a firii neparticipabile a lui Dumnezeu, a diferitelor aspecte legate de isihasm nu puteau fi asumate și prezentate fără o susținere patristică.

Subiectele analizate în studiul de față sunt unele de maximă importanță în ansamblul construcției teologice palamite. Sfântul Grigorie alege să se raporteze frecvent la lămuririle pe care Sfântul Ioan Damaschin le propu-

<sup>45</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, III, trad. de Pr. Roger Coresciuc, coll. Viața în Hristos. Pagini de Filocalie 13, Doxologia, Iași, 2021, p. 127.

ne în legătură cu aceste subiecte. Astfel, predicile celor doi atenționează în mod foarte clar că lumina necreată nu este un accident exterior firii dumnezeiești, că relația omului cu Dumnezeu nu este un gest limitat de caracterul creat al unui har independent de natura dumnezeiască și că omul se poate lansa în aventura cunoașterii supra-raționale a lui Dumnezeu tocmai plecând de la această realitate a harului necreat.

Similitudinile de conținut și paternitatea omiletică sunt absolut necesare în abordarea unor astfel de subiecte. Predica secolului al XXI-lea nu se poate dispensa de această practică de origine patristică. Predicatorul contemporan nu trebuie să urmărească *noul* cu orice preț, ci el trebuie să se adâncească în tipul de gândire teologică propus de Părinți, traducând această gândire în limbajul omului contemporan, dar având grijă ca această traducere să rămână fidelă ansamblului teologic general al Părinților. Este ceea ce a făcut marele ierarh isihast, preluând și traducând teologia damschiniană, pentru o ancorare cât mai autentică în *phronema* patristică.

### **Summary: Homiletic authorship : similarities in the contents of the Homilies to the Lord's Transfiguration by Stants John Damascene and Gregory Palamas**

The present study describes how St. Gregory Palamas referred to earlier patristic theology in his homilies dedicated to the Transfiguration of the Savior, namely to the theology of St. John Damascene. The argument underlying this study was the hypothesis that patristic theology cannot dispense with the relentless appeal to previous conceptual developments. The first chapter briefly examines the fact that St. Gregory Palamas partially takes over the interpretation of St. John Damascene regarding an apparent disagreement between the evangelists Matthew and Luke in the context of describing the event of the Savior's Transfiguration. St. Gregory follows the line of interpretation of St. John, developing certain personal directions. The second chapter is dedicated to the symbolism of the eighth day, present in the homilies of the two Fathers in a similar interpretation. The eighth day is the day that symbolizes eternity, transcending the senses, passing into another register of perception of the spiritual. And in this case it is about homiletic authorship, even if the developments of St. Gregory are not identical with those of St. John Damascene. The third chapter is dedicated to uncreated light and the way the two authors describe this light. It is stated that the theology of uncreated light is not an innovation of the theological movements of the fourteenth century, but it is also present in previous Fathers' writings. This light cannot be perceived with the senses that are not transfigured. Both St. John Damascene and St. Gregory Palamas state this, confirming that light can be seen beyond nature. Both authors speak of a transfiguration of the senses, of a divine intervention that transforms the eyes of the apostles. The fourth chapter continues the analysis of the similarities of content between the two authors.

For both, the description of divine realities is only possible by analogy. Absolute confidence in the power of reason can lead the theologian to serious gnoseological impasses. There is only the possibility of analogy between human and divine reality. They are different realities through their ontology and therefore there is no instrument in the created world that can adequately describe the divine realities. In this chapter we note the expressive identity of the two authors when it is specified that the divine reality is accessible by comparison. In the fifth chapter it is noted that the two authors do not see the divine light as an accident of the divine nature. Light is not an external symbol of divine reality, but an inner symbol, which carries within it all the characteristics of the reality it symbolizes. For both authors, divine light is not something external to the divine nature. The sixth chapter addresses the image of the mountain as a place of theophany. For both authors, the mountain symbolizes the overcoming of the earthly condition and the entry into the heights of contemplation. The one who contemplates cannot remain bound to the lower things, but rushes to the heights which can be reached only with the transfigured senses. The mountain is the place of the hesychia. Contemplation and hesychia are, to both St. Gregory and St. John Damascene, the highest stage of life. The general conclusion of the study is that St. Gregory Palamas does not isolate himself in his own theological universe, but taps into previously developed theology, more specifically St. John Damascene.



**Pr. Asist. Dr. Valentin ILIE**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul a Universității din București*

## FAMILIA ȘI CREDINȚA RELIGIOASĂ ASTĂZI

**Keywords:** *family, religious community, society, faith, ritual, ethics, interfaith marriage, death, grief, funerary culture.*

### Abstract

During the modern and post-modern periods, society had a profound impact on family, to which it ascribed predetermined roles. However, the vocation of the family as communitarian environment that passes down identity and religious values has survived, which is manifest in the process of conveying faith from generation to generation, which has endured despite external pressure. The sources inspiring this continuity are love for the children; their guidance towards a personal, free manner of professing faith; and the coherent moral attitude of the parents. Preservation of religiosity in the family is also manifest in maintaining certain symbolic points of reference (namedays, religious symbols, religious feasts). The postmodern phenomenon of assertion of individual rights and freedoms in the society thus coincides with a de-privatisation of religion. Family and religious community are environments that provide support to the individuals in re-assessing their relationship with society. A discussion is especially necessary on the domains where society has failed, while family and religious community have demonstrated their ability to offer guidance and support (the birth, education and protection of children, support for the parents, education providing moral directions and a sense of social responsibility, strengthening trust in institutions, positive/negative appraisal of new occupational fields, etc.). Since the moral conduct of the family is the crucial aspect by which religious principles produce constant effects, with influence on the public sphere, the domain of ethics seems to become the main arena for the future tensions, negotiations and collaborations between the family community and religious community, on the one hand, and society on the other hand. Interfaith marriages are widespread today, and the way in which partners share their lives and the attitude of religious communities towards mixed families shed light on the dynamics of faith transmission in the process of shaping children's identity and their religious education. Over the last centuries, the perception of death from the social, cultural and psychological standpoint has evolved, which has influenced the way in which families relate to this inevitable event. New situations have been created in the Abrahamic communities, and it is necessary to examine them in order to distinguish between the metamorphosis of traditional customs, and the departure from the norms of religious practices and beliefs.

## Familia, comunitatea religioasă și societatea

Familia și comunitatea religioasă sunt două structuri instituționale a căror complementaritate și relație funcțională a existat întotdeauna în societate, în diferite forme și grade de intensitate. Legătura lor indisolubilă, circumscrisă diferitelor contexte istorico-culturale și spații civilizaționale, relevă, în esență, efortul de afirmare, cultivare și continuitate a unei viziuni sacre asupra vieții și existenței comunitare, în general. Acest travaliu presupune transmiterea unor principii sau învățături revelate ce vizează integrarea și participarea persoanei într-un model de comuniune arhetipal, perpetuarea și extinderea acestuia prin practicarea unor gesturi și ritualuri cu semnificație religioasă, al căror rol este de a întări legătura și coeziunea internă dintre membri și a-i oferi un sens metafizic, precum și imprimarea unui comportament moral-spiritual, care influențează, implacabil, conduita etică normativă a societății.

Observând, în linii generale, profilul contemporan al familiei așa cum este configurată în cadrul comunităților religioase abrahamice, constatăm că în ultimele decenii au fost înregistrate mutații și metamorfoze în ceea ce privește procesul de transmitere a identității religioase și credinței comunitare, gradul de relevanță al actelor simbolice și al riturilor de trecere, precum și nivelul de influență pe care morala iudeo-creștină îl exercită în plan social.

Transformările declanșate în epoca Modernității au urmărit, în general, o întărire a tuturor instituțiilor, iar acest proces a avansat într-o direcție pragmatică, ce a vizat eficiența lor prin accentuarea unor funcționalități specifice. Comunitatea religioasă și familia s-au numărat printre structurile care au fost afectate de această viziune utilitaristă, reflexele raționaliste ale modernismului provocând schimbări profunde în exprimarea vocației lor. Această situație a avut consecințe ambivalente pentru că, pe de o parte, încercarea de sistematizare și definire a rolurilor sociale a celor două instituții le-a oferit acestora o anumită formă de protecționism în fața elanului contestatar al pozitivismului, individualismului, privatizării și primatului științelor<sup>1</sup>; totodată însă, ele au început să fie izolate în societate, capacitatea lor de a perpetua eficient valori educative și culturale fiind relativizată, iar spiritul de solidaritate și monopolul transmiterii învățăturilor și mesajelor religios-spirituale fiind concurat, prin edificarea altor instituții. Suprapunerea societății moderne peste structura comunitară familială a fost privită inițial ca o formă de coabitare, consemnată în binecunoscuta maximă sociologică „familia este celula de bază a societății”. Ulterior însă, în așa

<sup>1</sup> Nicolae ACHIMESCU, *Religie, Modernitate și Postmodernitate*, Ed. Trinitas, București, 2013, p. 290.

numita epocă postmodernă sau a „modernității lichide”<sup>2</sup>, odată cu accentuarea individualismului, societatea și-a amplificat presiunea și asupra elementului ireductibil al comunității și familiei, anume persoana. Separat de mediul familial sau comunitate, omul este instituționalizat (devenit obiect, număr, card, fișă etc.), birocratizat (statutul și privilegiile fiindu-i apreciate în funcție de stratificarea socială și utilitatea contextuală), devenit obiect al unor acțiuni coercitive sociale care ignoră legea iubirii, dreptății și uzurpă autoritatea divină<sup>3</sup>. Deși toate aceste aspecte sunt considerate necesare pentru o bună funcționare a societății, ele contravin spiritului comunitar și, adesea, încalcă demnitatea persoanei sau minimalizează încercarea recuperării ei.

Comunitatea religioasă de tradiție iudeo-creștină, deși a recunoscut întodeauna societatea ca pe un dat al creației, nu s-a identificat niciodată întru totul cu aceasta și scopurile ei. A făcut însă eforturi permanente, prin aprofundarea și transmiterea adevărurilor de credință, observarea normelor revelate și promovarea moralității, spre a o conștientiza pe aceasta că împlinirea ei constă în descoperirea vocației sale comunitare. În plan concret, atât comunitatea religioasă, cât și familia recunosc rolul și importanța societății în susținerea instituțiilor lor și în realizarea vocației persoanei, dar întră adesea în coliziune cu spiritul ei obiectiv și pragmatic. Aceasta, deoarece ele afirmă că societatea singură nu poate oferi împlinirea spirituală autentică și definitivă a omului, iar relațiile interumane și legătura omului cu Dumnezeu nu pot fi suplinite sau înlocuite de instituțiile sociale. Congruența dintre societate și comunitate rămâne totuși un ideal asimptotic în viziunea iudeo-creștină, fiind considerată realizabilă într-un viitor eshatologic, în care întreaga umanitate își va înțelege menirea genuină prin iluminarea și sub pronia divină.

Fenomene sociale contemporane, - precum secularizarea, migrația, globalizarea-, desfășurate cu o intensitate fără precedent la scara istorică a umanității și cu ambiții ireversibile, constituie provocări resimțite și amortizate diferit de comunitatea religioasă și familie. Dacă marile structuri religioase posedă experiența traversării a nenumărate epoci istorice, în care ampla lor extindere prin misionarism și migrația comunitară le furnizează date suficiente, înrădăcinate în tradiție, pentru a-și configura anumite repere de organizare și funcționare în administrarea mutațiilor sociale proteice, familia, al cărei profil a fost profund afectat în epoca „modernității solide” prin raportarea, uneori exclusivă, la instituții considerate imuabile, precum statul, națiunea sau teritoriul determinat, devine vulnerabilă în condițiile

<sup>2</sup> Zygmunt BAUMAN, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000, pp. 1-15.

<sup>3</sup> Will HERBERG, *Judaism and Modern Man*, Farrar, Straus & Young, New York, 1952, p. 140.

actuale, ba chiar reevaluată drept disponibilă. Astfel, paradoxal, deși prelungirea speranței de viață a făcut ca familia să fie extinsă de-a lungul a mai multor generații, iar legăturile de rudenie să aibă potențialitatea de a se mări exponențial, putându-i consolida vocația comunitară, în realitate individualismul dizolvă această oportunitate prin subiectivitatea alegerilor membrilor familiei nucleare sau lărgite, cărora le destructurează statutul, rolul și atribuțiile<sup>4</sup>. În mod instinctual, în fața relativizării și descompunerii la care este supusă de presiunile sociale, cultura familială caută să se legitimeze invocând dragostea, fidelitatea, responsabilitatea altruistă a membrilor ei sau demnitatea și identitatea personală pe care le protejează, valori a căror relevanță este însă comunitară, nu socială. Comunitatea religioasă rămâne, deci, matricea care furnizează legitimitate și credibilitate familiei clasice, mai mult decât o face societatea pragmatică de astăzi, pentru care eficiența și productivitatea individului au devenit acum criteriile prioritare de evaluare și interes.

În dorința de a oferi confortul necesar individului, inclusiv sub aspect familial, societatea concepe surogate comunitare fluide și relaxate pe care acesta le poate accesa, a căror capacitate de rezistență internă și inspirație este însă redusă sau iluzorie (ex. concubinaj, căsătoriile de probă, homosexuale etc.), ele având doar un scop utilitarist, nu metafizic. Comunitatea religioasă inspiră încă familia și susține întărirea legăturilor familiale, importante atât pentru conștientizarea și împlinirea vocației religioase a omului, cât și pentru asigurarea propriei continuități. În realitate însă, în societatea actuală, doar eforturile concrete făcute de familie în identificarea și punerea în practică a celor mai bune metode de transmitere a credinței sau observare a normelor religios-morale, precum și gradul adaptării la provocările exterioare pot susține, în mod direct, conștiința ei de comunitate sacră ireductibilă, implicit relevanța modelului ei arhetipal.

### **Transmiterea credinței în mediul familial**

O analiză asupra evoluției religiozității în Statele Unite ale Americii, de-a lungul mai multor generații, începând din a doua jumătate a secolului al XX-lea până în prezent, constată: accentuarea pluralismului religios, profilarea unei „religii a căutătorilor”, care presupune selectarea celor mai promițătoare mijloace de împlinire a experienței religioase, dar mai ales separația din ce în ce mai clamată între religie și spiritualitate<sup>5</sup>. Procesul intergenerațional de transmitere a credinței s-a menținut însă stabil, cu

<sup>4</sup> Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, p. 6.

<sup>5</sup> Vern L. BENGTSON, *Families and Faith: how Religion is passed down across Generations*, Oxford University Press, 2013, p. 8.

toate că, începând din anii '60 ai secolului trecut, a devenit evidentă slăbirea conștiinței confesionale. Practicile și credințele religioase au fost menținute aproape întregi în mediul familial, într-o manieră surprinzătoare, deși adaptate diferitelor contexte istorice. O comparație între părinți și copii, în intervalul dintre 1970-2005, în ceea ce privește anumite dimensiuni ale religiozității, precum: intensitatea credinței, acceptarea datelor revelației și asumarea normelor moral-religioase constată că acestea sunt chiar ușor îmbunătățite în rândul noii generații, cu excepția participării la cultul comunitar care se află într-o scădere sensibilă; de asemenea, menținerea afilierii religioase a familiei a rămas constantă în contextul destul de dificil al amplificării secularizării sau acceptării relativ ușoare a actului convertirii<sup>6</sup>. Aceste observații confirmă faptul că familia este cadrul cel mai eficient de transmitere a religiei, elementele prin care este cultivată și asumată credința părinților de către copii fiind legate, în primul rând, de atmosfera din cadrul acesteia. Puterea de difuziune a procesului de continuitate a credinței devine, astfel, influențat prioritar de atitudinea comportamentală dezvoltată în cadrul familiei, precum:

a. Dragostea și căldura necondiționată a părinților este suportul cel mai invocat care justifică continuitatea credinței și a practicilor religioase, precum și motivul cel mai adesea mărturisit de cei care revin la comunitatea religioasă în cazul unei eventuale înstrăinări; de altfel, non-religiozitatea sau convertirea la alte forme de credință invocă drept prim argument autoritarismul, neclaritatea sentimentelor sau indiferentismul părinților.

b. Călăuzirea spre un mod personal și liber de asumare a credinței este, de asemenea, o strategie esențială în asigurarea transmiterii spiritului religios, întrucât fiecare generație își caută propria abordare a experienței religioase, pe care o rafinează în timp, uneori revenind pe căile proprii la concluziile înaintașilor. Spre exemplu, este semnificativ că în generația milenialilor (1980-1989), crescuți într-o manieră mai autonomă de părinți, în contrast cu generația X (1965-1979), există un interes mai mare față de religiozitatea instituționalizată, ba chiar este afirmată complementaritatea dintre practica religioasă și spiritualitate<sup>7</sup>, separație apreciată la mijlocul secolului trecut drept ireversibilă.

<sup>6</sup> „În sondajul din 2005, șase din zece părinți aveau copii tineri adulți care raportau aceeași afiliere religioasă cu cea a părinților. În 1970, procentajul era întrucâtva mai mare, aproape șapte din zece”, în: V. L. BENGTON, *Families and Faith...*, pp. 55, 57.

<sup>7</sup> O asemenea idee nu a mai fost formulată din perioada generației *Early Boomers* (1946-1954), mijlocul secolului XX aparținând generațiilor care faceau o separație netă între religie și spiritualitate, acceptând-o doar pe cea din urmă. Relativa independență îngăduită de generația X (1965-1980) copiilor lor a permis recuperarea unei concepții religioase considerate

c. Modelul moral și religios coerent al părinților, educația religioasă din familie, întărită, în plan imediat, de exemplul familiei lărgite și apoi de recursul la tradiția sau moștenirea religioasă a familiei.

Familiile religioase, într-o majoritate covârșitoare, intenționează transmiterea credinței proprii și un anumit nivel de practică religioasă copiilor, dar nu toate reușesc să realizeze acest deziderat; sub acest aspect, este remarcabil că o anumită pedagogie care constă în stabilirea timpurie a unei obișnuințe a copiilor cu anumit ritual religios asociat mediului familial și, mai ales, încurajarea preferinței pentru anumite elemente ale acestuia contribuie esențial la realizarea procesului de continuitate<sup>8</sup>. Imaginea subiectivă pe care părinții religioși și-o configurează despre Dumnezeu influențează relația cu propriii copii, care, pe de o parte, îi percep similar pe părinți, iar, pe de altă parte, îi inspiră să își creeze o imagine asemănătoare despre Dumnezeu; dacă Dumnezeu este perceput drept iubitor, la fel, este și atitudinea părinților față de copii, iar cu cât îi vor considera mai iubitori pe părinți, cu atât mai mult imaginea divină va fi asociată cu iubirea, dimpotrivă, severitatea părinților și pedepsele aplicate pentru greșeli creează un portret divin aspru, lipsit de compasiune și chiar irațional<sup>9</sup>.

Aportul participării la slujbele religioase, încurajarea preoților, rabiniilor sau imamilor sau educația religioasă școlară, deși stimulente foarte importante, sunt ulterioare sub aspectul eficienței transmisiei credinței. Contextul istoric sau socio-cultural, mediul colegial și aspirațiile generaționale sunt, de asemenea, influente, în cultivarea sau ponderarea religiozității, dar relative în raport cu dragostea părinților, coerența atmosferei religio-morale din familie, îndrumarea spre identificarea propriei experiențe religioase și asumarea implicării comunitare<sup>10</sup>.

Procesul de transmitere a credinței este potențat și de apartenența etnică sau tradiția religioasă, mai ales în anumite comunități izolate într-un mediu majoritar diferit, dar nu este garantat întru totul; separația individuală din cadrul acesteia provoacă adesea înstrăinarea religioasă în lipsa unei baze afective și îndrumări intime în familie. Acest fenomen este sesizat în

---

abandonate. Vern L. BENGTON, *Families and Faith...*, p. 45.

<sup>8</sup> Darren E. SHERKAT, John WILSON, 1995, "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy", în: *Social Forces*, 73 (1995), 3, pp. 996, 1008.

<sup>9</sup> Donald RATCLIFF, "Parenting and religious education", în: Blake J. NEFF, Donald RATCLIFF (eds.), *Handbook of family religious education*, AL: Religious Education Press, Birmingham, 1995, p. 70.

<sup>10</sup> Perry W. H. SHAW, "Parenting that Reflects the character of God", în: *Christian Education Journal*, 13 (2016), 1, pp. 52-54.

rândul emigrației musulmane, în care emanciparea socială și ruptura de comunitate provoacă o rapidă secularizare.

### Practica rituală familială – continuitate și metamorfoză

Izolarea contemporană a religiei în sfera privată face ca respectarea practicii religioase să devină, în general, un indicator vizibil al profesării ei. Valorizarea ritualului în cadrul familiei are efect și în procesul de perpetuare a acestuia. Totuși, îndeplinirea unor acte rituale nu este întodeauna o garanție a intensității atmosferei religioase din familie. Spre exemplu, rigiditatea cadrului ceremoniilor în comunitățile cu un profil legalist sau ritualist accentuat derivă adesea din necesitatea validării lor normative, nu neapărat dintr-o profunzime a trăirii lor religioase. La fel, metamorfoza unor gesturi simbolice în plan familial nu poate fi considerată *a priori* doar o expresie a relativizării acestora, ci și o adaptare circumstanțială. Evaluarea unor aspecte secundare oferă adesea o imagine concludentă a puterii pe care o au simbolurile și actele religioase pentru a inspira viața familiei contemporane și a o conserva identitar. Introducem spre analiză, pe scurt, trei elemente identitare: onomastica, obiectele religioase, ritualurile religioase domestice:

a. Onomastica este o expresie a conștiinței religioase identitare, vizibilă la nivel social. În special, în medii culturale și etnice diferite de cel de origine<sup>11</sup>, păstrarea unui nume clasic este și o formă de rezistență în fața aculturației, respectul față de o cutumă religioasă tradițională (acordarea numelui unei rude decedate în iudaism, a nașului în creștinism, a bunicilor în islam), dar și dorința de integrare. Cu excepția numelor musulmane, care uneori sunt dublate sau recurg la conotații neislamice (literare, culturale, istorice), în special în comunitățile de emigrație, onomastica iudaică și creștină înregistrează numeroase coincidențe, oferind posibilitatea depășirii acestei provocări și chiar indicând apartenența de fond la aceeași civilizație cultural-religioasă. În acest context, semnalarea tendinței renunțării totale la numele tradiționale pare a fi un indicator concret al secularizării, deși, în mod paradoxal, el coincide doar într-o mică măsură cu abandonarea practicilor religioase de inițiere comunitară; evoluția fenomenului în timp poate dovedi în ce măsură acesta poate afecta transmiterea credinței și alienării de comunitate.

b. Simbolurile sau obiectele religioase existente în spațiul domestic relevă apartenența religioasă. În mediul creștin, icoanele, statuetele și cru-

<sup>11</sup> Joshua J. FURMAN, "Jewish Education Begins at Home", în: Leonard J. GREENSPOON (ed.), *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*, Purdue University Press, West Lafayette, 2016, pp. 184-185.

cifixurile din casele particulare îndeplinesc funcția sacră a prezenței și protecției divine, dar sunt și obiecte decorative sau estetice. Prezența lor însă în imediata proximitate (dormitoare, pe birouri etc.) sau purtarea lor relevă o mai mare intimitate, influența lor fiind constantă în inspirația practicii religioase. O analiză a conștientizării identității religioase în rândul copiilor musulmani concluzionează că primele repere sunt luate din familie și constau în reprezentările sacre din cămin (Kaaba, imagini cu moschei, tablouri cu versete coranice sau stilizări ale numelor sacre, marcarea direcției de rugăciune). Această asociere este semnificativă, în condițiile în care imaginile sunt cvasi-absente în cultura religioasă islamică, precauția extinzându-se uneori chiar și asupra fotografiilor familiale<sup>12</sup>. Simbolurile religioase concentrează mesaje care nu pot fi niciodată pe deplin secularizate, chiar dacă ele pot fi reinterpretate sau reformulate ideologic contextului în care sunt prezente.

c. Sărbătorile religioase desfășurate în confesiunile clasice ale iudaismului, creștinismului sau islamului sunt marcate și la nivel familial prin ceremonii, lecturi scripturistice sau gesturi simbolice în relație cu momentul sacru sărbătorit. Solemnitatea rituală a acestora este însă redusă în mediile familiale din confesiunile non-tradiționale ale acestor religii. În cele din urmă, acest contrast produce o percepție diferită asupra coagulării familiei și a gesturilor simbolice săvârșite cu ocazia sărbătorilor (ex. Sabatul, Crăciunul); astfel, în accepția confesiunilor tradiționaliste rațiunea adunării familiei rămâne fundamental una religioasă, în mediul non-tradițional, motivația este prioritar emoțională și psihologică<sup>13</sup>. Eludarea fundamentului religios real al unor sărbători importante și izolarea lor exclusiv în sfera cultural-civilizațională, a emoției sau consumerismului permite, de asemenea, acceptarea acestora și în rândul familiilor aparținând altor religii, fără ca în realitate să producă reverberații spirituale; în contextul secularizării, această preluare formală presupune o reflecție teologică relativă, efectele fiind pozitive doar în privința conviețuirii sociale și toleranței intercomunitare.

Păstrarea onomasticii, utilizarea simbolurilor religioase, precum și săvârșirea actelor rituale în cadrul familial, pe baza unor motivații scripturistice și tradiționale, într-o manieră solemnă, contribuie esențial la întărirea conștiinței și responsabilității sacre a perpetuării lor dincolo de diferențele generaționale formale. Comparativ, conservarea acestora doar pe baza justificărilor afective intrafamiliale, memoriei culturale sau originii etnice

<sup>12</sup> Jonathan SCOURFIELD, Sophie GILLIAT-RAY, Asma KHAN, and Sameh OTRI, *Muslim Childhood Religious Nurture in a European Context*, Oxford University Press, 2013, pp. 161-164.

<sup>13</sup> Jack N. LIGHTSTONE, *Ritual and ethnic identity*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1995, p. 195.



nu poate evita tendința alienării religioase sau chiar a abandonării, mai ales în cazul separației de influența comunității de origine, dând naștere unui fenomen de individualism familial, care fără o referință obiectivă poate să decadă ușor în separatism individual.

### **Moralitatea familială, conduita comunitară și influența ei publică**

Accentul pus pe drepturile și libertățile individuale în societatea postmodernă este susținut de valorizarea din ce în ce mai mare a sferei private<sup>14</sup>, care se extinde atât din motive psihologice, cât și al potențialului ei de dezvoltare economică. Regimul redus de lucru, munca de acasă, atenția acordată dezvoltării personale și a petrecerii timpului liber mută centrul de greutate al desfășurării vieții în spațiul privat, contactul cu sfera publică realizându-se doar într-o manieră individuală. Importanța religiei și familiei, ambele marginalizate în sfera privată, tinde să fie reevaluată întrucât atmosfera comunitară furnizată de ele posedă structural capacitatea de a oferi sprijin în momente de criză și dezorientare individuală, prin integrarea într-un mediu care oferă suport intim. Mai mult, imperativul respectării drepturilor individuale poate fi utilizat actualmente pentru a bloca presiunea societății care, dacă la începutul epocii moderne ghida mecanic rolul și scopul familiei, astăzi încearcă să-i colonizeze organic viața privată<sup>15</sup>.

Criza societății postmoderne și a globalizării în anumite aspecte sociale, pe care doar familia și comunitățile religioase le cultivă și promovează eficient, impune necesitatea acordării unor concesiuni acestor instituții care, la rândul lor, încep să-și utilizeze avantajele în vederea afirmării în sfera publică. Astfel, nașterea, educația și protecția copiilor, precum și sprijinul pe care aceștia la rândul lor îl oferă părinților, imprimarea unei direcții morale și responsabilități sociale, valori pe care școala sau alte instituții nu

<sup>14</sup> Pauline Marie ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton University Press, Princeton, 1991, p. 104.

<sup>15</sup> Stanley A. DEETZ, *Democracy in an Age of Corporate Colonization*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 17-18; „Viața privată a familiei moderne rămâne profund dominată, fiind legată cu atât de multe ite de obiectivele sociale, economice și politice. Dar dominația ei nu se desfășoară acum printr-un mecanism de control social sau supunere a voinței, ci prin promovarea subiectivităților, construcția plăcerilor și ambițiilor, declanșarea sentimentului de vină, anxietate, invidie și dezamăgire. Noile procese relaționale ale familiei sunt instalate în interiorul nostru stabilind un mod psihologic determinat de apreciere a vieților familiei noastre și de a vorbi despre ele, îndemnând la o examinare minuțioasă și constantă a interacțiunilor noastre dificile, în mod de la sine înțeles, cu copiii noștri și unii cu alții și o analiză permanentă a consecințelor lor asupra sănătății, adaptabilității, dezvoltării și gândirii. Tensiunea declanșată de decalajul dintre normalitate și actualitate leagă planurile noastre, în mod inseparabil, de competență”, în: Nikolas ROSE, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Free Association Books, London, 1999, p. 213.

au dovedit că pot să le preia sau să le suplinească deplin, utilizarea sinagogilor, bisericilor și moscheilor atât drept filtre ale sensibilităților individuale, cât și foruri de exprimare coerentă a opiniilor de natură socială, economică și chiar politică comunitară conturează un fenomen de „deprivatizare a religiei”<sup>16</sup>. Public, acesta se manifestă prin apariția asociațiilor de apărare a vieții de familie, formularea de critici cu privire la deciziile guvernelor de a interveni în viața familiei sau comunităților religioase, refuzul de a se alia moral cu mediile economice și politice care nedreptățesc comunități, persoane, promovează imoralitatea și confuzia informațională sau poluează și desconsideră mediul înconjurător.

Cultivarea moralității în cadrul familiei, potrivit normelor fundamentale ale comunității religioase căreia aceasta îi aparține, asigură atât o garanție publică în privința comportamentului privat, care urmează principiile unei etici coerente și recunoscute, cât și un atu în dialogul cu societatea, care adesea eșuează în edificarea și menținerea unei culturi a corectitudinii, devotamentului și păcii sociale. Eforturile tehnologice orientate în direcția asigurării securității publice, educația solidarității în aspecte de interes social și economic, consolidarea încrederii în noile instituții necesită strategii și cheltuieli publice majore, ele putând fi micșorate de instruirea morală asigurată de familie, avizată de comunitatea religioasă. În același timp, morală familială și comunitară influențează și evoluția vieții economico-sociale prin recursul la anumite referințe religioase (codul alimentar, vestimentar, sărbătorile religioase, influența și autoritatea conducerii religioase etc.) sau prin evaluarea pozitivă sau negativă a unor noi domenii ocupaționale promovate de societate.

Prin urmare, perpetuarea unei conduite morale în plan familial privat, raportată la apartenența comunitară religioasă, evită eșuarea într-un sistem etic individualist și este, totodată, puntea care poate stabili colaborarea cu sfera publică, administrată de societate, consolidând o poziție autonomă a persoanei religioase în această relație. Echilibrul între cele două dimensiuni este condiționat însă de conștientizarea vocației comunitare și familiale a persoanei, de percepția vulnerabilității individuale la obiectivele mereu în schimbare ale societății și ingerințele în viața privată, precum și de intensitatea cu care etosul și reflecția metafizică și religioasă sunt inspirate de familie și comunitatea religioasă<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> James A. BECKFORD, *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, 2003, p. 61.

<sup>17</sup> C. Margaret HALL, *Identity, Religion, and Values: Implications for Practitioners*, Taylor & Francis, 1996, pp. 55-68.

## Căsătoria interreligioasă – identitate, comunicare, educația și orientarea religioasă a copiilor

Globalizarea, fenomenul migrației, călătoriile îndelungate în scopul studiilor sau exercitării ocupațiilor au dus la răspândirea căsătoriilor între parteneri cu apartenențe religioase diferite, transgresând normele clasice ale comunităților tradiționale care îndrumau însoțirea membrilor lor cu cei de aceeași credință. Această realitate, confirmată deja de statistici<sup>18</sup>, se extinde și în spații odinioară omogene, în care mariajul interreligios nu era observat, și creează modele atipice în privința păstrării identității, comunicării și satisfacției conviețuirii intrafamiliale sau transmiterii credinței și

<sup>18</sup> Dacă la începutul mileniului III, în Statele Unite ale Americii, tinerii considerau că „nu este important să găsească un soț care le împărtășește credința religioasă” (cf. B.D. Whitehead, D. Popenoe, *The state of our unions: The social health of marriage in America*, The National Marriage Project, Piscataway, NJ: Rutgers University, 2001, p. 6), în mai puțin de două decenii valoarea acordată unei credințe religioase comune în cadrul căsniciei este retrogradată ca importanță sub alți factori considerați esențiali: împărtășirea intereselor, satisfacția sexuală, asumarea echitabilă a treburilor casnice și nivelul venitului în: “One-in-Five U.S. Adults Were Raised in Interfaith Homes”, în: *Pew Research Center*, October 26, 2016, <<https://www.pewforum.org/2016/10/26/one-in-five-u-s-adults-were-raised-in-interfaith-homes/>>, 17 iulie 2021. În 2015, în Franța, 14%, (33.800) dintre cele 236.300 de căsătorii înregistrate au inclus un partener/ă străin/ă; dintre acestea, 37% au implicat un membru de naționalitate nord-africană și 14% unul de naționalitate asiatică. Cf. *Insee Première*, „236.300 mariages célébrés en France en 2015, dont 33.800 mariages mixtes”, No. 1638, Mars 2017, <<https://www.insee.fr/fr/statistiques/2656612-titre-bloc-1>>, 17 iulie 2019. În anul 2011, în Marea Britanie și Țara Galilor, o persoană din zece (9% sau 2,3 mil.) era angajată într-o relație inter-etnică (în comparație cu 7%, în 2001), cf. Office for National Statistics, “Inter-ethnic relationship”, 03 July 2014, <<http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census-analysis/what-does-the-2011-census-tell-us-about-inter-ethnic-relationships/info-relationships.html>>, 17 iulie 2019. Dacă în 1996, în Germania, cuplurile care includeau un partener străin reprezentau 2%, în 2017, ele constituie 4%, atât bărbați, cât și femei; dintre acestea procentul partenerilor/partenerelor de origine turcă, care și-au conservat aproape integral credința islamică, reprezintă 19%, respectiv 14%; “Love in Germany: 1.5 million relationships are between a German and foreigner”, în: *The Local*, 4 September 2018, <[www.thelocal.de/20180904/number-of-german-foreign-coupl/](http://www.thelocal.de/20180904/number-of-german-foreign-coupl/)>, 17 iulie 2019. Un raport din anii 2008-2010 pentru spațiul european, observa o medie de 1 la 12 a mariajului mixt, cu o distribuție geografică inegală, nord-vest și sud-est; care varia de la un cuplu mixt la cinci căsătorii în Letonia și Elveția, la 0,1 cupluri în România, cf. Giampaolo LANZIERI, “Merging populations - A look at marriages with foreign-born persons in European countries”, în: *Eurostat: Statistics in Focus*, 29/2012, <<https://ec.europa.eu/eurostat/documents/3433488/5584928/KS-SF-12-029-EN.PDF/4c0917f8-9cfa-485b-a638-960c00d66da4>>, 17 iulie 2019. Statisticile europene, spre deosebire de cele americane, nu includ criteriul religios sau confesional în clasificarea intermariajelor, ci prin termenul „mixt” sau „intermariaj” se referă doar la diferența de naționalitate a soților (Cf. G. VARRO, “Les « couples mixtes » à travers le temps: vers une épistémologie de la mixité”, în: *Enfances, Familles, Générations*, 17, 2012, p. 29), dar menționarea etnicității coincide adesea cu păstrarea religiei majoritare din locul de proveniență al soțului/soției.

orientării spiritual-religioase copiilor. Complexitatea situației este observabilă din varietatea intersecțiilor conjugale, din tenacitatea celor doi parteneri de a-și păstra propria credință în căsnicia comună și de a menține vie legătura cu comunitățile religioase cărora aparțin, precum și din maniera educației religioase oferite copiilor, adesea un proces familial privat. Presiunile culturale și religioase îi fac adesea pe parteneri să se îndrepte către o relație de concubinaj, renunțând la orice fel de ceremonie religioasă și uneori chiar civilă, deși ei rămân în continuare atașați valorilor morale, credinței și culturii în care au fost crescuți. Alteori, este remarcată fie lipsa oricărei afiliere religioase a unuia dintre soți, fie adeziunea la o anumită ideologie filosofică, manifestate prin pasivitate, prin refuzul desfășurării oricăror ritualuri și practici sacre în căminul familial sau prin opoziția totală față de acordarea unei direcții religioase copiilor; această formă de uniune maritală presupune, de asemenea, izolarea de cadrul comunitar clasic. Cei angajați în astfel de relații, chiar dacă au eludat anterior sugestiile autorităților religioase de a se căsători cu cineva din propria comunitate, nu consideră că prin urmarea sentimentelor profunde de a trăi într-o legătură conjugală monogamă, fundamentată pe principii etice și altruiste cu partenerul ales, echivalează cu renunțarea iremediabilă la propria religie<sup>19</sup>.

Afirmarea toleranței și pluralismului ca virtuți sociale obiective și asimilarea lor în planul proiecției conjugale contribuie la o transformare accentuată a concepției despre căsătorie. Spre deosebire de perspectiva clasică ce vedea în uniunea maritală asumarea și perpetuarea unor valori materiale sau spirituale (proprietate, nume, prestigiu social, credințe, valori etc.), într-un context familial și comunitar concentric, astăzi aceasta devine o chestiune privată, o însoțire între doi indivizi compatibili sentimental, care face abstracție, cel puțin în decizia inițială, de responsabilitățile și presiunile exterioare.

Comunitățile abrahamicе asimilează impactul căsătoriilor mixte în funcție de viziunea religioasă și tradiția proprie, iar flexibilitatea interpretării acestora variază în cadrul direcțiilor confesionale pe care le includ.

### *Mariajul interreligios în religiile abrahamicе*

a. În iudaism, s-au conturat perspective diferite cu privire la respingerea sau acceptarea intermariajului. Pasajele din Tora care impun delimitarea strictă de gentili (*Dt* 7, 3-4) sunt echilibrate de cele care obligă la o atitudine deschisă față de străini (*Dt* 10, 18-19), fiecare dintre ele fiind preluate drept argumente de ramurile iudaice contemporane. Astfel, iudaismul

<sup>19</sup> Jonathan ROMAIN, "The Effects of Mixed-Faith Marriages on Family Life and Identity", în: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 28 (1997), 3, pp. 275-276.

ortodox respinge căsătoriile mixte, cel conservator le tolerează în cazul convertirii partenerului ne-evreu, iar curentul reformat le acceptă; de asemenea, originea și identitatea iudaică sunt recunoscute doar în funcție de matrilinearitate în cazul primelor două direcții comunitare, iar în ultima ramură confesională inclusiv doar pe linie paternă. Intermariajul ridică, de asemenea, probleme complexe, de natură religioasă, legală și identitară cu efecte demografice negative în cadrul iudaismului tradițional, care asociază etnicitatea cu religia.

Rădăcinile proliferării intermariajului și transformarea lui într-un factor de asimilare au fost observate în tendințe, precum: dezvoltarea independenței, în sensul depărtării de ideologia supraviețuirii tipică tribalismului iudaic orientată spre îndeplinirea obligațiilor față de Dumnezeu și tradiție; dragostea romantică, expresie a alegerii libere, în detrimentul aprobării părinților sau normelor legale religioase, care reflectă interesul pentru fericirea personală în contrast cu urmarea indiscutabilă a comandamentelor divine; preocuparea relativă pentru educația religioasă a copiilor și a direcționării lor în păstrarea conștiinței iudaității lor; separația etnicității de religie prin aculturație și deschiderea spre sinteze civilizaționale<sup>20</sup>. Comparativ cu diversitatea existentă în creștinism sau în alte religii, unitatea monolitică a religiei, culturii și civilizației iudaice este fisurată prin relațiile maritale mixte și generează o evoluție a identității, al cărei efect notabil este diluarea purității genealogice; diferența dintre intermariajele ce implică membrii unor confesiuni și culturi creștine eterogene, aparținând totuși aceleiași religii, și cel existent între iudaism și alte religii, rămâne majoră<sup>21</sup>. Lucrurile sunt însă nuanțate. Conform statisticilor, cel puțin în societatea americană, căsătoriile iudaice intracomunitare sunt foarte stabile comparativ cu rata divorțurilor existentă în relații intramaritale care implică un adept al iudaismului, similare cu media generală; cu toate acestea, acordul existent în căsătoriile eterogene asupra unor chestiuni de ordin religios, ori a creșterii și orientării copiilor pot produce relații mult mai solide, chiar decât cele omogene<sup>22</sup>. Fără ca intermariajul să mai fie asimilat unei convertirii creștine, așa cum era perceput cu un secol în urmă (întrucât, statistic, uniunile maritale iudeo-creștine sunt majoritare), el presupune totuși o

<sup>20</sup> Miriam KAN, *Discussion board posts about Jewish interfaith relationships and intermarriage: romantic love, independence, concern for children, and ethnicity*, Electronic Theses and Dissertations, 1981, pp. 2-10.

<sup>21</sup> Joshua G. CHINITZ, Robert A. BROWN, "Religious Homogamy, Marital Conflict, and Stability in Same-Faith and Interfaith Jewish Marriages", în: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (2001), 4, 2001, p. 724.

<sup>22</sup> J. G. CHINITZ, R. A. BROWN, "Religious Homogamy...", p. 725.

interrelaționare unică între soți, o educație particulară a copiilor și o cvasi-izolare față de comunitatea etnico-religioasă<sup>23</sup>.

Din punct de vedere ritual, oficierea căsătoriilor mixte, deși interzisă sau descurajată de rabini ortodocși și conservatori, este acceptată în anumite comunități reformate sau reconstrucționiste și desfășurată fie în sinagogi, fie în locuri atipice, prin celebrări sincretice și particulare<sup>24</sup>, în măsura în care și partenerul ne-evreu aparține unei confesiuni religioase permissive. Convertirea la mozaism nu este totuși o opțiune încurajată, întrucât nu este un comandament religios în sine, iar congregațiile iudaice nu dezvoltă un mentorat în vederea asimilării ne-evreilor în comunitate<sup>25</sup>. Deși unii rabini arată deschidere față de cuplurile interreligioase, ei nu urmăresc un scop prozelitist determinat; în mod tradițional, chiar dorința solicitanților de a urma credința iudaică avea parte de o întreită respingere, după model biblic (*Rut* 1, 8; 1, 11; 1,12), astăzi mai puțin practică. Aceasta pentru că, adesea, în accepția gentililor convertirea este înțeleasă ca o transformare spirituală individuală, pe când în iudaism aceasta constituie în fapt integrarea într-o viață comunitară ce include sărbători, ritualuri și obiceiuri trăite colectiv; de asemenea, este condamnată echivalarea acceptării convertirii cu o strategie punctuală de rezolvare a problemelor de cuplu<sup>26</sup>. Marile sărbători constituie momente de echilibru sensibile ale familiilor mixte, statistic formate preponderent din parteneri evrei și creștini, prin coincidența dintre Crăciun și Hanuca, dintre masa de Paști și cea de Seder; partenerii care valorizează viața religioasă tind spre o împărțire echitabilă a sărbătorilor, chiar dacă în realitate intensitatea lor nu este egală în planul calendarului religios al celor două comunități. Tendințele de accentuare sau secularizare a momentelor importante fluctuează până la configurarea unui ritual familial propriu, influențat și de mediul familial lărgit. În privința copiilor, este sesizabilă, pe de o parte, atragerea lor spre o anumită profesiune de credință determinată, în cazul acordului comun al părinților, iar, pe de altă parte, permisiunea dezvoltării unei libere cugetări; educația religioasă este centrată în principiu pe respectarea valorilor morale, cele zece porunci și regula de aur creștină (*Mt* 7, 12), considerate referințe complementare, și pe o

<sup>23</sup> Steven M. LOWENSTEIN, "Jewish Inter-marriage and Conversion in Germany and Austria", în: *Modern Judaism*, 25 (2005), 1, p. 23.

<sup>24</sup> Naomi SCHAEFER RILEY, *Till Faith Do Us Part*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 57, 61-63.

<sup>25</sup> Sylvia BARACK FISHMAN, *Double or Nothing: Jewish Families and Mixed Marriage*, University Press of New England, Hanover, 2004, p. 148.

<sup>26</sup> S. BARACK FISHMAN, *Double or Nothing...*, p. 150.

spiritualitate care estompează respectarea dogmelor creștine sau a normelor legale iudaice<sup>27</sup>.

b. În islam, potrivit prescripțiilor clasice, musulmanului îi este permisă căsătoria cu femei din ramurile credinței abrahamice, creștine sau evreice (*Sura Al-Ma'idah* 5, 5), în anumite accepții chiar și cu adepți ale zoroastrismului (*Sura Al-Ma'idah* 5, 69); de asemenea, este interzisă orice legătură matrimonială cu așa numitele „închinătoare la idoli”, aparținând religiilor politeiste (2, 221). Cu toate acestea, expansiunea cuceririlor islamice și contactul cu adepții altor religii (ex. hinduism, budism) a dus la o flexibilizare a viziunii tradiționale și a includerii acestora în rândul „oamenilor cărții” (*ahl al kitab*)<sup>28</sup>, prin interpretarea literaturilor sacre drept mesaje divine autentice, dar alterate în timp. În cazul femeilor musulmane însă, este acceptată doar legătura matrimonială cu un musulman, pentru prezerwarea identității lor islamice. Căsătoria este un contract legal, cu obligații reciproce între soți, astfel că situația intermariajului impune respectarea drepturilor religioase ale femeii creștine sau mozaice, responsabilitate care nu este stipulată legal în tradiția iudaică sau creștină, în cazul căsătoriei unui adept al acestor religii cu o femeie musulmană<sup>29</sup>. De asemenea, potrivit jurisprudenței islamice, dacă o femeie nemusulmană se convertește la islam, eventuala ei căsătorie anterioară cu soțul nemusulman este suspendată (*Sura al Mumtahanah* 60, 10) până când acesta devine musulman; totuși, convertirea acestuia din urmă nu atrage o nouă ceremonie matrimonială<sup>30</sup> între ei. O expresie islamică consacrată echivalează asumarea căsătoriei cu jumătate din îndeplinirea tuturor îndatoririlor religioase<sup>31</sup>, ceea ce explică importanța ei în plan legal, moral și spiritual, atât sub aspect personal, cât și comunitar.

<sup>27</sup> Erika B. SEAMON, Cheste GILLIS (eds.), *A Leap of Faith: Interreligious Marriage in America*, Center Report, Washington, DC, Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, Geo University, 2008, pp. 18-21.

<sup>28</sup> Imtiyaz YUSUF, “Islamic Theology of Religious Pluralism: Building Islam-Buddhism Understanding”, în: Mohammed HASHAS (ed.), *Pluralism in Islamic Contexts - Ethics, Politics and Modern Challenges*, Springer International Publishing, 2021, p. 201; Ashgar Ali ENGINEER, “Muslims’ View of Hindus in the Past and Present”, în: Jerald D. GORT, Henry JANSEN, Hendrik M. VROOM (eds.), *Religions View Religions*, Rodopi, Amsterdam, 2006, p. 198.

<sup>29</sup> Mashood A. BADERIN, *International Human Rights and Islamic Law*, 144, Oxford University Press, New York, 2003, cf. N. SCHAEFER RILEY, *Till Faith...*, p. 27.

<sup>30</sup> Recep ÇİGDEM, “Interfaith Marriage in Comparative Perspective”, în: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 68 (2015), 1, p. 63.

<sup>31</sup> „Oricine s-a căsătorit împlinește jumătate din religie, prin urmare lasă frica de Dumnezeu pentru împlinirea celeilalte părți”, în: Ruqayyah Waris MAQSOOD, *The Muslim Marriage Guide*, Amana Publication, 2000, p. 7. Deși considerat un *hadith* de o autenticitate redusă, este adesea invocat în sublinierea valorii căsătoriei în islam.

În general, deși căsătoria musulmanilor cu femei aparținând *ahl al kitab* este permisă, este recomandată precauția<sup>32</sup>, iar în anumite cazuri chiar interzisă<sup>33</sup>. În cazul femeilor rămâne oprită orice legătură matrimonială cu soți de alte credințe; chiar dacă acestea sunt permise în țări occidentale sau majoritar islamice, cu legislație laică, acestea fiind dezavuate familial și condamnate comunitar. Însă rigorismul creează o situație dificilă la nivel comunitar. Tendința bărbaților din țări non-musulmane occidentale de a se căsători în afara comunității musulmane și restricțiile aplicate femeilor amplifică statistica defavorabilă a raportului dintre femei și bărbați, la care se adaugă și alte dezavantaje precum nivelul superior de educație al unor femei sau, în cazul adesea practicat al găsirii unui soț dintr-o țară musulmană, diferențele culturale majore care produc tensiuni familiale<sup>34</sup>.

Concepția tradițională privind intermariajul religios a fost pusă în discuție de reformiștii din perioada modernă<sup>35</sup> și continuă să fie reevaluată. Analiza versetelor coranice clasice (2, 221; 60, 10) invocate în privința interdicției mariajului interreligios pentru femeile musulmane constată că acestea: „opresc căsătoria cu bărbați idolatri, nu cu cei din rândul *ahl al kitab*, iar Coranul așa cum nu permite, în mod explicit, căsătoria dintre femeile musulmane și «oamenii Cărții», nici nu o interzice în mod expres”<sup>36</sup>. Această ambiguitate întărește opinia conform căreia prohibiția acestor relații maritale trebuie găsită într-o interpretare exegetică patriarhală a acestor versete, care a fost utilizată ulterior în formularea normelor juridice matrimoniale islamice<sup>37</sup>. Confuzia contextului istoric, cultural sau local în care s-a dezvoltat comunitatea musulmană primară cu valorile universale ale islamului este considerată o cauză a stagnării înțelegerii flexibile a unor aspec-

<sup>32</sup> Sheikh Yusuf Al-QARADAWI, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, Al Falah Foundation, Cairo, 2001, p. 179.

<sup>33</sup> S. M. MULIA, “Promoting Gender Equity through Interreligious Marriage Empowering Indonesian Women”, în: Gavin W. JONES, Chee Heng LENG, Mohamad MAZNAH (eds), *Muslim Non-Muslim Marriage: Political and Cultural Contestations in Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2009, pp. 271-273; “Muslims Have Been Banned to Marry Non-Muslim in Russia”, în: *The Islamic Information*, November 12, 2020, <<https://theislamicinformation.com/muslims-banned-marry-non-muslim-in-russia/>>, 02 septembrie 2020.

<sup>34</sup> Mark J. SEDGWICK, *Islam & Muslims: A Guide to Diverse Experience in a Modern World*, Intercultural Press, Boston, 2006, p. 98.

<sup>35</sup> Mohammad Gamal ABDELNOUR, “The Islamic Theology of Interfaith Marriages between Theology, Law, and Individual Ijtihad”, în: *Interreligious Relations*, 17 (2020), pp. 5-7.

<sup>36</sup> Alex. B. LEEMAN, “Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory behind the Traditional and Reformist Positions”, în: *Indiana Law Journal*, 84 (2009), 2, pp. 757, nota 119.

<sup>37</sup> Johanna Marie BUISSON, “Interfaith Marriage for Muslim Women This Day are Things Good and Pure Made Lawful Unto You”, în: *Cross Currents*, 66 (2016), 4, p. 432.



te comunitare incompatibile cu situația contemporană, inclusiv în domeniul matrimonial<sup>38</sup>. Statutul diferit al femeii musulmane din țările occidentale reclamă o reevaluare în direcția acceptării căsătoriei interreligioase, cel puțin cu creștini sau evrei. Replierea comunitară care impune endogamia prezentând-o drept un beneficiu în anumite zone ale lumii islamice<sup>39</sup> este contra-argumentată în spațiile situate în afara *dar al-islam*, unde drepturile religioase ale femeii sunt protejate de realitatea socială<sup>40</sup>; în cel din urmă caz, exogamia este justificată drept un mijloc de dezvoltare a vieții islamice în contextul unui indiferentism religios generalizat, educația copiilor putând fi orientată în direcția însușirii preceptelor musulmane.

Această presiune în vederea schimbării paradigmei matrimoniale nu are însă efecte majore în practică, fiind solicitată convertirea la islam a potențialului partener nemusulman. Alternativa este acuza de apostazie adusă femeii musulmane și aplicarea unei pedepse legale în statele în care *Sharia* influențează legea penală; în țările non-musulmane, deși rare, „crimele de onoare” constituie expresia cea mai violentă a respingerii la nivel familial a căsătoriile interreligioase<sup>41</sup>. În căsătoria cuplurilor interreligioase, convertirea este prezentată în sensul unei „reveniri” la natura genuină (*fitra*) a omului și se manifestă adesea sub forma însușirii unor obiceiuri și practici musulmane, fără asumarea unei devoțiuni religioase autentice; de altfel, uneori este eludată chiar ceremonia rostirii *shahada* în fața martorilor<sup>42</sup>. Căsătoria reprezintă însă un aspect important al vieții sociale islamice, chiar și în contextul religios dificil al găsirii de parteneri musulmani din țările occidentale, fiind observată de o proporție de trei sferturi dintre musulmanii adulți căsătoriți, comparativ cu doar jumătate din populația de adulți creștini<sup>43</sup>.

Orientarea religioasă pentru copiii din familiile în care unul dintre soți este musulman variază între a fi permisivă, normativă sau foarte puțin tolerantă; diversitatea situațiilor nu permite însă configurarea unei teorii în plan religios în această privință, dar de cele mai multe ori religia sacrificată este cea a mamei. Chiar atunci când părinții vor să păstreze o anumită obiectivitate în direcția educației religioase sunt menținute anumite practici

<sup>38</sup> A. B. LEEMAN, „Interfaith Marriage in Islam...”, p. 762.

<sup>39</sup> Muhamad ALI, „Fatwas on Inter-faith Marriage in Indonesia”, în: *Studia Islamika*, 9 (2002), 3, p. 16.

<sup>40</sup> A. B. LEEMAN, „Interfaith Marriage in Islam...”, pp. 763-764.

<sup>41</sup> A. B. LEEMAN, „Interfaith Marriage in Islam...”, p. 760, nota 148.

<sup>42</sup> E. B. SEAMON, C. GILLIS (eds.), *A Leap of Faith...*, p. 25.

<sup>43</sup> E. B. SEAMON, C. GILLIS (eds.), *A Leap of Faith...*, p. 23.

particulare (ex. circumcizia)<sup>44</sup> sau acceptată o anumită influență familială care influențează, în cele din urmă, convertirea<sup>45</sup>.

c. În creștinism, acceptarea sau oprirea căsătoriilor interreligioase, ca și a celor intercreștine, variază în funcție de Biserici și confesiuni. Diferența cea mai contrastantă față de specificul contractual matrimonial existent în iudaism și islam poate fi remarcată, în dimensiunea sacramentală pe care o are cununia religioasă în Bisericile ortodoxă și romano-catolică și mai puțin în cea de făgăduință/legământ existentă în spațiul protestant. Caracterul de „taină/mister” al relației dintre soț și soție, subliniat de Sf. Ap. Pavel<sup>46</sup>, sugerează că prin căsătorie nu sunt satisfăcute doar necesitățile mundane, ci aceasta devine totodată un mediu de exersare a comuniunii în vederea înaintării către veșnicie<sup>47</sup>. Pasajele pauline care ating chestiunea relațiilor matrimoniale mixte, *1 Co* 7, 10-17, respectiv, *2 Co* 6, 14 au fost interpretate însă diferit, ceea ce a dus, pe de o parte, la respingerea exogamiei, pe de altă parte, la toleranța ei în anumite cazuri, iar în contemporaneitate chiar la o acceptare, mai mult sau mai puțin condiționată.

În istorie, tradiția canonică bisericească clasică a avut o atitudine echilibrată, oprind căsătoriile mixte doar din punct de vedere pastoral-disciplinar, fără a statua definitiv această realitate într-o manieră doctrinară<sup>48</sup>. Reiterată în cadrul întâlnirilor sinodale interortodoxe, chestiunea căsătoriilor interreligioase a fost tratată cu acrivie canonică<sup>49</sup>, deși a rămas în continuare la latitudinea Bisericilor autocefale<sup>50</sup>, existând sugestii ale teo-

<sup>44</sup> Josiane LE GALL, *Transmission identitaire et mariages mixtes: recension des écrits*, Groupe de recherche ethnicité et société - Centre d'études ethniques, Université de Montréal, 2003, pp. 17-18.

<sup>45</sup> *În Statele Unite, 18% dintre convertirile la islam, religia cu cea mai rapidă răspândire, sunt rezultatul influenței familiei, în urma căsătoriei cu un musulman. Cf. E. B. SEAMON, C. GILLIS (eds.), A Leap of Faith..., p. 25.*

<sup>46</sup> Pr. Marian VILD, *Căsătoria și familia în Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, Editura Universității din București, București, 2021, pp. 80-90.

<sup>47</sup> John MEYENDORFF, *Marriage an Orthodox Perspective*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 2000, p. 19.

<sup>48</sup> Pr. Patriciu VLAICU, „Biserica Ortodoxă în fața problematicei căsătoriilor mixte”, în: *Studii Teologice*, 7 (2012), 1, p. 178.

<sup>49</sup> “The Sacrament of Marriage and its Impediments”, în: *Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church*, 2016, <<https://www.holycouncil.org/-/marriage>>, 02 septembrie 2019.

<sup>50</sup> C. LAMB (ed.), “Marriages between Christians and Muslims Pastoral Guidelines for Christians and Churches in Europe”, în: *Conference of European Churches (CEC)*, Council of European Episcopal Conferences (CCEE), 1997, <[https://www.ctbiarchive.org/pdf\\_view.php?id=449](https://www.ctbiarchive.org/pdf_view.php?id=449)>, 02 septembrie 2019.

logilor de analiză mai aprofundată a acestei situații în contextul actual<sup>51</sup>. În codul canonic romano-catolic, validitatea căsătoriei cu o persoană nebotezată este acceptată, dar nu este asimilată unui sacrament, ci unei relații naturale<sup>52</sup>; este solicitată, fără a fi condiționată, bunăvoința partenerului nebotezat de a înțelege aspectele importante ale credinței romano-catolice privind căsătoria, îngăduința de a permite exercitarea credinței soțului/soției catolice și de a boteza, educa și crește copii în cultul romano-catolic<sup>53</sup>. Confesiunile și denominațiunile apărute din Reforma protestantă au acceptat teologic căsătoriile interreligioase, chiar dacă în practică au fost reticente în a le încuraja, în special cele dezvoltate pe filieră calvină<sup>54</sup>; actualmente, toleranța lor este mult mai răspândită, inclusiv prin săvârșirea de ceremonii mixte.

În societățile pluraliste occidentale, marcate astăzi de un un grad accentuat de individualizare, există o flexibilitate a afilierii comunitare susținută de o atmosferă dinamică în privința convertirilor. Mariajul interconfesional existent în cadrul comunităților creștine ortodoxe de aici constituie o realitate des întâlnită. La fel, în state în care este impusă segregarea comunităților religioase, precum Liban și Israel, căsătoria civilă între un soț și o soție de religii diferite, inclusiv creștină (de diferite confesiuni), este întâlnită frecvent. Deși oficierea acestor căsătorii nu poate avea loc pe teritoriul acestor țări, care permit exclusiv mariajul religios, ele sunt realizate în state vecine, ulterior legătura acestor cupluri fiind recunoscute de lege.

Biserica a înțeles, deci, mariajul interreligios în anumite cazuri determinate<sup>55</sup>, dar a reamintit efortul soțului/soției creștin ortodox/e de a deveni în permanență mărturisitori ai adevărului credinței. Asumată cu discernământ această responsabilitate ajunge, uneori, să sensibilizeze partenerul ne-ortodox în direcția aprofundării învățaturii și trăirii creștin-ortodoxe până la însușirea lor din proprie convingere. Fără a constitui un fenomen comparabil ca intensitate cu convertirea căutătorilor de spirituali-

<sup>51</sup> Rastko JOVIC, "The Orthodox Understanding of Marriage in the Ecumenical Context", în: *The Ecumenical Review*, 72 (2020), 3, pp. 419-421.

<sup>52</sup> Ladislav M. ORSY, *Marriage in Canon Law: Texts and Comments, Reflections and Questions*, Dominican Publications, Dublin, 1988, pp. 112-113.

<sup>53</sup> Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, „Instructio de Matrimoniis Mixtis”, în: *Acta Apostolicae Sedis*, Typis Polyglottis Vaticanis, M-DCCCC-LXVI, p. 237.

<sup>54</sup> Erika B. SEAMON, *Interfaith Marriage in America*, Palgrave Macmillan, New York, 2012, p. 99.

<sup>55</sup> Constantinos G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l'Église grecque: de l'intransigence canonique aux pratiques modernes”, în: *Études Balkaniques*, 1 (2003), 10, pp. 107-145 <[www.cairn.info/revue-etudes-balkaniques-cahiers-pierre-belon-2003-1-page-107.htm](http://www.cairn.info/revue-etudes-balkaniques-cahiers-pierre-belon-2003-1-page-107.htm)>, 02 septembrie 2019.

tate care s-au regăsit în Ortodoxie<sup>56</sup>, dar mult mai conștientizată față de identitatea religioasă obținută prin naștere sau etnie, asumarea hotărârii de a deveni membru al unei comunități ortodoxe al soțului ne-ortodox/necreștin este rezultatul complex al unei reflecții și a unei experiențe a spiritului comunal creștin-ortodox, care poate fi construită de-a lungul întregii vieți, și se poate împlini în împrejurări de criză ale vieții<sup>57</sup>. Prin comparație cu caracterul restrictiv și contractual existent în iudaism și islam, în creștinism, legătura dintre soți posedă o dimensiune spirituală accentuată, astfel că flexibilitatea contextuală în cazul acordării pogorământului pentru exogamie este explicată și printr-o abordare eshatologică a sensului ei<sup>58</sup>, nutrită dintr-o înțelegere a căsătoriei drept un proces soteriologic jertfelnic, fapt ce a dus la reținerea dogmatizării condițiilor canonice.

### *Rolul credinței în căsătoriile interreligioase*

Între resorturile asociate facil cu predispoziția contactării unei căsătorii sau unei relații conjugale interreligioase sunt enumerate: raportarea tensionată sau chiar respingerea propriei credințe și insuficienta orientare și educație religioasă primită în familie sau școală. Deși estomparea identității religioase este un factor cheie în înclinația către o uniune maritală mixtă, totuși decizia însoțirii luată de ambii parteneri pornește mai degrabă de la criterii raționale și de comunicare profunde, care includ menajarea și respectul reciproc în privința diferențelor de credință. Acest lucru explică și durabilitatea unor căsătorii mixte, care infirmă previziunile sumbre făcute asupra lor de familie sau autoritățile religioase. În confirmarea acestei realități, o analiză realizată asupra creștinilor catolici americani angajați în relații interreligioase/interconfesionale, comparativ cu a celor căsătoriți în cadrul comunitar constată că gradul lor de implicare religioasă este raportat, în ambele cazuri, la educația primită în copilărie și îndemnurile părinților, nu la contextul marital. Concret, cei care au avut parte de o instruire religioasă în mediul familial își mențin nivelul devoțional și practic, indiferent de relația conjugală pe care și-o asumă, în raport cu cei care, neavând un model parental adecvat, perpetuează o atitudine indiferentă în ambele situații matrimoniale<sup>59</sup>. Mai mult însă, surprinzător, nivelul de devoțiune și

<sup>56</sup> H. B. CAVALCANTI, H. Paul CHALFANT, "Collective Life as the Ground of Implicit Religion: The Case of American Converts to Russian Orthodoxy", în: *Sociology of Religion*, 55 (2004), 4, pp. 441-454.

<sup>57</sup> Amy SLAGLE, "In the Eye of the Beholder: Perspectives on Intermarriage Conversion in Orthodox Christian Parishes in Pittsburgh, Pennsylvania", în: *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 20 (2010), 2, pp. 234-235.

<sup>58</sup> R. JOVIC, "The Orthodox Understanding...", pp. 414, 417.

<sup>59</sup> John MULHEARN, S. J., "Interfaith Marriage and Adult Religious Practice", în: *Sociological Analysis*, 30 (1969), 1, p. 24.

practică al catolicilor aflați în relații conjugale interreligioase, care posedă o identitate formată de părinți în copilărie și sunt instruiți în cercuri și școli confesionale, departe de a deveni indiferentă, ajunge chiar să o depășească pe cea a catolicilor care contactează căsătorii intracomunitare. Explicația acestei reacții neașteptate este pusă pe seama unei autodemustrații personale a conservării identității și pietății în circumstanțe potențial nefavorabile, cum este cea a conviețuirii cu un partener de altă credință<sup>60</sup>. La fel, opinia conform căreia adepții anumitor religii, confesiuni sau secte sunt mai înclinați către contactarea mariajelor mixte este eronată, fiind una dintre criticile facile aduse facțiunilor cu o viziune liberală; în fapt, fenomenul este răspândit și în rândul comunităților tradiționaliste sau ortodoxe, unde factorul etnic sau statutul socio-religios compatibil al partenerilor este un criteriu sacrosanct în recunoașterea sau validitatea religioasă a căsătoriei<sup>61</sup>.

Partenerii implicați în căsătoriile interreligioase sunt predispuși să ducă moduri de viață separată nu doar în plan religios, ci și social (ex. contacte publice, prieteni, întâlniri cu familiile, modalități de petrecere a timpului liber și aspecte de viață și cultură religioasă sau etnică) și să le integreze diferit în relația de cuplu. Segregarea vieților religioase și contactul redus în calitate de cuplu cu mediul familiei și prietenilor face pe mulți dintre bărbații angajați în căsătorii interreligioase să considere că soțiile lor nu sunt primele persoane cu care pot discuta cele mai importante chestiuni<sup>62</sup>. Gradul profunzimii spiritual-religioase personale a fiecăruia dintre cei doi soți poate contribui însă la stabilitatea sau volatilitatea interrelaționării. Este observabil, astfel, cum cultivarea unei trăiri lăuntrice și a unei angajări intense în planul propriei credinței contribuie la dezvoltarea unei atitudini mai tolerante față de partener și la acceptarea diferențelor, la fel cum centrarea exterioristă a vieții religioase în direcția obținerii unor beneficii concrete, a dorinței/nevoii cvasi-exclusive de relaționare, comunicare sau participare socială, fără o asumare spirituală interioară, creează o anumită tensiune între parteneri; de altfel, această diferență este observabilă și în privința interesului și participării la serviciile religioase, mult mai accentuată în primul caz și sporadică în cel de-al doilea. Cu toate că suportul familial/social și comunicarea constructivă sunt factori esențiali care întrețin satisfacția maritală în relațiile interreligioase, totuși trăirea religioasă profundă și autentică le surclasează. Motivele care inspiră partenerii angajați în mod autentic pe calea trăirii religioase să acorde o mai mare atenție comunicării maritale, implicit să obțină o satisfacție a conviețuirii familiale,

<sup>60</sup> J. MULHEARN, S. J., "Interfaith Marriage...", pp. 30-31.

<sup>61</sup> J. ROMAIN, "The Effects of Mixed-Faith Marriages...", pp. 292-293.

<sup>62</sup> P. C. HUGHES, F. C. DICKSON, "Communication, Marital Satisfaction...", pp. 28-30.

sunt identificate în înclinația lor de a analiza în profunzime problemele căsniciei, de a face eforturi să se conformeze comandamentelor și sfaturilor propriilor credințe religioase, care accentuează obligația soților de a menține în permanență buna comunicare și respectul reciproc, de a fi mai receptivi la problemele căsniciei și de a previziona tensiunile intempestive, mult mai frecvente în relațiile interreligioase. Începerea și continuarea dialogului în momentele de criză este o trăsătură a cuplurilor profund angajate religios, chiar dacă direcția lor rămâne eterogenă<sup>63</sup>.

Există statistici diverse cu privire la rezistența cuplurile mixte și la rata de divorț, mai mult sau mai puțin diferită comparativ cu a celor care profesează aceeași religie. Acestea nu pot oferi o imagine concludentă, motivele separației dintre soți nefiind întotdeauna cele religioase, chiar dacă statistic este observată o rată a divorțurilor mai mare pentru anumite combinații maritale interreligioase decât pentru altele<sup>64</sup>. Cu toate acestea, instabilitatea mariajelor mixte este amplificată de factori suplimentari: mediul familial, provocările imprevizibile produse de formația culturală diferită a partenerului, asumarea inițială a relației ca o expresie a nonconformismului sau ca o frondă față de normele sociale, mai degrabă decât de fundamentarea ei pe sentimente sincere, absența unei conștiințe a sacralității relației, care în cadrul cuplurilor de aceeași credință este conferită printr-o ceremonie religioasă. Anumiți factori psihologici și emoționali, de asemenea, pot acutiza diferențele religioase, teologice și culturale amplificând contrastul dintre parteneri. Insensibilitatea percepției acestora conduce la eșecul relațiilor mixte, implicit la justificarea lor pornind de la cauze religioase. Specificul comunitar și cultural al provenienței partenerilor presupune necesitatea acordării anumitor concesiuni inițiale reciproce, care altfel pot deveni surse de resentimente atunci când se insistă exagerat în legătură cu acceptarea lor. Intruziunea mediului familial extins sau a autorităților religioase poate afecta intimitatea familiei, producând situații de criză și conflict care accentuează starea de tensiune. Faptul că religia comună nu poate fi un fundament intim care îi unește pe cei doi soți, ci dimpotrivă îi separă în momentele de vulnerabilitate și încercări, îi face să își trăiască individual intimitatea și devoțiunea religioasă într-o înstrăinare reciprocă, care ulterior se poate extinde și față de copii<sup>65</sup>. În fața acestor provocări există, de asemenea, anumite abordări psihologice care își pot găsi fundamentări

<sup>63</sup> Patrick C. HUGHES, Fran C. DICKSON, "Communication, Marital Satisfaction, and Religious Orientation in Interfaith Marriages", în: *Journal of Family Communication*, 5 (2005), 1, pp. 35-36.

<sup>64</sup> P. C. HUGHES, F. C. DICKSON, "Communication, Marital Satisfaction...", p. 26.

<sup>65</sup> Robert E. CHILES, "Psychological Factors in Interfaith Marriage", în: *Pastoral Psychology*, 22 (1971), 1, pp. 35-38.

religioase în cazurile ambilor parteneri, salvând solidaritatea intrafamilială și păstrând comunicarea și respectul reciproc. Între acestea, pot fi enumerate maturitatea evaluării diferențelor, exprimată prin independența deciziilor de cuplu, flexibilitatea pe care și-o oferă unul altuia și sinceritatea care poate elimina asperitățile artificiale. De altfel, prin aceste atitudini se formează o experiență a previzionării blocajelor, care trebuie antrenată chiar din perioada de comunicare ce precede începerea relației<sup>66</sup>. Deși nu are întotdeauna rezultate pozitive, totuși această formulă de dezamorsare a provocărilor este esențială în menajarea sub aspect religios a ambilor parteneri. Angajarea autentică în planul credinței este necesar să urmeze o manieră echilibrată și previzibilă, evitând atât disimularea intimității religioase, cât și o tendință perturbatoare sau dominatoare care poate genera reacții de radicalizare, expresii ale stimei de sine și nevoii de siguranță<sup>67</sup>. Înțelegerea onestă și deschisă a soților, fără accente emotive sau raționaliste, poate fi un deziderat dificil, dar realizabil. Drept urmare, călăuzirea lor de către autoritățile religioase trebuie să fie precaută, conștientizând atmosfera complexă din interiorul acestor relații și să evite denigrarea credinței diferite a partenerului, întrucât această atitudine distantă, poate fi dezvoltată în intimitatea cuplului și ar putea avea consecințe inverse.

În abordarea acestor tipuri de relaționare, frecvente în societățile multiculturale, strategia autorităților religioase a devenit mai puțin rigidă, înclinând spre o administrare realistă a situației. Experiența pastorală a dovedit că opoziția față de fenomenul căsătoriilor mixte este inefficientă, iar cuvântările explicite de evitare a exogamiei, anacronice. Mai degrabă tendința responsabililor religioși este de a continua să fie alături de aceste cupluri, acordându-le consiliere și stabilind relații de apropiere. Această deschidere provine, pe de o parte, din înțelegerea conștiinței acelor credincioși implicați în uniunile mixte care vor să își păstreze apartenența religioasă și comunitară, iar, pe de altă parte, din încercarea de câștigare a încrederii partenerilor. Intenția nu este de prozelitism camuflat, ci de a evita criza generată în aceste cupluri, în special odată cu apariția copiilor, a căror confuzie identitară este anticipată, în lipsa unei înțelegeri foarte rar stabilite anterior între soți cu privire la ghidarea acestora.

Orientarea religioasă a copiilor implică două aspecte distincte, identitatea religioasă și educația religioasă, sesizarea acestora fiind esențială în pedagogia acordată lor în cadrul familiilor religioase mixte. Identitatea este modul în care copiii se recunosc ei înșiși din punct de vedere religios și

<sup>66</sup> Steven Carr REUBEN, *There's an Easter Egg on Your Seder Plate: Surviving Your Child's Interfaith Marriage*, Praeger Publishers, Westport, pp. 95-96.

<sup>67</sup> R. E. CHILES, "Psychological Factors...", p. 40.

sunt percepuți obiectiv, iar educația religioasă este ceea ce înțeleg de la părinți, observă în mediul familial sau învață la școală; mai exact identitatea este aspectul în care își dezvoltă credința, iar educația ceea ce învață și cunosc despre ceea ce cred. Există o varietate de situații pe care copiii le pot asimila și în care se pot forma, dar unicul mod în care ei își pot configura o simpatie certă asupra uneia sau ambelor religii în care au fost crescuți este condiționat de evitarea concurenței și armonia existentă între părinți, de efortul lor comun și sensibilitatea pusă în inspirația lor religioasă. Un rol important îl are și familia extinsă, care poate influența, pozitiv și negativ, direcția religioasă a copiilor prin atitudinea față de relația părinților<sup>68</sup>. În general, este observată o înclinație mai mare a copiilor către obiceiurile culturii religioase majoritare și, de asemenea, către respectarea sărbătorilor care posedă un ritual special în cadrul căminului familial (Crăciunul și Pesah), mai mult decât a celor desfășurate într-un cadru comunitar religios mai extins (Paștile și Yom Kippur), centrat pe participarea la lăcașul de cult (biserica, sinagogă, moschee)<sup>69</sup>.

Ajutorul concret dat de responsabilii religioși în această direcție este oferirea unui suport educațional pentru copii, începând de la cele mai mici vârste (grădiniță, afterschool etc.), continuând cu diverse cercuri de socializare și instruire, ajungând până la îndrumarea spre școli, licee și universități prestigioase care păstrează denumiri confesionale. Fără a avea garanția asimilării lor ca viitori membri ai propriei comunități, mai ales că în cadrul acestor instituții educaționale sunt acceptați și atrași chiar și acei copii și tineri a căror identitate religioasă este clar asumată diferit, cei responsabili încearcă, sesizând distincția dintre cele două dimensiuni ale orientării religioase a copiilor, să le inspire în aceste medii o educație atractivă și o cultură necesară<sup>70</sup>. Succesul unei asemenea întreprinderi este discutabil, dar această strategie asociată cu percepția subtilă a vulnerabilităților particulare ale fiecărui cuplu interreligios poate contribui concret atât la păstrarea aproape de comunitate a credincioșilor angajați în astfel de relații, cât și la o inspirație religioasă a lor în formarea copiilor; de asemenea, urmărește pe termen îndelungat asigurarea unei simpatii din partea acelor copii care vor păstra o religie diferită.

<sup>68</sup> J. ROMAIN, "The Effects of Mixed-Faith Marriages...", pp. 288-289.

<sup>69</sup> J. ROMAIN, "The Effects of Mixed-Faith Marriages...", p. 290.

<sup>70</sup> J. ROMAIN, "The Effects of Mixed-Faith Marriages...", p. 294.



## **Evoluția atitudinii față de moarte și a culturii funerare în Modernitate și Postmodernitate**

Stimularea intensă a conștiinței personale și solidarității familiale observabilă în procesul dureros resimțit cu prilejul suferinței, morții, funeraliilor, doliului și memoriei membrilor de familie antrenează recursul acut la datele intime ale credinței și impulsionează manifestarea acestora. Despărțirea fizică definitivă (moartea) determină totodată reacții circumscrise culturii contextuale. Dacă în trecut acestea urmau normele impuse de mediul religios tradițional, în ultimele secole au fost înregistrate transformări complexe în ceea ce privește percepția și atitudinea față de moarte, practicile funerare, metabolizarea suferinței și păstrarea memoriei celui decedat.

În societățile arhaice, moartea, prin misterul<sup>71</sup> și implacabilitatea ei, activa în mod exemplar energiile recuperatoare ale comunității manifestate în cadrul riturilor ce includeau gesturi simbolice cu semnificații arhetipale; veritabilă inițiere într-o altă existență pentru cel decedat și reamintire a detașării de această lume și de păcat pentru cei vii, ceremonia funerară tradițională consfințea definitiv legăturile și obligațiile familiale sacre ce continuau dincolo de această viață. Imaginea morții în mijlocul familiei, canonizată ulterior în literatura memorialistică și pictura clasică din epoca romantică, tulburătoare, dar umană, a naturalizat și idealizat despărțirea de această viață în perioada premedicalizată<sup>72</sup>. Participarea la pregătirea și trăirea acestui eveniment constituia o formă necesară de metabolizare la nivel personal și comunitar a pierderii, precum și o reafirmare a coeziunii familiale care anula eventuale conflicte cu cel decedat sau suspenda cel puțin temporar tensiunile cu ceilalți membri ai familiei. Însă, încă din „secolul luminilor”, personificarea morții, reprezentată altădată sub forma unui schelet acoperit de o mantie neagră care, în mod capricios, folosește coasa pentru a lua la întâmplare viețile copiilor, tinerilor, adulților sau bătrânilor a fost înlocuită cu cercetarea cauzelor concrete ale bolilor și cu încercarea de prevenire a acestora prin metode medicale și statistice<sup>73</sup>. Accentul preponderent pus pe analiza morții sub aspect medical a început să concureze, iar, treptat, chiar să estompeze sensul ei spiritual de moment de trecere. Sentimentalismul dezvoltat în această perioadă a echilibrat raționalismul, fapt vizibil în elaborarea ceremoniilor funerare, impunerea unei etici

<sup>71</sup> Fustel de COULANGE, *Cetatea antică. Studiu asupra cultului dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 39.

<sup>72</sup> Lucy BREGMAN, "Introduction", în: L. BREGMAN (ed.), *Religion, Death, and Dying*, vol. 1 (1-3), ABC-CLIO, Santa Barbara, California, 2010, p. xviii.

<sup>73</sup> Tony WALTER, "Secularization", în: Colin Murray PARKES, Pittu LAUNGANI, Bill YOUNG (eds.), *Death and Bereavement Across Cultures*, Routledge, London, 1997, p. 176.

vestimentare a doliului, în special pentru femei, organizarea cimitirelor urbane reprezentative și dezvoltarea unei iconografii funerare care, prin statui, măști funerare și apoi fotografii, nu mai amintea de judecata divină, ci actualiza legătura cu cei vii. Moartea a început să fie descrisă ca o detașare de suferințele lumești, reprezentarea raiului a devenit cvasi-mundănă, astfel că despărțirea de cel decedat a început să nu mai fie considerată ireversibilă, ceea ce explică, de altfel, și efuziunea contextuală a practicilor spiritiste<sup>74</sup>.

În secolul al XX-lea, moartea a devenit aproape în întregime o problemă medicală. Durerea familiei, ignorând limitele condiției umane, a fost amplificată atunci când nu a putut fi explicată cauza fizică a morții<sup>75</sup>. Vulnerabilă emoțional în fața unei pierderi, familia a acordat atenție terapiei paleative, etichetei funeraliilor, care a început să sugereze exagerat, uneori într-o manieră cvasi-barocă, clasa socială a celui decedat, și păstrării memoriei prin monumente reprezentative. Acest mod de exprimare a suferinței familiei, în esență unul secular, s-a metamorfozat în Postmodernitate în direcția fixării limitei vieții printr-o decizie proprie, a omagierii accentuate a celui decedat în legătură cu preocupările sau pasiunile sale intime cu ocazia ceremoniei despărțirii, nu a statutului sau poziției sale sociale, și a abandonării monumentelor ce marcau locul înhumării celui decedat în favoarea practicii cremațiunii și a răspândirii cenușei în locuri cu valoare simbolică subiectivă sau, odată cu apariția ecologismului, a așa numitelor „morminte verzi”, în care materialele cu care este înhumată persoana decedată, metoda înmormântării și formele de conservare ale memoriei tind să afecteze cât mai puțin mediul natural sau să fie absorbite de acesta cât mai rapid.

Fenomenul urbanizării masive a dus la profesionalizarea practicii funerare, fiind aproape generalizată preluarea trupului celui decedat în vederea estetizării pentru momentul ceremoniei și depunerii la o capelă mortuară special amenajată. Contactul cu cel mort nu a mai avut loc în spațiul domestic intim, de asemenea, pregătirea mormântului a început să aibă loc în absența familiei, în vederea unei menajări a întâlnirii directe a acestuia cu groapa propriu-zisă. Specializarea practicii funerare a fost însoțită și de o transformare atitudinală a societății față de doliul public al familiei, care a început să fie considerat o chestiune privată. Psihologia, a cărei autoritate științifică a devenit foarte apreciată la începutul secolului XX, a recomandat detașarea de emoție, prin încetarea legăturilor cu cei morți și controlul

<sup>74</sup> Kathleen GARCES-FOLEY, “Funeral and Mourning Rituals in America: Historical and Cultural Overview”, în: L. BREGMAN (ed.), *Religion, Death...*, p. 7

<sup>75</sup> T. WALTER, “Secularization”, p. 176.

suferinței chiar în plan privat. Prelungirea doliului familiei dincolo de perioada înmormântării a fost echivalată unei suferințe psihologice, la fel cum abținerea de la exprimarea durerii nu a mai fost considerată lipsă de afecțiune sau respect față de cel decedat, ci un semn al maturității și al rațiunii<sup>76</sup>. Practic, din momentul acutizării suferinței finale, legăturile plene dintre membrii familiei sunt mediate de instituții și servicii specializate, desfășurate în spații oficiale, iar comportamentul celor implicați afectiv tinde să fie evaluat în funcție de criterii comportamentale științifice. Limitarea exprimării vizibile a durerii familiei doar în cele două-trei zile care trec de la deces până la înmormântarea propriu-zisă a acutizat însă intensificarea suferinței. Responsabilitățile practice preluate de organizatorii funerari (ale căror servicii standardizate deși benefice, nu sunt întodeauna esențiale) a făcut familia să încerce instinctual amplificarea subiectivă a ritualului și conservarea memoriei cu elemente particulare și unice; ponderat, unele dintre acestea au fost tolerate chiar de instituțiile eclesiale<sup>77</sup>.

Cultura modernă a structurat cadrele sociale generale de înțelegere a morții și maniera de asumare a unui deces, dar nu a putut determina în mod absolut răspunsurile particulare, care continuă să fie influențate de religie, etnie, tradiție și structura comunitară<sup>78</sup>. Ceea ce se credea a fi o treptată secularizare, specializare și raționalizare a obiceiurilor funerare, care va conduce iremediabil la o uniformizare a acestora, este pusă în discuție de consacrarea unor modele diferite de instituții funerare (privată, de stat și religioasă), implicit de atitudine față de familie percepută drept client, beneficiar al unor servicii publice sau credincioși<sup>79</sup>. În primul caz, procesul funerar este dominat de interesul economic; atenția nu este orientată asupra trupului celui decedat, ci a elementelor care îl înconjoară, astfel că incinerarea sau tendințele familiei de simplificare a ritualului sunt descurajate din rațiuni de afaceri. În sistemul de stat, nu există un interes de a profita din serviciul funerar public, ci de a realiza întreaga operațiune funerară într-o manieră sanitară, uniformă și impersonală, prin urmare, familiei i se impune respectarea unor reguli determinate, între care și aprobarea ritualului; fără a acorda o valoare sacră trupului, manipularea osemintelor sau refolosirea locurilor de înhumare constituie o problemă strict administrativă, ca și în cazul cimitirelor particulare. Modelul religios sau confesional, în special, în cimitirele catolice și ortodoxe, atribuie anumite îndatoriri

<sup>76</sup> K. GARCES-FOLEY, "Funeral and Mourning Rituals...", p. 15.

<sup>77</sup> K. GARCES-FOLEY, "Funeral and Mourning Rituals...", p. 19.

<sup>78</sup> Tony WALTER, *Death in Modern World*, Sage Publications, Los Angeles, 2020, p. 15.

<sup>79</sup> Tony WALTER, "Three Ways to Arrange a Funeral: Mortuary Variation in the Modern West", în: *Mortality: Promoting the Interdisciplinary Study of Death and Dying*, 10 (2005), 3, p. 177.

familiei pe care o implică în ritualuri religioase atât la ceremonia funerară, cât și ulterior, prin vizite la mormânt; de asemenea, trupurile celor decedați și osemintele lor au o valoare sacră. Tendința de individualizare specifică culturii postmoderne reclamă un control mai mare asupra corpului celui decedat și a alegerii modelului de funeralii, însă direcțiile instituționale menționate sunt suficient de robuste, inclusiv prin dezvoltarea unei birocrății administrative și adaptarea la cerințele pieței concurențiale, astfel încât își păstrează autoritatea, contestarea lor fiind ne semnificativă.

### *Individualizarea suferinței și particularizări ale doliului*

Generalizarea modelului familiei nucleare în locul celei extinse, reducerea mortalității infantile, dar și a numărului nașterilor într-o familie, longevitatea și îmbunătățirea calității vieții au contribuit la o creștere de câteva decade a perioadei petrecute împreună de copii, părinți și bunici. Intimitatea și profunzimea relațiilor intra-familiale, astfel dezvoltate, rezistă adesea în fața mutațiilor sociale apărute în timp, precum: separația locativă, distanța fizică, uneori la nivel de țări și continente, diversificarea preocupărilor, crearea de cercuri de prieteni și configurarea de relaționări interumane sau profesionale care pot concura atmosfera familială. Autonomia financiară obținută de timpuriu și menținută toată viața face ca moartea unui părinte să nu mai fie confundată cu drama pierderii protecției și susținerii sale materiale, influența lui asupra copiilor sub aspect economic fiind, în general, ne semnificativă. La fel, moartea unui copil, uneori unicul în familie, în care a fost investită educație, speranță și o dragoste imensă, este o lovitură cumplită în comparație cu mentalitatea resemnată în privința morții infantile existentă în societățile agricole medievale sau la începutul perioadei industriale, când copiii, de obicei mai mulți la număr, erau apreciați în mare măsură în funcție de aportul lor la susținerea familiei, iar probabilitatea supraviețuirii lor până la maturitate era discutabilă<sup>80</sup>. Decesul unui membru al familiei devine deci sfâșietor, pentru că înseamnă anularea unei vieți comune destul de îndelungate, a unor relaționări și obiceiuri care au marcat esențial pe cei rămași în viață.

În parcursul etapelor ce precedă, însoțesc și urmează momentului despărțirii definitive (morții), prioritatea deciziilor și exprimării publice a durerii a rămas apanajul familiei, mai exact a legăturilor consagvine sau conjugale, fără ca acest statut să fie egalizat/concurat de ceilalți participanți, chiar dacă aceștia au fost, conjunctural mult mai apropiați, de-a lun-

<sup>80</sup> T. WALTER, *Death in Modern...*, p. 177.

gul vieții, de persoana decedată<sup>81</sup>. Ceremonia funerară rămâne în această accepție un cadru în care este respectată reprezentarea solidarității familiale, fără a deveni o scenă democratică a exprimării suferinței. Deși durerea este asumată profund de familie, după încheierea evenimentului funerar ea continuă să fie trăită mai degrabă individual de membrii ei, frecvent separați de distanțe considerabile. Pierderea unui membru al familiei generează o introspecție individuală acută care, nemaifiind estompată de instinctul supraviețuirii materiale în urma îmbunătățirii condițiilor sociale, face ca timpul dedicat reflecției private asupra suferinței să fie extins, implicit profunzimea acesteia să devină mai intensă<sup>82</sup>. Absența contextului familial apropiat care înțelege sincer suferința trăită conduce la fenomenul coagulării unor grupuri reale sau virtuale de participanți care își împărtășesc reciproc experiența sfâșietoare a propriei dureri. Diversitatea situațiilor și subiectivitatea percepțiilor duc însă la divizarea acestor medii. O caracteristică a acestor grupuri nu este doar trăirea unei experiențe comune, ci și ostilitatea față de evaluarea tehnicizată, în termeni psihologici/medicali, făcută lor de către specialiști care, fără să treacă prin suferințe asemănătoare, au tendința de a le atribui acestora o caracterizare patologică<sup>83</sup>. În individualizarea durerii există, deci, premisele recurgerii la credința religioasă ca o sursă de inspirație, dar interpretarea ei tinde să rămână subiectivă și relativă în cazul unei legături sporadice cu comunitatea religioasă.

În țările occidentale, iudaismul și islamul s-au adaptat modelului funerar preponderent creștin, actualmente secularizat<sup>84</sup>. Influențe practice netradiționale au fost, astfel, acceptate sau respinse în funcție de cerințele legale religioase, aculturație sau posibilitățile materiale ale familiei (ex. utilizarea sicriului, respingerea cremației, refuzul îmbălsămării, înhumarea în ziua decesului, acceptarea unui loc de veci într-un cimitir non-comunitar etc.). Tendința generală a fost aceea de constituire a unor societăți/case funerare sau a unui sistem de voluntariat care a încercat să adapteze cutumele funerare contextului local. Imposibilitatea respectării regulilor clasice a generat treptat o evoluție a ritualului funerar, iar interpretările subiective au configurat exprimări particularizate ale doliului<sup>85</sup>. Spre exemplu, pentru o mamă musulmană din fosta Iugoslavie care a emi-

<sup>81</sup> Tony WALTER, Tara BAILEY, "How Funerals Accomplish Family: Findings From a Mass-Observation Study", în: *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 82 (2020), 2, p. 190.

<sup>82</sup> T. WALTER, T. BAILEY, "How Funerals Accomplish...", p. 178.

<sup>83</sup> Tony WALTER, "Modern Grief, Postmodern Grief", în: *International Review of Sociology*, 17 (2007), 1, p. 129.

<sup>84</sup> T. WALTER, "Secularization", p. 166.

<sup>85</sup> Cas WOUTERS, "The Quest for New Rituals in Dying and Mourning: Changes in the We-I Balance", în: *Body & Society*, 8 (2002), 1, pp. 1-27.

grat în Canada, incinerarea fiicei și păstrarea cenușei într-o urnă este un lucru reconfortant, în locul înhumării ei într-un loc străin, ținând cont de potențiala continuare a migrației familiei, chiar dacă acest act nu este în conformitate cu tradiția funerară islamică<sup>86</sup>. La fel, pentru membrii unei familii evreiești din Statele Unite ale Americii scurtarea perioadei doliului (*shiva*) la una-două zile din cele șapte este justificată prin numărarea zilelor de la veghea anterioară a muribundului, eventual de la depunerea lui într-o instituție de îngrijire paleativă, iar, uneori, pur și simplu, această practică rămâne neobservată ritual<sup>87</sup>; în schimb, este propus drept remediu al recuperării emoționale a familiei și a celor afectați ca, în cadrul comemorării religioase a unui an de doliu (*shanah*), să fie plantat un arbore asociat cu personalitatea celui decedat, care, pe de o parte, ar constitui un semn ce l-ar readuce simbolic în mijlocul celor apropiați<sup>88</sup>, pe de altă parte, reaminteste datele culturii tradiționale și religioase iudaice, prin aluzia la arborele sefirotic.

Un efect al relativizării ritualurilor funerare și a rolului lor comunitar în fața secularizării cuceritoare a fost necesitatea elaborării unei educații în vederea abordării subiectului morții, ceea ce a devenit obiectul studiilor din ce în ce mai răspândite și diversificate în domeniul tanatologiei. Fără a deveni o temă tabu, dar fiind totuși escamotată în discursul public, problematizarea morții este în mod curent apanajul instituției medicale și a mass-media. Aceste domenii posedă cea mai importantă putere de interpretare socială a fenomenului, deși, paradoxal, ele manifestă o veritabilă anxietate în formularea și transmiterea lui.<sup>89</sup>

Terminologia tehnică sau emoțională cu care este descris momentul despărțirii de cel decedat este acceptată însă limitat în cadrul intim al familiei. Deși tendința contemporană consideră că este inutilă stabilirea de norme pentru exprimarea suferinței, această opinie este discutabilă, pentru că niciodată societatea umană nu a operat fără astfel de linii de ghidaj, iar cultura religioasă și tradițională le-a rafinat și adaptat în permanență. Mari-le structuri religioase, în special cele care profesează credința continuării

<sup>86</sup> Laura CHÉRON-LEBOEUF, Lilyane RACHÉDI, Catherine MONTGOMERY, Fabienne SICHE, *Death and Mourning Among Migrants*, Migration et ethnicité dans les interventions en santé et en services sociaux (METISS), Montreal, 2017, pp. 20-21.

<sup>87</sup> Barry D. CYTRON, "To Honour the Dead and Comfort the Mourners: Traditions in Judaism", în: Donald P. IRISH, Kathleen F. LUNDQUIST, Vivian J. NELSEN (eds.), *Ethnic Variations in Dying, Death and Grief: Diversity in Universality*, Taylor & Francis, Washington DC, 1993, pp. 121-122.

<sup>88</sup> Julia HILLARD, "Jewish Mourning Rituals: Understanding in Treatment", în: *Journal of Hospice & Palliative Medical Care*, 3 (2020), 1, pp. 3-4.

<sup>89</sup> Tony WALTER, "Modern Death: Taboo or not Taboo?", în: *Sociology*, 25 (1991), 2, p. 307.

existenței nealterate a sufletului după moarte, oferă astfel de cadre de exprimare a suferinței existențiale, care, pe de o parte, consună cu tendințele spre ritualism ale omului postmodern, pe de altă parte, le depășește în profunzime. Prin fenomenul migrației și metisării culturale este observabilă evoluția în anumite aspecte a normelor clasice, dar evaluarea gradului de distanțare al familiei de datele credinței este necesar să fie raportat nu atât la metamorfoza obiceiurilor funerare, cât la orientarea sensului acestora, mai exact, dacă în centrul lor se află omagierea imaginii idealizate a persoanei decedate sau conștiința menținerii relației personale vii și a intercesiunii pentru aceasta într-o altă dimensiune a existenței.

### **Summary: Family and religion, today**

The two institutions of family and religious community have always been complementary and mutually supportive in cultivating the sacred dimension of human life. During the modern period, both were impacted by the changes affecting the mentality and ethics of society. Their role in shaping the human person and interrelationships, in conveying faith and providing spiritual guidance, was reassessed. More precisely, their social functions were pragmatically directed towards certain objectives, aiming to ensure social welfare. This rationalization and efficientization of these two types of community provided a form of protectionism against the opposing wave of positivism and of the primacy of sciences, but on the other hand undermined their internal edifice. However, although the religious community often had a tense relationship with society, it did not regard the two of them as competitors but as complementary, ideally tending towards congruence in the eschatological perspective. In postmodernity, the attack of society was aimed directly against the irreducible element of family and religious community – that is, the person. Isolated from the family environment, man is subsumed under institutions, bureaucracy, is turned into a means of production, and into the object of social coercive actions that ignore the pedagogy of communitarian leniency and usurp divine authority. Already eroded during the modern period, the family struggles to protect person and personhood by laying emphasis on fundamental values such as love, communion, altruistic care or abidance by an internal hierarchy, whose relevance is communitarian rather than social. Instead, society has produced fluid, lax surrogate communities, which the individual can access in an utilitarian manner, but which prove to have a low, illusory internal resilience (e.g. concubinage, probationary marriage, gay marriage, etc.). The religious community, much more resilient thanks to its history, has thus remained the only matrix able to inspire family cohesion, within today's fluid society, and the only able to offer it metaphysical fulfilment. The efforts made by the family in conveying faith or observing religious-moral norms thus reflect the instinctive adherence to the most significant model of resistance to the exterior challenges posed by society, implicitly consolidating its own awareness of being a fundamental community which shapes and protects the person. During the 20th century, the process

of transmitting faith from generation to generation remained steadfast, despite great challenges: erosion of the sense of belonging to a particular denomination, the rise of pluralism, and separation between religion and spirituality. Religious practices were maintained almost fully, with certain evolutions, and the intensity of belief, acceptance of the revelation and adherence to religious moral norms did improve slightly, with the exception of church attendance (participation in community worship) which fell significantly. According to studies, family was the milieu that ensured most efficiently the perpetuation of faith, depending on the religiosity it fostered. Parents' love and guidance towards a free, personal adherence to religiosity, providing a coherent moral model and example, had an essential contribution to this continuity. The contribution made by church attendance, the encouragement of religious authorities, or school education, although very important and stimulating, is secondary from the standpoint of effectiveness in conveying faith. The sense of belonging to particular ethnic and religious communities that are isolated within a different majority, does not fully guarantee that one will retain membership if one has been deprived of emotional bonds and guidance within the family. Ritual practices in the family are also essential testimonies to faith profession and to the intensity of religious atmosphere. However, the ceremonies observed in communities with strong legalist character do not genuinely reflect any profound religious experience, but merely fulfilment of religious obligations. Certain elements (namedays, use of sacred symbols, the solemn celebration of holidays) may provide indications of how families relate to religious identity. If they are preserved only due to intrafamilial emotional bonds, cultural memory or ethnic origin, religious estrangement cannot be avoided and this generates the phenomenon of familial individualism, which can easily turn into individual separatism. Appreciation for the private sphere, which extends its influence both for psychological reasons, and due to its potential for economic advancement in a postmodern culture, has resulted in a reassessment and repositioning of religion and family in relation to society. The family community has the ability to really support the individual in times of crisis and confusion, by integration into an environment that provides inward support and curbs the society's tendency to seize and control private life. The concessions made by society to the religious community and family express its failure in certain domains (e.g. birth, education and protection of children, support offered by children to parents, awareness of moral responsibility in society, etc.) and generate a phenomenon of „deprivatization of religion“. At the same time, the religious community and family tend to assert their visibility in the sphere of public, economic and social life by various means: displaying a dietary or dress code, celebrating religious feasts, the influence and authority of religious leaders, the positive/negative appraisal of new occupational fields promoted by society. The moral conduct of the family can produce constant effects, with influence on the public sphere, and consequently the domain of ethics becomes the main arena for the future tensions, negotiations and collaborations between the family community and religious community, on the one hand, and society on the other hand. Interfaith marriages pose a major internal challenge to the experience and perpetuation of faith within the family. In many instances, the partners continue to foster the moral values, the religion and culture of their origin, and



do not consider that by marrying outside their community they abjure their own religion. In the past, marriages took place within a concentric communitarian context, but nowadays the private union between two individuals who are emotionally bound dismisses external pressures. Inter-marriage within Abrahamic religions illustrates the limits, leeway, and perspectives involved. Nowadays, to the traditional legal, juridical or canonical practices are added administrative, cultural and political considerations. Tension between the spouses' intention to build a family and their adherence to different religions varies, depending on multiple factors, but it can be overcome. Mutual sincerity, faithfulness to one's own religious commitment and respect for the religion of the spouse ensure continued belonging to one's own religious community. Raising and educating children are a challenge to the interfaith couples who need to distinguish between religious identity and the religious education they offer. In today's pluralist context, the attitude of religious decision-makers towards families of heterogeneous religious affiliation becomes more complex, because it aims to avoid estrangement of members from their own community, to show understanding to those of different religions, and find solutions for the formative education of children who, even if they observe a different religion, in the long run should have a vast religious culture and openness towards the religion of the other parent.

The death of a family member boosts solidarity and encourages reflection on identity and belonging. Since the Enlightenment era, complex changes have altered perceptions and attitudes towards death, funerary practices, the processing of grief, and the preservation of the deceased ones' memory. In the 20th century, death became almost entirely a medical matter, engaging the family in increasingly complex decisions. The strides made by palliative therapies; the possibility to set the time of death by one's own decision; bespoke funerals or customized memorials; preservation of memory by means of representative monuments on the burial site; the practice of cremation and spreading of ashes or, with the emergence of ecologism, the so-called „green burials”; the frameworks and boundaries in the expression of public grief, as dictated by recent psychology; or the constituting of exclusivistic groups of mourners who share the pain of losing their beloved ones – are aspects which put great pressure on traditional communities and religious authorities who are expected to provide directions in such situations or are even required to accept the new developments. Contemporary culture ignores the importance of mourning norms, although the human society has never operated without such guidelines. The great religious structures possess flexible frameworks to manage the emotions and manifestations of grief generated by the moment of death in the families, so that the changes in funerary culture are not always tantamount to a departure from the religious norms. Rather, the secularization of the religious spirit is manifest in the stress laid on idealizing tributes to the deceased ones, and in the relativization of the notion of an abiding relationship with them or of the intercession for them in the afterlife.



**Dr. Florin Ciprian PETRE**

*Faculté de théologie catholique - Université de Strassbourg (France)*

## UNE ANALYSE DE LA NOTION SPIRITUELLE DE LA *ΠΡΑΚΤΙΚΗ* CHEZ ÉVAGRE LE PONTIQUE

**Keywords:** *Evagrius Ponticus; πρακτική (μέθοδος),  
πρακτικός; θεολογική; λογισμοί*

### **Abstract**

The present study proposes an analytical foray into the emergence, evolution and conversion of the notion of *praktikè* (πρακτική, πρακτικός) in the ascetical literature. The primary purpose of this article is to offer an analysis of the Evagrian teaching on *praktikè* (πρακτική), highlighting the novelty it represented for the theologic spiritual literature of the fourth century, arguing that Abba Evagrius Ponticus is the first Christian thinker to develop a real monastic anthropology starting with this notion, one that will influence the entire subsequent monastic thinking and living.

The author proposes an analysis structured into three main sections. The first part sets out the historical and philosophical origin of the term *praktikè* (πρακτική), starting with the definition given by Abba Evagrius to Christianity and opening the *Prakticos*, namely: "Christianity is the teaching of Christ, our Savior, which consists of practice (πρακτική), physics (φυσική), and theology (θεολογική)". By this definition, Evagrius Ponticus, resumes a tripartite structure of Stoic origin which defined the stages of the spiritual life and was traditional in the pedagogical tradition of Antiquity. Thus, the term *praktikè* (πρακτική) represents the first stage, but also a sine qua non condition to reach the state of contemplation.

The author outlines, through some concrete examples, of the meaning and evolution of this notion in the thinking of Plato, Aristotle, in Stoicism, as well as in Philo of Alexandria. After this incursion, the author brings to the fore Evagrius' teacher, namely the great church writer Origen of Alexandria, the first Christian author to develop the idea of the two stages – *praktikè* (πρακτική) and *theologikè* (θεολογική) – of life and their relationship of interdependence.

The second section of the present study is an examination of the essential characteristics of the Evagrian vision of the notion of *praktikè* (πρακτική, πρακτικός), explaining how Evagrius uses these notions in his texts.

The third and final section aims to present and analyse the methods used in this stage of spiritual life as a fight against thoughts and the acquisi-

tion of virtues, perhaps the most original aspect of Evagrius' monastic anthropology.

Dans son ouvrage *La spiritualité de l'Orient chrétien (La prière)*, Tomáš Špidlík nous rappelle que dès le temps d'Origène il y avait deux formules, concernant la relation entre la *praktikè* et la *théôria*, qui sont devenues classiques pour la pensée spirituelle postérieure. La première sentence présente une relation d'interdépendance entre *praxis* et *théôria*: « pas de *praxis* sans *théôria*, ni de *théôria* sans *praxis* (οὔτε γὰρ πρᾶξις οὔτε θεωρία ἄνευ θατέρου) »<sup>1</sup>; et la deuxième nous montre d'une façon tout à fait succincte comment se manifeste cette relation: « c'est par la *praxis* qu'on s'élève à la *théôria* (πρᾶξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις) »<sup>2</sup>. Cette deuxième affirmation deviendra en quelque sorte une devise pour les pères spirituels, comme Évagre le Pontique ou saint Jean Cassien<sup>3</sup>.

De même, dans un autre ouvrage *Manuel systématique*, où il se réfère à l'évolution de la vie spirituelle, Tomáš Špidlík nous met en garde contre deux dangers majeurs qui sont à éviter par rapport à ces deux étapes: 1) se placer à un degré supérieur avant d'être passé par ceux qui précèdent (par exemple, chercher la *théôria* sans la *praxis*) ; 2) en croyant être dispensé des degrés inférieurs parce qu'on pratique les supérieurs ; les premiers ne sont pas abolis, mais plutôt contenus dans les seconds ; en outre, le dynamisme de la vie spirituelle comporte une continuelle ascension qui remonte toujours au point de départ originel<sup>4</sup>.

Nous nous livrerons à une analyse de la doctrine de la *praktikè* d'Évagre le Pontique, celui-ci étant le premier penseur à avoir développé une conception chrétienne et spirituelle sur cette notion<sup>5</sup>, et qui allait influencer la pensée spirituelle postérieure.

<sup>1</sup> ORIGÈNE, *In Psalmos*, 5, 13 (PG 12, col. 1173B).

<sup>2</sup> Cf. ORIGÈNE, *In Lucam, Homélie I*, pp. 9-10, édité par M. Rauer, dans *Griechischen Die Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. 9, Leipzig, 1930.

<sup>3</sup> Tomáš ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. 2. La prière*, OCA n°230, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1988, pp. 190-191 ; cf. JEAN CASSIEN, *Conférences*, introd., texte latin, trad. et notes par Dom E. Pichery, coll. Sources Chrétiennes 54, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958, XIV, 9 : *Hic est enim primus disciplinae actualis...ex illo autem fructus spiritalis scientiae...* ; on retrouve la même idée dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, coll. Sources Chrétiennes 171, édition critique du texte grec, traduction et commentaires par Antoine Guillaumont, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971, pp. 690-691 (ch. 90) ; voir l'analyse de Guillaumont pp. 690-691.

<sup>4</sup> Tomáš ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OCA n°206, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1978, p. 74.

<sup>5</sup> Voir Antoine GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004, p. 205.

Il faut savoir qu'Évagre traite ce sujet de la *praktikè* dans un certain nombre de ses ouvrages, mais nous nous limiterons à l'ouvrage dédié par excellence à ce sujet, le *Traité pratique*<sup>6</sup>. Cette spécificité de l'ouvrage est d'ailleurs mise en exergue par l'auteur lui-même dès le Prologue : « Nous avons condensé et réparti l'enseignement pratique en cent chapitres, et l'enseignement gnostique en cinquante en plus de six cents »<sup>7</sup>. Évagre nous dit en effet qu'il s'agit d'une sorte de trilogie, de trois livres ayant comme objet « l'enseignement pratique » et « l'enseignement gnostique ». Ainsi, le *Traité pratique*, composé de cent chapitres, traite de « l'enseignement pratique », ce qu'Évagre nomme la *praktikè*, c'est-à-dire la voie par laquelle le moine acquiert l'impassibilité. Le deuxième, le *Gnostique*<sup>8</sup> est un petit livre formé de cinquante chapitres, qui traite du *gnostique*, c'est-à-dire de celui qui, parvenu à l'impassibilité, goûte à la contemplation spirituelle et peut à son tour enseigner aux autres. Le troisième livre, *Les Képhalaia gnostica*, est formé de six centuries, et contient les grandes thèses origénistes sur la préexistence des âmes à l'état d'intellects purs, thèses qui furent anathématisées en 553<sup>9</sup>.

Explicitons le sens de ces quelques termes du vocabulaire évagrien que nous employons fréquemment dans les pages suivantes et qui représentent d'une certaine façon le schéma évagrien qui sera analysé tout au long de cette étude :

- πρακτική, πρακτικός - la vie pratique, en tant que première étape de la vie spirituelle.
- φυσική θεωρία - contemplation des natures créées
- θεολογική - science de Dieu (ces deux derniers termes, *theologikè* et *physikè*, peuvent être groupés sous un seul > γνωστικός βίος, θεωρητικός βίος – la vie gnostique ou la vie contemplative, la deuxième étape de la vie spirituelle.

Cette étude est organisée en trois sections principales : dans un premier temps, nous présenterons l'origine historique et philosophique du mot πρακτική, et son évolution chez Évagre, avec pour point de départ son schéma tripartite de la vie spirituelle ; ensuite nous examinerons, à partir de la définition que donne Évagre de la *praktikè*, les caractéristiques essen-

<sup>6</sup> Pour des repères biographiques et pour une étude sur cet ouvrage évagrien, se reporter à l'introduction, les notes et le commentaire d'Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, coll. Sources Chrétiennes 170, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971.

<sup>7</sup> Cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 493 (Prologue 9).

<sup>8</sup> Cet ouvrage n'a été conservé intégralement qu'en syriaque et en arménien.

<sup>9</sup> Voir l'introduction par Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, pp. 31-32.

tielles de sa vision ; et dans un troisième temps, nous nous efforcerons de suivre les méthodes utilisées dans cette étape en tant que lutte contre les pensées – l'aspect le plus original d'Évagre, qui confère à cette étape spirituelle une nuance intellectuelle en comparaison, par exemple, avec saint Jean Cassien qui, lui, insistera sur l'aspect ascétique de celle-ci.

### La notion de *πρακτική* avant Évagre le Pontique

Antoine Guillaumont, un des spécialistes les plus renommés d'Évagre le Pontique, nous fait remarquer que l'auteur du *Traité pratique* amorce son premier chapitre par une définition qui à première vue peut nous paraître surprenante<sup>10</sup> :

Le christianisme est la doctrine du Christ, notre Sauveur, qui se compose de la pratique (*πρακτική*), de la physique (*φυσική*) et de la théologie (*θεολογική*)<sup>11</sup>.

Il s'agit ici d'une division en trois termes qui correspond à un schéma tripartite d'origine stoïcienne: ce schéma définissait les différentes étapes de la vie spirituelle et était traditionnel dans l'enseignement scolaire de l'Antiquité. Il semble qu'Origène ait été le premier à l'employer pour désigner les étapes de l'ascension spirituelle<sup>12</sup>. Évagre le reprend en l'utilisant de la même façon. Ainsi, dans le discours d'Évagre, les trois mots désignent chacun une étape de la vie spirituelle ; la *praktikè* (*πρακτική*), représente donc une première étape, mais aussi une condition *sine qua non* pour parvenir à la « physique » (*φυσική θεωρία*), qui est la contemplation des natures créées<sup>13</sup>. Il importe d'ajouter ici qu'Évagre comprend par les « natures créées » ce que les Anciens comprenaient aussi quand ils divisaient tout ce qui existe en êtres visibles et êtres invisibles. Pour cela, le Pontique parle des deux types de *θεωρία*: celle des visibles ou des corporels (*τῶν σωματίων*) ou des sensibles (*τῶν αἰσθητῶν*), et celle des invisibles, des incorporels, des spirituels (*τῶν πνευματικῶν*)<sup>14</sup>. Ce n'est que dans un second temps que l'on arrive à la « théologie » (*θεολογική*), qui signifie la science de Dieu, contemplation.

<sup>10</sup> A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 205.

<sup>11</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 498-499.

<sup>12</sup> Cf. Introduction du *Traité pratique*, Tome I, en note pp. 38-39. Dans son *Commentaire du cantique des cantiques*, (prologue), Origène appliquait ce schéma aux trois livres attribués à Salomon, les *Proverbes* correspondant à la purification de l'âme, l'*Ecclésiaste* à la connaissance des natures, le *Cantique* à la contemplation de Dieu.

<sup>13</sup> JULIA KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Ashgate Publishing Limited, Surrey, 2009, p. 47.

<sup>14</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité d'Orient chrétien. 2. La prière*, p. 196.

L'une des spécificités d'Évagre réside dans sa manière de simplifier ce schéma tripartite par le regroupement des deux derniers termes, la « physique » (φυσική θεωρία) et la « théologie » (θεολογική), sous un seul terme, celui de *gnostikè* (γνωστική), qui comprend la vie contemplative avec tous ses éléments. Il est vrai que cette simplification n'est pas une originalité de la pensée évagrienne, ce schéma bipartite étant aussi familier à la tradition philosophique, qui opposait la *praxis* à la *theōria*, le *bios praktikos* au *bios theōrētikos* ou *gnōstikos*, mais c'est grâce à Évagre que cette schématisation se transmettra dans la tradition monastique sous ce format bipartite plutôt que tripartite<sup>15</sup>.

Sous ses formes les plus employées dans la littérature philosophique πρακτική, πρακτικός, πρακτικόν, le substantif *praktikè* connaît une très longue histoire avant d'être emprunté par Évagre le Pontique, qui lui confèrera une acception spirituelle concrète, surtout pour la vie monastique<sup>16</sup>. Dans ce qui suit, nous retracerons succinctement le parcours historique de ce mot dans la philosophie antique, afin d'avoir une vue d'ensemble, car ce n'est pas ici le lieu d'approfondir ce sujet, notre dessein étant de souligner d'une part l'influence du vocabulaire des philosophes sur la pensée spirituelle postérieure, et d'autre part de comprendre l'origine et l'évolution des termes employés.

Ainsi, l'histoire de ce mot remonte à Platon qui, s'efforçant de trouver dans son système philosophique une définition synthétique capable d'exprimer les valeurs et les étapes de la science politique, a recouru au couple πρακτική - γνωστική. En effet, il a divisé l'ensemble des sciences en deux parties ; la première est la πρακτική<sup>17</sup>, qui rassemble les arts manuels (tel l'art de charpentier), et la seconde est la γνωστική<sup>18</sup>, qui se réfère par excellence aux activités de l'esprit ou de l'intellect (mentionnons en guise d'exemple l'intelligence dont un roi a besoin pour gouverner son royaume

<sup>15</sup> A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 205.

<sup>16</sup> Cf. L'introduction par A. Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 39.

<sup>17</sup> Πρακτικός : ordonné à l'action, pratique, fait pour l'action. Voir ÉDOUARD DES PLACES, *Platon. Œuvres complètes. Lexique de la langue philosophique et religieuses de Platon*, Les belles lettres, Paris, 2013, p. 434. Cf. PLATON, *Œuvres complètes. Le Politique*, tome 9, texte traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 3 (258e), p. 5 (259d), p. 87 (311a) ; PLATON, *Œuvres complètes. Les Lois*, livres VII-X, tome 12, texte traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, 2007, Paris, p. 155 (894d) ; PLATON, *Œuvres complètes. Définitions*, tome 13, texte traduit par J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 167 (413e).

<sup>18</sup> Γνωστικός – théorique ; voir Édouard DES PLACES, *Platon. Œuvres complètes. Lexique de la langue philosophique et religieuses de Platon*, p. 114. Cf. PLATON, *Œuvres complètes. Le Politique*, p. 3 (258e), p. 5 (259 c-d), pp. 5-6 (260a-b), p. 12 (263e), p. 17 (267a).

plutôt que d'habileté manuelle et de force physique)<sup>19</sup>. De fait, c'est dans le *Gorgias*<sup>20</sup> que pour la première fois, Platon nous propose une théorie des genres de vie en opposant la vie contemplative de Socrate à la vie active<sup>21</sup>.

Pour les philosophes grecs, le terme *πρακτικός* désigne toujours une activité de caractère profane. Chez Platon, il s'agit d'une activité manuelle. Aristote va plus loin que son prédécesseur Platon. Ainsi, Aristote, en établissant une opposition entre *πρακτικός* et *θεωρητικός* (et non plus *γνωστικός*, le terme utilisé par Platon), et par cette nouvelle classification des sciences, le philosophe catégorise les différentes formes de vie qu'on rencontre dans son ouvrage *Éthique à Nicomaque* (1095b, 15-20) en opposant le *βίος πρακτικός* « la vie pratique » au *βίος θεωρητικός* « la vie théorique », cette dernière étant, par nature, étrangère aux activités politiques, mais entièrement consacrée à la vie contemplative<sup>22</sup>. Il s'ensuit que chez Aristote, le mot *πρακτικός* contrairement à la signification qu'en donne Platon, revêt un sens nouveau, plus large que celui de Platon, car il inclut d'un côté tout le domaine des arts manuels, mais aussi tout ce qui désigne l'action en général, y compris l'activité politique<sup>23</sup>.

Ajoutons ici le fait que le mot *βίος* devient vraiment d'usage courant avec Aristote, lequel adjointra à *βίος* une épithète en *-ικός*, fixant ainsi pour la postérité le vocabulaire propre au thème des genres de vie : *πρακτικός βίος*; *θεωρητικός βίος*<sup>24</sup>.

Les Stoïciens s'approprient à leur tour le nouveau sens qu'Aristote a attribué au mot *πρακτικός*. Ils propulsent sur le devant de la scène ce terme, en élargissant son sens pour le définir comme une *activité pratique d'essence sociale ou politique*. Nous avons choisi un texte représentatif de ce courant de la pensée stoïcienne qui illustre cet aspect social de

<sup>19</sup> Ces exemples sont mentionnés dans l'introduction d'A. Guillaumont du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 40.

<sup>20</sup> Cf. PLATON, *Œuvres complètes. Gorgias-Ménon*, tome 3, texte traduit par A. Croiset et L. Bodin, Les Belles Lettres, Paris, 2008, p. 175 (493d).

<sup>21</sup> Pour ce thème des deux genres de vies, voir l'analyse de Robert JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Palais des Académies, Bruxelles, 1956, pp. 69-72.

<sup>22</sup> Pour Aristote « la vie contemplative est la vie la plus heureuse, car elle constitue un bonheur surhumain », et « l'activité contemplative est la seule activité qui soit aimée pour elle-même » (ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, introd. trad. et commentaire par R.A. Gauthier, tome 1, Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1958, p. 308, 1177b1), et on ajoute « L'échelle du bonheur : Dieu possède dans la contemplation le bonheur parfait, l'homme en possède une image, l'animal n'en a rien » (p. 310, 1178b7).

<sup>23</sup> Cf. L'introduction par Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 41.

<sup>24</sup> R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, p. 188.



πρακτικός. Il s'agit d'un texte d'Ammonios, le commentateur d'Aristote, qui affirme que « l'activité pratique, τὸ πρακτικόν, a pour matière les choses humaines et pour fin le bonheur de la vie humaine, que la politique s'applique à réaliser, tandis que l'activité théorétique, τὸ θεωρητικόν, a pour matière les affaires divines et pour fin le « bonheur théorétique »<sup>25</sup>. Par cette manière de concevoir la vie pratique, les Stoïciens nous montrent que l'essentiel du πρακτικὸς βίος réside dans la γνωστική platonicienne<sup>26</sup>.

De ce qui précède ressort l'idée que chez les Stoïciens, la πρακτική qui fait partie intégrante de la vie politique, fait également partie des obligations de l'homme sage. En effet, l'homme sage n'est pas un homme solitaire, c'est un homme de la cité, qui est par nature sociable et « pratique » comme nous le présente Chrysippe dans les *Stoicorum veterum fragmenta* de Diogène Laërce : « L'homme vertueux, en effet, ne vivra pas dans la solitude, car il est par nature, sociable et pratique »<sup>27</sup>.

En ce qui concerne le schéma stoïcien, il faut préciser que le même Chrysippe distinguait trois genres de vie: théorétique - θεωρητικὸς βίος, pratique - πρακτικὸς βίος et logique - λογικὸς βίος<sup>28</sup>. D'après Diogène Laërce, Chrysippe exhortait ceux qui l'écoutaient à opter pour le troisième mode de vie parce que, disait-il, « l'animal raisonnable a été engendré par la nature expressément à la fois pour l'activité théorétique et l'activité pratique »<sup>29</sup>, et en ce sens les Stoïciens sont bien les héritiers d'Aristote. Cette sentence stoïcienne nous fait comprendre que ce type de vie logique (λογικὸς βίος)<sup>30</sup> présuppose ou permet la manifestation des deux autres

<sup>25</sup> J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tome II, Stereotypa, Stuttgart, 1964, p. 19, n° 49.

<sup>26</sup> Voir l'analyse d'Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 42.

<sup>27</sup> J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tome III, Stereotypa, Stuttgart, 1964, p. 160, n°628 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲν ἐρημία, φασί, βιώνεται ὁ σπουδαῖος. Κοινωνικὸς γὰρ φύσει καὶ πρακτικός.

<sup>28</sup> R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, p. 144.

<sup>29</sup> J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tome III, Stereotypa, Stuttgart, rééd. 1964, p. 173, n° 687 : Βίων δέ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον γεγονέναι γὰρ ὑπὸ φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πράξιν.

<sup>30</sup> Pour ce qui est de l'expression λογικὸς βίος, il faut noter qu'elle n'a pas connu un franc succès dans la pensée philosophique grecque. Dans son étude *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, R. Joly fait cette remarque et il explique qu'à sa connaissance, cette expression n'a été employée que dans ce texte de Diogène Laërce et dans un seul texte de Philon d'Alexandrie (voir PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, ch.40, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Les Éditions du Cerf, Paris, 1961). Nous avons choisi de présenter cette expression parce qu'elle constitue une synthèse des deux autres genres de vie, le genre pratique et le genre théorétique qui nous intéresse.

types qui font partie de cette série proposée par Chrysippe<sup>31</sup>. En d'autres termes, ce choix proposé par les Stoïciens est un idéal de vie qui est à la fois pratique et contemplatif, et auquel nous pouvons arriver seulement par cette vie logique λογικὸς βίος, qui est – d'après leur conception – la vie selon la nature<sup>32</sup>.

Ces quelques remarques sur la notion de *praktikè* dans la pensée philosophique grecque ayant été faites, arrêtons-nous à présent sur la conception de Philon d'Alexandrie, laquelle prend pour la première fois sur le nouveau sens, précisément spirituel, que Philon d'Alexandrie confère à la notion de *praktikè*. Philon verra dans cette étape de la vie spirituelle une activité spécifiquement morale et religieuse. Dans son ouvrage *De praemiis et poenis*, il écrit que la meilleure des choses de la vie spirituelle est le θεωρητικὸς βίος (la vie contemplative), propre à la vieillesse, qui est précédé du πρακτικὸς βίος, mené durant la jeunesse:

Enfin pour qui s'est formé à la sagesse par l'entraînement, c'est la vision ; car la vie contemplative de la vieillesse, succédant à la vie active de la jeunesse, est la meilleure et la plus sainte [...] <sup>33</sup>.

D'ailleurs, dans les chapitres qui précèdent cette graduation de la vie spirituelle Philon nous explique ce qu'il entend par « vie pratique ou active » en nous donnant comme exemple la vie ascétique que pratiquait Jacob l'ascète. Le philosophe nous fait ainsi comprendre que l'ᾠκησις constitue la vie active par excellence:

Après l'autodidacte<sup>34</sup> qui dispose des largesses de la nature, le troisième type de perfection est l'ascète<sup>35</sup>, gratifié d'une récompense de choix, qui est la vision de Dieu. Après avoir, en effet, expérimenté tout ce qui touche à la vie humaine, après avoir tout pratiqué bien sérieusement sans éluder ni effort, ni danger dans l'espoir de dépister l'adorable vérité [...]. Alors donc qu'il avait tenu fermé l'œil de l'âme, il s'est mis à l'ouvrir non sans difficulté, par ces incessants combats<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, p. 145.

<sup>32</sup> Voir l'analyse d'Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 42.

<sup>33</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De praemiis et poenis de exsecrationibus*, introduction, traduction et notes par A. Beckaert, Les Éditions du Cerf, Paris, 1961, pp. 66-67 (ch. 51).

<sup>34</sup> Il s'agit de Jacob, l'ascète.

<sup>35</sup> Mariette CANEVET, *Philon d'Alexandrie. Maître spirituel*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2009, p. 90 (note de bas page n° 3) : « Rappelons que les trois patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, représentent trois attitudes de l'âme humaine : la foi, la joie parfaite et l'effort ; mais ces trois attitudes doivent exister toutes les trois dans la même âme et personne n'est dispensé, au moins au début de sa vie spirituelle, de l'effort ».

<sup>36</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De praemiis et poenis de exsecrationibus*, pp. 66-67 (ch. 36 - 37).

Il en ressort que Philon d'Alexandrie comprend la *praktikè* comme une ascèse, dont le modèle est Jacob. Cette ascèse consiste essentiellement en l'effort manifesté par « ces incessants combats » pour aboutir à la découverte de « l'adorable vérité » qui est la vie contemplative<sup>37</sup>. Et si pour Philon d'Alexandrie, « la vie pratique » s'identifie à l'ascèse qui est ici symbolisée par la personnalité du grand patriarche de l'Ancien Testament, Jacob, il convient de spécifier ce que notre auteur comprend par l'ascèse. Pour lui, l'ascèse est un renoncement au plaisir, qui est vu comme une mauvaise utilisation des sens et qui a comme résultat les vices ou les passions. Mais cette libération présuppose l'essence même de l'acte ascétique, c'est-à-dire l'effort, le labeur qui rend possible le détachement du plaisir, la lutte contre les passions et l'atteinte de son but<sup>38</sup>. En effet, le but visé est une vie spirituelle vue comme une libération de cet asservissement, et en même temps une consécration totale de l'être humain à Dieu, en se décentrant de lui-même pour s'abandonner entièrement à Dieu<sup>39</sup>.

Un autre passage prouvant que la *πρακτική* était déjà conçue comme une activité de nature essentiellement morale et religieuse, directement ordonnée à la recherche de la vision de Dieu se trouve aussi chez Philon dans le début de son *De vita contemplativa*, où celui-ci oppose aux « Esséniens », adeptes d'une vie pratique, les Thérapeutes, partisans de la contemplation<sup>40</sup>:

Après mon traité sur les Esséniens, qui ont consacré à la vie active (*πρακτικὸς βίος*) leur zèle et leurs efforts [...], je vais tout de suite donner aussi aux adeptes de la vie contemplative (*θεωρητικὸς βίος*) la part qui leur revient dans mes propos [...] <sup>41</sup>.

À première vue, il semble que par ce texte, Philon ne fait qu'une annonce de ce qui suivra son ouvrage, mais il y instaure déjà une hiérarchie des étapes de la vie spirituelle. De même, saint Jean Cassien suivra l'exemple de Philon au début de ses *Institutions* quand il annonce que cet ouvrage aura comme objet la présentation de l'homme extérieur, alors que les *Confé-*

<sup>37</sup> Jean DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012, p. 190.

<sup>38</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De sacrificiis Abelis et Caini*, introd. trad et notes par A. Méasson, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, pp. 99-105 (ch. 35-41). Dans ces chapitres, Philon fait un éloge de l'effort ascétique.

<sup>39</sup> M. CANEVET, *Philon d'Alexandrie. Maître spirituel*, p. 87.

<sup>40</sup> En partant de l'interrogation de F. Daumas dans l'introduction qu'il a faite au *De vita contemplativa*, dans le sous-chapitre « Les Thérapeutes et l'origine du monachisme chrétien » (voir PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, introduction et notes par F. Daumas, traduction par P. Miquel, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963, p. 58), nous remarquons que saint Jean Cassien suit la même méthode par laquelle il attribue la vie pratique aux cénobites et la vie contemplative aux ermites ou anachorètes.

<sup>41</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, pp. 78-79 (ch.1).

rences aborderont l'homme intérieur, affichant ainsi les deux étapes de la vie spirituelle<sup>42</sup>. Il faut, donc, préciser que pour Philon, comme plus tard pour Origène, Évagre ou saint Jean Cassien, il s'agit d'un chemin à parcourir pour atteindre la vision de Dieu, ce cheminement s'effectue en commençant par la vie active, et en continuant par la vie contemplative.

Parmi les auteurs chrétiens qui se sont prononcés sur le sujet et qui ont réellement influencé Évagre, figure (sans doute) Origène. Ce théologien fut le premier à associer, dans son *Commentaire de Jean*<sup>43</sup>, les deux étapes de la vie spirituelle à deux figures bibliques symboliques : la πρακτική (ou action) est figurativement représentée par Marthe, tandis que la θεωρητική (contemplation) est emblématiquement associée à Marie. De même, dans ses *Homélies sur Luc*, Origène développe sa conception sur la manière dont il faut concevoir chaque étape, ainsi que la relation qui se tisse entre ces deux étapes. Voici ce qu'il dit à ce propos :

On pourrait admettre avec vraisemblance que Marthe symbolise l'action, Marie la contemplation. Le mystère de la charité<sup>44</sup> est ôté à la vie active si l'enseignement et l'exhortation morale n'ont pas pour but la contemplation : car l'action et la contemplation n'existent pas l'une sans l'autre<sup>45</sup>.

Dans le texte précité, Origène exprime clairement un aspect essentiel de sa doctrine. Il souligne l'interdépendance de ces deux voies, qui ne peuvent pas exister l'une sans l'autre. Origène va plus loin, dans son *Commentaire de Jean* : lors de l'analyse du mot ἀρχή du Prologue johannique, il commence certes par affirmer que les deux voies πρακτικός et θεωρητικός doivent être qualifiées d'activités égales et complémentaires, mais il n'hésite pas à présenter, ce qui suit, une hiérarchie inhérente entre les deux notions, la praktikè étant subordonnée à la théorétique :

L'un d'eux concerne un passage, ainsi le commencement d'une route et de son parcours, comme on le voit d'après le texte « le commencement de la bonne voie, c'est d'accomplir la justice » (*Prov.* 16, 7). Comme la bonne voie est la plus longue, il faut comprendre

<sup>42</sup> Cf. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques, texte latin revu, introd., trad. et notes par Jean-Claude Guy*, coll. Sources Chrétiennes 109, Éditions du Cerf, Paris, 1965, II, 9.

<sup>43</sup> Voir l'analyse d'Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 43.

<sup>44</sup> Cf. ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc*, coll. Sources Chrétiennes 87, introduction, traduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier et P. Périchon, Les Éditions du Cerf, Paris, 1962, - voir la note de bas page p. 521 : « Le mot *mystère* indique seulement ici la valeur surnaturelle des actes de charité ».

<sup>45</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc*, pp. 521-522, (Fr. 72 – Lc 10, 38).

qu'au début se situe la vie pratique, indiquée par [le fait d']  
« accomplir la justice » et, dans la suite, la « vie contemplative »<sup>46</sup>.

Deux points importants méritent d'être relevés dans ce commentaire d'Origène. Le premier met en lumière le caractère moral de la vie pratique : « au début se situe la vie pratique qui est le commencement de la bonne voie et qui a comme attribut l'accomplissement de la justice ». Le second élément essentiel qui est mis en exergue par le théologien est que cette vie pratique n'est pas l'étape ultime du chemin spirituel (« la bonne voie ») ; elle doit être à son tour suivie par la vie théorique (contemplative).

Il est opportun de mentionner que le sens conféré au terme *πρακτικός* par Origène dans ces textes est très proche du sens évagrien. Ainsi, après cette brève présentation du mot *πρακτικός* et de la conception qu'il renferme, tant dans la philosophie grecque que dans la pensée d'Origène, qui ont influencé Évagre le Pontique, on poursuivra notre étude par une analyse plus approfondie de la doctrine spirituelle d'Évagre, lequel influencera beaucoup, à son tour, saint Jean Cassien.

### La doctrine évagrienne du *πρακτικός*: l'emploi du mot *πρακτικός*

Après Origène, tant Évagre que saint Jean Cassien chargeront les deux concepts d'un nouveau contenu, spécifiquement chrétien, en mettant en exergue la relation entre ces deux types de vie. Chez ces deux écrivains, les deux concepts constituent les deux piliers de la vie spirituelle<sup>47</sup>.

Pour Évagre, la vie pratique est le concept qui constitue le fondement, le socle de sa réflexion sur la vie spirituelle. Lorsqu'il est employé dans ses textes, le terme *πρακτικός* revêt deux sens. Ainsi, quand l'adjectif *πρακτικός*<sup>48</sup> est substantivé et de genre masculin (*ὁ πρακτικός*) il désigne le moine, plus exactement l'anachorète<sup>49</sup>, celui qui s'est retiré du monde et a

<sup>46</sup> ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, Tome I, coll. Sources Chrétiennes 120, traduction et notes par C. Blanc, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, pp. 106-107 (ch. 91 sur Jn 1, 1).

<sup>47</sup> Gabriel BUNGE, *Vases d'argile. La pratique de la prière personnelle suivant la tradition de saints Pères*, SO 73 Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1998, p. 38.

<sup>48</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres des disciples d'Évagre*, coll. Sources Chrétiennes 514, introduction, traduction et notes par P. Géhin, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, p. 57.

<sup>49</sup> *Αναχωρησις* – retraite. L'anachorète est celui qui vit seul, séparé des hommes ; c'est le moine solitaire ou ermite, par opposition au moine cénobite qui vit dans une communauté (voir PIERRE MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, SO 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, pp. 67-72). Dans son *Traité pratique* ch. 52, Évagre le Pontique explique que l'anachorète a comme rôle la guérison des passions. Voir aussi une analyse sur la synonymie existante au début du monachisme entre les termes *αναχωρησις* et *ήσυχία* dans IRÉNÉE HAUSHERR, *La vie contemplative, d'après l'hésychasme*,

renoncé à s'occuper des affaires humaines pour assumer des fonctions actives dans l'Église. En d'autres termes, il s'agit de quelqu'un qui vit dans l'*hēsychia* (ἡσυχία)<sup>50</sup> et qui mène une lutte ascétique contre les passions et les pensées. En effet, la *πρακτική* telle qu'Évagre l'exprime dans son *Praktikos*, implique une anachorèse préalable, et déjà établie, l'*hēsychia*. Il faut préciser que cette doctrine spirituelle exposée dans le contenu du *Praktikos* est entièrement et exclusivement dédiée aux moines qui mènent une vie anachorétique, ou du moins semi-anachorétique, telle qu'elle se pratiquait dans le désert de Kellia, et non aux cénobites, comme le fera saint Jean Cassien dans ses *Institutions*<sup>51</sup>.

La deuxième signification donnée par Évagre au terme *πρακτικός*, et qui nous intéressera plus particulièrement dans notre démarche, vient de l'emploi du mot *πρακτικός* au féminin pour définir l'ascèse elle-même. Évagre développe le sens déjà vu chez Philon et chez Origène, mais contrairement à ces deux auteurs, il donne à la *praktikè* un contenu essentiellement ascétique et adapté à l'état de vie anachorétique, en la définissant par rapport à son but, qu'est l'impassibilité (ou *apatheia*)<sup>52</sup>. Mais l'*apatheia* n'est pas

---

SO 3, Abbaye de la Bellefontaine, pp. 12-14.

<sup>50</sup> Ἡσυχία - solitude, tranquillité, silence. Voir P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, pp. 143- 180. Tant Évagre que Cassien décrit la manifestation de l'hēsychia. Évagre utilise cette notion dans plusieurs de ses ouvrages : *Scholies aux Proverbes*, ch. 90, 91, 141 ; *Traité à Euloge*, vol. 79, pp. 1100, 1109, 1113, 1117, 1125, 1133 ; *Principes de la vie monastique*, vol. 40, pp. 1252, 1253, 1256, 1257, 1260, 1261 ; *Sentences aux moines*, ch. 95 ; *Sur les huit esprits du mal*, vol. 79, pp. 1144, 1148 ; *Instruction aux moines*, vol. 79, 1236. Dans ses *Institutions* (IV, 41, 1-2) par exemple, Cassien prescrit à ses moines d'être insensibles aux stimulations externes des sens comme le font naturellement les sourds, les muets et les aveugles soulignant ainsi que le silence est une ascèse de combat, une mortification des sens.

<sup>51</sup> Voir l'analyse d'Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 48.

<sup>52</sup> Ἀπάθεια - l'impassibilité. Voir P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, pp. 113-132. C'est Clément d'Alexandrie qui introduira dans le langage chrétien le terme d'*apatheia*. À partir des Cappadociens et surtout d'Évagre le Pontique, cette notion sera reprise par la spiritualité monastique savante où elle jouera un rôle essentiel (voir LOUIS BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité du Nouveau Testament et des pères*, tome I, Les Éditions du Cerf, Paris, 2011, pp. 334-335). Pour Évagre, cette notion acquiert une grande importance, comme nous le verrons dans le sous-chapitre dédié à la comparaison des doctrines de Cassien et d'Évagre sur le sujet. Quoi qu'il en soit, l'on retiendra que tant chez Évagre que chez Cassien, l'*apatheia* n'est pas réduite à l'impassibilité, elle est plutôt définie comme la *pureté du cœur*, parce que la traduire par « impassibilité » pourrait revenir à l'interpréter dans le sens de l'impassibilité divine. Saint Jean Cassien, qui a senti ce danger, s'abstient donc de rendre *apatheia* par le mot latin *impassibilitas* ou par le mot grec ἀπάθεια, et opte pour les expressions *puritas cordis*, *puritas mentis* ou *tranquillitas mentis* (voir aussi T. ŠPIDLIK, *La spiritualité d'Orient chrétien*.

le but ultime de l'existence, elle n'est recherchée que parce qu'elle est la condition de la science spirituelle ou de la vie contemplative, ainsi que l'explique Évagre lui-même :

Mais, tant que nous n'avons pas goûté à la science, exerçons-nous ardemment à la pratique, en montrant à Dieu que notre but est de faire tout en vue de sa science<sup>53</sup>.

Ainsi, à l'acquisition des vertus, à l'observance des commandements, à la lutte contre les mauvaises pensées correspond ce que notre auteur appelle la vie pratique, la *praktikè*, qui n'est qu'une première étape à parcourir. Cette phase trouve son achèvement dans la *gnostikè* (*physikè* et *théologikè*) ou dans la vie contemplative qui constitue le but final, c'est-à-dire la science de Dieu. C'est pourquoi Évagre lance cette exhortation : « exerçons-nous ardemment à la pratique », car nous ne pouvons parvenir à la science sans passer par la *praktikè*<sup>54</sup>.

### Une définition de la πρακτική évagrienne

Ayant observé les deux significations qui ressortent de l'emploi de ce terme dans les textes évagriens, examinons à présent ce qu'Évagre comprend par cette vie pratique. La définition la plus renommée qu'on trouve chez lui est exposée dans son *Traité pratique* en ces termes : « La pratique est la méthode spirituelle de purification de la partie passionnée de l'âme »<sup>55</sup>.

Notre auteur définit d'une part la vie pratique par rapport à son but « la purification de l'âme », c'est-à-dire l'ἀπάθεια, et en deuxième lieu, il exprime la relation de conditionnalité entre les deux, la *praktikè* étant ainsi toute ordonnée à la *gnostikè*<sup>56</sup> (la vie contemplative)<sup>57</sup>.

---

*Manuel systématique*, p. 264). Pour une étude approfondie sur cette notion, voir MICHEL SPANNEUT, « L'apatheia chrétienne aux quatre premiers siècles », article dans *Proche-Orient Chrétien*, Tome 52, Fasc. 3-4, pp. 165-302.

<sup>53</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 574-575 (ch. 32) : « Ἐν ὅσῳ δὲ ἐσμεν γνώσεως ἄγευστοι, τὴν πρακτικὴν προθύμῳ κατεργαζώμεθα, τὸν σκοπὸν ἡμῶν δεικνύντες Θεῷ ὅτι πάντα πράττομεν τῆς αὐτοῦ γνώσεως ἕνεκεν.

<sup>54</sup> Emmanuel FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Artège, 2012, Perpignan, p. 90 ; voir aussi LUKE DYSINGER, *of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, 2005, pp. 34-35.

<sup>55</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 666-667 (ch.78) : Πρακτικὴ ἔστι μέθοδος πνευματικὴ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.

<sup>56</sup> L. DYSINGER, *Psalms and prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, p. 37.

<sup>57</sup> Irénée HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité De l'oraison d'Évagre le Pontique*, éd. Beauchesne, Paris, 1960, p. 15.

Il est intéressant de souligner l'importance de la définition qu'Évagre donne de la vie pratique en tant que *méthode spirituelle*<sup>58</sup> de purification par rapport à la conception sur la *praktikè*, tant dans la pensée platonicienne, stoïcienne, que chrétienne jusqu'à Évagre. Tomáš Špidlík fait remarquer que si « la pratique est la méthode spirituelle de purification de la partie passionnée de l'âme »<sup>59</sup>, et si donc la *praktikè* est identifiée à la purification, sa priorité sur la *théôria* est acceptable pour tous, platoniciens, stoïciens et chrétiens<sup>60</sup>, et ainsi ressort clairement l'évolution que cette conception a connue sous la plume d'Évagre. Gabriel Bunge affirme que cette définition contient d'une manière précise et concise le point nodal de la doctrine d'Évagre relative à ce que nous appelons « la vie spirituelle »<sup>61</sup>.

On voit que l'objet de la *praktikè* est l'âme, plus précisément sa partie passionnée, ce qui nous renvoie à la question de la structure de l'âme. Évagre reprend en effet la structure platonicienne de la division tripartite de l'âme en assumant le vocabulaire platonicien, auquel Évagre donnera un nouveau sens, un sens chrétien.

Selon la terminologie évagrienne, reprise d'une large tradition philosophique antérieure et paulinienne, l'âme a différentes « facultés » ou « parties ». Toutefois, l'homme est conscient d'une manière tout à fait intuitive que, dans son être profond, il est *un*. Pour Évagre le Pontique, ce noyau inaliénable, c'est le *noûs*, l'intellect, en sachant que celui-ci n'est souvent qu'un synonyme de *pneuma* (l'esprit). Selon le vocabulaire évagrien, cet intellect (*noûs*) désigne l'âme raisonnable, qui a trois « facultés » distinctes ou « puissances » (*dynameis*)<sup>62</sup>. Comme Platon<sup>63</sup>, Évagre distingue, donc, trois parties dans l'âme : la partie rationnelle - τὸ λογικόν (ou intellect,

<sup>58</sup> Nous observons qu'Évagre emploie le mot « méthode (μέθοδος) », dans le domaine de la foi, ce qui est pour le moins étrange. E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 43 se livre à une analyse tout à fait intéressante sur le sujet, en disant que nous associons naturellement ce terme au domaine de la technique, d'où l'on peut conclure que la vie spirituelle n'est autre chose qu'un ensemble de procédés par lesquels nous acquérons d'une façon contrainte la purification visée. Le choix de ce terme par Évagre est expliqué par G. BUNGE (dans *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, SO 67, Abbaye de la Bellefontaine, 1996, pp. 30-36). Ce dernier fait d'une part une analyse étymologique du mot *méthode* qui vient du grec « méta-odos » et désigne une voie, un chemin à suivre ; d'autre part, il souligne le fait que, pour Évagre, cette voie purificatrice suppose la collaboration de la personne humaine avec l'aide de Dieu. Cette seconde signification ressort aussi du fait qu'Évagre ajoute au mot « méthode » l'adjectif « spirituelle », qui montre clairement la présence de Dieu pour soutenir l'homme dans sa démarche.

<sup>59</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 666-667 (ch.78).

<sup>60</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. 2. La prière*, p. 191.

<sup>61</sup> G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, p. 27.

<sup>62</sup> G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, p. 29.

<sup>63</sup> J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, p. 31.



νοῦς, au sens restreint d'intelligence ; ou faculté directrice, τὸ ἡγεμονικόν), la partie irascible - τὸ θυμικόν (ou irascibilité, θυμός), la partie concupiscible, τὸ ἐπιθυμητικόν (concupiscence, ἐπιθυμία). Les deux dernières, la partie irascible et la partie concupiscible, que les hommes partagent avec les animaux, forment combinées, « la partie passionnée de l'âme », parce que c'est en elles que résident les passions. Parmi les passions, les unes relèvent particulièrement de la partie concupiscible, par exemple la gourmandise ou la fornication, les autres de la partie irascible, telle la colère. Évagre dénomme parfois les premières « passions du corps », parce qu'elles tirent leur origine du corps ou « des besoins naturels de la chair », et qualifie les secondes de « passions de l'âme », parce qu'elles naissent « des mouvements de l'âme »<sup>64</sup>, mise au contact des autres hommes<sup>65</sup>. Pour conclure, ces deux parties combinées représentent tant la partie irrationnelle que la partie dite passionnée (*pathētikon*) de l'âme, toutes les deux faisant ainsi office de porte d'entrée des passions<sup>66</sup>.

Dans ses notes<sup>67</sup> sur le *Traité pratique*, Guillaumont explique que le traducteur syriaque a bien traduit le mot *praktikē* par *pulhânâ d°puqdânē*, « la pratique des commandements », et justifie ce choix traductologique en déclarant qu'Évagre lui-même, dans le chapitre 81 de son *Traité pratique*, soutient cette compréhension de la *praktikē* qui a pour fondement la pratique des commandements : « La charité est la fille de l'impassibilité ; l'impassibilité est la fleur de la pratique ; la pratique repose sur l'observance des commandements [...] »<sup>68</sup>. Guillaumont conclut néanmoins que la pratique ne se confond pas avec l'observance des commandements, elle se constitue, pour ainsi dire, comme un exercice des vertus, ainsi a-t-elle plutôt pour objet l'acquisition des vertus. Voici donc un premier aspect essentiel, positif de la vie pratique, telle qu'elle est appréhendée par Évagre. Rappelons aussi l'autre aspect, celui qu'on peut qualifier de négatif. Ce deuxième aspect relève du fait que pour Évagre, la *praktikē* consiste principalement en une lutte ascétique rude contre les pensées et les passions. Nous développerons longuement ce deuxième aspect après avoir présenté le schéma évagrien relatif aux vertus.

<sup>64</sup> Cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 580-581 (ch. 35) : « Les passions de l'âme tirent des hommes leur origine, celles du corps, du corps [...] ».

<sup>65</sup> A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, pp. 208-209.

<sup>66</sup> G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, p. 29

<sup>67</sup> L'introduction par Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 52.

<sup>68</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 670-671, (ch. 81) : Ἀπαθείας ἐγγονον ἀγάπη· ἀπάθεια δὲ ἐστὶν ἀνθος τῆς πρακτικῆς·

## Les deux voies de la vie pratique

### *Une ascèse positive: le schéma des cinq vertus*

Dans le *Prologue* de son *Praktikos*, Évagre nous présente cinq vertus fondamentales qui composent un schéma ascensionnel, schéma qui demeurera inchangé en ce qui concerne l'ordre de ces vertus :

La foi (πίστις), enfants, est affermie par la crainte (φόβος) de Dieu, et celle-ci, à son tour par l'abstinence (ἐγκράτεια) ; celle-ci est rendue inflexible par la persévérance (ὑπομονή) et par l'espérance (ἐλπίς), desquelles naît l'impassibilité (ἀπάθεια) qui a pour fille la charité, et la charité est la porte de la science naturelle, à laquelle succèdent la théologie et, au terme, la béatitude<sup>69</sup>.

On observe, donc, que la foi - πίστις constitue le point de départ de la *praktikè*, en tant qu'exercice d'acquisition des vertus, sur elle s'affermite la crainte - φόβος de Dieu, d'où découle l'abstinence - ἐγκράτεια, vertu ascétique essentielle<sup>70</sup> ; là-dessus s'ajoutera la patience, qui a pour rôle non seulement de résister à l'attrait du plaisir mais de supporter tout ce qui est pénible. De celle-ci, enfin, naît l'espérance, qui représente l'attente des biens spirituels véritables. Le résultat de tout cet enchaînement, c'est l'*apatheia*, cette dernière engendrant la charité. Cette explication est évidemment de la plus haute importance pour bien situer la place qu'occupe la πρακτικὴ μέθοδος dans l'ensemble du programme spirituel proposé par Évagre le Pontique<sup>71</sup>. En outre, on voit bien que les trois étapes principales de ce parcours dessiné par Évagre nous rappellent les trois vertus majeures, la foi, l'espérance et la charité célébrées par saint Paul dans sa première *Épître aux Corinthiens*<sup>72</sup>.

Ce passage de *1 Co* est, en effet, une synthèse du chemin spirituel proposé pour que celui qui s'adonne à la *praktikè* parvienne jusqu'à l'échelon suprême, la béatitude. C'est un progrès continu, une croissance vitale comme le remarque Irénée Hausherr<sup>73</sup>. Toutefois, il faut mentionner

<sup>69</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 492-493 (Prologue 8).

<sup>70</sup> Le point de vue d'Évagre sur l'abstinence - ἐγκράτεια en tant que dépassement du corps est également influencé par Clément d'Alexandrie. Lire aussi l'article de M.R. JURADO, « Le concept de 'monde' chez Clément d'Alexandrie », *Revue d'histoire de la spiritualité (Revue d'ascétique et de mystique)*, tome 48, 1972, Paris, pp. 5-24.

<sup>71</sup> L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité du Nouveau Testament et des pères*, p. 463.

<sup>72</sup> *1 Cor* 13, 13 ; voir ADALBERT DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie : Le monachisme grec. De la vie de Pacôme aux écrits d'Évagre le Pontique (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Studia Anselmiana, Roma, 2015, p. 209.

<sup>73</sup> I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, p. 77.

que ce lien entre *praktikè* et foi ne trouve pas son origine dans la pensée évagrienne ; il a vraisemblablement été repris par Évagre chez Clément d'Alexandrie qui l'a créé et employé pour la première fois dans son œuvre, *Les Stromates*<sup>74</sup> :

C'est donc une chose divine qu'un si grand changement : passer de l'incrédulité à la foi et commencer à croire par l'espérance et par la crainte. Précisément ainsi, la foi nous apparaît comme le premier mouvement qui incline au salut ; après quoi, la crainte, l'espérance et le repentir, se développant avec la maîtrise de soi et la constance, nous conduisent jusqu'à la charité et à la gnose.

Comme on l'a vu, Évagre place dans un ordre bien défini les cinq vertus et ne suit pas exactement l'ordre donné par Clément. L'idée essentielle qu'on peut tirer des textes des deux auteurs est qu'une logique spirituelle préside à cet ordonnancement. Chaque vertu acquise ouvre la possibilité de gagner la prochaine. Cette façon de penser, avec d'une part l'ordre des vertus et de l'autre le fait que de chaque vertu naît une autre, est soutenue dans un autre passage des *Stromates* de Clément, où il est dit que :

[...] les vertus s'accompagnent les unes les autres, est-il besoin de le dire, que la foi s'exerce à propos du repentir et de l'espérance, [...], et que leur pratique persévérante, à toutes, jointe à l'effort et à l'étude, aboutit à la charité, et que celle-ci trouve sa perfection dans la gnose<sup>75</sup>.

En empruntant donc la formule de Clément d'Alexandrie, Évagre réussit à transmettre « une formulation fixe et définitive à un enseignement traditionnel, qui avant lui avait encore une forme flottante » (Guillaumont, introduction du *Traité pratique*<sup>76</sup>).

Il convient toutefois de noter qu'Évagre la reprend dans un autre passage le schéma des cinq vertus en inversant l'ordre dont nous avons parlé. Voici comment dans le chapitre 81 de son *Praktikos*, notre auteur présente ce programme ascensionnel de la vie spirituelle :

La charité est la fille de l'impassibilité ; l'impassibilité est la fleur de la pratique ; la pratique repose sur l'observance des commandements ; ceux-ci ont pour gardien la crainte de Dieu, laquelle est un produit de

<sup>74</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate II*, coll. Sources Chrétiennes 38 introduction et notes par P.Th. Camelot, texte grec et traduction par Cl. Mondésert, Les Éditions du Cerf, Paris, 1954, p. 57 (ch. 6, 31).

<sup>75</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate II*, p. 69 (ch. 9, 45, 1)

<sup>76</sup> Cf. L'analyse de A. GUILLAUMONT dans l'introduction du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 55.

la foi droite ; et la foi est un bien immanent, elle qui existe naturellement même chez ceux qui ne croient pas encore en Dieu<sup>77</sup>.

Donc, la pratique ou *πρακτική μέθοδος* est le domaine par excellence des vertus ou des commandements selon Évagre ; elle s'achève dans l'accès à l'*apatheia*, c'est-à-dire à la libération des passions (*pathê*) qui jusqu'alors dominaient l'homme. L'*apatheia* ne doit pas être comprise comme l'absence totale de passions, mais par elle l'âme obtient un tel pouvoir sur ses facultés qui sont ainsi dirigées vers Dieu, que les passions ne sont pas autorisées à prendre racine en elle<sup>78</sup>. Évagre affirme nettement dans le *Praktikos* que l'*apatheia* ne suppose pas la suppression totale des parties irascible (*θυμός*) et concupiscible (*ἐπιθυμία*), mais leur purification<sup>79</sup>, afin qu'elles agissent en conformité avec leur nature : la partie concupiscible, en désirant la vertu<sup>80</sup>, et la partie irascible, en luttant contre les démons<sup>81</sup>.

Une fois l'*apatheia* acquise, commence un autre processus fondamental de la vie spirituelle, le développement de la « gnose » ou de la contemplation, selon l'enseignement d'Évagre. L'aspect le plus important à mentionner ici est qu'Évagre part des analyses de Clément d'Alexandrie pour développer une conception tout à fait dynamique des vertus, et leur apporter cette rigueur cohérente qui formera l'un des traits les plus constants de sa pensée<sup>82</sup>.

### *Une ascèse négative : la lutte contre les pensées*

Ayant jusqu'ici abordé la *praktikè* comme exercice des vertus, en mettant en lumière une perspective positive de l'ascèse, mettons à présent en évidence le trait négatif de l'ascèse, celui du combat spirituel ou de la lutte contre les « pensées », tel qu'il est conçu par Évagre.

Le but de la *πρακτική μέθοδος* est de « purifier » complètement les facultés irascible et concupiscible qui composent la partie passionnée de l'âme, de toutes les souillures des passions et mauvaises pensées<sup>83</sup>. Cette purification peut se réaliser par ce que notre auteur nomme le combat contre les démons (pensées - *λογισμοί*).

<sup>77</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 670-671 (ch. 81).

<sup>78</sup> E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 85.

<sup>79</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 265.

<sup>80</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 676-677, (ch. 86) : « L'âme raisonnable agit selon la nature quand sa partie concupiscible tend à la vertu, quand sa partie irascible lutte pour elle [...] ».

<sup>81</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 556-557 (ch. 24) : « La nature de la partie irascible, c'est de combattre les démons [...] ».

<sup>82</sup> L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, pp. 461-462.

<sup>83</sup> Voir l'introduction de G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, p. 38.

Le *Traité pratique* d'Évagre a, en effet, comme objet d'étude l'analyse des huit pensées fondamentales, l'examen de leur origine et la manière dont elles se manifestent, ainsi que les remèdes pour chacune d'elles. Ce traité renferme la quasi intégralité de la conception évagrienne sur le combat que le moine doit mener contre les pensées et sur la façon dont il peut se servir de divers moyens pour atteindre l'impassibilité tant désirée (*apatheia*).

Pour témoigner de l'importance qu'occupent les pensées dans la doctrine spirituelle d'Évagre, commençons par citer le chapitre 48 du *Traité pratique*, qui présente clairement les pensées comme les instruments préférés par les démons pour attaquer les moines :

Avec les séculiers, les démons luttent en utilisant de préférence les objets. Mais avec les moines, c'est, le plus souvent, en utilisant les pensées ; les objets, en effet, leur font défaut à cause de la solitude<sup>84</sup>.

Pour Évagre, le moine est celui qui par définition s'est retiré du monde par l'anachorèse avec pour but fondamental la contemplation de Dieu. Ainsi, le moine renonce à tout ce que signifie la vie du monde - le mariage, les richesses et les occupations humaines, qui ne sont pour lui qu'une source de division et d'agitation - et s'établit dans l'*hésychia* (ἡσυχία), c'est-à-dire dans le calme que procure la solitude où il peut se consacrer totalement à la recherche de la science de Dieu.

Dans son ouvrage dédié au monachisme primitif<sup>85</sup>, V. Desprez cite un texte évagrien dans lequel nous trouvons une caractérisation du style de vie qu'Évagre lui-même proposait aux moines. Il s'agit d'un passage du traité d'Évagre intitulé *Les bases de la vie monastique*<sup>86</sup> :

Le moine est d'abord célibataire comme Jérémie (ch.1) ; exempt de soucis, étranger à toute pensée d'affaires et d'action, il n'a en vue que la tranquillité et le genre de vie de l'*hésychia* (ch.2). Dégagé de la matière, il recherchera l'impassibilité et retranchera tout désir (ch.3).

<sup>84</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 608-609 (ch. 48) : Τοῖς μὲν κοσμικοῖς οἱ δαίμονες διὰ τῶν πραγμάτων μᾶλλον παλαίουσι, τοῖς δὲ μοναχοῖς ὡς ἐπὶ το πλεῖστον διὰ τῶν λογισμῶν· πραγμάτων γὰρ διὰ τὴν ἐρημίαν ἐστέρηται·

<sup>85</sup> VINCENT DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, SO 72, Abbaye de la Bellefontaine, 1998.

<sup>86</sup> Voir l'introduction par Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, pp. 33 : Le texte de ce livre, *Les bases de la vie monastique*, a été conservé en grec, et est un traité consacré aux débutants ; il définit les traits spécifiques de la vie monastique et les conditions requises pour être moine : célibat, renoncement au monde, pauvreté, travail manuel, solitude (*hésychia*), cette dernière étant un des sujets principaux. Desprez utilise la traduction de ce texte, effectuée par Benoît Lavaud dans *Lettre de Ligugé*, (LL 124, 1967/4, pp. 5-12). Voir également la présentation de ce livre dans A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, p. 114.

Pour rendre compte de l'importance de l'anachorèse, y compris de l'*hēsychia* (ἡσυχία), en ce qui concerne l'efficacité<sup>87</sup> de la πρακτικὴ μέθοδος dans le combat spirituel contre les pensées, mais aussi pour souligner la distinction qu'Évagre opère entre les deux modes de vie monastique, cénobitique et anachorétique, rappelons un autre passage du *Praktikos* :

Contre les anachorètes, les démons combattent sans armes, mais contre ceux qui s'exercent à la vertu, dans les monastères ou dans les communautés, ils arment les plus négligents d'entre les frères. Or, cette seconde guerre est beaucoup moins lourde que la première, parce qu'il n'est pas possible de trouver sur la terre des hommes plus rancuniers que les démons, ou qui puissent assumer à la fois toute leur malveillance<sup>88</sup>.

Voilà une distinction nette entre les deux espèces de moines<sup>89</sup>. Ces trois passages ont un double but : montrer d'une part que celui qui s'est éloigné de tout ce que représente le monde pour s'établir dans l'*hēsychia* (ἡσυχία) arrive, par le truchement de celle-ci, à un état où il n'est plus sollicité par les « objets » (τὰ πράγματα), les hommes (les frères) et les préoccupations de ce monde, dont la fréquentation excite et entretient les pensées et les passions ; d'autre part, il s'agit de montrer que par l'*hēsychia*, le moine ne devient pas tout de suite impassible, car l'*hēsychia* n'est pas l'*apatheia*, elle est seulement l'état propice dans lequel le moine peut se libérer de tout ce que signifient le passé et les souvenirs, parce que les pensées sont formées principalement du souvenir des objets jadis perçus.

Ainsi, cette lutte est présentée comme ayant deux facettes, l'une visible et l'autre invisible, parce que : parfois elle est menée par l'âme, le lieu où les vices ou les vertus, l'esprit et la chair se livrent un combat spirituel continu, et d'autres fois c'est le moine lui-même qui (corps et âme) mène le combat contre les ennemis<sup>90</sup>. Les ennemis ou les démons luttent contre les hommes de deux façons, matérielle ou immatérielle<sup>91</sup>. Dans la guerre matérielle, le démon se sert des objets (τὰ πράγματα)<sup>92</sup>, c'est-à-dire de toutes les créatures animées et inanimées pour mener l'homme à pécher, et pour ceux qui vivent dans les monastères, les armes des démons sont simplement « les plus

<sup>87</sup> I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, p. 173.

<sup>88</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 504-505 (ch. 5).

<sup>89</sup> Adalbert DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie : Le monachisme grec. De la vie de Pacôme aux écrits d'Évagre le Pontique (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, p. 209.

<sup>90</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 225.

<sup>91</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 578-579 (ch. 34) : « Plus difficile que la guerre matérielle est l'immatérielle ».

<sup>92</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 608-609 (ch. 48).

négligents d'entre les frères »<sup>93</sup>. Au contraire, pour combattre les moines, c'est-à-dire les anachorètes, c'est, le plus souvent, en utilisant les pensées (λογισμοί)<sup>94</sup>, ce qui est une guerre plus difficile que la guerre matérielle. On observe donc que du point de vue spirituel, mais également psychologique, la guerre immatérielle est sans doute plus importante, à la différence de la guerre matérielle, parce qu'elle touche les racines même du péché, que sont les pensées<sup>95</sup>.

Même si à première vue, *l'hésychia* désigne d'ordinaire la solitude ou la retraite loin de toute activité, pour Évagre elle ne saurait être définie comme une inaction ou une inactivité. Au contraire, chez cet auteur, le moine qui reste enfermé dans sa cellule se livre à deux activités, dont l'une au moins doit être incessante : le travail manuel et la prière, qui elle aussi est considérée comme une peine (*ponos*)<sup>96</sup>. Mais au-delà de l'aspect physique ou corporel, visible, matériel de l'ascèse, la *praktikè* elle-même, qui est l'ascèse telle qu'elle est conçue par Évagre, est un travail continu qui se définit comme une action, (mais) surtout (une action) intérieure, psychique, de l'intellect<sup>97</sup>, comme nous le verrons.

Le style évagrien visant à décrire la *praktikè* d'une manière allégorique, en utilisant à une fréquence élevée des expressions empruntées au langage de la lutte et du combat, des métaphores du domaine militaire et sportif, fait de la vie pratique un véritable combat spirituel qui doit être exercé par le *praktikos* (moine) désireux d'atteindre *l'apatheia*. Ainsi, on rencontre des vocables comme ἀγών, πάλη, πόλεμος, l'anachorète doit lutter, πολεμεῖν, μάχεσθαι contre les ennemis / πολέμιοι, ou contre les adversaires / ἀντικείμενοι<sup>98</sup>. Ce combat spirituel est aussi un des thèmes fonda-

<sup>93</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 504-505 (ch. 5).

<sup>94</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 608-609 (ch. 48).

<sup>95</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 231.

<sup>96</sup> Lire P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, art. « Ponos », pp. 234-247. C'est le terme utilisé par les Pères du désert pour décrire le travail manuel pénible, ou « l'austérité du genre de vie » selon Évagre (*Traité pratique*, ch.15). De même, on rencontre le synonyme de *ponos* qui est *kopos*, utilisé avec la même signification.

<sup>97</sup> « Ce mot a été lancé par le père Irénée Harusherr dans sa conférence sur « les courants de la spiritualité orientale », donnée à l'Institut Pontifical Oriental le 11 mars 1934. Il y présente Évagre le Pontique comme l'inspirateur d'un courant intellectualiste, distinct à la fois de certaines formes de spiritualité primitives et des formes diffusées par le Pseudo-Macaire ou saint Basile ». Lire à ce propos l'article de PAUL GÉHIN, *Les développements récents de la recherche évagrienne*, (pp. 103-125), p. 122 dans *OCP*, n°1, éd. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 2004.

<sup>98</sup> Cf. L'analyse d'Antoine Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 95

mentaux de saint Jean Cassien et occupe une place prépondérante dans sa spiritualité<sup>99</sup>.

Tant Évagre que saint Jean Cassien nous parle de la *nécessité* de ce combat spirituel. Dans le chapitre 73 de son *Praktikos*, Évagre affirme « qu'il n'est pas possible d'acquérir la sagesse sans combat, et il n'est pas possible de mener à bien le combat sans prudence »<sup>100</sup> ; saint Jean Cassien nuancera ce propos en disant que le combat est certes un instrument providentiel pour le moine dans sa volonté de se perfectionner dans la vie spirituelle<sup>101</sup>, mais qu'il doit aussi être vu comme un témoignage d'amour.

Pour comprendre en quoi consiste l'essence de ce combat spirituel contre les pensées selon Évagre, nous analyserons ce qu'elles représentent.

Si pour Évagre une distinction doit être effectuée entre ceux qui vivent dans le monde ou dans les monastères et ceux qui ont choisi la vie anachorétique (il nomme de préférence *les moines* anachorètes), cette distinction se réfère plutôt à la manière dont les attaques des démons se manifestent, comme le montre le chapitre 48 de son *Praktikos* (cité précédemment). Dans l'esprit de l'ermite, subsistent encore des traces laissées par les sensations du temps où il vivait encore dans le monde. Ces traces antérieures à la vie anachorétique, Évagre les appelle les « pensées », ou λογισμοί, un des thèmes principaux du vocabulaire évagrien ; le mot a un sens péjoratif, car pour l'auteur il indique surtout les mauvaises pensées, suggérées par des démons<sup>102</sup>. Dès lors commence pour le solitaire une lutte plus difficile que la première, comme le suggère la continuation du chapitre 48 :

Et autant il est plus facile de pécher intérieurement qu'en action, autant la guerre intérieure est plus difficile que celle qui se fait par les

<sup>99</sup> Voir JEAN CASSIEN, *Conférences*, introd., texte latin, trad. et notes par Dom E. Pichery, coll. Sources Chrétiennes 42, Les Éditions du Cerf, Paris, 1955, IV, 6-7, Cassien se sert du discours paulinien pour soutenir l'idée que le combat est d'une part un moyen de la providence, et d'autre part une manifestation, un témoignage de notre amour envers Dieu.

<sup>100</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, pp. 660-661 (ch. 73).

<sup>101</sup> JEAN CASSIEN, *Conférences*, introd., texte latin, trad. et notes par Dom E. Pichery, coll. Sources Chrétiennes 64, Les Éditions du Cerf, Paris, 1959, XVIII, 13 : « Nous l'avons dit, la force du juste n'aurait point de titre à la louange, s'il triomphait sans être tenté. Peut-il y avoir une victoire sans combat contre l'adversaire ? Mais heureux l'homme qui supporte la tentation, parce que, après avoir été éprouvé, il recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment ».

<sup>102</sup> Elles sont parfois qualifiées de « mauvaises », ou d'« impures », et plus proprement de « démoniques ». Voir ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, coll. Sources Chrétiennes 438, traduction et commentaire par P. Géhin et A. Guillaumont, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998, p. 155 (ch. 2, 1) : « Toutes les pensées démoniques introduisent dans l'âme des représentations d'objets sensibles [...] ».



objets, car l'intellect est chose aisée à mouvoir, et malaisée à retenir sur la pente des imaginations interdites<sup>103</sup>.

### *Une brève étude sur les λογισμοί*

Le nom grec λογισμός, qui vient du verbe λογίζομαι, est susceptible de revêtir plusieurs significations dans le vocabulaire ascétique employé par Évagre. Ce terme désigne de façon générale la faculté qui pense, le λόγος, la raison, l'ἡγεμονικόν, l'esprit<sup>104</sup>. Dans la terminologie évagrienne, il désigne plus généralement l'activité intellectuelle qui a comme résultat la pensée, ἔννοια<sup>105</sup> ; il est employé par notre auteur surtout au pluriel, λογισμοί, et dans un sens péjoratif. Toutefois, Évagre établit une nette distinction entre les mauvaises pensées et les bonnes ; il affirme maintes fois dans ses textes que dans le domaine de la vie spirituelle, on rencontre tant des mauvaises, que des bonnes pensées<sup>106</sup>. En guise d'exemple, lisons un passage de son *Traité pratique* :

Il n'est pas possible de s'opposer à toutes les pensées qui nous sont inspirées par les anges, mais toutes les pensées inspirées par les démons, il est possible de les repousser. Les premières pensées sont suivies d'un état paisible, les secondes d'un état troublé<sup>107</sup>.

Arrêtons-nous un moment sur ce passage significatif de l'origine des pensées. À y regarder de plus près, ce fragment évagrien enseigne l'existence

<sup>103</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, pp. 608-609 (ch. 48).

<sup>104</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 232.

<sup>105</sup> Ce mot est la traduction l'hébreu *yésér*, lequel n'est jamais traduit par λογισμός dans la Bible ou dans la littérature judéo-grecque. Pour une analyse détaillée de l'origine vétérotestamentaire de ce terme, voir l'introduction par A. GUILLAUMONT du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, pp. 60-63.

<sup>106</sup> Se référer à la définition synthétique de Guillaumont dans *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, p. 211, note infrapaginale n°3 : « Les pensées sont parfois qualifiées de « mauvaises », πονηροί, ou d' « impures », ἀκάθαρτοι, (cf. *Réflexions* 46, 49, 60) et plus, proprement, de « démoniques », δαιμονιώδεις (cf. *Pensées* 2, 1). [...] il y a aussi des pensées qualifiées d' « humaines », d'autres dites « angéliques » (cf. *Pensées* 8, coll. Sources Chrétiennes 438, p. 176-179). Mais au niveau de la *praktikē*, il s'agit surtout des pensées démoniaques ou mauvaises, c'est-à-dire des fameux λογισμοί, employés sans l'adjectif qualificatif « bon » ou « mauvais », sous la plume d'Évagre. Quant à la pensée démoniaque, elle est définie comme « une représentation d'objet sensible qui met en mouvement dans un sens contraire à la nature l'irascibilité ou la concupiscence » (texte donné par certains manuscrits des *Réflexions* 13, édité dans *Evagriana syriaca*, p. 39 = ps. Suppl. KG 14, Frank., p. 432, 15-18) et KG 6, 83 : « Ce ne sont pas toutes les pensées qui interdisent à l'intellect la science de Dieu, mais celles qui l'assailent de l'irascibilité et de la concupiscence et qui sont contre nature ».

<sup>107</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, pp. 668-669 (ch. 80).

de deux sources des pensées qui agissent en l'homme : d'une part, les pensées qui sont inspirées par les anges, et celles-ci sont bonnes, ce qui découle du fait que leur manifestation suscite un « état paisible » en l'être humain ; d'autre part, on rencontre les pensées aux origines démoniques, qui troublent l'homme et bouleversent l'équilibre spirituel du moine en l'éloignant de son but, la science de Dieu. Sans nous attarder sur cette question de l'origine des pensées, lisons un autre texte d'Évagre qui désigne une troisième source, celle de l'homme lui-même. Dans son traité *Sur les pensées*, l'auteur écrit : « Après une longue observation, nous avons appris à connaître la différence qu'il y a entre les pensées angéliques, les pensées humaines et celle qui viennent des démons »<sup>108</sup>.

Ce thème relatif aux sources différentes des pensées a sans aucun doute une importance fondamentale pour la doctrine évagrienne sur les λογισμοί. Si dans le contexte du *Praktikos* 80, Évagre établissait une nette distinction entre celles qui viennent des démons et celles qui sont inspirées par les anges, il soulève à présent une nouvelle question, celle de la nature des pensées qui viennent de la volonté de l'homme. Pour y répondre, il est utile de présenter la synthèse de la doctrine d'Évagre, au chapitre 31 du traité *Sur les pensées*<sup>109</sup> :

À la pensée démoniaque s'opposent trois pensées qui la coupent lorsqu'elle s'attarde dans l'esprit : la pensée angélique, celle qui vient de notre volonté, lorsqu'elle penche vers le meilleur, et celle qui est fournie par la nature humaine, sous l'impulsion de laquelle même les païens aiment leurs enfants et honorent leurs parents. À la pensée bonne s'opposent seulement deux pensées : la pensée démonique et celle qui vient de notre volonté, lorsqu'elle incline au pire. Mais de la nature aucune mauvaise pensée ne sort, car nous n'avons pas été créés mauvais au commencement, s'il est vrai que le Seigneur a semé une bonne semence dans son champ.

En l'homme est ainsi présente la pensée de sa volonté (προαίρεσις), qui penche soit vers le bien soit vers le mal, mais l'on trouve aussi une pensée « qui est fournie par la nature humaine, sous l'impulsion de laquelle même les païens aiment leurs enfants et honorent leurs parents », cette deuxième étant la loi morale inscrite dans nos cœurs par le Créateur<sup>110</sup>. De surcroît, Évagre souligne dans ce chapitre un aspect essentiel de sa doctrine spirituelle, le fait que l'homme a été créé bon par un Dieu Bon, que l'homme est fondamentalement orienté vers le bien, et que le mal ne vient pas de la

<sup>108</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 177 (ch. 8).

<sup>109</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 261 (ch. 31).

<sup>110</sup> E. FAURE, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 150.

création, car « de la nature aucune mauvaise pensée ne sort, car nous n'avons pas été créés mauvais au commencement »<sup>111</sup>. Pour Évagre, il y a donc deux circonstances où le mal peut se manifester en l'homme : le mauvais usage (par la volonté) de nos facultés naturelles, qui par essence sont bonnes, et la mauvaise influence du démon, manifestée par les pensées et les passions<sup>112</sup>.

De ce qui précède, il apparaît clairement que la contribution première d'Évagre, lorsqu'il emploie λογισμοί, consiste à désigner dans le domaine de la vie pratique les pensées qui sont inspirées par les démons et contre lesquelles l'anachorète doit mener son combat pour progresser vers l'*apatheia*. Dans la plupart des textes évagriens, les λογισμοί présupposent dans des contextes différents plusieurs sens et nuances concernant leur rôle ou leur façon de se manifester, que ce soit par des suggestions, des stimulations, des impulsions ou des raisonnements provenant du démon et transmis par le biais des pensées.

### *Les λογισμοί et les démons*<sup>113</sup> – deux notions synonymes

Chez Évagre, il existe donc une relation très étroite entre les λογισμοί et les démons (δαίμονες)<sup>114</sup>. Dans son *Traité pratique*, Évagre le Pontique propose une classification<sup>115</sup> des λογισμοί. Cette classification présente les huit « pensées » ou vices principaux, et, à la lecture, nous remarquons un emploi indifférent des deux termes, preuve que pour Évagre, ces deux notions sont interchangeable. Dans les chapitres 7 à 14 de son traité, on trouvera sans différence de sens « la pensée de la gourmandise » (7) ou de

<sup>111</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées* p. 261 (ch.31).

<sup>112</sup> CORIN CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, Thèse de doctorat en théologie catholique sous la direction de M. Canévet, Strasbourg 2001, p.146.

<sup>113</sup> Pour une analyse détaillée de la démonologie évagrienne, voir C. CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, pp. 61-80.

<sup>114</sup> Voir sur ce sujet aussi IZSAK ZSOLT BAAN, *I « due occhi dell'anima ». L'uso, l'interpretazione e il ruolo delle Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, Studia Anselmiana, Roma, 2011, p. 109; JEREMY DRISCOLL, *The « Ad monachos » of Evagrius Ponticus. It's structure and a select commentary*, Studia Anselmiana 104, Roma, 1991, p. 13.

<sup>115</sup> C'est cette liste évagrienne qui est à l'origine de la liste occidentale des sept péchés capitaux. De même, Cassien reprendra cette classification d'Évagre, mais il opérera tant des petits changements concernant la forme évagrienne de la classification, que des modifications relevant du fond. Évagre compte huit λογισμοί qu'il qualifie de « génériques » (ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 506-509, ch. 6), entendant par là qu'il s'agit des plus communs et du fait qu'ils s'engendrent mutuellement et engendrent d'autres. Sur l'histoire de cette liste et sur l'originalité évagrienne de celle-ci, consulter l'analyse de A. Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, p. 213-220 ; T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, pp. 244-255 ; C. CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, pp. 69-72.

« la vaine gloire » (13), mais aussi « le démon de la fornication » (8), ou de « l'acédie » (12), ou de « l'orgueil » (14). À regarder de plus près les développements qu'il fait pour décrire chaque « pensée », on comprend que les λογισμοί sont presque identifiés aux démons eux-mêmes, c'est-à-dire à des forces agissantes, et en quelque sorte, hypostasiées<sup>116</sup>. Antoine Guillaumont<sup>117</sup> remarque aussi « qu'Évagre remplace parfois ces deux termes (*logismoi* et démons) par le mot πνεῦμα, "esprit", ce qui évoque d'une façon claire la tradition à laquelle se rattache la notion évagrienne qu'exprime le mot λογισμός pris au sens péjoratif », mais cette substitution ne trouve jamais sa place dans le *Praktikos*<sup>118</sup>.

Pourtant, il faut préciser que dans d'autres textes, Évagre montre que, pour lui, le démon est une réalité distincte de la « pensée démonique »<sup>119</sup> ou de la pensée mauvaise, en général. Il affirme clairement que le démon reste une créature qui vient d'« un monde »<sup>120</sup> qui n'est pas le nôtre, parce que nous avons notre monde, et les anges aussi ont leur monde. Quant à ce « monde » qui est caractéristique des hommes, des anges et des démons, selon Évagre, il s'agit plutôt d'une réalité ontologique que spatiale, réalité qui trouve sa source avant la chute. Il affirme ainsi qu'il existe un monde des démons qui entre en relation avec les autres mondes (de Dieu, des anges, des hommes). La différence essentielle soulignée par Évagre réside dans le fait que nous ne pouvons pas nous approcher de leur monde, mais qu'ils peuvent visiter le nôtre, ou pour formuler l'idée plus simplement, que les démons ont la capacité d'exercer une action sur nous, et que sans que nous puissions exercer d'action sur eux<sup>121</sup>. Nonobstant cette réalité incompressible, l'homme

<sup>116</sup> A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, p. 212.

<sup>117</sup> A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, p. 212.

<sup>118</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, p. 57.

<sup>119</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 261 (ch. 31).

<sup>120</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 221(ch. 19) : « [...] comment anges et démons visitent notre monde, comment nous ne visitons pas leurs mondes [...] ».

<sup>121</sup> C. CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, p. 62. Sur ce sujet concernant la possibilité des démons d'exercer une réelle influence sur nous, C. Condrea nous invite à consulter également la théorie qui ressort de l'expérience de saint Antoine, théorie qui explique pourquoi les démons peuvent nous influencer, celle-ci étant fondée sur le fait que les démons n'ont pas un corps comme le nôtre. On ajoute ce fait en sachant bien qu'Évagre a été influencé sur certains points de sa doctrine spirituelle par la pensée ascétique de saint Antoine. Voir dans ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, coll. Sources Chrétiennes 400, Les éditions du Cerf, Paris, 1994, pp. 212-215 (ch. 28, 3-5) : « S'ils étaient liés, comme nous le sommes, à des corps comme les nôtres, il leur serait possible de dire : Quand les hommes se cachent, nous ne les trouvons pas, mais lorsque nous les trouvons, nous leur faisons du tort. Dans ce cas, nous pourrions nous cacher et leur échapper en leur fermant les portes. Mais il n'en va pas ainsi : mêmes portes fermées, ils peuvent entrer, et ils se trouvent partout dans l'air, eux et leur chef, le diable ».

la capacité de lutter contre les démons, de ne pas les laisser envahir notre « monde », à condition de combattre avec les instruments spécifiques qui appartiennent à la *praktikè*.

Après avoir analysé d'un point de vue linguistique et étymologique la place qu'occupe le terme λογισμός dans la doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique, analysons la présentation des méthodes et des moyens qu'englobe la *praktikè*, ou « méthode spirituelle de purification de la partie passionnée de l'âme » par excellence<sup>122</sup>. En tenant compte ainsi de l'indication évagrienne<sup>123</sup>, de la possibilité de vaincre les *pensées* par notre effort, examinons quelques-unes des méthodes efficaces pour combattre ces mauvaises pensées qui viennent du démon. Ce texte nous fournit une des caractéristiques fondamentales de la psychologie évagrienne, à savoir l'accent fort mis sur la libre volonté de la personne humaine, autrement dit sur son libre arbitre (αὐτεξούσιος)<sup>124</sup>. L'action extérieure du démon manifestée par les mauvaises pensées et les passions ne peut se concrétiser qu'avec le consentement du moine (συγκατάθεσις)<sup>125</sup>, qui est donc responsable du mécanisme par lequel une mauvaise pensée devient successivement une passion et un péché<sup>126</sup>. C'est pourquoi le moine doit apprendre et assumer les moyens les plus efficaces de mener le combat contre les pensées qui viennent du démon.

## Les méthodes du combat

### *La méthode du discernement des pensées*

Dans son enseignement ascétique, Évagre conseille fréquemment<sup>127</sup> aux moines d'analyser et d'observer les pensées qui apparaissent au niveau

<sup>122</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 666-667 (ch. 78) : Πρακτικὴ μέθοδος πνευματικὴ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.

<sup>123</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 508-509 (ch. 6) : « Que toutes ces pensées troublent l'âme ou ne la troublent pas, cela ne dépend pas de nous ; mais qu'elles s'attardent ou ne s'attardent pas, qu'elles déclenchent les passions ou ne les déclenchent pas, voilà qui dépend de nous ».

<sup>124</sup> Voir en particulier *Sur les pensées*, pp. 216-219 (ch. 19).

<sup>125</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 662-663 (ch. 75) : « Le péché du moine, c'est le consentement au plaisir défendu que propose la pensée (Ἀμαρτία ἐστὶ μοναχοῦ ἢ πρὸς τὴν ἀπηγορευμένην ἡδονὴν τοῦ λογισμοῦ συγκατάθεσις) ».

<sup>126</sup> C. CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, p. 147.

<sup>127</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 614-615 (ch.50) : « Si un moine veut connaître par expérience les cruels démons et se familiariser avec leur art, qu'il observe les pensées, qu'il remarque leurs tensions, leurs relâches, leurs entrelacements, leurs moments, quels démons font ceci ou cela, quel démon fait suite à tel autre démon et lequel ne suit pas tel autre ; et qu'il s'enquière auprès du Christ des raisons de ces choses ».

de leur conscience: il s'agit du «discernement des pensées», comprenant le processus lui-même d'identification des mauvaises pensées et la manière de lutter contre elles.

Pour arriver à la science de Dieu (la contemplation), qui est son but, le moine doit apprendre par l'exercice de la vie pratique le discernement (διάκρισις) des λογισμοί<sup>128</sup>, ainsi que le lui recommande Évagre. Il doit savoir reconnaître les pensées démoniaques qui veulent entrer dans sa conscience. Dans cette perspective, Évagre encourage le moine en ces termes :

*Sois attentif à toi-même*<sup>129</sup>, sois le portier de ton cœur, et ne laisse aucune pensée entrer sans l'interroger. Interroge-les une à une, et dis à chacune : est-tu de notre parti, ou du parti des adversaires ?<sup>130</sup>

Cette exhortation, que nous rencontrons déjà chez Origène<sup>131</sup>, et qui consiste en « la garde du cœur », deviendra un thème essentiel dans la littérature monastique grâce à la place qu'Évagre lui a conférée dans son mécanisme spirituel pour chasser les mauvaises pensées<sup>132</sup>.

Pour Évagre, le combat spirituel se réfère toujours à l'intériorité de la personne humaine, même si cette lutte porte sur des actions ou des objets extérieurs à l'homme. Cette nuance a déjà été soulignée lorsqu'on a évoqué les deux sortes de guerre, matérielle et immatérielle, propres à la conception évagrienne. Lorsqu'il mentionne la lutte intérieure ou immatérielle, notre auteur comprend surtout la lutte qui est menée au niveau de l'intellect ou de l'âme. Dans cette perspective, le combat contre les pensées est fondamentalement pour lui, d'abord un travail d'identification ou plutôt le développement de la capacité du moine à discerner les esprits mauvais et leur origine, pour pouvoir ensuite les faire disparaître<sup>133</sup>. Ceci constitue l'essence de cette première méthode pour lutter contre les pensées, qui fait d'Évagre un des meilleurs théoriciens du discernement des pensées.

<sup>128</sup> Sur le discernement des pensées d'après TLG, voir : *Sur les pensées*, 26 ; *Chapitres sur la prière*, 147 ; *Disciples* 176.

<sup>129</sup> C'est une allusion à *Dt 15, 9* (selon la Septante) et le titre de l'homélie de saint Basile de Césarée, un des maîtres d'Évagre le Pontique, qui s'intitule *Observe-toi toi-même (In illud : Attende tibi ipsi)* PG 31, 197-217.

<sup>130</sup> *Lettre 11* cité par I. HAUSHERR dans *Les leçons d'un contemplatif*, p. 131. De fait, c'est un verset de Josué 5, 13 qu'Évagre a probablement repris de la VA 43, 1 : *Pour ne pas le craindre, vous avez aussi à votre disposition ce critère. Lorsqu'une apparition se produit, qu'on ne succombe pas à la crainte mais qu'on commence par l'interroger avec courage sur sa nature : Qui es-tu, d'où viens-tu ?*

<sup>131</sup> Voir ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, texte latin, introduction, traduction et notes par Annie Jaubert, Les Éditions du Cerf, 1960, (coll. Sources Chrétiennes 71), pp. 184-187 (ch. 6, 2).

<sup>132</sup> A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, p. 243.

<sup>133</sup> E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 204.

Le caractère manifestement très intellectuel de l'ascèse proposée par Évagre ressort du vocabulaire abondamment employé par l'auteur. Ainsi, des expressions comme « l'observation des pensées (τηρείτω τοὺς λογισμούς) »<sup>134</sup>, « la connaissance par expérience (πεῖρα) »<sup>135</sup>, « la contemplation (θεωρία) »<sup>136</sup> nous informent sur la dimension intellectuelle des instruments dont le moine se sert pour riposter aux attaques du démon, et donc pour réorienter son âme vers Dieu et non vers le mal, comme l'y incitent les mauvaises pensées. Pourtant, en dépit de cette impression générale qui met le corps sur un plan secondaire, Évagre souligne maintes fois l'importance de l'aspect corporel de la lutte contre les pensées ou les vices<sup>137</sup>. Comme on peut le constater, Évagre attribue au corps une place tout à fait positive, en le caractérisant comme un instrument indispensable à l'âme dans ce combat où l'homme entier participe. C'est donc l'homme, corps et âme, qui lutte contre les pensées qui viennent du démon. Le discernement fait par l'intellect entraîne aussi des comportements corporels ; cette primauté de l'âme dans l'acte de discernement ne déconsidère à aucun moment la place que le corps occupe<sup>138</sup>. Ainsi, la « garde du cœur » reste grâce à la vision évagrienne la méthode de défense pour repousser d'emblée les mauvaises pensées qui veulent envahir l'homme<sup>139</sup>.

### *La méthode antagoniste : « chasser un clou par l'autre »*

Le démon de la vaine gloire s'oppose au démon de la fornication, et on ne peut admettre que tous deux assaillent l'âme en même temps, car l'un promet les honneurs, l'autre conduit au déshonneur. Si donc l'un des deux s'approche et te serre de près, façonne alors en toi les pensées du démon adverse et si tu as pu, comme on dit, chasser un clou par l'autre (ἧλω τὸν ἥλον ἐκκρούειν), sache que tu es proche des frontières de l'impassibilité<sup>140</sup>.

Ce nouveau stratagème que l'auteur du *Praktikos* présente aux moines prend appui sur la réalité, celle d'une réelle incompatibilité qui existe entre certaines pensées. Apparemment, cette nouvelle tactique qui consiste à

<sup>134</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 614-615 (ch.50).

<sup>135</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 614-615 (ch.50).

<sup>136</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 620-621 (ch.53).

<sup>137</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 566-567 (ch.29) : « Il faut que le moine se tienne toujours prêt [...], qu'il use de son corps comme s'il devrait vivre avec lui de nombreuses années. Cela, en effet, disait-il, d'un côté, retranche les pensées de l'acédie, et rend le moine plus zélé, de l'autre garde son corps en bonne santé, et maintient toujours égale son abstinence ».

<sup>138</sup> E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 203.

<sup>139</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 238.

<sup>140</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 636-637 (ch. 58).

anéantir les mauvaises pensées les unes par les autres semble très efficace. Évagre poursuit en disant que « l'intellect a la force de détruire par des pensées humaines les pensées des démons », ce qui illustre la capacité humaine de vaincre le démon, et donne sens à ce combat spirituel. Guillaumont<sup>141</sup> et Bunge<sup>142</sup> témoignent du fait que cette nouvelle technique de lutte contre les λογισμοί ne s'adresse pas à ceux qui sont encore inexpérimentés et n'ont pas acquis une maîtrise des pensées. D'ailleurs, la clé d'interprétation de cette méthode se trouve dans la suite de ce chapitre 58, où Évagre reste conséquent avec son programme spirituel de la vie pratique qui comporte deux directions fondamentales : annihiler chaque pensée mauvaise et développer la vertu opposée. En cela, il encourage le moine en disant que « repousser par l'humilité la pensée de la vaine gloire, ou par la continence celle de la fornication, serait la preuve d'une impassibilité (ἀπάθεια) très profonde. » Et de terminer par cette recommandation : « Essaie d'appliquer cette méthode à tous les démons qui s'opposent les uns aux autres, car du même coup tu sauras par quelle passion tu es le plus affecté »<sup>143</sup>.

Nous voyons donc que ce stratagème a deux caractéristiques principales : l'une vise la possibilité d'écarter les pensées démoniques et l'autre exprime le fait que par l'emploi de ce stratagème, l'anachorète peut parvenir à une meilleure connaissance de soi-même.

### *La méthode de remplacement des λογισμοί par des bonnes pensées*

Cette méthode suppose la possibilité de chasser les pensées impures par des pensées pures. En effet, cette nouvelle tactique nous apparaît comme une prolongation ou comme le pas suivant de la méthode qu'on a nommée antagoniste. Dans ce processus, le moine doit conduire l'intellect d'une pensée impure à une pensée ou représentation pure<sup>144</sup>. L'argument sur lequel s'appuie fortement cette nouvelle méthode est exposé dans le traité *Sur les pensées*, qui décrit la manière d'agir des pensées et la façon dont elles s'annihilent mutuellement :

<sup>141</sup> A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 243.

<sup>142</sup> G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, p. 174. Il est intéressant de remarquer que Gabriel Bunge, qui est un spécialiste d'Évagre, mais également un solitaire, met en évidence l'importance de cette méthode dans une perspective personnelle, mais il dit que même pour ceux qui sont avancés « ces expériences personnelles ne sont pas sans danger ».

<sup>143</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 636-637 (ch. 58).

<sup>144</sup> E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 188.



Parmi les pensées, les unes coupent, les autres sont coupées : les mauvaises coupent les bonnes, et à leur tour les mauvaises sont coupées par les bonnes<sup>145</sup>.

Suite à cette constatation, Évagre met l'accent sur la capacité du moine à transmuier ses mauvaises pensées en bonnes, par divers moyens : que ce soit par son intellect, ou en interrompant l'activité qu'il est en train d'exercer pour en amorcer une autre<sup>146</sup>. Ainsi le solitaire réussira à créer une diversion laquelle aura pour effet immédiat un détournement de la pensée mauvaise qui a pris possession de l'âme. Le verbe τέμνειν (*couper*) qu'Évagre utilise dans ce contexte doit être compris comme l'action de chasser les pensées pour leur substituer d'autres ou dans le sens de faire opposition, comme il l'explique dans *Pensées* 31<sup>147</sup>.

### *La méthode de « décomposition ou division (διαίρεσις) »*

La méthode de décomposition de la pensée mauvaise est comprise par Évagre comme un examen profond de la conscience du moine, qui a pour instrument essentiel l'action de diviser la pensée en ses éléments constitutifs afin de pouvoir les analyser. Le moine est exhorté à décomposer et à analyser les λογισμοί en leurs éléments constitutifs et à les conduire ainsi à se détruire eux-mêmes<sup>148</sup>.

Précisons que cette méthode de la décomposition s'inscrit non seulement dans la même lignée que la méthode « antagoniste », car elle s'adresse aux plus avancés dans la lutte contre les démons, mais aussi dans le même registre que la méthode du « discernement » par son caractère intellectuel.

Le chapitre 19 du traité *Sur les pensées*<sup>149</sup> expose à l'aide de deux exemples les deux moyens qui rendent possibles la réussite de l'application de cette tactique dans la lutte contre les démons. Au début de ce chapitre, Évagre expose succinctement au moine la façon de réagir et de s'interroger lorsqu'une pensée commence à le tenter :

Quand un des ennemis te rend visite pour te blesser et que tu veux, comme il est écrit, *retourner contre son cœur son propre glaive*<sup>150</sup>

<sup>145</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 175 (ch. 7).

<sup>146</sup> Voir la suite du *Sur les pensées*, pp. 174-177 (ch. 7).

<sup>147</sup> Cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, pp. 260-261 (ch. 31) : « À la pensée démonique s'opposent trois pensées qui la coupent lorsqu'elle s'attarde dans l'esprit : la pensée angélique, celle qui vient de notre volonté, lorsqu'elle penche vers le meilleur, et celle qui est fournie par la nature humaine, sous l'impulsion de laquelle même les païens aiment leurs enfants et honorent leurs parents ».

<sup>148</sup> Voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, pp. 246-247.

<sup>149</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, pp. 217-223 (ch.19).

<sup>150</sup> Il cite le psalmiste Ps 36, 15.

agis comme suit. Divise en toi la pensée qu'il t'a envoyée : qu'est-elle donc ? De combien d'éléments se compose-t-elle et quel est celui qui parmi eux tourmente le plus l'intellect ? <sup>151</sup>.

Le premier moyen qu'il envisage est donc d'analyser, de décortiquer la pensée, et il prend comme exemple la décomposition de la pensée d'avarice, voulant ainsi offrir à son lecteur un modèle à imiter :

Admettons qu'il t'ait envoyé une pensée d'avarice ; divise-la ainsi : l'intellect qui l'a accueillie, la représentation de l'or ; l'or lui-même et la passion de l'avarice ; demande-toi alors lequel de ces éléments est un péché. Est-ce l'intellect ? Mais comment ? Il est image de Dieu. Mais n'est-ce pas la représentation de l'or lui-même qui est péché ? Et dans quel but a-t-il été créé ? Il s'ensuit donc que c'est la quatrième qui est cause du péché, ce qui n'est ni un objet subsistant essentiellement ni la représentation d'un objet, ni non plus l'intellect incorporel, mais un plaisir ennemi de l'homme engendré par le libre arbitre, qui contraint l'intellect de faire un mauvais usage des créatures de Dieu<sup>152</sup>.

« Retourner contre son cœur son propre glaive » est en effet l'instrument essentiel de cette méthode qu'Évagre propose au solitaire, et signifie utiliser la propre arme du démon pour le vaincre. Quelle est la clé de cette nouvelle tactique ? Elle consiste en l'analyse rationnelle de la mauvaise pensée, afin que l'intellect du solitaire s'ouvre à des réflexions diverses. Ainsi, son âme dirige son attention sur l'investigation qu'elle fait et la pensée démonique perd de son importance en même temps qu'elle est détruite comme l'enseigne Évagre dans la suite de son exposé : « Au cours de ton investigation, la pensée, se résorbant en son propre examen, sera détruite »<sup>153</sup> et par voie de conséquence « le démonique fuira loin de toi, car ton esprit aura été soulevé vers les sommets par cette science »<sup>154</sup>. Dit autrement, ce nouveau stratagème se présente comme un examen approfondi de la vérité et l'on sait bien que ceci est totalement incompatible avec la façon d'exister du démon, d'où la fuite de ce dernier.

Le deuxième moyen présenté par notre auteur dans la suite de ce chapitre 19 consiste en une autre application de la méthode de décomposition : celle-ci peut conduire au même résultat en modifiant l'emploi de la mauvaise pensée elle-même par des pensées neutres. Pour présenter ce nouveau mo-

<sup>151</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 217, (ch. 19).

<sup>152</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 219, (ch. 19).

<sup>153</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 219, (ch. 19).

<sup>154</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 221, (ch. 19).

dèle, Évagre fait appel à l'exemple vétérotestamentaire de David qui a vaincu Goliath avec sa fronde :

Si tu veux utiliser son glaive, mais que tu désires d'abord l'abattre avec ta fronde, lance, toi aussi, une pierre tirée de ton sac de berger<sup>155</sup> et l'examen que voici : comment anges et démons visitent notre monde, car nous ne pouvons attacher davantage les anges à Dieu ni ne voulons rendre les démons plus impurs<sup>156</sup> [...]. La contemplation de ces choses blesse en effet gravement le démon et met en déroute tout ce campement<sup>157</sup>.

Ainsi, l'injonction « si tu désires d'abord l'abattre avec ta fronde, lance-toi aussi, une pierre tirée de ton sac de berger » est un encouragement à se livrer un examen, mais celui-ci doit être compris comme une analyse des réalités de la foi et non de la pensée mauvaise. Ce mode de combat contre les démons a comme caractéristique essentielle l'observation de l'objet dont se sert la pensée mauvaise et non l'analyse de la pensée elle-même<sup>158</sup>. Cette méthode s'adresse préférentiellement à ceux qui ont déjà expérimenté la vie contemplative ; c'est pourquoi Évagre parle de la « contemplation » qui « blesse gravement le démon », tout en ajoutant que « cela ne se produit que chez ceux qui ont atteint un certain degré de pureté et qui commencent à entrevoir les raisons des êtres »<sup>159</sup>. À vrai dire, c'est la lumière de la contemplation des avancées qui annihile l'inconsistance de la pensée démonique. Cette conception, nous la trouvons aussi exprimée dans le chapitre 83 du *Traité pratique* d'Évagre<sup>160</sup> :

L'intellect, tant qu'il fait la guerre contre les passions, ne contempera pas les raisons de la guerre, car il ressemble à celui qui combat dans la nuit ; mais quand il aura acquis l'impassibilité, il reconnaîtra facilement les manœuvres des ennemis.

Évagre explique que seuls ceux qui ont déjà acquis l'impassibilité, donc les gnostiques dans le vocabulaire évagrien, peuvent comprendre au niveau intellectuel, c'est-à-dire discerner les actions du démon, et partant contre-attaquer. En vue de tirer quelques conclusions sur cette façon d'attaquer les démons, il faut rappeler deux aspects principaux : le premier

<sup>155</sup> Cf. *I Sam* 17, 49-50.

<sup>156</sup> Cf. la note 7 au bas de la page 221, *Sur les pensées* : « l'homme qui habite dans un monde intermédiaire n'a pas la possibilité d'entrevoir les mondes angélique et démoniaque, ni la faculté d'intervenir sur l'état spirituel des êtres qui les habitent ».

<sup>157</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 221, (ch. 19).

<sup>158</sup> E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 185.

<sup>159</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, pp. 221-223, (ch. 19).

<sup>160</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, pp. 672-673 (ch. 83).

point réside en la complexité de la façon d'analyser les pensées, et le second, issu du premier, est l'idée que cette méthode ne peut être appliquée que par ceux qui sont arrivés à l'impassibilité, autrement dit au but de toute guerre contre les démons.

### *La méthode antirrhétique<sup>161</sup> ou de la réplique*

D'après Špidlík<sup>162</sup>, cette nouvelle technique qu'Évagre nous enseigne représente la méthode par excellence pour lutter contre les démons. Les motifs pour lesquels elle est cruciale dans la doctrine spirituelle évagienne viennent, d'un côté, du fait que son origine se trouve dans le comportement même de Jésus-Christ, qui, lorsqu'il fut tenté dans le désert par le démon, répliqua<sup>163</sup> à celui-là par des paroles de la Sainte Écriture, et d'un autre côté, de cet usage même des paroles scripturaires qui, pour Évagre, forme un langage privilégié par lequel Dieu communique avec l'homme. De fait, Évagre le Pontique, ainsi que l'affirme Guillaumont, n'est pas considéré comme l'inventeur de cette méthode, mais plutôt comme celui qui la met en œuvre, car dans son ouvrage « *Antirrhétique*, Évagre se réfère, sur ce point, à la pratique de ceux qui, pour lui, étaient des maîtres : Jean de Lycopolis, les deux Macaire, le grand Antoine lui-même »<sup>164</sup>. Cet ouvrage évagrien a la qualité majeure de représenter un guide pour le moine dans son combat contre les pensées démoniques<sup>165</sup>, en fournissant une méthode pour couper court dès le début toute tentative de l'assaut du diable, et ainsi accomplir la *praktikè*, par cette autre manière de lutter contre les λογισμοί.

### **Conclusions**

Nous avons tenté de faire une analyse de la doctrine spirituelle de *praktikè* d'Évagre le Pontique pour mettre en valeur que cet auteur, d'une importance notoire pour la littérature monastique de cette époque-là, est le premier penseur chrétien à avoir développé une conception chrétienne et

<sup>161</sup> Voir EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking Back. Antirrhētikos. A Monastic Handbook for Combating Demons*, translated with an introduction by David Brakke, Cistercian Publications Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2009. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique* pp. 247-253.

<sup>162</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 239.

<sup>163</sup> Le mot grec ἀντίρρησις signifie la réplique ou la contradiction (*lat. increpatio*). Terme de rhétorique (cf. aussi le traité *Antirrhétique* de Grégoire de Nysse contre Apollinaire. Voir l'article de J. KIRCHEMEYER, « Évagre et l'antirrhétique » dans *DSP* IV, col. 164-167.

<sup>164</sup> Cf. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, pp. 249-250. Voir aussi la note 1 de bas de page 250 pour toutes les références fournies par Guillaumont.

<sup>165</sup> EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking back. Antirrhētikos. A monastic handbook for combating demons*, pp. 1-2.

spirituelle sur cette notion<sup>166</sup>, et qui allait influencer la pensée spirituelle subséquente.

Nous nous sommes penché par notre démarche analytique sur l'origine historique et philosophique de la notion de *πρακτική* pour faire ressortir l'influence du vocabulaire des philosophes sur la pensée spirituelle postérieure, et également pour comprendre l'origine et l'évolution de cette notion devenue considérablement importante. En outre, nous nous sommes concentré sur l'évolution de cette notion dans la pensée évagrienne, en découvrant au fur et à mesure les caractéristiques essentielles d'une vision spirituelle inédite pour finir avec l'aspect le plus original d'Évagre, à savoir les méthodes utilisées pour lutter contre les mauvaises pensées.

Pour Évagre le Pontique, comme auparavant pour son maître Origène, et plus tard pour saint Jean Cassien, l'importance de la vie pratique (*πρακτική*) représente une étape assurément considérable dans le chemin spirituel à parcourir pour atteindre la vision de Dieu, car ce cheminement s'effectue en commençant par cette vie active qui continue par la vie contemplative. Ainsi, comme disait le grand didascale alexandrin que nous avons cité au début de notre étude, « pas de *praxis* sans *théôria*, ni de *théôria* sans *praxis* (οὔτε γὰρ πρᾶξις οὔτε θεωρία ἄνευ θατέρου) »<sup>167</sup>.

## Summary : O analiză a noțiunii spirituale de *πρακτική* la Evagrie Ponticul

Activitatea literară și spirituală a monahului Evagrie din Pont a atras, în ultimele decenii ale secolului trecut, precum și la începutul secolului al XXI-lea, atenția unor erudiți filologi, istorici și teologi care s-au ocupat cu studiul istoriei monahismului oriental din primele secole creștine. Am putea aminti aici, cel puțin pe cei care și-au dedicat o lungă perioadă a vieții lor academice și universitare descoperirilor, traducerilor și analizei unei importante părți din opera evagriană, marele istoric al creștinismului oriental vechi, Antoine Guillaumont, împreună cu soția sa, Claire, precum și pe renumitul teolog ortodox de origine germană, ieromonahul Gabriel Bunge.

Prezentul studiu propune o incursiune analitică cu privire la apariția, evoluția și convertirea noțiunii de *praktikē* (*πρακτική*, *πρακτικός*) în literatura teologico-monahală. Scopul fundamental al acestui articol este acela de-a face o analiză a învățăturii evagriene despre *praktikē* (*πρακτική*), punând în lumină ineditul reprezentat pentru literatura teologico-spirituală a secolului al IV-lea, și anume că avva Evagrie Ponticul este primul gânditor creștin care dezvoltă o reală antropologie

<sup>166</sup> Voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, pp. 205.

<sup>167</sup> ORIGÈNE, *In Psalmos*, 5, 13 (PG 12, col. 1173B).

monahală plecând de la această noțiune, fapt care va influența întreaga gândire și trăire monahală posterioară.

Autorul explică încă din primele rânduri care va fi firul conductor al acestui studiu. Așadar, autorul propune o analiză structurată în trei secțiuni principale. Prima parte expune originea istorică și filosofică a termenului de *praktikè* (πρακτική), având ca punct de plecare definiția pe care avva Evagrie o dă *creștinismului* și cu care deschide *Tratatul practic sau monahul*, și anume: „Creștinismul este învățătura lui Hristos, Mântuitorul nostru, care se compune din *practică* (πρακτική), *fizică* (φυσική, *contemplarea naturilor create*) și *teologie* (θεολογική)”<sup>168</sup>. Prin această definiție, Evagrie Ponticul, reia structura tripartită de origine stoică, ce definea etapele vieții spirituale și era tradițională în învățământul din Antichitate. Astfel, termenul *praktikè* (πρακτική) reprezenta prima treaptă/etapă, dar și o condiție *sine qua non* pentru a ajunge la starea de contemplare.

Autorul face o trecere în revistă punctuală, prin câteva exemple concrete, a semnificației și evoluției acestei noțiuni în gândirea lui Platon, a lui Aristotel, în stoicism, precum și la Filon din Alexandria. După această incursiune, autorul aduce în prim plan pe cel care i-a fost dascăl lui Evagrie, și anume marele scriitor bisericesc alexandrin Origen, de asemenea primul autor creștin care dezvoltă ideea celor două etape, *praktikè* (πρακτική) și *theologikè* (θεολογική), ale vieții duhovnicești și a relației lor de interdependență.

A doua secțiune a cercetării se ocupă cu examinarea caracteristicilor esențiale ale viziunii evagriene cu privire la noțiunea de *praktikè* (πρακτική, πρακτικός). Așadar, autorul concentrează studiul pe explicarea felului în care avva Evagrie utilizează în textele sale aceste noțiuni. În scrierile evagriene termenul de *πρακτικός* comportă două sensuri. Atunci când adjectivul *πρακτικός* este substantival și de genul masculin, pentru Evagrie, desemnează *monahul*, mai exact *anahoretul*. A doua semnificație pe care o dă Evagrie termenului de *πρακτικός*, și cea care interesează în mod particular pe autorul prezentului studiu, este atunci când fiind de genul feminin definește *asceza* însăși. Autorul *Tratatului practic* preia și dezvoltă sensul pe care această noțiune îl avea la Filon și Origen, însă contrar celor doi înaintași, el va îi va da un conținut esențialmente ascetic și adaptat la nivelul vieții anahoretice, definind-o în raport cu scopul său, și anume curăția sufletului (*apatheia*, *nepătimire*).

Definiția cea mai cunoscută (renumită) pe care o întâlnim în textele evagriene este expusă în *Tratatul practic* în acești termeni: „Viața practică (πρακτική) este metoda spirituală (duhovnicească) de purificare (curățire) a părții pasionale a sufletului”<sup>169</sup>. Este interesant de menționat că obiectul *vieții practice/ascetice* este sufletul,

<sup>168</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, coll. Sources Chrétiennes 171, édition critique du texte grec, traduction et commentaires par Antoine Guillaumont, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971, pp. 498-499 (ch. 1).

<sup>169</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, coll. Sources Chrétiennes 171, édition critique du texte grec, traduction et commentaires par Antoine Guillaumont, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971, pp. 666-667 (ch. 78): Πρακτική ἐστὶ μέθοδος πνευματικὴ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.

mai precis partea sa pasională, aspect care ne trimite la problematica structurii sufletului. Evagrie reia, de fapt, structura platoniciană a împărțirii tripartite a sufletului, asumând vocabularul platonician, căruia îi va da un nou sens, un sens creștin.

Prin prezentarea acestei definiții, autorul acestui studiu, deschide practic cea de-a treia și ultima secțiune a cercetării propuse, și anume expunerea și analiza metodelor utilizate în această etapă a vieții duhovnicești, ca luptă împotriva gândurilor și câștigarea virtuților, poate aspectul cel mai original al acestei antropologii monahale a lui Evagrie.

Astfel, acest monah al veacului al IV-lea propune o dublă dimensiune a vieții ascetice sau două căi ale sale, o *asceză pozitivă* ce se fondează pe achiziția a cinci virtuți fundamentale care interrelațional alcătuiesc o cale a progresului duhovnicesc, și o *asceză negativă*, reprezentată de lupta împotriva gândurilor (λογισμοί), care în viziunea evagriană sunt demoni (duhuri), luptă căreia Evagrie îi atribuie cinci instrumente, mijloace sau metode prin care monahul poate câștiga lupta sa duhovnicească.

În concluzie, se poate afirma că prin acest demers analitic al învățăturii spirituale evagriene cu privire la conceptul de *viață ascetică* (πρακτική), autorul studiului, pune în valoare faptul că, acest scriitor și teolog al veacului al IV-lea, de o importanță crucială pentru literatura teologico-monahală, este primul gânditor creștin care a dezvoltat o concepție creștină și spirituală a acestei noțiuni pe care reușește să fundamenteze o bogată antropologie monahală ce va influența realmente acest curent de viață creștină până în zilele noastre, atât în Orient, cât și în Occident.





**Drd. Florin ȘTEFAN**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București*

## ÎNNOIREA OMULUI – UN FENOMEN PSIHO-FIZIC ȘI SPIRITUAL REAL, CE DEPĂȘEȘTE DETERMINISMUL GENETIC<sup>1</sup>

**Keywords:** *epigenetic factors, neuroplasticity, neurogenesis, brain maps, metanoia, prayer.*

### Abstract

**Renewing of man – a real psychophysical and spiritual phenomenon, transcending the genetic determinism<sup>2</sup>.** New discoveries in the field of medical sciences, neurobiology and cognitive-behavioral psychology go beyond the concept of genetic determinism that created the impression of cortical rigidity and an impassive fatalism regarding human existence. The present study starts from the premise that neural mechanisms, such as neuroplasticity and neurogenesis, are evidence that the material structure of the cerebral hemispheres, like human personality, is continuously remodeled, starting from the stage of intrauterine life. This process generates both psychosomatic and spiritual implications in human life. The arguments that support our hypothesis are based on specialized works in the field of neuroscience, psychology, philosophy and theology and aim to show the possibilities of change and psycho-physical-spiritual renewal of man. One of the main ideas is that there are a number of factors that influence brain plasticity and changes in individual gene expression, including early emotional relationships, the environment in which we live, experiences that manifest with some regularity and with a certain intensity, as well as the frequency of spiritual practices, such as meditation or prayer. Another important idea is that the veracity of observations from current neuroscience research has been revealed to us since ancient times by the Church Fathers, who say that there are some correspondences between prayer and mental activity, between prayer and the way we use our thinking or to receive reality. Therefore, the concept of metanoia refers to a spiritual renewal of the mind, which also has a material substratum. Therefore, the purpose of this article is to stimulate human awareness and responsibility for how they choose to shape their own psychosomatic structure. He is

---

<sup>1</sup> Acest studiu a fost prezentat în cadrul Simpozionului Internațional „Studia Theologica Doctoralia”, cu tema: *Cercetări doctorale în pandemie – provocări, soluții, oportunități*, ediția XII-XIII, organizat în perioada 10-11 Mai 2021, de către Școala Doctorală a Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași.

<sup>2</sup> Articol realizat sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. RĂDUCĂ Vasile, care și-a exprimat acordul pentru publicare.

not the victim of his genetic baggage, nor can he be constrained by his own flaws or limitations, in which case his existence would remain captive to a fatalistic and non-dynamic vision, but man is a malleable matter, framed in an open system, which has a perpetual chance for change, by claiming a renewed life on a psycho-physical and spiritual level. In this sense, we can speak of an ontological metamorphosis.

## Introducere

Încă de la începuturile sale, spiritualitatea răsăriteană ortodoxă vorbește despre posibilitatea schimbării și înnoirii omului și, în special, a minții sale, datorită harului pocăinței și al rugăciunii către Dumnezeu. Noile descoperiri din domeniul științelor medicale întăresc aceste considerații teologice, demonstrând mecanisme extraordinare ale sistemului nervos și ale celulei cerebrale de a se regenera și reînnoi, fapt pentru care vechile teorii ale determinismului genetic sunt perimate. Țesutul nervos al creierului este foarte sensibil atât la factori interni, cât și la factori externi, aspect ce dovedește importanța mediului în care trăim și a factorilor exogeni cu care interacționăm, dar și a gândurilor și a acțiunilor, deprinderilor și conduitei proprii, întrucât toate, deopotrivă, influențează modul în care ne modelăm propria structură cerebrală. Între activitățile cu un efect semnificativ în modelarea circuitelor neuronale se numără și practicile spirituale, ca de pildă, rugăciunea și meditația.

Determinismul genetic, care până de curând avea un caracter dogmatic, este contrazis de cercetările recente în neurologie. Neuroștiințele contemporane se concentrează foarte mult asupra neuroplasticității și a neurogenezei. Neurologul suedez Peter Erickson descrie procesul neurogenezei ca aceea „capacitate a creierului de a dezvolta, efectiv, neuroni noi. Creierul uman se află, în propriul său proces de «terapie cu celule stem», prin neurogeneză”<sup>3</sup>. Acest depozit genetic destinat „înnoirii cerebrale” denotă garanția supremă că bagajul genetic cerebral este într-o continuă modelare. Sharon Begley confirmă acest „dar” al creierului, susținând că fiecare creier are o populație de celule stem, pregătite să regenereze în mod permanent diferiți neuroni cerebrali<sup>4</sup>. Trebuie să subliniem faptul că procesul de reconfigurare al hărților cerebrale suportă, odată cu înaintarea în vârstă, o modificare limitată<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> „Neurogeneza în hipocampusul omului adult”, în: *Nature Medicine* (1998), apud David PERLMUTTER, Alberto VILLOLDO, *Neuroștiința iluminării*, trad. de Monica Vișan, ForYou, București, 2013, p. 117.

<sup>4</sup> Vezi Sharon BEGLEY, *Antrenează-ți mintea, antrenează-ți creierul*, trad. de Marius Chitoșcă, Curtea Veche, București, 2010.

<sup>5</sup> Potrivit biologului Bruce H. LIPTON, pe măsură ce înaintăm în vârstă „suntem din ce în ce mai puțin susceptibili la programarea din exterior, odată cu apariția undelor alfa, de frecvență

Încă din a doua jumătate a secolului trecut, în creierul multor specii de animale, au fost depistate celule nervoase nou formate. Ulterior, acest proces a fost dovedit și în cazul oamenilor<sup>6</sup>. Începând cu anii 1980 ai secolului trecut, au apărut cercetări care dovedeau că pacienții care suferiseră un accident vascular cerebral (AVC) recuperau o parte semnificativă din funcțiile pierdute<sup>7</sup>. Totodată, s-a dovedit că, în primii cinci-șase ani de viață, creierul dispune, pe lângă zone dedicate, și de zone nededicate, așa încât dacă o zonă cerebrală este afectată, ea poate fi preluată de alta. De exemplu, dacă emisfera stângă, unde există centrul vorbirii, a suferit un traumatism, funcția ei este preluată de emisfera dreaptă<sup>8</sup>. Acest proces nu presupune o restructurare completă, ci desemnează, mai degrabă, o *reamenajare* a ceea ce exista mai înainte. Dacă o hartă cerebrală ar fi substituită printr-o cartografiere neuronală radicală, cu siguranță, experiențele și abilitățile asimilate până atunci vor fi pierdute pentru totdeauna. Chiar și identitatea subiectului uman ar fi afectată definitiv. De aceea, Antonio Damasio spune că este vorba, mai degrabă, despre „o continuă *restaurare* decât (de) o reamenajare reală”<sup>9</sup>.

---

mai ridicată (8-12 Hz)” (*Biologia credinței. Eliberarea puterii conștiinței, a materiei și a miracolelor*, trad. de Monica Vișan, ForYou, București, 2008, p. 216).

<sup>6</sup> Cf. Diac. Adrian Sorin MIHALACHE, „Câteva posibile provocări pentru viața spirituală în decolul lumii actuale. O lectură la fontierele dintre neuroștiințe și experiența filocalică a creștinismului răsăritean”, în: Andrei Kozma, Cristiana Glavce, Constantin Bălăceanu–Stolnici (eds.), *Antropologie și Spiritualitate*, Ed. Academiei Române, București, 2016, pp. 91-113, p. 94)

<sup>7</sup> Edward TAUB, et al., „Technique to improve chronic motor deficit after stroke”, în: *Archives of Physical Medicine and Rehabilitation*, 74 (1993), 4, pp. 347- 354.

<sup>8</sup> John HICK, *Noua frontieră a religiei și științei. Experiența religioasă, neuroștiința și transcendentul*, trad. de Alexandru Anghel, Herald, București, 2012, p. 175. O altă cercetare ce vizează creierul oamenilor cu dizabilități, mai concret, pe cei care s-au născut surzi din naștere, a dovedit, cu ajutorul imagisticii cu rezonanță nucleară funcțională, că aceste persoane percep obiectele situate în câmpul vizual periferic nu cu ajutorul cortexului vizual, ci prin intermediul cortexului auditiv. Practic, cortexul lor auditiv „vede”, întrucât acesta a trecut printr-un proces biologic de reconvertie funcțională, numit în termeni științifici, „reorganizare compensatorie” (Richard J. DAVIDSON, Sharon BEGLEY, *Creierul și inteligența emoțională*, trad. de Valentin Vidu, Litera, București, 2013, p. 227. E foarte interesant și faptul că persoanele nevăzătoare își folosesc cortexul vizual pentru a-și aminti cuvinte. La oamenii care văd nu va apărea niciodată o asemenea schimbare a funcției cortexului vizual. La acestea, cortexul vizual nu reușește să proceseze limbajul, așa cum se întâmplă la nevăzători (R. J. DAVIDSON, Sh. BEGLEY, *Creierul și inteligența emoțională*., p. 228); de asemenea, și neuropshiatrul Constantin DULCAN consideră că „dacă centrii vorbirii din emisfera dominantă sunt distruși, până la vârsta de 10 ani, emisfera cerebrală opusă va dezvolta funcția compromisă. La persoanele care se nasc fără vedere, ariile occipitale sunt reconectate la ariile parietale dublându-le acestora capacitatea de a prelucra stimulii tactili” (Constantin DULCAN, *Inteligența materiei*, Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 59).

<sup>9</sup> Antonio DAMASIO, *Sinele. Construirea creierului conștient*, trad. de Doina Lică, Humanitas, București, 2016, p. 53.

Procesul *neurogenezei* aduce mari speranțe în vederea ameliorării vieții. S-a dovedit că în hipocamp (mai precis în girusul dentat) sunt „fabricate” între cinci sute și o mie de celule nervoase în fiecare zi, pe durata întregii vieți. Apariția acestor noi neuroni are un rol ameliorativ în bolile neurodegenerative (boala Alzheimer, Parkinson ș.a.) și unul restaurator în privința funcțiilor nervoase, în general.

Evoluția funcțiilor noastre cerebrale urmează o traiectorie particularizată, care va depinde în mai mare măsură de alegerile de viață personale decât de procesele legate de îmbătrânirea țesutului cerebral<sup>10</sup>. În acest sens, există studii care au demonstrat faptul că celulele stem neuronale, care se multiplică în mod constant în hipocamp<sup>11</sup>, scad o dată cu vârsta<sup>12</sup>, însă intensitatea procesului de divizare și de diferențiere controlată a acestora<sup>13</sup> este dependentă de anumiți factori, precum efortul mental și fizic, activitatea de învățare, exercițiile de memorie<sup>14</sup>, meditația, experiența compasiunii, postul ș.a.<sup>15</sup>. Vigoarea intelectuală depinde chiar și de nivelul de educație, de statutul socio-economic, de nivelul integrității sociale și de starea dispoziției generale<sup>16</sup>.

Cei mai mulți oameni își atribuie afecțiunile fizice și/sau mentale moștenirii genetice. Totuși, afecțiunile datorate eredității se întâlnesc la mai puțin de șase la sută din populație<sup>17</sup>. Bruce Lipton declară că expresia genelor este

<sup>10</sup> Olivier DE LADOUETT, *Forța minții. Cum să rămâi mereu tânăr și să te bucuri de viață*, trad. de Liliane Urian, Trei, București, 2012, p. 52.

<sup>11</sup> Pe toată durata vieții, în hipocamp, mai exact în regiunea corticală numită *girus dentat*, iau naștere zilnic între cinci sute și o mie de neuroni (vezi Diac. A. S. MIHALACHE, „Câteva posibile provocări pentru viața spirituală...”, p. 94).

<sup>12</sup> Dacă în copilărie se divid 25% din celulele stem neuronale, la vârsta senectuții, ele se mai divid doar 4% (cf. Bharathi HATTIANGADY, Ashok K. SHETTY, „Aging does not alter the number or phenotype of putative stem/progenitor cells in the neurogenic region of the hippocampus”, în: *Neurobiology of aging*, 29 (2008), 1, pp. 129-147).

<sup>13</sup> Se pare că multiplicarea celulelor stem este controlată de celule nervoase mai mari ca dimensiune, numite astrocite, care blochează prin două molecule specifice înmulțirea lor hazardată („Brain Stem Cells Can Be Awakened, Say Scientists”, <http://www.sciencedaily.com/releases/2008/06/080606110925.htm>, *apud* Diac. A. S. MIHALACHE, „Câteva posibile provocări pentru viața spirituală...”, p. 94).

<sup>14</sup> Cf. „Nerve Cell Production Linked to Memory in Humans”, în: *Sciencedaily*, <http://www.sciencedaily.com/releases/2010/08/100826113258.htm>, *apud* Diac. Adrian Sorin MIHALACHE, „Bătrânețile întineresc zilnic”, în: *Ziarul Lumina*, 4 septembrie 2011, p. 13.

<sup>15</sup> Cf. Sebastian LUGERT, et al., „Quiescent and Active Hippocampal Neural Stem Cells with Distinct Morphologies Respond Selectively to Physiological and Pathological Stimuli and Aging”, în: *Cell Stem Cell*, 6 (2010), 5-7, pp. 445-456, *apud* Diac. A.S. MIHALACHE, „Câteva posibile provocări pentru viața spirituală în decorul lumii actuale...”, p. 94.

<sup>16</sup> O. DE LADOUETT, *Forța minții...*, p. 52

<sup>17</sup> „Mecanismele epigenetice sunt un factor într-o varietate de boli - printre care și cancerul, bolile cardiovasculare și diabetul. În realitate, doar 5% dintre pacienții cu cancer și cu boli cardiovasculare își pot atribui afecțiunea, eredității” (B.H. LIPTON, *Biologia credinței...*, p. 95).

dependentă de informațiile din mediu care stimulează descărcarea de date la nivelul celulei prin intermediul membranei acesteia<sup>18</sup>. H. F. Nijhout susține că exprimarea unei gene este activată de un semnal din mediu care apare pe neașteptate și nu de o proprietate a ei<sup>19</sup>. Erick Erikson sublinia rolul important al unor factori precum „exercițiul fizic și intelectual, noutatea, ca alternativă la monotonie, dispoziție afectivă etc., factori care pot modifica expresia genetică a creierului prin formarea de noi neuroni”<sup>20</sup>.

Eric Kandel și colab. au studiat plasticitatea creierului și au ajuns la concluzia că experiențele de viață și toate tipurile de învățare și de conduită, influențează gândirea, afectivitatea și comportamentul, modificând conexiunile sinaptice de la nivelul circuitelor cerebrale<sup>21</sup>. Ca atare, hărțile neuronale sunt modelate de-a lungul întregii vieți de mai mulți factori, între care se numără genetica, traumele, experiențele, contextul și chiar șansa<sup>22</sup>.

### **Relațiile afective timpurii influențează hărțile cerebrale ale viitorului adult**

Potrivit psihologiei maternității, influențele exterioare coboară până în străfundurile mediului prenatal, unde ființa umană în devenire primește impactul evenimentelor traumatice sub forma unor modificări care îi alterează sănătatea și biochimia pe termen lung<sup>23</sup>. Morfogeneza structurilor cerebrale

<sup>18</sup> „Datele sunt introduse în celulă prin intermediul receptorilor membranei... Receptorii declanșează proteinele efectoare ale membranei, care acționează ca «procesorul» celulei. Proteinele efectoare «procesor» asigură conversia informațiilor din mediu, în limbajul comportamental al biologiei” (B.H. LIPTON, *Biologia credinței*, p. 119).

<sup>19</sup> B.H. LIPTON, *Biologia credinței*., p. 68. Și fiindcă există un factor activ din mediu care stimulează membrana celulei să reacționeze, ea asimilează interacțiunea cu mediul, creând amintiri celulare care mai târziu vor fi transmise și urmașilor. Așadar, „cercetările în domeniul epigeneticii au stabilit că tiparele de ADN transferate prin gene nu sunt bătute în cuie la naștere. Genele nu sunt destinul! Influențele de mediu, inclusiv alimentația, stresul și emoțiile, pot modifica aceste gene, fără a le modifica macheta de bază” (B.H. LIPTON, *Biologia credinței*., p. 88).

<sup>20</sup> *Apud* C. DULCAN, *Inteligența materiei*..., p. 60.

<sup>21</sup> Eric R. KANDEL, *Psihiatrie, psihanaliză și noua biologie a minții*, trad. de Anacaona Mîndrilă-Sonetto, Trei, București, 2013.

<sup>22</sup> „Noul cuvânt de ordine în știința creierului este «neuroplasticitate», ideea că creierul se schimbă continuu ca rezultat al experiențelor noastre - fie prin conexiuni noi între neuroni, fie prin generarea unor neuroni complet noi” (Daniel GOLEMAN, *Emoțiile distructive. Cum le putem depăși. Dialog științific cu Dalai Lama*, trad. de Laurențiu Staicu, Curtea Veche, București, 2011, p. 58).

<sup>23</sup> „Calitatea vieții noastre în pânțe - căminul nostru temporar dinainte de a ne naște - ne programează susceptibilitatea la boli coronariene, la atac vascular, diabet, obezitate și o multitudine de alte afecțiuni” (Peter W. NATHANIELS, *Life in the Womb: The Origin of Health and Disease*, Ithaca, N.Y.: Promethean Press, 1999, pp. 193-194).

începe încă din timpul dezvoltării pre- și perinatale a copilului. Thomas R. Verny și John Kelly, în cartea *The Secret Life of the Unborn Child* (1988), au postulat pentru prima oară ideea că influența părinților asupra copilului începe din viața intrauterină. Specialiștii în psihologie experimentală demitizează ideea conform căreia bebelușii nu pot să-și amintească sau nu pot să învețe, „ca și ideea că părinții sunt simpli spectatori la desfășurarea vieții copiilor lor”<sup>24</sup>. David G. Chamberlain, un specialist redutabil în domeniul psihologiei prenatale și perinatale, scria în cartea sa, *The Mind of Your Newborn Baby*, că aceste ființe mici și complexe au o viață prenatală, în pân-tece, care le influențează pe termen lung sănătatea, comportamentul și configu-rarea circuitelor cerebrale<sup>25</sup>.

David Wallin menționează importanța interacțiunilor timpurii nonver-bale între copil și figurile de atașament:

„Aceste interacțiuni timpurii nonverbale comandate biologic se întipăresc la copil ca reprezentări mentale și reguli de procesare a informației, care influențează la rândul lor libertatea cu care este capabil să gândească, să simtă, să-și amintească și să acționeze copilul mai mare, adolescentul și apoi adultul”<sup>26</sup>.

Dacă aceste relații timpurii nu au fost securizatoare și afective ci, dim-potrivă, traumatice și sterile, atunci capacitatea copilului de a gândi, de a simți și de a fi responsiv emoțional, sunt alterate și deficitare. Daniel J. Sie-gel, în *The Developing Mind*, scria că

„pentru creierul în creștere al unui copil mic, lumea socială furnizează experiențele cele mai importante, care influențează expresia genelor, ce determină modul în care se conectează neuronii unii de alții, pentru a crea căile neuronale ce dau naștere activității mentale”<sup>27</sup>.

Prin urmare, dezvoltarea psihică și neurologică sănătoasă în copilăria timpurie se sprijină pe responsivitatea conținută a figurilor de atașament și pe expriența interpersonală<sup>28</sup>. Cu alte cuvinte, „ingineria genetică” este un

<sup>24</sup> B.H. LIPTON, *Biologia credinței...*, p. 204

<sup>25</sup> „Deoarece nou-născuții sunt foarte buni învățăcei,... atitudinile, tiparele și obiceiurile se formează la un nivel adânc al minții și al corpului” (David G. CHAMBERLAIN, *Mintea noului născut*, trad. de Andreea Crăciun, Salco, București, 2010, p. 264).

<sup>26</sup> David WALLIN, *Atașamentul în psihoterapie*, trad. de Mihaela Dumitrescu, Trei, București, 2014, p. 7

<sup>27</sup> Daniel J. SIEGEL, *The developing mind: How relationships and the brain interact to shape who we are*, New York: Guilford Press, 1999, p. 2, apud B. H. LIPTON, *Biologia credinței...*, p. 207.

<sup>28</sup> D.J. SIEGEL, *The developing mind...*, p. 2, apud D. WALLIN, *Atașamentul în psihoterapie...*, p. 99.

proces continuu la care participă, în primul rând, părinții, dar și alți factori din mediu.

Un argument în acest sens îl constituie și faptul că, la naștere, copii se nasc cu mult mai mulți neuroni viabili decât cei care vor rămâne în creier la maturitate. Cauza reducerii și a numărului diminuat de neuroni se datorează faptului că scoarța cerebrală funcționează după „calitatea semnalului”: conexiunile neuronale puțin folosite sunt abandonate în favoarea conexiunilor puternice și frecvent utilizate<sup>29</sup>. Lecțiile emoționale din primii trei sau patru ani de viață ai copilului sunt extrem de importante pentru evoluția și complexitatea conexiunilor neuronale, prin prisma faptului că în această perioadă, creierul copilului ajunge la aproximativ două treimi din dimensiunea sa de la vârsta adultă<sup>30</sup>. Schimburile dintre părinți și copil au și un substrat emoțional, iar pe baza acestor schimburi repetate, „copiii își formează o bază a perspectivei emoționale și a capacităților lor emoționale”<sup>31</sup>.

Potrivit lui David Wallin, primele experiențe relaționale sunt în afara asimilării limbajului și, de aceea, circuitele neuronale ale acestor relații rămân neverbalizate. Ele sunt înregistrate neconștient, într-o zonă latentă a psihismului. Pentru ca acele modele mentale de lucru să fie actualizate sau modificate, este necesară o relație de atașament securizantă, activată experiențial<sup>32</sup>.

Identitatea subiectului uman se construiește, printre altele, „în oglinda” (datorită neuronilor-oglină) persoanelor cu care acesta are relații centrale de referință. Dacă acestea îl reflectă „ca o personalitate unitară, coerentă în sine... atunci este întărită astfel și trăirea unitară de sine”<sup>33</sup>. Lipsa experiențelor relaționale protective poate genera „stări de fragmentare” la nivelul identității personale. În lipsa unei experiențe relaționale protective și corective<sup>34</sup> compensatorii, poate fi declanșat un grad crescut de fracționare sau de disociere al minții. Într-o variantă extremă, apar persoane cu personalitate multiplă sau schizofrenică.

<sup>29</sup> Cf. Daniel GOLEMAN, *Inteligența emoțională*, trad. de Irina Margareta Nistor, Curtea Veche, București, 2008, p. 287.

<sup>30</sup> Cf. D. GOLEMAN, *Inteligența emoțională...*, p. 253.

<sup>31</sup> D. GOLEMAN, *Inteligența emoțională...*, p. 252. „Ceea ce este poate cel mai îngrijorător în legătură cu copiii maltratați este felul cum au învățat foarte de timpuriu să reacționeze ca versiuni în miniatură ale propriilor părinți care i-au abuzat” (D. GOLEMAN, *Inteligența emoțională...*, p. 256).

<sup>32</sup> Cf. D. WALLIN, *Atașamentul în psihoterapie...*, p. 152.

<sup>33</sup> Gottfried FISCHER, Peter RIEDESSER, *Tratat de Psihotraumatologie*, trad. de Roxana Melnicu, Trei, București, 2007, p. 127.

<sup>34</sup> Gottfried FISCHER, Peter RIEDESSER, *Tratat de Psihotraumatologie...*, p. 127.

## Mediul - un catalizator sau un inhibitor al dezvoltării cognitive

Mediul este un catalizator pentru modelarea omului. Rolul mediului înconjurător a fost intuit demult, dar abia recent i-a fost pusă valoarea în evidență. Într-un mediu stresant, sângele alimentează mai mult mușchii și creierul posterior, asigurând aportul necesar de oxigen și energie brațelor, picioarelor și zonelor cerebrale care corespund comportamentelor bazate pe supraviețuire. Organele și țesuturile țintă formează un sistem de protecție, fluxul sanguin fiind deviat de la viscere, iar hormonii de stres inhibând funcționarea creierului anterior<sup>35</sup>. În cazul mediului intrauterin, hormonii unei mame care suferă de stres cronic vor modifica substanțial „distribuția fluxului sanguin la făt și vor schimba caracterul fiziologic al copilului care se dezvoltă”<sup>36</sup>.

Richard J. Davidson afirmă că mediul are „puterea” de a modela tiparele comportamentale și funcțiile cerebrale și de a activa sau inhiba anumite trăsături moștenite<sup>37</sup>. Biologul B. Lipton, inspirându-se dintr-o observație a lui John Cairne<sup>38</sup>, concludă că „genele sunt doar scheme după care se construiește un organism. Inițiativa îi aparține însă, într-o proporție majoră, mediului, prin semnalele receptate de celulă”<sup>39</sup>.

Despre impactul pe care îl are mediul înconjurător asupra dezvoltării circuitelor neuronale și cartografierii creierului ne vorbește și David Linden care atestă, pe baza experimentelor sale<sup>40</sup>, faptul că „mediile sărace pot reduce complexitatea dendritică a neuronilor din cortex și hipocamp”<sup>41</sup>.

Factorii epigenetici (acei factori care nu sunt codati genetic) au un rol foarte important în procesul de regenerare și de recablare (neuroplasticitate) cerebrală. Acești factori din mediu (profesie, climă, regim alimentar, activitate intelectuală etc.) pun o amprentă reală asupra personalității omului. În acest

<sup>35</sup> B.H. LIPTON, *Biologia credinței...*, p. 230.

<sup>36</sup> B.H. LIPTON, *Biologia credinței...*, p. 230.

<sup>37</sup> R.J. DAVIDSON, Sh. BEGLEY, *Creierul și inteligența emoțională...*, p. 157.

<sup>38</sup> Publicată în revista *Nature*, 1988: „Unei colonii de bacterii îi lipsea enzima lactaza, care îi era necesară pentru a metaboliza lactoza din mediul de cultură cu care era hrănită. Colonia a continuat însă să se înmulțească rescriindu-și gena de care avea nevoie” (apud C. DULCAN, *Inteligența materiei...*, p. 61).

<sup>39</sup> Apud C. DULCAN, *Inteligența materiei...*, p. 61.

<sup>40</sup> „Cușca standard de laborator este cumplit de plicticoasă pentru un șobolan; e ca și cum ar fi într-o carceră. O deprivare severă din partea mediului poate determina o reducere a complexității circuitelor corticale, cel puțin temporar” (David J. LINDEN, *Mintea ca întâmplare. Cum ne-a oferit evoluția creierului iubirea, memoria, visele și pe Dumnezeu*, trad. de Brândușa Popa, Herald, București, 2012, p. 95).

<sup>41</sup> Ciaran J. FAHERTY, Dan KERLEY, Richard Jay SMEYNE, „A Golgi-Cox morphological analysis of neuronal changes induced by environmental enrichment”, in: *Developmental Brain Research*, 141 (2003), 1-2, pp. 55-61, apud D.J. LINDEN, *Mintea ca întâmplare...*, p. 94.



sens, un articol al lui Patrick O. McGowan, din 2009, a demonstrat că un mediu în care copilul este maltratată alterează exprimarea genelor la nivelul creierului. Creierul persoanelor care au fost abuzate și maltratate în copilărie prezintă, în mod semnificativ, mai mulți inhibitori de metilare pe gena corespunzătoare receptării glucocorticoidului. Acest lucru mai fusese descoperit la șobolanii care fuseseră crescuți de mame neglijente<sup>42</sup>.

Prin urmare, când această genă este inhibată, fie la rozătoare, fie la oameni, sistemul nervos răspunde extrem de ușor la surse de stres, prin reacții ce dovedesc lipsa capacității de a face față adversității. De aici apare următoarea concluzie: „Prezența unei grupări de metil care stă pe un fragment de ADN este numită modificare epigenetică. Ea nu afectează secvența genei, marcată prin bine cunoscutele șiruri de A-uri, T-uri, C-uri și G-uri, dar alterează faptul că acea genă va fi exprimată sau nu”<sup>43</sup>.

S-a constatat că neglijarea sau/și maltratarea copiilor conduc, adeseori, la comportamente anxioase, neatente, apatice, agresive sau foarte timide<sup>44</sup>. Deci, chiar dacă avem o predispoziție genetică spre o anumită trăsătură de personalitate, de pildă, spre anxietate, mediul își aduce un aport considerabil în ceea ce privește stimularea sau împiedicarea manifestării comportamentului anxios. Ca dovadă, gemenii separați de mici prezentau diferențe epigenetice de patru ori mai mari la vârsta de 15 ani decât la vârsta de trei ani, fiindcă mediul a făcut ca la unul dintre ei anumite gene să fie de patru ori mai reduse decât la celălalt<sup>45</sup>.

Aici intervine marea responsabilitate pe care o au părinții (dar și educația) în modelarea armonioasă și echilibrată a personalității și, prin extensie, a creierului copilului. Nu-l putem introduce pe copil în orice mediu și, mai ales, nu-l putem expune oricărui conținut audio-vizual, întrucât acesta lucrează mai mult la nivel subliminal asupra structurii sale interioare.

## Experiența - ghidul modelării creierului

Experiența concretă are un rol foarte important în dezvoltarea funcționării creierului uman. Ea este oarecum „sculptorul” care cioplește blocul de piatră (creierul aflat în dezvoltare) și creează forme definite. În timp ce șa-

<sup>42</sup> Patrick O. MCGOWAN, et al., „Epigenetic regulation of the glucocorticoid receptor in human brain associates with childhood abuse”, in: *Nature Neuroscience*, 12 (3) /2009, pp. 342-348, apud R.J. DAVIDSON, Sh. BEGLEY, *Creierul și inteligența emoțională...*, p. 142.

<sup>43</sup> R.J. DAVIDSON, Sh. BEGLEY, *Creierul și inteligența emoțională...*, pp. 142- 143.

<sup>44</sup> „<Copiii maltratați> tind să adopte o răceală permanentă, care culminează cu brutalitatea. Pe măsură ce înaintază în viață, ca grup, sunt predispuși să aibă dificultăți de natură cognitivă, să fie agresivi... sunt mai înclinați spre depresii și, ca adulți, pot avea mai multe probleme cu legea” (D. GOLEMAN, *Inteligența emoțională...*, p. 256).

<sup>45</sup> Cf. R.J. DAVIDSON, Sh. BEGLEY, *Creierul și inteligența emoțională...*, p. 143.

bloanele generale de interconectare a rețelilor neuronale sunt disputate genetic, legătura de finețe a tiparelor cerebrale este conturată experiențial<sup>46</sup>. În marele proiect al arhitecturii creierului, „experiența copilului de-a lungul anilor poate modela ultimele conexiuni în circuitele care reglementează creierul emoțional”<sup>47</sup>. Aceasta înseamnă că perioada copilăriei este caracterizată de o mare elasticitate cerebrală, ceea ce înseamnă că experiențele primare reprezintă o șansă crucială în modelarea predispoziției emoționale.

Experiențele noastre determină modificări biochimice iar acestea activează factorii de transcripție care afectează genele, „nu prin alterarea structurii informației genetice, ci prin controlul timing-ului expresiei genetice”<sup>48</sup>. Există și cazul în care o experiență să fie atât de intensă, încât poate schimba, în mod spontan, legile epigeneticii<sup>49</sup>.

Nu întâmplător, creierul uman a fost asemănat cu o bucată de lut pe care experiența o modelează atât prin eliminarea legăturilor sinaptice inactivе sau ineficiente, cât și prin formarea unor interconectări sinaptice nou-formate în regiunile activate mai frecvent. De aceea, există o relație de reciprocitate între activitatea mentală și evenimentele cerebrale: „Activitatea mintală e cauzată de evenimentele cerebrale care o precedă, dar, la sfârșitul

<sup>46</sup> „Din cauza limitărilor informaționale impuse de mărimea creierului, interconectarea de finețe a creierului trebuie să fie condusă de experiență mai degrabă decât de gene. Deși acest lucru înseamnă că trebuie să avem o copilărie neobișnuit de lungă ajustând conexiunile cerebrale cu ajutorul experienței” (D.J. LINDEN, *Mintea ca întâmplare...*, p. 99).

<sup>47</sup> D. GOLEMAN, *Inteligența emoțională...*, p. 289. „Experiența - în mod special experiența repetată - formează «circuitele» creierului.... Astfel, conexiunile relaționale devin conexiuni neuronale care influențează la rândul lor responsivitatea sinelui la experiențe noi” (D. WALLIN, *Atașamentul în psihoterapie...*, p. 100).

<sup>48</sup> D.J. LINDEN, *Mintea ca întâmplare...*, p. 72); „Experiența activează sistemele senzoriale, ceea ce determină ca neuronii să declanșeze sinapse excitatorii. Acest lucru determină o scurtă creștere în concentrația de ioni de calciu care, printr-un proces biochimic intermediar, activează anumiți factori de transcripție, determinându-i să se lege de regiunile de promotori ai anumitor gene și să le activeze. Când gena este activată, ea produce apoi ARN mesager ce direcționează sinteza proteinelor, pasul final în cascada expresiei genice” (D.J. LINDEN, *Mintea ca întâmplare...*, p. 71).

<sup>49</sup> „Epigenetica arată că expresia genelor se poate modifica în câteva ore, dacă experiența este suficient de intensă” (Pr. Adrian Sorin MIHALACHE, „Știința interiorității și cuantificarea eului. Teologia ortodoxă și neuroștiințele despre viața lăuntrică în era dominației tehnologiilor”, în: Marin Bălan (ed.), Valentin Mureșan (coord.), *Etica în știință, religie și societate*, Ed. Universității din București, București, 2014, pp. 103 -139, p. 134). Alexis CARREL povestea, la începutul secolului trecut, despre cazul unei femei de naționalitate belgiană, care a fost condamnată la moarte de către germani și care a albit complet în noaptea dinaintea execuției (*Omul, acest necunoscut*, cuv. introductiv și note asupra textului de Arhid. Dan Oprescu, Victor B. Victor, București, 2004, p. 149).

zilei, evenimentele mintale corespund anumitor stări ale circuitelor creierului”<sup>50</sup>.

Interdependența dintre experiența senzorială și trasorul cerebral se traduce cu un anumit model al declanșării neuronale, care, în final, va crea o anumită configurație a scoarței cerebrale: „Ceea ce se înregistrează la nivel mental și corporal ca «experiență», corespunde la nivel neuronal cu modele de activare sau declanșare a celulelor cerebrale”<sup>51</sup>.

Proteina care „se preocupă” de crearea noilor neuroni este considerată factorul neurotrofic cerebral (BDNF)<sup>52</sup>. Această proteină angrenează modificarea excitabilității intrinseci a neuronilor, ceea ce permite engramarea noilor experiențe și construirea unor noi rețele neuronale. David Linden a numit acest proces „modificarea dependentă de experiență a funcției sinaptice”<sup>53</sup>. Acest mecanism al schimbărilor persistente, dependente de experiență, are o capacitate foarte mare de stocare a informației: „Spinii minuscule ce acoperă dendritele sunt structuri supuse în special rearanjamentului dependent de experiență... sinapsele creierului nu sunt statice. Ele cresc, se micșorează, se transformă, mor și se nasc, iar acest dinamism structural este probabil să fie central în stocarea informației”<sup>54</sup>. Exercițiul și memorarea pe termen lung predispon la crearea unor noi ramuri ale dendritelor și ale axonilor.

Când vorbim despre modificările neuronale din interiorul scoarței cerebrale, lobii frontali, nucleul amigdalian și hipocampus sunt ariile cele mai predispuse schimbării. Aceste părți ale creierului „sunt foarte afectate de mediul emoțional în care creștem și de experiențele repetitive”<sup>55</sup>. O constatare foarte interesantă a fost evidențiată în urma scanării creierului persoanelor fără vedere, care au folosit alfabetul Braille pe parcursul vieții. S-a dovedit că acestea întrebuințează, pentru procesarea corticală a atingerii, acele zone cerebrale pe care noi, cei care vedem, le folosim pentru vedere. Morfologia creierului lor a suferit modificări substanțiale în privința procesării

<sup>50</sup> A. DAMASIO, *Sinele...*, p. 25.

<sup>51</sup> D. WALLIN, *Atașamentul în psihoterapie...*, p. 99.

<sup>52</sup> Aceasta protejează și neuronii existenți, contribuind la asigurarea supraviețuirii acestora prin stimularea formării de sinapse – adică, de conexiuni ale unui neuron cu alt neuron – un fapt esențial pentru gândire, învățare și funcționarea cerebrală la niveluri superioare. Nivelurile BDNF sunt scăzute la bolnavii de Alzheimer, incluzând epilepsia, anorexia nervoasă, depresia, schizofrenia și tulburarea obsesiv-compulsivă. Gena care activează producția de BDNF este stimulată de o diversitate de factori, incluzând exercițiile fizice voluntare – animalele care sunt forțate să facă efort fizic nu prezintă aceste modificări... Există o relație directă între creșterea nivelurilor BDNF la animalele care fac mișcare de bunăvoie și capacitatea lor de învățare. (D. PERLMUTTER, A. VILLOLO, *Neuroștiința iluminării...*, pp. 122-123).

<sup>53</sup> D.J. LINDEN, *Mintea ca întamplare...*, p. 156.

<sup>54</sup> D.J. LINDEN, *Mintea ca întamplare...*, p. 159.

<sup>55</sup> D. GOLEMAN, *Emoțiile distructive...*, p. 285.

informației, astfel încât regiunile corticale dedicate vederii sunt utilizate pentru atingere<sup>56</sup>. De asemenea, Pascual-Leone a condus un studiu, al cărui obiectiv era să afle dacă zonele corticale senzoriale din creier își modifică funcția numai în cazul persoanelor oarbe sau surde din naștere sau dacă aceste schimbări apar și în cazul oamenilor fără aceste deficiențe. Voluntarii au fost legați la ochi și au petrecut așa cinci zile, timp în care au fost însărcinați să învețe alfabetul Braille și să-și regleze auzul. După cinci zile au fost supuși scanărilor fMRI și s-a observat că, după o perioadă așa scurtă, cortexul vizual își schimbase funcția anatomică. Este foarte surprinzător faptul că acest cortex, care pare să fie cel mai mult programat genetic, poate să-și modifice funcția ca urmare a privării senzoriale<sup>57</sup>.

Michael M. Merzenich afirma, la mijlocul anilor 1990, faptul că învățarea unor abilități sau comportamente noi impune cu necesitate existența unei atenții concentrate<sup>58</sup>. De aceea, primul pas în vederea schimbării tiparelor cerebrale este dorința *conștientă* de schimbare<sup>59</sup>, ceea ce presupune un antrenament concentrat în privința obiectivului și, deci, implicarea efortului voluntar, al exercițiului și al atenției. Atenția concentrată generează circuite neurale noi care, odată formate, vor activa „acele părți ale creierului ce implică activitatea motivațională”<sup>60</sup>. Acest proces, prin care o activitate cu cât este mai repetată și mai exersată, cu atât circuitele neuronale activate vor fi mai puternice, a fost numit „învățarea Hebbian” (celule care se conectează)<sup>61</sup>.

Neuroplasticitatea nu poate avea loc în afara unei conștientizări profunde. Numai atunci când „conștientizarea este în mod repetat direcționată pe aceste experiențe, noi legături sinaptice sunt generate, eventual având ca

<sup>56</sup> J. HICK, *Noua frontieră a religiei și științei...*, p. 175.

<sup>57</sup> R.J. DAVIDSON, Sh. BEGLEY, *Creierul și inteligența emoțională...*, pp. 229-230.

<sup>58</sup> Michael Merzenich a aplicat un stimul pulsatil la nivelul degetelor a două grupuri de maimuțe, însă numai un grup de maimuțe a primit recompensă (suc) atunci când ritmul bătăilor se schimba, pe când celălalt grup nu a fost recompensat. După șase săptămâni, Merzenich a analizat creierul maimuțelor. Cele care au învățat să dea atenție stimulului tactil, în așteptarea recompensei, au prezentat diferențe considerabile în zonele cerebrale asociate procesării stimulilor tactili, în raport cu celelalte nerecompensate. (Michael MERZENICH, et al., „Functional reorganization of primary somatosensory cortex in adult owl monkeys after behaviorally controlled tactile stimulation”, in: *Journal of Neurophysiology*, 63 (1990), 1, pp. 82-104).

<sup>59</sup> Andrew NEWBERG, Mark Robert WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul: descoperirile inovatoare ale unui prestigios neurolog*, trad. de Ramona Neacșa Lupu, Curtea Veche, București, 2009, p. 45.

<sup>60</sup> A. NEWBERG, M.R. WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 45.

<sup>61</sup> Pionier al neuroplasticității, Donald Hebb a afirmat, în anul 1949, că „neuronii care descarcă impulsuri împreună, se conectează împreună”, mecanism numit „legea lui Hebb” (Donald Olding HEBB, *The organization of behavior: A neuropsychological theory*, Psychology Press, 2005, apud D. PERLMUTTER, A.VILLOLDO, *Neuroștiința iluminării...*, pp. 110-111, vezi și A. NEWBERG, M.R. WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 45).

rezultat «remodelarea corticală»<sup>62</sup>. Exersând anumite acțiuni sub egida unei atenții concentrate, creierul ajunge să creeze amprente durabile ale acestora în ariile corticale: „Activitatea mentală direcționată, voită, poate să modifice funcțiile cerebrale într-un mod limpede și sistematic; exercitarea efortului voit generează forța fizică ce deține puterea de a schimba felul în care lucrează creierul și chiar de a-i schimba structura fizică. Rezultatul este neuroplasticitatea direcționată»<sup>63</sup>.

Așadar, obișnuințele sau deprinderile se imprimă ca dispoziții în structura materială a eului nostru, iar experiențele ne „constrâng” tiparele cognitive să perceapă sau să judece lumea într-un anumit fel. Prin orientarea atenției și menținerea ei conectată asupra unor stimuli, poate fi însușit un comportament nou, sub forma unei deprinderi, a unei obișnuințe.

Înțelegem, deci, că modul în care ne comportăm influențează, în mod decisiv, circuitele cerebrale. Reorganizarea cerebrală nu este posibilă decât în condițiile unui efort susținut, prin repetiții sistematice și printr-un antrenament autogen bine definit. În consecință, alegerile pe care le facem modelează structurile fizice ale rețelelor neuronale<sup>64</sup>. Noi alegem în fiecare moment al vieții cum să arate structura minții noastre, felul cum vrem să fim, iar aceste alegeri și decizii personale sunt imprimate în structura materială a Eului nostru:

„Cercetările neuroștiințelor descoperă astăzi, într-un mod convergent, că experiențele repetate, pe care le alegem, pe care le urmăm, se imprimă în funcțiile noastre cerebrale, afectând maniera în care gândim și simțim, felul în care ne reprezentăm binele și frumosul, cuprinderea și rezoluția sensibilităților și judecăților noastre. Mai mult, și felul în care obișnuim să ne folosim mintea, și realitățile spre care îndreptăm judecățile ei, și modul cum aceste judecăți se dezvoltă în jurul a ceea ce gândim se imprimă în forma unui tipar cerebral, în creier, contribuind la activitatea cerebrală ulterioară»<sup>65</sup>.

Trăsăturile stilului nostru de viață se reflectă în psihicul, fizicul și în deprinderile comportamentale cotidiene. De aceea, buna educație trebuie începută de la o vârstă fragedă. La maturitate, suntem produsul experiențelor

<sup>62</sup> Sara W. LAZAR, et al., „Meditation experience is associated with increased cortical thickness”, in: *Neuro-Report*, 16 (2005), 17, pp. 1893-1897, p. 1895, *apud* D. WALLIN, *Atașamentul în psihoterapie...*, p. 116.

<sup>63</sup> Jeffrey M. SCHWARTZ, Sharon BEGLEY, *The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force*, HarperCollins, New York, 2003, pp. 17-18.

<sup>64</sup> „Experiența asociată cu atenția duce la modificări fizice în structura și funcționarea ulterioară a sistemului nervos” (D. PERLMUTTER, A. VILLOLDO, *Neuroștiința iluminării...*, p. 106).

<sup>65</sup> Adrian LEMENI, et al., *Apologetica Ortodoxă*, vol. 2, Basilica, București, 2014, pp. 231-232.

pe care creierul nostru au avut ocazia să le proceseze pe când noi eram încă foarte mici.

### **Rugăciunea și practicile spirituale contribuie la „înnoirea” psihofizică și spirituală a omului**

Rezultatele recente din sfera științelor medicale scot în evidență posibilitatea reală a înnoirii structurii și funcțiilor cerebrale, confirmând multe dintre remarcile Părinților răsăriteni cu privire la posibilitatea înnoirii și schimbării omului<sup>66</sup>.

Maniera de întrebuințare a minții, a gândirii produce modificări în creier<sup>67</sup>. Fiecare mod de a simți, fiecare dispoziție sufletească pe care o trăim, fiecare fel de a privi și de a gândi realitatea și lumea în viața de zi cu zi, corespunde unor rețele neuronale tot mai puternice, care se vor activa tot mai rapid și mai ușor pe măsură ce le repetăm, conturând tipare specifice în funcționalitatea cerebrală.

Preocuparea pentru rugăciune și pentru împlinirea poruncilor lui Dumnezeu influențează maniera de a recepta și de a interpreta contextele de viață în care ne aflăm. Asceții creștini au conștientizat faptul că numai printr-o prelucrare continuă și susținută asupra propriei persoane vor izbuti să-și însușească o anumită manieră de a gândi, de a acționa și de a se comporta în relație cu Dumnezeu și cu semenii. Acest lucru este întărit și de neuroceretătorul Andrew Newberg:

„Contemplarea religioasă și spirituală vă schimbă creierul într-un mod profund diferit deoarece întărește un unic circuit neuronal care intensifică în mod special conștiința și empatia socială în timp ce dizolvă sentimente și emoții distructive... mecanismul subadiacent care îngăduie înfăptuirea acestor schimbări... e cunoscută ca *neuroplasticitate*”<sup>68</sup>.

Experiența rugăciunii și a meditației influențează pozitiv abilitatea creierului de a se rearanja, de a se schimba, mai ales într-un timp foarte rapid. De exemplu, s-a observat că apar modificări de expresie a genelor chiar după

<sup>66</sup> „Neuroplasticitatea indică, așadar, într-o lectură spirituală, putința omului de a se schimba, întrevăzută în planul biologic,... un fel de capacitate a sa de a fi imprimat de ceea ce face.... Neurogeneza la rândul ei dovedește, în aceeași lectură simbolică, prin capacitățile autoreparatorii ale sistemului nervos, un anumit mecanism al înnoirii biologice care este chipul văzut ce corespunde înnoirii cugetului și minții omenești” (Diac. Adrian Sorin MIHALACHE, „Plasticitatea cerebrală și înnoirea cugetului”, în: *Ziarul Lumina*, 20 noiembrie 2016, p. 6).

<sup>67</sup> R.J. DAVIDSON, Sh. BEGLEY, *Creierul și inteligența emoțională...*, p. 34.

<sup>68</sup> A. NEWBERG, M.R. WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 23.

o zi de practică intensă a meditației<sup>69</sup>. Totodată, s-a constatat că practicile spirituale îmbunătățesc memoria și încetinesc procesul de îmbătrânire al neuronilor<sup>70</sup>. Meditația, rugăciunea și practicile spirituale amplifică activitatea în cortexul prefrontal și în alte părți ale creierului, ameliorând efectele pierderii dendritelor<sup>71</sup>. Concluzia neuroștiințelor este aceea că aceste practici întrețin funcțiile sinapselor neuronale, întrucât scade nivelul de stres în fluxul sanguin și, în același timp, amplifică starea de veghe cognitivă<sup>72</sup>.

Practicile meditative și rugăciunea au un efect calmant asupra activității corpului amigdalian, o structură cerebrală care intră în reactivitate puternică atunci când sunt percepute amenințări în mediu la adresa supraviețuirii. Oamenii cu un sistem nervos foarte reactiv și, de asemenea, oamenii care au un reflex de frică exagerat își recapătă cu greu echilibrul emoțional. Sunt vulnerabili la reacțiile intense și rapide ale pericolelor percepute. Însă meditația și rugăciunea intervin printr-un efect inhibitor asupra sistemului amigdalian, care nu mai reacționează printr-o gamă de răspunsuri emoționale primitive la posibilele amenințări externe.

Cercetările mai noi oferă *cortexului cingulat anterior* un rol important în practicile religioase fiindcă el are funcția de a încetini amigdala reactivă emoțional. A. Newberg spune despre cortexul cingular anterior că funcționează ca un canal de comunicare între amigdală și cortexul prefrontal: „Când te concentrezi intens și constant pe valorile și scopurile spirituale, crești fluxul sangvin în lobii frontali și în cingulatul anterior, ceea ce face ca activitatea din centrele emoționale ale creierului să scadă”<sup>73</sup>.

De asemenea, în urma experimentelor, s-a demonstrat că practicile meditativ-contemplative întăresc circuitele neurologice destinate empatiei și compasiunii<sup>74</sup>. În creierele celor care se roagă sau meditează (prin comparație

<sup>69</sup> După opt ore de practică a meditației (*mindfulness*), creierul practicanților au înregistrat modificări semnificative la nivelul expresiilor genetice ce controlează reacțiile pro-inflamatorii. Acest studiu realizat de o echipă condusă de Richard Davidson este primul care atestă modificările rapide în expresia genelor prin practici spirituale (vezi Pr. A.S. MIHALACHE, „Știința interiorității și cuantificarea ei...”, nota 37, p. 134).

<sup>70</sup> Cf. A. NEWBERG, M.R. WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 17; „Meditația poate ajuta la menținerea unei balanțe structurale sănătoase care va încetini procesul de îmbătrânire” (A. NEWBERG, M.R. WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 25).

<sup>71</sup> Datorită tehnologiei de scanare a creierului, s-a observat că activitatea creierului din timpul sesiunilor de meditație este asociată cu „explozii” de conexiuni între neuroni (M. JUEPTNER, Cornelius WEILLER, „Does measurement of regional cerebral blood flow reflect synaptic activity? Implications for PET and fMRI”, în: *Neuroimage*, 2 (1995), 2, pp. 148-156).

<sup>72</sup> A. NEWBERG, M.R. WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 49.

<sup>73</sup> A. NEWBERG, M.R. WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 33.

<sup>74</sup> „Când lobii frontali sunt dezactivați, îți este imposibil să-l ascuți pe celălalt, ca să nu mai vorbim de a simți empatie sau compasiune.... Când te concentrezi intens, crești fluxul sanguin către lobii frontali și cortexul cingular anterior, ceea ce determină scăderea activității în centrii

cu ale celor care nu meditează sau nu se roagă) se dezvoltă, în mod regulat, conexiuni neurale ce susțin calmul fiziologic și emoțional, lipsa stresului<sup>75</sup>, pacea și compasiunea, pentru că cea mai activă regiune cerebrală în timpul stărilor de „iluminare” spirituală și de meditație este *cortexul prefrontal*, asociat cu stimularea comportamentului generos și compasional, cu amplificarea sentimentului de bucurie și de liniște, atât în creier, cât și în trup, dar și cu inhibarea regiunilor mai vechi ale creierului, un generator al emoțiilor implicate în sistemul de supraviețuire și atac<sup>76</sup>. Paul Zak constată că oamenii care se roagă și sunt credincioși văd într-atât de mult partea frumoasă a lucrurilor și a oamenilor și devin atât de sensibili la nevoile semenilor, încât trec cu vederea semnalele de alarmă care ar putea sugera că persoana din fața lor nu are gânduri bune<sup>77</sup>.

---

emoționali ai creierului (A. NEWBERG, M.R. WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul*, p. 80), „Practicarea meditației... crește aportul de sânge în cortexul prefrontal, partea cea mai implicată în procesele cognitive din creierul uman. Astfel, după opt săptămâni de meditație zilnică, cortexul prefrontal în stare de repaos era mai puternic, iar amintirile participanților la studiu erau și ele mai clare. Există atâtea căi de a ne vindeca creierul și de a-i îmbunătăți funcționarea” (Joe DISPENZA, *Distruge-ți obiceiurile nocive. Cum să-ți determini mintea să lucreze în favoarea ta*, trad. de Mihaela Vacariu, Curtea Veche, București, 2014, pp. 6-7).

<sup>75</sup> S-a demonstrat că starea de meditație are un impact uriaș asupra psihicului și asupra corpului, întrucât reduce în mod considerabil indicele de stres, scăzând nivelurile de glucocorticoizi (hormonii stresului), reduce consumul de oxigen, încetinește ritmul inimii etc. (Cf. Robert M. SALPOSKY, *De ce nu fac zebrele ulcer. Ce este stresul, cum ne îmbolnăvește și cum îl putem combate*, trad. de Dan Crăciun, Publica, București, 2018, pp. 510-511). Dacă stresul subminează sistemul imunitar al organismului, meditarea la un text religios face ca rezistența acestuia să crească. În același timp, datorită practicilor spirituale se înregistrează o activare accelerată a regiunii prefrontale stângi din cortex, regiune responsabilă de emoțiile pozitive dar și cu inhibarea amigdalei, astfel că răspunsurile automatizate la stres ale amigdalei sunt modulate de cortexul prefrontal, într-un mod controlat: „La nivel fiziologic, o astfel de practică (spirituală) pare să diminueze reactivitatea autonomă și hiperexcitabilitatea sistemului nervos simpatic, care sunt produse de emoțiile cu punct de plecare în amigdală, cum ar fi frica sau furia. La nivel psihic, pare să faciliteze calmul, autocunoașterea, autoacceptarea, precum și deautomatizarea tiparelor obișnuite de a gândi sau a simți” (D. WALLIN, *Atașamentul în psihoterapie...*, p. 185).

<sup>76</sup> Cf. D. PERLMUTTER, A. VILLOLDO, *Neuroștiința iluminării...*, p. 33; „Iluminarea a fost în mod tradițional asociată unor calități precum generozitatea, compasiunea, acceptarea liniștită și trăirea unificării cu întreaga creație... în domeniul științelor biologice, descoperim că acestea sunt calități asociate cu activarea cortexului prefrontal - cea mai nouă parte a creierului uman.... Iluminarea este o stare de libertate față de emoțiile distructive, față de credințele limitatoare și față de comportamentele repetitive, create de aceste emoții. Generozitatea și compasiunea apar doar atunci când cortexul prefrontal este capabil să inhibe regiunile mai vechi ale creierului (D. Perlmutter, A. Villoldo, *Neuroștiința iluminării...*, p. 33).

<sup>77</sup> Paul J. ZAK, *Molecula morală. Sursa iubirii și a prosperității*, trad. de Anca Bărbulescu, Humanitas, București, 2014, p. 152.



Aceste dovezi științifice pot fi considerate un mare avantaj la nivel personal, pentru că ele constituie un mare plus și pe scala valorilor duhovnicești. Cu cât te gândești mai mult la Dumnezeu, cu atât circuitele neuronale se vor modifica și se vor dedica mai mult acestei activități mentale: „Există un neuron sau circuit «Dumnezeu» care se extinde treptat cu cât contemplăm mai mult ideile religioase”<sup>78</sup>. Întipăririle cerebrale datorate rugăciunii preschimbă structura minții.

În acest sens, îndemnul Sf. Apostol Pavel: „Nu vă faceți după chipul veacului acesta, ci vă preschimbați întru înnoirea minții voastre” (Rm 12, 2) se referă la o înnoire atât duhovnicească, cât și psihofizică. Cunoaștem faptul că „schimbarea minții” sau „înnoirea minții” sunt expresii care traduc etimologic cuvântul grecesc μετάνοεω (*metā + noēō*). Pocăința redă ideea de reîmprospătare a minții, de aceea este asociată cu *pruncia*, o stare ce denotă atât o prospețime în plan biologic, cât și o stare lipsită de răutate, de păcat, de semeție, de mândrie și mai ales de viclenie demonică, deci o ipostază contrară stării de „om murdar”<sup>79</sup>.

În viziunea Părinților filocalici, șederea continuă în starea de rugăciune aduce cu sine simplitate și nevinovăție, pentru că aruncă din mintea celui ce se roagă, viclenia, curiozitatea, iubirea de sine ș.a.<sup>80</sup>. Pentru Părinți, omul *cel vechi* este echivalentul păcatului, iar pocăința înseamnă „întoarcerea de la păcat”, la statura omului înnoit<sup>81</sup>. De aceea, pocăința desemnează o reîmprospătare a botezului, acesta fiind considerat nașterea a doua (cea duhovnicească). Darul cel mai de preț pe care ni-l oferă pocăința este „nașterea din nou din Dumnezeu”<sup>82</sup>. Există o continuitate a identității personale, dar sub o altă formă și în altă versiune. Persoana care vrea să se schimbe își dorește din adâncul sufletului un alt fel de a viețui, un alt fel de a funcționa ca om, un stil de viață care e în contrast cu vechea sa paradigmă.

Așa cum evidențiază și cercetările actuale din domeniul neuroștiinței sau al psihologiei cognitive, modificările profunde în interiorul scoarței cerebrale apar sub stricta supraveghere și atenție asupra unei activități. Acest lucru presupune ca practicantul rugăciunii sau al meditației să-și exerseze o atitudine reflexivă<sup>83</sup> prin care să filtreze orice conținut venit pe calea simțuri-

<sup>78</sup> A. NEWBERG, M.R. WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul...*, p. 17.

<sup>79</sup> SF. ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. XXV, 7, în: *Filocalia*, vol. XII, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009, p. 187.

<sup>80</sup> SF. ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. V, 3, în: *Filocalia*, XII, p. 69.

<sup>81</sup> SF. ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. XXI, 2, în: *Filocalia*, XII, p. 146.

<sup>82</sup> SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoință”, Cuv. LXXII, în: *Filocalia*, vol. X, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2008, p. 325.

<sup>83</sup> Procesul reflexiv acționează asupra nucleului amigdalian, inhibând deversarea unui set de emoții distructive în fluxul sanguin (D. GOLEMAN, *Emoțiile distructive...*, p. 322).

lor și pe calea imaginației. Filotei Sinaitul numește trezvie „lucrare cugetătoare ce înălbește cele ale minții și o mută de la viețuirea pătimasă la cea nepătimasă”<sup>84</sup>.

Rugăciunea practică cu atenție înlănțește „fiarele sălbatice” care se mișcă în trup. De aceea, eliberarea din cursele vrăjmașului are loc sub atenta meditare și cugetare la Dumnezeu<sup>85</sup>. Deprinderea privegherii în rugăciune este rezultatul unei lupte continue în raport cu împrăștierea minții. Ea ajută mintea să se desăvârșească, golind-o de orice „nălucire”<sup>86</sup>. Cuvintele rugăciunii, cuvintele Sf. Scripturi, citirea psalmilor au puterea să *statornicească* activitatea mentală și să inhibe imaginația, astfel încât mintea să nu mai „zburde în voie”<sup>87</sup>.

Sf. Maxim Mărturisitorul consideră că rugăciunea prin care cerem inimă curată și înnoirea duhului într-o dinlăuntru (cf. Ps 50, 11) echivalează cu golirea desăvârșită de gânduri întinate și cu primirea, în schimb, a celor dumnezeiești, mintea nevoitorului devenind „o lume a lui Dumnezeu, strălucită și mare, care este alcătuită din vederi (contemplații) morale, naturale și teologice”<sup>88</sup>. Deci, mintea înnoită se preschimbă, în primul rând, la nivelul conținuturilor sale. Sf. Grigorie de Nyssa spunea că relația de comuniune cu Dumnezeu se imprimă în structura profundă a firii umane: „Vederea lui Dumnezeu este o relație necesară cu consecințe în natura celui care contemplă pe Dumnezeu”<sup>89</sup>.

Părinții au înțeles, prin propria experiență, că prin repetarea frecventă a virtuților și a exercițiilor ascetice, ei își construiesc propria structură psihosomatică, cu reverberații considerabile la nivelul minții, fiindcă „din obișnuință se naște deprinderea, iar din deprindere se face firea”<sup>90</sup>. Rămânând per-

<sup>84</sup> SF. FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 3, în: *Filocalia*, vol. IV, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009, p. 93.

<sup>85</sup> SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoită”, Cuv. XXVI, în: *Filocalia*, X, p. 128.

<sup>86</sup> SF. ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie”, Întâia sută, 3, în: *Filocalia*, IV, p. 44.

<sup>87</sup> TITO COLLIANDER, „Calea ascetilor. Introducere în viața duhovnicească”, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, în: *Studii Teologice*, Seria a II-a, 47 (1995), 1-3, ian-iun, București, p. 73.

<sup>88</sup> SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete gnostice (sau teologice)”, Suta a doua, 79, în: *Filocalia*, vol. II, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009, p. 180.

<sup>89</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *In Cantica Canticorum*, Omilia 11, în: PG 44, 808A, apud Pr. Vasile RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 1996, p. 152; „Expunându-se ca o oglindă în fața purității lui Dumnezeu, interiorul omului se configurează conform cu oglindirea în sine a prototipului” (SF. GRIGORIE DE NYSSA, *De Virginitate*, XI, în PG 46, 368CD, apud Pr. V. RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa...*, p. 152).

<sup>90</sup> SF. NIL ASCETUL, „Cuvânt ascetic, foarte trebuincios și folositor”, 54, în: *Filocalia*, vol. I, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2008, p. 190.

manent în vorbire cu Dumnezeu, firea preia purtări din această legătură suprafirească: „Rămânând în aceste lucruri, intelectul vorbește cu Dumnezeu în fiecare clipă,... iar de aici tâșnesc neconținut purtări curate”<sup>91</sup>.

Experiența rugăciunii se întipărește la nivelul minții într-o formă specială, întrucât aceasta se datorează contactului cu energia Duhului, care preschimbă mintea omului într-o formă conformă Lui: „Dar experiența nouă pe care o are (mintea) despre realitățile nevăzute își are organizarea ei, e trăită și ea în forma unor structuri.... nu este simțirea vreunui gol, sau a unui vid fără formă, ci a unor structuri dumnezeiești”<sup>92</sup>.

Posibilitatea imprimării și infuzării Duhului Sfânt în minte devine o realitate în măsura în care aceasta se golește de patimi, ceea ce echivalează cu realitatea înnoirii, a înduhovnicirii ei. Cel care se roagă se desprinde de tiparele care se interpun între el și Dumnezeu. Acest fapt este confirmat de Sf. Maxim Mărturisitorul atunci când spune că „până nu am ieșit, în chip curat, cu înțelegerea din ființa noastră și a tuturor celor ce sunt după Dumnezeu, încă n-am dobândit deprinderea stăruinței neclintite în virtute”<sup>93</sup>. Însă, o activitate ce a întipărit în ființa omului o tendință spre păcat, poate fi substituită conversiv cu întipăririle activității rugăciunii. De aceea, convertirea este o atitudine activă, care presupune deplasarea spre direcția corectă. Practic, actul convertirii reprezintă o punte, o *trecere* între două stări existențiale opuse: de la cele naturale la cele dumnezeiești, de la omul psihic la omul spiritual<sup>94</sup>.

Raportându-ne la tendințele latente ale păcatului, amintirea joacă un rol deosebit în activarea sau inhibarea nevoii de satisfacție. Daniel Goleman vorbește despre *reîncadrare cognitivă*, adică acel act de direcționare mentală intenționată a percepției, în scopul de a vedea lucrurile din altă perspectivă<sup>95</sup>. În acest context, există posibilitatea de a revaloriza propriile amintiri (*cognitive reappraisal*)<sup>96</sup>.

Recăpătând o nouă viață mentală, ca urmare a procesului metanoic, toate funcțiile psihosomatice ale omului sunt vivificate. Procesul metanoic de

<sup>91</sup> Sf. ISAAC SIRUL, „Cuvântul 3. Al aceuiași Mar Isaac despre rugăciune”, 51, în: *Cuvinte către singuratici: partea a 3-a recent regăsită*, cuv. înainte, introd. și text Sabino Chiala, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2007, p. 83.

<sup>92</sup> Pr. Dumitru STĂNILĂ, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 2002, p. 419.

<sup>93</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete gnostice (sau teologice)”, Întâia sută, 81, în: *Filocalia*, II, p. 145.

<sup>94</sup> Panayotis NELLAS, *Om, animal îndumnezit*, trad. de diac. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2009.

<sup>95</sup> D. GOLEMAN, *Inteligența emoțională...*, p. 111.

<sup>96</sup> Cf. Eric GARLAND, Susan GAYLORD, Jongbae PARK, „The Role of Mindfulness in Positive Reappraisal”, în: *Explore*, 5 (2009), 1, pp. 37-44, *apud* Diac. A.S. MIHALACHE, „Câteva posibile provocări pentru viața spirituală în decorul lumii actuale...”, p. 97.

reinnoire a vieții omului implică, nu numai capacitatea de revigorare a minții, de schimbare a perspectivei asupra vieții, ci și o restaurare, o revigore a funcțiilor și rețelelor neuronale, de la nivelul scoarței cerebrale.

## Concluzii

Creierul este alcătuit dintr-un țesut viu ce dispune de un grad înalt de plasticitate. Experiențele emoționale dificile își aduc un aport substanțial la posibilul dezechilibru psiho-corporal, în așa măsură încât pot modifica expresivitatea individuală a genei (fără modificarea genomului). Factorii externi patogeni pot modela într-un mod defectuos structura psihosomatică a persoanei. Însă, pe lângă relațiile afective securizante și mediul propice dezvoltării cognitive, creierul suportă schimbări la nivelul morfologiei sale și sub acțiunea efortului voluntar susținut. Obiceiurile dobândite prin repetiție în copilărie și preadolescență sunt cartografiate în structura rețelelor sinaptice ale creierului, care vor fi mai greu de schimbat la anii maturității. Orice experiență repetată devine o lecție învățată, ceea ce echivalează cu o modificare permanentizată la nivelul conexiunilor sinaptice. În consecință, acțiunile noastre sunt un rezultat al motivațiilor, al intențiilor și al alegerilor noastre; la nivelul unei autodeterminări personale, omul decide responsabil asupra schimbărilor în bine. Când acționează prin propria voință, atunci el caută un sprijin contextual ca să-și întărească și să-și înrădăcineze obiceiurile bune.

Realitatea neuroplasticității și a neurogenezei, demonstrată de neuroștiințe, ne oferă o perspectivă interesantă în spațiul teologic. Spiritualitatea ortodoxă răsăriteană vorbește despre înnoirea duhovnicească și trupească ce se datorează pocăinței. Metanoia sau pocăința este un proces al conștientizării, al autoevaluării și al transformării omului. De aceea, prin rugăciune și prin meditație se urmărește o restaurare a raporturilor „nepătimașe cu lumea sensibilă”<sup>97</sup>, un proces ce implică, în aceeași măsură, nu numai sufletul, ci și procesele biologice și psihologice ale subiectului uman. În acest sens, rezultatele remarcabile din științele medicale fac dovada unui real interes pentru viața spirituală, ale cărei taine au fost sondate cu mult timp înainte, de către Părinții filocalici.

Rugăciunea ca activitate manifestă în viața creștină produce o altfel de „devenire”, preschimbă mintea și, deci, modul de existență al omului într-unul duhovnicesc. În urma schimbării percepției și a atitudinii față de viață, omul începe să-și împrăzieze alte comportamente<sup>98</sup>. Dewi Zephaniah Phillips susține că una dintre funcțiile rugăciunii urmărește schimbarea omului care

<sup>97</sup> Pr. A.S. MIHALACHE, „Știința interiorității și cuantificarea eului...”, p. 124.

<sup>98</sup> Cf. SF. IOAN SCĂRARUL, „Carte despre nevoințe”, Cuv. XIII, 10, în: *Filocalia*, vol. IX, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2011, p. 193.

se roagă<sup>99</sup>. De aceea, rugăciunea are rolul de a crea un *spațiu relațional* între om și Dumnezeu, practica rugăciunii are un rol major în transformarea vieții omului.

Prin efectele unice pe care le are în privința conținuturilor mentale, rugăciunea instalează un *mindset*<sup>100</sup>, adică o resetare, o reconfigurare a pattern-urilor mentale datorită atât particularităților ei deosebite, cât și faptului că devine un loc al intimității autentice cu Dumnezeu. Această practică are puterea de a schimba traiectoria, comportamentul și întreaga experiență a persoanei umane, conferindu-i acesteia sensuri și semnificații noi pentru evenimentele pe care le trăiește la un alt nivel existențial.

Motivată de efectele transformărilor neuronale, care predispun, la rândul lor, la anumite deprinderi și conduite, Biserica insistă ca educația în universul valorilor superioare (religioase) și morale să înceapă foarte devreme în viața copilului. În acest sens, nu ne va surprinde mirarea când vom vedea un copilăș de câțiva anișori făcând închinăciune și metanie la pământ și cerând binecuvântare de la un preot<sup>101</sup>.

### Summary: Man's Renewal – An Actual Psycho-Physical and Spiritual Phenomenon Transcending Genetic Determinism

This article presents an interdisciplinary analysis, which combines data and conclusions in the field of neuroscience and cognitive psychology, as well as patristic and philocal reflections on the possibilities of change, psycho-physical-spiritual renewal of man. The author's attention is mainly focused on the analysis of two neural mechanisms, neuroplasticity and neurogenesis, which generate effects, both psychosomatic and spiritual, in human life. In the introductory part, the author of the study puts forth the premise of the research, namely that brain tissue is subjected to a continuous process of remodeling and neural renewal. From its beginnings, Eastern Christian spirituality spoke of the possibility of psychosomatic and spiritual renewal of man, a phenomenon captured by the concept of "metanoia". Research studies in recent decades in the field of neurology attest to the possibility of "rearrangement" of brain maps and the birth of nerve cells, due to the influence of endogenous or exogenous factors. For the first time, the dogmatism of genetic determinism is being questioned by science itself. Since the second half of the last century, several studies have found newly formed neurons in the brains of animals, and later, since 1980, in the human brain. Many of the patients who had suffered a stroke regained their lost

<sup>99</sup> Zephaniah Phillips DEWI, „Religious Beliefs and Language Games”, in: *Ratio*, 12 (1970), pp. 26-46.

<sup>100</sup> Concept introdus de Carol Dweck, profesoara de psihologie la Universitatea Stanford și o discipolă a marelui psiholog pozitivist, Martin Seligman. (vezi Carol DWECK, *Mindset. O noua psihologie a succesului*, trad. de Simona Karner, Curtea Veche, București, 2017, 384 pg.).

<sup>101</sup> Mărturie personală.

brain function. However, the mechanism of neuroplasticity does not involve a radical restructuring of neurons, but a rearrangement of them. And this aspect has been proven by investigating the cortical areas of blind people whose visual cortex supports a functional reconversion. At the forefront of significant triggers that influence brain plasticity and changes in individual gene expression, the author puts early emotional relationships, environment, experiences that manifest with a certain regularity and intensity, but also spiritual practices, such as meditation or prayer, if they become consistent behavior. A first conclusion of this paper is that life experiences, all types of learning and behavior, emotional trauma at an early age influence thinking, affectivity and behavior, changing the synaptic connections in the brain circuits. When analyzing the influences of early affective relationships on brain structure, the author also considers the intrauterine environment, because they are studies in the field of pre- and perinatal psychology that demonstrate the huge impact of symbiotic life between fetus and mother for both brain morphogenesis and for programming gene expressions that would increase susceptibility to coronary heart disease, stroke, diabetes, obesity, and more. Equally, after birth, the role of parents remains extremely important for the positive stimulation of the child's brain development. On the other hand, negative emotional experiences, and especially traumas, affect his ability to think, feel and, above all, alter his empathic ability, developing a disorganized form of attachment. Abuse has been shown to be one of the causes of the reduction and diminution of neurons inside the cerebral cortex. Therefore, emotional relationships in the first three years of life remain a very important landmark for the evolution and complexity of neural connections in the future adult. At the same time, the environment becomes a factor of amplification or inhibition of gene expression, because the expressiveness and incidence of their manifestation is dependent on environmental information, which stimulates the download of data to the molecular cell, through its membrane. Therefore, the environment in which someone lives is of particular importance in terms of activating or inhibiting genetically inherited traits. And this fact can be more easily seen in twins who have been separated from young, because they can have epigenetic differences four times greater at the age of 15 years than at the age of three years. Also, intense and / or repetitive experience causes biochemical changes that influence the transcription factors of gene expression, which does not mean a change in DNA strands, but rather the control of the timing of gene expression. Therefore, any life lesson learned and any experience leaves a mark, in the form of a somatic marker, on the structure of the brain and on the level of blood biochemistry. In this sense, the expression "what you do, it makes you" takes shape in the material reality of mind and human existence. However, it should be emphasized that an experience is recorded as a new brain map only if it captivates us by the novelty and intensity of the stimulus, but also by the frequency with which it occurs. After the experience is assimilated and no longer requires attention and conscious effort in performing the task, that experience no longer triggers new patterns of neural connection. The protein that is "concerned" with the creation of new neurons is considered the Brain Derived Neurotrophic Factor (BDNF). The gene that activates BDNF production is stimulated by a variety of factors, including voluntary physical exercise, intellectual training, spiritual practices

(fasting, prayer, meditation etc.), learning new skills, novelty and pleasure of experience, emotional disposition, directed mental activity etc. Neuroscience research shows the veracity of the observations made by the Philocalic Fathers, which reveal to us from ancient times that there are some correspondences between prayer and mental activity, between prayer and the way we use thinking or receive reality and, as such, encourages us to take responsibility for how we choose to shape our own psychosomatic structure. The Fathers of the Eastern Church also talk about spiritual renewal at the level of the mind, which also has a material substratum, when they refer to "metanoia". Christian ascetics have realized that the practice of prayer and ascetic exercise influences the way we receive and interpret reality. Neuroscience strengthens these philocal observations, stipulating that religious meditation and prayer practice change the brain in a profound way, intensifying social consciousness and empathy. The unique way in which prayer and meditation stimulate certain parts of the brain and the positive influence that these practices have on neuroplasticity and brain function leads the author to conclude that spiritual practices play an essential role in forming neural circuits and connections that support physiological and emotional calm, lack of stress, peace, compassion, memory, nervous system balance etc. These findings have been proven with the help of the Philocalic Fathers who radiograph at the level of experience various psychosomatic and spiritual effects of prayer and divine contemplation. In conclusion, the concept that genetic baggage decisively influences the configuration of cognitive maps and the somatic structure of man belongs, rather, to a fatalistic and non-dynamic view of human existence. Instead, in the light of recent evidence in various fields and according to the teachings of the Holy Fathers, we consider that man is a malleable matter, which has a perpetual chance for change. Hence the great responsibility that parents have in shaping the brain structure and, therefore, the child's personality. At the same time, we are responsible for the way we choose to interact with the environment in which we live, for the moral quality of our habits and skills, and for the way we experience the world and life, because all together "force" our cognitive patterns to perceive or to judge the world in a certain way. Therefore, good education must be started at an early age. In adulthood, we are the product of the experiences that our brains had the opportunity to process when we were still very young. The experience of prayer is imprinted on the mind with the help of divine energy, which it renews and changes according to the Prototype.





# D IN SFINȚII PĂRINȚI

**SF. AMBROZIE DE MEDIOLANUM**

**DESPRE ÎNDATORIRILE SLUJITORILOR (I, XI-XIX)**

Am găsit de cuviință să continuăm<sup>1</sup> traducerea uneia dintre scrierile de morală fundamentale ale Sfântului Ambrozie, *De officiis ministrorum*. Întregul fragment scoate la iveală entuziasmul predicatorului, râvna episcopului conștient de îndatorirea sa, preocuparea teologului de a interpreta textele scripturistice. Astfel, expunerea literară are constant un scop didactic și moral.

Există un punct de vedere, care stabilește locul acestui fragment în structura tratatului *De officiis ministrorum*, demn de a fi menționat: M. Testard<sup>2</sup> menționează că unii copişti au inserat pasajul cuprins între paragraful 65 și 89 (capitolele XVII-XX), la începutul<sup>3</sup> tratatului, considerând textul precedent o introducere propriu-zisă.

Dacă introducerea lucrării (capitolele I-X) poate fi considerată un imn al tăcerii, în acest fragment discursul moral are caracteristicile unui imn al evlaviei și smereniei, iar tăcerea este o dovadă de evlavie. Sfântul Ambrozie reiterează una dintre ideile centrale ale tratatului, și anume anterioritatea și superioritatea Sfințelor Scripturi asupra doctrinelor filosofice, ceea ce conduce în plan compozițional la inserarea unor importante figuri scripturistice. Astfel, în timp ce în primele capitole ale tratatului domină figura prorocului David, în acest fragment apare, tot printr-un artificiu retoric, imaginea drep-ului Iov, model de smerenie și credință nestrămutată. Personajele biblice ale

---

<sup>1</sup> Traducerea primelor capitole ale tratatului se regăsește în revista *Studii Teologice*, Seria a III-a, Anul XV, Nr. 2, Aprilie-Iunie, pp. 131-148.

<sup>2</sup> Maurice TESTARD, „Étude sur la composition dans le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise” în Yves-Marie DUVAL (ed.), *Ambroise de Milan XVIe centenaire de son élection épiscopale dix études, Études Augustiniennes*, Paris, 1974, pp. 155-197.

<sup>3</sup> Este cert că începând cu paragraful 65 caracterul textului este unul preponderent didactic, de morală practică, așa cum anunță chiar scriitorul: *de officiis adgrediamur dicere*.

Vechiului Testament reprezintă călăuze morale și spirituale incontestabile pentru slujitorii altarului și pentru toți creștinii.

Fragmentul în discuție (capitolele XI-XX) are o unitate compozițională remarcabilă, trecerea de la o temă la alta făcându-se treptat, autorul recurgând la figuri logice precum prolepsa ori *sententia*. Se pot identifica trei unități în structura fragmentului: capitolele 30-39 cuprind precizări importante privind subiectul tratatului și metoda de analiză; capitolele 40-63<sup>4</sup> au un caracter apologetic, iar capitolele 65-89 se constituie ca o exegeză biblică și alegorică pornind de la virtutea creștină *uerecundia*. Mai întâi scriitorul redefinesc, din perspectivă creștină, două concepte având reminiscențe stoice: *officium medium* presupune respectarea poruncilor din Decalog, iar *officium perfectum* este corelat cu *miserecordia*, mila creștină. Pornind de la un aparent paradox biblic potrivit căruia păcătoșii se bucură de îndestulare în toate, iar credincioșii îndură suferințele acestei lumi, scriitorul ajunge, cu spirit didactic, la concluzia morală: „fericirea fiecăruia nu trebuie apreciată după bogăția exterioară, ci după cercetarea lăuntrică a conștiinței” (XII, 44). Perspectiva eshatologică creștină este cea care dă sens tuturor suferințelor vieții. Acesta este un bun prilej pentru Sfântul Ambrozio de a aminti controversele filosofice privind cunoșterea divină și grija lui Dumnezeu față de creația Sa și de a respinge teodiceea lui Epicur și Aristotel, folosindu-se de singurul argument valid, cel scripturistic.

Ultima parte a fragmentului reprezintă un protreptikon<sup>5</sup> către tinerii preoți. Îndemnul moral au un scop practic: cum să acționeze slujitorul, cum să se poarte, cum să vorbească, cum să meargă, cum să-și desfășoare diferite activități practice din traiul zilnic. Exemplul unor personaje biblice (precum Isaac, Iosif, Moise, Ieremia) au rol propedeutic pentru slujitorii altarului. În acest context, elanul oratoric al predicatorului este stăvilat de realismul expresiei<sup>6</sup> adecvat subiectului: *ambulando imitentur histrionicos gestus et quasi quaedam fercula pomparum et statuarum motus nutantium* (I, XVIII, 73), *plerumque festinantes anhelos videmus torquere ora* (I, XVIII, 74).

Din punct de vedere stilistic, fragmentul prezintă câteva trăsături: abundă în digresiuni, folosește un ton declamator și artificii retorice precum

<sup>4</sup> M. TESTARD („Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le De officiis”, în *Recherches Augustiniennes* 24, 1989, pp. 65-112) consideră că acest pasaj de text „este alcătuit prin reutilizarea uneia sau a două dezvoltări ambroziene scrise anterior”.

<sup>5</sup> La aceeași formulă literară recurge și Sfântul Vasile cel Mare în „Omilia XXII”, adresată tinerilor.

<sup>6</sup> Aceasta înseamnă „o renunțare conștientă la elaborarea retorică”, după cum observau Claudio MORESCHINI și Enrico NORELLI în *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol II/1, traducere de Hanibal Stănculescu și Gabriela Sauciu, Polirom, Iași, 2001, p. 304.

exclamațiile și interogațiile<sup>7</sup>, recurge frecvent la alegorie în exegeză, inserând uneori imagini poetice (I, XIV, 56). Construcțiile retorice precum paralelismul antonimic apar în mod repetat, în acest fragment: *Intueris laetitiam eius et salubritatem miraris corporis filiorum atque opum abundantiam; introspecte ulcera et vibices animae eius et cordis maestitudinem* (I, XII, 46). Abundența sinonimică rămâne o trăsătură lexicală caracteristică acestui tratat, ca și uzul cuvintelor polisemice (precum *mens, uerecundia*).

Relevând multitudinea de semnificații scripturistice, Sfântul Ambrozio revine constant la scopul didactic enunțat la începutul tratatului, îmbinând discursul moral cu meditația spirituală, atent atât la conținut, cât și la forma literară.

### **Capitolul XI. Orice îndatorire se dovedește prin mărturiile Scripturii a fi ori de mijloc, ori desăvârșită; acesteia i se adaugă lauda milei și îndemnul către ea.**

**36.** Orice îndatorire este fie de mijloc, fie desăvârșită, ceea ce putem dovedi foarte bine prin exemplul de netăgăduit (*auctoritas*) al Scripturilor. Căci știm că Domnul a spus în Evanghelie: „Dacă vrei să ajungi<sup>8</sup> la viața veșnică, păzește poruncile. Acela a zis: Care? Iar Iisus i-a spus: să nu ucizi, să nu faci adulter, să nu furi, să nu mărturisești strâmb, să cinstești pe tatăl tău și pe mama ta” și „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuși”<sup>9</sup>. Acestea sunt îndatoririle de mijloc cărora le lipsește ceva.

**37.** În cele din urmă, tânărul spune: „Am păzit toate acestea din copilărie. Ce-mi mai lipsește? Iisus îi spune: Dacă vrei să fii desăvârșit, mergi, vinde toată averea ta și dă-o săracilor și vei avea comoară în cer și vino de-mi urmează<sup>10</sup>.” Și mai înainte<sup>11</sup> tot așa stă scris, când spune că trebuie să ne iubim dușmanii și să ne rugăm pentru cei care ne pizmuiesc și ne prigonesc și să-i binecuvântăm pe cei care ne blestemă. Astfel trebuie să facem dacă vrem să fim desăvârșiți precum Tatăl nostru care este în cer și care face ca soarele să-și reverse razele sale și asupra celor buni și asupra celor răi și ca ținuturile tuturor, fără nicio deosebire, să se bucure de ploaie și rouă. Prin urmare, aceasta este îndatorirea desăvârșită pe care grecii au numit-o

<sup>7</sup> Adeseori printr-o înlănțuire de interogații retorice creează un climax (I, XVI, 63).

<sup>8</sup> La Ambrosius apare în citatul biblic verbul *venire*, în vreme ce în textul Vulgatei apare *ingredi*, traducând grecescul εἰσελθεῖν.

<sup>9</sup> Mt 19, 17.

<sup>10</sup> Mt 19, 20-21.

<sup>11</sup> Mt 44, 45.

κατόρθωμα<sup>12</sup>, prin care sunt îndreptate toate cele care pot avea vreo urmă de rățacire.

**38.** Este de folos și mila<sup>13</sup>, care la rândul-i ne face desăvârșiți, pentru că are ca model pe Tatăl Cel desăvârșit. Nimic nu valorează pentru sufletul creștin ca mila: arătată mai întâi față de cei săraci ca tu să socotești ale tuturor darurile naturii care produce roadele pământului pentru folosul oricărui om. Când împarți celui sărac ceea ce ai, îl ajuți ca pe un apropiat și ca pe un frate de-al tău. Tu împarți un ban, el a primit viață; tu îi dai o monedă, el socotește că a primit o avere. Banul tău este pentru el o bogăție<sup>14</sup>.

**39.** Pentru acestea el îți oferă mai mult, de vreme ce este dator cu izbăvirea ta. Dacă îl îmbraci pe cel gol, pe tine te acoperi cu dreptate. Dacă îl iei sub acoperișul tău pe un străin, dacă îl ajuți pe un sărman, acela va dobândi pentru tine apropierea (*amicities*) sfinților și lăcașurile veșnice. Acesta nu este un dar oarecare. Semeni cele trupești și primești cele duhovnicești. Te miră judecata Domnului în ce-l privește pe sfântul Iov? Te miră tăria celui care zicea: „Eu eram ochiul celor orbi, piciorul celor șchiopi. Eu eram tatăl celor neputincioși, spatele (*humeri*) lor a fost încălzit de lâna oilor mele. Străinul nu locuia afară, ci poarta mea se deschidea pentru oricine venea<sup>15</sup>”. Cu adevărat fericit este cel din casa căruia nu a ieșit vreodată sărmanul cu pieptul dezgolit; căci nu poate fi cineva mai fericit decât cel ce înțelege nevoia celor sărmani și chinul celui neputincios și a celui sărac. În ziua Judecății el va dobândi mântuire de la Domnul Care îl va răsplăti pentru mila lui.

## **Capitolul XII. Pentru ca nu cumva să dea înapoi cineva de la a-și arăta mila, se vădește că Domnul se îngrijește de faptele oamenilor și ni se arată prin exemplul lui Iov cum orice om nevrednic este sărac chiar și cu mulțime de avere**

**40.** Mulți nu iau în seamă îndatorirea de a avea mila cuvenită, câtă vreme ei socotesc că Domnul nu se îngrijește de faptele omului sau că El nu știe ce facem într-ascuns, ce chibzuiește conștiința noastră, sau că judecata Lui pare a fi nedreptă câtă vreme văd că păcătoșii sunt plini de bogății și se

<sup>12</sup> Cf. CICERO, *De Officiis*, I, 8: *Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium καθήκον vocant. Atque ea sic definiunt, ut, rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant.*

<sup>13</sup> *Misericordia* reprezintă pentru autorul creștin *officium perfectum*.

<sup>14</sup> Aici autorul utilizează o structură retorică specifică omiliei, și anume *sententia*, ca o formulă conclusivă la care recurge, de regulă, la sfârșitul unei exegeze alegorice (cum se poate observa și mai jos la I, 71 sau I, 93).

<sup>15</sup> *Iov*, 29, 15. Textul biblic este aici fragmentar, poate voit. A se vedea Vulgata, *Iov* 29, 15; 31, 20; 31, 32.

bucură de cinstire, sănătate, copii, în schimb cei drepti sunt lipsiți de toate, fără cinstire, fără copii, sunt neputincioși la trup, în jale neîncetată<sup>16</sup>.

41. Această problemă nu este neînsemnată, de vreme ce trei regi<sup>17</sup>, apropiați lui Iov, îl considerau păcătos fiindcă îl vedeau că a ajuns sărman din bogat, lipsit de copii dintr-un părinte cu mulți copii, plin de bube, tremurând din pricina vânățăilor, brăzdat de răni din cap până-n picioare. La toate acestea sfântul Iov răspunde: „Dacă eu îndur acestea din pricina păcatelor mele, de ce trăiesc necredincioșii? Ba chiar ajung la bătrânețe și neamul lor se îndestulează în bogății, după voie, fiii se îmbie sub ochii lor și casele lor <sporesc>, iar teamă nu au nicidecum; iar biciul Domnului nu stă asupra lor<sup>18</sup>”.

42. Cel neputincios se chinuie în inima sa văzând acestea și își alungă râvna. Voi reda vorbele lui mai înainte ca sfântul Iov să răspundă zicând: „Îngăduiți-mi, iar eu voi vorbi, apoi să mă luați în răs. Căci dacă sunt învinuit, ca om sunt învinuit. Așadar, îndurați povara spuselor mele<sup>19</sup>”. Căci vă voi spune ceea ce nu susțin, dar voi vorbi pentru a respinge acuzațiile voastre nedrepte. Pe bună dreptate, pentru că astfel s-a tradus: „Dar cum? Oare de ce sunt învinuit de un om?”. Adică omul nu poate să mă acuze pentru că am păcătuit, chiar dacă sunt demn de a fi acuzat. Fiindcă voi nu mă învinuiți din pricina unei greșeli vădite, ci după ocări socotiți pedeapsa pentru păcatele mele. Așadar, văzând cel neputincios că nedreptii se bucură de bogății, iar el așteaptă de la celălalt, îi spune Domnului: „Depărtează-te de mine, nu vreau să cunosc căile tale<sup>20</sup>”. La ce folosește faptul că l-am slujit Lui sau ce folos că l-am ieșit în cale? În mâinile lor sunt toate averile, iar El nu vede lucrările celor nelegiuți.

43. Este prilej de laudă faptul că în scrierea sa „Despre stat”, Platon<sup>21</sup> face ca cel ce s-a înfățișat împotriva părților care susțin dreptatea, să ceară

<sup>16</sup> Se poate observa o analogie cu textul ambrozian *De interpellatione Iob et David*, III, 1.

<sup>17</sup> Elifaz din Teman, Bildad din Șuah și Țofar din Naama, după cum apare la *Iov* 2, 11.

<sup>18</sup> *Iov* 21, 7. Textul Vulgatei: *Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis? Semen eorum permanet coram eis, propinquorum turba et nepotum in conspectu eorum. Domus eorum securae sunt et pacatae, et non est virga Dei super illos*.

<sup>19</sup> *Iov* 21, 3. Aici varianta textului biblic pe care o citează Sfântul Ambrozie este diferită de cea a Vulgatei. De altfel, citatele biblice conduc la controverse, nefiind clar dacă Sfântul Ambrozie face o traducere a textului grecesc, ori parafrazează un text latin în uz la acel moment, ori citează din memorie. Cu toate acestea, citatele din Noul Testament au destulă acuratețe, apropiindu-se semnificativ de textul grecesc, după cum remarcă R. W. MUNCEY (*The New Testament Text of Saint Ambrose*, Cambridge University Press, London, 1959, p. X).

<sup>20</sup> *Iov* 21, 14. Textul Vulgatei, *recede a nobis et scientiam viarum tuarum nolumus*, este apropiat de varianta latină folosită de Sf. Ambrozie, *discede a me, vias tuas scire nolo*.

<sup>21</sup> Sf. Ambrozie nu respinge doctrina platoniciană, deși atacă filosofia epicureică sau aristotelică. Hans von CAMPENHAUSEN (*Părinții latini ai Bisericii I*, trad. de Maria-Magdalena Angheliescu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 144) remarcă faptul că în scrierile ambroziene „platonicienii sunt în mod tacit lăsați deoparte, nu sunt niciodată atacați în mod expres”.

iertare pentru vorbele pe care nu le aprobă și spune că i-a ales acel rol pentru a afla adevărul și pentru a cerceta subiectul. Acest lucru l-a arătat și Cice-ro, așa cum el însuși a considerat că trebuie dezbătut pe această temă în cărțile pe care le-a scris „Despre stat”.

**44.** De vreme ce Iov, care cel dintâi a scos la iveală aceste lucruri<sup>22</sup>, a trăit înaintea aceloră, nu a socotit oare că acestea trebuie spuse nu pentru podoaba vorbei, ci pentru a dovedi adevărul? Și pe dată el a înfățișat situația în chip lămurit, adăugând faptul că se stinge candela celor nelegiuți și vor pieri cu toții<sup>23</sup>; Domnul, învățătorul înțelepciunii și al vieții nu se înșală, ci este judecător al adevărului. De aceea, fericirea fiecăruia nu trebuie apreciată după bogăția exterioară, ci după cercetarea lăuntrică a conștiinței, care este judecătorul adevărat și neclintit al pedepselor și al răsplăților, care deosebește meritele celor cinstiți și pe cele ale ticăloșilor. Cel cinstit moare stăpânit de neprihănirea lui, în belșugul bunăvoinței lui, așa cum sufletul său este plin de seu<sup>24</sup>. În schimb, păcătosul, deși e plin de bogății în afară, înnoată în plăceri și miroase a parfumuri, își duce viața cu durerea în suflet și își găsește sfârșitul fără să poată duce cu sine nimic bun din cele din care s-a îndestulat<sup>25</sup>; nimic nu ia cu sine decât plata ticăloșilor sale.

**45.** Luând seama la acestea, spune, dacă poți, că nu există o dreaptă socoteală a judecății dumnezeiești! Unul este fericit în sufletul său, celălalt amărât; unul este iertat după judecata sa, celălalt este vinovat; unul este bu-curos în clipa morții, celălalt este plin de tristețe. De cine poate fi iertat cel care este vinovat<sup>26</sup> în sinea sa? Spuneți-mi, zice el, unde este acoperișul case-lor lui?<sup>27</sup> Urma lui nu se va afla. Căci viața omului ticălos e ca un vis. Cum a deschis ochii, a dispărut liniștea lui, s-a risipit plăcerea. Acea, pe care pare că o au în timpul vieții, este liniștea celor necredincioși în iad; căci de vii coboară ei în iad.

**46.** Tu vezi bucuria<sup>28</sup> păcătosului, <dar> cercetează-i conștiința. Oare nu duhnește ea mai puternic decât toate mormintele? Tu te uiți la veselie lui și te miri de sănătatea trupească a fiilor lui și de mulțimea averilor lui, dar ia seama la bubele și rănilor sufletului său și la măhnirea inimii sale. Ce să mai spun despre bogății, de vreme ce poți citi: „Căci nu în prisosul averii stă viața

<sup>22</sup> Scriitorul subliniază și aici anterioritatea textului biblic față de scrierile filosofilor antici.

<sup>23</sup> Iov 21, 17.

<sup>24</sup> Iov 21, 24. Cf. Iov 62, 6: *Sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea, et labiis exultationis laudabit os meum* (textul Vulgatei).

<sup>25</sup> Litt. „ospătat”.

<sup>26</sup> Litotă în limba latină: *nec innocens*.

<sup>27</sup> Iov 21, 28.

<sup>28</sup> Litt. „ospăț”.

lui<sup>29</sup>”, fiindcă tu știi că, deși ți se pare bogat, el este sărac în sinea sa, iar părerea ta este dezmințită de a lui. Ce să mai spun despre mulțimea copiilor lui, despre puterea lui, de vreme ce el însuși se jalește și se gândește că va fi fără de urmași întrucât nu vrea ca cei ce urmează calea lui să-i fie moștenitori? Nu există nicio moștenire de pe urma păcătosului. Așadar, necredinciosul este el însuși pedeapsa pentru sine, iar cel drept mulțumirea pentru sine. Fiecare primește de la sine plata fie pentru faptele bune, fie pentru faptele rele.

**Capitolul XIII. Sunt respinse părerile filosofilor care nesocotesc grija<sup>30</sup> lui Dumnezeu pentru întreaga lume, ori pentru o parte de-a ei.**

47. Dar să ne întoarcem la subiect, ca nu cumva să lăsăm impresia că nu am mai luat în seamă deosebirea pe care am făcut-o, având în vedere că ne împotrivim părerii acelor care, văzându-i pe ticăloși că sunt bogați, veseli, având funcții înalte și influență, în vreme ce mulți dintre cei dreپți sunt săraci și neputincioși, socotesc ori că Dumnezeu nu are grijă de noi, cum zic epicureii, ori că El nu cunoaște faptele oamenilor, cum spun nelegiuții, ori că, dacă El le știe pe toate, nu este un judecător drept așa încât îngăduie ca cei buni să fie în lipsă, iar nelegiuții să prisosească. Nu a fost nicidecum neînsemnată această abatere de la subiect, urmărind ca păreri acelor să li se arate starea sufletului celor pe care îi socotesc fericiți, deși ei înșiși se consideră nenorociți. Căci am socotit că ei se încred mai degrabă în ei înșiși decât în noi.

48. După această expunere mi se pare lesne să resping celelalte păreri. Mai întâi resping afirmația celor care socotesc că Dumnezeu nu se îngrijește nicidecum de lumea aceasta, așa cum susține Aristotel, și anume că pronia divină coboară doar până la lună. Dar ce creator nu are grijă de creația sa? Cine părăsește și renunță la ceea ce chiar el a socotit că trebuie să zămislească? Dacă ar fi o ofensă să vegheze asupra lucrării sale, oare nu ar fi una și mai mare faptul că a creat-o? De vreme ce a nu crea nimic nu este o nedreptate, oare nu este cea mai mare cruzime să nu te îngrijești de ceea ce ai creat?

49. Fapt e că dacă unii nu Îl recunosc pe Dumnezeu drept creatorul lor, ori se socotesc în rândul fiarelor și animalelor, ce să mai zic despre cei care se fac vinovați de această batjocură? Ei afirmă că Dumnezeu străbate prin toate și că totul există prin puterea Lui, că tăria și mărirea Lui pătrund

<sup>29</sup> Lc 12,15.

<sup>30</sup> Acest important aspect teologic l-a preocupat pe scriitorul creștin, astfel că se regăsește și în lucrarea omiletică *Hexaemeron libri VI*, unde reapare ideea bunăvoinței și proniei lui Dumnezeu, manifestate în creația Sa.

în toate părțile (*elementa*) universului, pământ, cer, mări și socotesc drept o ofensă a Sa dacă pătrunde în sufletul omului – mai presus de care nu ne-a dăruit nimic altceva – și dacă îl cercetează pe om cu atotștiința mării dumnezeiești.

**50.** Însă chiar filosofi, care sunt considerați cumpătați, îl iau în răs pe învățătorul<sup>31</sup> lor, ca fiind datat beției și stăpân al plăcerii<sup>32</sup>. Ce să mai zic despre părerea lui Aristotel care socotește că Dumnezeu, mulțumindu-se cu ținuturile sale, stăpânește așa cum a fost dinainte hotărât; la fel spun și poeții care consideră că lumea a fost împărțită între trei zei<sup>33</sup>, așa încât unuia i-a căzut la sorți să stăpânească cerul, altuia marea, altuia lăcașurile infernului și se păzesc ca nu cumva, stârniți de gândul de a lua în stăpânire o parte străină, să se iște război între ei. În mod asemănător, el susține că Dumnezeu nu are grijă de pământ, după cum nu are nici de mare, nici de infern. Și cum de ajung ei înșiși să îi nesocotească pe poeții pe ale căror urme calcă?

#### **Capitolul XIV. Ca dovadă că nimic nu scapă cunoașterii lui Dumnezeu stau și mărturiile Sfințelor Scripturi și exemplul soarelui care, deși este creat, totuși pătrunde în toate fie cu lumină, fie cu căldură.**

**51.** Urmează răspunsul la această întrebare: dacă lui Dumnezeu nu i-a lipsit grija pentru lucrarea Sa, să îi lipsească oare cunoașterea acesteia? Prin urmare, cel ce a sădit urechea, nu aude? Cel ce a plăsmuit ochiul, nu vede, nu ia seama?

**52.** Această părere deșartă nu le-a fost necunoscută sfinților proroci. Astfel că David îi pune să vorbească pe aceia pe care, din pricina trufiei lor, îi vedește îngâmfați. Căci ce poate fi atât de plin de trufie precum sunt cei care, deși ei înșiși trăiesc în păcat, spun cu nevrednicie că alții își duc viața ca niște păcătoși, zicând: „Până când păcătoșii, Doamne, până când păcătoșii se vor fâli?”<sup>34</sup>. Apoi: „Și au zis: «Domnul nu va vedea și Dumnezeul lui Iacob nu va pricepe»”. Prorocul le-a răspuns zicând: „Înțelegeți acum cei neînțelepți din popor, iar cei fără minte înțelepțiți-vă odată! Cel ce a sădit urechea, nu aude? Cel ce a plăsmuit ochiul, nu ia seama? Cel care ceartă neamurile, nu mustră El, care îi învață pe oameni cunoașterea? Domnul știe gândurile oamenilor, că sunt deșarte”. Cel care le recunoaște pe toate cele ce sunt deșarte, oare nu

<sup>31</sup> Se referă la Epicur.

<sup>32</sup> Cf. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Βίων και γνώμων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων τῶν εἰς δέκα*, X, 6-8, în *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum* recognouit breuique adnotatione critica instruxit H. S. Long, Clarendon Press, Oxford, 1964, vol 2.

<sup>33</sup> Cei trei zei din mitologia greacă sunt Zeus, Poseidon și Hades (HOMER, *Iliada*, XV, 187-199).

<sup>34</sup> Ps 93, 3.



le știe pe cele ce sunt sfinte și nu ia seama la ceea ce El însuși a săvârșit? Poate creatorul să nu ia seamă la lucrarea sa? Om să fie, și tot descoperă în lucrarea sa toate ascunzișurile. Iar Dumnezeu nu cunoaște oare lucrarea Sa? Așadar, mai adâncă este taina în lucrare decât în creatorul ei? Oare a săvârșit creatorul ceva ce se află dincolo de El, a cărui valoare să nu o cunoască, a cărei voie să nu o știe El, judecătorul? Acestea le sunt deajuns.

**53.** De altminteri este îndeajuns pentru noi mărturia celui care spune: „Eu sunt cel care cercetez inimile și răunchii”<sup>35</sup>. Iar în Evanghelie spune Domnul Iisus Hristos: „De ce cugetați rele în inimile voastre?”<sup>36</sup>. Căci El știa că se gândesc la lucruri rele. Apoi evanghelistul mărturisește zicând: „Căci Iisus cunoștea gândurile lor”<sup>37</sup>.

**54.** Părerea acestora nu va putea să ne clinească îndeajuns dacă luăm seama la faptele lor. Aceștia nu vor mai presus de ei un judecător pe care să nu-l poată amăgi nimic; cei care se tem ca nu cumva să le fie scoase la iveală ascunzișurile lor, nu vor să-I atribuie Lui cunoșterea tainelor. Dar Domnul însuși cunoscând faptele lor, i-a încredințat întunericului. „În întuneric se va afla tâlharul” zice prorocul. „Și ochiul adulterinului va pândi în întuneric, zicând: «Nu mă va vedea niciun ochi», și și-a acoperit fața”<sup>38</sup>. Căci oricine fuge de lumină, iubește întunericul, dorindu-și să se ascundă, chiar dacă nu se poate ascunde de Dumnezeu care pătrunde prin cunoașterea Sa în adâncul prăpastiei și în mințile oamenilor, știind nu numai cele pe care le-au hotărât, ci și pe cele la care se vor gândi. Așadar, și acela care spune în *Eclesiastul*: „Cine mă vede? Și întunericul, și pereții mă ascund, de cine să mă tem?”<sup>39</sup>, stând în patul lui se gândea la acestea, când, pe neașteptate, este prins și spune: „Și va fi demn de ocară fiindcă nu a cunoscut teama față de Domnul”<sup>40</sup>.

**55.** Ce nebulie este mai mare decât a socoti că lui Dumnezeu ar putea să-i scape din vedere ceva, de vreme ce soarele, care este slujitor al luminii, pătrunde până în adâncuri, iar căldura lui puternică răzbate până în temeliiile caselor sau în odăile tănuite? Cine ar putea tăgădui că odată cu primăvara sunt încălzite măruntaiele pământului pe care le-a încăleștat gheața din timpul iernii? Este cunoscută forța ascunsă a căldurii sau a frigului pentru copaci, așa încât ramurile lor fie îngheață la frig, fie înfrunzesc la căldura soarelui. În

<sup>35</sup> Ir 17, 10.

<sup>36</sup> Lc 5, 22.

<sup>37</sup> Lc 6, 8.

<sup>38</sup> Iov 24, 14.

<sup>39</sup> Ecc 23, 25. În Vulgata apare la Sir 23, 26: *Tenebrae circumdant me, et parietes cooperiunt me, et nemo circumspicit me: quem vereor?*

<sup>40</sup> Ecc 23, 31.

sfârșit, ori de câte ori cerul surâde cu blândețe, pământul se umple cu roade de tot felul.

**56.** Așadar, dacă razele soarelui răspândesc lumina pe întreg pământul și pătrund în locurile ascunse și nu le împiedică să răzbată nici zăvoarele de fier, nici drugii porților grele, cum să nu poată Dumnezeu Cel înțelept, în strălucirea Sa<sup>41</sup>, să pătrundă în gândurile oamenilor și în inimile lor pe care El Însuși le-a creat? Oare nu vede ceea ce El Însuși a săvârșit? Ar însemna ca cele care au fost create să fie mai bune și mai puternice decât este însuși făuritorul lor, încât să poată ele, atunci când vor, să se ascundă de cunoașterea creatorului lor? Așadar, o atât de mare iscusință și forță a sădit Acesta în mințile<sup>42</sup> noastre încât El Însuși să nu poată să le pătrundă dacă ar vrea?

**Capitolul XV. Celor cărora nu le este pe plac faptul că oamenii buni o duc rău, iar cei păcătoși o duc bine, li se arată prin exemplul lui Lazăr și prin puterea cuvântului<sup>43</sup> Apostolului Pavel că după viața acesta le sunt rânduie pedepse sau răsplăți.**

**57.** Am terminat discuția despre două subiecte și, după cum socotesc, dezbaterea de acest fel nu a fost nepotrivită. Cel de-al treilea subiect vine din următoarea întrebare: de ce păcătoșii prisosesc în belșug și bogății, petrec fără încetare, fără tristețe, fără jale, iar dreptii sunt săraci și îndurerăți din pricina morții unuia dintre soți sau a unui copil? Pentru aceste discuții trebuie să fie destul de grăitoare acea parabolă din Evanghelie: cel bogat se îmbrăca cu pânzeturi fine și purpură și în fiecare zi făcea oșpețe pline de fast, iar cel sărac, plin de răni, aduna firimiturile de la masa aceluia. După ce au murit, săracul se afla în sânul lui Avraam, având odihnă veșnică, iar bogatul era în chinuri<sup>44</sup>. Oare nu este limpede că după moarte urmează fie răsplată, fie chinuri, pe potriua faptelor fiecăruia?

**58.** Și pe bună dreptate, fiindcă într-o întrecere este multă trudă, iar la sfârșitul ei unii au parte de izbândă, alții de rușine. Oare i se dă cuiva ramura de finic, oare primește cineva cununa de lauri mai înainte de a se sfârși iureșul?<sup>45</sup> Apostolul Pavel spune îndreptățit: „Am dus o luptă dreaptă, calea am terminat, am păzit credința; pentru sfârșit mi s-a gătit cununa dreptății, pe

<sup>41</sup> *Dei splendor*, care transpune în latină gr. ἡ λαμπρότης κυρίου, nu conduce către o aprofundare doctrinală, ci fixează un reper fundamental în exegeza alegorică.

<sup>42</sup> Unul dintre termenii care au o variație de semnificații („minte”, „inimă”) în acest text (și, în general, în latina creștină) este *mens* (cf. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Strasbourg, 1954, s.u. *mens*).

<sup>43</sup> *Lat auctoritas*.

<sup>44</sup> *Lc* 16, 25.

<sup>45</sup> Răspunsul la această întrebare retorică este de natură eshatologică.

care mi-o va da Domnul, dreptul judecător, în acea zi, dar nu numai mie, ci și celor care iubesc venirea Sa”<sup>46</sup>. A spus „în acea zi mi-o va da”, nu aici. Iar aici se înfrunta ca un bun luptător, <trecând> prin osteneți, primejdii, naufragii, fiindcă știa că noi trebuie să intrăm în împărăția Domnului, trecând prin multe suferințe. Așadar, nimeni nu poate primi răsplata decât dacă a dus o luptă dreaptă; și nu există o izbândă răsunătoare decât acolo unde s-au dus lupte crâncene.

**Capitolul XVI. Odată ce s-a încuviințat ceea ce spusese mai înainte despre răsplăți și pedepse, urmează faptul că nu este de mirare că nu le este hărăzită răsplata pentru viitor acelora care nu trudes aici, nu se luptă și se mai adaugă faptul că bunurile trecătoare le sunt date acelora ca să nu le rămână nicio justificare.**

**59.** Oare nu este nedrept cel care dă răsplata mai înainte ca lupta să se fi terminat? De aceea spune Domnul în Evanghelie: „Feriți cei săraci cu duhul că a lor este împărăția cerurilor”<sup>47</sup>. Nu a spus: fericiți cei bogați, ci cei săraci. Potrivit judecății dumnezeiești, fericirea începe atunci când este prețuită suferința omului. „Feriți cei flămânzi, că aceia se vor sătura. Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia. Fericiți cei milostivi, că pe aceia Domnul îi va milui. Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu. Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a acestora este împărăția cerurilor. Bucurați-vă și vă veseliți că plata voastră multă este în cer”<sup>48</sup>. A promis Domnul că va da răsplata viitoare, nu acum, în cer, nu pe pământ. De ce să ceri ceva altundeva decât acolo unde ți se cuvine? De ce pretinzi în grabă cununa de lauri, înainte de a fi învingător? De ce vrei să înlături praful, de ce râvnești la odihnă, de ce vrei să dai ospăț înainte de a termina întrecerea?<sup>49</sup> Mulțimea încă privește, luptătorii sunt încă în arenă, iar tu cauți deja odihna?

**60.** Dar ai putea să zici<sup>50</sup>: de ce se bucură necredincioșii? De ce huzuresc? De ce ei nu trudes laolaltă cu mine? Pentru că cei care nu-și doresc să lupte pentru cunună, nu se gândesc la truda unei întreceri; cei care nu au

<sup>46</sup> 2 Tim 6, 7 corespunde în Vulgata lui 2 Tim 4, 7.

<sup>47</sup> Mt 5, 3.

<sup>48</sup> Mt 5 sqq. Utilizând o versiune anterioară Vulgatei, constatăm frecvent unele diferențe între cele două texte. Această situație explică faptul că unele pasaje biblice sunt tălmăcite diferit de cele cunoscute în limba română. Totodată, se poate observa că aici apar doar șase dintre fericițiile biblice și într-o ordine diferită de cea de la Mt 5.

<sup>49</sup> Acestă succesiune de interogații retorice cu anafora lui *quid* evidențiază forța oratorică a predicatorului creștin.

<sup>50</sup> Respingerea anticipată a unei posibile obiecții demonstrează măiestria retorică ambroziană.

coborât în arenă, nu se ung cu ulei și nu se umplu de praf. Cei cărora le rămâne slava, se așteaptă și la necaz. Cei pomădați privesc de obicei, nu se întrec în luptă, nu îndură căldura, arșița, praful și furtunile. De aceea, luptătorii ar putea să le zică: „Veniți, trudiți împreună cu noi!”. Iar cei care privesc vor răspunde: „Noi deocamdată chibzuim aici în privința voastră, iar voi, de veți fi învingători, veți obține fără ajutorul nostru fala cununei”.

**61.** Așadar, toți cei care au fost preocupați de desfrâu, de tâlhării, de câștiguri și de ranguri, sunt mai degrabă spectatori decât luptători. Ei au câștigul de pe urma trudei lor, dar nu au rodul virtuții. Ei se îngrijesc de liniștea lor, adună grămezi de bogății prin vicleșug și necinste, dar vor ispăși mai târziu, de bună seamă, pedeapsa pentru nevrednicia lor. Lăcașul de odihnă al acestora va fi în iad, iar al tău în cer, casa lor va fi în mormânt, iar a ta în rai. De aceea frumos a grăit Iov<sup>51</sup> că ei stau de veghe în mormântul lor pentru că nu pot avea odihna veșnică a somnului<sup>52</sup> în care a adormit cel înviat.

**62.** Prin urmare, să nu judeci, să nu vorbești, să nu gândești și să nu ceri, precum un copil, acele lucruri care țin de o vârstă mai târzie. A celor desăvârșiți este cununa. Așteaptă să vină ceea ce este desăvârșit când ai putea cunoaște imaginea însăși a adevărului descoperit, nu în oglindă, în ghicitură, ci față către față<sup>53</sup>. Atunci se va dezvălui de ce a fost bogat cel ticălos și prădător de lucru străin, de ce unul a fost puternic, de ce altul a avut mulți copii, de ce un altul a fost ajutat cu onoruri.

**63.** I s-ar putea zice prădătorului: Erai bogat, de ce furai lucrurile altora? Nu sărăcia te-a împins, nu lipsa te-a silit. Oare nu de aceea te-am făcut bogat ca tu să nu poți avea vreo dezvinovățire? I s-ar putea spune și celui cu mare trecere: De ce nu ai fost alături de văduvele și de orfanii care îndurau nedreptate? Oare erai neputincios? Oare nu puteai să le vii în ajutor? De aceea te-am făcut puternic, nu pentru a pricinui durere, ci pentru a o îndepărta. Nu este scris și pentru tine: „Smulge-l pe cel năpăstuit din nedreptate”<sup>54</sup>? Și nu este scris și pentru tine: „Scăpați-l pe cel sărman și pe cel nevoiaș de mâna păcătosului”<sup>55</sup>? I s-ar putea spune și celui bogat: te-am copleșit cu atăția copii și ranguri, ți-am dat sănătatea trupului; de ce nu ai urmat învățăturile mele? Slujitorul meu<sup>56</sup>, ce ți-am făcut sau cu ce te-am întristat? Nu ți-am dat copii, nu te-am copleșit cu ranguri, nu ți-am dăruit sănătate? De ce mă tăgăduiai? De ce socoteai că toate cele pe care le făcuseși nu aveau să

<sup>51</sup> Iov 21, 32.

<sup>52</sup> În latină apare aici hipalaga *soporem quietis*.

<sup>53</sup> I Co 13, 12.

<sup>54</sup> Ecc 4, 9 în Vulgata Sir 4, 9.

<sup>55</sup> Ps 81, 4.

<sup>56</sup> Utilizarea nominativului (lat. *famulus meus*) în locul clasicului vocativ este specifică limbii vorbite.

ajungă la cunoștința mea? De ce păstrai darurile mele, însă disprețuiai poruncile mele?

**64.** În sfârșit pot fi adăugate și acestea despre trădătorul Iuda. El a fost ales apostol între cei doisprezece și i se încredințase cutia cu bani spre a-i da săracilor ca nu cumva să pară că L-a trădat pe Domnul din cauză că ar fi fost necinstit sau că ar fi fost sărac. De aceea i-a încredințat acești bani, pentru ca Domnul să facă dreptate prin el, încât, nefiind atârnat de vreo nedreptate, ci fiind ca unul care a nesocotit darul, s-a făcut vinovat de o mare vină.

### **Capitolul XVII. Se fac cunoscute îndatoririle tânărului și învățături potrivite pentru această vârstă.**

**65.** Întrucât s-a lămurit îndeajuns că va exista pedeapsă pentru nelegiuire și răsplată pentru virtute, să începem să vorbim despre îndatoriri. La acestea trebuie să luăm seama din tinerețe pentru ca ele să sporească odată cu vârsta. Așadar, se cade ca tinerii plini de virtute să aibă teamă de Dumnezeu, să se supună părinților, să-i cinstească pe bătrâni, să-și păzească fecioria, să nu alunge smerenia, să iubească blândețea și rușinea, care sunt pentru vârsta tânără o podoabă. Căci după cum este temeinicia pentru cei bătrâni și râvna pentru cei maturi, tot așa pentru cei tineri se arată smerenia, asemenea unui dar al firii lor.

**66.** Isaac era temător de Dumnezeu, cum era firesc pentru fiul lui Avraam, și într-atât de supus tatălui său încât nu s-ar fi opus nici morții împotriva voinței părintești<sup>57</sup>. Chiar și Iosif, deși visase că soarele, luna și stelele i se închinau, totuși avea grabnică ascultare față de tatăl lui<sup>58</sup>; el era atât de neprihănit încât nu voia să audă vreun cuvânt decât dacă era unul cuviincios<sup>59</sup>; era supus până la a deveni slugă, evlavios până la fuga de păcat, răbdător până la a îndura temnița, iertător al nedreptății până la a răsplăti răul cu bine. Atât de mare a fost cinstea lui încât, apucându-l femeia, a fugit și a preferat să-și lase haina în mâinile ei decât să renunțe la evlavia sa. Chiar și Moise<sup>60</sup> și Ieremia<sup>61</sup>, cei aleși de Domnul să grăiască poporului despre hotărârile Sale, refuzau din smerenie ceea ce puteau făptui prin har.

### **Capitolul XVIII. Despre felurile evlaviei; în ce chip poate ea să potrivească vorba și tăcerea, să însoțească rușinea, să încredințeze rugăciunile noastre Domnului, să domolescă**

<sup>57</sup> Fc 22, 9 sqq.

<sup>58</sup> Fc 37, 5 sqq.

<sup>59</sup> Fc 39, 8.

<sup>60</sup> Is 4, 10.

<sup>61</sup> Ir 1, 6.

**pornirile trupului; atunci este spusă povestea, demnă de a fi amintită, a celor doi preoți. Apoi se adaugă în ce mod trebuie să se pornească de la aceeași virtute sau ce pază trebuie ținută ca să nu iasă din gură sau să se dezvăluie la trup ceva necuviincios; și toate acestea sunt însoțite de exemple foarte potrivite.**

**67.** Așadar, evlavia este o virtute deosebită și un dar plăcut care se vede nu numai în fapte, ci și în vorbe ca nu cumva să întreci măsura vorbind, iar vorba ta să dea la iveală ceva necuvenit. Căci în cuvinte se răsfrânge adeseori oglinda gândului nostru. Cuvința cumpănește până și tonul vocii ca nu cumva un glas mai ridicat să rănească auzul cuiva. În sfârșit, și în ce privește modul de a cânta se învață mai întâi măsura<sup>62</sup>, cu atât mai mult în folosirea vorbirii, pentru ca fiecare să înceapă treptat, fie să rostescă psalmi, fie să cânte, fie, în cele din urmă, să vorbească, așa încât începutul cu măsură să încuviințeze reușita.

**68.** Chiar și tăcerea, în care se află răgazul celorlalte virtuți, este cea mai mare dovadă a evlaviei. Dacă este pusă pe seama unei nepriceperi copilărești sau a mândriei, este socotită spre ocară, dacă e pusă pe seama evlaviei, este spre laudă. Tăcea Suzana<sup>63</sup> în încercările ei și socotea mai grea pierderea evlaviei decât pierderea vieții; ea nu considera că trebuie să-și găsească scăparea cu prețul pierderii rușinii. Îi vorbea doar lui Dumnezeu, căruia putea să-i grăiască cu evlavia nepătată. Se ferea să privească chipurile bărbaților, căci există smerenie și în privire încât femeia să nu vrea nici să-i privească pe bărbați și nici să fie privită de ei.

**69.** Să nu socotească cineva că aceasta este doar o laudă adusă curăției. Căci evlavia este un părtaș al fecioriei, într-a cărei însoțire este mai păzită decât într-a curăției. Căci rușinea este o bună călăuză a curăției<sup>64</sup>, întrucât nu îngăduie să fie pângărită fecioria<sup>65</sup>, dacă s-ar ivi oricare dintre cele dintâi

<sup>62</sup> *Verecundia* este unul dintre termenii cu multiple semnificații în lexicul creștin, în general. În acest paragraf am tradus termenul prin sinonimizare, redând două dintre variantele de semnificație ale acestuia: „evlavie” și „măsură”.

<sup>63</sup> *Dn* 13, 35. Textul se regăsește în LXX (versiune târzie) la *Sus* 1, 35, însă Ambrosius a folosit traducerea greacă a lui Symmachus, unde istoria Suzanei se afla la sfârșitul cărții lui *Daniil*, așa cum apare și în Vulgata (cf. Lorenzo DiTommaso, „The Additions to Daniel” în Gerben S. Oegena (ed.), *The Oxford Handbook of the Apocrypha*, Oxford University Press, New York, 2021, pp. 368-378).

<sup>64</sup> Aici apare una dintre figurile retorice frecvent utilizate în textul religios, parigmenon: *pudor* – *pudicitia*.

<sup>65</sup> Elogiul fecioriei se regăsește în mai multe scrieri ambroziene: *De uirginibus* (scrisă în 377, dedicată surorii sale Marcellina, care a îmbrăcat vălul fecioriei, este una dintre operele inițiale ale Sf. Ambrozio, în care sunt precizate norme de viață ascetică, influențate de învățăturile Sf. Atanasie cel Mare), omilia *De uirginitate* (378), omilia *Exhortatio uirginitatis* (393), tratatul

încercări. Aceasta este cea dintâi care, chiar la începutul cunoașterii ei, le-o arată cititorilor<sup>66</sup> pe Maica Domnului<sup>67</sup> și, asemenea unui mărturisitor de preț, o înfățișează vrednică, fiindcă a fost aleasă pentru o astfel de lucrare. Iată că se afla în cămăruța ei, era singură și, închinându-i-se îngerul, tace și s-a tulburat la apariția lui, iar chipul ei feciorelnic este cuprins de neliniște la vederea unui bărbat necunoscut. Astfel, deși era smerită, totuși nu răspunde la închinarea îngerului datorită evlaviei și nici nu-i dă vreun răspuns decât atunci când a aflat că va zămisli pe Domnul și a făcut aceasta pentru a înțelege mărirea lucrării sale și nu doar ca să răspundă.

**70.** În rugăciune mult îl bucură pe Dumnezeu evlavia noastră și mult ne apropie de harul Lui. Oare nu această evlavie l-a înălțat și l-a arătat Domnului pe vameșul care nu îndrăznea nici măcar să-și ridice ochii către cer?<sup>68</sup> De aceea a fost îndreptățit la judecata Domnului mai mult decât acel fariseu pe care l-a urătit semeția lui. Așadar, să ne rugăm „în nesticăciunea duhului liniștit și blând, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu”, după cum spune Petru<sup>69</sup>. Mare este blândețea<sup>70</sup> care, deși renunță mai degrabă la ce i se cuvine, nepretinzând nimic din ceea ce nu-i al ei, fără a cere nimic pentru sine, ținându-se în limitele propriilor puteri, este o bogăție înaintea lui Dumnezeu, înaintea căruia nimeni nu se arată bogat. O <adevărată> bogăție este blândețea, întrucât este părtaşă Domnului. Chiar și Pavel ne-a învățat<sup>71</sup> să înălțăm ruga cu evlavie și cumpătare. El vrea <să spună> că evlavia este înainte-mergătoare a rugăciunii următoare, așa încât ruga păcătosului să nu fie spre lauda lui, ci, acoperită de roșeața rușinii, să dobândească o răsplată cu atât mai bogată cu cât mai mult din amintirea păcatului lasă ea în seama evlaviei.

**71.** Această evlavie trebuie să se vadă în orice mișcare, gest, sau pornire <a trupului>. Căci starea sufletului se cunoaște după ținuta trupului. De aceea, omul cel tainic al inimii noastre poate fi ori mai ușuratic, mai lăudăros,

---

*De institutione uirginis et S. Mariae virginitate perpetua* (391).

<sup>66</sup> Lc 1, 29.

<sup>67</sup> Sf. Ambrozie „leagă strâns idealul fecioriei de exemplul Mariei” (Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol II/1, traducere de Hanibal Stănculescu și Gabriela Sauciuc, Polirom, Iași, 2001, p. 306), fiind primul scriitor creștin din spațiul apusean care redă viața morală și duhovnicească a Fecioarei Maria, după cum remarcă Berthold ALTANER (în *Précis de patrologie*, adapté par H. Chirat, Éditions Salvator Mulhouse, Paris, 1961, p. 542).

<sup>68</sup> Lc 18, 13.

<sup>69</sup> 1 Ptr 3.

<sup>70</sup> Ca și în cazul termenului *uerecundia*, am tradus lat. *modestia* prin sinonimizare; cu o mare bogăție semantică, acesta are, în funcție de context, diferite semnificații: „blândețe” (când prin modestia este tradus gr. πραύτης în NT), „cuvioință”, „dreaptă măsură”.

<sup>71</sup> 1 Tim 2, 9.

mai năvalnic, ori, dimpotrivă, mai serios, mai cumpătat, mai neîntinat, mai sigur<sup>72</sup>. Prin urmare, mișcarea trupului este un fel de glas al sufletului.

**72.** Vă mai amintiți, fiii mei, că nu l-am primit în rândul clerului pe un prieten, care se arăta vrednic în îndatoririle lui, doar pentru faptul că gesturile lui erau cu totul necuvenite; iar altuia, pe care îl găsisem deja în rândul clerului, i-am cerut să nu mai vină vreodată înaintea mea întrucât aproape că îmi biciuia vederea cu mersul lui îngâmfat. Am spus acestea când el se întorcea la slujbă după ce săvârșise o greșeală. L-am înlăturat doar pentru acest motiv, iar hotărârea mea nu a fost trecută cu vederea; și unul și altul a fost scos din biserică; ceea ce ieșea la iveală din mersul lor s-a adevărit prin lipsa de credință din sufletul lor. Căci unul a părăsit <sfânta> credință în vremea pătrunderii arianismului, iar celălalt, iubitor al banilor, ca să nu cadă sub judecata bisericească, a spus că nu este unul dintre ai noștri. Se vedea limpede în mersul lor chipul ușurătății, fiind asemenea unor mășcărici<sup>73</sup> care alergau încoace și-ncolo.

**73.** Sunt unii care imită gesturile actorilor în mersul lor încet ca și cum ar fi purtați într-o procesiune<sup>74</sup>, având mișcările statuilor care se clatină, încât, ori de câte ori fac un pas, par că păstrează o anume cadență.

**74.** Dar nici nu socotesc că a umbla în grabă este în bună rânduială, dacă nu cumva este cerută aceasta de vreo primejdie sau de o situație grea. Căci adeseori îi vedem pe cei grăbiți găfâind, cu chipul schimonosit; dacă nu au o pricină neapărată<sup>75</sup> a grabei lor, atunci este o lipsă a lor care nemulțumește, pe bună dreptate. Dar eu nu vorbesc despre cei a căror grabă întâmplătoare se ivește dintr-o pricină, ci despre cei a căror grabă neîntreruptă și nestăvilă ține de firea lor. Iar la unii eu nu găsesc potrivit un chip asemenea fantasmelor, cum nici ca alții să fie asemenea rămășițelor celor persecutați.

**75.** Plăcut este pasul în care se vede chipul vredniciei și tăria seriozității, lăsând o urmă liniștită; astfel, chiar dacă îi lipsește râvna și încordarea, mișcarea să fie simplă și obișnuită. Căci nimic din ceea ce este închipuit nu place. Firea fiecăruia să îi formeze mersul. Dacă există vreo slăbiciune în firea lui, cu strădanie se îndreaptă, așa încât să îi poată lipsi meștesugul, dar să nu îi lipsească îndreptarea.

**76.** Dacă luăm aminte la aceste lucruri mai bine, cu atât mai mult trebuie să ne păzim ca nu cumva să iasă ceva rușinos din gura noastră. Căci

<sup>72</sup> Fraza este construită printr-un paralelism antonimic.

<sup>73</sup> Lat. *scurra* este un termen peiorativ, având cel mai des această semnificație, inclusiv în perioada clasică.

<sup>74</sup> *Ferculum* este un termen tehnic care desemnează un obiect de purtat chipurile zeilor, la procesiuni.

<sup>75</sup> Lat. *causa festinationis necessariae* este o hipalagă.



mult spurcă pe om acest lucru. Nu hrana spurcă, ci clevetirea nedreaptă și nerușinarea vorbelor. Aceste lucruri sunt de rușine pentru oricine. În slujba noastră să nu fie vreo vorbă care să treacă drept necuviinciosă, așa încât să ne vatăme evlavia. Și nu numai că nu trebuie să rostim ceva necuvenit, ci nici măcar să nu plecăm urechea la astfel de vorbe, precum a făcut Iosif<sup>76</sup> când a fugit, lăsându-și haina, ca nu cumva să audă ceva nepotrivit cu evlavia sa, înru-cât cel căruia îi place să audă acestea, îl stârnește și pe un altul să vorbească.

**77.** A-ți da seama ceea ce este cu adevărat rușinos este cea mai mare dovadă de cuviință. Însă doar a privi, dacă s-ar întâmpla ceva de acest fel, este o mare grozăvie. Oare ceea ce te nemulțumește la unii, ar putea să îți placă la tine? Nu cumva ne-a învățat însăși firea noastră, cea care a așezat cu desăvârșire toate părțile trupului nostru, că se îngrijește de nevoința noastră și ne înfrumusețează chipul? Iar acele părți, care erau o încântare pentru privire, printre care se disting capul, aflat oarecum mai presus, și blândețea chipului și uitătura, le-a așezat la vedere și descoperite. Însă pe acelea, printre care se află ascultarea de trebuințele firii, pe de-o parte le-a îndepărtat și le-a ascuns în trup, pe de altă parte ne-a deprins și ne-a îndemnat că trebuie să le acoperim, pentru a nu arăta imaginea lor urâtă.

**78.** Așadar, nu e oare firea însăși o călăuză a evlaviei? Socotesc că, urmând modelul acesteia, cuviința a fost numită așa după măsura de a cunoaște ceea ce se cade<sup>77</sup>; de aceea ea a ținut departe de vedere și a acoperit ceea ce e ascuns în alcătuirea trupului nostru, ca și cum ar fi ușa aceea, despre care ni s-a spus<sup>78</sup> că a trebuit să o facă dreptul Noe într-o latură, pe acea arcă, în care găsim o imagine a Bisericii sau a trupului nostru, ușă prin care sunt înlăturate resturile. Prin urmare, făcătorul firii noastre ne-a insuflat evlavia și a păzit acea cuviință și bună rânduială<sup>79</sup> a trupului nostru, încât a îndepărtat în partea din spate calea de înlăturare a resturilor și a ascuns-o de vederea noastră ca nu cumva curățirea pântecelui să ne vatăme ochiul. Despre aceasta spune apostolul<sup>80</sup>: „Mădulele trupului care sunt socotite mai slabe, sunt mai trebuincioase și părțile trupului pe care le socotim mai de necinste le îmbrăcăm cu o mai mare cinste și cele necuviincioase ale noastre au parte de mai multă cuviință”. Căci, imitând firea, grija sporește frumusețea. Am lămurit<sup>81</sup> pe larg acest lucru într-o altă lucrare, și anume că nu nu-

<sup>76</sup> Fc 39, 12.

<sup>77</sup> Cf. CICERO, *De officiis* 1, 40: *modestiam quo in uerbo modus inest*.

<sup>78</sup> Fc 6, 16.

<sup>79</sup> Cele două concepte fundamentale în morală stoică, *decorum* și *honestum*, dobândesc semnificații distincte în creștinism, fiind redefinite din perspectiva virtuților creștine.

<sup>80</sup> 1 Co 12, 22 sqq.

<sup>81</sup> *De Noe et arca* 1, 8.

mai că le ascundem de la vedere, ci chiar socotim necuviincios să spunem pe nume însușirea și trebuința părților care trebuie ascunse.

**79.** Dacă din întâmplare sunt dezgolate aceste părți, este tulburată evlavia noastră; dacă se face cu intenție, atunci este socotită aceasta o nerușinare. De aceea și Ham<sup>82</sup>, fiul lui Noe, s-a făcut de ocară, fiindcă, văzându-și părintele dezgolit, a răs, iar fiii care și-au acoperit tatăl, au primit darul binecuvântării. De aceea a existat un vechi obicei atât la Roma, cât și în alte cetăți, ca tinerii să nu se spele laolaltă cu părinții sau ginerii laolaltă cu socrii, nu cumva să slăbească puterea respectului față de părinți. Mulți chiar se acoperă și în baie, pe cât de mult pot, ca nu cumva, când tot corpul este dezgolit, să rămână neacoperită vreo parte de acest fel.

**80.** După cum citim în *Ieșire*, preoții primeau pantaloni, după vechiul obicei, așa cum i-a spus Domnul lui Moise<sup>83</sup>: „Și le vei face lor pantaloni de in ca să-și acopere goliciunea trupului; și vor fi de la coapse până la genunchi; și le vor purta Aaron și fiii săi când vor intra în cortul mărturie și când se vor duce să slujească la jertfelnicul din locul sfânt ca să nu-și atragă asupra lor păcatul și să moară”. Unii dintre noi păstrează încă acest obicei, iar mulți consideră că a spus acestea spre a fi pavază evlaviei și pază<sup>84</sup> curăției.

**Capitolul XIX. Cum era descrisă cuviința de către orator; și în ce măsură frumusețea ar putea adăuga ceva virtuții; în sfârșit, cu câtă grijă ar trebui să săvârșim ceva încât să nu se întrevadă la noi nimic intenționat sau lipsit de vlagă.**

**81.** M-am bucurat mai înainte să zăbovesc asupra însușirilor evlaviei, fiindcă vă vorbesc vouă, care lesne recunoașteți virtuțile acesteia și nu-i luați în seamă neajunsurile. Deși aceasta este potrivită tuturor vârstelor, oamenilor, vremurilor și locurilor, totuși li se cuvine mai cu seamă tinerilor și celor de vârstă fragedă.

**82.** La orice vârstă trebuie să iei aminte ca ceea ce faci să fie cuvenit iar cursul vieții tale să fie pe potriva acestui lucru și să-l îplinească. De aceea și Cicero socotește că rânduiala trebuie observată în acea cuviință, despre care spune<sup>85</sup> că a fost așezată în frumusețe, în rânduială, în împodobirea potrivită cu fapta; aceasta, spune el, greu poate fi descrisă prin cuvinte și, de aceea, este de ajuns să fie doar înțeleasă.

<sup>82</sup> Fc 9, 22.

<sup>83</sup> Iș 28, 42.

<sup>84</sup> Dubletele sinonimice de tipul celor întâlnite aici, *cautio* – *custodia*, abundă în textul ambrozian.

<sup>85</sup> Cf. CICERO, *De officiis* 1, 126: *decorum...positum est in tribus rebus: formositate, ordine, ornatu ad actionem apto, difficilibus ad eloquendum, sed satis erit intelligi.*

**83.** Însă nu înțeleg de ce a așezat frumusețea alături de celelalte, chiar dacă el laudă puterile trupului. Noi, de bună seamă, nu găsim că este locul virtuții în frumusețe, dar nici nu o îndepărtăm cu totul de farmec, pentru că evlavia răspândește peste chip rușinea și îl face mai plăcut. Așa cum meșterul lucrează mai ușor cu un material mai potrivit, la fel evlavia iese la iveală mai bine în frumusețea<sup>86</sup> trupului; dar totuși frumusețea să nu fie una căutată, ci firească, simplă, mai degrabă neluată în seamă decât voit urmărită, fără a fi sporită cu veșminte de preț și strălucitoare, ci cu unele obișnuite, încât nimic să nu lipsească din ceea ce e spre cinste sau e de trebuință și să nu adauge nimic din ceea ce este strălucitor.

**84.** Vocea să nu fie stinsă, molatică, fără vlagă, așa cum o au de obicei mulți dintre cei care mimează un fel de seriozitate, ci să păstreze o ținută, o normă și o tărie bărbătească. Căci aceasta înseamnă să păstrezi frumusețea vieții: a da fiecăruia cele cuvenite felului de a fi și genului. Aceasta înseamnă o bună rânduială a gesturilor și o împodobire potrivită cu fiecare treabă în parte. Dar, după cum nu găsesc potrivit nici ca glasul și nici ca mișcarea corpului să fie mlădioase și molatice, tot așa să nu fie grosolane și necioplite. Să luăm ca model firea: urmărind-o pe ea, aflăm calea (*formula*) de a învăța și calea cuviinței.

**Capitolul XX. Pentru a păzi evlavia, trebuie să ne ferim de însoțirea cu oameni necumpătați, de ospetele cu străini și de legăturile cu femei, ci să ne petrecem răgazul acasă, cu preocupări sănătoase și cuviincioase.**

**85.** Evlavia are, de bună seamă, încercările ei, nu dintre cele pe care le duce cu sine, ci dintre cele care îi ies în cale adesea, dacă ajungem întâmplător la însoțirea cu oameni necumpătați, care sub chipul <amăgitor> al plăcerii revarsă asupra celor buni otravă. Iar dacă aceștia stau mai cu seamă la ospăț, distracție și glumă, le slăbește cea seriozitate bărbătească. Așadar, să ne ferim ca nu cumva, vrând să ne destindem mintea, să înlăturăm toată împreună-lucrarea faptelor noastre bune. Căci obiceiul abate firea de la calea sa<sup>87</sup>.

**86.** De aceea eu socotesc că este potrivit pentru treburile bisericești și mai ales pentru îndatoririle preoților să se stea departe de ospetele cu străinii, chiar dacă sunteți primitori cu cei care călătoresc sau chiar dacă nu este

<sup>86</sup> La fel ca în capitolul X al acestei lucrări, Sf. Ambrozie utilizează și aici termeni proveniți din același etimon: *decet*, *decus* și *decor*. În privința valorilor semantice ale ultimilor doi termeni, autorul creștin păstrează distincția clasică: *decus* desemnează, în general, „frumusețea morală”, iar *decor* „frumusețea fizică” (cf. Alfred ERNOUT, Alfred MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 42001, s.v. *decet*).

<sup>87</sup> Și acest paragraf se încheie printr-o *sententia*.

loc de greșeală acolo unde este băgare de seamă. Ospețele cu străinii te țin prins și chiar dau la iveală plăcerea de a petrece. Adeseori se strecoară chiar și poveștile lumești, despre plăceri; și tu nu poți să-ți închizi urechile; iar a te ține departe de acestea se socotește a fi un semn de trufie. Se mai strecoară și câteva pahare dincolo de voință. Este mai bine să se întâmple aceasta o dată, în casa ta, decât adesea în casa altuia. Iar când te ridici cu mintea trează, măcar prezența ta nu trebuie să fie judecată de obrăznicia altuia.

**87.** Nu este de folos ca tinerii <slujitori> să meargă în casele văduvelor sau ale fecioarelor decât pentru a-i cerceta, iar în acest caz să fie împreună cu cei mai bătrâni, adică alături de un episcop sau de preoți (*presbyteris*), dacă este o situație mai gravă. De ce trebuie să fie un prilej de defăimare din partea celor din lume? De ce este nevoie ca acele vizite dese să aibă un temei pentru ei? Ce ar fi dacă s-ar întâmpla ca una dintre acele femei să cadă în păcat? De ce să înduri ocară căderii în păcat a altuia? Cât de mulți, chiar dintre cei puternici, nu au fost amăgiți! Câți nu au dat loc păcatului, dar au dat loc bănuielii!

**88.** De ce acele ore, care îți rămân libere în afara bisericii, să nu le petreci citind? De ce să nu îl cauți pe Hristos, de ce să nu-i vorbești lui Hristos, de ce să nu îl asculți pe Hristos? Cu El vorbim atunci când ne rugăm, pe El Îl auzim atunci când citim despre dumnezeiasca descoperire. Ce treabă avem noi în case străine? Una singură este casa care ne cuprinde pe toți. Ce să facem noi cu vorbele goale? Nouă ne-a fost încredințată slujba la altarele Domnului, nu să facem voia oamenilor.

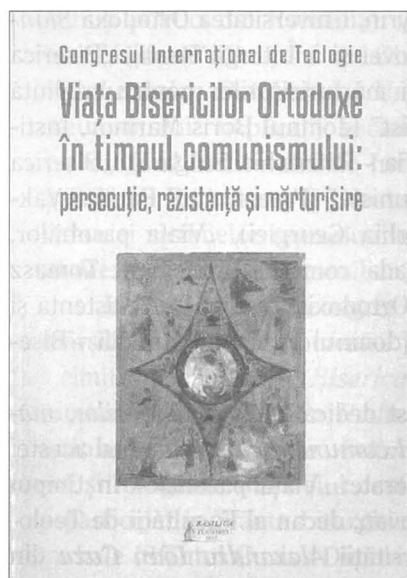
**89.** Se cade să fim smeriți, blânzi, îngăduitori, serioși, răbdători, să păstrăm măsura în toate așa încât nicio privire ascunsă sau niciun cuvânt să nu dea de înțeles că ar fi vreo slăbiciune în obiceiurile noastre.

(trad. din lb. latină, introd. și note de  
Lect. Dr. Elena-Iuliana BUGHIRICĂ)

# R

## ECENZII

***Viața Bisericii Ortodoxe în timpul comunismului: persecuție, rezistență și mărturisire***, coordonatori: Preasfințitul Părinte VARLAAM PLOIEȘTEANUL, Episcop-Vicar Patriarhal, Secretarul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Pr. dr. Florin MARICA, Consilier Patriarhal – Sectorul teologic-educational și Pr. conf. dr. Gheorghe HOLBEA, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universității din București, Editura Basilica, București, 2018, 254pp.



În cadrul manifestărilor dedicate *Anului comemorativ Justinian Patriarhul și al apărătorilor Ortodoxiei în timpul comunismului*, cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Sectorul teologic-educational al Administrației Patriarhale, în cooperare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universității din București, a organizat Congresul Internațional de Teologie „Viața Bisericii Ortodoxe în timpul comunismului: persecuție, rezistență și mărturisire” (23-29 octombrie 2017, Palatul Patriarhiei din București).

Volumul de față reunește referatele prezentate în cadrul acestui congres, la care au participat reprezentanți ai instituțiilor de stat, ierarhi, preoți, profesori și specialiști din țară și din străinătate, precum și delegați ai Bisericilor Ortodoxe surori din Rusia, Bulgaria, Georgia, Polonia și Albania, care au avut de suferit în perioada comunistă.

În prima parte a volumului se regăsesc mesajele susținute în cadrul sesiunii festive a congresului: mesajul Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, cu titlul „Mărturisirea credinței ortodoxe în timp de prigoană a Bisericii”, mesajul domnului Liviu Marian Pop, Ministrul Educației Naționale, mesajul domnului Acad. Răzvan Theodorescu, membru al Prezidiului Academiei Române, mesajul domnului Victor Opaschi, Secretar de Stat pentru Culte și mesajul domnului Prof. univ. dr. Romița Iucu, prorector al Universității din București.

În mesajul transmis, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a afirmat că „fermitatea și demnitatea mărturisitorilor creștini care L-au urmat pe Mântuitorul Iisus Hristos și în închisorile comuniste, prin împlinirea poruncii Sale de a-i ierta pe prigonitori, ne îndeamnă să mărturisim și să apărăm credința noastră ortodoxă în orice timp și situație. Participarea la acest congres a reprezentanților Bisericilor Ortodoxe care au suferit în timpul comunismului este o mărturie comună a cinstirii memoriei celor care au mărturisit și apărut credința ortodoxă, chiar cu prețul vieții lor în vreme de persecuție” (p. 13).

În continuare sunt prezentate referatele susținute în cadrul celei de a doua sesiuni de comunicări, cu titlul *Ostilitatea comunismului ateu față de religie: forme de manifestare*: „Biserica Ortodoxă Rusă în timpul persecuțiilor comuniste” (Pr. prof. dr. Alexander Mazyryn, Universitatea Ortodoxă Sfântul Tikhon din Moscova - Patriarhia Moscovei și a Întregii Rusii), „Biserica Ortodoxă Bulgară și memoria martirilor și mărturisitorilor pentru credință care au pățit în timpul regimului comunist” (domnul Boris Marinov, Institutul Bisericesc de Istorie și Arhive din Sofia - Patriarhia Bulgară), „Biserica Ortodoxă a Georgiei în vremea puterii comuniste” (Preasfințitul Părinte Vakhtang, Episcop de Nikortsminda - Patriarhia Georgiei), „Viața parohiilor, mănăstirilor și școlilor teologice în perioada comunistă” (Pr. dr. Tomasz Stempa - Biserica Ortodoxă a Poloniei) și „Ortodoxia: o sursă de rezistență și expresie a libertății în Albania comunistă” (domnul prof. Piro Kondili - Biserica Ortodoxă a Albaniei).

Sesiunea a treia de comunicări a fost dedicată *Vieții parohiilor, mănăstirilor și a școlilor de teologie în timpul comunismului*. În cadrul acestei sesiuni au fost susținute următoarele referate: „Viața parohiilor în timpul regimului comunist” (Pr. prof. dr. Ioan Vicovan, decan al Facultății de Teologie Ortodoxă *Dumitru Stăniloae* a Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași), „Învățământul teologic ortodox superior din București în contextul politicii de stat comuniste” (Pr. prof. dr. Mihail Săsăujan, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universității din București), „Campația antireligioasă în România anului 1948: ordin sovietic sau acțiune a comuniștilor români? Studiu de caz: scoaterea Religiei din școală și lupta împotriva icoanelor” (Pr. Dorin-Demostene Iancu, director al Arhivelor Patriarhiei

Române) și „Părintele Arsenie Boca, un mărturisitor al dreptei credințe” (domnul lect. dr. Florian Bichir, Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității).

În cadrul sesiunii a patra, intitulată *Personalitatea, curajul și înțelepciunea Patriarhului Justinian în timpul comunismului*, au fost prezentate referatele: „Justinian Marina, un Thomas Becket al României. Biserica Ortodoxă Română ca factor constant și multiplu de rezistență națională” (domnul prof. dr. Radu Ciuceanu, președintele Institutului Național pentru Studiul Totalitarismului – Academia Română), „Religia în perioada comunistă: conflict, colaborare, parteneriat?” (domnul lect. dr. Laurențiu Tănase, Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității), „Critica comunismului, din perspectivă creștină, în România, după 1945” (domnul prof. dr. George Enache, Universitatea *Dunărea de Jos* din Galați) și „Personalitatea Patriarhului Justinian Marina între denigrare și realitate istorică” (domnul Adrian Nicolae Petcu, Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității).

Ultima sesiune de comunicări, *Cinstirea memoriei mărturisitorilor și apărătorilor Ortodoxiei, ca semn de recunoștință și sursă de înnoire spirituală și pastorală azi*, a reunit referatele: „Forța credinței în salvarea sufletească și trupească” (domnul Octav Bjoza, președintele Asociației foștilor deținuți politici din România), „Transfigurarea suferinței în temnițele comuniste. Mărturie” (Pr. conf. dr. Gheorghe Holbea, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universității din București), „Memoria crimelor comunismului. Implicații social-teologice” (domnul conf. dr. Radu Preda, președinte al Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului și Memoria Exilului Românesc) și „Nostalgia sovietică - impediment major în cinstirea memoriei victimelor represiunilor din Basarabia - Republica Moldova” (domnul Alexandru Postică, consilier juridic al Mitropoliei Basarabiei).

Invitații la acest congres au vizitat *Mănăstirea Cernica* (unde a fost săvârșită o slujbă de pomenire pentru mărturisitorii credinței, înmormântați în cimitirul mănăstirii), *Biserica Sfântul Ioan Piață* (translată în timpul comunismului), *Mănăstirea Radu Vodă* (unde se află mormântul Patriarhului Justinian) și *Mănăstirea Antim* (Muzeul *Rugul Aprins*, expoziția de carte rară și fotografie din holul central al Bibliotecii Sfântului Sinod). Totodată, au participat la Sfânta Liturghie săvârșită cu ocazia hramului Catedralei Patriarhale (Sfântul Cuvios Dimitrie cel Nou, Ocrotitorul Bucureștilor), la Festivalul-Concurs Național de Muzică Bisericească *Lăudați pe Domnul!* (ediția a X-a) și la Ședința solemnă a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

În cadrul congresului a fost prezentată și o piesă de teatru intitulată *Mărturisitorii*, în regia domnului Marian Ciripan. Astfel, congresul a îmbinat dimensiunea academică și culturală cu cea duhovnicescă, reușind să creeze

cadru adecvat de comunicare și comuniune, în vederea aprofundării relațiilor interbisericești.

În concluzie, volumul *Viața Bisericii Ortodoxe în timpul comunismului: persecuție, rezistență și mărturisire* evidențiază importanța și necesitatea unei mărturii comune a Bisericii Ortodoxe, atât în perioade de prigoană a mărturisitorilor credinței ortodoxe, cât și în vremurile provocatoare în care trăim. Acest volum poate contribui astfel la intensificarea comuniunii dintre Biserici și popoarele ortodoxe, în vederea promovării Ortodoxiei și a valorilor sale nepieritoare în lumea de astăzi.

(Dr. Alexandru MĂLUREANU)

**Mihai CIUREA, *Epistola sobornicească a Sfântului Iuda. Introducere, traducere, comentariu și teologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, 200 pp.**



Părintele diacon lect. dr. Mihai Ciurea publică în anul 2018 la editura Mitropoliei Olteniei un comentariu la Epistola sobornicească a Sf. Ap. Iuda pe baza traducerii proprii a textului, însoțită de introducere și de considerații teologice. Cunoscut deja în spațiul teologiei biblice românești prin volumele publicate în ultimii ani<sup>1</sup>, părintele Ciurea ne surprinde plăcut cu un volum care vine să completeze literatura biblică românească în ceea ce privește comentariile la cărțile biblice. Lector la disciplina Studiul Noului Testament în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova, părintele Ciurea

este unul dintre tinerele speranțe ale teologiei biblice de la noi, fapt confirmat, încă o dată, prin lucrarea pe care o supunem atenției cititorilor revistei Studii Teologice.

Așa cum remarcă autorul încă din cuvântul introductiv, deși Epistola sobornicească a Sf. Apostol Iuda este una foarte scurtă, fiind vorba de doar

<sup>1</sup> A se vedea mai ales: Mihai CIUREA, *Istoria textului Noului Testament. De la manuscris la edițiile tipărite* (teză de doctorat), Ed. Universitaria, Craiova, 2011, 330 pp.; Mihai CIUREA, *Limba greacă neotestamentară. Koine dialektos*, Ed. Universitaria / Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2016, 223 pp.



25 de versete, epistola nu este de neglijat, în primul rând, ca parte a dumnezeieștilor Scripturi (p. 8), iar în al doilea rând, datorită specificității sale. Astfel, epistola conține nu mai puțin de zece subiecte care nu se mai regăsesc în această formă nicăieri în Sf. Scriptură (p. 9). Aceste considerații vin pe fondul constatării că deși scurt, textul acestei epistole a fost cel mai neglijat de către comentatori fiind „unul dintre cele mai puțin citite și citate texte ale Sf. Scripturi” (p. 16), chestiune care începând cu secolul trecut a fost remediată atât în spațiul internațional, cât și în cel românesc (p. 16). Așa cum notează autorul în subcapitolul dedicat unei perspective generale asupra Epistolei Sf. Iuda, în limba română au existat numeroase analize ale acestei epistole începând cu lucrarea lui Vasile Anastasiu din 1905<sup>2</sup> și cu comentariul părintelui profesor dr. Gh. I. Ghia din 1927<sup>3</sup>, până la contribuții mai recente cum este studiul Părintelui profesor dr. Constantin Preda din 2015<sup>4</sup>.

Lucrarea este structurată pe trei capitole mari care sunt dedicate introducerii, comentariului și aspectelor teologice ale epistolei. În partea introductivă, autorul abordează punctele clasice ale isagogiei cărților biblice, un spațiu mai amplu fiind dedicat problemei autorului epistolei. Remarcăm, de asemenea, subcapitolul intitulat „Canonicitate și text” unde autorul reușește să sintetizeze în câteva pagini tradiția manuscrisă care transmite textul, precum și mărturiile din primele veacuri cu privire la prezența și utilizarea textului epistolei, dar și la prezența acestuia în listele scrierilor canonice. Urmează apoi cea mai mare parte a lucrării care este dedicată exegezei textului. Astfel, cele 25 de versete sunt explicate pe mai bine de 100 de pagini (pp. 55-157). Exegeza urmărește textul verset cu verset, partea exegetică fiind structurată în cinci subcapitole, unele dintre acestea având mai multe subpuncte. În ultima parte a lucrării, autorul dezbate cele mai importante aspecte teologice ale epistolei: „Unitatea și Trinitatea lui Dumnezeu” (pp. 164-166); „Judecata universală și Judecata particulară” (pp. 167-170); „Învățătura despre îngeri” (pp. 171-173); „Importanța credinței apostolice” (pp. 174-175); „Viețuirea creștină autentică care are drept fundament iubirea agapică” (pp. 176-177); „Valoarea și sensul Sfintei Scripturi” (pp. 178-179). Aceste capitole, deși au o extensiune redusă, scot în evidență aspecte esențiale prezente în această epistolă. Lucrarea se încheie

<sup>2</sup> Vasile ANASTASIU, *Studiu exegetic-istoric asupra Epistolei lui Iuda*, Ed. Clementa, București, 1905.

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. Gh. I. GHIA, *Epistola Sfântului Iuda. Introducere și Comentariu*, Ed. Ramuri, Craiova, 1927.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Constantin PREDA, „Epistola Sfântului Iuda: isagogie, exegeză și teologie”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”*, anul XV (2015), pp. 151-179.

cu o bogată listă bibliografică structurată potrivit exigențelor cercetării în domeniu (pp. 180-197).

Autorul stăpânește metoda și instrumentele de lucru specifice exegezei biblice, este la curent cu bibliografia de specialitate și are capacitatea de a intra în dialog critic constructiv cu rezultatele acesteia, după cum se poate observa în multe din cele 80 de note de subsol. Așa se face că autorul analizează și oferă soluții pentru cele mai importante provocări pe care le ridică textul acestei epistole, dintre care amintim: - legătura literară dintre versetele 5-16 ale Epistolei Sf. Iuda și textul din 2 Petru 2, 1-11 (pp. 20-21, 50); - identitatea autorului epistolei (pp. 26-37); - legătura dintre unele apocrife iudaice și textul epistolei (pp. 18-19, 48-49); aluzia la apocrifa „Înălțarea lui Moise” (pp. 101-102) ș.a. În analiza sa, autorul face apel la literatura creștină veche, la Scriitorii și Părinții Bisericii precum: Fragmentul Muratori, Clement Alexandrinul, Origen, Eusebiu de Cezareea, Sf. Atanasie cel Mare, Fer. Augustin, Fer. Ieronim, Sf. Teofilact al Bulgariei ș.a. Pe lângă acestea, trebuie subliniat faptul că prin apelul la textul grecesc mijlocit de ediția critică, și mai cu seamă prin traducerea proprie pe care autorul o propune, lucrarea se încadrează între contribuțiile cele mai importante în privința traducerii și exegezei biblice din spațiul românesc.

Așadar, comentariul la Epistola sobornicească a Sf. Apostol Iuda redactat de părintele profesor Mihai Ciurea se constituie într-un volum atractiv, în care alternează în chipul cel mai plăcut analiza științifică cu teologhisirea duhovnicească. Autorul are un scris cursiv și un stil limpede ce nu lasă cititorul nelămurit asupra aspectelor dezbătute. Bine structurat, volumul este extrem de util atât specialiștilor în domeniu, cât și cititorului mai puțin avizat, dar dornic de a desluși tainele Cuvântului lui Dumnezeu. Aceste calități recomandă volumul părintelui Ciurea tuturor celor care iubesc adevărul revelat și caută un ghid adecvat pentru a se „adăpa” din izvorul cel curat al Dumnezeuieștilor Scripturi.

(Pr. Lect. Dr. Marian VILD)

**DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numele divine. Teologia mistică*, ed. bilingvă, trad., introd., note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad, Ed. Polirom, Iași, 2018, 361 pp.**

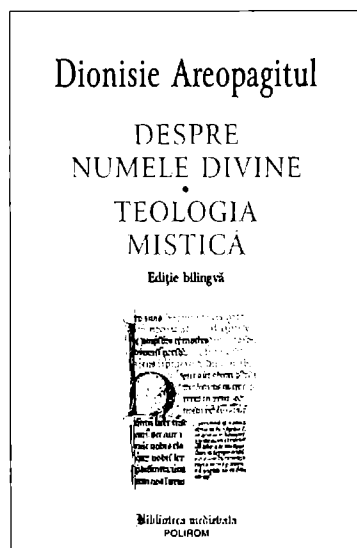
Orice nouă traducere din Sf. Dionisie Areopagitul<sup>5</sup> reprezintă, dincolo de modul în care proiectăm propriile noastre concluzii la adresa *Corpusului*

<sup>5</sup> Precizăm faptul că atunci când folosim sintagma Sfântul Dionisie Areopagitul nu exprimăm

*areopagitic*, un moment important în spațiul teologic respectiv. Apariția unei traduceri noi – acum doar într-o formulă parțială, cuprinzând traducerea tratatelor dionisiene *Despre numele divine* și *Teologia mistică* – trebuie semnalată și primită cu deschidere în spațiul teologic ortodox românesc din mai multe motive. Un motiv ar fi însăși invitația, imposibil de refuzat pentru pasionații de literatură patristică, de a remodela semantic și terminologic, în mod constant, universul dionisian, un univers în sine imposibil de încadrat în formule filologice fixe și în standarde terminologice cimentate cu pretenții de normativitate. Și aceasta pentru că nu este coerent și până la urmă nu este nici fezabil să accepți faptul că anumite formule dionisiene sau un anumit vocabular dionisian pot rezista impasibil presiunii timpului asupra limbajului teologic, sau asupra

ideea, nefundamentată critic, că autorul *Corpusului dionisian* ar fi din sec. I. În literatura de specialitate s-a impus inițial, fără excepție, inclusiv în mediul teologic răsăritean, într-o lipsă totală de discernământ, în oricare direcție ar fi mers acesta, utilizarea prefixului „pseudo”, începând imediat după descoperirea preluărilor textuale din PROCLUS, *De subsistentia malorum*, în tratatul dionisian *Despre numirile dumnezeiești*, în special IV, 20, 27-35 (de către patrologii H. KOCH și J. STIGLMAYR, în anul 1895, independent unul de altul), ca marcă a recunoașterii faptului că autorul necunoscut aparține (cel mai probabil) începutului sec. al VI-lea (prima atestare sigură a migrat în cercetarea științifică din anul 533 spre 525-528, când a fost stabilită prima mențiune a corpusului, prin descoperirea unor citate din Sfântul Dionisie și referirea la câteva teme dionisiene, în special *Epistola* 4, în texte ale lui Sever al Antiohiei din perioada primului exil alexandrin, scrise între 525-528, cf. Ernesto Sergio MAINOLDI, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, coll. Institutiones. Saggi, ricerche e sintesi di pensiero tardo-antico, medievale e umanistico 6, Citta Nuova, Roma, pp. 56-60, și a fost enunțată și o posibilă datare mai exactă a *Ur-De divinis nominibus* între 515-525, pp. 479-481). La noi, începând cu Pr. Dumitru Stăniloae, iar în literatura de specialitate produsă în mediul asumat ortodox, aproximativ în ultimii 20 de ani, mai degrabă începând cu monografia lui Andrew LOUTH, *Denys the Areopagite*, seria Outstanding Christian Thinkers, Continuum, Londra, 2002, folosirea expresiei firești (Sfântul) Dionisie Areopagitul, a început să fie asumată de autori și traducători fără pretenția recunoașterii unei așa-zise apostolicității de secol I. Deși pare paradoxal, este de fapt corect, în relație, cumulativ, cu propria tradiție, cu intenția autorului, cu natura textului și cu cercetarea științifică recentă, să nu exprimăm concluzii atunci când utilizăm o formulă sau numele unui autor, ci să exprimăm concluzii atunci când analizăm textele sale. Chiar dacă pare greu de înțeles pentru un mediu academic fascinat de descoperirea a cât mai multor apocrife și pseudografii, considerăm că este un semn de respect adresat autorului și tradiției pe care a marcat-o să îl numești fără adaosul „pseudo”, chiar dacă recunoști că este un anonim de la granița sec. V-VI. Volumul pe care îl prezentăm aici are, din această perspectivă, un plus. În același timp, observăm că lipsește atributul sfințeniei. Probabil că această abordare este explicată de caracterul editării (toți autorii apuseni și răsăriteni ai colecției *Biblioteca medievală* de la Polirom au același regim), ce se dorește, probabil, a fi neutru, non-confesional, „academic”. Vrem doar să spunem că academicul nu implică un dezacord cu o anumită tradiție hagiografică, oricare ar fi ea, și că ar fi fost poate mai bine utilizarea formulei întregi, Sfântul Dionisie Areopagitul. Pentru anumite medii culturale, pare a fi un detaliu fără miză, inspirat, poate, dintr-o eleganță a prezentării și dintr-o ancorare mai aproape de istoria filosofiei decât de cea a literaturii creștine, dar pentru mediul teologic rămâne o temă importantă.

unui spațiu cultural și eclesial, fără a genera o anumită paralizie teologică transpusă în mimetism. Fiecare teolog – și fiecare generație – are nevoie de o lectură proprie și de o metabolizare a terminologiei patristice, nu în răspăr față de efortul mentorilor, al părinților și al profesorilor, ci ca o calibrare sau o continuare a modului în care părinții au teologhisi, astfel încât și noi, urmașii (nedemni ai) lor să putem teologhisi, fără a „produce” teologie ca formă fără fond, sau cu un fond neînțeles, iar mai grav, nici măcar citit sau folosit, ci pentru a gândi și a propune o teologie întemeiată pe un fond (re)cunoscut și asumat, în care unitatea dintre Scriptură, Sfântul Părinte și teologia formativă a școlii actuale să fie, cel puțin simțită, dacă nu și exprimată ca o continuitate.



Sf. Dionisie Areopagitul este piatra de boltă a provocărilor terminologice patristice. Este un autor care se traduce greu, dacă nu cel mai greu, presupunând proba unei sintaxe culte și fascinante, dar și a unui vocabular specific gândirii neoplatonice (cu generarea unui context filologic specific, delicat, de origini neoplatonice, cu o cosmologie incompletă, fluidă, cu granițe greu de normat), întrepătruns cu cel al gândirii profunde a creștinismului siriatic (de care evoluția istorică a Bizanțului ne-a forțat, printr-o vinovată îndepărtare, la o înstrăinare atât de profundă, generatoare de necunoaștere și prejudecată, atât în istorie, cât și în prezent). La siriaci în mijlocul cărora autorul necunoscut al *Corpusului areopagitic*

a scris<sup>6</sup>, tensiunea resimțită între tradiții (în special cea macariană și cea evagriană), poezia (cu incompletitudinea ei și cu taina unită cuvântului), îngerul (și medierile pe care le face posibile), liturghia (cu misterele și simbolurile sale), întunericul (cu nesiguranța și adâncul lui) și epifania (cu certitudinea și conținutul de lumină dumnezeiască), precum și evenimentele concrete din

<sup>6</sup> În general, originea siriacă a *Corpusului areopagitic* este generalizată în literatura de specialitate (a se vedea sursele siriace analizate de † Alexander GOLITZIN, în întreaga sa bibliografie secundară cu privire la Sfântul Dionisie, dar mai ales în lucrarea *Dionisie Areopagitul mistagogul – o lectură monahală*, Pr. Bogdan G. BUCUR (ed., colab.), trad. Ierom. Nectarie Dărăban, Deisis, Sibiu, 2015. Recent, s-a ajuns la concluzia că textele dionisiene conțin și elemente provenind din mediul teologic constantinopolitan, mai ales plecând de la constatarea prezenței în corpus a unor tipicoane liturgice diferite, siriace și constantinopolitane, E.S. MAINOLDI, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'...*, pp. 489-496; E.S. MAINOLDI, "Why Dionysius the Areopagite? The Invention of the First Father", în: *Studia Patristica*, XCVI, Markus VINZENT (ed.), Peeters, Leuven, 2017, pp. 425-440.

viață (viața ca iconomie, a se vedea, mai ales, epistolarul dionisian care face referire și la situații diverse din viața Bisericii), toate făceau parte dintr-o unică icoană a îndumnezeirii. Pe Sfântul Dionisie îl traduci după cum ești învățat, dar și după cum te lași purtat, devenit, transformat. Nu este un exercițiu, ci este o concluzie de viață (în limbaj teologic), sau de devenire (în limbaj filosofic). Cu alte cuvinte, traducerea este o concluzie care are la bază atât formația traducătorului, cât și dezvoltarea intelectuală și practică a credinței sale. La care se mai adaugă simțul limbii și al cuvântului teologic, ca dar al Cuvântului dumnezeiesc. Pr. Dumitru Stăniloae a avut la dispoziție în permanență, de-a lungul anilor, varianta de lucru a traducerii sale din Sfântul Dionisie, pentru studiile și volumele teologice de sinteză pe care le-a scris, dar o împlinire a traducerii sau a viziunii asupra textului și a autorului a venit târziu, la limita faptului de a încheia o carte. De altfel, traducerea operelor complete din Sfântul Dionisie realizată de Părintele Stăniloae a apărut postum<sup>7</sup>. Părintele Stăniloae a reprezentat o etapă în vocabularul dionisian românesc, una deosebit de importantă, și doar prin simplul fapt că, îmbrăcând terminologia dionisiană cu farmecul filocalic al traducerilor sale, a făcut accesibil textul mediului teologic românesc, care s-a lăsat inspirat și provocat – într-o măsură limitată, credem, explicabilă în cele din urmă prin dificultatea textului –. Suntem departe de prima traducere, din perioada modernă, în limba română<sup>8</sup>, realizată de Pr. Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy în 1932 și 1936<sup>9</sup>, în care soluțiile terminologice erau mult prea dependente, pe de o parte, de o fidelitate față de specificul terminologiei filosofice neoplatonice – necizelate la momentul respectiv în limba română – și, pe de altă parte, de conștiința unei unicități fascinante (un autor ca nimeni altul din istorie), transpusă ca atare în soluții tra-

<sup>7</sup> SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ed. îngrijită de Constanța Costea, Paideia, București, 1996, 287 p.

<sup>8</sup> Pentru inserarea textului dionisian în cultura română veche, a se vedea Pr. Ciprian Marius CLOȘCĂ, *De docta ignorantia în theognosia apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul*, Ed. Lumen, Iași, 2009, pp. 42-43.

<sup>9</sup> DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească, Ierarhia bisericească*, trad. de Cicerone Iordăchescu, s.n., Chișinău, 1932; DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Despre numele divine, Teologia mistică*, trad. de Cicerone Iordăchescu, Theofil Simenschy, s.n., Iași, 1936. Traducerea a fost reluată, într-un gest recuperator, din dorința de a oferi integrala dionisiană, la Iași, în cadrul Institutului European: DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Despre numele divine, Teologia mistică*, trad. Cicerone Iordăchescu, Theofil Simenschy, postfață de Ștefan Afloroaiei, Institutul European, Iași, 1993, 190 p., și DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească, Ierarhia bisericească*, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, postfață de Șt. Afloroaiei, Institutul European, Iași, 1994, 162 p. Integrala dionisiană a fost atinsă în anul 1994, prin traducerea onestă și lăudabilă a epistolarului dionisian, cu un vocabular mult mai matur teologic în comparație cu varianta interbelică, în vol. SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Epistole*, trad. de Pr. Vasile Răducă, Pr. Gheorghe Drăgulin, stud. introd. Pr. Gh. Drăgulin, Ed. All, București, 1994.

ductologice la rândul lor unice și, implicit, greu de receptat. Părintele Stăniloae, prin traducerea sa, și-a propus, pe de o parte, să evidențieze coerența deplină a textului, înțeleasă ca apostolicitate a conținuturilor (iar nu exclusiv a datării), și, pe de altă parte, să faciliteze apropierea de Sfântul Dionisie, din perspectiva faptului că textele dionisiene exprimă un anume sens al continuității teologiei patristice. Astfel, se poate observa, destul de ușor, citind traducerea Părintelui Stăniloae, faptul că Tradiția bisericească a sfințirii, a îndumnezeirii, a raportului dintre creat și necreat și dintre imanență și transcendență poate fi exprimată și într-un proiect patristic inedit, în care exerciții neoplatonice și un anume discurs filosofic inimitabil despre sfințire să fie posibile și valorificate. Prin reușita traducerii sale, pusă în mijlocul unei tradiții vii pe care a cunoscut-o exemplar, Părintele Stăniloae ne arată că Sfântul Dionisie nu se situează la marginea panteonului patristic (Sfântul Dionisie nu este doar un autor atipic!), ci se află în centru. Deși lecturând prima dată ești ispitit de multe ori să te încrezi într-un caracter atipic al *Corpusului areopagitic*, ajungi în cele din urmă să înțelegi că textul exprimă, de fapt, cu o inegalată coerență, criteriile prin care înțelegem ortodoxia unei tradiții.

Antinomia traducerilor din Sfântul Dionisie existente până în acest moment în limba română, respectiv traducerea filosofică interbelică total diferită de cea teologică, a Părintelui Stăniloae, este acum fin depășită. Doamna Marilena Vlad oferă culturii române, în egală măsură mediului filosofic și celui teologic, ca o invitație la dialog, o traducere care are ambele specificități vizibile prezente într-un mod pe care îl considerăm neconflictual și matur.

Semnalăm faptul că demersul are în vedere proiectarea întregului *Corpus areopagitic* în cadrul seriei *Biblioteca medievală* a Editurii Polirom, coordonată de Prof. Alexander Baumgarten. Primul volum, cel pe care îl prezentăm aici, conține prima parte a corpusului, respectiv traducerea tratatelor *Despre numele divine* și *Teologia mistică*<sup>10</sup>, traducere realizată inițial în cadrul Centrului de Editare și Traducere *Traditio* a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, coordonat de Prof. Adrian Muraru. Acest volum este deschis de un studiu introductiv semnat de Doamna Marilena Vlad (pp. 7-47). Această introducere are meritul de a prezenta *status quo*-ul cercetării științifice recente pe marginea marilor probleme areopagitice, dintre care, evident, cea mai fascinantă rămâne problema identității autorului. Sunt aduse în discuție, pe scurt, teme care erau privite până de curând în zona teologiei românești oarecum tabu, spre exemplu tripla receptare areopagitică în istorie, (1) începând cu sec. al VI-lea, ca ortodox calcedonian (prin Ioan de Schythopolis, ulterior prin Sf. Maxim Mărturisitorul), (2) ca suport pentru tezele monofizite (prin Sever al Antiohiei),

<sup>10</sup> Menționăm doar faptul că este sugestivă, ca gest recuperator, paralela cu structura volumelor din perioada interbelică.

sau (3) ca suport pentru medii origeniste [a se vedea analiza traducerii siriace realizate de Sergius din Reshaina († 536), ipoteză preluată din studiile recente ale lui István Perczel<sup>11</sup>]. Raportându-se la ipotezele lui Charles M. Stang asupra pseudonimității<sup>12</sup>, sau ale lui Christian Schäfer asupra sensului identității ficționale a autorului corpusului<sup>13</sup>, Doamna Vlad reușește să aducă, pe de o parte, în fața cititorului cele mai recente încercări exegetice dionisiene, dar și să păstreze, ca notă dominantă, caracterul pozitiv al receptării corpusului. Introducerea continuă cu o sinteză legată de tema tratatului *Despre numele divine*, în care este evidențiat caracterul paradoxal al viziunii dionisiene despre relația dintre incognoscibilitatea sau supra-cognoscibilitatea lui Dumnezeu – temă neoplatonică prezentă ca un fir roșu de la Plotin (205-270) la Damascius (458/462-cca 538) –, și modul în care cunoașterea și necunoașterea devin mijloace prin care îl descoperim pe cel necunoscut.

<sup>11</sup> Prin ipoteza apartenenței *Corpusului areopagitic* la curentul origenist nu se înțelege caracterul eretic al acestuia, în sensul enunțat de Sinodul al V-lea ecumenic de la Constantinopol din anul 553, care a întărit condamnările anterioare ale tezelor hristologice și cosmologice origeniste, condamnări enunțate inițial de Împăratul Justinian în 543 [pentru o sinteză a situației doctrinare în epocă, a se vedea vol. Pr. Sorin ȘELARU (coord.), Viorel COMAN, George GHERGA, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Basilica, București, 2018, pp. 375-376]. De altfel, o simplă lectură a corpusului arată clar că în textele dionisiene nu există defel urme ale oricăror teze integrate origenismului panteist condamnat sinodal, acel origenism care reprezenta în epocă o sinteză complet necritică între spiritul filosofiei platonice și tezele Revelației biblice. Din contră, corpusul este hristocentric, personalist și calcedonian (vezi exegezele Pr. A. Louth, sau ale Pr. Al. Golitzin, sau ale Pr. D. Stăniloae). Prin origenismul dionisian de care vorbește I. Perczel nu se înțelege erezia monahală palestiniană respectivă, ci se înțelege acea fervoare culturală deosebit de seducătoare pentru mediile intelectuale teologice din prima parte a sec. al VI-lea, în care filosofia și teologia se împleteau, de data aceasta critic, fecund, cu un program metodologic exersat la granița dintre teologie și filosofie, într-o bună memorie a lui Origen, marele exeget alexandrin, apreciat nu pentru tezele lui cosmologice, ci pentru sensibilitatea sa față de orice exprimare intelectuală a relației dintre teologie și filosofie. Pe tema aceasta, vezi studiile: I. PERCZEL, "The Early Syriac Reception of Dionysius", în: *Modern Theology*, XXIV, (2008) 4, pp. 409-446; I. PERCZEL, "Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism", în: J. PATRICH (ed.), *The Sabbaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Peeters, Leuven, 2001, pp. 261-282. În corpus există o anumită sensibilitate pentru discreție, pentru caracterul ascuns al adevărului, pentru păstrarea secretului, chiar și un sistem de codare a evenimentelor istorice [cf. I. PERCZEL, "Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin", în: *Muséon*, CXXV, (2012) 1-2, pp. 55-97, aici pp. 59-60], ceea ce nu este departe de caracterul preferat ascuns al intelectualismului de practică origeniană (nu neapărat de conținut), prezent atât în cetăți (în școli), cât și în mănăstiri.

<sup>12</sup> Charles M. STANG, "Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym", în vol. Sarah COAKLEY, C.M. STANG (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Wiley-Blackwell, Meldon, 2009, pp. 11-25.

<sup>13</sup> Christian SCHÄFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on The Divine Names*, Brill, Leiden, 2006.

Introducerea volumului, pe lângă trecerea rapidă prin tematica fiecărui capitol al celor două tratate cuprinse în volum, mai are și un merit pe care îl menționăm pe scurt aici. Trebuie să spunem de la bun început faptul că neoplatonismul recunoscut, în cele din urmă, *Corpusului areopagitic* a devenit în mediul teologic românesc în ultimul timp un lait-motiv, fără a se asigura, însă, ori prezenta clar un anumit conținut neoplatonic. Fiecare lector al corpusului este atenționat cu privire la caracterul neoplatonic al textului, dar o sesizare clară a temelor neoplatonice din text este în continuare greu de oferit – cu instrumentarul disponibil în zona teologică – și până de curând și în zona filosofică –. Parcurgând textul nu poți identifica rapid, cu o minimă garanție a faptului de a le recunoaște și înțelege corect, dezvoltările și aplicațiile schemei neoplatonice din text. Această dificultate poate fi explicată și prin ezitarea teologilor de a pune accentul pe sursele neoplatonice, generată la rândul ei de dificultatea de a armoniza concluziile teologice ale lecturii cu neoplatonismul textului. Este foarte greu, dar esențial, să păstrezi o distincție determinativă pentru textele Sfântului Dionisie și, anume, faptul că temele neoplatonice sau identificarea schemelor și a vocabularului neoplatonice nu implică o concluzie de tip panteist neoplatonic asupra textului sau asupra profilului autorului (în genul antitezelor *christianus* vs. *platonius*, atât de copios prezente în literatura secundară occidentală<sup>14</sup>), ci doar evidențiază mai bine natura și scopul textului, elementele compozite și metamorfoza profundă a acestor teme neoplatonice. Pr. Dumitru Stăniloae a arătat clar că autorul corpusului nu exprimă teze panteiste neoplatonice, în dezacord cu Tradiția<sup>15</sup>. Și Părintele Stăniloae nu este singurul dintre teologii contemporani care au accentuat ortodoxia fascinant de coerentă în relație cu neoplatonismul pe care îl conține, dar pe care îl transformă la nivelul cel mai profund în teologie creștină, în acord cu Revelația și Tradiția creștine<sup>16</sup>. Din contră, cu cât înțelegi cât de mult neoplatonism conține *Corpusul areopagitic*, care este acesta și cum este exprimat în text, îți dai seama ce profundă metamorfoză și ce dialog fascinant a făcut posibil Sfântul Dionisie, utilizând scheme dintr-un mediu cultural păgân pentru a dezvolta teme ale tradiției revelate a Bisericii. Suntem în centrul dialogului dintre teologie și filosofie în istoria literaturii patristice și caracterul neoplatonic al textului nu aduce un minus receptării contemporane în teologia ortodoxă, ci, din con-

<sup>14</sup> O scurtă prezentare a modului în care literatura secundară înțelege raportul *christianus* vs *platonius* la Sf. Dionisie Areopagitul, a se vedea la E.S. MAINOLDI, "The Transfiguration of Proclus' Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens", în vol. *Proclus and his Legacy*, David D. BUTORAC, Danielle A. LAYNE (eds.), De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 199-217, aici pp. 199-202.

<sup>15</sup> Pr. D. STĂNILOAE, „Introducere”, în: SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete...*, pp. 9-11.

<sup>16</sup> † Alexander GOLITZIN, *Dionisie Areopagitul mistagogul – o lectură monahală*, Pr. Bogdan G. BUCUR (colab.), trad. Ierom. Nectarie Dărăban, Deisis, Sibiu, 2015, pp. 435-437.



tră, dă conținut acestui dialog și modului în care trebuie să aplicăm în cercetarea contemporană relația dintre teologie și filosofie. Atât introducerea volumului, cât și noua traducere, apelul la textul critic<sup>17</sup>, la care se adaugă notele explicative ample și inedite, toate transformă volumul într-un instrument necesar cititorului tocmai pentru a repera cu exactitate în textul dionisian sursele filosofice (mai puțin cunoscute teologilor), care alături de cele teologice (mai puțin cunoscute filosofilor) – acestea din urmă sunt prezente în aparatul critic al volumului, deși credem că nu într-o proporție deplină, tocmai din cauza acestei nefamiliarități mutuale –, justifică și susțin discursul și limbajul dionisian. Cu toate acestea, filatura neoplatonică din textul dionisian și apelul constant al autorului la tradiție și revelație nu creează senzația de a parcurge un monument al unei revelații paralele, ci o expresie inedită a aceleiași tradiții revelate biblice și patristice creștine. Acest lucru este posibil, în ciuda a ceea ce cred modernii despre filosofie, și pornind de la principiul, considerat firesc, de a recunoaște în geneza actului filosofic din Antichitate o coborâre a unei realități superioare sau un act prin care este atinsă o realitate superioară, în special, o înaintare spre un principiu de origine divină<sup>18</sup>.

Trebuie să remarcăm faptul că pe măsură ce un cititor aprofundează sursele filosofice ale textelor patristice începe să observe o diminuare a tensiunii dintre teologie și filosofie, care marchează atât de mult cercetarea contemporană. În introducerea volumului, autoarea precizează faptul că „[Dionisie] nu scrie ca un creștin care împrumută conceptele filosofice sau, dimpotrivă, ca un filosof care a trecut la o altă credință. Pentru el, nu există o asemenea subordonare, ci cele două tradiții de gândire fac parte dintr-un același filon original, dintr-o aceeași revelație, ele nefiind altceva decât trepte și moduri ale revelației divine” (pp. 21-22). Regăsim aici o înțelegere a revelației care ar reprezenta baza comună a oricărui demers de cunoaștere, fie teologic, fie filosofic. Afirmările autoarei sunt mai apropiate de tendința actuală de a aborda relația dintre filosofie și teologie în perspectivă patristică și bizantină, conștientizând din ce

<sup>17</sup> Volumul este bilingv, conține textul grec editat critic, de referință pentru cercetarea dionisiană actuală: textul grec al tratatului *Despre numele divine* este preluat din vol. *Corpus Dionysiacum*, I, *Pseudo-Dionysius Areopagita De Divinis Nominibus*, Beate Regina SUCHLA (ed.), coll. Patristiche Texte und Studien 33, De Gruyter, Berlin, New York, 1990, iar *Teologia mistică* din vol. *Corpus Dionysiacum*, II, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Günter HEIL, Adolf Martin RITTER (eds.), coll. Patristiche Texte und Studien 36, De Gruyter, Berlin, New York, 1991.

<sup>18</sup> C. SCHÄFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite...*, p. 76, și Marilena VLAD, “Damascius and Dionysius on Prayer and Silence”, în vol. *Platonic Theories of Prayer*, John DILLON, Andrei TIMOTIN (eds.), coll. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 19, Brill, Leiden, 2016, pp. 192-212, aici pp. 199-201, toate numele divine sunt, de fapt, invocări ale lui Dumnezeu, iar capitoul al III-lea din *Despre numele divine* este, de fapt, o rugăciune.

în ce mai mult faptul că distincțiile Antichității târzii nu sunt aceleași cu cele ale modernității târzii<sup>19</sup>, cea din urmă mult prea impregnată de evoluțiile unei filosofii paralele față de actul teologic. Fără a relativiza sensul revelației biblice, în sens creștin, a afirma o sensibilitate a autorilor Antichității târzii spre puterea revelată a cuvântului nu este un abuz, ci o apropiere, de tip intelectual, față de modul în care poate fi gândită sinteza dintre teologie și filosofie, o sinteză exprimată în multiple texte patristice majore, iar în cazul Sfântului Dionisie într-un mod evident și esențial.

În acest sens, introducerea continuă cu scoaterea în prim plan și explicarea câtorva teme neoplatonice pe care autoarea le identifică drept reprezentative pentru cele două tratate traduse în volum. Spre exemplu, se arată modul în care tratatului *Despre numele divine* aplică asupra fiecărui nume cele trei elemente clasice consacrate în cosmologia dinamică neoplatonică: (1) procesiunea, (2) rămânerea sau manența, (3) întoarcerea sau conversiunea (p. 25)<sup>20</sup>. Prin această exegeză neoplatonică a numelor sau atributelor divine, tensiunea dintre un concept rațional, dar necunoscut prin experiență, din cauza caracterului incognoscibil al centrului divinității, pe de o parte, și numele revelator al acesteia, pe de altă parte, este ajustată și integrată pozitiv în teologia dionisiană, dincolo de tendințele evagriene anterioare, care nu reușeau să exprime coerent cum poate fi Dumnezeu, în același timp, și cunoscut și necunoscut. Paradoxul anterior al tradiției dintre un Dumnezeu cognoscibil și incognoscibil, ce putea fi ușor asimilat gnosticismului, este acum integrat tradiției biblice a numelor dumnezeiești, în mod coerent și fără a pierde sau pune în umbră caracterul paradoxal atât al teologiei catafactice, cât și al teologiei apofatice.

În ceea ce privește descrierea tratatului *Despre teologia mistică* din introducerea volumului, autoarea reușește să evidențieze tema principală a apofatismului tradițional, aceea că o negație nu este în sens strict opusul unei afirmații, ci depășirea acesteia, ca o suprimare a cuvântului uman imperfect, ca un act de liturghisire a tăcerii, în care conceptele sunt suprimare prin depășire, nu prin anulare: „Negațiile nu se opun afirmațiilor și nu le anulează. Din con-

<sup>19</sup> Georgi KAPRIEV, "Philosophy and Theology – the Byzantine Model: Statement on the Round Table 'Revisiting the Theology-Philosophy Divide'", în vol. *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Sotiris MITRALEXIS, Georgios STEIRIS, Sebastian LALLA, Marcin PODBIELSKI (eds.), Eugene OR, Cascade Books, 2016, pp. 333-335.

<sup>20</sup> Cosmologia neoplatonică gravitează în jurul acestei triade: πρῶδος (Pr. C. Iordăchescu și T. Simenschi, „revărsare”; Pr. D. Stăniloae, „pornire”, „ieșire”, „procesiune”; M. Vlad: „procesiune”) – μόνη (Pr. C. Iordăchescu, T. Simenschi, „constantă”, „stabilitate”, „permanentă”; Pr. D. Stăniloae, „statornicie”, „stare nemișcată”, „persistență”; M. Vlad, „rămânere”) – ἐπιστροφή (Pr. C. Iordăchescu, T. Simenschi, „răspuns”, „întoarcere”; Pr. D. Stăniloae, „întoarcere”; M. Vlad, „întoarcere”, „conversie”). Este dificil, dar totuși sugestiv, să imaginezi un profil al traducerii după modul în care sunt alese și nuanțate corespondentele în limba română ale acestor termeni filosofici principali.

tră, afirmațiile și negațiile îl sugerează împreună pe cel ce este mai presus de orice atribuire și sublimare” (p. 42). Tot în introducere este evidențiată și legătura dintre viziunea dionisiană asupra negațiilor și interpretările neoplatonice la dialogul *Parmenide*, unde negațiile au rolul de a ține discursul și cunoașterea departe de principiul prim. O relație firească de continuitate între afirmațiile dionisiene (numele divine), și negațiile din *Teologia mistică* (accentul pe rugăciune și tăcere) este evidențiată de autoare în introducere, explicându-o prin faptul că afirmațiile nu sunt lipsite de paradoxul ieșirii și întoarcerii din și spre Dumnezeu și nici negațiile nu sunt anulări ale afirmațiilor, ci depășiri conceptuale, în care experiența directă transformă teologia discursivă în rugăciune, în revelație, făcând posibilă unirea sufletului cu Dumnezeu.

Traducerea propriu-zisă, care ocupă partea cea mai consistentă a volumului, urmează scopului expus încă de la început de către autoarea traducerii, acela de „a scoate în evidență originea și sensul filosofic ale conceptelor utilizate de Dionisie și ale temelor pe care le abordează” (p. 46). Doamna Marilena Vlad își propune să evite „două posibile excese în raport cu corpusul areopagitic: primul dintre ele constă în a minimaliza moștenirile conceptuale neoplatonice, considerându-le irelevante în lumina semnificației creștine a textului, propunând o interpretare exclusiv tributară tradiției iudeo-creștine; al doilea exces, opus primului, este acela de a nu vedea în Dionisie decât un simplu imitator al neoplatonicilor, ignorând sau minimalizând noutatea remarcabilă pe care textele sale o aduc în raport cu tradiția neoplatonică” (p. 46). În momentul în care un traducător conștientizează aceste riscuri, traducerea va avea cel puțin un plus metodologic. Nu va fi nici mai filosofică, sau mai teologică, ci va fi mai aproape de ceea ce trebuie să fie o traducere: un instrument prin care ești introdus – cât mai aproape cu putință – în amplul univers al minții (conceptele) și inimii (credința) autorului. Evident că, urmând formației autoarei traducerii, intenția exprimată încă de la început, aceea de a oferi o traducere care să îl ajute pe cititor să vizualizeze mai ușor fundalul neoplatonic al textului, nu poate conduce spre o concluzie de tipul: volumul conține o traducere filosofică a corpusului. Considerăm, mai degrabă, că putem vorbi de o traducere conștientă, în care un anume fond conceptual neoplatonic, foarte bine cunoscut de autoarea traducerii, este mai bine exprimat acum în limba română. Faptul de a-l fi tradus anterior în limba română pe Damascius<sup>21</sup>, ultimul diadoh al Academiei platonice din Atena, de până la închiderea poruncită în anul 529 de împăratul Iustinian, a ajutat enorm demersului actual<sup>22</sup>. În același timp, să

<sup>21</sup> DAMASCIUS, *Despre primele principii: aporii și soluții*, trad., introd., note de Marilena Vlad, Humanitas, București, 2006.

<sup>22</sup> Ne permitem doar să evidențiem o relație deosebit de profundă între profilul filosofic al lui Damascius și cel al Sfântului Dionisie. Aceasta a fost deja evidențiată, până la schițarea unei

îți propui să uniformizezi limbajul filosofic dionisian – într-un mod destul de strict, așa cum face autoarea traducerii – poate avea efecte pozitive imediate din punct de vedere pedagogic, formativ, dar, pe de altă parte, această uniformitate terminologică prezentă în traducere, confirmată și de un glosar de termeni grecești, traduși în limba română, unde arareori sunt menționate sinonime pentru corespondentul românesc al unui cuvântul grec, poate lipsi traducerea de o anumită cursivitate semantică și de o amploare filologică și teologică, pe care credem că corpusul ar permite-o. Totuși, această situație metodologică a traducerii nu este supărătoare.

Un alt merit incontestabil al volumului sunt notele explicative care însoțesc traducerea. Autoarea a elaborat inițial aceste note explicative (nu mai puțin de 528 de note pentru tratatul *Despre numele divine* și 36 pentru *Teologia mistică*) în cadrul unui proiect de cercetare intitulat „Moșteniri neoplatonice în corpusul areopagitic”, derulat în cadrul Institutului de Filosofie „Alexandru Dragomir” din București. Aceste note sunt rezultatul unei cercetări deosebit de serioase, în care sursele neoplatonice ale *Corpusului areopagitic* sunt prezentate punctual, explicate amplu acolo unde se simțea nevoia unei intervenții mai detaliate, nu doar la nivelul unor identificări de termeni sau a unor triade de termeni grecești neoplatonici, fapt ușor de urmărit prin programele filologice de căutare avansată disponibile în acest moment. Se observă imediat din parcurgerea notelor o cunoaștere de fond a neoplatonismului (autori, texte, sisteme), o putere de sinteză și de punere în legătură bine exersate, cu aplicații inspirate din cele mai importante etape și niveluri de interpretare ale acestui curent filosofic major al Antichității târzii. Caracterul științific al expunerilor din note este demonstrat și de modul în care se realizează de fiecare dată raportarea la surse, la textele disponibile din zona filosofică și la relația dintre ele și *Corpusul areopagitic*. Era nevoie de o astfel de ancorare filologică și filosofică a corpusului în tradiția neoplatonică – nu pentru confiscarea lui din zona teologică – ci tocmai pentru o mai bună înțelegere a „revoluției” filosofice și a „continuității” teologice pe care autorul anonim al corpusului le-a realizat, în mod paradoxal fără tensiune internă, în opera sa. Tot ca un complement al cercetării științifice al cărei rezultat îl reprezintă acest vo-

---

noi ipoteze cu privire la identitatea dionisiană, evident fără receptare generalizată în literatura de specialitate, de către Salvatore LILLA, „Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius”, în vol. *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Ysabel DE ANDIA (ed.), Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, pp. 117-152, și mai accentuat de către Carlo Maria MAZZUCCHI, „Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ”, în: *Aevum*, LXXX (2006), 2, pp. 299-334. Werner BEIERWALTES, *Platonismus in Christentum*, coll. Philosophische Abhandlungen 73, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, <sup>3</sup>2014, p. 117, respinge identitatea dintre autorul *Corpusului areopagitic* și Damascius.

lum, menționăm și bibliografia deosebit de amplă din ultima parte a volumului, exhaustivă pe zona exegezelor și surselor filosofice, de care orice cititor al Corpusului are nevoie pentru a conștientiza inepuizabila energie pe care cercetarea dionisiană a dezvoltat-o recent și pentru a înainta, cu instrumente proprii, în aprofundarea, prin contextualizare și exemple de exegeze diverse, a lecturii acestei traduceri.

(Pr. Asist. Dr. Alexandru Atanase BARNA)



**Alexandru-Atanase Barna** (b. 1982), priest, assistant lecturer of the Department of Historical Theology, Biblical Theology and Philology, „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, the University of Bucharest. Areas of expertise and research: patristic literature (mainly mystagogical patristic literature); the relationship between philosophy and theology; history of the Holy Liturgy; history of the early Church; the relationship between the Holy Scripture and patristic literature. Editor of the volume: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, introduction, translation, notes by Fr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Bucharest, 2017, 207 pp. Works published: „Considerații cu privire la caracterul profetic al literaturii patristice, martor al raportului unitar al literaturii biblice cu cea patristică”, in: *Studii Teologice*, 13 (2017), 3, pp. 149-172; „Mărturii biblice și patristice despre primele forme de organizare a comunităților și parohiilor creștine”, in *Istoria parohiilor ortodoxe românești*, I, Ed. Basilica, Bucharest, 2018, pp. 16-54; „Semnificațiile teologice ale expresiei jocul lui Dumnezeu din *Ambigua* 71 a Sfântului Maxim Mărturisitorul”, in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul pe anul 2017*, Bucharest, 2017, pp. 319-335; „Euharistia în context patristic – o reevaluare teologică a surselor din secolul al V-lea”, in: *Studii Teologice*, 14 (2018), 3, pp. 71-136.

Contact: alexandru.barna@unibuc.ro

**Iuliana Bughircă**, PhD., classical languages lecturer at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, the University of Bucharest. Member of academic societies and organizations, participating in theology and philology conferences and symposia. Areas of expertise and research: Greek and Latin literature, Greek and Latin language, lexicology, semantics, rhetoric, translation from classical languages. Author of articles and studies published journals or volumes issued by prominent publishing houses (*Hereditas antiqua*, the Publishing House of „Alexandru Ioan Cuza” University, 2009, pp. 135-147; *Sapientia et Scientia*, Editura Universității din București/ Bucharest University Press, 2014, pp. 76-84; *Quaestiones Romanicae* no. IV, 2015, pp. 53-62).

Contact: iuliana.bughirica@unibuc.ro

**Roger Coresciuc** (b. 1979), priest, lecturer of Catechetics and Homiletics at „Dumitru Stăniloae” Faculty of Orthodox Theology, „A. I. Cuza” University - Iași. Translator in the Patristic Commission „Church Fathers

and Writers” of the Romanian Patriarchate. Among his published works: *Omiliile Sfântului Grigorie Palama. Analiză omiletică*, Doxologia, Iași, 2013, 442 p.; „Hedonism: Catechesis Face to Face with Consumer Society”, in: *Analele Științifice ale Universității „A. I. Cuza” din Iași. Teologie Ortodoxă*, 22 (2017), 1, pp. 85-102; „Catechesis, Knowledge and Hesychasm in the Context of Romanian Secularized Culture”, in: *Analele Științifice ale Universității „A. I. Cuza” din Iași. Teologie Ortodoxă*, 23 (2018), 1, pp. 87-100; „The Orthodox Icon, Source of the Catechesis” in: *Analele Științifice ale Universității „A. I. Cuza” din Iași. Teologie Ortodoxă*, 23 (2018), 2, pp. 165-184.

Contact: roger\_coresciuc@yahoo.com

**Valentin Ilie** (b. 1977), priest, assistant lecturer teaching History and Philosophy of Religions within the Department of Systematic Theology, Practical Theology and Sacred Art, „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology - the University of Bucharest. Areas of expertise and research: history and philosophy of religions, interreligious and intercultural dialogue; secretary of the *Center for Interreligious and Intercultural Studies and Dialogue* (CSDII) of the University of Bucharest. Latest published works: “Roots of Modern Fundamentalism and Paradigms of its Overcoming”, in: Nicolae Achimescu, Mohsen Malek Afzali (eds.), *The Role of Interfaith and Intercultural Dialogue in the Contemporary World*, Al Mustafa International Translation and Publication Center, Qom, 2017, pp. 167-189; “«Religion» as a Discipline of Study in The Public Schools”, in: Ednan Aslan & Margaret Rausch (eds.), *Religious Education between Radicalism and Tolerance*, Springer VS, Wiesbaden, pp. 173-186; *Umma. Tradiție, Modernitate și Postmodernitate*, Editura Universității din București, Bucharest, 2018, 348 pp.

Contact: valentin.ilie@unibuc.ro

**Alexandru Mălureanu** (b. 1985) Inspector for university theological education and fellowship exchanges within the Theological Education Department of the Romanian Patriarchate’s Administration. PhD in Theology awarded by “Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest (2014) and member of the *International Association of Orthodox Dogmatic Theologians* (since 2016). Areas of research: Dogmatic Theology, ecumenical and intercultural dialogue, communication sciences, institutional protocol, educational and organizational management. Among his published works: *Teologia comunicării și a comuniunii în perspectivă ortodoxă*, Ed. Universității din București, 2018; *Cunoașterea lui Dumnezeu ca expresie a vederii duhovnicești*, Universitaria Publishing House,



Craiova, 2016; *Pastoral counselling of the sick in an ecumenical perspective*, Ed. LAP Academic Publishing, Germany, 2015; “Father Dumitru Stăniloae’s Anthropological Theology in the Perspective of Personal Relationship between Human Being and God”, in: *Studii Teologice*, 12 (2016), 2, pp. 139-156.

Contact: alexandru.malureanu@gmail.com

**Florin-Ciprian Petre** (b. 1981), PhD in Theology awarded by Faculté de Théologie Catholique, Université de Strasbourg. Areas of expertise and research: patristic theology, history of early Christian monasticism. Among his published works: „Les méthodes de prière hésychaste antérieures à saint Grégoire Palamas. Quelques repères historiques” in: *Studii Teologice*, 14 (2018), 2; „Le lexique du cœur chez Cassien. Comparaison avec Origène et Evagre” in: *Studii Teologice*, 13 (2017), 2.

Contact: petreflorinciprian@gmail.com

**Ion Reșceanu** (b. 1974), PhD., priest, lecturer at the Faculty of Orthodox Theology, University of Craiova. Member of the *Society of Orthodox Biblicalists of Romania* (SBOR). Areas of expertise and research: Old Testament Isagoge, Biblical Theology of the Old Testament, research into old books and biblical manuscripts. Among his published works: *Familia după Vechiul Testament*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, 263 p.; „Traducerea Bibliei în limba română: o evaluare a surselor critice în contextul epocii” in: *Mitropolia Olteniei*, (2016), 1-4, pp. 120-132; „Practica rugăciunii personale după Vechiul Testament,” in: *Trăirea și mărturisirea dreptei credințe în unitatea duhului și a dragostei*, Nicolae Răzvan Stan (ed.), Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, pp. 230-249.

Contact: ionresceanu@yahoo.com

**Florin Ștefan** ( b. 1987), PhD student of „Dumitru Stăniloae” Doctoral School, the University of Bucharest, teacher of Religion at Secondary School no. 89 in Bucharest. Since 2012, affiliated to the Romanian College of Psychologists, as a graduate of Psychology. Works published: “The Actual Man – A Hedonist or a Bewildered Man?”, in: *Annals of Spiru Haret University. Journalism Studies*, 19 (2018), 1, pp. 85–98; „Sensul bolii și rolul rugăciunii în vindecarea psihosomatică”, in: *Studia Doctoralia*, Basili-ca, Bucharest, 2018, pp. 363- 376.

Contact: florinstefanan@gmail.com

**Marian Vild** (b. 1975), Orthodox priest, assistant professor of New Testament Studies at the Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Latest published: *Studii biblice*, Editura Universității București [Bucharest University Press], Bucharest 2018, 160 p.; *Eshatologia paulină*, Editura Universității București [Bucharest University Press], Bucharest 2017, 300 p.; „Exegeza biblică ortodoxă – între știință și harismă”, in: *Lucrările simpozionului „Identitatea ortodoxă a studiilor biblice” – București 11-12 nov. 2016*, Ed. Universității din București, 2017, pp. 221-239; „Dumnezeieștile Scripturi – reper permanent al vieții duhovnicești în literatura ascetică răsăriteană”, in: *Studii Teologice*, 13 (2017), 3, pp. 131-147; „Francois Brune, *Sfântul Pavel. Mărturia mistică*, translation Șerban Velescu, Univers Enciclopedic Gold, Bucharest, 2011, 222 p.”, in: *Studii Teologice*, 12 (2016), 4, pp. 208-212 (book review); „Pr. Dr. Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei și a organizării Bisericii în epoca apostolică*, Basilica, Bucharest, 2016, 599 p.”, in: *Studii Teologice*, 14 (2018), 1, pp. 185-188 (book review).

Contact: marian.vild@unibuc.ro.

# ANTIM IVIREANUL

# DUMNEZEIESTILE ȘI SFINTELE LITURGHII

TÂRGOVIȘTE, 1713



Sfântul Simeon  
Arhiepiscopul Tesalonicului



Erminia dumnezeiescului Simbol  
al credinței ortodoxe



colecția

CREDINȚA ORTODOXĂ



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă



# FLORILEGIU PATRISTIC DESPRE SFINTELE ICOANE

EDITURA CUVANTUL VIETII

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări asupra formei și conținutului materialelor trimise spre publicare. Întreaga răspundere pentru conținutul materialelor aparține autorilor.

Materialele trimise trebuie să fie însoțite de:

- (a) un rezumat în limba română, împreună cu traducerea lui în limba engleză sau într-o altă limbă de largă circulație internațională;
- (b) minimum cinci cuvinte cheie în limba română (traduse și în limba engleză sau într-o altă limbă de circulație internațională);
- (c) o scurtă prezentare a autorului în limba română.

Tipărit la  
**TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI**

București, Intrarea Miron Cristea, nr. 6, 040162

Tel.: 021.335.21.29; 0727.320.602

E-mail: [secretariat.tipografie@patriarhia.ro](mailto:secretariat.tipografie@patriarhia.ro),  
[tipografia@patriarhia.ro](mailto:tipografia@patriarhia.ro)  
[cartibisericessti.ro](mailto:cartibisericessti.ro)



## REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

### CUPRINS:

#### Studii

Pr. Lect. Dr. Ion REȘCEANU

*Receptarea canonului biblic vechitestamentar în traducерile românești ale Sfintei Scripturi din sec. XVII-XIX*

Pr. Lect. Dr. Roger CORESCIUC

*Paternitate omiletică: interferențe de conținut în Omiliile la Schimbarea la Față ale Sfinților Ioan Damaschin și Grigorie Palama*

Pr. Asist. Dr. Valentin ILIE

*Familia și credința religioasă astăzi*

Dr. Florin Ciprian PETRE

*Une analyse de la notion spirituelle de la πρακτική chez Évagre le Pontique*

Drd. Florin ȘTEFAN

*Înnoirea omului – un fenomen psihofizic și spiritual real, ce depășește determinismul genetic*

#### Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Sf. AMBROZIE DE MEDIOLANUM

*Despre îndatoririle slujitorilor (I, XI-XIX)* (trad. din lb. latină, introd. și note de Lect. Dr. Elena-Iuliana BUGHIRICĂ)

#### Recenzii