

CERBUL ȘI LICORNA

Psihanaliza fenomenului religios

ALEXANDRU-IOAN CÂNDA s-a născut la 22 septembrie 1980 la Hunedoara, într-o familie în care etica, curiozitatea intelectuală și dezvoltarea emoțională erau valori esențiale și de practică firească. Urmează colegiul de informatică (1999) unde în paralel descoperă și aprofundează personal psihanaliza, filosofia și desenul artistic – după care finalizează primele studii universitare în Timișoara: inginerie (2004) și master în inginerie (2005). Încă din 1999 începe să scrie beletristică – poezie și roman – și filosofie. Conex cu cariera managerială, își finalizează la Brașov studiile de management (2010) și la Timișoara doctoratul în inginerie și management (2013, *Magna Cum Laude*) – dar și primele lucrări de pictură și sculptură. În 2014 publică primele cărți pe care le-a scris pe parcursul anilor de studiu de început din Timișoara. Din 2015 își continuă dinamic cariera executivă în Sibiu, Târgu Mureș, Arad, Deva și Iași – în paralel urmând studii avansate de Executive MBA la The University of Sheffield (2018). În 2016 se căsătorește, iar în 2017 i se naște unicul copil. Completând parcursul filosofico-teologic pe care îl dezvoltă asiduu în anii maturității, publică diverse articole teologice și filosofice, devenind ulterior membru al Societății Internaționale Toma de Aquino (*Società Internazionale di Tommaso d'Aquino – S.I.T.A.*) – Filiala Română (2021). Sub acest avânt creativ – și împlinindu-și visul din tinerețe – finalizează la Oradea studiile în teologie (2022).

OPERA FILOSOFICĂ ȘI TEOLOGICĂ: *Delirul ontic înainte de Apokatastasis* (2014), *Psalmii de gând nou* (2014).

OPERA ȘTIINȚIFICĂ: *Întreprinderea Agilă – Strategii Manageriale și Modele Organizaționale* (2013).

OPERA LITERARĂ: *Vânt în oglinda cu nămol* (2014), *Urme de gând* (2014), *Zbor spre lacrimile Soarelui* (2014).

ALEXANDRU-IOAN

CÂNDĂ

CERBUL ȘI LICORNA

Psihanaliza

fenomenului religios

Galaxia Gutenberg

2022

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CÂNDA, ALEXANDRU-IOAN
Cerbul și Licorna. Psihanaliza fenomenului religios/
Alexandru-Ioan Canda; Târgu-Lăpuș:
Galaxia Gutenberg, 2022
Conține Bibliografie
Index
ISBN 978-630-6524-26-6

2

www.galaxiagutenberg.ro

© autorul, 2022

Editura Galaxia Gutenberg
435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11
Tel: 0723-377599, 0733-979383
e-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

PRINTED IN ROMANIA

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

INTRODUCERE

Cotidianul prezintă realități și perspective care în principal sunt percepute sub forma unui tot ce își duce o existență percepută difuz în jurul omului. Însă acest tot aparent organic și firesc e format din individualități unice, dar și din grupuri de asociere sub diverse afinități – fie conceptuale, fie conjuncturale.

În tot acest dat al fiindului, apar diverse anomalii de prezență sau de manifestare care, deși sunt inițial excepții, ajung să influențeze atât proximitatea, cât și mentalul colectiv prin exprimări propagate fără cenzuri sau filtre prin diverse canale media facile.

O anomalie aparte a existenței omului este reprezentată de *afecțiunea psihică* – de boala psihică sau de unele distorsionări de mecanism psihic ce fie nu sunt încă permanentizate, fie nu au atins un grad înalt de tulburare afectivă. Această *afectare* are atât un sens de *lezare* (de durere, de suferință), cât și unul secundar de *prefacere* (de disimulare, de aparență) – aceste sensuri descriind atât impactul personal al bolii, cât și impactul social al acesteia.

Dacă anomalia e resimțită (uneori doar subconștient) ca o permanență disonantă a Sinelui, aceasta nu este tot timpul percepută de către imediatul familiar sau de cel conjunctural-comunitar – tocmai pentru că aceste tipuri de afecțiuni nu au

o somatizare evidentă sau, și dacă o au, prezintă o foarte variată gamă de manifestări ce nu tot timpul pot fi percepute (sau cunoscute) ca simptome ale unei boli.

Într-o contemporaneitate în care idealul individualității este contestat¹ de o cultură în care cunoașterea devine fundamentul valorii², în psihicul individual se induce o tensiune de adaptare, dar și de excludere – firescul devenind *un exclus* paradoxal prin ocultare sub acțiunea de focalizare pe excepții sau minorități oarecum obscure.

În acest dat socio-cultural, avem o revoltă a omului împotriva determinismului³ care, pe fondul unui spectru psihic instabil emoțional și sub presiunea ideologiilor contemporane de suprimare a firescului tradițional și de impunere a unui distopic model antropologic, impune o permanentizare a psihotraumei spre o dezvoltare nevrotică⁴. Din moment ce sentimentul de sine format interpersonal este dependent de îndeplinirea anumitor condiții interioare și exterioare⁵ și de percepția validă a psihicului celuilalt⁶, aceste fluctuații de sens și existență vor provoca nu doar psihicul la

¹ Mills, C. Wright, *Imaginația sociologică*, Editura Politică, București, 1975, p. 249.

² Naisbitt, John, *Megatendențe. Zece noi direcții care ne transformă viața*, Editura Politică, București, 1989, p. 46.

³ Stott, John, *Crucea lui Cristos*, Societatea Misionară Română, Wheaton, 1992, p. 90.

⁴ Jeican, Rodica, *Psichiatria în scheme logice*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 96.

⁵ Thomă, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul I: Fundamente*, Editura Trei, București, 1999, p. 204.

⁶ Thomă, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul III: Cercetare*, Editura Trei, București, 2011, p. 49.

zbatere, ci și ființa – considerând ca aceasta e dată și în virtutea existenței psihice⁷ – care va ajunge și ea la o deviație.

Sub tot acest stres emoțional și social care implică o anulare identitară de sine, omul resimte această pierdere a eului social drept o nimicire lăuntrică⁸ – o negare a sensului lui existențial prin care el se rezumă la un existent ce se îndreaptă spre moarte⁹. De aici apare și nevoia intensă de sens ontologic, de justificare determinativă și de contextualizare comunitară.

În acest context, sub nesiguranța omului de a-și realiza vreodată imaginea totalității sale paradoxale¹⁰, omul ajunge la o căutare de Dumnezeu – care și ea solicită o schimbare a firii pământești pentru adaptarea la firea veșnică¹¹, dar și o comuniune cu membrii bisericii în care omul să nu fie doar „un obiect de cult”¹².

Dacă suferința este un dat ontologic conjunctural al omenirii, alinarea se impune nu doar ca o nevoie personală sau ca imbold social, ci mai ales ca aspect esențial cu caracter transfigurator și, finalmente, soteriologic – atât pentru cel

⁷ Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie. Simboluri onirice ale procesului de individualizare. Reprezentări ale mântuirii în alchimie [Opere Complete – Volumul 12]*, Teora, București, 1998, p. 387.

⁸ Volkelt, Johannes, *Estetica tragicului*, Editura Univers, București, 1978, p. 122.

⁹ Souzenelle, Annick de, *Symbolismul corpului uman (Ed. a II-a)*, Editura AMARCORD, Timișoara, 1999^b, p. 38.

¹⁰ Jung, Carl Gustav, *Mysterium Coniunctionis [Opere Complete – Volumul 14, Partea a II-a]*, Teora, București, 2000^b, p. 189.

¹¹ Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, ANASTASIA, București, 2000, p. 227.

¹² Schmemmann, Alexander, *Introducere în teologia liturgică*, Editura Sophia, București, 2009, p. 84.

suferind, cât și pentru cel care vine în ajutor spre suport și vindecare.

O nișă de existență a bolilor psihice este cea în care boala psihică se juxtapune trăirii și practicii religioase – în ambele cazuri manifestarea și influența sunt reciproce: cadrul religios poate provoca, augmenta, potența sau nuanța maladiiv o afecțiune preexistentă; sau bolnavul poate influența cadrul religios personal prin exacerbări de comportament aparent religios sau prin interacțiuni nepotrivite pseudo-mistice cu impact emoțional puternic față de comunitatea de cult.

Dat fiind atât impactul puternic pe care aceste afecțiuni le au asupra individului și comunității, cât și a provocării de a le recunoaște, a le înțelege și a le face față, această lucrare vine să le prezinte în special din perspectiva interacțiunii dintre psihologie și religie – atât ca dezvoltare, cât și ca înțelegere.

Tema aleasă – de a aborda atât religiozitatea normală, cât mai ales religiozitățile nevrotice și psihotice – are o importanță de noutate prin faptul că nu sunt foarte multe abordări de analiză ale afecțiunilor psihice într-un cadru religios și care să fie accesibile ca limbaj și utilitate imediată de înțelegere atât pentru omul obișnuit, cât și pentru corpul clerical.

Obiectivele generale ale lucrării sunt acelea de a prezenta expresiile vieții religioase din perspectiva sănătății psihice a participantului la viața de cult, analizând în special cadrul psihic al persoanelor din spectrul nevrozelor și psihozelor – cazuri în care se va prezenta o lume personală a zbuciumului și extazului, a retragerii și expansiunii, a tăcerii și a zgomotului – o lume care nu se supune judecății de valoare sau de etică obișnuite. E o lume care scapă firescului și care trebuie

înțeleasă spre empatizare, protecție, consiliere sau ajutor – fie că vorbim de bolnav, de aparținători, de comunitate sau de preot.

Metodologia de lucru este prezentarea fiecărei afecțiuni din punct de vedere științific și din perspectivă religioasă, adăugând apoi și perspectiva abordării practice a consilierii teologice și psihologice.

Lucrarea este structurată în cinci capitole care urmează următorul parcurs:

- a. Capitolul I. *De la conceptualizare la înțelegere* – prezentarea și mai ales analiza conceptelor psihologico-filosofice legate de boala psihică, trăirile disonante, nuanțe conceptuale aplicabile în universul psihic, perspectivarea bolii și bolnavului în context social;
- b. Capitolul II. *Religiozitatea normală* – o privire asupra comportamentului religios normal, cu o atenție deosebită pe credință, bucurie, iubire, trăire și pe comunitatea creștină luminoasă;
- c. Capitolul III. *Religiozitatea nevrotică* – prima parte a afecțiunilor psihice – nevrozele – de un impact mai restrâns personal și social, și cu un prognostic de vindecare pozitiv; sunt abordate pe rând firile emotiv-depresive, anxios-angoasate, isteric-demonstrative și obsesional-compulsive;
- d. Capitolul IV. *Religiozitatea psihotică* – a doua parte a afecțiunilor psihice – psihozele – care au un impact puternic asupra psihicului – dar și asupra comunității, la ocazii totuși rare –, aceste afecțiuni fiind cele mai severe și cele mai depreciative, cu consecințe ireversibile

- și profunde asupra ființei umane; sunt abordate firile exaltat-nestăpânite, delirant-paranoice, delirant-parafrenice și fragmentat-schizofrenice;
- e. Capitolul V. *De la abordare la alinare* – sugestii de abordare și de poziționare față de afecțiunile prezentate, dar și față de bolnavul prezent/redat familiei și comunității sociale sau religioase.

Capitolele despre nevroze și despre psihoze se desfășoară după următoarea structură: afectul central în jurul căruia se construiește boala, definirea bolii, prezentarea caracteristicilor și manifestărilor (simptomelor) bolii, exacerbări ale bolii sau unele nuanțări mai des întâlnite sau mai de impact, precum și o prezentare a modului în care aceste afecțiuni sunt prezente în cadru religios.

Din această alăturare a unui domeniu spiritual și emoțional cu cel riguros și obiectiv am preferat să numesc cu termenul *firi* persoanele care suferă de aceste afecțiuni (sau care sunt poziționați prin manifestare într-un spectru psihopatologic).

Desigur, lucrarea nu urmărește o prezentare exhaustivă a afecțiunilor, nici nu se dorește a fi un manual de abordare (și implicit de înlocuire a specialiștilor terapeuți); tocmai de aceea limitarea lucrării vine din faptul că nu fundamentează un cadru statistic de la care să se plece în definirea unui model de abordare, ci îndeamnă și incită la o cunoaștere ce nu doar obiectivează, ci și cuprinde spiritual un segment tulbure și nefericit – deseori evitat – al societății și al Bisericii.

Una din gravurile lui Lambsprinck – *Cerb și Licornă în pădure* (*De lapide philosophico figurae et emblemata*, 1625) –

prezintă întâlnirea alegorică dintre cerb și licornă ca simboluri alchimice ale sufletului și ale spiritului. Aceste simboluri se descoperă nu doar ca arhetipuri revelatoare pentru psihanaliza jungiană, ci și ca perspective esențiale și complementare de abordare fenomenologică a suferindului: psihoterapeutică și spirituală.

Asemeni lui Iov care e scufundat cu sens în suferință și răzbire, și bolnavului îi trebuie asociat un sens al suferinței care, deși e de neînțeles de cele mai multe ori, rămâne – prin Hristos – pe o cale de mântuire comună celorlalți credincioși ce obligă nu doar la acceptare și îngăduință, ci mai ales la sprijin și dăruire de sine.

CAPITOLUL I

DE LA CONCEPTUALIZARE LA
ÎNȚELEGERE

Firesc și patologic

Întregul travaliu ideatic de analiză și interpretare a vieții psihice umane se fixează încă de la început în căutarea unui reper absolut privit ca *un dat* aprioric al firescul colectiv – reper care să etaloneze clar și peremptoriu orice psihism adus judecății socio-medicale.

Dacă pentru corpul uman sănătatea și boala somatică sunt limite-verdict ce prin manifestarea lor – mai mult sau mai puțin evidentă – permit o poziționare clara asupra normalului sau anormalului aparenței celuiilalt, în cazul afecțiunilor psihice, din prea-clarobscurul realității psihice, analistul scăpa mereu șansa de a se fixa deplin și detașat-nonșalant într-o interpretare definitivă. Astfel refuzată unei imagini imaculate și clare, normalitatea sesizată ca sănătate psihică ajunge să se prezinte drept probabilitate a unei istorii echilibrate a insului¹³, evidențiindu-se un model care, chiar dacă eludează fina aproximare, se va impune totuși dintr-o necesitate a

¹³ Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Nevrozele*, Editura Facla, Timișoara, 1974, p. 42.

obligației sociale (atât față de comunitate, cât mai ales față de individ).

Supusă inevitabilului argument statistic cât și imperfectului instrument de analiză, normalitatea se lasă inevitabil catalogată sub diferitele criterii-reper ce pot defini și asigura un cadru rezonabil de clasificare a sănătății stării psihice și de validare a unui verdict de sănătate mintală. Putem enumera câteva criterii ale sănătății mentale¹⁴:

- a. Armonia interioară;
- b. Cunoașterea de sine;
- c. Aprecierea de sine și acceptarea;
- d. Lipsa bolii sau a disconfortului;
- e. Adaptabilitatea la schimbările de mediu;
- f. Autonomia personală;
- g. Percepția eficientă a realității;
- h. Altruismul;
- i. Controlul instinctelor;
- j. Controlul voluntar asupra comportamentului;
- k. Abilitatea de a avea relații afective;
- l. Capacitatea de integrare;
- m. Productivitatea.

Însă acest firesc interior este supus și el unui perpetuu joc al constrângerii și relaxării, al previzibilului și al accidentului – al elasticului conținutului sau al ireversibilului cadrului; în dinamica imediatului,

¹⁴ Jurcă, Eugen, *Psihopatologie și psihoterapie (Ed. a III-a)*, Editura de Vest, Timișoara, 2018, pp. 19, 21-22.

frământarea cu privire la valoarea vieții rămâne o problemă existențială, nu o boală mintală¹⁵.

Chiar dacă și aceste dispoziții și re poziționări-de-stare afectivă se încadrează și ele (prin non-permanență) în firescul trăirilor, exacerbarea, permanentizarea sau somatizarea lor violentă (spre sine sau spre *celălalt*) vin să certifice o stare de afecțiune psihică. Prin această lezare a profunzimilor ființiale care nu se mai cicatrizează, se evidențiază deja boală definită drept abatere a modelului uman de la valoarea și semnificația lui generală¹⁶ – abatere ce prin permanentizare duce chiar la o pierdere a autodeterminării axiologice¹⁷.

Mai mult, în boală, distorsionarea reprezentării-de-sine și a poziționării față de lume ajung să se accentueze nu doar prin prezența unor stimuli, ci prin însuși mecanismul psihic care, în loc să integreze evenimentul drept schimbare, începe să se autodeprecieze prin pierdere de sine *în propriul sine* – consumare-devorare de sine asemeni unui *ouroboros* (gr. *ὄφιοβόρος*) care își devorează coada în atingerea unui *cap-sens* de neatins în acest joc paradoxal al proximităților semiotice. Astfel, noutatea ca redundanță constituie elementul semiotic major în psihopatologie¹⁸; bogăției reprezentărilor și formulărilor conceptuale delirante (invenții ce vin din

¹⁵ Frankl, Viktor E., *Omul în căutarea sensului vieții*, Meteor Press, București, 2009, p. 115.

¹⁶ Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Nevrozele*, Editura Facla, Timișoara, 1974, p. 45.

¹⁷ Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Psihozele*, Editura Facla, Timișoara, 1976, p. 47.

¹⁸ Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Nevrozele*, Editura Facla, Timișoara, 1974, pp. 45-46.

descompuneri și neoformații compensatoare¹⁹) li se vor opune mereu sărăcia de sens a vieții psihice.

Accentuarea stranietății și deznădejdi în psihopatologie nu vine doar din disiparea sinelui, ci mai ales din neputință învingerii prin proprie voință și efort a unui obstacol creat de omul însuși în detrimentul lui²⁰; să nu mai vorbim de faptul că tot acest proces-travaliu de *anormalizare* se petrece în ascunsul subconștientului – în acest *neascuns-cel-mai-neascuns* (gr. ἀλήθεστατον) în care esența formării se întemeiază în esența adevărului²¹ și care susține astfel prin sens toată ființa.

Dacă etiologia psihopatologiilor poate satisface rigori de investigație sau curiozități academice, tratamentul vine să aducă alinare celui suferind și aparținătorilor, dar și o utilitate socială prin pregătirea individului de integrare comunitară (sau de protecție a acesteia prin secluziune benefică atât individului cât și societății). Abordarea bolnavului nu trebuie să urmărească atingerea unei analize validatoare pentru competența sau prestigiul profesional al analizantului sau a unui verdict de impunere semantică bolnavului, ci a unui diagnostic care să aducă clarificare terapeutică în ajutorul medicului curant și diagnostic cu sens despovărător bolnavului.

¹⁹ Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Psihozele*, Editura Facla, Timișoara, 1976, p. 45.

²⁰ Rougemont, Denis de, *Iubirea și Occidentul*, Univers, București, 2000, p. 51.

²¹ Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 187.

Prin centrarea tratamentului pe redobândirea sensului existențial, lumea apoasă a sufletului psihic e chemată să devină uscată și să constituie un nou pământ²² – reprezentare simbolică în care conflictele sunt rezolvate prin contrarii²³ care nu se suprimă, ci se contrabalansează. Ca o echivalență simbolică, precum regele Ezechia care primește la anii vieții cincisprezece ani în plus după vindecarea de pe patul de moarte (Is. 38:1-5), și bolnavul vindecat primește o șansă la ființare cu sens și făptuire, putând să își reia viața de la capăt cu o încărcătură de energie intactă²⁴.

Dincolo de rolul terapeutului, terapiei sau a tratamentului, un rol activ în susținabilitate vindecării îl constituie *afiliația*²⁵ ca relaționare-legare de *celălalt*; pacienții – asemeni oamenilor sănătoși – sunt încurajați să se focalizeze pe atribute personale interne, exprimarea lor în public și verificarea și ajustarea lor în privat prin comparație socială²⁶.

Reactivat emoțional și integrat social, *omul revenirii* se poate dovedi a fi mai mult decât un mijloc de câștig utilitar social sau un personaj de peisaj cotidian; un recâștigat sieși și aproapelui e un câștigat și lui Dumnezeu.

²² Souzenelle, Annick de, *Oedip interior. Prezența Logosului în mitul grec*, Editura AMARCORD, Timișoara, 1999^a, p. 131.

²³ Empson, William, *Șapte tipuri de ambiguitate*, Editura Univers, București, 1981, p. 297.

²⁴ Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul (Ed. a III-a)*, Humanitas, București, 2013^b, p. 81.

²⁵ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. I. A-D*, Editura Medicală, București, 1987, p. 98.

²⁶ Matsumoto, David, *Culture and Psychology*, Brooks/Cole Publishing Company, Pacific Grove, 1996, p. 38.

Suferință și manifestare

Pentru suferind, situația provocatoare în care se găsește îl trage într-o psiho-dramă cu fluctuații permanente de stări, distorsiuni interpretative și exacerbări comportamentale. Dacă în boala somatică cauza și starea bolii sunt mai mult sau mai puțin evidente (și acceptate), în boala psihică devine dureros să ascunzi o lume lăuntrică și să trebuiască să te înfățișezi drept un altul²⁷ – asta când bolnavul mai reușește totuși să prezinte o conștiință de sine și să mai manifeste un act de voință în raportarea față de propria condiție depreciată psihic.

Deși gestul ca simptom conține astfel indicii despre realitățile interioare omului, nu ne putem totuși limita în a considera că ceea ce e aparent manifest reprezintă un indiciu validant și dezvăluitor al suferinței. Mai mult, există simptome de neparticipare la social (vezi apatiile în depresii, „împietririle” anxioșilor) prin care, deși prezent și obiectivat conjuncturii, bolnavul devine *un luat* al imediatului – un invizibil.

Această corelare dintre interiorul vieții psihice și exteriorul participării la imediatul colectiv-conjunctural, se concentrează pe starea afectivă ca grad de concordanță dintre situație și tendințele noastre²⁸ – stare ce poate fi augmentată cu fiecare realizare a propriei condiții și incapacități spre frustrare și mai apoi spre disperare, perspectiva prăbușirii lăuntrice conferind

²⁷ Kierkegaard, Sören, *Școala creștinismului*, Editura ADONAI, București, 1995, p. 163.

²⁸ Cosmovici, Andrei, *Psihologie generală*, POLIROM, Iași, 2005, p. 219.

acuitate simțămintelor de jale și de participare dureroasă²⁹ și asigurând o remanență afectivă continuu nocivă.

Chiar dacă orice gândire coerentă este construită pe un sistem de inhibiții solide și clare³⁰, în cazul izolării de ceilalți avem o cenzură falsă în stare de boală care va duce ulterior și la un blocaj frustrator ce refulează conținut adițional pe lângă cel inițial al conștientizării bolii, această stare-de-ascundere refuzând ieșirea-din-ascundere a adevărului (gr. *ἀλήθεια*)³¹ despre sine și despre calea de parcurs spre sine.

În toată această iterație de manifestare a suferințelor psihice – eveniment, stimul, percepție, trăire, impuls (drept act de variație a intensității și direcției între cenzură și violență) –, dincolo de absurdul travaliului sisific de menținere, se distinge și o patologie conexă a voinței. Aceste tulburări ale voinței (hiperbulie/hipobulie ca exagerare/scădere a forței voliționale sau disabulie ca dificultate de trecere la acțiune³²), cu rol de activare (en. *Enabling*) a unor declanșatori (en. *Triggers*) obscuri spre nișe de manifestare surprinzătoare ce nuanțează mai departe afecțiunea psihică prin sublimări succesive (deplasări energetice dinspre satisfacții instinctuale imediate spre disimulari compensatorii ulterioare).

²⁹ Volkelt, Johannes, *Estetica tragicului*, Editura Univers, București, 1978, p. 113.

³⁰ Bachelard, Gaston, *Psibanaliza focului*, Editura Univers, București, 2000, p. 127.

³¹ Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, pp. 150-151.

³² Ancuța, Partenie, *Introducere în psihologie*, Excelsior, Timișoara, 2000, pp. 144-145.

Însă sublimarea în faptă sub acțiunea voinței-mecanism a subconștientului nu reprezintă întotdeauna negarea unei dorințe împotriva instinctelor, ci poate fi și o sublimare pentru un ideal³³ relativizat reperelor arhetipale.

Stranietate și clivaj

Viața psihică prezintă un continuu travaliu de raportare – atât la contextul exterior, cât și la emergentul mecanismului propriu al gândirii; atât față de un absolut integrativ cu rol de sistematizare-funcționare, cât și față de un relativ disociativ cu rol de perspectivare-adaptare.

Acest perpetuu mecanism reglator introduce pentru psihic problematica dualității și alternanței, problematică în fața căreia psihicul răspunde doar cu răspunsuri provizorii ce nu pot oferi o deplină exactitate³⁴, evidențiind astfel o specificitate a psihicului de a funcționa cu ambiguități care și ele vin cu un spectru specific de reacții (de la distorsiune nevrozantă la sublimare compensatorie).

Dacă conflictul latent este un conjunctural-acceptat al ambiguității, creșterea necontrolată a gradului de ambiguitate introduce un sentiment de stranietate. Prin această exacerbare intimă, stranietatea devine premisă în alienare tocmai prin

³³ Bachelard, Gaston, *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei*, Editura Univers, București, 1997^b, p. 27.

³⁴ Adler, Alfred, *Cunoașterea omului*, Editura Științifică, București, 1991, p. 47.

surprinderea stimulativă pe care o aduce Sinelui; după cum stipulează Sigmund Freud³⁵, straniul nu este doar ceva înfricoșător din necunoaștere și nefamiliaritate, ci reprezintă tot ceea ce trebuia să rămână ascuns, dar s-a manifestat. Această scoatere impusă non-volitiv din intimul nebănuitului subconștient surprinde și generează angoasă care duce la o scindare a psihicului. Clivajul interior apare prin dedublare – prin descoperirea unui *celălalt* interior care se refuză conformării și începe să se delimiteze și să se diferențieze de Eul conștient. Nou-formata diadă antitetică, prin cumulare de influențe, ajunge la o opoziție (prin proiecția părții străine a personalității ca fiind contrară eului conștient³⁶) ce nu va mai rezista solicitării escaladate, ducând totul în spectrul patologic.

Dacă ne referim la evenimentele psihice drept noutăți, atunci fiecare *nou* introduce o diferențiere prin surplus psiho-semantic, clivajul devenind astfel o proprietate inerentă psihicului uman³⁷. Însă dedublarea Eului devine patologică în momentul conștientizării sciziunii sub presiunea conflictului; conținutul psihic devenit conștient posedă un potențial energetic care dacă scade devine subliminal³⁸ – aspect care rezolvă doar aparent problema, sublimarea amplificând de fapt problema și înrădăcinând-o și mai adânc în subconștient. Acest impuls augmentator

³⁵ Freud, Sigmund, *Scieri despre literatură și artă*, Editura Univers, București, 1980, pp. 298, 303.

³⁶ Rank, Otto, *Dublul. Don Juan*, Institutul European, Iași, 1997, p. 158.

³⁷ Jung, Carl Gustav, *Studii despre reprezentările alchimice [Opere Complete – Volumul 13]*, Teora, București, 1999, p. 34.

³⁸ Jung, Carl Gustav, *Mysterium Coniunctionis [Opere Complete – Volumul 14, Partea I]*, Teora, București, 2000^a, p. 120.

– fie ca mărime extensivă din exterior sau ca multitudine internă conștiinței³⁹ – aduce și el o suspendare disturbatoare între percepția prezenței angoasante (drept criză a obiectului perceput ca obiect în sine diferit de simptomul obiectului⁴⁰ – deci un clivaj între aparent și ascuns) și semantica asociată ei (orice nuanță verbală care dă loc unor reacții alternative la aceeași expresie lingvistică⁴¹ – deci o ambiguitate verbală).

De asemenea, psihicul trebuie să facă distincția atât între realitate și reprezentarea ei⁴², cât și între subiectiv și obiectiv unde acțiunea primitivă prezintă o nediferențiere completă între cele două⁴³ – situație observată și în unele patologii unde granițele conceptuale devin estompate.

Lipsa de intuiție a existenței absolute⁴⁴ și opoziția activă și pozitivă a necunoscutului fenomenului față de obiectivarea lui într-o lume care și ea își schimbă aparențele⁴⁵ introduc o dinamică psihică menită să categorisească *perceputul* (alături de *trăit*) nu doar în categoria realului, ci și – lacanian – în cea

³⁹ Bergson, Henri, *Eseu despre datele imediate ale conștiinței*, Editura Antet, București, 1999, p. 52.

⁴⁰ Błaga, Lucian, *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, București, 2013, p. 257.

⁴¹ Empson, William, *Șapte tipuri de ambiguitate*, Editura Univers, București, 1981, p. 33.

⁴² Zlate, Mielu, *Psihologia mecanismelor cognitive*, POLIROM, Iași, 2004, p. 186.

⁴³ Piaget, Jean, *Epistemologia genetică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973, p. 13.

⁴⁴ Kołakowski, Leszek, *Prezența mitului*, Curtea Veche Publishing, București, 2014, p. 21.

⁴⁵ Bachelard, Gaston, *Psibanaliza focului*, Editura Univers, București, 2000, pp. 52, 84.

a imaginarului și a simbolicului. În aceste noi *medii*, omul se poate simți din nou liber și descărcat emoțional (en. *Unloaded* – cu sens de *despovărat*, *golit* de încărcătură emoțională), unde, prin contrafactualitate, putând *viola* realitatea absurdă și delimitată⁴⁶ a imediatului spre un nou confort psihic impotențator de așezare-în-expectanță – ajungând astfel la o *spargere* (en. *Break through* – ca sens alternativ pentru *violare*) a sensului-cenzură ce angoasa prin inaccesibilitate.

Astfel surprinși de gândurile confuze furnizate de către simțuri⁴⁷, ajungem nu doar la o cunoaștere imperfectă redusă la categorisiri făcute pe baza similarităților⁴⁸, ci și la o neclaritate afectivă de raportare la perceput, materia desfășurată între polii dialectici extremi ai *durității* și *moliciunii* desemnând diverse tipuri de adversitate⁴⁹. Această adversitate va provoca o rezistență la cunoaștere care se va finaliza fie într-o depășire cu rol cathartic, fie într-o distorsionare nevrozantă. Mai mult, chiar materia susținătoare a Eului – corporalitatea – absoarbe adversitatea și devine o reflectare a psihismului, ducând la o somatizare de proximitate.

⁴⁶ Steiner, George, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Editura Univers, București, 1983, pp. 275-276.

⁴⁷ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Eseuri de teodicee*, POLIROM, Iași, 1997, p. 248.

⁴⁸ Matsumoto, David, *Culture and Psychology*, Brooks/Cole Publishing Company, Pacific Grove, 1996, p. 189.

⁴⁹ Bachelard, Gaston, *Pământul și reveriile voinței*, Editura Univers, București, 1998, p. 22.

Simultan, deși nu putem face o constatare obiectivă asupra naturii efective a subconștientului⁵⁰ – supus și el aceluiași dublet al orizontului spațial și temporal⁵¹ – putem totuși afirma efectul negativ al unui incoștient amorf sau deformat⁵² asupra sufletului în totalitatea lui funcțional-ontologică. Importantă va fi astfel nu poziționarea la extreme, ci atingerea unui balans stabilizator constant (nu unul de echilibristică disjunțională între luciditățile și difuziile psihicului).

O nuanță aparte asupra stranietății și clivajului o aduce trăirea religioasă; chiar dacă nepătrunsul realităților și sensurilor sacre vin ca laitmotive necesare trăirii spirituale (ambiguitatea fiind privită unori chiar ca o validare pentru autenticitatea mitului⁵³), totuși trebuie atinsă o integrare coerentă psiho-structural a iraționalului cu numenul. Juxtapus travaliului de integrare a sacrului cu profanul, avem și travaliul de judecată etico religioasă ca oscilație între păcatul activ ca virtute prometeică și tragedia pesimistă a justificării teologice a răului omenesc⁵⁴. Și în acest caz de semantică soteriologică avem o suspendare între extrema promiscuității și cea a angoasei – suspendare care necesită o rezolvare de asumare, persistența

⁵⁰ Jung, Carl Gustav, *Mysterium Coniunctionis* [Opere Complete – Volumul 14, Partea I], Teora, București, 2000^a, p. 81.

⁵¹ Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, Humanitas, București, 2011, pp. 88-89.

⁵² Bachelard, Gaston, *Aerul și visele. Eseu despre imaginația mișcării*, Editura Univers, București, 1997^a, p. 184.

⁵³ Dorfler, Gillo, *Estetica mitului. De la Vico la Wittgenstein*, Editura Univers, București, 1975, p. 70.

⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *Nașterea tragediei* [Opere complete – Vol. II], HESTIA, Timișoara, 1998, p. 45.

nerezolvată a ambelor ducând la fixație comportamentală și, în final, la nevrozare.

Devine astfel evident că nu putem avea o *rămânere în devenire* care să se întâmple cu sau fără amintirea ființei⁵⁵, ci e necesară o luciditate echilibrată și activă a prezentului psihic care poate să aducă la sens revelator orice afect emergent efectiv integrat fondului și mecanismului psihic.

Sens și justificare

Experimentarea și conștientizarea vieții umane – a ființului purtător de Sine – se adună și se conceptualizează în *sens* drept un vehicul purtător identitar care, prin sine și cu sine, vine atât să descopere faptul de a fi în lume, cât și să justifice dreptul de a fi în lume. Elementul de legătură dintre ființa-în-sine (ca substanță ontologică adusă la ființare și prezentă aici-și-acum) și ființa-prin-sine (ca formă percepută și manifestă de ființare) îl constituie *cuvântul*.

A verbaliza presupune atât un act volitiv de expunere de sine față de celălalt, cât și un travaliu introspectiv subconștient de punere a afectului în sens (actele de limbaj aparținând unei agonistici generale⁵⁶). Semnificantul ajunge să fie purtătorul

⁵⁵ Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978, p. 186.

⁵⁶ Lyotard, Jean-François, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Editura Babel, București, 1993, p. 29.

unui sens validat sieși drept coerent, provocând și o expectanță de răspuns din partea celuilalt – deci de primire fie a unei confirmări, fie a unei semnificații noi ca punere inedită a sensului în conținut.

Semnificația devine astfel *un act axiologic de reconfigurare semantică prin care se transferă între indivizi judecăți de valoare corelate ontologic*.

În tot acest transfer, semnificația e atașată de vehiculul ei – materializarea verbală⁵⁷, limbajul dezvăluindu-se a fi atât capacitate de a minți cât și capacitate de a exprima realitatea⁵⁸ – această posibilitate duală nuanțată etic introducând o distanțare dintre semnalele limbajului și realitate⁵⁹. Distanțarea (însa nu detașarea; legătura se păstrează, nefiind cenzurată de vreo instanță) vine din faptul că, în exprimare, cuvintele dispun de posibilități semantice limitate la realitățile condiționate⁶⁰, această conjunctură de condiționare reciprocă impunând o relație evident imperfectă în care limba devine o contraafirmație a lumii⁶¹.

Avem o oglindire a conținutului în formulare venită atât dinspre realitatea exterioară, cât și dinspre realitățile psihicului

⁵⁷ Dorflies, Gillo, *Estetica mitului. De la Vico la Wittgenstein*, Editura Univers, București, 1975, p. 129.

⁵⁸ Rougemont, Denis de, *Iubirea și Occidentul*, Univers, București, 2000, p. 185.

⁵⁹ Steiner, George, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Editura Univers, București, 1983, pp. 25-26.

⁶⁰ Kołakowski, Leszek, *Prezența mitului*, Curtea Veche Publishing, București, 2014, p. 71.

⁶¹ Steiner, George, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Editura Univers, București, 1983, p. 41.

– conștient sau subconștient – care induce un mecanism de compensare sau de restituire asemănător procesului de traducere⁶² prin care interpretarea se fidelizează realității prin păstrarea sensului latent printr-o încifrare-integrare a lui în formulare. Prin această metamorfoză a cuvântului se trece dincolo de cuvântul-semn autentic ca reprezentant satisfăcător al clasei sale sau cuvântul-semn real drept cel mai reprezentativ membru al clasei sale⁶³, ajungându-se la metaforă – obiect *reformulat* în imagine.

În metaforă, semnul (ca *probă* exprimată verbal a unui conținut) are valoare de semn doar pentru cel care știe că este un semn⁶⁴ – deci are rol transformator doar pentru cel care sesizează și înțelege. Adițional, fixarea semnului la nivel de simbol aduce o fixare a semnului în subconștient însă nu ca informație lipsită de sens (en. *Meaning*) și acțiune (eveniment ce poate fi reactivat prin amintire), ci ca un declanșator (en. *Trigger*) al realităților psihice subconștiente ce ajung manifeste în conștient; de aceea acțiunea ca repetiție-rit nu va putea revela tot ceea ce revelează simbolul⁶⁵.

Toată această dinamică își are desfășurarea în cadrul coerenței psiho-ființiale a Eului. Chiar dacă la începutul tangenței Eului cu lumea exterioară avem o juxtapunere de

⁶² Steiner, George, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Editura Univers, București, 1983, p. 476.

⁶³ Montefiore, Alan, *Introducere modernă în filozofia moralei*, Editura Științifică, București, 1973, pp. 139-141.

⁶⁴ Kierkegaard, Sören, *Școala creștinismului*, Editura ADONAI, București, 1995, p. 148.

⁶⁵ Eliade, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor (Ed. a V-a)*, Humanitas, București, 2013^c, p. 29.

stări de conștiință care fuzionează ulterior prin faptul că eul redevine el însuși⁶⁶, ființa nu poate fi totuși concepută ca fiind doar o permanență la care se reduc lucrurile și procesele⁶⁷. Sensul ființei nu se fundamentează pe conjunctura exterioară (așa omul ar fi redus la un alter-ego al realității percepute), ci pe mecanismul interpretativ interior sub forma unei organicități venite dintr-o corelare dinamic-ontologică.

Parte din organicul psihic este și subconștientul – sau inconștientul – definit drept o matrice a simbolurilor⁶⁸ în care se contopesc sensuri, cuvinte și reprezentări sub forma unui logos care scapă totuși privirii conștiente care încearcă mereu o conceptualizare venită din alegere și schematizare reprezentativă⁶⁹. Nu degeaba acest tărâm metafizic care este inconștientul⁷⁰ își găsește o reprezentare simbolică ca *suflet în chip de pasăre*⁷¹ – cu reminiscența ei în îmbrăcămintea cu pene a șamanilor populațiilor primitive.

Trecând dincolo de simbolic, subconștientul nu este nici primar, nici simplu – ci are la rândul lui un rol aparte în tot

⁶⁶ Bergson, Henri, *Eseu despre datele imediate ale conștiinței*, Editura Antet, București, 1999, pp. 108-109.

⁶⁷ Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978, p. 64.

⁶⁸ Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie. Simboluri onirice ale procesului de individualizare. Reprezentări ale mântuirii în alchimie [Opere Complete – Volumul 12]*, Teora, București, 1998, p. 387.

⁶⁹ Piaget, Jean, *Epistemologia genetică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973, p. 19.

⁷⁰ Campbell, Joseph, *Eroul cu o mie de chipuri*, Herald, București, 2015, p. 267.

⁷¹ Eliade, Mircea, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, București, 1997, p. 437.

întregul mecanismelor și realităților psihice. Având un fundament bazat tot pe limbaj, inconștientul nu se prezintă ca un paradis-reper original sau vreo Atlantidă-țintă de descoperit (asemeni lingvisticii mistice centrate pe vreo limbă absolută sau o literă cosmică ce ar sta la baza structurii fărâmițate a limbilor omenești⁷²).

În altă extremă, chiar dacă pare un depozit de inutilități fără sens, inconștientul nu e o fărâmițare fără importanță existențială lăsată în voia constructivismului arbitrar. Însă subconștientul are o structură ocultată conștientului, obiectul și subiectul relativizându-se reciproc în acest demers de cunoaștere⁷³ și creându-și proprii și intime taxonomii dinamice.

Când vorbim de realitatea conjuncturală, vorbim în special de celălalt – mai specific de realitatea dezvoltării psihice sub aspectul capacității individului de a se diferenția pe sine de ceilalți⁷⁴.

Dincolo de cunoașterea de sine prin oglindire cu cel asemănător și plecând de la cadrul conceptual al ființei ca un dat al lumii⁷⁵, omul simte nevoia de identitate unică atât prin evidențierea conținutului de valoare specific, cât și prin justificarea față de sine venită din realizarea ca *Eu sunt un*

⁷² Steiner, George, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Editura Univers, București, 1983, p. 98.

⁷³ Kołakowski, Leszek, *Prezența mitului*, Curtea Veche Publishing, București, 2014, p. 23.

⁷⁴ Negovan, Valeria, *Introducere în psihologia educației*, Editura Universitară, București, 2005, p. 73.

⁷⁵ Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978, p. 60.

celălalt care există și pentru pentru a da sens pentru altcineva. Faptul de a fi prins între treceri și amânări sau între libertăți și robii⁷⁶ se descoperă drept un dat al omului care nu e spre conștientizare fatalistă întru suspendare, ci spre integrare dinamica dintr-o balansare care să aducă – prin tensionarea pendulului și prin apropierea de extreme – înțelegere (en. *Insight*) și creativitate.

Arhetip și numinos

Deși tributar palpabilului provocator de impresie și rațiunii ce impune o cenzură protectoare de nesurprindere, omul își găsește totuși ființarea ca fiind plasată într-o aseitate ce, mai presus de material, include și realitatea plenară a sacrului.

Plecând de la realizarea faptului că orice existență cosmică este predestinată trecerii⁷⁷, transcendența vine să se descopere omului ca fiind o radicală depășire⁷⁸ de sine și de imediat fenomenologic – depășire ce se realizează printr-un cumul de travalii, intervenții și interacțiuni revelatoare (personale sau comunitare). În toată această desfășurare universală, sacrul nu își păstrează pentru sine doar un rol pasiv de reper simbolic sau

⁷⁶ Souzenelle, Annick de, *Egiptul interior sau cele zece plăgi ale sufletului*, Editura AMARCORD, Timișoara, 2001, p. 39.

⁷⁷ Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul (Ed. a III-a)*, Humanitas, București, 2013^b, p. 135.

⁷⁸ Blaga, Lucian, *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, București, 2013, p. 334.

de imagine a lumii (lat. *imago mundi*)⁷⁹, ci vine să se impună drept o categorie specială de interpretare și evaluare⁸⁰ prin care ființarea se împlinește prin participarea la sacru și în planul Ființei divine – dincolo de regăsirea decursă din manifestul profan.

Pusă în acest context total al existenței, viața psihică devine și o perpetuă probă inițiativă care poate atât să își atingă un scop de atingere a unei trăiri cathartice sau de ființare într-un cadru luminos-numinos, cât și să epuizeze extatic energia psihică până la pierderea sensului și nevrozare prin neatingerea țintei.

Din această perspectivă, trăirea are un caracter de continuitate⁸¹ ce depășește progresul iterativ desfășurat cauzal al lumii materiale. Trăirea (ger. *Erleben*) – înțeală în sensul ei secundar de *a trăi să vezi* – se definește nu ca o expectanță firească de percepție ce ar succeda implicit faptului că exiști, ci ca imbold spre volițiunea de a vedea ceva dincolo de tine ca o consecință a faptului că ai ajuns să fii *trăitor*. Această devenire vine din dedublarea extatică a omului în făptură și esență ca urmare a adâncirii religioase⁸²; făptura-formă (ger. *Gestalt*) și esența-ființă (ger. *Wesenheit*) nereprezentând diferențieri detașabile definitive, ci ipostazări ontologice volatile – puneri-în-stare de *doar-a-fi*.

⁷⁹ Eliade, Mircea, *Nașteri mistice*, Humanitas, București, 2013⁴, p. 23.

⁸⁰ Otto, Rudolf, *Sacru. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, pp. 12-15.

⁸¹ Blaga, Lucian, *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, București, 2013, p. 455.

⁸² Jaffé, Aniela, *Apariții de spirite și semne prevestitoare. O interpretare psihologică*, Humanitas, București, 1999, p. 172.

Aceste experiențe venite din trăire sunt menite să cadreze ființa unei utilizari la infinit a unui timp mitic readus în prezent⁸³ care prin experimentare să aducă o transfigurare integrativ numinoasă.

Asemeni sacrului, și psihicul are zonele (sau momentele) lui de *neînțeles* sau de *neperceput* – pentru ambele realități procesul neîntrerupt de proiecție, retragere a proiecțiilor și de simbolizare duce la transformări continue ale conștiinței⁸⁴ care se observă atât din stările obișnuite ale omului, cât mai ales din stările atinse dintr-o practică spirituală introspectivă.

Sacrul – ca și psihicul – prezintă zone de obscur angoasant; asemeni coborârilor în Infern ale șamanului spre vindecare care se fac mai ales când sufletul bolnavului trebuie căutat și adus înapoi⁸⁵, tot astfel și bolnavul psihic, prin pierdere de sine, trebuie căutat și adus înapoi pe tărâmul sănătosului. Supus unei puneri în scenă dramatice ce se apasă peste voința sinelui, avem și o dramă psihologică venită din lupta ce se dă în sufletul eroului⁸⁶ – interiorizare care mitizează (fixează simbolic) la rândul ei distorsiunea în patologic. Decurs alterării maladive, dacă *in extremis* mitul ajunge maladie a

⁸³ Eliade, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor (Ed. a V-a)*, Humanitas, București, 2013^c, p. 398.

⁸⁴ Papadopoulos, Renos K. (coord.), *Tratat de psihologie jungiană. Teorie practică și aplicații*, Editura Trei, București, 2016, pp. 385-386.

⁸⁵ Eliade, Mircea, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, București, 1997, p. 195.

⁸⁶ Freud, Sigmund, *Scieri despre literatură și artă*, Editura Univers, București, 1980, p. 292.

limbajului⁸⁷, și limbajul devine la rândul lui o maladie a mitului – a simbolului descifrat distorsionat și reprezentat într-o cheie alienat-descriptivă ce duce în final la impunerea unei axiologii de simplificare maladivă.

Această prezență a maladivului – sub forma de *rău* – vine să exprime un ritm cosmic dinamic generat de această *coincidentia oppositorum*⁸⁸ perpetuată tocmai din imposibilitatea de a suprima răul din proprie putere. Coexistența cu răul – mai ales din prezență simbolică – poate duce fie la o magie imitativă venită dintr-o asociație greșită de idei similare, fie la o magie contagioasă venită dintr-o asociație de idei contigue⁸⁹.

În relaționarea sacru-profan, devine necesară o valorizare magico-religioasă a limbajului⁹⁰ prin ridicarea lui la mediu de transfer esențial de simbol dintre om și divinitate – chiar și în momentele de nerostire din timpul ritului când tăcerea aparentă nu împiedică conștiința dorinței⁹¹. Dacă primirea unui conținut revelat devine un evident de cunoaștere imediat pentru psihic, primirea unui conținut subconștient și aprioric

⁸⁷ Tarot, Camille, *De la Durkheim la Mauss. Inventarea simbolicului. Sociologia și științele religiilor*, Editura AMARCORD, Timișoara, 2001, p. 391.

⁸⁸ Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 198.

⁸⁹ Frazer, James George, *Creanga de aur – Volumul I*, Editura Minerva, București, 1980^a, p. 108.

⁹⁰ Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 29.

⁹¹ Tarot, Camille, *De la Durkheim la Mauss. Inventarea simbolicului. Sociologia și științele religiilor*, Editura AMARCORD, Timișoara, 2001, p. 496.

lasă să se dezvăluie arhetipuri ce prin înrădăcinarea lor în circuitele instinctive ale omului ajung să delimiteze universul ființei umane⁹², această apropiere de conștiință a arhetipului permițând o explorare a subconștientului spre confruntare cu natura umană⁹³.

Arhetiparea sublimată în totem devine simbol viu al credinței – deci obiectul-concept investit simbolic certifică o centrare pe simbol a fenomenului religios⁹⁴ și, prin extensie, a fenomenului social. Prin totem, simbolul se reactivează ca instrument de conexiune socială și de impuls spre descoperire de sacru dincolo de acceptarea sau respingerea comunitară a formelor de cult⁹⁵ – mai ales sub dilema alegerii dintre certitudinea morală a rațiunii și certitudinea absolută a credinței⁹⁶.

Evident sau sublim, sacrul reprezintă atât o distincție ontologică de raportare ce îmbogățește și provoacă viața psihică, cât și o omogenitate venită din includerea deplină în aseitate ce se adresează transfigurator direct ființării profunde.

⁹² Blaga, Lucian, *Trilogia cosmologică*, Humanitas, București, 2015, p. 265.

⁹³ Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie. Simboluri onirice ale procesului de individualizare. Reprezentări ale mântuirii în alchimie [Opere Complete – Volumul 12]*, Teora, București, 1998, p. 26.

⁹⁴ Tarot, Camille, *De la Durkheim la Mauss. Inventarea simbolicului. Sociologia și științele religiilor*, Editura AMARCORD, Timișoara, 2001, p. 189.

⁹⁵ Schmemmann, Alexander, *Introducere în teologia liturgică*, Editura Sophia, București, 2009, p. 178.

⁹⁶ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Eseuri de teodicee*, POLIROM, Iași, 1997, p. 48.

CAPITOLUL II

RELIGIOZITATEA NORMALĂ

Credința – regăsirea sensului

Spiritualitatea – sau experimentarea ființială a unui mai-mult-decât-imediat – a fost și este un dat și o permanență a existenței umane.

Prins în prezent prin fenomen sau trăire, omul a fost forțat să accepte o realitate ce depășește nu doar propria acuitate perceptivă, ci mai ales transcende oricărui exercițiu de voință (sub forma imaginației dinamice ca voință care visează⁹⁷) și act legat de înțelegerea unor nuanțări ce duc dincolo de material. Un exemplu facil de astfel de eveniment ce nu poate fi cuprins rațional este *sincronicitatea* – evenimente ce nu pot fi explicate prin cauzalitate, însă sunt experimentate ca fiind conexe prin legătura de sens⁹⁸. Practic *întâmplatul cu sens* depășește definirea evenimentului ca decurs din expectanță și surprinde tocmai prin așezarea în sens aparte a fenomenului surprinzător; surprinzător rămânând nu doar fenomenul, ci chiar sensul personal care se aliniază unui sens universal.

⁹⁷ Bachelard, Gaston, *Aerul și visele. Eseu despre imaginația mișcării*, Editura Univers, București, 1997, p. 97.

⁹⁸ Jaffé, Aniela, *Apariții de spirite și semne prevestitoare. O interpretare psihologică*, Humanitas, București, 1999, p. 200.

Acest travaliu de adaptare la mai-mult-decât-existență a dus la apariția unor mituri cu rol atât de integrare a noii realități prin fixare conceptuală metaforică (nu obiectiv-rațională), cât și cu rol de perpetuare a noului pentru binele progresiv al comunității și pentru obținerea unei omogenități de grup social.

Ulterior, mitul și metafora devin vehiculele tuturor pornirilor creatoare⁹⁹ – deci instrumente de evoluție impuse astfel civilizației, legea exterioară devenind în cursul evoluției convingere interioară¹⁰⁰. De efortul spre socializare și de dezvoltarea spre civilizație se leagă și posibilitatea prealabilă a omului de a designa obiectele prin circumscriere metaforică a făcut posibilă tabuizarea obiectelor¹⁰¹. Mitul devine astfel o imagine completă a omului în lume¹⁰² – deci o perpetuă aducere-la-sens ontologic care îl validează nu doar ca individualitate îndreptată spre un sens de devenire, ci și ca parte dintr-o aseitate ca realitate completă sacru-profan – Dumnezeu-om. Avem o colaborare între credință și ceea ce furnizează experiența spre descoperirea unui sens pertinent¹⁰³ al existenței pentru un *aici și acum* social și emoțional, însă și pentru un *dincolo și atunci* spiritual și soteriologic.

⁹⁹ Dorflès, Gillo, *Estetica mitului. De la Vico la Wittgenstein*, Editura Univers, București, 1975, p. 35.

¹⁰⁰ Jung, Carl Gustav, *Studii despre reprezentările alchimice [Opere Complete – Volumul 13]*, Teora, București, 1999, p. 46.

¹⁰¹ Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, Humanitas, București, 2011, p. 353.

¹⁰² Steiner, George, *Nostalgia după absolut*, Humanitas, București, 2021, p. 10.

¹⁰³ Csikszentmihalyi, Mihaly, *Flux. Psihologia fericirii*, Humanitas, București, 2008, p. 323.

Chiar dacă se poate argumenta o progresivă cădere în concret a sacrului¹⁰⁴ spre dezvăluirea unui *spre* necesar și esențial (nu opțional și secundar), nevoia mitului ca liant integrativ și mediator sacru-profan tot rămâne de dorit pentru integrarea existenței individuale într-o aseitate sub dumnezeire printr-o revelație a unui sens care transcende unui sens imediat deductibil (de exemplu, în cazul crucificării lui Isus, agonia nu e negată, ci prin ea se revelează o pace esențială¹⁰⁵).

În acest real investit numinos, omul nu are doar o participare *dinspre* profan și *spre* sacru, ci și *întru* sacru (deci nu doar o *tindere spre*, ci și o participare – și chiar o *atingere a*), omul încadrându-se în mit mai ales prin relația personală directă a credinței¹⁰⁶ – deci a trăirii unui sacru ce trece dincolo de imaginația creatoare ca reverie a formei și materiei¹⁰⁷.

În această realitate covârșitoare prin prezență fenomenologică, omul se regăsește drept o entitate complexă ce cuprinde binele și răul¹⁰⁸ – care însă tinde să treacă dincolo de aceste dualități materiale¹⁰⁹, prin trăire, într-o stare de

¹⁰⁴ Eliade, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor (Ed. a V-a)*, Humanitas, București, 2013^c, p. 71.

¹⁰⁵ Campbell, Joseph, *Eroul cu o mie de chipuri*, Herald, București, 2015, p. 294.

¹⁰⁶ Kołakowski, Leszek, *Prezența mitului*, Curtea Veche Publishing, București, 2014, p. 60.

¹⁰⁷ Bachelard, Gaston, *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei*, Editura Univers, București, 1997^b, p. 100.

¹⁰⁸ Stott, John, *Crucea lui Cristos*, Societatea Misionară Română, Wheaton, 1992, p. 278.

¹⁰⁹ Unamuno, Miguel de, *Agonia creștinismului*, Editura SYMBOL, București, 1995, p. 105.

transfigurare care învâluie și reconfigurează sub sens prezentul.

Aceleași contradicții de raportare față de etica evenimentelor le regăsește omul și față de sine – și pe acestea le poate aborda prin propria credință cu rolul de a atinge o purificare prin care se va face potrivit alinierii și comunicării cu realitatea sacră. Prin credință avem și o voință de purificare¹¹⁰ care acționează – și te acționează – spre reajustare comportamentală și fixare de sens ontologic.

Răul experimentat nu vine doar dintr-o impunere exterioară (sub forma imperfecțiunii, suferinței sau păcatului¹¹¹) sau dintr-o reprezentare nedesăvârșită și confuză¹¹², ci mai ales din raportarea/ poziționarea personală față de acesta.

Pentru credința sănătoasă și așezată într-un firesc de deplinătate, practica religioasă comunitară se armonizează cu trăirea personală – ambele influențându-se reciproc. Credința echilibrată nu manifestă extreme, deprecieri cognitive, devieri comportamentale sau nuanțări morbide (delir, fantasmare, habotnicie, constrângere, violență etc.) – ci îl fidelizează pe om lui Dumnezeu prin efect spiritual profund și luminos.

¹¹⁰ Bachelard, Gaston, *Pământul și reveriile voinței*, Editura Univers, București, 1998, p. 246.

¹¹¹ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Eseuri de teodicee*, POLIROM, Iași, 1997, p. 100.

¹¹² Spinoza, Baruch, *Etica*, Editura Seneca, București, 2017, p. 254.

Firea bucuros-așezată

Când vorbim de o credință sănătoasă și de o religiozitate normală, vorbim de fapt de o permanență a stării de bine psihice care să se păstreze indiferent de participarea la realitate sau de fluctuațiile acesteia – deci de a răspunde în același fel la o varietate de stimuli¹¹³.

Această stare de bine nu înseamnă însă excluderea nici a disconfortului resimțit din influența externă (social-conjuncturală sau de mediu fizic), nici a prezenței răului – ci presupune o justă raportare față de situații, sub o instanță psihică optimală și printr-o așezare ființială de conexiune cu sacrul.

Legat de raportarea la sine prin evaluarea și abordarea propriului păcat, omul care experimentează o credință normală prezintă o fire nedivizată dedată vinii¹¹⁴ – deci nu avem o scindare patologică, și nici un precedent cu potențial declanșator spre o tulburare psihică.

Prin această așezare-în-stare care vine ca un dat al existenței, omul religiosului firesc experimentează o dinamică a voințelor: de acceptare a voinței lui Dumnezeu și de îndreptare activă spre abordare. Când se realizează că o stare este de la Dumnezeu, omul se bucură văzându-se aproape de

¹¹³ Dafinoiu, Ion, *Personalitatea. Metode calitative de abordare. Observația și interviul*, POLIROM, Iași, 2002, p. 34.

¹¹⁴ Volkelt, Johannes, *Estetica tragicului*, Editura Univers, București, 1978, pp. 111, 122, 160, 223-224.

Dumnezeu¹¹⁵ – bucuria și simțul speranței devenind indicatori ai sănătății psihice și a unei credințe senine și trăitoare.

O credință asumată presupune depășirea încercărilor proprii ființe și ale vieții naturale¹¹⁶ – depășire care nu este doar reactivă și utilitară, ci una de implicare pozitivă la mersul evenimentelor prin care se atinge o așezare-în-sens.

Dacă bucuria e de fapt propria fericire¹¹⁷, atunci eforturile vor fi îndreptate nu doar spre o evitare a înrâncenării sau întristării, ci și spre crearea de experiențe care să înmulțească această fericire – fie prin alegeri proprii, fie prin participare la comunitate –, experiențe care să aducă bucurii firești din practici firești¹¹⁸.

Dincolo de dezvoltarea sănătoasă a omului credincios care se regăsește senin pe sine ca om parte a planului lui Dumnezeu, trebuie realizat și faptul că bucuria (asemeni credinței) nu presupune doar o creștere venită din propriul efort, ci și o augmentare venită din prezența și voia lui Dumnezeu care El însuși ne dăruiește bucurie¹¹⁹.

¹¹⁵ Tereza de Ávila, Sfânta, *Castelul interior*, Herald, București, 2020, p. 124.

¹¹⁶ Meister Eckhart, *Benedictus Deus. Învățăături spirituale*, Herald, București, 2004, p. 64.

¹¹⁷ Părăian, Teofil, *Gânduri senine (Ed. a 2-a)*, Editura ASAB, București, 2008, p. 212.

¹¹⁸ Părăian, Teofil, *Bucuriile credinței (Ed. a 2-a)*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006, pp. 85-86.

¹¹⁹ Părăian, Teofil, *Gânduri care duc spre lumină*, Editura ASAB, București, 2011, p. 113.

Firea iubitor-învăluitoare

În tot acest firesc de viețuire de credință, iubirea apare drept o componentă esențială de descoperire, înțelegere și acceptare: a sinelui, a lui Dumnezeu și a celuilalt.

Într-o lume a imperfecțiunii resimțite în care bucuria și tristețea *sunt*, iubirea acționează către obiectul iubirii¹²⁰ – e vehicul-instrument atât de tindere împlinitoare spre un dezirabil bine, cât și de dezvăluire-purtare de realitate și sens venită din expunerea liberă de sine față de celălalt. În toată această dinamică de intimitate spirituală, urcușul-tindere de iubire spre Dumnezeu coboară din însăși iubirea lui Dumnezeu¹²¹ – deci este o decurgere ce nu condiționează, ci inspiră.

După Marsilio Ficino, „natura iubirii este de a răpi lucrurile spre frumusețe”¹²² – spre o învăluire cu rol cathartic ce transcende putința, raționalul și voința –, iubirea devenind astfel atât o rațiune de a cunoaște (lat. *ratio cognoscendi*) cât și o rațiune de a fi (lat. *ratio essendi*) a omului¹²³ care prin Hristos aduce nu doar o posibilitate de cuprindere gnoseologică, ci și un sens de ființare.

Remarca lui Denis de Rougemont că în iubire „nu are fiecare nevoie de prezența celuilalt, ci mai degrabă de absența

¹²⁰ Ortega y Gasset, José, *Studii despre iubire*, Humanitas, București, 1995, p. 34.

¹²¹ Loyola, Ignățiu de, *Exerciții spirituale*, POLIROM, Iași, 1996, p. 75.

¹²² Ficino, Marsilio, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 99.

¹²³ Ortega y Gasset, José, *Studii despre iubire*, Humanitas, București, 1995, p. 84.

lui”¹²⁴ se potrivește deplin iubirii credinciosului față de Dumnezeu în care absența e trăită nu ca *un plecat* care lipsește, ci ca *un dorit* care e stă să vină – deci e într-o expectanță potențată spre un prilej de revărsare. Astfel devine importantă pendularea lipsă-plin, împlinire-neîmplinire, golire-umplere – pendulare care aduce sens atât din travaliul mișcării, cât și din așteptarea încărcării și descărcării emoționale la extremele limită ale mișcării – ca un perpetuu joc *Fort/Da* (ger. *Fort* ca *plecat*; ger. *Da* ca *acolo*) de interpretare freudiană a satisfacției de alternanță a prezenței unui semnificant.

Atât dinspre om, cât și dinspre Dumnezeu se caută și se oferă o iubire care se revărsă¹²⁵ – o iubire care se adaugă ca acțiune unui fond preexistent de iubire ca dat al ființării.

Firea trăitor-transfiguratoare

Credinciosul, în existența sa, nu este chemat doar la o relaționare cu Dumnezeu, ci și la un proces de transfigurare la care se ajunge printr-o credință trăitoare prin care se trece de la ritual și cunoaștere la iubire deplină față de Dumnezeu.

În acest dat al existenței din a cărei manifestare și prezență este parte, omul descoperă că nu poate fi stăpânul lumii exterioare decât cununându-se cu întreaga creație în adâncul

¹²⁴ Rougemont, Denis de, *Iubirea și Occidentul*, Univers, București, 2000, p. 49.

¹²⁵ Părăian, Teofil, *Cale spre bucurie*, Editura ASAB, București, 2009, pp. 202-203.

tainei ei¹²⁶ – însă nu ca un panteism facilitator integrării universalist-ontologice, ci ca o obiectivare a fiindului (ger. *Dasein*) purtător de sens transfigurator care așteaptă să fie descoperit și pus-la-lucrare spre Dumnezeu care transcende totuși existentul.

Dacă mitul sistematizat și construcția școlastică au nivelat faptul religios fundamental¹²⁷, credința personală a readus nevoia naturală de trăire, de extaz și de cutremurare ființială necesară unei relaționări personale cu Dumnezeu – a pierderii în haos pentru atingerea unei înnoiri a spiritului și personalității¹²⁸ spre atingerea unei *reactivări mistice* a legăturilor dintre lumea umană și lumea divină¹²⁹.

Dacă comportamentul de căutare este declanșat de impulsuri particulare¹³⁰, atunci și căutarea comuniunii cu Dumnezeu vine dintr-o profunzime aparte ce mobilizează ființa spre un asemenea efort. În tot acest travaliu de reorientare ontologică, apare necesitatea unei izolări spre regăsire, introvertitul trăind față de sine mai mult reprezentările decât percepțiile¹³¹, permițând astfel o

¹²⁶ Souzenelle, Annick de, *Simbolismul corpului uman (Ed. a II-a)*, Editura AMARCORD, Timișoara, 1999^b, p. 110.

¹²⁷ Otto, Rudolf, *Sacral. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 37.

¹²⁸ Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie. Simboluri onirice ale procesului de individuație. Reprezentări ale mântuirii în alchimie [Opere Complete – Volumul 12]*, Teora, București, 1998, p. 73.

¹²⁹ Eliade, Mircea, *Nașteri mistice*, Humanitas, București, 2013^a, p. 36.

¹³⁰ Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Iubire și ură. Rădăcinile biologice ale valorilor morale*. Editura Trei, București, 1998, p. 33.

¹³¹ Leonhard, Karl, *Personalități accentuate în viață și în literatură (Ed. a 2-a)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 237.

sublimare ulterioară de la imaginar la simbolic prin trecerea în interioritate a adevărului la care a fost martor¹³².

Mistica creștină se prezintă drept un delir divin sub forma unui entuziasm venit din îndumnezeire¹³³ ce duce la o unire cu Dumnezeu dintr-o renunțare și penitență a simțurilor¹³⁴ care să permită o legătură fără bariere dintre divin și om. Acest proces de transfigurare prezintă nopți de zbcium asemeni celei din grădina Ghetsimani (Lc. 22:39-44) în care închipuirii ale minții năvălesc în inimă¹³⁵ și în care integrarea spirituală poate fi obținută doar din experiența morților și renașterilor lăuntrice¹³⁶. Astfel, fără trăirea contrariilor nu există experiența totalității pentru a avea acces interior la formele divine¹³⁷ – la o prezență învăluitoare a lui Dumnezeu și la o descoperire în propria ființă a însuși chipului lui Dumnezeu (Gen. 1:26).

Un aspect aparte care este ca un dat al existenței umane este *suferința*. Chiar dacă suferința forțează la recunoaștere materială imediată, aceasta poate fi abordată într-un mod care

¹³² Kierkegaard, Sören, *Școala creștinismului*, Editura ADONAI, București, 1995, pp. 105-106.

¹³³ Rougemont, Denis de, *Iubirea și Occidentul*, Univers, București, 2000, p. 67.

¹³⁴ Ioan al Crucii, Sfântul, *Noaptea întunecată*, Herald, București, 2018, p. 108.

¹³⁵ Toma de Kempis, *Urmarea lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1991, p. 116.

¹³⁶ Souzenelle, Annick de, *Egiptul interior sau Cele zece plăgi ale sufletului*, Editura AMARCORD, Timișoara, 2001, p. 140.

¹³⁷ Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie. Simboluri onirice ale procesului de individualizare. Reprezentări ale mântuirii în alchimie [Opere Complete – Volumul 12]*, Teora, București, 1998, p. 26.

să aibă sens pentru ființa umană și pentru scopul ei de mântuire. Pe lângă suferința fizică există și o suferință a sufletului – sub acțiunea memoriei omul devenind mai vulnerabil și mai susceptibil în fața suferinței¹³⁸.

În toată această existență supusă unei alterități conjuncturale, suferința poate deveni o cale de unire cu Dumnezeu prin acceptarea ei liberă¹³⁹ și printr-o perspectivă fericită care produce o schimbare care îl abate pe om de la tragic¹⁴⁰, plasându-l într-o zonă cu potențial cathartic – dar și cu sens în suferință – ca readucere aminte a faptului că un lucru va putea totdeauna persevera în existența sa în virtutea aceleiași puteri prin care a început să existe¹⁴¹ – deci și omul își va regăsi puterea de răzbatere prin însăși puterea Creatorului său.

Indiferent de mobilul trăirii, credinciosul trăitor experimentează prezența lui Dumnezeu prin umbrire de Har – har care vine atât ca un dar cât și ca o promisiune¹⁴² de validare a credinței și de împuternicire spre viitoare eforturi, pentru credinciosul trăitor harul devenind un ghid-călăuză (gr. *πομπός*) spre Dumnezeu.

¹³⁸ Tarkowski, Andrei, *Sculptând în timp*, Nemira Publishing House, București, 2015, p. 72.

¹³⁹ Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, ANASTASIA, București, 2000, p. 247.

¹⁴⁰ Volkelt, Johannes, *Estetica tragicului*, Editura Univers, București, 1978, p. 111.

¹⁴¹ Spinoza, Baruch, *Etica*, Editura Seneca, București, 2017, p. 336.

¹⁴² Stott, John, *Evangelical Truth. A personal plea for unity*, Inter-Varsity Press, Leicester, 2001, p. 129.

După cum afirmă Paul Evdokimov, înfiorarea înaintea tainei credinței vine din cultivarea simțirii lui Dumnezeu¹⁴³ – deci dintr-un exercițiu de credință ce nu doar justifică o apartenență, ci și augmentează o experiență spre o deplinătate a simțirii.

Firea luminos-comunitară

În practica de credință creștină, dincolo de parcursul personal spre mântuire, omul se regăsește asociat semenilor lui prin legătura cu Isus și prin împărtășirea aceluiași crez. Mai mult, comunitatea de crez se încadrează la rândul ei cu Biserica – avem deci o împlinire universală centrată pe Hristos.

Chiar dacă religia este o necesitate psihică¹⁴⁴ ce satisface și echilibrează cadrul emoțional al omului, credința este mai ales o necesitate spirituală de comuniune cu Dumnezeu și cu celălalt ca *seamăn* – cel față de care există nu doar o identitate de sine prin oglindire, ci și o identitate de dumnezeire prin regăsirea celuilalt ca fiind și el *după chipul lui Hristos*. Prin această dublă identificare se găsește posibilitatea de a îl căuta și găsi pe Dumnezeu și prin celălalt.

Prima comunitate de la care pleacă viața creștină firească este propria familie. Asemeni cazului raportării directe față de

¹⁴³ Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 17.

¹⁴⁴ Papadopoulos, Renos K. (coord.), *Tratat de psihologie jungiană. Teorie practică și aplicații*, Editura Trei, București, 2016, p. 378.

celălalt, și familia devine favorabilă jocului identificărilor, al căutării conformității, diferențierii și deosebirii de altul¹⁴⁵ – deci a poziționării identitare sănătoase față de celălalt prin care nu doar se facilitează dezvoltarea personalității prin interacțiuni semnificative, ci și se previn favorizări spre devieri ulterioare.

Valori și principii morale, practici religioase și crezuri – toate apar, se dezvoltă și se îmbunătățesc armonios într-o familie care e centrată pe o credință vie, sănătoasă, echilibrată și care menține o permanență a prezenței sacralului și în cadrul familial. Prin aceste omogenizări spirituale și de comportament, familia devine la rândul ei celulă de bază pentru comunitate și pentru o viață religioasă deplină.

Acest cadru de interacțiune comunitar aduce nu doar elaborarea unei informații necesare în activitatea adaptivă¹⁴⁶, dar și o motivație de realizare ce presupune dorința de a obține o performanță printr-o acțiune apreciată social¹⁴⁷. Asociat religiosului, cadrul se va îmbogăți cu nuanțări de spirit care vor impulsiona la rândul lor atât spre adoptări de bune practici de la ceilalți, cât și influențări de bine spre aceștia.

Prin participarea la ritual în comun nu trebuie doar respectată o regulă sau urmărită doar o dezvoltare personală, ci trebuie căutată o răspândire a luminii spirituale și a credinței. Mai mult, creștinul este chemat și la o lucrare de

¹⁴⁵ Osterrieth, Paul, *Copilul și familia*, Editura didactică și pedagogică, București, 1973, p. 54.

¹⁴⁶ Zlate, Mielu, *Psihologia mecanismelor cognitive*, POLIROM, Iași, 2004, p. 183.

¹⁴⁷ Cosmovici, Andrei, *Psihologie generală*, POLIROM, Iași, 2005, p. 213.

apostolat față de aproapele și în afara cadrului Bisericii, prezentând nu doar o virtute practică, ci și o bunătate și îngăduință care să permită un echilibru social și psihic favorabil unei aprecieri și curiozități față de o credință luminoasă.

Dacă sensul corporalității omului stă în vocația de a se insera în Corpul unic al unei omeniri eliberate de contradicțiile sale¹⁴⁸, sensul spiritualității omului creștin se află în a se regăsi într-o comunitate centrata organic pe Hristos – nu doar simbolic și ocazional, ci real și perpetuu, realizând că Hristos este acolo unde sunt mai mulți *ai lui* (Mt. 18:20).

¹⁴⁸ Delumeau, Jean (coord.), *Religiile lumii*, Humanitas, București, 2014, p. 97.

CAPITOLUL III

RELIGIOZITATEA NEVROTICĂ

Nevroza – centripetarea conflictului

Deși reprezintă excepții de la un normal al vieții psihice, nevrozelor li se asociază un spectru de comun și oarecum acceptat social venit din faptul că aceste afecțiuni nu prezintă manifestări periculoase pentru ceilalți, nu prezintă extreme de manifestare și, sub diverse forme estompate, se întâlnesc destul de frecvent în viața de zi cu zi.

Ca delimitare conceptuală față de spectrul afecțiunilor psihice, nevroza se definește ca o oboseală existențială¹⁴⁹ instalată pe fondul *prezenței unei absențe*¹⁵⁰ a voinței ca semnificant – purtătoare de sens – ființial (și resimțită conștient) care se dezvoltă ulterior într-o blocare a voinței de sens existențial¹⁵¹.

Această suspendare existențială nu reprezintă însă o atitudine pasiv-detașată față de mediu, ci o manifestare

¹⁴⁹ Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Nevrozele*, Editura Facla, Timișoara, 1974, pp. 156-157.

¹⁵⁰ Vianu, Ion, *Introducere în psihoterapie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 161.

¹⁵¹ Frankl, Viktor E., *Omul în căutarea sensului vieții*, Meteor Press, București, 2009, p. 113.

punitivă față de sine prin concentrarea conflictului spre sine. Dacă boala psihică introduce o barieră-membrană între mediul intern al psihicului și cel extern al mediului proxim, în cazul nevrozei această barieră are rol de a reflecta parțial pornirile de relaționare înapoi spre sine. Această reflectare duce pe de o parte la o disfuncție de interacțiune și corelare cu *celălalt*, iar pe de altă parte duce la o augmentare maladivă a sentimentului de sine prin cumulare de travalii de adaptare nerezolvate.

Într-o lume în care omul intră dintru început dezavantajat prin faptul că nu este just adaptat¹⁵² unei vieți în care se trezește ca fiind și unde totuși trebuie să învețe să fie, omul este forțat să descopere căi de relaționare, conformare și influențare ce nu vin dintr-un firesc aprioric. Însă ajuns la maturitate, omul descoperă că problema societății actuale postmoderne o constituie înstrăinarea¹⁵³ venită din descompunerea marilor Povestiri ce ulterior va duce la o disoluție a legăturilor sociale¹⁵⁴ și, pentru omul particular, la o dezancorare nevrozantă de apartenență la sens comun existențial.

Dincolo de cadrul socio-cultural de desfășurare, asupra tipului dezvoltării nevrotice își pune amprenta și structura de personalitate¹⁵⁵ care va căutata și va găsi în exterior confirmări

¹⁵² Blaga, Lucian, *Trilogia cosmologică*, Humanitas, București, 2015, p. 240.

¹⁵³ Mills, C. Wright, *Imaginația sociologică*, Editura Politică, București, 1975, p. 251.

¹⁵⁴ Lyotard, Jean-François, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Editura Babel, București, 1993, p. 36.

¹⁵⁵ Jeican, Rodica, *Psichiatria în scheme logice*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 92.

ale dispozițiilor ancorate în inconștient¹⁵⁶, personalitatea aducându-și aportul la parcursul defavorabil al bolii; nevroza odată pătrunsă adânc în procesele psihice, o trapă se va închide pentru totdeauna¹⁵⁷. O trăsătură comună a nevrozelor evidențiată de Ion Vianu¹⁵⁸ este aceea că se manifestă de la început ca un eșec după o luptă deja încheiată dată în intimitatea subiectului. Astfel, putem atinge atât devieri comportamentale venite din îngustarea câmpului conștiinței¹⁵⁹, cât și scindări severe ale personalității venite din existența unei predispoziții patologice la tulburări nervoase¹⁶⁰ sau a unei predispoziții pentru o discordanță interioară care a ajuns la dezvoltare prin condițiile exterioare de viață¹⁶¹.

Contextualizată trăirii spirituale, în cadrul vieții comunitare de cult, nevroza vine fie să se manifeste diversificat prin stimuli de mecanism psihic interior sau de fond socio-cultural, fie să se potențeze sub alimentarea unor stimuli aleși facil din mediul religios pentru a susține și amplifica o patologie deja instalată.

Explicit sau aluziv, sugerat sau impus, actualul imediat sub forma unui prezent cocontextualizat (*sub-* și *meta-*) cultural

¹⁵⁶ Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul I: Fundamente*, Editura Trei, București, 1999, p. 432.

¹⁵⁷ Jung, Carl Gustav, *Analiza viselor. Note ale seminarului susținut între 1928-1930*, Editura Trei, București, 2014, p. 107.

¹⁵⁸ Vianu, Ion, *Introducere în psihoterapie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 194.

¹⁵⁹ Ancuța, Partenie, *Introducere în psihologie*, Excelsior, Timișoara, 2000, p. 117.

¹⁶⁰ Rank, Otto, *Dublul. Don Juan*, Institutul European, Iași, 1997, p. 80.

¹⁶¹ Volkelt, Johannes, *Estetica tragicului*, Editura Univers, București, 1978, p. 223-224.

definește un cadru de influență accentuată și solicitantă pentru omul contemporan. Deși afirmația că omul este regula, iar natura reprezintă iregularitatea¹⁶² nu este nouă, în contextual actual de exuberanță ideatică centrată hedonist (cu o deplasare a celei de baza de la familie către individ¹⁶³) avem o nuanțare care variază, amplifică și diseminează entropia socială. Mai mult, aceste ideologii se dezvoltă în teologii de substituție care ajung să fie virulent antireligioase¹⁶⁴ – aducând astfel în plus o influență spre nevrozare pentru omul credincios.

Un apogeu ideologic cu potențial nevrozant îl constituie *corectitudinea politică* (en. *Political Correctness*) care accentuează recuperarea memoriei (en. *Recovered Memory*) și afirmarea de sine (en. *Consciousness Raising*) prin susținerea unor terapii care spun ca amintirile din copilărie nu sunt decât fațade care ascund realitatea¹⁶⁵ și realități ale unor abuzuri pe care trebuie să le rezolvăm (deși tardiv și pseudoștiințific) sau prejudecăți (en. *Bias*) culturale de care trebuie să ne debarasăm. O dezvoltare ulterioară a corectitudinii politice o constituie ideologia fluidității de gen (en. *Gender Fluid*) prin care afirmarea identității sexuale și diluarea ei arbitrară devine agresiv promovată și chiar impusă aspectelor sociale. De asemenea, omul contemporan se vede asaltat de știri false

¹⁶² Nietzsche, Friedrich, *Omenesc, prea omenesc I și II [Opere complete – Vol. III]*, HESTIA, Timișoara, 2000, p. 80.

¹⁶³ Naisbitt, John, *Megatendințe. Zece noi direcții care ne transformă viața*, Editura Politică, București, 1989, p. 329.

¹⁶⁴ Steiner, George, *Nostalgia după absolut*, Humanitas, București, 2021, p. 12.

¹⁶⁵ Behr, Edward, *O Americă înfricoșătoare*, Humanitas, București, 1999, pp. 44, 60, 142.

(en. *Fake News*) distribuite masiv prin care necunoscutul-criptic se substituie cunoscutului¹⁶⁶, urmărindu-se astfel o direcționare a opiniei publice obținută prin panicare și angoasare.

Tot acest bagaj emoțional poate fi adus în comunitatea religioasă pentru perpetuarea lui, dar mai ales poate avea un impact personal permanent și profund, ajutând la instalarea nevrozei sau accentuând-o.

Pe de altă parte, chiar contextul cultului poate contribui la dezvoltarea unor comportamente deviate sau la influențarea unor porniri sau patologii deja existente. Comunități religioase locale sau parohiale pot promova exacerbări comportamentale fundamentate pseudo-dogmatic ce pot duce în timp la alienări socio-comunitare, abordări habotnice, practici aberante, isterii colective, superstiții obsesive și comportamente deviate. Chiar dacă principalele funcții fiziologice pot deveni ceremonii¹⁶⁷, ritualizarea compulsivă poate fi atât un simptom de alterare a psihismului ființial al celebrantului, cât și un factor nevrozant al participantului la cult. Pentru ambii, simptome de nevrozare evidente sunt distorsionarea râsului și prezența furiei – singurele mijloace de care dispune omul străin adevăratei sale vocații¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Blaga, Lucian, *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, București, 2013, p. 349.

¹⁶⁷ Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul (Ed. a III-a)*, Humanitas, București, 2013^b, p. 127.

¹⁶⁸ Souzenelle, Annick de, *Simbolismul corpului uman (Ed. a II-a)*, Editura AMARCORD, Timișoara, 1999^b, p. 400.

Firea emotiv-depresivă

Emoția este un aspect existențial fundamental al psihicului uman. În același timp, emoția face parte și din cadrul de mecanisme de interacțiune socială, contribuind la atingerea unei omogenități dinamice de grup.

O alterare a emotivității se observă în cazul persoanelor emotive care sunt personalități de tip evitant care tind să devină invizibile pentru cei din jur, simțindu-se inferioare¹⁶⁹ și caracterizate printr-o mare sensibilitate și profunzime în sfera sentimentelor subtile ce țin de domeniul spiritual și cu o predispoziție deosebită pentru depresii¹⁷⁰, comportamentul lor rămânând mereu în concordanță cu situația¹⁷¹.

Persoanele emotive simt astfel nevoia de protecție (chiar prin impunere sau coerciție), fiind supuse unor pârgșii interne ce accentuează atât insecuritățile lor, cât și fragilitatea mecanismului lor interpretativ și de asimilare lucidă. Paradoxul emotivilor este acela ca ei sunt niște însingurați care nu vor să fie singuri – un *puțin* pasiv care vrea să devină un *mult* activ.

Deși natural oamenii tind spre recunoaștere¹⁷² și spre manifestare spre proprie valorizare, în acest caz avem o

¹⁶⁹ Aniței, Mihai, Chraif, Mihaela, Burtăverde, Vlad, Mihăilă, Teodor, *Tratat de psihologia personalității*, Editura Trei, București, 2016, p. 308.

¹⁷⁰ Leonhard, Karl, *Personalități accentuate în viață și în literatură (Ed. a 2-a)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 190-191.

¹⁷¹ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. II. E-L*, Editura Medicală, București, 1988, p. 50.

¹⁷² Eibl-Eibesfeldt, Irenăus, *Agresivitatea umană. Studiu etologic*, Editura Trei, București, 1995, p. 114.

profundă negare de sine axiologică prin care individul preferă relațiile de grup tutelat¹⁷³, ajungându-se până la supunerea orbească față de carismatice figuri religioase sau publice – cuceritori de suflete¹⁷⁴ – și dăruire deplină de sine față de aceștia. În această renunțare de sine, persoanele emotive ajung să nu își mai aparțină, ci sunt regularizate, instrumentate și dinamizate de către *un altul* care preia funcția de *Sine* sub forma unei individualizări proiective externe. Pierderea de identitate (de fapt o predare de *Sine* altuia) este tot o însingurare – o izolare a Eului de *Sinele* preluat de un altul; prin preluarea simbolică a *Sine* lui se preia și conștiința, clivajul astfel obținut folosind la obiectivarea Eului, ridicarea poverii de autoreprezentare ontologică (deci de punere-în-sens asumată a propriei existențe) și la justificarea unei existențe de pion supus și impersonal.

După cum evidențiază Constantin Gorgos, „adesea adepții sectelor sunt racolați dintre indivizi cu tulburări de caracter, cu dizarmonii de personalitate, sugestionabili, cu carențe afective și deficit volițional”¹⁷⁵. Sub diferite situații de viață perturbatoare ale obișnuitului personal și familial, omul se trezește prins într-o situație în care obiectele și situațiile familiare sunt transformate¹⁷⁶ – situație aparte de care pot beneficia manipulativ diverse culte religioase.

¹⁷³ Negovan, Valeria, *Introducere în psihologia educației*, Editura Universitară, București, 2005, p. 65.

¹⁷⁴ Le Bon, Gustave, *Psihologia mulțimilor*, Cartex, București, 2019, p. 64.

¹⁷⁵ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. IV. S-Z*, Editura Medicală, București, 1992, p. 179.

¹⁷⁶ Toffler, Alvin, *Șocol viitorului*, Editura Politică, București, 1973, p. 333.

Unele culte exploatează slăbiciunea unor astfel de oameni și îi câștigă ca adepți oferindu-le¹⁷⁷:

- a. Sentiment de comunitate – prin facilitarea interacțiunilor;
- b. Structură – prin constrângeri;
- c. Sens – prin scop și coerență.

O formă aparte – și severă – de emotivitate e reprezentată de *depresie* care vine să se impună drept o tristețe și suferință morală corelată cu o dezinvestire a întregii activități¹⁷⁸ ca urmare a unui sentiment exacerbat de neajutorare în fața pierderilor reale sau resimțite psihic¹⁷⁹.

După Chris Freeman și Peter Tyrer¹⁸⁰, simptomele depresive includ:

- a. Dispoziția depresivă;
- b. Simțăminte de vinovăție și devalorizare;
- c. Simțăminte de neajutorare și lipsă a speranțelor;
- d. Inhibiția psihomotorie;
- e. Pierderea apetitului;
- f. Tulburările de somn.

Depresia poziționează omul ca un auto-decăzut din manifestul socialului imediat, cu o restrângere treptată a

¹⁷⁷ Toffler, Alvin, *Al Treilea Val*, Editura Politică, București, 1983, pp. 506-507.

¹⁷⁸ Chemama, Roland (red.), *Dicționar de psihanaliză. Semnificații, concepte, mateme*, Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 82.

¹⁷⁹ Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul II: Practică*, Editura Trei, București, 2000, p. 466.

¹⁸⁰ Freeman, Chris, Tyrer, Peter (eds.), *Metode de cercetare în psihiatrie (Ed. a II-a)*, Editura Fundației PRO, București, 2001, p. 216.

expansiunilor sociale, dar și a celor de existență intimă – un simptom auxiliar clar asociat depresiei fiind tulburarea vitalității¹⁸¹. Această manifestare somatică (punere-în-faptă esențială pentru progresul ființial de experimentare a realității) corelată cu trăirea psihică reflectă atât gradul de întristare ca o surprare de neoprit a fericirii sub o forță ce nu se lasă prezentată, cât și persistența stării depreciate ca o istorie re trăită neputincios-pasiv zi de zi, clipa de clipă – tristețea din depresie fiind o durere ce descrește la nesfârșit¹⁸². În acest cadru, remarca lui Ion Vianu¹⁸³ că „rememorarea dureroasă este prezența unei absențe” vine să accentueze un aspect de influență centrală în depresie: aducerea-la-prezență nesfârșită a sentimentului dureros ce devine un aici-și-acum al unui episod dureros ce nu doar că e amintit, ci se întâmplă din nou – viu, palpabil, acaparator și intens.

Cumulat acestei repuneri în scenă, apare și sentimentul de frustrare venit din neputința blocării invaziei de afecte tulburătoare – ambivalența și ambiguitatea de rol actor-spectator introducând la rândul ei un clivaj nevrozant de interpretare ontologică. Dacă într-o situație normală omul are o serie de semnale de liniștire care inhibă agresivitatea și activează comportamentul de ajutorare¹⁸⁴, în cazul omului

¹⁸¹ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. I. A-D*, Editura Medicală, București, 1987, p. 732.

¹⁸² Cioran, Emil, *Caiete – Volumul I: 1957-1965*, Humanitas, București, 2005, p. 168.

¹⁸³ Vianu, Ion, *Introducere în psihoterapie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 162.

¹⁸⁴ Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Agresivitatea umană. Studiu etologic*, Editura Trei, București, 1995, p. 123.

deprimat avem un frustrat latent reținut ce își impută punitiv și supracritic (en. *Judgemental*) nereușita inadaptării la sens prin manifestarea opusă a exacerbării agresivității de sublimare simbolică și de dezactivare a comportamentului de ajutorare asupra propriului sine. Avem un neajutorat de tendință subconștient masochistă care – după DSM¹⁸⁵ – are impresia că nu merită să se distreze și să fie fericit și care îi judecă pe alții la fel de sever cum se judecă pe el însuși. Se ajunge astfel la o disforie formată dintr-un mix de depresie, anxietate, furie și disperare¹⁸⁶ – și care va duce ulterior la o epuizare psihică accentuată și la un declin sever de integrare manifestă socială.

În cazuri de severe de depresie – fie episodice, fie permanente – avem o exacerbare a sentimentului depresiv și o permanentizare a stărilor de demoralizare, care vor duce la disperare și la o punere în tragic a existenței personale. Această apăsare sub destin ca cerință esențială a tragicului¹⁸⁷ e un sentiment resimțit permanent de către depresivul extrem, când întreaga categorie arhetipală a răului va fi experimentată în zona simțirii introvertite¹⁸⁸.

¹⁸⁵ *** , *DSM-IV-TR. Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale (Ed. a IV-a rev.)*, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2003, p. 788.

¹⁸⁶ Mason, Paul T., Kreger, Randi, *Borderline. Cum să trăiești alături de o persoană cu emoții extreme*, Herald, București, 2018, p. 37.

¹⁸⁷ Volkelt, Johannes, *Estetica tragicului*, Editura Univers, București, 1978, p. 160.

¹⁸⁸ Papadopoulos, Renos K. (coord.), *Tratat de psihologie jungiană. Teorie practică și aplicații*, Editura Trei, București, 2016, pp. 183-184.

Urmare a acestei exacerbări maladive a depresiei, putem avea următoarele tipuri de disperare¹⁸⁹:

- a. De a nu fi conștient că ai un eu;
- b. De a nu voi să fii tu însuși;
- c. De a voi să fii tu însuși.

În toate aceste trei tipuri extreme de suferință psihică în care tăcerea devine urlet¹⁹⁰, avem o constantă: *agelia* – ca absență totală a râsului¹⁹¹; cum ar concluziona Scott Richards și Allen Bergin, „suferințele fără sens duc la o pierdere a semnificației ontologice, care amenință integritatea eului, a identității, și pot duce la o raportare precară la viață”¹⁹². În această perpetuare a depresiei pe un fond melancolic perpetuu se observă că identificarea inconștientă a subiectului cu obiectul face ca pierderea acestuia din urmă să antreneze nevoia de a muri¹⁹³. Deci disperarea presupune o *pierdere* a Sinelui obiectivat – o *păgubire* (ca sens secundar pentru *pierdere*) ce implică nu doar sentimentul nedreptății prin actul deposedării, ci și sentimentul fatalismului tragic prin ireversibilul golului de sens ființial lăsat în urmă.

Din perspectiva religiozității, depresia este adresată mai ales în contextul lumii exterioare care perturbă viața

¹⁸⁹ Kierkegaard, Sören, *Maladia mortală*, Editura Omniscope, Craiova, 1998, p. 15.

¹⁹⁰ Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990, p. 143.

¹⁹¹ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. I. A-D*, Editura Medicală, București, 1987, p. 103.

¹⁹² Richards, P. Scott, Bergin, Allen E. (eds.), *Manual de psihoterapie și diversitate religioasă*, Editura Christiana, București, 2013, p. 111.

¹⁹³ Dolto, François, *Psihanaliza și copilul*, Humanitas, București, 1993, p. 29.

credinciosului, dar și sub aspectul trăirilor interioare de travaliu soteriologic. Într-o viață în care creștinul are de îndurat greutăți, încercări și mari întristări¹⁹⁴ experimentând creatul ca fiind o suferință cumplită, de neîndurat și o mare pierdere¹⁹⁵, depresia poate reprezenta o consecință deloc de neglijat pentru credincios. În plus, combinația dintre o prea aspră judecare de sine și o fire prea ușor supusă obișnuinței păcătoase poate duce la instalarea unei stări de dezarmare finalizată printr-o depresie.

Pentru omul trudit de mântuirii sale, stări de tribulație precum cele ale lui Isus în grădina Ghetsimani (Mt. 26:37-38; Mc. 14:33-34; Lc. 22:44) aduc sufletului o noapte care lucrează în suflet nimicindu-i speranța de a mai revedea cândva lumina zilei¹⁹⁶. Dar nopții îi urmează ziua; deci și provocărilor sufletești intense, abordate uneori cu ajutor, le vor urma stări de bine și liniște sufletească. Deși omul este constrâns să respecte neconținut neputința și condiționarea sa¹⁹⁷, el tot trebuie să ajungă la concluzia că există un sens și în suferință¹⁹⁸ care să devină motor fundamental și dinamic al existenței și manifestării ei în lume.

¹⁹⁴ Toma de Kempis, *Urmarea lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1991, p. 140.

¹⁹⁵ Meister Eckhart, *Benedictus Deus. Învățăături spirituale*, Herald, București, 2004, p. 72.

¹⁹⁶ Ioan al Crucii, Sfântul, *Noaptea întunecată*, Herald, București, 2018, p. 156.

¹⁹⁷ Guardini, Romano, *Inițiere în rugăciune*, Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2005, p. 68.

¹⁹⁸ Frankl, Viktor E., *Omul în căutarea sensului vieții*, Meteor Press, București, 2009, p. 80.

Firea anxious-angoasată

Frica este un sentiment care îl însoțește pe om de-a lungul existenței sale, fiind un răspuns firesc față de anumite situații percepute ca fiind periculoase pentru integritatea personală sau chiar pentru viață.

Dacă noțiunea de pericol ca amenințare imprecisă nu se șterge complet din viața omului¹⁹⁹ – deci este un dat cu care omul se întâlnește sporadic –, tendința spre spaimă nu apare doar ca un reflex, ci e resimțită subit²⁰⁰, marcând astfel un început de distorsionare a răspunsului față de un stimul ce ar introduce o tensiune de teamă. Însă, o manifestare de anxietate care se perpetuează în lipsa stimulului anunță deja cel puțin un episod anxious – dacă nu și o psihopatologie gata instalată.

După cum o definește Constantin Gorgos, *anxietatea* este „o aproximație negativă a viitorului, intensitatea crescând direct proporțional cu apropierea de timpul evenimential perceput ca amenințător.”²⁰¹

În acest context de perpetuă scrutare sacadat-smucită a orizontului imediat pentru potențiale pericole, anxiousul devine un nehotărât al actului prin lipsa de hotărâre asupra

¹⁹⁹ Constantin, Radu, *Grafologie. Personalitatea în scris*, Editura ASAB, București, 2007, p. 960.

²⁰⁰ Leonhard, Karl, *Personalități accentuate în viață și în literatură (Ed. a 2-a)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 187.

²⁰¹ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. I. A-D*, Editura Medicală, București, 1987, p. 247.

lucrurilor pe care nu le cunoaște²⁰². Chiar dacă atitudinea anxioasă poate fi rezultatul presiunii exercitate de o nouă situație existențială²⁰³ în care șocul devine răspuns față de suprasolicitare sau suprastimulare²⁰⁴, impactul episodului anxios se poate permanentiza, trauma de disproporționalitate între stimul și capacitatea de răspuns va prevala, nesiguranța preexistentă fiind fundamentul acestei distorsionări de interpretare.

Dacă pentru omul normal sistemul de comunicație permite combinarea simbolurilor pentru a da naștere unor noi semnificații²⁰⁵, în cazul unei psihopatologii de anxietate constatăm că anxiosul – pe fondul unui istoric de depreciere a Sinelui – se refuză volițiunii permițând paralizat o intruziune semantică de distorsiune a reprezentării de poziționare factual-contextuală. Sub ambiguitatea fricii, personalitatea se fisurează și se dezintegrează²⁰⁶ – nu doar prin obiectivarea fricii în simbolismul stimulului extern, ci și prin defocusarea față de Sine.

Ca manifestare – după Constantin Gorgos²⁰⁷ – anxiosul prezintă o isterie de conversie prin care își somatizează

²⁰² Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Nevrozele*, Editura Facla, Timișoara, 1974, p. 159.

²⁰³ Adler, Alfred, *Cunoașterea omului*, Editura Științifică, București, 1991, p. 176.

²⁰⁴ Toffler, Alvin, *Șocul viitorului*, Editura Politică, București, 1973, p. 331.

²⁰⁵ Mișu, Achim, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 198.

²⁰⁶ Delumeau, Jean, *Frica în Occident. Secolele XIV-XVIII. O cetate asediată*, ART, București, 2020, pp. 20-21.

²⁰⁷ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. II. E-L*, Editura Medicală, București, 1988, p. 538.

conflictul psihic angoasant permițând o satisfacere parțială a pulsuniilor refulate și neutralizarea reprezentărilor incompatibile cu instanțele Eului. Ascuns, dar expus sieși continuu, anxiosul se supraventilează pentru a își popula stimulatoriu conștientul cu tot felul de emoții și reprezentări menite a dilua laitmotivul anxios și a îl scoate din câmpul focalizării de augmentare a pericolului și de a detensiona mecanismul psihic – chiar cu prețul agitației motorii sau al unui atac de panică.

O exacerbare aparte a anxietății, cu un spectru fantasmagoric de reprezentare uneori morbid și amenințător-dezlănțuit, o reprezintă *angoasa*.

Dacă în anxietate avem un fond de neliniște ce se situează într-o expectanță a unui potențial va-fi-să-fie, în nevroza de angoasă avem un sentiment de amenințare nefondată obiectiv pe un fond de anxietate permanent vreme îndelungată²⁰⁸ – deci un sentiment de teamă accentuat la nivel de pericol imediat și cu o prezență simbolică care îngrozește aici-și-acum. Deși în angoasă se desfășoară o teamă liber flotantă care e resimțită ca de neevitat și de necontrolat²⁰⁹, intensitatea angoasei va depinde de mărimea încărcăturii afective și de măsura în care pulsuniunea este frânată²¹⁰ – de cele mai multe ori printr-o somatizare direcționată subconștient.

²⁰⁸ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, pp. 174-175.

²⁰⁹ Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul II: Practică*, Editura Trei, București, 2000, p. 455.

²¹⁰ Dolto, François, *Psihanaliza și copilul*, Humanitas, București, 1993, p. 19.

Chiar dacă în sine e o afecțiune psihică, angoasa poate deveni un motor al îmbolnăvirilor psihosomatice prin procese inconștiente de apărare ancorate în biologic²¹¹ pe care nevroza de angoasă deja le prezintă. Avem astfel un dublu sens de impact al angoasei: ca interpretare distorsionată și distorsionantă și ca manifestare somatică de compensare anxioasă.

O nuanțare de particularizare a angoasei e reprezentată de *angoasa de moarte* sau *angoasa de anihilare* ca laitmotiv angoasant al ființării despre neființă²¹², dar care de fapt exprimă o angoasă de viață ascunsă²¹³. Faptul de a defini moartea drept o peregrinare a sufletului despre a cărei țintă nu se poate stabili nimic²¹⁴ aduce o angoasare venită din necunoscutul unui aspect ontologic esențial care scapă reprezentării.

Asemeni temei arhetipale a călătoriei în lumea de dincolo și a întoarcerii de pe tărâmul celălalt exemplificată cel mai bine în mitul lui Orfeu (care se coboară în Infern pentru a o readuce la viața pământească pe Euridice), și în angoasa de moarte avem o *descindere* – însă nu și cu sens de sosire, ci, asemeni unui flux și reflux continuu, cu rol secundar de plecare spre readucerea sinelui la sensul vieții ca *dorință-de-a-mai-fi*.

Pentru omul religios, dintr-o realitate a păcatului care pentru credincios este cu mult mai profundă decât

²¹¹ Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul I: Fundamente*, Editura Trei, București, 1999, p. 167.

²¹² Ginzburg, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, POLIROM, Iași, 1996, p. 313.

²¹³ Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul II: Practică*, Editura Trei, București, 2000, p. 465.

²¹⁴ Jaffé, Aniela, *Apariții de spirite și semne prevestitoare. O interpretare psihologică*, Humanitas, București, 1999, p. 52.

manifestările ei simptomatice numite păcate²¹⁵, frica se manifestă față de:

- a. Dumnezeu – ca autoritate care condamnă, și induce anxietate din imaturității emoționale²¹⁶;
- b. Satan (și acoliții) – ca promotor al răului cu influență mântuirii;
- c. Sine – ca temere față de propriul necunoscut ce se poate manifesta ca dușman dar și ca instanță aspră de judecată (conștiința care îl obsedează și îl chinuie pe om devenind un dublu²¹⁷ – ca un alter-ego distinct și de neinfluențat);
- d. Comunitatea de cult (și preot) – din falsă pietate (de fapt e o anxietate de excludere);
- e. Păcat – ca factor de damnare;
- f. Lume – ca factor de abatere de pe calea mântuirii;
- g. Nimic – ca frică în fața enormului nimic.

În tot acest spectru de încordare cu acuitate crescută, credinciosul se străduie să își recapete siguranța și să devină insensibil la dramatismul radical al destinului ascunzându-l după obiceiuri și datini²¹⁸ la care participă ca într-un spațiu comun al confortului mental.

²¹⁵ Delumeau, Jean (coord.), *Religiile lumii*, Humanitas, București, 2014, p. 101.

²¹⁶ Jurcă, Eugen, *Psihopatologie și psihoterapie (Ed. a III-a)*, Editura de Vest, Timișoara, 2018, p. 62.

²¹⁷ Rank, Otto, *Dublul. Don Juan*, Institutul European, Iași, 1997, p. 99.

²¹⁸ Ortega y Gasset, José, *Revolta maselor*, Humanitas, București, 1994, p. 72.

Din această groază trăită față de imprevizibilitățile unui rău exterior²¹⁹, omul religios poate renunța la lumea ce devine inutilă pentru găsirea fericirii²²⁰ – deci o soluție prin fuga de existență și izolarea de lume. Sub această inutilă fugă de sine, fatalismul și determinismul vor avea destulă fantezie spre a dispera pentru posibilitate²²¹ și pentru a împinge omul la bizare și extreme comportamente de compensare și sublimare a situației generatoare de angoasă.

Tot în spectrul firii anxios-angoasate găsim și *fobia* ce aduce cu sine un labirintic joc al concentricității de o extremă manifestare și cu impact deosebit în cadrul imediatului social.

Prin fobie înțelegem un acces de panică față de un obiect, animal sau amenajări speciale a spațiului, care funcționează ca semnale de angoasă²²² și în care se remarcă încercarea subiectului de a justifica iraționalitatea fricilor care nu mai sunt percepute ca un fenomen parazit, ci sunt atribuite unor proprietăți magice sau misterioase²²³. Un exemplu clasic și relativ comun îl constituie *agorafobia* în care – după DSM²²⁴ –

²¹⁹ Balthasar, Has Urs von, *Creștinul și frica*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2016, p. 83.

²²⁰ Cioran, Emil, *Caiete – Volumul I: 1957-1965*, Humanitas, București, 2005, p. 106.

²²¹ Kierkegaard, Sören, *Maladia mortală*, Editura Omniscope, Craiova, 1998, p. 40.

²²² Chemama, Roland (red.), *Dicționar de psihanaliză. Semnificații, concepte, mateme*, Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 124.

²²³ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. II. E-L*, Editura Medicală, București, 1988, p. 206.

²²⁴ ***, *DSM-IV-TR. Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale (Ed. a IV-a rev.)*, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2003, p. 450.

expunerea la situația socială sau de performanță provoacă aproape în mod constant un răspuns anxios, fenomenul aglomerației și plinului²²⁵ devenind investit cu forță simbolică de angoasare – și chiar de suprimare (en. *Suppression* – cu sensuri secundare de *dizolvare* și *desființare* semnificative pentru interpretarea intensității angoasantului).

În circumstanță religioasă, fobia vine să se juxtapună nefericit-productiv conceptului de *tabu* al cărui scop este de a separa obiectele sacre de restul lumii astfel încât temutul pericol spiritual să nu le atingă și nici să nu fie răspândit de ele²²⁶. Augmentat și perpetuat prin ritual, tabuul ca fobie nu acționează doar ca o respingere (en. *Repellent* cu sens de *insuportabil*) preventivă, ci și ca manifest de perpetuare a fobiei prin investirea afectivă a efectelor consecințelor obținută prin reamintirea unui precedent nefast de „neascultare” de construcție magico-narativă. Exemple de astfel de tabuuri încălcate avem în episodul aducerii Chivotului la Ierusalim când Uza este lovit de Dumnezeu pentru că a sprijinit Chivotul să nu cadă – 2 Sam. 6:6 – sau în cel al interdicției de a privi în urmă, interdicție încălcată de soția lui Lot care se va transforma sub pedeapsă în stâlp de sare – Gen. 19:17, 24-26 – similitudinea cu Orfeu care privește către Euridice înainte de a fi ieșit din Infern este și ea evidentă. Un exemplu de practică rituală îl prezintă deochiul, al cărui efect nu este unul doar curativ și profilactic, ci și unul de

²²⁵ Ortega y Gasset, José, *Revolta maselor*, Humanitas, București, 1994, p. 42.

²²⁶ Frazer, James George, *Creanga de aur – Volumul II*, Editura Minerva, București, 1980^b, pp. 186-187.

indicator al existenței deochiului²²⁷ – cu rol de dezvăluire a unei realități magice, dar și de validare publică a competenței șamanului sau a celui care duce la îndeplinire ritualul.

Putem enumera cele mai reprezentative fobii de fond magico-religios^{228, 229, 230}:

- a. Agalmatoremafobie – teama de statui vorbitoare;
- b. Amartofobia (sau pecatifobia) – teama de a greși, de a păcătui, de păcat;
- c. Demonofobia – plecând de la teama de demoni până la excesul de exorcisme;
- d. Eresiofobia – teama de abateri radicale de la doctrina oficială;
- e. Fantasmofobia – frica de fantome, spirite, strigoi;
- f. Hadefobia – teama de întuneric, de infern;
- g. Hagiofobia – teama de clerici, sfinți, obiecte sfinte sau sacerdotale;
- h. Hexakosioi/hexakonta/hexa/fobia – teama de numărul 666;
- i. Hidrargiofobia – teama de medicamente care conțin mercur;
- j. Hierofobie – teama de obiecte de cult religios;

²²⁷ Mișu, Achim, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 259.

²²⁸ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. II. E-L*, Editura Medicală, București, 1988, pp. 207-214.

²²⁹ Jurcă, Eugen, *Psihopatologie și psihoterapie (Ed. a III-a)*, Editura de Vest, Timișoara, 2018, pp. 72-74.

²³⁰ Jurcă, Eugen, *Fobiile – fricile care ne definesc. Aspecte clinice, interculturale, simbolism oniric*, Editura de Vest, Timișoara, 2021, pp. 283, 288-289, 303, 305-306.

- k. Necrofobie – teama de cadavre, cimitire, moarte, înmormântări;
- l. Samhainofobia – teama de Halloween;
- m. Satanofobie – teama de diavol;
- n. Spectrofobie – teama de apariții, de oglinzi;
- o. Staurofobia – teama de crucifix;
- p. Tredecafobia – teama de numărul 13;
- q. Wiccafobia – teama de vrăjitoare sau vrăji.

Desigur, pentru fiecare dintre aceste fobii s-ar găsi o multitudine de manifestări și situații care să exemplifice această psihopatologie. Un exemplu facil de fobie (din trecut totuși, însă cu reverberații estompeate în societăți arhaice sau în comunități rurale) este cel față de vrăjitoare. După cum observă Carlo Ginzburg²³¹, în Evul Mediu stereotipul vrăjitoriei a căpătat formularea nouă a ceremoniei nocturne în cadrul căreia vrăjitoarele și vrăjitorii antropofagi se dedau la orgii sexuale, făceau sacrificii și se prosternau diavolului.

Această nuanțare a fenomenului popular magic a dus la o isterie colectivă fundamentată pe o fobie profundă față de vrăjitoare proiectată și asupra puterilor lor și alimentată pseudo-teologic. Aceste „puteri de temut” au fost compilate în pseudo-manuale de înțelegere și abordare a vrăjitoarelor – cum ar fi *Malleus Maleficarum*²³² și *Compendium*

²³¹ Ginzburg, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, POLIROM, Iași, 1996, p. 81.

²³² Kramer, Heinrich, Sprenger, James, *Malleus Maleficarum*, Dover Publications, New York, 2012, pp. 117-118, 137, 144.

*Maleficarum*²³³ – în care vrăjitoarele sunt prezentate ca având puterea:

- a. Să creeze diverse lucruri cu ajutorul Diavolului;
- b. Să producă fenomene meteo adverse;
- c. Să facă animalele să vorbească;
- d. Să facă rău animalelor;
- e. Să împiedice procrearea;
- f. Să schimbe oamenii în animale;
- g. Să transfere boala asupra oamenilor pioși.

O dezvoltare mai recentă a fobiilor magico-religioase – care a și îngrozit, dar a și fascinat în același timp (de la fiorul romanelor gotice englezești sub avânt literar romantic la fantasmagoriile ședințelor de spiritism dezvoltate ca o ultimă rămășiță de frondă supranaturală față de avântul industrializării) – este aceea a fobiei de spirite (sau fante). Într-o lume spirituală animată de tot felul de spirite sau forțe demonice invizibile, riturile funerare vin să reflecte frica de supranatural²³⁴, dar au și un rol în a opri difuzarea imaginii fantomei prin prezentarea unui macabru care insistă pe prezența corporală, tactilă și oribilă a cadavrului²³⁵. Se afirmă clar – deși dureros – o realitate ce nu lasă loc ambiguității și care are un rol de acceptare spre stabilirea unui catharsis de interpretare și evitarea blocării în traumă sau a sublimării acesteia în angoasă sau fobie.

²³³ Guazzo, Francesco Maria, *Compendium Maleficarum*, Dover Publications, New York, 1988, pp. 19-20, 28, 53, 123.

²³⁴ Trachtenberg, Joshua, *Magie și superstiție la evrei. Un studiu asupra religiei populare*, Herald, București, 2018, p. 230.

²³⁵ Schmitt, Jean-Claude, *Strigoi. Viii și morții în societatea medievală*, Editura Meridiane, București, 1998, pp. 255-256.

Fantomele sunt parte dintr-o contra-realitate spectrală pe care formele o primesc doar în spațiul fricii²³⁶, spiritul defunctului devenind o fantasmă a propriilor remușcări²³⁷ ce vin să se interpună deformativ între evenimentul traumatizant și Eului trăitor evenimentului.

Desigur, multe din aceste fobii fiind dezvoltate pe un fond arhetipal primar sunt doar temeri primare recontextualizate cultural – de exemplu, teama de răpire a sufletului unui om de către demoni²³⁸ transformată în teama de posedare de către spirite malefice. Legat de posedare, când nu se poate concluziona clar o psihopatologie, apare și laitmotivul fricii de obiecte sacre, dar nu sub formă de hierofobie sau staurofobie, ci ca oroare ce provoacă mânia²³⁹ – stare ce se ce se menține însă în zona interpretării și practicii clericale.

Firea isteric-demonstrativă

În spectrul nevrozelor, isteria ocupă un loc aparte nu atât prin impactul pe care îl are asupra omului afectat de ea, ci mai

²³⁶ Balthasar, Has Urs von, *Creștinul și frica*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2016, pp. 35-36.

²³⁷ Schmitt, Jean-Claude, *Strigoii. Viii și morții în societatea medievală*, Editura Meridiane, București, 1998, p. 186.

²³⁸ Frazer, James George, *Creanga de aur – Volumul II*, Editura Minerva, București, 1980^b, p. 110.

²³⁹ Fortea, José Antonio, *Summa Daemoniaca. Tratat de demonologie și manualul exorcistului*, Sapiientia, Iași, 2017, pp. 119-120.

ales prin paleta largă, stridentă și surprinzătoare cu care aceasta se manifestă față de ceilalți.

Istericul nu doar caută și provoacă o captare a atenției, dar mai ales intenționează o punere a celorlalți sub proprie stăpânire. În acest travaliu de stăpânire (en. *Dominion* cu sens secundar de *posedare*), de fapt istericul nu construiește o punere în scenă demonstrativă ca să capteze audiența, ci urmărește să capteze audiența pentru a o pune și pe ea în scena în care istericul este regizor, dar și pseudo-actor (căci participă doar rolul lui – proiecția lui conștientă – spre a însufleți publicul și a centra spre sine toată acțiunea dramatică). Prin isterie avem o *plinătate de prezență* – o umplere cu *Eu* a spațiilor lăsate goale *special pentru el*. Totuși, nu avem aici o fragmentare schizofrenică a sinelui sau o dislocare paranoică a Sinelui afară-din-Sine, ci o proiecție-expansiune de luare-în-posesie a fiindului manifest prin propriile determinații ce nu doar împing existența spre ceva, ci și dau un caracter existenței – *totemizează* (consacră) acest spațiu pentru ceilalți –, impunând în același timp și o limită de de exprimare în acel spațiu – *tabuizând*, însă *doar* pentru ceilalți.

Dacă dispoziția isterică reprezintă începutul simulării²⁴⁰ – mai specific, simularea pulsivității²⁴¹ –, istericul devine un personaj tragic improvizat care susține un mecanism de manipulare prin disimulare, folosind pentru aceasta limbajul indirect-metaforic al pseudo-bolii, pseudo-fugii sau pseudo-morții ca încercări de a face față problemelor de

²⁴⁰ Jung, Carl Gustav, *Psihologia fenomenelor oculte [Opere complete – Vol. I (Ed. a 2-a)]*, Editura Trei, București, 2015, p. 175.

²⁴¹ Vianu, Ion, *Introducere în psihoterapie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 173.

dezadaptare²⁴². Acest mecanism de *coping* (en. *Cope – a face față unei situații*, dar și cu sensul secundar de *haină* – istericul face-pregătește o față-mască de frondă *către* o situație, însă printr-o „haină” care disimulează intenția și fondul emoțional *printre* ceilalți „îmbrăcați”) nu e însă unul rezolvat prin izolare pasivă (ca în cazul depresivilor sau a anxioșilor când ei se izolează de ceilalți), ci prin izolare activă obținută printr-un comportament prin care ceilalți se izolează defensiv de ei. După Hans Toch²⁴³, avem o compensare prin imagine de sine atât prin apărare (ca opusă disprețului sau desconsiderării), cât și prin promovare (ce preferă să inițieze conflicte pentru a demonstra că e o persoană cu care sa nu vrei să ai de-a face) – deși de fapt ei caută atenție validatoare a acțiunilor proprii și de intensificare (en. *Enhancement*) a stimei de sine.

Fiind și istericul tot un centrat pe sine, refularea devine prima minciună a simptomului isteric spre o privare de mijlocul de exprimare a dorinței²⁴⁴, nevroza isterică constând – după Karl Leonhard²⁴⁵ – într-o capacitate anormală de refulare manifestată prin minciuni zise cu o expresie afișată de nevinovăție, reacții demonstrative derivate din procese parțial sau total conștiente, pripeală în decizii, tendință de autocompătimire sau dorință de a se

²⁴² Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Nevrozele*, Editura Facla, Timișoara, 1974, p. 147.

²⁴³ Toch, Hans H., *Violent Men. An inquiry into the psychology of violence*, Aldine Publishing Company, Chicago, 1969, p. 143.

²⁴⁴ Chemama, Roland (red.), *Dicționar de psibanaliză. Semnificații, concepte, mateme*, Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 173.

²⁴⁵ Leonhard, Karl, *Personalități accentuate în viață și în literatură (Ed. a 2-a)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 45-48, 50-52.

face iubite. După cum observă Helmut Thomä și Horst Kächele²⁴⁶, un simptom isteric e reprezentat de împiedicarea manifestării depline a afectelor, o exprimare parțială ținând locul totalului, lipsind mai ales accesul către propriile intenții.

Legat de manifestarea firii isteric-demonstrative, avem un clivaj al conștiinței care înțelege corect însă își permite modificări ale exprimării²⁴⁷, neomițând însă că în prezentarea de sine dorințele nu vor lipsi niciodată²⁴⁸. Două exemple cu „spectacole” isterice menite să centreze atenția pe sine sunt: disimularea nevrozei isterice în depresie pentru a impresiona²⁴⁹ spre a atrage simpatia și amnezia isterică²⁵⁰ ca extremă metodă-simptom de manipulare.

În esență și în manifestare, după Michéle Montreuil și Jack Doron²⁵¹, personalitate isterică este o personalitate cu dublă polaritate caracterizată prin:

- a. Histrionism – căutarea atenției, teatralism, mitomanie;

²⁴⁶ Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul II: Practică*, Editura Trei, București, 2000, p. 480.

²⁴⁷ Jung, Carl Gustav, *Psihologia fenomenelor oculte [Opere complete – Vol. I (Ed. a 2-a)]*, Editura Trei, București, 2015, p. 107.

²⁴⁸ Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul I: Fundamente*, Editura Trei, București, 1999, p. 223.

²⁴⁹ Constantin, Radu, *Grafologie. Personalitatea în scris*, Editura ASAB, București, 2007, p. 971.

²⁵⁰ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. I. A-D*, Editura Medicală, București, 1987, p. 169.

²⁵¹ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, p. 182.

- b. Dependență afectivă – căutare afectivă, pasivitate, supunere, devalorizarea de sine.

În ambele cazuri avem de fapt o *teamă de abandon* apărută încă din copilărie generată dintr-o carență în stabilirea unei relații cu mama sau substitutului ei²⁵² și accentuată ulterior de lipsa permanenței obiectului²⁵³ – resimțire afectivă care va duce în timp la o dezvoltare de impact profund printr-o *rană de abandon* în care crede că nu se primește destulă afecțiune și, pentru a o obține, fiind necesară folosirea manipulării²⁵⁴ accentuată în timp de lipsa permanenței obiectului.

O particularitate a firii isteric-demonstrative este reprezentată de *personalitatea borderline* prin care punerea-în-fapt a isteriei atinge o extremă a trăirii emoționale, dar și a manifestării.

Caracteristicile personalității borderline sunt²⁵⁵:

- a. Resimțirea intensă a lucrurilor;
- b. Acționarea în moduri care par extreme;
- c. Gestionarea dificilă a emoțiilor și comportamentelor;
- d. Folosirea altora pentru a obține ce nu își pot procura singuri (stima de sine, simțul propriei identități);

²⁵² Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Iubire și ură. Rădăcinile biologice ale valorilor morale*. Editura Trei, București, 1998, p. 239.

²⁵³ Mason, Paul T., Kreger, Randi, *Borderline. Cum să trăiești alături de o persoană cu emoții extreme*, Herald, București, 2018, p. 55.

²⁵⁴ Bourbeau, Lise, *Vindecarea celor 5 răni*, Ascendent, București, 2015, pp. 128, 131.

²⁵⁵ Mason, Paul T., Kreger, Randi, *Borderline. Cum să trăiești alături de o persoană cu emoții extreme*, Herald, București, 2018, pp. 27, 39, 55-57.

- e. Manifestarea extremă către ceilalți fie manipulativ, fie din disperare.

Avem astfel un amplu narcisism demonstrativ-isteric prin care personalitatea borderline parazitează, obține și capitalizează (în detrimentul celuilalt) pe oricine se lasă prins în jocurile de rol manipulative.

În societatea actuală tot mai corectă politic, avem procese ce subliniază fragilitatea, conformismul și extrema credulitate a omului obișnuit²⁵⁶, asigurând astfel istericilor un cadru perfect de manifestare de impunere prin care se trece de la glorificarea optimistă a omului *în sine* ca o revendicare²⁵⁷ la o glorificare conflictuală a omului *prin sine* drept o impunere a diferențierii către celălalt spre atingerea unei nivelări de formă social-antropologică.

În același mediu social, putem avea și un răspuns isteric pseudo-religios de hărțuire de sine prin care îndărătnicia față de tine însuși devine o formă de asceză²⁵⁸ prin care avem o sublimare a impulsului de a domina derivată dintr-un complex de inferioritate nerezolvat.

O dezvoltare specială de nuanță religioasă e reprezentată de *isteria colectivă* ca manifestare simultană a isteriei observată de obicei în comunități izolate²⁵⁹ ideologic, social și cultural. Aceste

²⁵⁶ Behr, Edward, *O Americă înfricoșătoare*, Humanitas, București, 1999, p. 118.

²⁵⁷ Nietzsche, Friedrich, *Nașterea tragediei [Opere complete – Vol. II]*, HESTIA, Timișoara, 1998, p. 81.

²⁵⁸ Nietzsche, Friedrich, *Omenesc, prea omenesc I și II [Opere complete – Vol. III]*, HESTIA, Timișoara, 2000, p. 92.

²⁵⁹ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. II. E-L*, Editura Medicală, București, 1988, p. 538.

cazuri se observă în cultele milenarist-paranoide sau în curentele carismatice – ambele prezentând manifestări de transgresie comportamentală sub forma unor irumperi somatice colectiv-sincronizate sub impulsul amplificator al unui stimul extern cu autoritate simbolic-paternă (pastorul sau predicatorul).

Firea obsesional-compulsivă

Dacă anumite afecte (de exemplu frica, emotivitatea) sunt firești într-un cadru de desfășurare restrâns temporal și fără impact ulterior, obsesia este o trăire ce nu se regăsește în spectrul reacțiilor subconștiente naturale ale omului.

Obsesia înseamnă a fi posedat de un conținut inconștient ce nu este asimilat ca atare de conștiință²⁶⁰ și care pornește de la elemente refulate rezultate din conflictele dintre fantasme și interdicții²⁶¹. Acest eveniment psihic presupune un travaliu solicitant care prin persistență duce la o nevroză obsesională sub forma unei revolte înăbușite ce se poziționează drept o alternativă la manifestarea fățișă a agresiunii²⁶². Sub agresiunea de impunere-ca-prezență a conținutului inconștient remanent, în obsesie, pulsivitatea

²⁶⁰ Jung, Carl Gustav, *Studii despre reprezentările alchimice [Opere Complete – Volumul 13]*, Teora, București, 1999, p. 34.

²⁶¹ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, p. 177.

²⁶² Vianu, Ion, *Introducere în psihoterapie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, pp. 167-169.

inexprimabilă sub cenzură subconștientă este preluată punitiv asupra individului însuși.

Această expunere de sine ca victimă necesită o compensare – deci un efort voluntar pentru îndepărtarea ideii obsesive²⁶³ care, din nereușită, duce la un comportament conex de compulsie. Compulsiile se definesc drept „comportamente sau acte mentale pe care subiectul se simte constrâns să le efectueze ca răspuns la o obsesie pentru a o neutraliza”²⁶⁴.

Compulsia e de fapt un paradox al cenzurii: blochez un act manifest din teama de a nu face un act impulsiv de dezvăluire a conținutului periculos din ambiguitate, însă nu mai pot direcționa energie pentru a suprima o scăpare gestuală de compensare. De fapt, ansamblul obsesie-compulsie se simbolizează într-un perpetuu act axiologic de ierarhizare și alegere booleană între scenarii de excludere reciprocă, dar cu consecințe negative prevăzute indiferent de alegere.

Sindromul obsesiv-compulsiv devine astfel o *nevroză a neputinței* de răspuns adecvat și de adaptare în fața unui fatal și irevocabil rezultat așteptat.

Se observă trei grupe principale de simptome ale nevrozei obsesive²⁶⁵:

²⁶³ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. III. M-R*, Editura Medicală, București, 1989, p. 301.

²⁶⁴ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, p. 178.

²⁶⁵ Constantin, Radu, *Grafologie. Personalitatea în scris*, Editura ASAB, București, 2007, pp. 977-979.

- a. Obsesii ideative și imagini obsesive – persistența anumitor cuvinte, rime, fraze sau conținuturi de gândire, filozofări prelungite la nesfârșit;
- b. Frici și fobii obsesive – fobiile de boală (cu ritualuri de verificare copleșitoare), frica de microbi;
- c. Acțiuni obsesive – gesturi repetitive necontrolate, nevoia de adaosuri de cuvinte repetitive la fiecare frază.

În toate cele trei grupuri apare ideea de *ritual* sub forma unor repetiții de formă compulsiv stereotipă executate în mod cvasimagic²⁶⁶ – ritualuri ce prezintă personalitățile obsesiv-compulsive drept riguroase, scrupuloase și inflexibile în probleme de moralitate și etică²⁶⁷. Precum ontogenia vine să recapituleze filogenia²⁶⁸, și ritualul compulsiv – sub forma unei repetiții a bizarului acceptat – vine să rezume un comportament deja format și reprezentat la nivel imaginar.

În lumea religioasă, o primă manifestare obsesiv-compulsivă este reprezentată de superstiție; prin superstiție se ridică la putere de *regulă* ceva care înăuntrul legăturilor psihice nu poate fi decât *excepție*²⁶⁹ – deci o focalizare obsedantă pe abatere care prin compulsiie devine normă comportamentală.

²⁶⁶ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, p. 178.

²⁶⁷ Aniței, Mihai, Chraif, Mihaela, Burtăverde, Vlad, Mihăilă, Teodor, *Tratat de psihologia personalității*, Editura Trei, București, 2016, pp. 317-318.

²⁶⁸ Mișu, Achim, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 257.

²⁶⁹ Jaffé, Aniela, *Apariții de spirite și semne prevestitoare. O interpretare psihologică*, Humanitas, București, 1999, p. 177.

Un exemplu pertinent de mecanism compulsiv religios popular cu rol de anulare a unei obsesii instalate e reprezentat de *amuleta de tămăduire* (sub forme sublimite de cruciulițe, iconițe etc. expuse peste tot) care, pentru vindecarea prin exorcizare populară, trebuia să specifice numele demonului responsabil de acea suferință²⁷⁰. Amuleta de tămăduire devine totem care perpetuează raționamentul compulsiv prin purtarea repetată – fiecare purtare reprezentând atât un remediu perpetuu reactivat prin îmbrăcarea simbolică cu protecție magică (*a purta* cu sens alternativ de *a îmbrăca*), cât și un transport al unei poveri care apasă și deformează la rândul ei (*a purta* cu sens alternativ de *a duce o povară*).

În aceeași poveste de compensare a unei obsesii se încadrează și *divinația* – cu cea mai întâlnită și populară formă a ei: *astrologia*. După Joshua Trachtenberg²⁷¹, divinația și astrologia devin sarcini ale omului de a descoperi mijloacele de recunoaștere și de citire a semnelor pe care natura le oferă – în special ale stelelor care au fost create de Dumnezeu pentru a determina faptele oamenilor. Pentru personalitățile nesigure de destinul lor ființial și de interpretarea clară a prezentului cauzal, astrologia a devenit o formă de compulsiune menită să atenueze nu atât o formă de anxietate, cât mai ales o focalizare obsesivă pe un viitor ce *stă-să-se-întâmplă* (aspect semantic activ și pasiv în același timp – de fapt *statul* ca o suspendare infinit divizantă dintre expectanță și *întâmplatul* proiectat care încă nu e fapt).

²⁷⁰ Trachtenberg, Joshua, *Magie și superstiție la evrei. Un studiu asupra religiei populare*, Herald, București, 2018, p. 186.

²⁷¹ Trachtenberg, Joshua, *Magie și superstiție la evrei. Un studiu asupra religiei populare*, Herald, București, 2018, pp. 273, 323.

O bună observație a lui Moshe Idel²⁷² legată de practica astrologiei în Evul Mediu – anume că tranziția astrologiei arabe în teritoriile creștine a fost acompaniată de o îmbogățire a urzelii temelor – se potrivește și astăzi: sub deschiderea informațională prin diverse canale media și diversificarea interacțiunilor culturale, practica astrologică a căpătat un caracter sincretic. Acest aspect e semnificativ deoarece arată că nu există o dezvoltare proporțională între obsesii (ca număr sau tip) și comportamente compulsive (ca număr sau practică), ci, având ocazia, comportamentul compulsiv se va diversifica sub stimuli externi, în timp ce obsesia se va diversifica sub stimuli de fantasmă internă.

În practica religioasă creștină, comportamentul obsesiv-compulsiv se observă sub forma unor centrări pe diverse forme de închinare care, prin repetare, vin să atenueze obsesii legate de persistența păcatului sub spectrul unei damnări inevitabile sau a unei pedepse care ar putea surveni dacă nu se îndeplinesc anumite gesturi rituale sau dacă se omit anumite practici.

Exemple de astfel de gesturi sunt:

- a. A face cruce de un număr variat de ori asociate dezordonat unor replici liturgice pentru a compensa pentru păcate estimate drept severe;
- b. A bate un anumit număr de mătăanii – plus una de siguranță;
- c. A face zilnic mai multe rugăciuni decât au fost cerute de duhovnic doar din obsesia unei perfecțiuni;

²⁷² Idel, Moshe, *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor și șabatianism*, POLIROM, Iași, 2013, p. 175.

- d. A căuta avid diverse mănăstiri sau duhovnici pentru a dovedi o anume pietate.

Aceste exemple confirmă observația lui Scott Richards și Allen Bergin²⁷³ cum că pietatea scrupuloasă și absența reacțiilor emoționale, sub pretextul sfințeniei, pot sugera un echilibru psihologic precar. Asemenea personalități vor dezvolta obsesii ideative sub forma unor interminabile îndoieli, idei sacrilegii sau imagini obscene²⁷⁴.

În cazul personalităților puritane și habotnice, reprimarea conduce la sentimente de vinovăție cultivate pentru a menține o relație de dependență²⁷⁵ și care se manifestă uneori prin fixații asupra unor artefacte sfinte (întâlnite mai ales în religiile totemice instituționalizate în jurul credinței în obiecte sacre²⁷⁶), persoane cu autoritate spirituală (en. *Father figure* – autoritatea simbolică a tatălui) sau prin investiri simbolico-axiologice față de unele practici de cult sau de pioșenie populară absolut teocentrică prin care să fie evitate realitățile pământești dezamăgitoare care prezintă riscul păcatului²⁷⁷.

²⁷³ Richards, P. Scott, Bergin, Allen E. (eds.), *Manual de psihoterapie și diversitate religioasă*, Editura Christiana, București, 2013, p. 105.

²⁷⁴ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, p. 177.

²⁷⁵ Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Iubire și ură. Rădăcinile biologice ale valorilor morale*. Editura Trei, București, 1998, p. 178.

²⁷⁶ Johnson, Allan G., *Dicționarul Blackwell de sociologie. Ghid de utilizare a limbajului sociologic*, Humanitas, București, 2007, p. 288.

²⁷⁷ Vauchez, André, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental. Secolele VIII-XII*, Editura Meridiane, București, 1994, p. 42.

CAPITOLUL IV

RELIGIOZITATEA PSIHOTICĂ

Psihoza – centrifugarea fenomenelor

Dacă nevrozele sunt realități psiho-sociale mai des întâlnite și care permit totuși o relaționare rezonabilă cu ceilalți – dar și cu sine – prin conștientizarea afecțiunii și a afectelor conexe, psihozele reprezintă realități de extremă intensitate și spectralitate. Aici *spectrul* se potrivește psihoticului prin sensurile lui alternative de *fantomatic* și de *aparitiție* – ambele caracteristice vieții psihice a firilor psihopate ce sunt bântuite de propriul sine fragmentat – însă nerecunoscut ca identic sieși.

Psihoza este atât o fragmentare latentă, progresivă și ireversibilă a sinelui, cât și o centrifugare haotică a fenomenelor psihice care, o dată generate, nu mai pot fi asumate, înțelese sau stăpânite de către Eul conștient.

În universul psihotic, scindarea Sinelui scapă Eului conștient, însă exprimările acestor segmentări nu surprind conștientul, ci îl revalidază spre viitoare manifestare. Avem astfel o obiectivare a fenomenelor psihice prin care acestea nu mai aparțin subiectului din momentul în care prind existență de validare și care duc la o înstrăinare de sine până la pierderea totală de sine.

Se poate afirma că pierderea realității este un dat inițial în psihoză²⁷⁸ prin care psihopații prezintă anomalii în aprecierea propriei persoane și a semenilor²⁷⁹. O centrare sănătoasă pe un Sine indivizibil face ca și *celălalt* extern sieși să fie apreciat printr-o oglindire cu Eul propriu. În psihoză, și celălalt este perceput prin prisma scindărilor proprii care însă se păstrează obscure în identificarea lor ca observator sursă; astfel, celălalt nu mai este doar un alter-Ego de oglindire semantică, ci devine o mulțime brownian aspectată și distorsionat-semiotică. Fiind o scindare de profunzime a psihicului, Helmut Thomä și Horst Kächele²⁸⁰ identifică începutul cauzelor numeroaselor fantasmе ale psihozei ca fiind localizate în copilăria timpurie, înainte de diferențierea dintre suflet și corp.

Nedefinitul din sine și din celălalt devine obstacol (care poate să îl scoată pe om din progresul existențial firesc), prin obiectivare oamenii ajungând să fie deranjați de lucruri insignifiante până atunci care devin un obstacol și o obsesie ce vor semnala începutul izbucnirii unei psihoze²⁸¹.

Travaliul de rezolvare a conflictului psihic în psihoză este reprezentat de *ouroburos* (gr. *ὄρροβόρος* – *cel care își devorează coada*) – un etern chin de înțelegere, definire și identificare a Sinelui. Dacă pentru individul sănătos *ouroburos* este un

²⁷⁸ Chemama, Roland (red.), *Dicționar de psihanaliză. Semnificații, concepte, mateme*, Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 283.

²⁷⁹ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. III. M-R*, Editura Medicală, București, 1989, p. 712.

²⁸⁰ Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul II: Practică*, Editura Trei, București, 2000, p. 539.

²⁸¹ Jung, Carl Gustav, *Analiza viselor. Note ale seminarului susținut între 1928-1930*, Editura Trei, București, 2014, pp. 253-254.

simbol care unește contrariile²⁸² asimilându-le și integrându-le²⁸³, la psihotici ceroul se micșorează până la dispariție; imaginarul nu revine la forma inițială, iar travaliul nu se reia, ci se adâncește până la epuizarea obiectului cunoașterii și până la pierderea de sine.

Pentru viața religioasă a comunității, cazurile de indivizi psihotici sunt clar în afara competenței pastorale sau a înțelegerii și acceptării comunitare; rămânând totuși importanța de a identifica asemenea cazuri și de a le semnală discret aparținătorilor. Desigur, unele manifestări sunt la granița dintre psihiatrie și practica pastorală, cu indicii de genul delirului de posesie, fanatismului religios, delirului mistic sau bigotismului (un exemplu de identificare pertinentă este acela de a deosebi psihoticul care prezintă halucinații senzoriale și posedatul care prezintă o continuă conștiință critică cu privire la tulburări – după José Antonio Fortea²⁸⁴).

²⁸² Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie. Simboluri onirice ale procesului de individuație. Reprezentări ale mântuirii în alchimie [Opere Complete – Volumul 12]*, Teora, București, 1998, pp. 261-262.

²⁸³ Jung, Carl Gustav, *Mysterium Coniunctionis [Opere Complete – Volumul 14, Partea a II-a]*, Teora, București, 2000^b, p. 96.

²⁸⁴ Fortea, José Antonio, *Summa Daemoniaca. Tratat de demonologie și manualul exorcistului*, Sapiientia, Iași, 2017, p. 118.

Firea exaltat-nestăpânită

Firea exaltat-nestăpânită este o fire esențial impetuoasă asociată conceptual psihopatiei epileptoide, pentru care exaltarea se mixează cu deprecierea și disperarea cu entuziasmul, tot acest angrenaj ducând la un paroxism extatic și periculos asemeni consumului de stupefiante.

După Karl Leonhard, personalitatea exaltat-nestăpânită are următoarele caracteristici²⁸⁵:

- a. Oscilații extreme ale dispozițiilor;
- b. Dominarea anormală a comportamentului de către impulsuri;
- c. Nestatornicie în activitatea profesională;
- d. Gândire lentă și greoaie;
- e. Predispoziția pentru disperare;
- f. Devotamentul pentru o religie îi poate emoționa până la extaz.

Exaltatul pare un exuberant și un dionisiac trăitor al prezentului ce se lasă prins de într-un prezent fără constrângeri etice sau sociale și care își găsește o plăcere sadică în a se elibera de tirania simțurilor printr-o excesivă destrăbălare²⁸⁶ și care își e lui însuși reper – fiind un autodidact care își face lui însuși o antieducație²⁸⁷.

²⁸⁵ Leonhard, Karl, *Personalități accentuate în viață și în literatură* (Ed. a 2-a), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 116-117, 120, 178-179, 182.

²⁸⁶ Rougemont, Denis de, *Iubirea și Occidentul*, Univers, București, 2000, p. 366.

²⁸⁷ Vianu, Ion, *Introducere în psihoterapie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 197.

Asimilați uneori greșit misticilor sau devotaților deplin ai cultului, exaltații se regăsesc uneori printre credincioși sub diverse forme mai mult mai puțin atenuate, mai mult sau mai puțin expuse. O manifestare ușor de identificat este cea a bigotului care duce la surescitare o practică religioasă cu impact fie asupra lui însuși (de exemplu autoflagelare, umblat în genunchi în jurul bisericii, mânuit șerpi otrăvitori sau ingerat băuturi otrăvitoare ca probă de protecție sub Har), fie de impunere asupra celuilalt (practici de habotnicie direcționate ipocrit spre membrii cultului – cum ar fi interzicerea transfuziei de sânge pe motive pseudo-biblice).

Pentru exaltatul religios, atingerea unui prag de manifestare extremă nu presupune o oprire, ci va declanșa automat un comportament de căutare activă de oportunități – de a genera sau prilejui noi exaltări. O exemplificare poate fi găsită în societățile primitive unde șamanul pentru care mediul nu îi mai oferă influența necesară pentru a intra spontan în transă recurge la provocarea transei prin diverse metode²⁸⁸.

Firea delirant-paranoică

Pentru personalitatea delirant-paranoică avem în special o febrilitate de interpretare direcționată suspicios asupra intențiilor de raportare – nu neapărat de relaționare – ale celorlalți.

²⁸⁸ Eliade, Mircea, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, București, 1997, p. 38.

După DSM²⁸⁹, elementul esențial al tulburării de personalitate paranoidă îl reprezintă un *pattern* de neîncredere și suspiciune pervasivă față de alții – model (en. *Pattern*) care anunță deja instalarea unui delir cronic sistematizat²⁹⁰ ce se suprapune peste realitate, transformând-o într-o existență scenică ca fragment exclusiv impus atenției paranoide.

Sigmund Freud²⁹¹ propune o analogie potrivită pentru înțelegerea paranoiei: dedublarea personalității în paranoia halucinatorie e echivalentă clivajului personalității în vis unde și visătorul își ascultă propriile gânduri enunțate de voci străine. Asemeni personajelor visului care sunt de fapt instanțieri disimulate ale Eului, și proiecțiile paranoide sunt instanțieri obscur animate de Eu și care devin puncte de captare a atenției.

Ca și desfășurare a afecțiunii, Michéle Montreuil și Jack Doron²⁹² indică un debut marcat de o intuiție inițială (de exemplu o idee de persecuție) cu rol de revelație, fiind urmat apoi de evenimentele potențial traumatice (de exemplu întâlnirea cu un obiect investit) care vor fi interpretate în funcție de acel postulat de bază.

²⁸⁹ *** , *DSM-IV-TR. Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale (Ed. a IV-a rev.)*, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2003, p. 690.

²⁹⁰ Jeican, Rodica, *Psihiatria în scheme logice*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 64.

²⁹¹ Freud, Sigmund, *Interpretarea viselor [Opere esențiale – Vol. 2]*, Editura Trei, București, 2009, p. 129.

²⁹² Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, p. 163.

În dezvoltarea ulterioară a suferinței bolnavul va atribui intenții ostile unor indivizi din mediul său pe care îi va defini ca o comunitate de suspecți care complotază împotriva sa²⁹³ și față de care va reacționa cu furie față de insulte percepute²⁹⁴.

Prin secretomania caracteristică paranoicilor – ce nu se vor expansivi pentru a nu fi expuși planurilor malefice ale celorlalți îndreptate spre ei –, aceștia se pot identifica cu dificultate printre membrii unui cult. Micile remarci ce ar sugera o persecuție, răbufnirile neașteptate, abordarea indiscretă și exprimarea răutăcioasă are putea reprezenta oarecare indicii.

Deși rășfrânt spre lume, paranoicul rămâne totuși un însingurat care, chiar dacă nu vrea să rămână singur asemeni emotivului, nu vrea totuși nici apropierea sau atenția celor pe care el i-a identificat ca fiind rău intenționați față de el. Pentru aceasta, paranoicul nu așteaptă pasiv ca răul să treacă, ci se raportează activ (dar manifest în sine) prin dezvoltarea de interpretări de investigare și protecție și prin proiecția de scenarii reactive gata de folosit în cazul împlinirii vreunui scenariu. Prin oglindire cu emotivul, paranoicul e un *mult* activ care vrea să devină un *puțin* pasiv.

Deci religios, paranoicul se poziționează într-o persecuție perpetuă observabilă mai ales în cazul sectelor sau grupurilor evident-diferite față de majoritatea omogenă, alimentând o suspiciune de grup ermetic.

²⁹³ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. III. M-R*, Editura Medicală, București, 1989, p. 379.

²⁹⁴ Aniței, Mihai, Chraif, Mihaela, Burtăverde, Vlad, Mihăilă, Teodor, *Tratat de psihologia personalității*, Editura Trei, București, 2016, p. 321.

Firea delirant-parafrenică

Prin psihopatia delirant-parafrenică se intră în zona psihozelor cu cea mai bogată dezvoltare ideatică fantasmagorică și cu cele mai surprinzătoare manifestări sociale.

Delirul imaginativ-parafrenic poate fi definit ca o tulburare profundă a conștiinței sub o structură de fixație irațională ce provoacă o transformare identitară profundă spre o identitate mistică ce se evidențiază ca o contaminare greu separabilă²⁹⁵ a Sinelui. Însă această contaminare nu presupune o nevrozare, ci o răsfângere psihotică a fantasmei de acaparare vorace (dar senină!) a Eului și a lumii înconjurătoare. Deci delirul imaginativ-parafrenic nu e o epuizantă aducere spre sine a judecăților de echilibru psihic din sesizarea alterității, ci o depărtare dinspre sine a proiecțiilor de cultivare axiologică venite din ocultarea Sinelui alterat într-un firesc imaginat.

În această afecțiune, subiectul construiește o lume detaliat-imaginară percepută drept reală care prezintă o tematică adesea fantastică²⁹⁶ care îi va capta fascinant toată atenția și energia, acaparându-l în acest cerc al tematicii delirante din care nu va mai putea ieși²⁹⁷. Dacă pentru un om normal visul

²⁹⁵ Jung, Carl Gustav, *Studii despre reprezentările alchimice [Opere Complete – Volumul 13]*, Teora, București, 1999, p. 189.

²⁹⁶ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, p. 164.

²⁹⁷ Vianu, Ion, *Introducere în psihoterapie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 214.

halucinează înlocuind gândurile cu halucinațiile²⁹⁸, pentru firea delirant-parafrenică halucinantul ajunge să se viseze pe sine. În acest oximoronic univers conștient-oniric, Sinele se ipostazează nelimitat, construind o lume care fascinează și captează Eul prin coerența magicului și care va alimenta boala până la epuizare psihică.

În tot acest spectru idilic, interpretarea delirantă va fi sub forma unei tentative de a remedia lipsa semnificantului în simbolic și consecințele sale pe planul imaginarului²⁹⁹; față de construcția lacaniană (perceptul Real, reprezentat în Imaginar și fixat în Simbolic), golul de simbol ca fundament structural esențial al Sinelui (prin raportarea validatoare la arhetip) forțează un imaginar de compensare ce inversează procesul de adaptare-spre-ființare, transformându-l într-un proces de ființare-spre-adaptare a conștientului la imaginarul haotic-fecund. Pentru parafrenic, delirul se instalează ca o realitate alternativă superficială și neancorată semantic în Simbolic – deci fără potențial de interpretare a sensului existențial și fără o finalitate cathartică.

Drept cauze ce pot duce la un progres clinic defavorabil avem psihotraumele repetate ce au o semnificație deosebită pentru subiect și care în timp vor crea nucleul delirant³⁰⁰, delirul astfel instalat devenind o permanentă *entropie magică*.

²⁹⁸ Freud, Sigmund, *Interpretarea viselor [Opere esențiale – Vol. 2]*, Editura Trei, București, 2009, p. 79.

²⁹⁹ Chemama, Roland (red.), *Dicționar de psibanaliză. Semnificații, concepte, mateme*, Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 81.

³⁰⁰ Jeican, Rodica, *Psichiatria în scheme logice*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 96.

Manifestările parafrenicului prezintă în special ideea delirantă de grandoare prin care subiectul are convingerea ca deține un mare talent sau o mare capacitate³⁰¹ sau – după DSM³⁰² – că are un mesaj special de la o divinitate. Conex delirului primar, pot apărea și idei delirante de relație, persecuție, interpretare sau urmărire³⁰³ care – pentru a extinde halucinația – pot duce până la folosirea de practici magice sau la apelarea la cei care pretind deținerea acestor tehnici.

Legat de practica magică ca extensie a delirului, e potrivită observația antropologică a lui Irenăeus Eibl-Eibesfeldt³⁰⁴ asupra unor triburi unde tehnica *aruncatului oaselor* cu rol de provocare magică a morții este aceeași cu cea oraculară – la fel cum pentru omul primitiv agresivitatea e corelată firesc cu perspectivarea semantico-profetică, și pentru parafrenic iraționalul e corelat firesc cu semnificantul. Un exemplu de corelație de potențare a delirului mistic avem în penitenții voluntari ai Evului Mediu care se mortificau pentru a constrânge într-un fel puterea lui Dumnezeu de a se manifesta în ei³⁰⁵.

³⁰¹ Jurcă, Eugen, *Psihopatologie și psihoterapie (Ed. a III-a)*, Editura de Vest, Timișoara, 2018, pp. 68, 346.

³⁰² ***, *DSM-IV-TR. Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale (Ed. a IV-a rev.)*, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2003, p. 325.

³⁰³ Jeican, Rodica, *Psichiatria în scheme logice*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 92.

³⁰⁴ Eibl-Eibesfeldt, Irenăeus, *Agresivitatea umană. Studiu etologic*, Editura Trei, București, 1995, pp. 196-197.

³⁰⁵ Vauchez, André, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental. Secolele VIII-XII*, Editura Meridiane, București, 1994, p. 132.

Abordând domeniul religios, descoperim un mediu de integrare, disimulare și perpetuare propice firii delirant-parafrenice ce nu prezintă o exprimare cameleonică de manipulare tipică istericului, ci o desfășurare de halucinații mistice convingătoare prin firesc și exuberanță.

Parafrenicul de fond religios crede că³⁰⁶:

- a. A primit o misiune de ordin religios – prin diverse metode;
- b. E misionar – ca sens esențial al existenței lui;
- c. Anumite pasaje din literatura religioasă le sunt dedicate – cu misiuni clare.

Aceștia nu vor rămâne însă suspendați în visare sau în împlinirea venită din stima de sine augmentată, ci vor trece la faptă – prima dată asupra lor înșiși, iar mai apoi asupra celorlalți (prin accederea într-o poziție de forță și de influență). Asemenea personalități delirant-parafrenice le putem întâlni printre asceți, călugări, lideri de cult (guruși, preoți, pastori), adepți ai liderilor de cult sau ai sectelor religioase, habotnici etc.

În cazul conducătorilor de cult cu fond delirant-parafrenic, avem personalități manipulative, violente (fizic sau verbal), mediocre și psihopate unde avem deja instalat un cult al personalității dezvoltat pe grandoare.

³⁰⁶ Constantin, Radu, *Grafologie. Personalitatea în scris*, Editura ASAB, București, 2007, p. 985.

Aceste personalități exploatoare prezintă³⁰⁷:

- a. Efortul persistent de a manipula pe ceilalți în a deveni instrumente fără voință pentru plăcerea și uzul unui lor;
- b. Folosirea violenței când ceilalți reacționează opus efortului de manipulare;
- c. Investirea aptitudinilor și a energiei pentru a-i convinge pe ceilalți oameni să le asigure bunuri sau servicii fără reciprocitate.

În caz de eșec, conducătorii de cult deliranți se vor poziționa în *perdanți radicali* care³⁰⁸:

- a. Dacă nu le vine în ajutor un program ideologic, atunci nu vor găsi o țintă socială – intrând în izolare;
- b. Dacă își depășesc izolarea, atunci energia destructivă ascunsă în ei se amplifică până la totală lipsă de scrupule.

Un exemplu de extrem impact al perdanților radical este reprezentat de Jim Jones care, din poziția de lider al sectei Templul Popoarelor, a dus la sinuciderea în masă a majorității membrilor și la crime conjuncturale – practicile sectei și crimele conjuncturale încadrându-se deplin acestui tip de personalitate psihotică și a efectelor manipulării de cult (documentate ulterior de Marshall Kilduff și Ron Javers³⁰⁹).

³⁰⁷ Toch, Hans H., *Violent Men. An inquiry into the psychology of violence*, Aldine Publishing Company, Chicago, 1969, pp. 136, 157.

³⁰⁸ Enzensberger, Hans Magnus, *Cei care aduc groaza. Eseu despre perdantul radical*, Editura ART, București, 2007, pp. 29, 37.

³⁰⁹ Kilduff, Marshall, Javers, Ron, *Secta sinucigașă. Secretele sectei Templul Popoarelor și ale masacrului din Guyana*, Editura Politică, București, 1981.

În special sub influența unor asemenea personaje cheie ce au avantajul autorității religioase, grupuri de credincioși se pot radicaliza generând adevărate *deliruri de grup* sau *deliruri în masă*. Dacă cel mai simplu eveniment căzut în mulțime devine un element desfigurat³¹⁰, atunci juxtapunerea intervenției liderului va da și o direcție ce nu doar concretizează un sens de acțiune, ci și delimitează un nou grup distinct de coeziune identitară. În cazul acestor secte – după cum afirmă Constantin Gorgos – „răspândirea ideilor delirante în masa de adepți capătă aspectul terifiant al unui extins delir indus, cu manifestări asemănătoare marilor epidemii de isterie din Evul Mediu european (flagelări, castrări etc.)”³¹¹

Un tip aparte de secte delirante este reprezentat de *culte milenariste* care își centrează mesajul pe o criză soteriologică distorsionată și pe o teologie escatologică focalizată pe o finalitate incontestabilă a lumii, precum și pe o necesară suferință venită din diverse cataclisme sau transformări sociale. Practic, Mesia nu este o persoană unică a cărui venire va produce răscumpărarea finală, ci un eveniment menit să se repete în alte cicluri cosmice³¹², perpetuu, sub diverse forme inventate sau interpretate convenabil după scripturi sau scrieri teologice („când vine Dumnezeu cu

³¹⁰ Le Bon, Gustave, *Psihologia mulțimilor*, Cartex, București, 2019, p. 41.

³¹¹ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. IV. S-Z*, Editura Medicală, București, 1992, p. 179.

³¹² Idel, Moshe, *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor și șabatianism*, POLIROM, Iași, 2013, p. 108.

slujba Lui, vine și antihristul cu a lui; după ce a venit Duhul Sfânt, și duhul antihrist a căzut³¹³).

Deci în cazul milenariștilor avem o *psihoză a neașteptatului perpetuu* ce se augmentează delirant sub diverse interpretări aberant-alarmante cu rol de a perpetua frici escatologice profund traumatizante.

Dacă oamenii Evului Mediu erau asediați de amenințări apocaliptice prin mijloacele predicăției, teatrului religios, cântărilor bisericești sau imaginilor³¹⁴, membrii acestor culte sunt abordați cu aceleași mesaje, însă prin conținuturi de social media de disipare și asimilare rapidă – cu rol în a susține un delir constant.

Esențial, aceste culte caută o restaurare a Paradisului Pierdut prin abordări asemănătoare oamenilor primitivi care credeau că dacă ar scăpa de omniprezenții demoni ar începe în viața lor o nouă eră de fericire și puritate³¹⁵. Desigur, demonii au fost înlocuiți de civilizație, simboluri religioase tradiționale, guverne, reprezentanții religiilor tradiționale, instituții publice – nevoia de un Nemesis ca dușman etern sau a unui țap ispășitor fiind evidentă (exemplară e regula din Levitic capitolul 16 unde se poate analiza psihologia de transfer a culpei asupra țapului ispășitor prin care țapul investit simbolic este dat lui Azazel

³¹³ Branham, William Marrion, *Descoperirea celor Șapte Peceti*, Voice of God Recordings, Jeffersonville, 1994, pp. 400-401.

³¹⁴ Delumeau, Jean, *Frica în Occident. Secolele XIV-XVIII. O cetate asediată*, ART, București, 2020, p. 326.

³¹⁵ Frazer, James George, *Creanga de aur – Volumul IV*, Editura Minerva, București, 1980^c, pp. 168-169.

– originea răului – ca să dea înapoi răului ce e al răului: păcatul).

Delirul alimentat colectiv se poate exemplifica cu organizația Martorilor lui Iehova, cu următoarele exemple de idei și practici delirante de grup³¹⁶:

- a. Armaghedon – Dumnezeu va purta un război contra omenirii, distrugându-i pe toți, cu excepția martorilor;
- b. Sărbători – interzicerea practicilor de sărbătoare sau zile onomastice;
- c. Transfuzia de sânge – interzisă;
- d. Crucea – de fapt un stâlp; fobie;
- e. Excluderea – pedepsirea prin excludere a celor ce încalcă percepțiile cultului;
- f. Mântuirea – dacă nu ești destul de zelos (inclusiv membrii cultului), poți fi anihilat la Armaghedon.

Evident, orice combatere publică sau împotrivire argumentată împotriva lor va duce la un răspuns maniacal de persecuție – care la rândul lui ajută la a ține membrii cultului sub control prin psihoză delirantă (un alt exemplu facil este secta Bisericii Adventiste de Ziua a 7-a: „cei care țin Sabatul vor fi denunțați ca vrăjmași ai legii și ordinii, urmând apoi să fie prigoniți”³¹⁷). Se obține astfel nu doar o izolare protectivă a grupului, ci și un elitism de întărire

³¹⁶ Reed, David A., *Martorii lui Iehova. Replica verset cu verset (Ed. a 2-a)*, GUTE BOTSCHAFT Verlag (G.BV), Dillenburg, 1982, pp. 7-11.

³¹⁷ White, Ellen G., *Tragedia veacurilor (Ed. a 11-a)*, Casa de Editură Viață și Sănătate, București, 2010, pp. 522-523.

(en. *Reinforcement* drept *armare* și *intensificare*) atins prin singularizarea din persecuție.

Un caz special de delir parafrenic – rar întâlnit, însă extrem în manifestare și cu impact comunitar puternic (venit mai ales din tabuizare) – e reprezentat de *posedare*.

Posedarea – denumită de José Antonio Fortea drept *sindrom demonopatic de disociere a personalității*³¹⁸ – se definește teologic ca „ocupare a sufletului de către o putere prezentă se manifestă inițial prin forme de extaz, de golire a individualității fizice, pentru a crea spațiul care va trebui ocupat de forța superioară”³¹⁹.

În acest caz, bolnavul trăiește dureros convingerea fie că este reprezentantul forțelor răului, fie că e posedat³²⁰ – deși auzirea de voci sau porunci demonice sunt fenomene străine de tradiția creștină³²¹ nou testamentară.

Pe lângă preținsele victime conjuncturale, există și personaje care s-au supus posedării voluntare prin cult³²² care se cred sub posesie – asemeni extazului șamanic în care există posibilitatea de a fi posedat de sufletul unui mort sau al unui animal, de către un

³¹⁸ Fortea, José Antonio, *Summa Daemoniaca. Tratat de demonologie și manualul exorcistului*, Sapientia, Iași, 2017, p. 122.

³¹⁹ di Nola, Alfonso M., *Diavolul. Chipurile, isprăvile, istoria Satanei și prezența sa malefică la toate popoarele din Antichitate până astăzi*, Editura BIC ALL, București, 2001, pp. 274-275.

³²⁰ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. III. M-R*, Editura Medicală, București, 1989, p. 126.

³²¹ Richards, P. Scott, Bergin, Allen E. (eds.), *Manual de psihoterapie și diversitate religioasă*, Editura Christiana, București, 2013, p. 105.

³²² di Nola, Alfonso M., *Diavolul. Chipurile, isprăvile, istoria Satanei și prezența sa malefică la toate popoarele din Antichitate până astăzi*, Editura BIC ALL, București, 2001, p. 263.

spirit sau un zeu³²³. În cazul lor, patologia existentă putând motiva existența unor crize halucinatorii satanice³²⁴ ce ies de fapt din interpretarea teologică și pastorală.

Firea fragmentat-schizofrenică

Din tot spectrul psihotic, schizofrenia reprezintă cea mai severă psihopatie, cu un caracter extrem maladiv și cu un profund impact personal.

Caracterul fundamental al schizofreniei este pierderea unității sufletești³²⁵ până la proprie expulzare din realitatea proiectiv-afectivă a Sinelui subjugat unei contorsionări ce eludează voința de apartenență noumenală.

În schizofrenie se observă o dereglare profundă a proceselor de prelucrare informațională³²⁶, ilustrându-se puterea de irealizare prin importanta irupției simbolului în real sub formă de lanț rupt halucinatoriu³²⁷. Dacă la parafreni

³²³ Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 28.

³²⁴ Palou, Jean, *Vrăjitoria*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 28.

³²⁵ Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Psihozele*, Editura Facla, Timișoara, 1976, p. 159.

³²⁶ Jeican, Rodica, *Psichiatria în scheme logice*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 59.

³²⁷ Chemama, Roland (red.), *Dicționar de psihanaliză. Semnificații, concepte, mateme*, Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 311.

aveam un vid al simbolicului compensat imaginar, în schizofrenie avem un preaplin al simbolicului revărsat în real.

O pseudo-abreacție (de la ger. *Abreagieren* – *abreacție* ca irumpere emoțională cu funcție cathartică a unui eveniment traumatic refulat) de mecanism subconștient prin care simbolul pseudo-refulat (en. *Repressed* – *suprimat* din conștient și *comprimat* într-un conținut subconștient) în Simbolic se descarcă în real, fără a avea însă loc vreo descoperire (en. *Breakthrough* – ca *străpungere-de-sens*).

Acest conținut simbolic se transferă prin limbaj ca semnificant, forțând o prezență a unui pseudo-element real – neadevărul sau mai-puțin-decât-adevărul fiind procedee esențiale ale funcției creatoare³²⁸, creându-se astfel o ambiguitate prin combinarea semnificațiilor neconcordante³²⁹.

Sub acest asalt copleșitor are loc o pierdere a identificării Eului³³⁰, istoria unui schizofren se reduce la traiectoria unei persoane care se pierde progresiv în lumea autismului și depersonalizării³³¹.

³²⁸ Steiner, George, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Editura Univers, București, 1983, p. 277.

³²⁹ Empson, William, *Șapte tipuri de ambiguitate*, Editura Univers, București, 1981, p. 212.

³³⁰ Constantin, Radu, *Grafologie. Personalitatea în scris*, Editura ASAB, București, 2007, p. 992.

³³¹ Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Psihozele*, Editura Facla, Timișoara, 1976, p. 158.

Dacă în reprezentările de sine prin identificare avem realizarea unui sentiment de comunitate³³², în schizofrenie se pierde orice comuniune purtătoare de sens ontologic – cu sine și cu *celălalt*. Cine se simte subiectiv invadat ridică bariere simbolice între el și celălalt³³³; la fel și schizofrenicul se „zidește” chiar și față de un Sine propriu pe care nu îl mai recunoaște ca atare – dispariția spațiului intim și a apartenenței fiind o caracteristică clară a schizofreniei.

Personalitățile fragmentat-schizofrenice prezintă următoarele manifestări:

- a. Forme de debut prin retragere socială, investiții ezoterice sau conduite stranie³³⁴;
- b. Schizoizii sunt secretoși și mereu în defensivă din cauza temerilor lor³³⁵;
- c. Delir – ca expresie a tentativelor de menținere a unei unități psihice – și dezorganizarea conduitei – prin manifestări impulsive brutale cu risc de trecere la act autoagresiv³³⁶;

³³² Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul I: Fundamente*, Editura Trei, București, 1999, p. 223.

³³³ Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Iubire și ură. Rădăcinile biologice ale valorilor morale*. Editura Trei, București, 1998, pp. 86-87.

³³⁴ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, p. 160.

³³⁵ Aniței, Mihai, Chraif, Mihaela, Burtăverde, Vlad, Mihăilă, Teodor, *Tratat de psihologia personalității*, Editura Trei, București, 2016, p. 325.

³³⁶ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, pp. 158-159.

- d. Indivizii cu tulburare de personalitate schizoidă par a fi lipsiți de dorința de intimitate³³⁷.

După catalogarea lui Constantin Gorgos, avem următoarele tipuri de simptome³³⁸:

- a. Fundamentale:
1. Tulburări ale asociațiilor ideative (degradarea sau rigiditatea gândirii, stereotipii verbale etc.);
 2. Tulburări ale afectivității (rigiditate sau ambivalență afectivă, iritabilitate exagerată etc.);
 3. Pierderea contactului cu realitatea;
 4. Tulburări ale voinței (abulie, apatie etc.);
 5. Tulburări de personalitate (trăiri tranzitive, apersonalizare etc.).
- b. Secundare – psihice:
1. Idei delirante (persecuție, megalomanice, de metamorfoză etc.);
 2. Halucinații senzoriale (auditive, vizuale etc.);
 3. Iluzii;
 4. Simptome catatonice (manierism, stereotipii etc.);
 5. Negativism;
 6. Automatisme (motorii, verbale, afective);
 7. Impulsivitate (crize de furie, fugi etc.);
 8. Tulburări de memorie (amnezii, iluzii mnemonice etc.);

³³⁷ ***, *DSM-IV-TR. Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale (Ed. a IV-a rev.)*, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2003, p. 694.

³³⁸ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. IV. S-Z*, Editura Medicală, București, 1992, pp. 79-80.

9. Tulburări ale limbajului vorbit (mutism, stereotipii etc.);
 10. Tulburări ale limbajului scris (omisiuni, manierisme etc.);
 11. Tulburări ale personalității – perplexitate față de trăirile de depersonalizare sau derealizare;
- c. Secundare – somatice (variații ponderale, astenie, hiper- sau hiposomnie etc.);
 - d. Funcții intacte (orientarea temporo-spațială, memoria, atenția).

Data fiind severitatea afecțiunii și caracterul ei incurabil, problema cea mai importantă a schizofrenului nu va fi aceea de a redeveni un om normal, ci aceea de a trăi cu schizofrenia sa³³⁹ – de *a se așeza* satisfăcător și echilibrant în spațiul identitar propriu și comunitar.

Schizofrenii prezintă manifestări ce la început ar putea fi asociate unui delir mistic sau ar putea promova o personalitate de asemenea de precizie psihică drept profet (prin concursul unor membrii de cult ce ar dori o manipulare de masă sau promovarea unor agende religioase).

Manifestări schizoide ce la început s-ar putea integra unui mediu religios sunt:

³³⁹ Vianu, Ion, *Introducere în psihoterapie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 209.

- a. Apariția logolatriei prin care se atribuie alte semnificații – de regulă magice – unor cuvinte ce au semnificații bine stabilite³⁴⁰;
- b. Gândirea magică manifestă în discurs, ce reflectă regresia gândirii la nivelul unor modalități concrete³⁴¹;
- c. Delir schizofrenic ca expresie a unui limbaj abstract și simbolic imposibil de pătruns și de reconstituit, utilizând modele ale gândirii magice ce generează o concepție ermetică asupra lumii³⁴².

Totuși, prin raritatea expunerii și severitatea condiției psihice depreciate, firea fragmentat-schizofrenică nu are o prezență care să reziste într-un mediu social – deci și într-un mediu religios care, prin ermetismul comunității, ar impune inevitabil și imediat o excludere de siguranță.

³⁴⁰ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. II. E-L*, Editura Medicală, București, 1988, p. 1070.

³⁴¹ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. III. M-R*, Editura Medicală, București, 1989, p. 12.

³⁴² Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. IV. S-Z*, Editura Medicală, București, 1992, p. 43.

CAPITOLUL V

DE LA ABORDARE LA ALINARE

Înțelegere și empatie

Prin existența lor excepțională și prin manifestările intense, afecțiunile psihice sunt evenimente ce prin prezență publică tulbură firescul comunității – în special a comunităților religioase care, pe lângă faptul că sunt destul de interconectate și omogene, sunt și desfășurate într-un cadru simbolic ce impulsionează la interpretare.

În cadru social, asupra personalității individuale sănătoase, avem o abordare nomotetică prin legi generale care eludează complexitatea conduitei umane sau una idiografică centrată pe unicitate individului care nu are rigoare³⁴³. Aceeași problematică de abordare se aplică și asupra celor care au afecțiuni psihice sau comportamente ce implică un spectru de deviație comportamentală.

Desigur, în cazul psihopatiilor clar diagnosticate, competența de abordare și rezolvare clinică este dată specialiștilor (psihoterapeuți, psihologi, psihiatri, psihanalști). Însă, prezența acestor persoane va necesita desigur și o abordare a celor apropiați, dar și a preoților – în

³⁴³ Dafinoiu, Ion, *Personalitatea. Metode calitative de abordare. Observația și interviul*, POLIROM, Iași, 2002, pp. 32-33.

aceste cazuri, dincolo de înțelegerea sumară a acestor afecțiuni, este importantă o atitudine de empatizare față de cel suferind, recunoscând însă și limitarea de intervenție.

Chiar dacă apropiații sau preoții pot fi martori la aceste manifestări, cel mai aproape de reconstituire și care se poate desăvârși³⁴⁴ este chiar bolnavul însuși – și, ulterior, doctorul curant sau psihoterapeutul. Membrii familiei, preoții și comunitatea religioasă trebuie să ajungă la înțelegerea faptului că materialul psihologic rău nu este un păcat, ci o boală; nu e ceva de care să te pocăiești, ci ceva ce trebuie vindecat³⁴⁵.

Evident, prin misiune și practică religioasă, preotul este chemat nu doar să înțeleagă, ci și să participe prin rugăciune spre vindecarea celui bolnav. Mai mult, acesta este chemat să consilieze familia celui bolnav și să o îndrume spre un ajutor psihologic sau medical specializat. Din moment ce întreaga existență este modelată astfel încât să capete o configurație pascală³⁴⁶, și ajutorul pastoral în aceste cazuri trebuie să urmărească o reînnoire a ființei celui suferind – prin rugăciune și prin euharistie.

³⁴⁴ Platon, *Banchetul*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 42.

³⁴⁵ Lewis, C.S., *Creștinismul redus la esențe*, Societatea Misionară Română, Wheaton, 1987, p. 65.

³⁴⁶ Špidlík, Tomáš, Rupnik, Marko Ivan, *Teologia pastorală. Pornind de la frumusețe*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, p. 444.

Obiectivare și mijlocire

Abordarea afecțiunilor psihice are o componentă socială de conjunctură (care însă nu rezolvă problema, ci doar o gestionează în cadru social) și o componentă profesională de esență – care încearcă să abordeze boala riguros științific și metodologic, urmărind o vindecare sau cel puțin o ameliorare simptomatică care să redea controlul persoanei asupra ei însăși și pe aceasta, în siguranță, înapoi comunității.

Desigur, ordinea și frumusețea comunității, a spațiului de cult (biserica) și a ritualurilor și manifestărilor sacre aduc o oarecare liniștire și echilibrare celui suferind. În plus, intervenția liturgică, catehetică și de pastorație a preotului aduce alinare, speranță, curaj – și ajutor divin – în depășirea greutăților cu care se confruntă atât bolnavul, cât și familia acestuia.

Mai mult, preotul este chemat și să medieze activ și delicat aceste situații excepționale către comunitate, făcând-o pe aceasta, prin discreție, să înțeleagă și să-l accepte pe celălalt care, temporar sau permanent, a devenit diferit sau sporadic aparte față de restul membrilor comunității.

În abordarea directă față de cel afectat psihic, în cazurile mai ușoare care permit totuși un dialog, preotul poate îndemna neconstrângător la o verbalizare și la un discurs³⁴⁷ prin care se poate atinge o liniștire și un început de terapie – prin care nu se dorește înlocuirea ajutorului specializat, ci oferirea de sprijin spre acest obiectiv de vindecare. Asemeni

³⁴⁷ Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, p. 226.

psihoterapiei, și pastorația în aceste cazuri excepționale trebuie să urmărească creșterea personală și transformarea sau actualizarea de sine³⁴⁸.

Pentru cazurile mai puțin severe ale psihopatiilor – nevrozele – de cele mai multe ori abordarea suficientă spre vindecare este prin psihoterapie (cu diversele ei abordări: psihanaliză, psihologie individuală, terapii de grup etc). O practică des întâlnită de analiză și abordare a pacientului este aceea de a dizolva conflictul psihic care a declanșat nevroza prin identificarea imaginilor refulate³⁴⁹. De asemenea, practica psihanalitică se focalizează și pe dezvăluirea unui întreg plin de sens prin analiza asocierilor libere ale pacientului și ale reprezentărilor patogene care facilitează o rezistență la asociere³⁵⁰.

Aceste exemple de abordare pot veni în ajutorul preotului în abordarea personală a bolnavului, păstrând însă în atenție faptul de a menține demersul doar la scopul de atingere a unei liniștiri temporare și a unei înțelegeri de relaționare – deci nu unul de vindecare; orice demers nespecializat asupra celui suferind psihic riscând să provoace modificări comportamentale sau raționamente nedorite ce ar putea altera și mai mult starea bolnavului (sau de a o permanentiza).

³⁴⁸ Freeman, Chris, Tyrer, Peter (eds.), *Metode de cercetare în psihiatrie (Ed. a II-a)*, Editura Fundației PRO, București, 2001, p. 367.

³⁴⁹ Osterrieth, Paul, *Copilul și familia*, Editura didactică și pedagogică, București, 1973, p. 25.

³⁵⁰ Thomă, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul I: Fundamente*, Editura Trei, București, 1999, pp. 316, 427-428.

Regăsire și prefigurare

Abordarea problemelor psihice se face nu doar curativ, ci și preventiv – atât de către instituții specializate, cât și de către instituția și comunitatea Bisericii.

Aceste abordări și practici preventive pastorale, familiale sau comunitare trebuie să urmărească nu doar o dezvoltare spirituală, ci și menținerea sau atingerea unui echilibru de siguranță și de sănătate psihică. Nevoia de a fi ușurat sau izbăvit apare ca un destin psihic³⁵¹ atât pentru omul afectat, cât și pentru omul cotidian supus stresului zilnic și provocărilor emoționale personale – mai ales sub realitatea suferinței unde creștinul este chemat să devină și să rămână creștin³⁵² în acest proces de aliniere de sens ontologic între planul intern și lumea exterioară.

În acest demers, omul trebuie să fie ajutat pentru a fi redat sensului soteriologic existențial, dar și sensului axiologic social. Deși societatea postmodernă neagă rolul marilor Povestiri – acestea rămân totuși formări (ger. *Bildungen*) care permit definirea criteriilor de competență ale societății³⁵³ –, Povestirile (în special cele sacre) se sublimează în utilitar, desuet sau tendință, rolul lor păstrându-se viu influent nu doar spre perpetuare arhetipală, ci și spre autoreglare a fondului psihic profund. Caracteristica autoreglărilor

³⁵¹ Bachelard, Gaston, *Aerul și visele. Eseu despre imaginația mișcării*, Editura Univers, București, 1997, p. 38.

³⁵² Kierkegaard, Sören, *Școala creștinismului*, Editura ADONAI, București, 1995, p. 223.

³⁵³ Lyotard, Jean-François, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Editura Babel, București, 1993, p. 44.

(potrivită deopotrivă și celor spirituale și celor psihice) este – după Jean Piaget – aceea de „a constitui condiția prealabilă a transmisiunilor ereditare, de a fi mai generale decât conținutul acestora din urmă și de a ajunge la o necesitate de formă superioară”³⁵⁴.

Credincioși trebuie încurajați și la o abordare personală asupra propriei sănătăți mintale și ajutați cu sugestii de abordare personală prin care să se păstreze echilibrul mental.

În acest efort personal, sunt necesare momente zilnice de singurătate prin care se poate menține mersul vieții interioare³⁵⁵ și prin care se poate face nu doar o evaluare etică a propriului comportament, ci și o înțelegere a actelor proprii prin care se va ajunge la un catharsis, integrarea implicând și o asimilare³⁵⁶ prin care se atinge o sustenabilitate a practicii și o menținere a echilibrului. Acest efort îl va păstra pe om ancorat într-un prezent cu sens, timpul dând posibilitatea omului de se conștientiza pe sine însuși în căutarea adevărului³⁵⁷ – atât a celui legat de trăire spirituală, cât și a celui de trăire emoțională.

Evident, omul trebuie să ajungă la o integrare nu doar față de societate, ci și față de iraționalul din sine – acest „leviatan”

³⁵⁴ Piaget, Jean, *Epistemologia genetică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973, p. 57.

³⁵⁵ Escrivá, Sfântul Josemaría, *Drum*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2011, p. 98.

³⁵⁶ Souzenelle, Annick de, *Oedip interior. Prezența Logosului în mitul grec*, Editura AMARCORD, Timișoara, 1999, p. 103.

³⁵⁷ Tarkowski, Andrei, *Sculptând în timp*, Nemira Publishing House, București, 2015, p. 73.

pe care Annick de Souzenelle³⁵⁸ îl indică simbolic drept ultimul pământ pe care Iov trebuie să-l pătrundă ca ultimă „cununie” cu sine; această paralelă cu episodul din Iov 41 indică de fapt o îmbrățișare a iraționalului – *Acel-ce-nu-se-explică* – al cărui rol de a fi nu este spre a fi deplin cunoscut și înțeles, ci de a fi ca *prezență* purtătoare și revelatoare de sens. Discordiile intime sunt de fapt uniri cu sine însuși³⁵⁹, și nu afecte cu rol de scindare.

Voință și experiment

Acolo unde mai este posibil (dacă boala nu a devenit acaparatoare asupra lucidității personale), atât personal cât și față de celălalt – enoriaș sau membru al aceleiași biserici – voința de a te menține echilibrat sau de a ajuta vindecării celuilalt devine un factor cheie în abordarea acestor situații excepționale.

Dincolo de nostalgie și aspirații sau încadrări socio-culturale, e important să se ajungă la o experimentare deplină a prezentului spre atingerea unei stări de *flux*³⁶⁰ – a unei stări de trăire și de împlinire de sine în prezent. Prin trăirea integrală

³⁵⁸ Souzenelle, Annick de, *Simbolismul corpului uman (Ed. a II-a)*, Editura AMARCORD, Timișoara, 1999^b, p. 281.

³⁵⁹ Unamuno, Miguel de, *Agonia creștinismului*, Editura SYMBOL, București, 1995, p. 33.

³⁶⁰ Csikszentmihalyi, Mihaly, *Flux. Psihologia fericirii*, Humanitas, București, 2008, pp. 34, 104.

a prezentului se atinge o pozitivitate și o evidență³⁶¹ a fenomenului trăit și asimilat deplin, ce depășește însă răspunsul (en. *Feedback*) dinamic venit din interacțiunea material-imaterial³⁶².

Și ființarea în realitatea pătrunsă de sacru, sensul se regăsește tot printr-un act al voinței ce probează numinosul spre descoperire și asimilare. Dat fiind faptul că prin libertate ființarea e *lăsată-să-fie* (ger. *Seinlassen*)³⁶³, omul se regăsește nu ca o singularitate izolată în neputință de manifestare, ci într-o afirmativă existență motivată volitiv și axiologic. Prin această *trecere-la-făptuire* (la împlinirea unui sens ontologic, nu doar la exercițiul unei posibilități), sublimul vine să înlocuiască înfricoșătorul ca mijloc de exprimare al numinosului³⁶⁴.

Chiar și ultimele clipe de existență prezintă o voință ca o ultimă afirmare dinspre-sens-spre-sens: *știi cine ești ca să răzbești spre ce ești* – această implică o tindere și o devenire către un sens dat, ființa purtând în sine acest imbold spre transfigurare. O exemplificare potrivită a acestui ultim travaliu ontologic o găsim la Giovanni Drogo din *Deșertul tătarilor*³⁶⁵ care își aștepta un sens exterior de măreție faptică, când de fapt, forțat de moartea iminentă, ajunge la o regăsire

³⁶¹ Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990, p. 134.

³⁶² Steiner, George, *Nostalgia după absolut*, Humanitas, București, 2021, p. 72.

³⁶³ Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 145.

³⁶⁴ Otto, Rudolf, *Sacru. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 85.

³⁶⁵ Buzzati, Dino, *Deșertul tătarilor*, POLIROM, Iași, 2002.

a demnității de sine – a reclădirii eului pe sensul existenței lui aici-și-acum din confruntarea integrativă cu moartea. Asemeni lui Iacov căruia i se schimbă numele în Israel după lupta cu Dumnezeu (Gen. 32:24-30), și Giovanni Drogo – care prin asimilarea morții atinge numinosul – își va dobândi adevărata identitate.

Manifestul nu este doar o consecință a psihicului, ci și un mijloc de descoperire și de punere în sens ontologic a ființei.

Comuniune și integrare

Dincolo de aspectul personal și de actul de devoțiune față de divinitate, credința creștină este și un instrument al *comuniunii* și al *palpabilului* – al imediatului interacționat, simțit ca prezență și armonizat cu Sinele și al unui palpabil investit cu sens ființial și soteriologic. Mai mult, sacrul și Dumnezeu sunt la rândul lor prezențe palpabile care trebuie cunoscute și experimentate ca atare.

Asemeni Sfântului Toma care are nevoie de *atingere* pentru a integra – a pune în sens – noua realitate numinoasă (In. 20:24-29), și omul are nevoie de o dezvăluire de sine a celuilalt venită din încrederea acordată³⁶⁶.

Comunitatea socială – și mai ales cea de credință – nu este un vulg dezordonat, ci o reciprocitate dinamică care participă

³⁶⁶ Špidlík, Tomáš, Rupnik, Marko Ivan, *Teologia pastorală. Pornind de la frumusețe*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, p. 229.

sinergic la o agapă euharistică și harică, majorității celorlalți venindu-le în întâmpinare minoritatea proprie³⁶⁷ care contribuie nu doar ca remediu împotriva singurătății prin oferirea unui sentiment al apartenenței³⁶⁸, ci mai ales prin îmbogățirea experienței personale prin comuniune spre un sens.

Pentru omul suferind psihic, comunitatea și interacțiunea cu celălalt poate fi o metodă de menținere a echilibrului emoțional, dar și de suport suplimentar alăturat efortului de vindecare a celui bolnav. Un bun exemplu este dat de Constantin Gorgos pentru schizofrenie, unde „cel mai eficient tratament psihosocial conține elemente de rezolvare a problemelor practice, socializare, recreere, angajarea în diverse sarcini, asistență pentru readaptarea la viața de familie și la comunitate.”³⁶⁹

Pentru omul credincios, biserica este atât o comunitate eshatologică³⁷⁰ cât și o comunitate a afinităților afective prin care se urmărește nu doar o omogenizare de simțire, ci și una de emoție prin care toți membrii comunității se susțin reciproc și progresează împreună – spre un bine și o Împărăție experimentate armonios și deplin în comun.

³⁶⁷ Jung, Carl Gustav, *Mysterium Coniunctionis [Opere Complete – Volumul 14, Partea I]*, Teora, București, 2000³, p. 178.

³⁶⁸ Toffler, Alvin, *Al Treilea Val*, Editura Politică, București, 1983, p. 495.

³⁶⁹ Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. IV. S-Z*, Editura Medicală, București, 1992, p. 163.

³⁷⁰ Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 348.

CONCLUZII

Sub acest demers de a aborda religiozitatea și din perspectivă psihologică, ajungem la un final al lucrării în care putem mărturisi nu doar o complexitate și o variație surprinzătoare a afecțiunilor psihice puse în contextul existenței și practicii de cult, dar mai ales o speranță de răzbire spre înțelegere și spre alinare a suferindului, dar și a celor apropiați – aparținători sau membrii ai comunității.

Am observat împreună atât delicatețea suferinței psihice, cât și dificultatea de înțelegere filosofică, socială, psihologică și religioasă a acestei realități aparte a omenirii. Din lipsa unei delimitări ușor observabile dintre tulburare și patologie, este destul de dificil pentru omul obișnuit să identifice o afecțiune psihică și să se raporteze la ea adecvat.

Trecând de la religiozitatea normală – care este un firesc cotidian pe care îl experimentăm armonios la fiecare ocazie de comuniune de cult –, am analizat detaliat mai apoi religiozitatea nevrotică și religiozitatea psihotică.

În nevroză vedem cum afecțiunea se manifestă de fapt printr-un efect de bumerang ce aduce punitiv spre sine orice afect distorsionat, supraîncărcând emoțional psihicul; poate și de aceea aceasta afecțiune este tolerabilă public și de multe ori poate să treacă chiar neobservată. Astfel, este o suferință care are totuși o rezolvare cu rată bună de succes – în special prin

psihoterapie. Încadrând nevroza religiosului, descoperim diverse manifestări ce se accentuează sub influența ideilor, simbolurilor sau a practicilor de cult: depresii interpretative sub spectrul păcatului sau pedepsei iminente, frici mistice sau angoase de finalități ființiale sau escatologice, fobii de fond mistico-religios, isterii colective, puritanism sau habotnicii obsesiv-compulsive.

Pe de altă parte, psihoza se prezintă drept realitate ființială de profundă scindare, depreciativă personal și social, în care bolnavul se pierde pe sine bucată cu bucată, pe nesimțite și nedureros – asemeni unei lumânări care, emanând lumină, se autoconsumă. Tocmai acest extrem al bolii nu lasă niciun dubiu pentru ceilalți în a cataloga bolnavul drept „nebun” și de a-l izola social. Din nefericire, în cazul acestor suferințe psihice, nu există un tratament care să vindece, ci doar tratamente de ameliorare a simptomelor spre gestionare socială sau tratamente care să împiedice progresia bolii. În lumea religioasă, întâlnim manifestări de spectru psihotic care sunt evidente prin bizarul mistico-ideatic și prin exacerbarea exprimării: bigotism, exaltări religioase, paranoia, delir mistic individual și colectiv, manipulări de mase, culte milenariste, episoade interpretate ca posedare, delir schizofrenic.

Desigur, simpla prezență a celui bolnav psihic implică și o necesitate de abordare care pleacă de la empatizare la o cunoaștere succintă a afecțiunilor pentru a le putea deosebi de devieri de caracter. Atât personal cât și comunitar, suntem chemați la interes față de aceste persoane afectate, la angajarea spre vindecarea lor și susținerea în echilibru a celor apropiați – fie ei membri ai familiei sau ai comunității religioase.

Chiar dacă suferința rămâne o realitate mereu alăturată existenței, avem totuși speranța unei alinări venită atât din sprijin terapeutic și medical, cât mai ales din realizarea fiindului că – făcând parte din planul lui Dumnezeu – suferința capătă un sens existențial ce se împlinește mai ales din realizarea prezenței ajutoare și mântuitoare a lui Dumnezeu.

*„aceasta este voia Celui ce M-a trimis,
ca din toți pe care Mi i-a dat Mie
să nu pierd pe nici unul,
ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi”*

Ioan 6:39

BIBLIOGRAFIE

1. Adler, Alfred, *Cunoașterea omului*, Editura Științifică, București, 1991, pp. 47, 176.
2. Ancuța, Partenie, *Introducere în psihologie*, Excelsior, Timișoara, 2000, pp. 117, 144-145.
3. Aniței, Mihai, Chraif, Mihaela, Burtăverde, Vlad, Mihăilă, Teodor, *Tratat de psihologia personalității*, Editura Trei, București, 2016, pp. 308, 317-318, 321, 325.
4. Bachelard, Gaston, *Aerul și visele. Eseu despre imaginația mișcării*, Editura Univers, București, 1997^a, pp. 38, 97, 184.
5. Bachelard, Gaston, *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei*, Editura Univers, București, 1997^b, pp. 27, 100.
6. Bachelard, Gaston, *Pământul și reveriile voinței*, Editura Univers, București, 1998, pp. 22, 246.
7. Bachelard, Gaston, *Psihanaliza focului*, Editura Univers, București, 2000, pp. 52, 84, 127.
8. Balthasar, Has Urs von, *Creștinul și frica*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2016, pp. 35-36, 83.
9. Behr, Edward, *O Americă înfricoșătoare*, Humanitas, București, 1999, pp. 44, 60, 118, 142.
10. Bergson, Henri, *Eseu despre datele imediate ale conștiinței*, Editura Antet, București, 1999, pp. 52, 108-109.
11. Bлага, Lucian, *Trilogia culturii*, Humanitas, București, 2011, pp. 88-89, 353.
12. Bлага, Lucian, *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, București, 2013, pp. 257, 334, 349, 455.
13. Bлага, Lucian, *Trilogia cosmologică*, Humanitas, București, 2015, pp. 240, 265.
14. Bourbeau, Lise, *Vindecarea celor 5 răni*, Ascendent, București, 2015, pp. 128, 131.
15. Branham, William Marrion, *Descoperirea celor Șapte Peceti*, Voice of God Recordings, Jeffersonville, 1994, pp. 400-401.

16. Buzzati, Dino, *Deșertul tătarilor*, POLIROM, Iași, 2002.
17. Campbell, Joseph, *Eroul cu o mie de chipuri*, Herald, București, 2015, pp. 267, 294.
18. Chemama, Roland (red.), *Dicționar de psibanaliză. Semnificații, concepte, mateme*, Univers Enciclopedic, București, 1997, pp. 81, 82, 124, 173, 283, 311.
19. Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990, pp. 134, 143.
20. Cioran, Emil, *Caiete - Volumul I: 1957-1965*, Humanitas, București, 2005, pp. 106, 168.
21. Constantin, Radu, *Grafologie. Personalitatea în scris*, Editura ASAB, București, 2007, pp. 960, 971, 977-979, 985, 992.
22. Cosmovici, Andrei, *Psibologie generală*, POLIROM, Iași, 2005, pp. 213, 219.
23. Csikszentmihalyi, Mihaly, *Flux. Psihologia fericirii*, Humanitas, București, 2008, pp. 34, 104, 323.
24. Dafinoiu, Ion, *Personalitatea. Metode calitative de abordare. Observația și interviul*, POLIROM, Iași, 2002, pp. 32-33, 34.
25. Delumeau, Jean (coord.), *Religiile lumii*, Humanitas, București, 2014, pp. 97, 101.
26. Delumeau, Jean, *Frica în Occident. Secolele XIV-XVIII. O cetate asediată*, ART, București, 2020, pp. 20-21, 326.
27. di Nola, Alfonso M., *Diavolul. Chipurile, isprăvile, istoria Satanei și prezența sa malefică la toate popoarele din Antichitate până astăzi*, Editura BIC ALL, București, 2001, pp. 263, 274-275.
28. Dolto, François, *Psibanaliza și copilul*, Humanitas, București, 1993, pp. 19, 29.
29. Dorfles, Gillo, *Estetica mitului. De la Vico la Wittgenstein*, Editura Univers, București, 1975, pp. 35, 70, 129.
30. Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Agresivitatea umană. Studiu etologic*, Editura Trei, București, 1995, pp. 114, 123, 196-197.
31. Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Iubire și ură. Rădăcinile biologice ale valorilor morale*. Editura Trei, București, 1998, pp. 33, 86-87, 178, 239.
32. Eliade, Mircea, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, București, 1997, pp. 38, 195, 437.
33. Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Univers Enciclopedic, București, 1999, pp. 28, 29, 198.

34. Eliade, Mircea, *Nașteri mistice*, Humanitas, București, 2013^a, pp. 23, 36.
35. Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul (Ed. a III-a)*, Humanitas, București, 2013^b, pp. 81, 127, 135.
36. Eliade, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor (Ed. a V-a)*, Humanitas, București, 2013^c, pp. 29, 71, 398.
37. Empson, William, *Șapte tipuri de ambiguitate*, Editura Univers, București, 1981, pp. 33, 212, 297.
38. Enzensberger, Hans Magnus, *Cei care aduc groaza. Eseu despre perdantul radical*, Editura ART, București, 2007, pp. 29, 37.
39. Escrivá, Sfântul Josemaría, *Drum*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2011, p. 98.
40. Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 17, 348.
41. Ficino, Marsilio, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 99.
42. Fortea, José Antonio, *Summa Daemoniaca. Tratat de demonologie și manualul exorcistului*, Sapiientia, Iași, 2017, pp. 118, 119-120, 122.
43. Frankl, Viktor E., *Omul în căutarea sensului vieții*, Meteor Press, București, 2009, pp. 80, 113, 115.
44. Frazer, James George, *Creanga de aur – Volumul I*, Editura Minerva, București, 1980^a, p. 108.
45. Frazer, James George, *Creanga de aur – Volumul II*, Editura Minerva, București, 1980^b, pp. 110, 186-187.
46. Frazer, James George, *Creanga de aur – Volumul IV*, Editura Minerva, București, 1980^c, pp. 168-169.
47. Freeman, Chris, Tyrer, Peter (eds.), *Metode de cercetare în psihiatrie (Ed. a II-a)*, Editura Fundației PRO, București, 2001, pp. 216, 367.
48. Freud, Sigmund, *Scrieri despre literatură și artă*, Editura Univers, București, 1980, pp. 292, 298, 303.
49. Freud, Sigmund, *Interpretarea viselor [Opere esențiale – Vol. 2]*, Editura Trei, București, 2009, pp. 79, 129.
50. Ginzburg, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, POLIROM, Iași, 1996, pp. 81, 313.

51. Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. I. A-D*, Editura Medicală, București, 1987, pp. 98, 103, 169, 247, 732.
52. Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. II. E-L*, Editura Medicală, București, 1988, pp. 50, 206, 207-214, 538, 1070.
53. Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. III. M-R*, Editura Medicală, București, 1989, pp. 12, 126, 301, 379, 712.
54. Gorgos, Constantin (red.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie – Vol. IV. S-Z*, Editura Medicală, București, 1992, pp. 43, 79-80, 163, 179.
55. Guardini, Romano, *Inițiere în rugăciune*, Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2005, p. 68.
56. Guazzo, Francesco Maria, *Compendium Maleficarum*, Dover Publications, New York, 1988, pp. 19-20, 28, 53, 123.
57. Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, pp. 145, 150-151, 187.
58. Idel, Moshe, *Eveii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor și șabatianism*, POLIROM, Iași, 2013, pp. 108, 175.
59. Ioan al Crucii, Sfântul, *Noaptea întunecată*, Herald, București, 2018, pp. 108, 156.
60. Jaffé, Aniela, *Apariții de spirite și semne prevestitoare. O interpretare psihologică*, Humanitas, București, 1999, pp. 52, 172, 177, 200.
61. Jeican, Rodica, *Psihiatria în scheme logice*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, pp. 59, 64, 92, 96.
62. Johnson, Allan G., *Dicționarul Blackwell de sociologie. Ghid de utilizare a limbajului sociologic*, Humanitas, București, 2007, p. 288.
63. Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie. Simboluri onirice ale procesului de individualizare. Reprezentări ale mântuirii în alchimie [Opere Complete – Volumul 12]*, Teora, București, 1998, pp. 26, 73, 261-262, 387.
64. Jung, Carl Gustav, *Studii despre reprezentările alchimice [Opere Complete – Volumul 13]*, Teora, București, 1999, pp. 34, 46, 189.
65. Jung, Carl Gustav, *Mysterium Coniunctionis [Opere Complete – Volumul 14, Partea I]*, Teora, București, 2000^a, pp. 81, 120, 178.

66. Jung, Carl Gustav, *Mysterium Coniunctionis [Opere Complete – Volumul 14, Partea a II-a]*, Teora, București, 2000^b, pp. 96, 189.
67. Jung, Carl Gustav, *Analiza viselor. Note ale seminarului susținut între 1928-1930*, Editura Trei, București, 2014, pp. 107, 253-254.
68. Jung, Carl Gustav, *Psihologia fenomenelor oculte [Opere complete – Vol. 1 (Ed. a 2-a)]*, Editura Trei, București, 2015, pp. 107, 175.
69. Jurcă, Eugen, *Psihopatologie și psihoterapie (Ed. a III-a)*, Editura de Vest, Timișoara, 2018, pp. 19, 21-22, 62, 68, 72-74, 346.
70. Jurcă, Eugen, *Fobiile – fricile care ne deffinesc. Aspecte clinice, interculturale, simbolism oniric*, Editura de Vest, Timișoara, 2021, pp. 283, 288-289, 303, 305-306.
71. Kierkegaard, Sören, *Școala creștinismului*, Editura ADONAI, București, 1995, pp. 105-106, 148, 163, 223.
72. Kierkegaard, Sören, *Maladia mortală*, Editura Omniscop, Craiova, 1998, pp. 15, 40.
73. Kilduff, Marshall, Javers, Ron, *Secta sinucigașă. Secretele sectei Templul Popoarelor și ale masacrului din Guyana*, Editura Politică, București, 1981.
74. Kołakowski, Leszek, *Prezența mitului*, Curtea Veche Publishing, București, 2014, pp. 21, 23, 60, 71.
75. Kramer, Heinrich, Sprenger, James, *Malleus Maleficarum*, Dover Publications, New York, 2012, pp. 117-118, 137, 144.
76. Le Bon, Gustave, *Psihologia mulțimilor*, Cartex, București, 2019, pp. 41, 64.
77. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Eseuri de teodicee*, POLIROM, Iași, 1997, pp. 48, 100, 248.
78. Leonhard, Karl, *Personalități accentuate în viață și în literatură (Ed. a 2-a)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 45-48, 50-52, 116-117, 120, 178-179, 182, 187, 190-191, 237.
79. Lewis, C.S., *Creștinismul redus la esențe*, Societatea Misionară Română, Wheaton, 1987, p. 65.
80. Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, ANASTASIA, București, 2000, pp. 227, 247.
81. Loyola, Ignățiu de, *Exerciții spirituale*, POLIROM, Iași, 1996, p. 75.
82. Lyotard, Jean-François, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Editura Babel, București, 1993, pp. 29, 36, 44.

83. Mason, Paul T., Kreger, Randi, *Borderline. Cum să trăiești alături de o persoană cu emoții extreme*, Herald, București, 2018, pp. 27, 37, 39, 55-57.
84. Matsumoto, David, *Culture and Psychology*, Brooks/Cole Publishing Company, Pacific Grove, 1996, pp. 38, 189.
85. Meister Eckhart, *Benedictus Deus. Învățăături spirituale*, Herald, București, 2004, pp. 64, 72.
86. Mills, C. Wright, *Imaginația sociologică*, Editura Politică, București, 1975, pp. 249, 251.
87. Mihu, Achim, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp. 198, 257, 259.
88. Montefiore, Alan, *Introducere modernă în filozofia moralei*, Editura Științifică, București, 1973, pp. 139-141.
89. Montreuil, Michéle, Doron, Jack (coord.), *Tratat de psihologie clinică și psihopatologie (Ed. a 2-a)*, Editura Trei, București, 2013, pp. 158-159, 160, 163, 164, 174-175, 177-178, 182, 226.
90. Naisbitt, John, *Megatendințe. Zece noi direcții care ne transformă viața*, Editura Politică, București, 1989, pp. 46, 329.
91. Negovan, Valeria, *Introducere în psihologia educației*, Editura Universitară, București, 2005, pp. 65, 73.
92. Nietzsche, Friedrich, *Nașterea tragediei [Opere complete – Vol. II]*, HESTIA, Timișoara, 1998, pp. 45, 81.
93. Nietzsche, Friedrich, *Omenesc, prea omenesc I și II [Opere complete – Vol. III]*, HESTIA, Timișoara, 2000, pp. 80, 92.
94. Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978, pp. 60, 64, 186.
95. Ortega y Gasset, José, *Revolta maseilor*, Humanitas, București, 1994, pp. 42, 72.
96. Ortega y Gasset, José, *Studii despre iubire*, Humanitas, București, 1995, pp. 34, 84.
97. Osterieth, Paul, *Copilul și familia*, Editura didactică și pedagogică, București, 1973, pp. 25, 54.
98. Otto, Rudolf, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, pp. 12-15, 37, 85.
99. Palou, Jean, *Vrăjitoria*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 28.
100. Pamfil, Eduard, Ogodescu, Doru, *Nevrozele*, Editura Facla, Timișoara, 1974, pp. 42, 45-46, 147, 156-157, 159.

101. Pamfil, Eduard, Ogorescu, Doru, *Psitbozele*, Editura Facla, Timișoara, 1976, pp. 45, 47, 158-159.
102. Papadopoulos, Renos K. (coord.), *Tratat de psihologie jungiană. Teorie practică și aplicații*, Editura Trei, București, 2016, pp. 183-184, 378, 385-386.
103. Părăian, Teofil, *Bucuriile credinței (Ed. a 2-a)*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006, pp. 85-86.
104. Părăian, Teofil, *Gânduri senine (Ed. a 2-a)*, Editura ASAB, București, 2008, p. 212.
105. Părăian, Teofil, *Cale spre bucurie*, Editura ASAB, București, 2009, pp. 202-203.
106. Părăian, Teofil, *Gânduri care duc spre lumină*, Editura ASAB, București, 2011, p. 113.
107. Piaget, Jean, *Epistemologia genetică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973, pp. 13, 19, 57.
108. Platon, *Banchetul*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 42.
109. Rank, Otto, *Dublul. Don Juan*, Institutul European, Iași, 1997, pp. 80, 99, 158.
110. Reed, David A., *Martorii lui Iehova. Replica verset cu verset (Ed. a 2-a)*, GUTE BOTSCHAFT Verlag (G.BV), Dillenburg, 1982, pp. 7-11.
111. Richards, P. Scott, Bergin, Allen E. (eds.), *Manual de psihoterapie și diversitate religioasă*, Editura Christiana, București, 2013, pp. 105, 111.
112. Rougemont, Denis de, *Iubirea și Occidentul*, Univers, București, 2000, pp. 49, 51, 67, 185, 366.
113. Schmemmann, Alexander, *Introducere în teologia liturgică*, Editura Sophia, București, 2009, pp. 84, 178.
114. Schmitt, Jean-Claude, *Strigoii. Viii și morții în societatea medievală*, Editura Meridiane, București, 1998, pp. 186, 255-256.
115. Souzenelle, Annick de, *Oedip interior. Prezența Logosului în mitul grec*, Editura AMARCORD, Timișoara, 1999^a, pp. 103, 131.
116. Souzenelle, Annick de, *Simbolismul corpului uman (Ed. a II-a)*, Editura AMARCORD, Timișoara, 1999^b, pp. 38, 110, 281, 400.
117. Souzenelle, Annick de, *Egiptul interior sau Cele zece plăgi ale sufletului*, Editura AMARCORD, Timișoara, 2001, pp. 39, 140.

118. Špidlík, Tomáš, Rupnik, Marko Ivan, *Teologia pastorală. Pornind de la frumusețe*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, pp. 229, 444.
119. Spinoza, Baruch, *Etica*, Editura Seneca, București, 2017, p. 254, 336.
120. Steiner, George, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Editura Univers, București, 1983, pp. 25-26, 41, 98, 274-277, 476.
121. Steiner, George, *Nostalgia după absolut*, Humanitas, București, 2021, pp. 10, 12, 72.
122. Stott, John, *Crucea lui Cristos*, Societatea Misionară Română, Wheaton, 1992, pp. 90, 278.
123. Stott, John, *Evangelical Truth. A personal plea for unity*, InterVarsity Press, Leicester, 2001, p. 129.
124. Tarkowski, Andrei, *Sculptând în timp*, Nemira Publishing House, București, 2015, pp. 72, 73.
125. Tarot, Camille, *De la Durkheim la Mauss. Inventarea simbolicului. Sociologia și științele religiilor*, Editura AMARCORD, Timișoara, 2001, pp. 189, 391, 496.
126. Tereza de Ávila, Sfânta, *Castelul interior*, Herald, București, 2020, p. 124.
127. Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul I: Fundamente*, Editura Trei, București, 1999, pp. 167, 204, 223, 316, 427-428, 432.
128. Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul II: Practică*, Editura Trei, București, 2000, pp. 455, 465-466, 539, 480.
129. Thomä, Helmut, Kächele, Horst, *Tratat de psihanaliză contemporană – Volumul III: Cercetare*, Editura Trei, București, 2011, p. 49.
130. Toch, Hans H., *Violent Men. An inquiry into the psychology of violence*, Aldine Publishing Company, Chicago, 1969, pp. 136, 143, 157.
131. Toma de Kempis, *Urmarea lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1991, pp. 116, 140.
132. Toffler, Alvin, *Șocul viitorului*, Editura Politică, București, 1973, pp. 331, 333.
133. Toffler, Alvin, *Al Treilea Val*, Editura Politică, București, 1983, pp. 495, 506-507.

134. Trachtenberg, Joshua, *Magie și superstiție la evrei. Un studiu asupra religiei populare*, Herald, București, 2018, pp. 186, 230, 273, 323.
135. Unamuno, Miguel de, *Agonia creștinismului*, Editura SYMBOL, București, 1995, pp. 33, 105.
136. Vauchez, André, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental. Secolele VIII-XII*, Editura Meridiane, București, 1994, pp. 42, 132.
137. Vianu, Ion, *Introducere în psihoterapie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, pp. 161-162, 167-169, 173, 194, 197, 209, 214.
138. Volkelt, Johannes, *Estetica tragicului*, Editura Univers, București, 1978, pp. 111, 113, 122, 160, 217, 223-224.
139. White, Ellen G., *Tragedia veacurilor (Ed. a 11-a)*, Casa de Editură Viață și Sănătate, București, 2010, pp. 522-523.
140. Zlate, Mielu, *Psihologia mecanismelor cognitive*, POLIROM, Iași, 2004, pp. 183, 186.
141. ***, *DSM-IV-TR. Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale (Ed. a IV-a rev.)*, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2003, pp. 325, 450, 690, 694, 788.
142. ***, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

INDEX

A

abordare, 105, 107, 109
 a bolnavului, 16
abreacție, 100
absurd, 19
activare, 19
adevăr, 19
adversitate, 23
afect, 77
afecțiune psihică, 5, 15
afiliație, 17
afirmare de sine, 52
agelie, 59
agresiune, 77
agresivitate, 57
alteritate, 45
alternanță, 20
ambiguitate, 20, 24, 62
 verbală, 22
amenințare apocaliptică, 96
amuletă de tămăduire, 80
angoasă, 21, 23, 24, 63
 de anihilare, 64
 de moarte, 64
 nevroza de, 64

antihrist, 96
anxietate, 61
arhetip, 20, 34, 109
Armagedon, 97
aruncatului oaselor, 92
aseitate, 30, 36
astrologie, 80
atingere, 113
autoritate, 82
 a tatalui, 82
Azazel, 96

B

bigotism, 85, 87
biserica, 114
boală psihică, 18, 50
bolnav psihic, 32
bucurie, 40

C

catharsis, 23, 45, 70
celălalt, 17, 21, 26, 50, 84, 101
cenzură, 78
clivaj, 21, 22, 74
Compendium Maleficarum, 70

- compensare, 73, 78
 complot, 89
 compulsie, 78
 comunitate, 46
 religioasă, 53
 comuniune, 43, 113
 conflict latent, 20
 conjunctură, 28
 conștient, 27
 contaminare, 90
 conținut simbolic, 100
 corectitudine politică, 52
 credință, 38
 criză a obiectului, 22
 cult, 56, 87
 carismatic, 77
 conducătorii de, 94
 manipulare de, 94
 milenarist, 95
 milenarist-paranoid, 77
 cunoaștere de sine, 29
 cuvânt, 25
 -semn, 27
- D**
- declanșator, 19, 27
 dedublare, 21
 a Eului, 21
 extatică, 31
 delir, 101
 de grup, 95
 de posesie, 85
 divin, 44
 imaginativ-parafrenic, 90
 în masă, 95
 mistic, 85, 103
 schizofrenic, 104
 demon, 80, 96
 depresie, 56
 simptome, 56
 descărcare emoțională, 23
 descoperire, 100
 Deșertul tătarilor, 112
 devenire, 31
 deviație, 7
 disperare, 59
 dispoziție isterică, 72
 distanțare, 26
 distorsionare
 de interpretare, 62
 nevrozantă, 23
 distorsiune
 a reprezentării-de-sine, 15
 nevrozantă, 20
 divinație, 80
 dorință-de-a-mai-fi, 64
 dramă psihologică, 32
 dualitate, 20
 Dumnezeu, 36, 39, 41, 113
- E**
- emoție, 54
 empatizare, 106
 entropie magică, 91
 epuizare psihică, 58
 esența-ființă, 31
 Eu, 23, 27
 Euridice, 64, 67

exaltare, 86
 exaltat religios, 87
 exorcizare, 80
 expectanță, 31, 35, 63
 de răspuns, 26
 extazului șamanic, 98
 Ezechia, 17

F

fanatism religios, 85
 fantoma, 70, 71
 făptura-formă, 31
 fenomen, 35
 fiind, 25, 43
 ființă, 29
 -în-sine, 25
 -prin-sine, 25
 Ființa divină, 31
 ființare, 30
 fire, 10
 firesc, 15
 fixație, 82, 90
 comportamentală, 25
 fluiditate de gen, 52
 fobie, 66
 agalmatoremăfobie, 68
 agorafobia, 66
 amartofobie, 68
 de fond magico-religios, 68
 demonofobie, 68
 eresiofobie, 68
 fantasmofobie, 68
 hadefobie, 68
 hagiofobie, 68

hexakosioi/hexakonta/hexa/
 fobie, 68
 hidrargiofobie, 68
 hierofobie, 68
 necrofobie, 69
 samhainofobie, 69
 satanofobie, 69
 spectrofobie, 69
 staurofobie, 69
 tredecăfobie, 69
 wiccafobia, 69
 formare, 109
 forme de închinare, 81
 formulare, 27
 fragmentare, 83
 frică, 61
 frustrare, 57

G

gândire magică, 104
 gest, 18, 81
 Ghetsimani, 44, 60
 Giovanni Drogo, 112
 grandoare, 92
 groază, 66

H

halucinații mistice, 93
 Har, 45
 hiperbulie, 19
 hipobulie, 19
 histrionism, 74
 Hristos, 11, 48

I

Iacov, 113
 identitate, 29
 mistică, 90
 pierderea de, 55
 ieșirea-din-ascundere, 19
 imaginar, 23, 79, 91
 imagine, 27
 a lumii, 31
 imediat, 30
 inconștient, 28, 29
 Infern, 32, 64
 întărire, 97
 integrare, 110
 înțelegere, 30
 intensificare, 73
 interpretare, 27
 introvertit, 43
 intuiție, 22
 investire, 82
 Iov, 11
 ipostazare ontologică, 31
 irațional, 24
 Israel, 113
 isterie, 71, 72
 colectivă, 76
 Isus, 37
 iterație de manifestare, 19
 iubire, 41
 izolare, 97

J

joc, 42

 al identificărilor, 47
 de rol, 76
 judecare de sine, 60
 justificare, 29

L

leviatan, 110
 limbaj, 26, 29, 33
 logolatrie, 104
 Lot, 67
 luatul, 18

M

macabru, 70
 magic, 91
 maladie
 a limbajului, 33
 a mitului, 33
 maladiv, 33
 Malleus Maleficarum, 69
 mecanism
 de coping, 73
 de manipulare, 72
 interpretativ, 28
 reglator, 20
 mediu, 23
 metaforă, 27, 36
 metamorfoză, 27
 mistică creștină, 44
 mit, 32, 36
 al lui Orfeu, 64
 moarte, 64

N

narcisism, 76
 neascuns-cel-mai-neascuns, 16
 nedefinit, 84
 nevroză, 49, 51, 108, 115
 isterică, 73
 obsesivă, 78
 simptome, 53
 noaptea sufletului, 60
 nou/noutate, 15, 21
 numen, 24
 numinos, 31, 37

O

obiect, 22
 al iubirii, 41
 obiectivare, 83
 a Eului, 55
 obsesie, 77
 ideativă, 79, 82
 obstacol, 84
 oglindire, 29
 omul revenirii, 17
 Orfeu, 67
 ouroboros, 15, 84

P

paranoic, 89
 pastorație, 107
 patologie, 22, 115
 pattern, 88
 perceput, 22
 perdant radical, 94

pericol, 61
 permanența obiectului, 75
 persecuție, 89, 98
 persoană motivivă, 54
 personaj tragic, 72
 personalitate
 borderline, 75
 delirant-paranoică, 87
 habotnică, 82
 puritană, 82
 pierdere
 a Sinelui obiectivat, 59
 de sine, 32, 83, 85
 posedare, 71, 85, 98
 povestire, 50, 109
 prejudecată, 52
 profan, 24
 promiscuitate, 24
 protecție magică, 80
 psihopatie delirant-parafrenică,
 90
 psihoză, 83, 116
 pulsiune, 77
 punere-în-stare, 31

R

rămânere în devenire, 25
 rană de abandon, 75
 răspuns, 112
 rău, 33, 37, 38, 39, 58, 97
 răzbatere, 45
 real, 22, 91
 realitate, 26, 29, 37
 absurdă, 23

recuperare a memoriei, 52
 refulat, 100
 religiozitate, 39
 reprezentare simbolică, 28
 respingere, 67
 revelare, 37
 rezistență la cunoaștere, 23
 ritual, 47, 68, 79
 ritualizare compulsivă, 53
 rugăciune, 106

S

sacru, 24, 30, 31, 32

Ș

șaman, 28, 32, 68, 87

S

sănătate mentală, 14
 schizofrenie, 99
 simptome, 102
 scindare, 21, 83
 secretomanie, 89
 sectă, 55, 89, 93, 95
 Biserica Adventistă de
 Ziua a 7-a, 97
 Martorii lui Iehova, 97
 Templul Popoarelor, 94
 semantică, 22, 24, 62
 semn, 27
 semnificant, 25, 91
 semnificație, 26
 sens, 7, 25, 27, 49

al ființei, 28
 -cenzură, 23
 existențial, 17
 soteriologic, 109
 transfigurator, 43
 sentiment
 de sine, 6, 50
 depresiv, 58
 simbolic, 23, 33, 91, 99
 simptom, 18
 al obiectului, 22
 истерic, 74
 sincronicitate, 35
 sindrom
 demonopatic de disociere a
 personalității, 98
 obsesiv-compulsiv, 78
 Sine, 25, 55, 84, 91
 spargere, 23
 spiritualitate, 35
 stare
 de bine, 39
 de flux, 111
 de tribulație, 60
 -de-ascundere, 19
 stranietate, 16
 subconștient, 24, 27, 28, 29
 sublimare, 21, 76
 compensatorie, 20
 subliminal, 21
 suferința, 7, 44
 supracritic, 58
 suprimare, 67
 surplus psiho-semantic, 21

T

tabu, 67
teamă de abandon, 75
tensiune
 de adaptare, 6
 de excludere, 6
timp mitic, 32
totem, 34, 80
tragic, 58
trăire, 31
transcendență, 30
transfer, 26
transfigurare, 32, 44
tratament, 17
travaliu, 30, 77
 de adaptare, 36, 50
 de integrare, 24
 de judecată, 24
 de menținere, 19
 de raportare, 20

 de rezolvare, 84
 de stăpânire, 72
 introspectiv, 25
 soteriologic, 60
trecere la acțiune, 19
tulburare, 90, 115
 a voinței, 19

U

Uza, 67

V

verbalizare, 25
victimă, 78
voință, 19
 de purificare, 38
 exercițiu de, 35
volițiune, 62
vrăjitoare, 69

CUPRINS

INTRODUCERE.....	5
DE LA CONCEPTUALIZARE LA ÎNȚELEGERE	13
<i>FIRESC ȘI PATOLOGIC.....</i>	13
<i>SUFERINȚĂ ȘI MANIFESTARE.....</i>	18
<i>STRANIETATE ȘI CLIVAJ</i>	20
<i>SENS ȘI JUSTIFICARE.....</i>	25
<i>ARHETIP ȘI NUMINOS.....</i>	30
RELIGIOZITATEA NORMALĂ	35
<i>CREDINȚA – REGĂSIREA SENSULUI</i>	35
<i>FIREA BUCUROS-AȘEZATĂ</i>	39
<i>FIREA IUBITOR-ÎNVĂLUITOARE.....</i>	41
<i>FIREA TRĂITOR-TRANSFIGURATOARE</i>	42
<i>FIREA LUMINOS-COMUNITARĂ.....</i>	46
RELIGIOZITATEA NEVROTICĂ	49
<i>NEVROZA – CENTRIPETAREA CONFLICTULUI</i>	49
<i>FIREA EMOTIV-DEPRESIVĂ</i>	54
<i>FIREA ANXIOS-ANGOASATĂ.....</i>	61
<i>FIREA ISTERIC-DEMONSTRATIVĂ.....</i>	71
<i>FIREA OBSESIONAL-COMPULSIVĂ</i>	77
RELIGIOZITATEA PSIHOTICĂ	83
<i>PSIHOZA – CENTRIFUGAREA FENOMENELOR.....</i>	83
<i>FIREA EXALTAT-NESTĂPÂNITĂ.....</i>	86

<i>FIREA DELIRANT-PARANOICĂ</i>	87
<i>FIREA DELIRANT-PARAFRENICĂ</i>	90
<i>FIREA FRAGMENTAT-SCHIZOFRENICĂ</i>	99
DE LA ABORDARE LA ALINARE	105
<i>ÎNȚELEGERE ȘI EMPATIE</i>	105
<i>OBIECTIVARE ȘI MIJLOCIRE</i>	107
<i>REGĂSIRE ȘI PREFIGURARE</i>	109
<i>VOIŢĂ ȘI EXPERIMENT</i>	111
<i>COMUNIUNE ȘI INTEGRARE</i>	113
CONCLUZII	115
BIBLIOGRAFIE	119
INDEX	129

Tiparul executat de
SC GUTENBERG SRL
435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11
Tel.: 0723-377 599, 0733-979 383
E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

SERVICII TIPOGRAFICE COMPLETE