

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

## CUPRINSUL

Pr. Prof. D. BELU: Impărăția lui Dumnezeu și Biserica . . . . .	539
Pr. Prof. PETRU REZUȘ: Temeiurile credinței religioase . . . . .	554
Magistr. AUG. ALEX. BIDIAN: Credință și cunoaștere în creștinism . . . . .	567
Ierod. Magistr. NESTOR VORNICESCU: Invățătura Sfintului Grigorie de Nissa, despre «Chip și asemănare» . . . . .	585
Diac. Asistent MIRCEA CHIALDA: Indatoriri moral-sociale după Decalog . . . . .	603
Ierod. Magistr. IRINEU CRACIUNAȘ: Indrumătorul duhovnicesc și ucenicul, după Sfinții Părinți . . . . .	622

### COMEMORARI:

Protos. Prof. IOASAF POPA: 1600 de ani de la moartea Sfintului Antonie cel Mare . . . . .	641
---	-----

### DOCUMENTAR:

Diac. Prof. EM. VASILESCU: Importante descoperiri arheologice în Egipt . . . . .	627
--	-----

672

SERIA II-a

# 9-10

ANUL VIII—1956

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA  
BUCUREȘTI, STRADA ANTIM Nr. 29 — RAIONUL NICOLAE BĂLCESCU

## COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: *P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri: *P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu; P.C. Diacon. I. NICOLAESCU, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. GRIGORE T. MARCU, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu.*

Redactor responsabil: *P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale*

## ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU ȘI BISERICA

Adresându-se mulțimilor de ascultători doritori de lumină duhovnicească și viață nouă, Iisus Hristos începu a le propovădui așa: «Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor». (Matei, IV, 17). Expresia: «împărăția cerurilor» sau «împărăția lui Dumnezeu» (Marcu I, 14), nu este prezență numai în predică de început a Mântuitorului. Ea constituie tema fundamentală directă sau subiăcentă, a întregii Sale propovăduiri.

Au relevat-o, dintru început, Sf. Evangheliști înșiși, consemnând în codicii lor, cu sfință înfiorare, unele ca acestea: «Și a străbătut Iisus toată Galileia, învățând în sinagogi și propoveduind Evanghelia împărăției și vindicând toată boala și toată neputința în popor» (Matei, IV, 23). Cuvintele exprimă constatarea: a) că Iisus învăța și propoveduia despre împărăția lui Dumnezeu; b) că propovedania Sa nu se limita numai la cuvântul de învățătură, ci era întregită și sprijinită pe ajutorarea efectivă a ascultătorilor avizați la aceasta.

Aceiași temă e prezentă și în inima propovedaniei Sfinților Apostoli. Urmind pilda și poruncile Mântuitorului, străbătură și ei orașe, sate și ținuturi, vestind cu înșuflețire, «că s-a apropiat împărăția cerurilor» (Matei, X, 5, 7), și adăugind la cuvântul lor, semne și tămăduiri, ca dovadă a puterii primite de sus și a dragostei față de ascultători (Luca, IX, 1-2; Matei, X, 8).

Sfinții Părinți și cercetătorii de mai târziu acceptară și susținură documentat constatarea Sfinților Apostoli, anume că împărăția lui Dumnezeu «stă la începutul și sfârșitul activității învățătorești» a Domnului; că tema constituie «conceptul hotărâtor în predică lui», etc.

Există însă, în propovedania Mântuitorului și un alt concept a cărui greutate nu pare să fie mai mică decît a celui alt, mai sus amintit. E vorba despre conceptul de Biserică.

E adevărat că în raport cu expresia: «Împărăția cerurilor», sau «împărăția lui Dumnezeu», termenul Biserică e folosit mult mai rar în cuvintele Mântuitorului. De exemplu, în timp ce expresia βασιλεία τοῦ Θεοῦ e întrebuintată în Sf. Evanghelii de 52 ori (Matei, 4 ori; Marcu, 14; Luca 32; Ioan, 2), iar expresia βασιλεία τῶν οὐρανῶν de 32 ori numai la Matei. termenul ἐκκλησία e folosit abia de două ori. Abia de două ori, dar în împrejurări și pentru a spune lucruri de maximă importanță.

Prima dată îl folosește Mântuitorul atunci cînd vrea să precizeze adevărul fundamental că mărturisirea Sfîntului Petru: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu», rostită în numele tuturor colegilor săi întru apostolie —, constituie temelia pe care El, Domnul, va zidi Biserica Sa. «Pe această piatră (adică pe această mărturisire de credință) «voi zidi Biserica mea și porțile iadului nu o vor birui».

A doua oară îl întrebuințează cu ocazia instituirii Sfinților Apostoli ca Păstori ai Bisericii Sale.

Ambele locuri sînt la Sfîntul Evanghelist Matei: XVI, 18 și XVIII, 17 sq. Celelalte Evanghelii nu-l folosesc. Cel puțin nu-l folosesc direct ca termen. E foarte posibil însă ca ideea să fie indicată indirect, prin alte expresii.

În această privință, aceeași e situația și cu alte scrieri neotestamentare. De exemplu, epistola I-a a lui Petru nu folosește nici ea termenul Biserică. Totuși întâlnim într-însa o mulțime de expresii ca: γένος ἐκλεκτόν; βασιλειον ἱεράτευμα; ἔθνος ἅγιον (II, 9); οἶκος πνευματικός (II, 5); παρεπίδημοι διασπορᾶς I) etc., care toate ne dau o explicație și un echivalent a ceea ce este ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (cf. K. L. Schmidt, Καλέω în: Kittel TLWBNT, III, Stuttgart 1938, p. 520).

Așadar, deși epistola I-a a lui Petru nu folosește termenul ἐκκλησία, ea cunoaște totuși și conține cu realitatea pe care o designează. Nu ne împiedică nimic să presupunem că tot așa stau lucrurile și cu Evangheliile după Marcu, Luca, Ioan. Ele nu întrebuițează direct termenul ἐκκλησία, dar cunosc și conține cu realitatea ei.

Faptul că Mântuitorul folosește mult mai des expresiile: «împărăția cerurilor», respectiv «împărăția lui Dumnezeu», și atât de rar termenul Biserică, se explică prin atitudinea Sa față de legalismul mozaic și față de aspectul pronunțat politic al mesianismului iudaic. Împotriva acestor tendințe prezente în concepția și practica conaționalilor, El a vrut să accentueze necesitatea transformării interne și a regenerării spirituale. Vorbind despre «cer» și despre «Dumnezeu», Mântuitorul a vrut să sublinieze necesitatea ca, împreună cu El, ascultătorii să-și concentreze atenția și interesul nu spre elementul juridic și politic, ci spre cel duhovnicesc religios (cf. Joseph Ranft, Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System, Aschaffenburg, 1927, p. 18).

Rămâne stabilit, deci, că, în cuvântările Sale, Mântuitorul folosește și un termen, și pe celălalt, și conceptul de Împărăție a lui Dumnezeu, și pe cel de Biserică.

Întrebarea e: Ce raport există între aceste două mărimi? Există oare, între ele un raport de identitate, de excluziune sau un altfel de raport?

Iată întrebarea la care ne propunem să răspundem în cele următoare.

\*

Problema a constituit de mult obiect de asiduă cercetare a teologilor. Rezultatele sînt oscilatorii, lipsind, pe cît se pare, un punct de vedere unitar în soluționarea ei.

De exemplu, unii dintr-înșii spun că între Împărăția lui Dumnezeu și Biserică n-ar exista nici un fel de legătură, nici un punct de atingere. Influențat de curentele apocaliptice ale vremii, Hristos n-ar fi propovedit altceva decît o împărăție de tip eshatologic, urmînd a lua ființă după un iminent sfîrșit catastrofal al lumii. Împărăția aceasta avea să se stabilească nu prin faptă omenească, ci prin intervenția Fiului lui Dumnezeu și a îngerilor Săi.

Alții militează teza că, în concepția Mântuitorului, ideea de «Împărăție a cerurilor» s-ar acoperi întru totul cu ideea de Biserică. B. Bartmann, de pildă afirmă că βασιλεία τῶν οὐρανῶν și ἐκκλησία sînt expresii sinonime, una fiind folosită în locul celeilalte (cf. Lehrbuch der Dogmatik, VI Aufl., Bd. II, Fr. i. Br. 1923, p. 130).

Bartmann nu e un izolat. Începînd de la Augustin și Grigorie cel Mare, în emisfera apuseană a creștinismului există un puternic curent, tinzînd să transfere pe seama Bisericii toate atributele împărăției lui Dumnezeu (cf. Fr. Heiler, Der Katholizismus, München, 1923, p. 570).



Așadar, o teorie se nevoiește a acredita concepția că Biserica e o mărime cu totul străină de Impărăția lui Dumnezeu; cealaltă, dimpotrivă susține că Impărăția cerurilor și Biserica sînt unul și același lucru.

Prima teorie este inacceptabilă, deoarece degradează Biserica la nivelul unui așezămînt omenesc oarecare, a unei instituții streine de ceea ce a voit Iisus Hristos.

Dacă Biserica ar fi o instituție exclusiv omenească ar mai putea pretinde ea că e purtătoare și vehiculatoare a sfințeniei? E limpede că n-ar mai putea veni în fața nimănui cu o asemenea pretenție. Intr-o astfel de împrejurare, Biserica ar putea avea oricîte scăderi și păcate, fără ca vreun credincios să aibă dreptul de a se sîzisa și emoționa din pricina aceasta. De ce să te scandalizezi de lipsurile și păcatele Bisericii cînd acestea nu ating cu nimic adevărata împărăție întemeiată de Hristos?. La ce bun pornirea și revolta împotriva unei ierarhii corupte, venale și absente de la datorie, dacă ea nu reprezintă întru nimic Impărăția lui Dumnezeu?

Ca să ne dăm seama cît de absurdă e teoria aceasta, e destul să ne gîndim la atitudinea Sfîntului Apostol Pavel față de Biserică. Ni l-am putea închipui oare pe Pavel, trecînd liniștit peste abaterile, căderile, păcatele Bisericilor de el întemeiate? Ni l-am putea imagina împăcat cu gîndul că oricît de multe și grele păcate ar avea comunitățile religioase din diversele puncte ale imperiului, ele n-ar umbri și n-ar atinge cu nimic Biserica, adevărata Biserică a lui Hristos? Nu. Nu ni-l putem închipui trecînd senin peste scăderile morale ale comunităților religioase, deoarece în convingerea sa adîncă, lipsurile, nelegiuirile, dezertjiunile, păcatele constituiau elemente care răneau adînc și primejdios trupul lui Hristos însuși, atingeau, slăbeau și împiedecau în manifestarea și înfăptuirea sa însăși împărăția lui Dumnezeu.

Grija arzătoare, uluitorul neastîmpăr al Apostolului de a face totul pentru a elimina cît mai repede defecțiunile intervenite în diversele centre religioase creștine, nu-și pot găsi explicația deplină decît în concepția sa că orice abatere de la Biserică este abatere de la Legea lui Hristos, de la Impărăția Lui.

Pentru marele Apostol, Impărăția lui Dumnezeu nu este un mănunchi de forțe ce s-ar dezvolta tainic, pe un plan total desprins de realitățile vieții religioase concrete. Pentru el Impărăția lui Hristos este strîns legată de organismul Bisericii, pe care-l numește trupul Său, trupul Domnului.

Faptul acesta dovedește că teoria care separă total Impărăția lui Dumnezeu de Biserică, sau Biserica de Impărăția lui Dumnezeu, este neîntemeiată.

Streină de realitate este, însă, și cea de a doua teorie. În adevăr, dacă Impărăția și Biserica ar fi tot una, dacă conținutul Impărăției s-ar revărsa fără rest în organismul Bisericii, n-ar mai avea nici un rost, de exemplu, rugăciunea pentru venirea Impărăției. După cum n-ar avea sens nimic din ceea ce citim în legătură cu sușurile și coboririle vieții fiilor Bisericii; cu progrsul și stagnările lor; cu lupta pentru împuținarea păcatului și pentru promovarea înduhovnicirii. Tensiunea aceasta între bine și rău, între virtute și păcat, între omul vechi și omul nou e caracteristica Bisericii, nu și a împărăției lui Dumnezeu. În împărăția cerurilor asemenea diferențe de nivel între viața reală și între ideal este eliminată prin acordul deplin realizat între ființa credincioșilor și legile religios-morale ca expresie a

voinței lui Dumnezeu. În împărăția lui Dumnezeu principiile religios-morale sînt deplin asimilate de către credincioși, ca motive fundamentale de acțiune menite a le determina, total și definitiv, viața.

Este eronată, așadar, prima teorie, eronată și cea de a doua. Este neînțeleasă teza susținînd că între cele două mărimi: între Împărăția cerurilor și Biserică, ar fi un raport de excluziune dar nu rezistă nici cealaltă, care le apropie pînă la contopire și confundare totală.

Și atunci, care este raportul real dintre Împărăția lui Dumnezeu și Biserică?

Pentru a răspunde la această întrebare va trebui să vedem mai întîi, dacă nu cumva, între cele două mărimi există puncte de asemănare.

O parcurgere atentă a textelor ne va arăta că între Împărăția cerurilor și Biserică există reale puncte de corespondență și de legătură. De exemplu, textele ne arată că și una și alta sînt comunități de credincioși conviețuind, organizat, în spiritul credinței și al iubirii frățești. Cînd vorbesc de Împărăția lui Dumnezeu, ele înțeleg pe Dumnezeu care-și exercită puterea Sa suverană, dar înțeleg și colectivitatea care acceptă ca Dumnezeu să-și exercite asupra ei, suveranitatea Sa. Practic nu există stăpînire și conducere acolo unde nu există și subiecți dispuși să o recunoască și să o accepte. Subiectiv nu există Împărăție a lui Dumnezeu decît acolo unde există și credincioși hotărîți a trăi în fiinșă ascultare de Dumnezeu.

Ideea de Împărăție a lui Dumnezeu în înțelesul de colectivitate dependentă de Dumnezeu, nu-i streină nici Vechiului Testament. Ea e implicată în exercitarea puterii lui Iahve asupra lui Israil, și mai ales în profetiile privind vremurile cînd Iahve avea să intervină prin unsul Său Mesia, pentru a-și manifesta, în toată marea și strălucirea — puterea, stăpînirea și binefacerile Sale.

În Noul Testament, caracterul comunitar al Împărăției lui Dumnezeu este exprimat cu o desăvîrșită claritate. Chiar în cuvîntarea în care fixează principiile de temelie ale vieții celei noi, și anume în Predica de pe Munte, Mîntuitorul vorbește despre Împărăția Sa ca despre o mulțime de credincioși, care, întocmai ca o cetate zidită pe loc înalt, poate fi văzută și apreciată de oricine (Matei, V, 14). Cu altă ocazie, Domnul se numește pe Sine Păstor, «Păstorul cel Bun», care, evident, își are turma Sa (Ioan, X, 14). Membrii Împărăției Sale nu trăiesc împrăștiați, izolați, în necunoștință unul de altul, ci viețuiesc strîns uniți, ca frații, călăuzindu-se mai ales după legea iubirii desinteresate (Ioan, XV, 9, 17).

De altfel, întreaga activitate și viață a Mîntuitorului este însuflețită de acest dinamism fundamental de a-i aduce pe ascultători în legătură cu Dumnezeu, nu prin înăbușirea și desconsiderarea instinctului lor social, ci, dimpotrivă, cu deplina respectare a predispozițiilor și fireștilor înclinații comunitare.

Nu mai puțin evident, este și caracterul comunitar al Bisericii. Conceptul *ἐκκλησία* folosit de Mîntuitorul în cuvîntarea cuprinsă în Evanghelia după Matei, exprimă tocmai acest caracter comunitar al vieții celei noi pe care El o întemeiază în lume. Pe ucenicii Săi apropiați sau mai depărtați, Domnul îi aduce, prin Sine, în comunitate cu Dumnezeu, dar în același timp voiește ca și între dînșii să fie organizați, ca o comunitate distinctă.

Caracterul acesta al Bisericii, de comunitate a credincioșilor determinată de legătura cu Dumnezeu prin Hristos, e reliefat puternic și în celelalte

scrieri neotestamentare. Faptele Apostolilor folosesc în numeroase locuri termenul în accepțiunea aceasta. Citim, de exemplu, că Biserica din Ierusalim sporea prin cei ce zilnic se mintuiau (Fapte II, 47). După moartea năpraznică a lui Anania și a soției sale Safira, «s-a făcut frică mare peste toată Biserica» (V, 11). După uciderea arhidiaconului Ștefan, «s-a făcut prigoană mare asupra Bisericii» (VIII, 1). Saul era cel ce «pustia Biserica, mergînd prin case și tîrînd bărbați și femei» (VIII, 3). În cuvîntarea pe care, după convertire, o ține, la Milet, presbiterilor din Efes, marele Apostol le spune să fie cu luare aminte la ei înșiși și la turma ce li s-a încredințat, păstorind «Biserica lui Dumnezeu, pe care a cîștigat-o cu sîngele Său» (Fapte XX, 28). Privite în ansamblu, locurile acestea reliefează limpede caracterul de organism social al Bisericii, organism care e structural ierarhic, în înțelesul că recunoscîndu-se cu toții în dependență de Dumnezeu, membrii acestui organism, unii păstori, alții păstoriți, se recunosc și în reciprocă legătură și dependență.

În scrierile pauline, ideea de Biserică înțelegea ca organism social, €, de asemenea, fundamentală.

Vorbînd Corintenilor despre ostenele și împovărătoarele sale griji de Apostol» Sfîntul Pavel spune că «pe lîngă cele din afară» îl «împresoară în toate zilele... grija de toate Bisericile» (II Cor. XI, 28). Acelorași Corinteni le amintește că ei n-au fost «mai prejos față de Bisericile celelalte decît numai prin aceea» că nu le-a fost povară (ibid. XII, 13). Pe Filipeni îi laudă că la începutul propovedaniei, cînd a plecat din Macedonia, nici o Biserică nu s-a făcut părtaşă la dat și la luat decît numai Biserica lor, a Filipenilor (IV, 15). Celor din Roma le trimite salutări în numele tuturor Bisericilor lui Hristos (Rom. XVI, 16). Galatenilor le face mărturisirea că, înainte de convertire, el, Pavel, prigonea crunt «Biserica lui Dumnezeu» (I, 13). Efesenilor le propoveduiește că Hristos este «cap al Bisericii» (I, 22), etc. Peste tot, termenul Biserică e folosit în înțelesul de comunitate organizată pe principiul credinței comune în Hristos și al vieții comune coresponsabile.

Un alt punct de asemănare și întîlnire dintre Impărăția lui Dumnezeu și Biserică îl constituie faptul că ambele mărimi au una și aceeași origine dumnezească.

În expresia *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ* sau *Βασιλεία τῶν οὐρανῶν* atribuitele τοῦ Θεοῦ și τῶν οὐρανῶν determină mai de aproape tocmai originea divină a Impărăției. Ele exprimă că inițiativa și puterea realizării unei asemenea Impărății nu o are omul și nu rezultă din jocul firesc al condițiilor vieții de acum și de aci. Impărăția lui Dumnezeu este de sus de la Dumnezeu, este o faptă a puterii Lui, iar nu rezultatul vreunei evoluții obișnuite a formelor firești de viață socială.

Ideea originii dumnezeiești a Impărăției, Sf. Apostol Pavel o exprimă folosind nu numai formula «Impărăția lui Dumnezeu» (Fapte XX, 25), dar și cuvintele: «Impărăție a Fiului» (Colos. I, 13); «Impărăție a lui Hristos» (I Cor. XV, 24). În convingerea Apostolului, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este cel ce a întemeiat Impărăția cea nouă prin cuvîntul, faptele și patimile Sale, despre care istorisește Evanghelia. Între Impărăție, Evanghelia și Hristos, Sf. Pavel arată că e cea mai strînsă legătură. A propovedui Impărăția înseamnă a propovedui Evanghelia, și a propovedui Evanghelia înseamnă a propovedui pe Hristos, împărăția Lui (Rom. I, 16; XV,

19; XVI, 25; I Cor. IX, 12; II Cor. II, 12; Gal. I, 7; Filip. I, 27; Fapte IX, 20; XI, 20 etc.). Iar cine propovăduiește împărăția lui Hristos nu propovăduiește o altă împărăție decât aceea a lui Dumnezeu. Impărăția cea nouă despre care ne vorbesc Sf. Evangheliile este «Impărăția lui Hristos și a lui Dumnezeu» deopotrivă (Efeseni V, 5).

Precum Impărăția cerurilor, așa și Biserica este întemeiată de Dumnezeu. Când Mântuitorul o numește «Biserica mea» (Matei, XVI, 18), nu vrea să spună că El și-ar fi însușit și asimilat o mărire existentă mai dinainte, dar vrea să exprime adevărul că El este cel ce i-a dat ființă. Biserica este a Domnului nu numai de la un anumit moment al existenței ei și numai în parte, ci de la început și în întregime.

Sf. Apostoli au mărturisit obârșia divină a Bisericii, atribuind-o direct lui Dumnezeu. De exemplu, în I-a Scrisoare către Corinteni, Sfântul Pavel folosește des expresia: «Biserica lui Dumnezeu» (I, 2; X, 32; XI, 16, XV, 9) în înțelesul de Biserica de la Dumnezeu; întemeiată de Dumnezeu. Cu altă ocazie, ideea aceasta o exprimă și mai lămurit, spunând că Biserica lui Dumnezeu, Biserica aceasta a lui Hristos, a fost întemeiată prin jertfa Sa de pe cruce, prin «sîngele Său» (Fapte XX, 28).

Altă dată întrebuițează expresia «Casa lui Dumnezeu» (I Tim. III, 5), pentru a scoate la iveală ideea că Biserica nu e numai întemeiată, dar și zidită, împlinită de Dumnezeu (cf. I Cor. XIV, 4, 12).

Atît Impărăția lui Dumnezeu cît și Biserica sînt realități distincte, deosebite de realitatea lumii de acum și de aci. Ele sînt mărimi proprii în înțelesul că, deși pentru lume, nu sînt totuși din lume. «Impărăția mea nu este din lumea aceasta» (Ioan XVIII, 36). Adică nu-și are originea în lume, nu e o împărăție de ordin politic; nu e instaurată de vreo putere pămîntească și în felul în care, în mod obișnuit, se instaurează o stăpînire politică. Impărăția nu e din lume, dar e pentru lume. E pentru lume, în așa chip că nu se confundă cu aceasta, ci rămîne distinctă de ea.

Așa vorbește Domnul despre Impărăția Sa și tot așa și despre Biserica Sa. «Voi nu sînteți din lume» spune El înțitorii membri ai Bisericii Sale. «Eu v-am ales din lume» (Ioan XV, 19). Biserica este a Sa, a Fiului lui Dumnezeu, dar El vrea să o zidească în această lume. Cei ce acceptă să facă parte din Biserică se integrează într-o ordine nouă, sînt aleșii Lui și nu mai sînt din lume, reprezintă ceva distinct față de ea (Ioan XV, 19), nu în înțelesul izolării, separării externe, fizice, de lume («Nu mă rog să-i iei din lume» Ioan, XVII, 15), ci în sensul distanțării interioare de ea. Aceasta, nu atît pentru că lumea e creatură, ci mai ales pentru că e contaminată de păcat («Lumea... mă urăște pentru că eu îi spun în față că lucrurile ei sînt rele...» (Ioan. VII, 7; I Ioan, II, 16; V, 19).

Față de Dumnezeu și față de Biserică, lumea e înfățișată ca teren de manifestare a puterii dumnezeiești în scopul eliminării păcatului dintr-însa, adică în scopul năruirii împărăției diavolului pe de o parte; iar pe de alta, în vederea trezirii, regenerării și punerii în acțiune a tuturor puterilor ascunse ale sufletului. Unde este Impărăția lui Dumnezeu și unde e Biserica, lupta se duce nu împotriva lumii, ci împotriva puterilor întunericului și pentru biruința în lume a elementelor superioare din viața credincioșilor. individuală și comunitară.

Lupta se duce împotriva răului religios-moral din lume și pentru biruința binelui, dar cu mijloace care păstrează în permanență distincția

dintre Impărăția lui Dumnezeu și Biserică pe de o parte, și lume pe de alta.

O altă asemănare dintre cele două mărimi constă în faptul că și una și cealaltă au atât o dimensiune internă, cât și una externă.

Impărăția lui Dumnezeu de exemplu e har, lumină și adevăr (Ioan, I, 9, 14, 17), adică putere a cărei sferă de acțiune și eficiență, e, în primul rând, planul interior, invizibil, al sufletului. Acolo ia mai întâi ființă Impărăția («Impărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru». Luca XVII, 21). Ea este aluatul din frământătură (Matei, XIII, 33); este comoara ascunsă în țarină, pe care cel ce a găsit-o a făcut tot i-a stat în puțință ca să intre în stăpânirea ei (Matei, XIII, 44). Stăruitoarele îndemnuri ale Mântuitorului la credință, la curăția inimii, la luarea în considerare a valorii unice a sufletului, mărturisesc și ele puternic despre dimensiunea interioară, spirituală a Impărăției cerurilor (cf. Matei, IV, 17; XVI, 26; Marcu, I, 15; Luca, XIII, 3; XVI, 16; Ioan VI, 29, 47, etc.).

Insușirea aceasta de a fi interioară, invizibilă, face ca ea, împărăția lui Dumnezeu, să aibă caracter de taină, care trebuie descoperită (Matei, XI, 25; XIII, 11; Marcu, IV, 11), și care nu poate fi percepută decît prin credință («Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege...») (Matei XIII, 14); «Credeti în Evanghelie...» (Marcu, I, 15).

Dar Impărăția cerurilor are și un aspect exterior, tangibil.

Iisus Hristos, întemeietorul ei, a venit în trup omenesc, între credincioși, a fost văzut, ascultat și urmat de cei ce au socotit necesar pentru ei să facă aceasta.

Ucenicii și toți cei ce-L urmează primesc porunca să mărturisească public, credința (Matei, X, 32 și paral.), și li se prezice că vor fi prigoșiți (Matei X, 17 sq.; XXIV, 9; Marcu XIII, 9 sq.). Lucrurile acestea nu au înțeles decît în cazul că fiii Impărăției, și, deci, locul unde aceasta se află, sînt realități care pot fi identificate și recunoscute în mod sigur.

Caracterul vizibil al Impărăției Mântuitorului îl relevă în chip direct în parabole. Turma cea mică, via sădită și împrejmuată, ospățul de nuntă, etc., mărturisesc puternic despre dimensiunea tangibilă a Impărăției (cf. L. Kösters S. J, Die Kirche unseres Glaubens, II Aufl., Fr. i Br., 1935, S. 89).

De altfel, viața cea nouă adusă de Mântuitorul, adică Impărăția Sa, nici n-ar fi putut să se limiteze exclusiv la lumea internă. Forța și dinamismul care o caracterizează erau menite ca, sub condiția liberei colaborări a credincioșilor, să le pătrundă și să transforme întreaga viață, internă și externă, individuală și comunitară. Și, de fapt, pentru Mântuitorul nu e membru al Impărăției cerești decît acela care prelungeste rugăciunea și credința în fapte, și luptă pentru a-și ridica întreaga sa viață la nivelul voinții lui Dumnezeu (Matei VII, 21).

Biserica are și ea un aspect intern și unul extern. Precum împărăția, așa și ea e har, e lucru al Duhului Sfînt, izvor al vieții în Hristos. Biserica, despre care Mântuitorul vorbește în cuvîntările Sale, e puterea dumnezeiescului har menită să opereze unirea într-un tot organic, într-o familie, a tuturor celor ce-L primesc cu credință și cu dragoste. Grija și pasiunea pe care Sfîntul Pavel, «Moise al Noului Așezămînt» cum a fost numit, o pune în întemeierea de Biserică în toate centrele aflate în spațiul călătoriilor sale misionare, își au izvorul în adîncă sa convingere că mîntuirea prin har nu poate fi împărțită și asigurată credincioșilor, pe altă cale, decît

prin Biserică. Prezența în Biserică era pentru Pavel, prezența lângă izvorul harului, contactul cu acest izvor nevăzut, cu uriașele lui puteri de înnoire și zidire a vieții celei noi. Harul lui Hristos este harul Bisericii, și fără un asemenea har Biserica n-are sens și rost să existe. Dimensiunea invizibilă a harului mântuitor este constitutivă Bisericii.

Este constitutivă dar nu e singura. După cum Impărăția cerurilor are și un aspect extern, tot așa Biserica, pe lângă latura internă invizibilă, are și o dimensiune externă vizibilă. Ea e înfățișată ca o casă ce urmează să fie zidită pe temelia credinței în divinitatea Mântuitorului. E popor agonisit de Dumnezeu ca să vestească în lume bunătatea și binefacerile celui ce l-a chemat din întuneric la lumina Sa cea duhovnicească (I Petru II, 9). E un așezământ organizat ai cărui membri pot fi recunoscuți după semne perceptibile precise, după atribuțiile și darurile de care se învrednicesc (Matei, XVIII, 17; I Cor. XII, 28; Ef. IV, 11). Membrii Bisericii pot contribui la zidirea ei (I Cor. XVI, 4, 19, 28, 34). În așezământul Bisericii poți fi primit prin căință, credință și botez (Fapte II, 38) și poți fi eliminat dintr-însa (Matei, XVIII, 17). Biserica are un cult în cadrul căruia se face frângerea pâinii, se rostesc în auzul tuturor rugăciuni și se propoveduește cuvântul (Fapt II, 42). Biserica și membrii ei au fost supuși violențelor și persecuțiilor (Fapte VIII, 3; XII, 1; Gal. I, 13; Filip. III, 6; Matei XIII, 21; Marcu X, 30; Ioan, XV, 20). Toate acestea vădesc caracterul de instituție perceptibilă pe calea simțurilor a Bisericii.

Așadar, Impărăția cerurilor și Biserica au un dublu aspect interior și exterior, invizibil și sensorial, perceptibil, corespunzând astfel naturii psihofizice a credincioșilor, pe care-i revendică nu numai printr-o latură a ființei lor, nu numai parțial, ci în întregime. De aceea apartenența reală la Impărăția lui Dumnezeu și la Biserica e condiționată nu numai de adevăratele interioare la ele, ci neapărat și de fapte concrete săvârșite în spiritul credinței.

Unde credincioșii trăiesc după învățătura lui Hristos și a Bisericii, poți fi sigur că acolo este Impărăția lui Dumnezeu și acolo este Biserica.

Se aseamănă Impărăția cerurilor cu Biserica și prin aceea că amândouă sînt mărimi și prezente, și viitoare; și istorice, și eshatologice.

Prezența Impărăției lui Dumnezeu e dată prin însăși prezența Mântuitorului. În persoana Domnului se împlinesc toate profețiile vechitamentare privind împărăția mesianică. Inceputul acesteia e anterior preamăririi Domnului și coincide cu Intruparea Sa. În mod deosebit e afirmată după începerea activității Sale publice. Semnele esențiale ale prezenței Impărăției lui Dumnezeu sînt: a) nimicirea păcatelor și b) zdrobirea puterii lui satan asupra lumii. «Dacă eu cu degetul lui Dumnezeu scot afară pe demoni, atunci a ajuns la voi Impărăția lui Dumnezeu» (Luca, XI, 20). Din context se vede că puterea întunericului e nimicită nu cu ajutorul lui Belzebut — cel rău nu poate lupta contra lui însuși, contra propriilor sale poziții și interese —, ci cu puterea dumnezească. Și anume, nu cu o putere divină străină, ci cu propria Sa putere dumnezească. Cei ce-l vedeau lucrînd semne și minuni, și-L auzeau propoveduînd se-ntrebau cu uimire mare: «Ce este această învățătură nouă? Că și duhurilor necurate le poruncește cu putere și ascultă de El?» (Marcu, I, 27). Dacă împărăția celui rău scade, se micșorează, e pentru că Impărăția cealaltă, a lui Hristos, se întinde și se întărește tot mai mult, acum și aici. Cînd fariseii îl întrebă «Cînd vine Impărăția lui Dumnezeu?» Iisus răspunde: «Iată, Impărăția lui Dum-

nezeu este în mijlocul vostru» (Luca XVII, 21). Ea nu mai e o simplă nădejde umbrită și slăbită de inevitabile incertitudini, ci este o realitate prezentă, tangibilă și la-ndemîna tuturor celor ce au credință. E o realitate care poate fi căutată și găsită (Matei, VI, 33; Luca, XII, 31), o sferă de activitate în care fiecare poate da năvală «Împărăția lui Dumnezeu se binevestește și fiecare dă năvală în ea» (Luca, XVI, 16). Chemarea pe care Domnul o adresează păcătoșilor, împovăraților, orbilor, șchiopilor, leproșilor, surzilor, săracilor (Matei, XI, 5, 28; VIII, 16; Luca, VI, 17), de a veni la El mărturisește despre eficiența Împărăției în viața aceasta, căci Domnul îi cheamă să-i salveze imediat, în prezent și în mod real, nu prin făgăduință. El îi cheamă nu pentru a le promite că odată și odată, în viitor, îi va salva, ci pentru a-i salva în chiar clipa venirii în contact cu ei. Lui Zahau, de pildă, nu-i spune că-l va mîntui la sfîrșitul lumii sau în viața de dincolo, ci-l vestește că chiar în clipa în care ființa i s-a deschis primitoare în fața lui, a lui Iisus, el Zahau, a și fost mîntuit. «Astăzi s-a făcut mîntuire casei acesteia» (Luca XIX, 9). Și adaugă: «Pentru că Fiul Omului a venit să caute și să mîntuiască pe cel pierdut» (Luca, XIX, 10). Adică Fiul Omului a venit să mîntuiască acum și aici, pe cei ce acum și aici, în lumea aceasta, simt nevoia mîntuirii. Puterea Sa de a ierta păcatele și de a elimina urmările lor, Iisus a venit s-o valorifice în folosul credincioșilor din lumea aceasta, în răstimpul vieții lor de aici, nu în lumea de dincolo. «Ci ca să știți că Fiul Omului are pe pămînt putere ca să ierte păcatele, a zis slăbănogului: «Ție zic: Scoală-te, ia-ți patul tău și mergi la casa ta». (Marcu, II, 10); Luca, VII, 48; Matei, XX, 28; Marcu, X, 45). Cuvintele dovedesc pe de o parte că Mîntuitorul a venit să întemeieze Împărăția Sa aici pe pămînt, pe de alta arată corespondența dintre împărăția lui Dumnezeu și lumea aceasta, cacapitatea celei dintîi de a se inarticula în timp, și a acesteia din urmă de a o primi.

În favoarea tezei prezenții în lume a Împărăției lui Dumnezeu, mărturisesc și poruncile cuprinse în Predica de pe Munte. Smerenia, blîndețea, milostenia, curăția inimii, dreptatea, pacea, și-ar pierde orice înțeles dacă ar fi ca ele să intre în vigoare într-o Împărăție a cerurilor de dincolo de sfîrșitul lumii și de judecata de apoi. Ele au fost formulate pentru credincioșii din lumea aceasta, nu pentru cei din lumea de dincolo. Căci nu cei de dincolo, ci cei de aici simt nevoia unei purtări blînde față de dînșii, simt nevoia milosteniei, a dreplății frățești, a păcii. Nu lumea de dincolo, ci lumea aceasta a constatat Domnul că are nevoie de dreptate, de pace, de slujire bazată pe iubirea frățească.

Formulînd porunci valabile pentru viața credincioșilor de aici, Domnul a arătat că împărăția cerurilor e un mod de viață merit a lua ființă nu dincolo de lumea aceasta, nu prin izolarea și tăgăduirea ei, ci în cadrul și în legătură cu ea.

Dar cuvîntările Mîntuitorului ne arată că Împărăția Sa are și un aspect ce depășește prezentul, ea extinzîndu-se și asupra viitorului, pînă la sfîrșitul veacurilor, și apoi, și după aceia, în veșnicie. «Vie împărăția Ta», ne învață Domnul să ne rugăm. (Matei, VI, 10). Ea e prezentă între credincioși, dar e și o realitate a viitorului. Parabolele vorbesc despre o sămîntă care urmează să crească, să rodească, apoi să vină secerișul. Ele vorbesc despre o dezvoltare a Împărăției, în viitor, aidoma grăuntelui de muștar. Ne previn că conul de acum se va sfîrși și că la capătul lui ne așteaptă ziua judecării celei mari, cînd Fiul Omului «va veni întru slava Tatălui Său»; morții

vor învia și vor fi aduși în fața Judecătorului (Matei, XXV, 31 sq.). Când va fi ziua aceea, nimeni nu știe. Dar ea va veni cu siguranță. Și anume va veni pe neașteptate (Matei, XXIV, 36; Marcu XIII, 32; Fapte I, 7).

Așadar, pe de o parte Impărăția e prezentă, pe de alta ea e ascunsă în adâncul de taină al viitorului, legată de venirea cea de a doua a Domnului.

În aceeași termeni vorbește Sf. Scriptură și despre Biserica Prezentă prin Hristos, Prea Curata Fecioară, Sf. Apostoli, prin credincioșii care au primit să dea ascultarea propovedaniei creștine, Biserica e și o realitate viitoare. «Iată eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» implică existența în viitor a ceea ce urmează să fie asistat, adică a ierarhiei, și deci, și a Bisericii. S-ar putea spune chiar că centrul ei de greutate stă în viitor și că abia în viitor e forma ei deplină. În tensiunea aceasta spre forma viitoare, Biserica va avea de înfruntat greutăți uriașe, dar ea nu va putea fi biruită nici de porțile iadului (Matei, XVI, 18).

Cele două mărimi: Impărăția și Biserica se întîlnesc și în punctul că amîndouă se bazează pe prezența reală și activă a lui Hristos într-însele. Ele sînt comunitate de credință și viață, dar nu sînt numai atît. Impărăția lui Dumnezeu și Biserica nu-și conturează individualitatea lor distinctă decît prin acel ceva, prin acel plus care le determină existența de comunitate, de credință și viață. Iar acel plus este Hristos.

Hristos e la începutul Impărăției și e prezent într-însa pînă la sfîrșitul veacurilor. E prezent activ în faza de instaurare a Impărăției și e prezent și în faza ei definitivă, la judecata din urmă.

Hristos e de asemenea prezent în Biserica, atît la începuturile ei cît și de-a lungul întregii sale existențe istorice. E prezent în Biserica nu ca o realitate care i se adaugă, ci ca o realitate constitutivă. El nu vine din afară, dintr-un organism existent mai dinainte, nu i se alipește mecanic. Ci El însuși este începutul Bisericii, este «capul» ei (Col., I, 18).

E cap în înțelesul că nu e în afară de organismul Bisericii, ci e într-însul, ca parte constitutivă. Și anume ca partea cea mai importantă, care poruncește și conduce și care e izvorul celor mai importante funcțiuni ale Bisericii. Precum capul este purtătorul și centrul celor mai înalte funcțiuni ale organismului fizic, așa Hristos este posesorul și cîrmuitorul darurilor și puterilor tainice ale Bisericii.

Hristos este așadar prezent în Biserica, în calitate de «cap». La rîndul ei, Biserica e prezentă în Hristos în calitate de «trup» al Lui (Col. I, 24; Ef. I, 22-23). S-a spus că precum fără trunchi capul e ceva incomplet, tot așa «fără Biserica Hristos este o ființă incompletă» (cf. Prat, La théol. de S. Paul, II, Ed. IX., Paris, 1925, p. 342). Cu aceeași îndreptățire se poate spune că precum fără cap, trunchiul e ceva neîntreg și neviabil, tot așa fără Hristos Biserica este o ființă incompletă și fără viață.

Acestea ar fi punctele de asemănare și întîlnire dintre Impărăția lui Dumnezeu și Biserica. Există, însă, între ele, și deosebiri care nu pot fi trecute cu vederea.

Impărăția cerurilor înseamnă suveranitatea absolută a lui Dumnezeu ca manifestare și exercitare a puterii Sale sfinte. Acolo unde e stăpîn Dumnezeu, puterea răului e nimicită și orice voință rea este redusă la inacțiune. Așa ni se înfățișează Impărăția lui Dumnezeu în începutul ei, și anume în persoana și activitatea Mîntuitorului. El a venit să mîntue «poporul de păcat» (Matei, I, 21) să cheme pe cei păcătoși la pocăință (Marcu, II, 17), să ridice «păcatele lumii» (Ioan, I, 29). Misiunea aceasta de a ierta pă-



catele, El și-a împlinit-o, nu trecându-le cu vederea, ci nimicindu-le, eliminând leziunile operate de acestea în ființa morală a credincioșilor, tămăduindu-i și regenerându-le puterile, readucându-i și în circuitul plin al vieții, în comuniune cu Dumnezeu, cu semenii, cu toate celelalte realități. «Omule, iertate îți sînt păcatele tale» (Luca V, 20); «Iată, te-ai făcut sănătos, de acum să nu mai greșești» (Ioan, V, 14); «Du-te și de acum să nu mai păcătuiești» (Ioan, VIII, 11), sînt cuvinte exprimînd voința și puterea Lui suverană, prin care ființa umană a credincioșilor e scoasă din servitutea păcatului spre a fi restituită rostului ei dintru început: de a fi colaboratoare lui Dumnezeu în opera de promovare și desăvîrșire nu numai a firii proprii, dar a întregii creaturi.

Al doilea semn esențial al stăpînirii lui Iisus, este năruirea puterii diavolului. Asaltul pe care acesta-l deslănțuează contra Mîntuitorului se sfarmă sub ioviturile voinții Sale suverane. E neîmplinit și necruțător față de puterile întinericului (Matei IV, 10) Le alungă (Luca, XI, 20); Matei, XII, 28), le zdrobește lucrările (I Ioan, III, 8), le constrînge să-i recunoască puterea (Matei, VIII, 29; Mc. I, 24; III, 11). Domnul însuși mărturisește că zdrobirea puterilor răului e semnul sigur al instaurării împărăției lui Dumnezeu («Dacă... eu... scot afară pe demoni, atunci a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu», Luca, XI, 20).

Sub aspectul acesta de putere care elimină și topește răul, Împărăția lui Dumnezeu e înfățișată și mai pe larg în legătură cu venirea cea de a doua a Domnului. «Apariția Sa va fi întru putere și mărime multă» (Matei, XXIV, 30; Marcu, IX, 1). Orice încercare de împotrivire față de voința lui Dumnezeu va fi fără rezultat și va fi condamnată să rămînă definitiv în stare de neputință. Cei răi vor fi judecați și osîndiți (Matei, XXV, 30, 41, 46). Împărăția diavolului va fi năruită, stăpînul ei va fi aruncat în locul chinurilor veșnice (I Cor. XV, 24); moartea însăși va fi biruită.

Altul e însă climatul Bisericii. În sfera ei de influență și de viață păcatul nu e definitiv înfrînt. Membrii ei sînt și drepti și păcătoși laolaltă. Sînt și griu și neghină. Cei păcătoși pot deveni drepti; iar cei drepti se pot înrăi, posibilitatea urcării și coborîrii fiind dată și pentru unii și pentru ceilalți.

Mîntuitorul contează cu defectiunile următorilor Săi, cu căderea lor în păcat și tocmai în vederea stăvilirii și eliminării căderilor, conferă El Sfinților Apostoli și urmașilor, puterea cheilor, a legării și dezlegării de păcate.

Împărăția lui Dumnezeu e, așa dar, modul de viață caracterizat prin înfrîngerea totală a răului, a cauzelor și urmărilor lui pe de o parte; pe de alta, prin asimilarea definitivă ca motive de acțiune a poruncilor dumnezeiești, în timp ce Biserica e terenul înlăuntrul căruia lupta între virtute și păcat e în plină desfășurare.

O altă deosebire. Moartea, zice Sf. Scriptură, este urmarea și plata păcatului. Unde e păcat e și moarte. Unde lipsește păcatul, moarte e și ea inexistentă. În împărăția lui Dumnezeu nemiexistind păcatul, nu mai bîntuie nici pustiirea morții. Eliberată de servitutea blestemului celui dintru început și de moarte, întreaga creatură participă transfigurată, la stăpînirea lui Dumnezeu.

Prezentă încă în activitatea Mîntuitorului, din răstimpul vieții Sale pămîntești (tămăduirea bolnavilor, eliminarea diferitelor nevoi trupesti și sufletești), transfigurarea creaturii va fi desăvîrșită la încheierea ciclului

istoric în curs de desfășurare. Transfigurarea nu va avea caracter magic, mecanic, ci va fi rezultatul atît al efortului uman, cît mai ales al intervenției atotputerniciei dumnezeiești.

În Biserică însă, continuînd să subsiste păcatul, va continua să bîntuie și moartea. Firește, Biserica are de cap pe Iisus Hristos Domnul. Dar în răstimpul acestei vieți pămîntești, puterea lui e primită și împărtășită în vase pămîntești, în trupuri supuse păcatului și morții. La rîndu-i, Biserica e trupul lui Hristos, dar e trupul din viața lui pămîntească, trup supus slăbiciunilor și suferințelor. Dacă în împărăția cerurilor, Domnul e prezent numai ca unul care triumfă, în Biserică e prezent și ca unul care suferă și luptă pînă ce va supune pe toți protivnicii Săi.

Spuneam că Împărăția cerurilor e modul de viață în care hotărîtoare e voința lui Dumnezeu și din care păcatul e eliminat total nu numai ca act și efecte, dar și ca intenție. În acest caz e limpede că în Împărăția lui Dumnezeu mijloacele harice menite desființării pacatelor nu mai au rost. În Biserică însă, viața nu e cu puțință fără administrarea Sfîntelor Taine. Tainele sînt mijlocul obiectiv principal de stingere a păcatului și de nimicire a puterii lui. Prin ele lucrează, nevăzut, de-a lungul veacurilor și în fiecare credincios și generație de credincioși, Iisus Hristos însuși prin Duhul Său cel sfînt; printr-insele și prin propoveduirea cuvîntului. Învățătura și Sf. Taine sînt principalele căi de care se folosește Biserica pentru a zidi în conștiințe, inimi și voințe, temeliele Împărăției lui Dumnezeu.

În sfîrșit, o altă deosebire între cele două măriimi e că în timp ce Împărăția lui Dumnezeu comportă prezența vizibilă a lui Iisus Hristos, Biserica nu comportă o asemenea prezență.

În adevăr, cînd a pus temelia Împărăției Sale în viața de acum și de aici, Domnul însuși a fost vizibil între ucenici și între toți cei ce-L urmau. Desigur, măreția dumnezească a lui Hristos nu era nici atunci perceptibilă decît pentru sufletele credincioase, cum erau, de exemplu, Sfînții Apostoli. Înaintea credinții acestora, Împărăția lui Dumnezeu își dezvăluia măreția în așa chip, încît, pătrunși de o adîncă uimire, ei mărturiseau unele ca acestea: Cuvîntul s-a făcut trup și s-a sălășluit întru noi și am văzut mărirea Lui (mărire ca a unuia născut din Tatăl), plin de dar și de adevăr» (Ioan I, 14).

Așa a fost la prima venire a Domnului. Și așa va fi și la cea de a doua venire a Lui. Precum la întemeierea împărăției Sale, Domnul a fost vizibil printre oameni, tot așa va fi și la stabilirea definitivă a împărăției lui Dumnezeu. Cuvîntarea în legătură cu parusia arată limpede că Domnul va veni așa ca să fie văzut și cunoscut de toți, chiar și de necredincioși. Judecata cea din urmă va fi ținută în văzul tuturor și tot așa sentințele vor fi rostite și executate în auzul și văzul tuturor.

În Biserică, însă, deși prezent în mod real și activ, Domnul este și rămîne invizibil. Domnul este capul Bisericii, dar este capul nevăzut. Biserica stă în cea mai strînsă legătură cu Domnul, dar în chip nevăzut. Credincioșii îl iubesc și cred în El, dar fără să-L vadă: «Pe El, fără să-L fi văzut, îl iubiți; întru El, deși acum nu-L vedeți, voi credeți și vă bucurați cu bucurie negrăită și prea mărită» (I Petru I, 8). El e prezent și lucrător în Sf. Taine, dar e prezent și activ în mod invizibil.

Așadar, între Împărăția lui Dumnezeu și Biserică sînt și asemănări și deosebiri importante.

Cît privește asemănările, acestea ne îndreptățesc să conchidem că împărăția și Biserica nu pot fi separate una de alta.

Faptul că ambele mărimi au aceeași origină: pe Iisus Hristos, sînt distincte de sfera lumească; au o dublă dimensiune: interioară și exterioară, prezentă și viitoare; faptul că și una și alta se reazimă pe prezența reală și activă într-insele a lui Iisus Hristos, nu-și găsește explicația deplină decît dacă acceptăm că ele au un fond comun.

În același timp însă, Impărăția lui Dumnezeu și Biserica se deosebesc una de alta. Deosebirile s-a-ncercat a se explica în diferite chipuri.

S-a zis de exemplu că Biserica n-ar fi decît un «Ersatz» pentru Impărăția lui Dumnezeu, o instituție înlocuitoare neintenționată de Iisus Hristos și apărută în locul acelei revărsări de forță cuceritoare și înnoitoare a lumii, care a fost împărăția lui Dumnezeu.

Interpretarea pornește de la premiza greșită că, inițial, creștinismul n-ar fi fost altceva decît o izbucnire de viață refractară oricărei organizări și, deci, oricărei captări în forme precise. În realitate, Creștinismul, ca, de altfel orice manifestare de viață, a cuprins chiar de la început ambele elemente: conținutul viu și forma; descoperirea dumnezească și organizarea ei bisericească în organică fuziune. Noul Testament însuși ne arată că toate formele fundamentale ale vieții Bisericii sînt reductibile la Iisus Hristos (cf. Sommerlath Ernest, Kirche und Reich Gottes, în: Zeitschrift für syst. Theologie, nr. 3-4, Berlin, 1940, passim. Cf. și Maurice Goguel, Jésus et l'Eglise, în Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, mai-iunie 1933, p. 238-239).

O altă interpretare pornește de la premisa că, în contact cu asprimea realităților, Iisus a trebuit să renunțe la planul Său de a întemeia Impărăția lui Dumnezeu, și s-o înlocuiască, resemnat, cu instituția Bisericii.

Este greșită, desigur, interpretarea aceasta, pentru că face din Iisus Hristos, un visător entuziast, străin și lipsit cu totul de simțul realității. Adevărul e că Iisus a fost de o excepțională luciditate și de un ascuțit simț al realităților. De aceea nu se poate vorbi la El de decepții, de resemnare, de blazare. Nu se poate vorbi la El despre oscilații, de planuri în continuă schimbare, de reveniri, rectificări și complectări. Viața lui e dintr-o bucată. E rectilină. Planul Său e limpede și identificabil ca unul și același, în orice punct al vieții și activității Sale.

Conștient de patimile și sfîrșitul Său, El e în același timp conștient de puterea și măreția Impărăției Sale și a Bisericii, pe care nici porțile iadului nu o vor nimici.

S-a afirmat de asemenea, că Biserica ar fi organul Impărăției lui Dumnezeu. În cadrul acestei teorii, Impărăția lui Dumnezeu e concepută ca o putere determinată difuză, iar Biserica e imaginată ca instrument omenesc de captare și adaptare a puterii divine la modul omenesc de existență.

Teoria e eronată, deoarece, precum am văzut, Noul Testament ne înfățișează Impărăția lui Dumnezeu ca pe o realitate determinată, ca pe un domeniu precis unde se poate intra și de unde se poate ieși. Biserica, la rîndul ei, ne e înfățișată ca o sferă care poate fi cunoscută în mod sigur și care-și are temeiul în însăși viața și activitatea Domnului. Biserica nu e activitate omenească, ci și dumnezească. Pe de altă parte, Impărăția cerurilor nu e numai activitate dumnezească, dar și activitate omenească, deciziune lucidă omenească, și putere dumnezească în același timp.

Așadar, asemănările ne obligă să nu separăm Impărăția lui Dumnezeu de Biserică; iar deosebirile ne obligă să nu le amestecăm. Din punctul de vedere al asemănărilor cele două mărimi trebuie considerate ca având un fond unitar, iar din punct de vedere al deosebirilor trebuie considerate ca mărimi care nu se acoperă fără rest.

Și atunci cum le vom aduce în relație una cu alta? Ce raport poate fi stabilit între ele, pentru ca nici unitatea să nu sufere, dar nici deosebirile să nu fie ignorate?

Credem că relația poate fi precizată în felul următor:

Scopul Intrupării Fiului lui Dumnezeu a fost realizarea Impărăției lui Dumnezeu.

Impărăția aceasta a și fost întemeiată obiectiv, prin viața și activitatea de învățător și taumaturg a Domnului, prin patimile, moartea și Învierea Sa. Subiectiv, Impărăția ia ființă prin primirea cu credință și faptă a învățăturilor și faptelor Sale.

Mîntuitorul întemeiază însă, Impărăția Sa nu numai pentru contemporani, pentru cei ce L-au ascultat și urmat în timpul activității Sale pămîntești, ci pentru toți credincioșii din toate timpurile și din toate locurile.

Pentru ca lucrul acesta să fie practic posibil, Mîntuitorul a întemeiat Biserica, dîndu-i misiunea de a continua, după înălțarea Sa la cer, întreita activitate mîntuitoare.

În împlinirea acestei misiuni, Biserica trebuie să conteze pe de o parte cu lipsa prezenței văzute a Mîntuitorului, pe de alta, cu condiții grele de viață și luptă. (Prezența vizibilă a Domnului cu trupul cel înviat din morți, ar fi împiedecat deciziunea liberă a credincioșilor pentru El. De aici necesitatea înălțării Sale la cer). Lipsa prezenței văzute a lui Iisus a fost compensată prin Sf. Taine. Acestea sînt rînduite tocmai pentru a pune la ndemîna credincioșilor precise semne vizibile ale prezenței harice, reale și active a Domnului și a Duhului Său cel Sfînt. Ele rămîn în vigoare pînă la cea de a doua venire a Domnului.

Ce privește celălalt factor: împrejurările istorice de-a lungul cărora Impărăția lui Dumnezeu avea să-și croiască drum în lume, acesta a cuprins în sine necesitatea ca Impărăția să ia forma Bisericii.

Ca Biserică, Impărăția lui Dumnezeu e supusă vicisitudinilor istorice, înălțărilor și căderilor, biruințelor și înfrîngerilor, bucuriilor și întristării, progresului și stagnării. Ea are de împlinit rolul aluialului în frămîntătură, dar nu se poate sustrage cu totul năvălirii neghinei în lanurile sale. Viața de acum și de aci este de aceea, o continuă luptă purtată atît în sufletul credinciosului singular, cît și în spațiul larg al comunității. Biserica cheamă pe fiecare credincios care acceptă a rămîne în sfera ei de viață, îl cheamă să-și dea seama pe de o parte de elementul uman al ei, al Bisericii, pe de alta de elementul divin dintr-însa, arătîndu-i, în același timp, că misiunea lui este aceea de a lupta pentru cît mai deplina adaptare a elementului uman la cel divin, de a lupta consecvent pentru eliminarea păcatului și înstăpînirea vieții îmbunătățite.

E de la sine înțeles că pentru a putea purta această luptă și pentru a se dezvolta în «atmosfera aspră și uscată a istoriei», Biserica a avut nevoie de o organizație temeinică, de o ierarhie, împuternicită să păstreze și să propoveduiască neschimbat și perseverent, cuvîntul, să administreze Sf. Taine și să conducă pe cei ce acceptă să devină membri ai ei.

Astfel Biserica ni se înfățișează ca Impărăția lui Dumnezeu în forma ei de după înălțarea la cer și pînă la cea de a doua venire a Domnului. De aici asemănările mari între Impărăția cerurilor și Biserică. De aici și deosebiriile dintre ele.

Impărăția se aseamănă în punctele esențiale cu Biserica, fiindcă aceasta din urmă este însăși Impărăția în forma ei dintre înălțare și parusie. Biserica se deosebește de Impărăția cerurilor, întrucît nu este Impărăția în forma ei definitivă.

Biserica nu este rezultatul ulterior al vreunei evoluții, ci este «forma Impărăției lui Dumnezeu care o înarmează pentru calea sa prin istorie». (Cf. Sommerlath, op. cit., p. 575).

Între Biserică și Impărăția lui Dumnezeu este o relație de continuitate, în înțelesul că acela care primește să facă parte din Biserică și să trăiască după rînduiriile ei, poate avea conștiința că face parte din Impărăția lui Dumnezeu, și poate nutri nădejdea că va face parte și din Impărăția ce va urma judecării celei din urmă.

## **TEMEIURILE CREDINȚEI RELIGIOASE**

Misiunea sacră a religiei creștine este mîntuirea, iar îndeplinirea acestei misiuni este strîns legată de însușirea și punerea în practica vieții de toate zilele de către credincioși a învățaturii sale divine. O condiție fundamentală a mîntuirii credincioșilor este, astfel, însușirea prin credință a adevărurilor religioase, care numai așa pot rodi, prin fapte bune, «puterea lui Dumnezeu fiind spre mîntuire, oricui care crede»<sup>1)</sup>.

Religia creștină are o doctrină specifică, o morală specifică și un cult specific, care o deosebesc de alte religii. Credincioșii, care urmează învățăturile Domnului nostru Iisus Hristos, hotărăsc fiecare în parte și liber asupra chestiunii lor de credință, atunci cînd își însușesc tezaurul doctrinal și moral al creștinismului. Credința lor religioasă îi angajează față de acest tezaur în întregimea lui, avînd o serie de consecințe importante pentru viața lor de aici de pe pămînt. Credința religioasă este primirea în întregime a aceluia tezaur de învățături, pentru a fi pus în practica vieții de toate zilele a credincioșilor, pe baza autorității Celui ce le-a descoperit, adică a lui Dumnezeu. A crede, deci, este o funcțiune psihică elementară și universală, existentă la fiecare credincios, și care se manifestă unitar, prin acceptarea unor adevăruri doctrinale și morale pe baza evidenței lor absolute. Așa procedează credinciosul, cînd admite adevărul dogmatic, de aceea credința mai este identificată din punct de vedere static, cu o stare psihică de «certitudine despre existența lui Dumnezeu, ca realitate personală supremă ce nu stă în continuitate de substanță cu noi și cu natura, și despre cele comunicate nouă de El prin revelație»<sup>2)</sup>. Esența acestei funcțiuni psihice elementare este acceptarea irevocabilă a unui adevăr pe baza autoritară a evidenței sale, sau a autorului său. Credința ortodoxă funcționează, astfel, din punct de vedere psihic, într-un mod absolut normal, primind adevărurile revelației divine, al căror autor direct este Dumnezeu; ea este universală și unitară atît cu privire la credincioșii asupra cărora se exercită, cît și cu privire la cuprinsul doctrinar, însușit în întregimea sa, fără discriminări raționale, după cuvintele sfîntului Apostol Pavel: «iar credința este încredințarea despre cele nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute»<sup>3)</sup>.

Spre a nu fi, astfel, după cuvintele aceluiași sfînt Apostol «zadarnică»<sup>4)</sup>, credința noastră trebuie să fie întemeiată pe dovezi ale revelației divine, ale minții sănătoase și ale firii înconjurătoare. Temeiurile credinței religioase întăresc și îndrumază pe o cale sănătoasă viața credincioșilor noștri, deschizîndu-le ochii minții asupra adevăratelor lor datorii creștinești și îndepărtîndu-i de la fel de fel de manifestări religioase retrograde și nesănătoase. Fundamentarea credinței religioase, este, deci, o lucrare de mare importanță pentru sufletul fiecărui credincios, lămurind procesul său subiectiv religios, în fața adevărului descoperit în mod obiectiv de Dumnezeu.

1. Rom. I, 16.

2. D. Stăniloase, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Sibiu, 1943, p. 7.

3. Evrei, XI, 1.

4. I Cor. XV, 14.

ajutându-l a vedea limpede în chestiunea sa religioasă și a se hotărî pentru calea mîntuirii, pe care ne-a arătat-o însuși Domnul nostru Iisus Hristos.

Lipsa unor temeieri pentru credința religioasă atrage după sine, în majoritatea cazurilor, mari primejdii pentru credincioși. Confuziile religioase, rătăcirile de la adevărata credință ortodoxă, alunecarea spre bigotism și obscurantism, cum și spre excesele luptelor interconfesionale și inter-religioase, se datoresc, în cea mai mare parte, unei nelimpéziri a temeiurilor credinței religioase. Așa s-au născut și s-au dezvoltat superstițiile religioase, confundîndu-se cu însuși tezaurul doctrinal și moral religios, îndepărtîndu-se religia creștină nu numai de la adevărul său țel religios — mîntuirea —, dar și de la adevăratele sale țeluri sociale: propoveduirea păcii și înfrățirii între popoare, cinstirea muncii și vestejirea celor ce-și asupresc semenii sau ațîță și uneltesc pentru vărsări de sînge și pentru războaie.

Ne vom strădui, deci, în cele ce urmează, să întemeiem credința religioasă cu ajutorul revelației divine și cu ajutorul minții, spre a arăta adevăratul drum al credincioșilor noștri spre mîntuire, deosebindu-l de drumurile care duc spre manifestările religioase nesănătoase și păgubitoare.

### a) Temeieri revelaționale.

Credința religioasă creștină se întemeiază pe revelația divină, adică pe autoritatea lui Dumnezeu, care a descoperit adevărurile de credință. Revelația divină cuprinde, astfel, toate adevărurile de credință, pe care trebuie să și le însușească, în care trebuie să creadă și pe care trebuie să le trăiască credincioșii<sup>5)</sup>.

Religia creștină este o religie revelată de însuși Dumnezeu. Insuși Dumnezeu, în decursul veacurilor, și-a descoperit ființa și voia Sa credincioșilor, începînd cu patriarhii și profetii Vechiului Testament și sfîrșind cu Testamentul Nou<sup>6)</sup>. În Sfînta Scriptură și-n Sfînta Tradiție este cuprinsă întreaga descoperire dumnezească, iar credincioșii sînt datori s-o primească în întregimea sa. Credința religioasă se sprijină astfel, în primul rînd, pe faptul că adevărurile doctrinale și morale ale creștinismului sînt expresia voii lui Dumnezeu, «care în multe rînduri și în multe chipuri a grăit odinioară părinților noștri prin prooroci, iar în zilele acestea din urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care l-a pus moștenitor al tuturor, prin care a făcut și veacurile»<sup>7)</sup>.

Credința religioasă are o temelie supranaturală dumnezească. Credincioșii cred în adevăruri, care le-au fost dăruite de-a-lungul veacurilor de Dumnezeu, deci ei nu se îndoiesc de ele<sup>8)</sup>. Temeiul dumnezeiesc revelațional al credinței religioase dă siguranță deplină credincioșilor în mîntuirea lor. Ei își liniștesc sufletele, închinîndu-se lui Dumnezeu cel atotputernic, care-i conduce spre limanul cel neinviforat.

În concepția creștină, credința este, după învățătura ortodoxă, un dar al hîrului dumnezeesc, («unuia se dă prin duh... credință» (I Cor. XII,

5. Cf. N. Cotos, *Teologia Fundamentală*, 1938, p. 5.

6. A se vedea la: B. Bártmann, *Précis de Théologie dogmatique*, trad. par. M. Gautier, t. I, III éd., Mulhouse Paris, 1938, p. 64, I. V. Bainvel, art. *Foi*, în *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, t. II, col. 60 și urm.; S. Harent, art. *Foi*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, 1, col. 171 sq.; H. Delecroix, *La foi religieuse*, Paris Alcan, passim; G. Brunhes, *La foi*, Paris, Bloud et Gay, passim, etc.

7. Evrei I, 1-2.

8. Cf. P. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1910, p. 194.

9), pe care credinciosul îl primește în libertate, deci fără a i se altera sau desființa vreuna din facultățile sufletești. «In icoană, am putea zice așa: Credința cade în sufletul nostru din grația divină. Dar ca să crească și să aducă rod, ea trebuie să fie nutrită integral din cunoștință, emotivitate și voință, așa cum și pentru creșterea și înflorirea unei plante, după ce a fost semănată, e nevoie de lumina, aerul și umiditatea corespunzătoare. Lipsindu-i unul sau altul din aceste elemente, în proporția potrivită naturii ei, ea nu va încolți, sau cel puțin nu va aduce rodul ei firesc»<sup>9)</sup>.

În felul acesta se armonizează factorii, care intră în componența credinței religioase: acțiunea harului dumnezeesc și libertatea de voință a credincioșilor, fără anihilarea unuia sau a altuia. «**Nimeni nu poate să vină la mine, zice Domnul, de nu-l va trage Tatăl, cel ce m-a trimis**»<sup>10)</sup> și: «**Amin, amin, grăiesc ție, de nu se va naște cineva din apă și din duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu**»<sup>11)</sup>, cum și, în sfârșit: «**Rămîneți în mine și eu în voi. Precum mlădița nu poate aduce roade de sine, de nu va rămîne în viță, așa nici voi, de nu veți rămîne în mine**»<sup>12)</sup>. Totodată însă, Domnul Iisus Hristos spune limpede: «**Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu mine**»<sup>13)</sup> iar în altă parte zice: «**Rămîneți în mine și eu în voi**»<sup>14)</sup>. Sfîntul Apostol Pavel zice mai departe: «**Astăzi, de veți auzi glasul lui, nu învirtoșați inimile voastre...**»<sup>15)</sup> și: «**Astfel dar, iubiții mei,... lucrați cu frică și cu cutremur la mîntuirea voastră**»<sup>16)</sup>.

Sfînta Scriptură «înfățișează pe de o parte harul dumnezeesc drept cauza cea mai eficientă a întoarcerii, renașterii, înnoirii și îndreptării credinciosului, iar pe de altă parte se atribuie efectele acestea credinciosului. Aceasta este explicabil numai sub presupunerea colaborării celei libere a credinciosului cu harul lui Dumnezeu, sau așa cum zice Apostolul Pavel: «**noi sintem împreună lucrători cu Dumnezeu**»<sup>17)</sup>.

Tot atît de puternice temeiuri pentru învățatura despre credință aflăm și la Sfînții Părinți și Scriitori bisericești, dintre care cităm pe Sfîntul **Macarie Egipteanul**, care zice: «**Harul lui Dumnezeu lucrează îndemnînd, dar nu silînd, pentru ca libertatea și voința noastră să se păstreze întregi**»<sup>18)</sup>; Sfîntul **Chiril al Ierusalimului** zice: «**Este lucrul lui Dumnezeu a planta și a uda, dar lucrul tău este a aduce fructe: este lucrul lui Dumnezeu a da harul, dar al tău este a-l primi și a-l păstra**»<sup>19)</sup>, iar Sfîntul **Ioan Gură de Aur** zice: «**Stă în puterea noastră, după primirea harului de sus, a face bine ori rău**»<sup>20)</sup>.

Credința religioasă este, astfel, nu numai o primire și o însușire a doctrinei despre iertarea păcatelor pentru meritele lui Hristos, cum afirmă

9. Cotos, op. cit., p. 13 sq.

10. Ioan VI, 44.

11. Ioan III, 5.

12. Ioan XV, 4.

13. Apoc. III, 20.

14. Ioan XV, 4.

15. Evrei III, 7-8.

16. Filip., II, 12.

17. I Cor. III, 9, apud: A. Comoroșan, **Prelegeri academice din Dogmatica ortodoxă**. Partea specială, red. de E. Voiuțchi, 1889, p. 499 sq.

18. Cuv. VII, despre libertatea voinței, ap. Comoroșan, op. cit., p. 500.

19. Cat. I, n. 4, *ibid.*, p. 500 sq.

20. In **Hom.** 54, în **Genes.** n. 1; *ibidem*, p. 500.



Lutheranii, ci primirea și însușirea liberă a revelației divine în general. Revelația divină cuprinde în sine, conform cu cele trei facultăți ale sufletului, cu care are să se însușească din partea credinciosului revelația, și trei feluri de adevăruri, adică: adevăruri dogmatice, adevăruri morale și promisiuni. Prin urmare și credința creștină se manifestă în trei forme speciale, ca credință în înțelesul cel mai strict al cuvântului, sau ca o primire și o însușire a adevărilor dogmatice; ca dragoste, sau primire și însușire a adevărilor morale și ca nădejde, sau primire și însușire a promisiunilor dumnezești» 21).

Credincioșii sînt, deci, numai aceia, care primesc și păzesc întreaga doctrină, iar curățirea lor de păcate, îndreptarea și sfințirea lor sînt condiționate de credința lor 22). Așa zice Sfîntul Apostol Pavel: «Deci cel ce vă dă duhul și săvîrșește minuni la voi, face aceasta din faptele legii, sau din ascultarea credinței?» 23) și mai departe: «Iar cum că nimeni nu se îndreptățește înaintea lui Dumnezeu prin lege este învederat, pentru că dreptul din credință va fi viu» 24). Aceasta este adevărata credință religioasă, care rodește faptele bune. Credința neîntrupată — așa zicînd — în fapte bune este numai o umbră de credință și nu o credință reală, căci numai acolo unde este o viață adevărată creștină există în realitate și credință adevărată creștină; credința și faptele bune fiind despărțite numai în cugetarea noastră, în realitate fiind nedespărțibile 25). În lămurirea credinței religioase, nu se poate, astfel, proceda prin eliminarea totală a activității și libertății credincioșilor, reducînd-o la un *Wagnis* (risc) protestant fără lumină, ceea ce a determinat nașterea unor teologi incheigate în jurul faptelor subiective, atinse de psihologism și istorism, sau în jurul propoziției: «Dumnezeu vorbește» (teologia dialectică) 26).

Credința religioasă este unică pentru toți credincioșii, care toți sînt supuși aceluiași dreptar de viață și acelorași adevăruri 27). Credincioșii nu se deosebesc întreolaltă din punct de vedere al obligațiunilor lor față de tezaurul revelat, ci din felul cum îl transpun în viața lor religioasă. Temeiul revelațional al credinței unifică, astfel, pe credincioși în jurul aceluiași altar, în jurul acelorași adevăruri de credință. Credința religioasă, întemeiată revelațional, nu împarte, nici nu desparte, nu naște zavistii, ură și dușmănie între credincioși, ci dimpotrivă îi unește, îi întărește, îi pacifică și-i umple de dragoste față de Dumnezeu și față de semenii.

Credința religioasă este apoi deplină, desăvîrșită. Revelația divină ajunge la maximum de expresie religioasă prin Domnul nostru Iisus Hristos, care este «alfa și omega, începutul și sfîrșitul» 28). Dumnezeu a comunicat credincioșilor voia Sa, iar aceștia nu mai trăiesc «în întunec», cunosc «calea cea adevărată». În creștinism, credincioșii au un tezaur doctrinal și moral deplin conturat, desăvîrșit, fără lipsuri, fără scăderi, cu răspunsuri duhovnicești la toate întrebările, cu împliniri sufletești la toate nevoile.

21. Comoroșan, op. cit., p. 508 și urm.

22. Fapte VI, 7; XXIV, 24; Rom. I, 5; III, 22, 27; Cor. I, 21; VII, 14; Gal. I, 23; Efes. I, 1; I Tim. IV, 12, 16 etc.

23. Gal. III, 5.

24. Gal. III, 11.

25. Comoroșan, op. cit., p. 516.

26. Cf. G. Rabeau, *La foi et l'apologétique*, in M. Brillant et M. Nédoncelle, *Apologétique*, Paris, 1937, p. 6.

27. Cf. R. P. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Paris 1898, p. 6.

28. Apoc. I, 8.

Temeiurile revelaționale sînt, astfel, «temeiuri esențiale ale credinței religioase, fără de care însăși credința n-ar putea exista cu specificul său religios și ar fi zadarnică»<sup>29)</sup> fără valoare soteriologică, deci fără putere religioasă mobilizatoare și viu-făcătoare. Credința religioasă are, astfel, după învățătura Bisericii Ortodoxe, temeiuiri revelaționale supranaturale, care nu pot fi «lătinate». Ele dau o tărie deosebită concepției de viață și faptelor credincioșilor noștri, care sînt conștienți că merg pe calea arătată lor de Dumnezeu spre mîntuire.

Conștiința aceasta a datoriei religioase împlinite, a liniștirii religioase și a satisfacerii nevoii sufletești caracterizează pe credincioșii adevărați, membrii ai Bisericii Ortodoxe și ascultători învățăturilor sale. Febrilitatea religioasă, deruta, confuzia, rătăcirea, nu sînt semne ale unei trăiri religioase normale și sănătoase, ci semne ale lipsei temeiuirilor revelaționale pentru credința religioasă, care-și caută, atunci, alte motive pentru a se justifica. Acele motive, în asemenea împrejurări, duc spre diferitele forme ale fanatismelor religioase, fără fundamentare supranaturală revelată.

#### b) Temeiurile minții și ale firii.

Temeiurile minții sănătoase ajută foarte mult procesul sufletesc de limpezire și întărire a credinței religioase<sup>30)</sup>. Credincioșii noștri au temeiuiri pentru credința lor, oferite de lumea din jur și viața în mijlocul căreia trăiesc. Credincioșii noștri nu sînt de desprinși de lume și viață. Credința lor religioasă tocmai îi ajută a duce această viață în condiții religioase optime. Ar fi o greșală, deci, dacă credincioșii s-ar desprinde de lume și viață și n-ar căuta temeiuiri pentru fundamentarea credinței lor și din viață.

Un credincios adevărat nu este, astfel, indiferent de felul cum se desfășoară procesul său religios sufletesc, cînd acel proces depinde și de fericirea semenului său<sup>31)</sup>. Credința religioasă este sensibilă la maximum, la suferințele și la bucuriile aproapelui nostru, căci mîntuirea cere de la credincioși și fapte bune, deci participare integrală și la procesul religios al altora.

Credința religioasă caracterizează pe adevărații credincioși și în trăirea lor zilnică; ea are dintr-odată un aspect esențial soteriologic, dar și moral, social și cultural. Factor de normare a vieții personale a credinciosului, credința religioasă este factor de comuniune și cu ceilalți credincioși, iată de ce credința religioasă are și temeiuiri raționale, morale, sociale și culturale, după cum și credincioșii participă activ în procesul vieții sociale, din care se exclud numai atunci, cînd alunecă de la preceptele învățăturii Domnului nostru Iisus Hristos. Cu cît vom întări mai mult credința religioasă cu temeiuiri ale vieții și nu ale morții, cu atît rostul Bisericii Ortodoxe va fi mai salutar pentru credincioși, iar preoții își vor împlini mai desăvîrșit misiunea lor, îndepărtînd credința religioasă de la alunecări, rătăcirii și răstălmăcirii. Fundamentarea credinței religioase respinge ignoranța și superstiția religioasă, așa cum lumina respinge întunerecul.

29. I Cor. XV, 14.

30. Vezi justificarea rațională la: G. Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle*, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 25.

31. Cf. Clement C. Pavel, *Psihologia credinței*, București, Cugetarea, 1941, pp. 100-108.

## 1. TEMEIURILE RAȚIONALE.

Fiecare adevăr religios, cuprins în tezaurul revelat, poate avea, după învățătura Bisericii Ortodoxe, o întemeiere rațională <sup>32</sup>). Cu asemenea întemeiere rațională se ostenește Teologia Fundamentală. Această disciplină teologică își reduce cuprinsul său la patru adevăruri de bază ale creștinismului, adică la existența personală a lui Dumnezeu, existența, spiritualitatea și nemurirea sufletului, revelația divină și religia. Indiscutabil, că adevărurile pot fi înmulțite, fiecare primindu-și temeiurile sale raționale <sup>33</sup>). Important pentru noi aci nu e să le enumerăm pe acestea, ci să arătăm care sînt temeiurile raționale clasice ale oricărui adevăr revelat, urmînd învățătura Bisericii Ortodoxe. Și într-adevăr, credincioșii pot afla temeiuri raționale pentru credința lor religioasă, calea fiindu-le arătată de Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție.

Raportarea ființei credincioșilor către Dumnezeu se manifestă în interior prin trăire religioasă, iar în exterior prin cult și morală. Trăirea religioasă este un fenomen sufletesc complex. Ea nu se reduce numai la sentiment religios, cum greșit limitau și defineau religia unii teologi și filozofi, ceea ce a dat naștere unui trăirism sentimental sui-generis, dezbrăcat de orice elemente raționale. Acest trăirism religios a îndreptat religiozitatea spre cele mai străine forme de manifestare religioasă, care au generat cunoscutele fanatisme religioase de tristă amintire.

Redusă numai la sentiment, așa cum voiau «trăiriștii», credința religioasă nu mai are nicio expresie intelectuală și volițională, ceea ce este profund greșit. Această reducere este arbitrară, deoarece și în fenomenul religios, ca și în toate celelalte fenomene sufletești, premerge cunoașterea obiectului, care se face pe cale rațională, și numai apoi se nasc diferitele sentimente religioase. Cînd religia este redusă numai la sentiment, atunci trăirea religioasă a credincioșilor dă naștere acelei manifestări sufletești unilaterale, care se numește misticism bolnăvicios și care se refuză oricărei interpretări raționale, deoarece nu folosește de loc rațiunea.

Credința religioasă nu este, astfel, izolată în procesul sufletesc religios al credincioșilor. Ea nu elimină cunoașterea, ci o presupune. Credinciosul adevărat, care crede în adevărurile minluitoare, descoperite de Dumnezeu, este un credincios sănătos sufletește, care participă la raportul cu ființa supremă liber, conștient și activ, nu numai cu credința sa, dar și cu mintea sa, cu simțirea sa și cu voința sa. Mîntea aruncă o lumină puternică asupra credinței sale religioase, oferind temeiurile puternice ale reflexiei personale. Aceste temeiuri credinciosul le culege din firea înconjurătoare, organizîndu-le pe cale silogistică, ca pe niște adevărate scări de lumină ale lui Iacob, care duc către Dumnezeu (Gen. XXVIII, 12).

Calea aceasta de fundamentare a credinței religioase este binecunoscută încă de pe vremea psalmistului, care a urmat-o cu o deosebită măiestrie, rămînîndu-ne pildă pînă în zilele noastre. Pornind de la anumite realități religioase, pe care le-a observat, credinciosul a putut formula în Vechiul și Noul Testament cîteva din temeiurile clasice ale mîntii și firii, pe care se clădește credința religioasă.

32. Vezi pe larg, *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 47, apoi: I. Wolf, *Vernunft und Glaube*, Bern, Haput, 1943, p. 16.

33. Vezi și: P. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, II éd., Paris, 1912, p. 15.

Aceste temeuri au plecat de la ordinea, armonia și frumusețea universului, îndrumând mintea credincioșilor spre Ființa Absolută, care, după învățătura ortodoxă, este însăși desăvârșirea absolută. „Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul! Doamne, Dumnezeul meu, mare și minunat ești tu, cu slavă și cu strălucire împodobit. Tu te îmbraci cu lumina ca cu o haină, tu întinzi cerul ca un cort»<sup>34</sup>). Iar mai departe, psalmistul exclamă: «Cît de minunate sînt lucrurile tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut și e plin pămîntul de făptura ta»<sup>35</sup>); și: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea miinilor lui o vestește tăria»<sup>36</sup>). «Începînd de la Sfîntul Irineu și pînă la Sfîntul Ioan Damaschin, toți Sfinții Părinți și Scriitorii bisericești dovedesc existența lui Dumnezeu pe baza legii naturale sau firești. Sfîntul Grigorie Teologul spune: „Dar cu cît mai înainte de acestea (adică cerul, luna, stelele), mai presus de cît ele și izvor al lor este ființa (lui Dumnezeu), care întrece orice cuprindere și orice înțelegere. Și privirea și legea firii ne învață că Dumnezeu există și că El este cauza creatoare și susținătoare a lumii. Privirea (ne învață că există Dumnezeu) atunci cînd se așează pe cele văzute și bine fixate și care merg și care sînt, ca să zic așa, mișcate în chip nemișcat și sînt purtate. Iar legea naturală deduce din cele văzute și rivnite pe Autorul lor»<sup>37</sup>).

Așa s-au născut temeuri rationale ale nomologiei și teleologiei acestor lucruri din fire, care, folosind mintea, s-au urcat spre Dumnezeu. Credința religioasă a primit, astfel, o întărire și o luminare iar cunoașterea lui Dumnezeu s-a clădit și pe aportul prețios al minții, înălțînd întreaga ființă a credincioșilor spre ținta finală, care este mîntuirea.

Alături de aceste temeuri rationale, care au plecat de la ordine și finalitate, alcătuiind ceea ce în mod obișnuit se numește în teologia ortodoxă argumentarea teleologică a lui Dumnezeu, mintea credincioșilor a mai folosit și causalitatea, cum și năzuințele sufletului către adevăr, bine, frumos și dreptate. Pe aceste realități, credincioșii au clădit alte temeuri rationale, cosmologice și antropologice pentru credința lor religioasă. Așa s-a întemeiat existența personală a unui Dumnezeu, cauză a tuturor lucrurilor (causa causarum), autor și creator al lor, dîndu-le viață și mișcare (primum movens immobile), cel ce a dat credincioșilor ordinea morală, însuși adevărul, binele și frumosul absolut (temeuri noetice, etice și estetice)<sup>38</sup>).

În felul acesta, credința religioasă folosește mintea și firea înconjurătoare, spre a se înălța la Dumnezeu<sup>39</sup>). Sînt însă temeuri rationale nu numai pentru acest adevăr, teleologic în special, ci și pentru celelalte, pe care Teologia Fundamentală le oferă credinței adevărate și sănătoase. Credincioșii nu sînt unilaterali în fața procesului sufletesc religios, ei reflectează și iau hotărîri libere, iar aceasta cere participarea întregii lor ființe. Intemeind fiecare adevăr religios în parte, se întemeiază, astfel, însăși credința religioasă a credincioșilor. Prin această întemeiere iese în evidență numai adevărul religios, fiind eliminate minciuna și superstiția.

34. Psalm 103, 1-2.

35. Ps. 103, 24.

36. Ps. XVIII, 1.

37. **Cuvîntul II Teologic**, 5, 6, Migne, P. G., XXXVI, col. 32 apud: **Învățătura de credință creștină ortodoxă**, București, 1952, p. 47.

38. Vezi în amănunt orice manual de **Teologie Fundamentală**.

39. Cf. G. Lehmann, **Das religiöse Erkennen**, Karlsruhe, 1926, p. 5.

Foarte frumoase temeuri pentru credința religioasă sînt și cele cuprinse de istoria religiunilor. Aceasta ne arată concepțiile religioase istorice ale popoarelor, credința lor în Dumnezeu și-n nemurire, ceea ce l-a determinat pe Seneca să spună: «Ideia de divinitate este innăscută tuturor și nu s-a găsit încă nici un popor..., care să nu fi crezut într-o divinitate»<sup>40</sup>), iar pe marele istoric antic Plutarh: «Cercetați pe suprafața pămîntului, veți afla orașe fără întărituri, fără științe, fără cîrmuitori, veți vedea oameni fără locuințe stabile, care nu cunosc întrebuițarea monetelor, care n-au idee despre arte, dar nu veți afla nici o societate fără credința în Dumnezeu, nici un oraș în care nu fie un sanctuar, în care să nu fie în întrebuițare nici un fel de rugăciuni, sacrificii, ș. a. m. d.»<sup>41</sup>).

Credincioșii pot, astfel, avea temeuri ale minții și ale firii pentru credința lor religioasă. Aceste temeuri au o mare importanță pentru trăirea religioasă, așa după cum am văzut. După nevoile fiecăruia credincios în parte, temeurile raționale pot fi înmulțite, pînă la mulțumirea suflatească.

## 2. TEMEIURILE MORALE.

Credința religioasă are și puternice temeuri morale<sup>42</sup>). Credincioșii sînt cei ce realizează în viața lor zilnică preceptele unei morale severe, după pilda Domnului nostru Iisus Hristos. Credința religioasă are, ca direct corespondent în viața de toate zilele, o trăire virtuoaasă. Această trăire virtuoaasă legitimează practic valoarea supranaturală unică a adevărilor doctrinale și morale, descoperite de Dumnezeu credincioșilor.

Credinciosul adevărat nu poate trăi oricum, ci trebuie să-și conformeze viața credinței sale religioase. Credința trebuie să rodească fapte bune, ea nu poate fi desprinsă de viață, nu poate rămînea o teorie goală, nici un conținut stîrp de adevăruri doctrinale și morale. Viața credincioșilor este, de aceea, o viață morală, plină de fapte bune, în care sînt cultivate virtuțile.

Temeurile morale ale credinței religioase sînt, astfel, cu atît mai puternice, cu cît mai puternică este credința religioasă. Viața morală decurge organic la credincioșii Bisericii Ortodoxe din credința lor religioasă. Văzînd faptele lor îi poți da seama de credința lor. Credința religioasă își află, deci, temeuri puternice pentru manifestarea sa în viața morală a credincioșilor. Religia creștină urmărește, după cum se știe, o țintă într-o altă viață, cînd credincioșii, urmîndu-i poruncile, se vor mîntui. Realizarea acestui scop religios însă pornește din viața de aici de pe pămînt, cînd credincioșii cred în adevărurile mîntuitoare și le preschimbă în valori morale.

Credincioșii au, prin urmare, puternice temeuri morale pentru transformarea vieții lor, pentru continua ei îmbunătățire, pentru infuzarea ei cu fapte bune și virtuți, căci de felul cum își duc viața aici pe pămînt, depinde valorificarea credinței lor religioase în viața de dincolo, din ceruri. Sînt temeuri satisfăcătoare pentru fiecare credincios pentru a-l convinge și a-l

40. Epist. 117: «Omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens unquam est a deo extra leges moresque posita, ut, non aliquos deos credit.

41. Adv. Coloten, p. 31, apud V. Găină, *Universalitatea, ființa și originea religiei*, în *Candela*, An. XVII, 1818, p. 294.

42. Vezi și: O. P. Lagrange, *La morale de l'Evanghile*, Paris, Grasset, 1931, p. 8.

lămuri, că credința sa religioasă trebuie să se înrădăcineze adânc în solul moral, să înflorească și să rodească.

Înflorirea și rodirea morală a credinței religioase este deosebit de importantă pentru viața credincioșilor Bisericii Ortodoxe. Acești credincioși sînt împlinatori ai legilor morale, ascultînd de porunca lui Dumnezeu. În viața lor, deci, domină binele moral. Plini de dragoste față de Dumnezeu și de aproapele, credincioșii arată în viața lor de toate zilele cît de încărcăți sînt de roadele facerilor de bine.

Credincioșii adevărați duc o viață curată, căci ei cultivă virtuțile. Cultivarea constantă și sinceră a virtuților creștine duce la transformarea vieții lor, căci ei au principii morale luminoase, stabilite de Domnul nostru Iisus Hristos, pentru viața lor morală în raport cu bunurile, care formează condițiunile existenței lor cu viața în general, cu sine însuși și cu aproapele.

### 3. TEMEIURILE SOCIALE.

Credința religioasă duce însă nu numai la ridicarea moralității credincioșilor, ci și la îmbunătățirea și adîncirea legăturilor sociale, la rezolvarea atitudinilor credincioșilor față de multiplele probleme, pe care le ridică înainte viața socială. Raporturile sociale dintre credincioși se întemeiază pe dragoste. Credincioșii sînt toți frați întreolaltă, ei «alcătuiesc un tot unitar și de aceeași ființă, ca fiii ai aceluiași Tată ceresc, fiind datori să se iubească și să se ajute între ei. Această dragoste creștină, deși se sprijină pe o bază deosebită și anume pe raportul credincioșilor cu Dumnezeu, în esență însă coincide cu așa zisul **umanitarism**, care a fost propovăduit în antichitate de cinici și de stoici, iar în epoca Renașterii de mai mulți, după care credincioșii trebuie să se privească ca membri ai unei familii în general» 43).

Raporturile acestea sociale însă sînt luminoase precizate, după învățătura Bisericii Ortodoxe. Ele nu pot devia la susținerea unei ideologii sălbatice, cum este neomalthusianismul, nici nu se pot denatura. «Dragostea creștină se găsește între cele două extreme, între cosmopolitism, care înlătură sentimentul național sau patriotic, și între șovinism» 44). Credincioșii adevărați nu se vor îndepărta nici în această privință de la învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, care rodește frățietatea și egalitatea, iar nu ura, luptele fratricide și șovine, asuprirea altora și războiul.

Credincioșii adevărați au, astfel, familii sănătoase și bine încheiate, în care toți membrii se dezvoltă armonic, fără suferințe, cunoscîndu-și drepturile și datoriile. Credincioșii adevărați își cunosc datoriile lor față de autoritatea de Stat, îndeplinindu-și-le fără a le ignora, sau a le călca, cunoscînd că ele urmăresc fericirea și bunătatea acestei familii mai mari, care este Statul, în majoritatea cazurilor naționale.

Credincioșii adevărați, următori ai credinței lor religioase, sînt conștiinți de datoriile lor sociale. Atitudinile lor sînt conforme cu învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, deci ele nu pot provoca neînțelegeri și dușmănie, deoarece nu urmăresc decît binele. Credincioșii nu-și contrazic, astfel, credința lor religioasă. Ei prețuiesc munca, socotînd-o ca o poruncă dumnezeiască și-și cîștigă viața, muncind cinstit și cu trageră de inimă. Această

43. H. Andrusos, **Sistem de morală**, trad. de I. Lăncrăjan și Mudopoulos, Sibiu, 1947, p. 248.

44. *Ibidem*, p. 249.

este legea inflexibilă de care se ține orice credincios, căci lenea, huzurul, necinstea, exploatarea parazitara a altora sînt păcate.

Credincioșii au apoi o atitudine lămurită față de bunurile materiale, care nu pot deveni niciodată scop în sine pentru viața lor de aici de pe pămînt, cunoscute fiindu-le condamnarea și vestejirea lor de către Domnul nostru Iisus Hristos. Ele sînt mijloace în slujba vieții și de felul cum se folosește de ele depinde mîntuirea fiecărui credincios.

Avîndu-și permanent înainte ținta lor religioasă, credincioșii sînt iubitori de pace și urăsc vărsările de sînge și războaiele. În vremuri de pace, credința religioasă poate rodi cu îmbelșugare. Pacea și împăcarea între credincioși sînt, astfel, condiții necesare pentru buna desfășurare a manifestărilor religioase, pentru îndeplinirea datoriilor, pe care le au credincioșii față de Dumnezeu și față de aproapele. Credința religioasă adevărată și puternică, rodește, astfel, pacea între credincioși, dragostea și înfrățirea, sfînțind legăturile sociale dintre ei.

#### 4. TEMEIURILE CULTURALE.

Credința religioasă determină, în sfîrșit, și o atitudine corectă față de cultură și de progres. Credința religioasă nu ignorează viața de aici de pe pămînt, căci aici se plinește realizarea practică a cuprinsului său doctrinal și moral. Credincioșii sînt alcătuiți nu numai din suflete, ci și din trupuri, care au nevoie de hrană, de băutură, de îmbrăcăminte. Viața credincioșilor se desfășoară, deci, în condițiuni prielnice, atunci cînd ea este plină de valorile culturii și ale progresului.

Un credincios adevărat nu va arăta nici o dușmănie acelor descoperiri și cuceriri ale științei, care urmăresc fericirea și bunăstarea. Dimpotrivă, ele îmbunătățindu-i viața, fac posibile și mai frumoase realizările religioase pe calea mîntuirii lui. Un nivel cultural ridicat al credincioșilor, un progres continuu, o bunăstare materială sînt temeuri puternice pentru rodirea credinței lui cu maximum de eficacitate, după cum contrarul se vedește prin manifestări religioase bolnăvicioase și înapoiate.

#### Utilitatea credinței religioase.

Credința religioasă este un factor decisiv în procesul sufletesc al fiecărui credincios care-și lucrează mîntuirea. Inceputul, lucrarea și desăvîrșirea mîntuirii se săvîrșește sub asistența harului mîntuitor. Credincioșii îndeplinesc condițiunile subiective, care sînt credința și faptele bune. Biserica Ortodoxă cere, astfel, fiecărui credincios adevărat, pentru a-și justifica însuși numele său, credință religioasă.

«Actul de credință este, fără îndoială, în primul rînd, un act de voință liberă»<sup>45</sup>). Prin acest act de voință liberă credincioșii hotărăsc participarea lor la procesul soteriologic. Fără credință religioasă, nu există putință de mîntuire, deoarece pentru realizarea ei trebuie să fie însușită în prealabil doctrina și morala revelată de Dumnezeu. Credința religioasă, fiind și un act de voință liberă, nu este o stare harică exclusivă, eliminînd, astfel, contribuția naturală a credincioșilor, după cum mîntuirea subiectivă nu este un produs exclusiv al harului, cum susțin protestanții solafideiști (sola gratia).

45. Cotos. op. cit., p. 13.

În procesul mîntuirii, credincioșii au o contribuție personală precisă, care hotărăște mîntuirea lor subiectivă. Această contribuție personală este hotărîră și de credința lor religioasă. Iată de ce aportul ei este deosebit de mare pentru viața religioasă, de dînsa depinzînd mîntuirea <sup>46</sup>).

În afara acestei utilități soteriologice de prim ordin, credința religioasă mai este utilă și din alte puncte de vedere. Așa, ea contribuie în mod efectiv la transformarea vieții credincioșilor. Credința religioasă adevărată devine o putere sufletească deosebit de mare, care lucrează la înobilarea continuă a vieții credincioșilor cu virtuți. Ea pune în practica vieții, clipă de clipă, prîncipiile doctrinale și morale ale Mîntuitorului, devenind un prîncipiu de conformare a acestei vieți. Credinței religioase i se raportează, astfel, toate faptele credincioșilor, care-și primesc răsplata sau pedeapsa.

Credincioșii devin, în asemenea cazuri, adică atunci cînd își realizează în viața lor prîncipiile doctrinale și morale creștine, elemente constructive ale societății și factori de cultură și de progres. Credința religioasă își descoperă pentru credincioșii adevărați nebănuitele sale valori morale, sociale și culturale, adevărînd necesitatea sa în opera de mîntuire, cit și utilitatea sa în călăuzirea vieții aici pe pămînt și cîștigarea celeilalte vieți, de dincolo, din ceruri.

### Aspecte negative.

Făț de aspectele pozitive ale problemei, prezentate pînă aici, rezolvarea noastră ar fi incompletă, dacă n-am considera și cîteva aspecte negative. care se produc, se dezvoltă și se mențin, atunci cînd credința religioasă nu este lămurită în resorturile sale intime sufletești. De aceea este bine, ca să ne oprim și asupra acestor aspecte negative, deși le-am atins în treacăt în anumite părți ale tratării.

Așa după cum am mai spus, credința religioasă este un act liber de voință, care urmează unei reflectări adînci, fiind transpus în viața religioasă a credinciosului. Acesta deliberează asupra conduitei sale religioase, după ce a cunoscut doctrina și morala. Acceptarea integrală a acestui fond doctrinal și moral revelat, traducerea lui în viață prin sentiment și voință, constituie trăirea religioasă a fiecărui credincios.

Atîta numai că lucrurile nu se petrec totdeauna așa de simplu și de normal, cum am arătat în cele de mai sus. Sînt cazuri determinate de structura psihică a credincioșilor, care este deosebită la fiecare dintre ei, cum și de îndeplinirea eronată a procesului religios, cînd trăirea este unilaterală, necompletă, pricinuind neajunsuri grave credinței. În asemenea cazuri, credincioșii se abat de la trăirea religioasă adevărată, îndepărtîndu-se de adevăr, și molisîndu-se de diferite molimi religioase, extrem de păgubitoare, cînd nu sînt tratate, pricinuind mult rău celorlalți credincioși.

Astfel, credința religioasă singurită, izolată și ruptă de sentimentul religios și de intelectul religios, cum și de viața religioasă, atrage după sine

46. Cf. W. Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, Freiburg, 1902, *passim* și: J. Brunsmann, *Lehrbuch der Apologetik*. II Bd.: *Kirche und Gottesglaube*, II Aufl., St. Gabriel bei Wien, 1930, pp. 439-448.



un pietism neortodox, un solafideism protestant, un formalism fără contingență cu viața, închizînd ca într-un turn de fildeș pe posesorul ei. Asemenea credință nu poate fi vie și constructivă din punct de vedere religios, ea pricinind moartea morală.

Tot atît de greșite sînt și concepțiunile religioase, care pun accentul numai pe sentimentul religios. Într-un asemenea caz, credinciosul renunță la luminile minții, la roadele faptei, și se înneacă într-un bigotism specific credinciosului, care nu cugetă. Dintre acești sentimentali unilaterali se culeg toți misticii bolnăvicioși, toți obscuranțiștii și fanaticii, extrem de periculoși, deoarece ei trăiesc fenomenul religios numai cu sentimentul. Capabili de revărsări întunecate de patimi, care desființează orice cuprins doctrinal și moral religios, bigoții, misticii bolnăvicioși și fanaticii experiază grava eroare a neadîncirii cu grijă a procesului religios și a nelîmpezirii pozițiilor adevărului creștin.

Dar nu numai acești unilaterali ai sentimentului religios aduc mari prejudicii credinței, ci și cei cari se pierd într-o visare turburată, într-o meditație sterilă, într-o activitate formală, fără corespondent sufletec. Cei ce visează se rup de realitate. Ei sînt tributarii tuturor erorilor, nedeosebind niciodată visul de realitate. Cei ce meditează steril, rupîndu-se de trăirea reală și de faptă, transformă religia creștină într-un oarecare sistem filozofic, fără rodire soteriologică, deci dezertează de la temelii doctrinale ale religiei creștine, iar cei ce practică un formalism activ, fără un fond sincer sufletec, sînt ca «arama sunătoare» (I Cor. XIII, I).

Și aceste devieri unilaterale religioase de la adevărata credință duc spre orizonturi tulburi, niciodată luminate de soarele puternic al mîntuirii. Dintre intelectualiștii unilaterali se culeg toți cei ce pervertesc adevărurile de credință, iar dintre formaliști se recoltează toți fariseii și ipocriții religioși, care împlinesc poruncile numai de ochii celor din jur.

Asemenea aspecte negative se produc numai atunci, cînd credința religioasă nu este bine lămurită și cu grijă supravegheată, în creșterea și manifestarea sa. Aceasta ne arată că și credința religioasă, ca oricare act sufletec, are nevoie de îngrijirea păstorilor de suflete. Fiind floarea prețioasă a credincioșilor noștri, păstorii de suflete trebuie s-o cultive cu cea mai mare atenție, căci de dezvoltarea ei normală depinde sănătatea religioasă a credincioșilor noștri.

În acest scop, păstorii de suflete vor supraveghea cu rîvnă participarea credincioșilor la actul religios. Vor griji ca procesul sufletec al credincioșilor să se dezvolte armonios, cuprinzînd ființa lor întregă, fără nici un prejudiciu unilateral. Păstorii de suflete vor evita să favorizeze manifestarea unilaterală a trăirii religioase, insistînd ca fiecare credincios să cunoască tezaurul revelat, pe care să-l pună în practica vieții sale de toate zilele. Ei vor lupta împotriva manifestărilor nesănătoase, pe care le vor elimina din viața credincioșilor lor. În felul acesta, ei vor întări și vor lămuri credința credincioșilor lor și vor contribui la mîntuirea lor subiectivă, după învățătura Bisericii Ortodoxe.

**In concluzie**, credința religioasă are temeieri revelaționale, care-i dau întărirea și eficacitatea supranaturală din partea lui Dumnezeu. Credința religioasă are, la baza sa, adevăruri descoperite dumnezeiești, care-i asigură unitatea și durabilitatea veșnică. Credința religioasă are însă, și temeieri naturale. Acestea sînt oferite de minte și de firea înconjurătoare. Aceste temeieri naturale luminează și întăresc credința religioasă a credincioșilor, deoarece ele pleacă de la anumite realități raționale, morale, sociale și culturale, legitimînd adevărurile de credință și demonstrîndu-le prin valorile religioase ale vieții de aici de pe pămînt. De asemenea valori se bucura, la vremea sa, și Sfîntul Apostol Pavel, cînd îi scria iubitului său ucenic Filimon: «**auzind de dragostea și de credința pe care o are către Domnul Iisus și către toți sfinții, ca părășia sa la credință să se facă lucrătoare prin cunoașterea a tot binele ce se face în noi pentru Hristos Iisus**»<sup>47</sup>).

---

---

47. Filim.. I. 5-6.

## **CREDINȚĂ ȘI CUNOAȘTERE ÎN CREȘTINISM\*)**

Apariția creștinismului are loc într-o epocă în care omenirea civilizată a bazinului mediteranean se zbătea într-o gravă criză religioasă. Mîntuitorul nostru, prin predicarea împărăției lui Dumnezeu anunță sfîrșitul crizei și zorile unei lumi noi, a păcii și fericirii.

Cîștigarea împărăției lui Dumnezeu sau a cerurilor, e condiționată însă de o puritate totală a ființei noastre, identică cu cea a copiilor, după cum afirmă Mîntuitorul, prin cuvintele: «Lăsați copiii și nu-i opriți să vină la Mine, căci a unora ca aceștia este împărăția cerurilor» (Matei XIX, 14).

Condiționarea cîștigării împărăției cerurilor de identificarea credincioșilor cu copiii se reazimă pe următoarele considerațiuni: copiii sînt ființe total receptive avînd în plus și o iubire nemărginită față de părințele lor. La baza felului lor de a fi stă lipsa oricărei problematizări. Odată auzit un adevăr, el nu e supus îndoielii, ci acceptat și simțit total. Ori, pentru a ne putea mîntui, pentru a cîștiga împărăția cerurilor, trebuie să primim în sufletul nostru pe Hristos, în toată marea persoană și învățăturii Sale. Această primire însă nu se poate efectua dacă sufletul nostru este plin de produsele noastre umane, de idolii noștri ciopliți. Hristos Dumnezeu nu poate sta alături de aceștia, sau modelat după chipul lor. De aceea, legarea cîștigării împărăției cerurilor, de starea de puritatea sufletească a copilului, de încrederea și iubirea lui nemărginită față de părințele nostru, care în cazul credinciosului e Dumnezeu, reprezintă un adevăr divin.

Curățirea sufletului nostru de tot ce e operă lumească, pentru a primi curați și însetați pe Mîntuitorul nostru, este o operă extrem de grea. Ea necesită tenacitatea sîntului și conștiința eclesiastului, care afirmă: «Deșertăciune sînt toate».

Istoria creștinismului ne dovedește că împărăția cerurilor s-a și coborît în inimile oelor care au corespuns acestei condiții, cum au fost, de pildă, Apostolii, primii ucenici, precum și credincioșii comunităților primare.

Istoria Bisericii creștine menționează însă o schimbare ivită în atitudinea unei mari părți a lumii creștine. Este vorba de noile pretenții ale episcopilor Romei și a credincioșilor care i-au susținut: «In intervalul de timp ce s-a scurs de la Nero la împăratul Constantin cel Mare, tînăra Biserică romană a început să se îndepărteze de la forma ei primordială, luînd o nouă înfățișare care urma să o ducă mai tîrziu la o monarhie a papalității»<sup>1)</sup>.

Ideea «monarhiei papale» și ideea centralizării Bisericii devin idealurile Bisericii apusene. Pentru realizarea lor nu se va mai ține seama nici chiar de unitatea Bisericii, fapt ce va duce la distrugerea acesteia în 1054.

---

\* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea Pr. Prof. Petru Rezuș, care a dat și avizul să fie publicată.

1. T. M. Popescu, Pr. T. Bodogae, G. Gh. Stănescu **Istoria Bisericească Universală**, Buc. 1956, v. I, p. 203.

Aceste schimbări se întâmplă datorită faptului că «în Apus oamenii Bisericii sau lăsat înfriuriți de ideile politice care stăpîneau mințile și le-au aplicat ei înșiși sub forma țezaro-papală»<sup>2)</sup>.

Noile idealuri ivite în Biserica Romei, idealuri cu totul străine creștinismului genuin, relevă în credincioșii romani o schimbare a spiritului original creștin. Acest fapt se întâmplă deoarece apusenii nu mai corespundeau în aceeași măsură condiției de purificare sufletească cerută de idealul creștin. Datorită acestui fapt, credincioșii nu se mai leapădă complet de deprinderile vechi, așa încît permit perpetuarea vechilor idealuri în lumea creștină. Aceste idealuri cuprinse de viziunea omului antic păgîn, au ca țel eul propriu, și lumea înconjurătoare. Originea lor e egoismul, care se manifestă prin spiritul practic. Aceasta e pecetea căderii și păcatului.

Infiltrarea în creștinismul apusean a spiritului practic, cu totul specific lumii romane, a dat naștere unui compromis care reprezintă tocmai catolicismul. Acesta schimbă aspectul creștinismului prin legarea spiritului nemărginirii al acestuia cu spiritul limitării, al văzutului și naturalului. Roma, capitala întinsului imperiu al legii, măsurii și ordinii, devine capitala creștinismului în forma sa nouă «corijată» de spiritul roman.

Istoria creștinismului scoate la iveală procesul de infiltrare a spiritului practic în creștinismul apusean. El începe să se manifeste la început în formele externe ale creștinismului, exemplu: comunitatea. Acest fapt e de la sine înțeles, luînd în considerare preferința acordată de acest spirit la tot ce e extern. Creștinismul suferă, astfel, în romano-catolicism, o modelare înceată și nesimțită a fondului său propriu, care, începînd în formele exterioare, neesențiale, pătrunde încet spre interior, transformînd însăși esența specifică a creștinismului: credința și iubirea. Primul rezultat al acestei acțiuni e înființarea unei comunități bine organizate după formele Statului, cu o ierarhie bine definită, în fruntea căreia se află unitatea văzută: papa. Deja din acest moment apare devierea spre extern a unor probleme de bază creștină cum e cea a unității. Acest pas săvîrșit de Biserica romană face începutul unui șir neîntrerupt de concesiuni străine spiritului creștin. El e tocmai pasul invers celui preconizat de creștinismul genuin cu ochii ațintiți doar spre transcendent. Punîndu-se accentul pe Biserica văzută și pe concretizarea acesteia, papa, apare, datorită aceluiași spirit practic, imperialismul spațial, extinderea orizontală a creștinismului și supunerea tuturor autorității supreme, după modelul ideal al izvorului: imperialismul Romei păgîne.

Spiritul practic nu s-a putut infiltra în creștinismul catolic fără o mascare a fondului său cu totul minor. Infiltrarea lui e explicată de faptul că el a luat forme în aparență nevinovate și totodată, că a apărut la periferia vieții creștine înaintînd încet spre centrul acesteia. În felul acesta a putut înșela buna credință a creștinilor în general, și mai ales a celor autentici. Formele sub care apare, sînt: predilecția pentru văzut, pentru imediat, ca ex.: comunitatea creștină, Biserica, se concretizează în papa. Această predilecție duce la exteriorism, adică o orientare a privirii și atenției spre superficial, la o direcție orizontală, perfect demonstrată de tendința de dominație mondială a scaunului roman. Astfel forma ajunge în centrul atenției generale. Formalismul pune ca atare stăpînire pe catolicism, modelînd după

2. N. Chitescu, *Esența doctrinală a celor trei mari confesiuni creștine*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10, 1949, p. 768.

chipul lui toate ideile creștine. Exemplificativ e, în această privință, faptul că s-a «accentuat într-atît formalismul exterior, încît împărăția lui Dumnezeu a devenit (pentru catolicism) una pămîntească, similară teocrației Vechiului Testament, condusă în chip văzut de papa, locțiitorul lui Dumnezeu pe pămînt»<sup>3)</sup>. Faptul însuși al necesității unui locțiitor văzut al lui Dumnezeu, e iarăși cît se poate de semnificativ în această problemă.

În rezumat, putem spune că **empirismul, exteriorismul și formalismul** sînt aparițiile mascate ale spiritului practic, care-și deschide drum și transformă după plac în catolicism, creștinismul originar. La aceste trei caracteristici esențiale ale catolicismului, cuprinse în noțiunea de exteriorism într-un sens larg, se pot reduce toate înnoirile operate de catolicism, ca la cauza lor primară. Ca atare, aici se află cauza inchiziției, care reprezintă exteriorismul aplicării autorității, a concepției indulgențelor, care reprezintă formalismul actului mîntuirii, a cazuismului, ce reprezintă formalismul moralei, etc.

Cea mai gravă acțiune de modelare formală petrecută în catolicism e cea efectuată asupra credinței. Aceasta se întîmplă după ce spiritul practic provoacă dualismul contradictoriu în sînul orientării creștine. Această tendință dualistă, cît și formalismul apărut, colaborează la lămurirea ortodoxă a credinței. Credința în sine are un caracter esențial monist, adică ea se identifică ființial cu eul uman, fără urmă de rest. Ca atare, specific, ei îi lipsește proprietatea de a fi obiect. Credința în sine și credinciosul sînt una. Acest caracter al credinței rezidă în identificarea ei cu trăirea. Doar o astfel de credință putea produce minuni și mîntuire. Ea e cea cerută de dictonul «crede și nu cerceta», atît de des greșit înțeles. Și într-adevăr, orice cercetare necesită un obiect și un subiect, iar credința, pentru a deveni obiect, trebuie să-și renege însuși specificul, și anume: trăirea. Ori, trăirea se desființează în momentul apariției dualismului cunoașterii. Dualismul însă, împreună cu formalismul despice monismul credinței, făcînd-o pe aceasta și obiect. În această acțiune se accentuează, astfel, rolul formalismului credinței, adică a imaginii generale în care apare aceasta. Ca atare, credința apare sub formă de reprezentare; ea începe să fie privită ca un concept, expresie a unui obiect. Apărînd ca obiect, practicismul nu mai are decît un pas spre a o considera aptă pentru cercetare. În modul acesta se ajunge la **intelectualism**. Credința devine obiect de cercetare și, totodată, jucărie în mîna rațiunii, care caută de acum încolo să-i găsească un loc bine determinat în infinitatea celorlalte concepte, să-i determine legăturile cu acestea, deci **să o umanizeze**. Acest fapt atrage opoziția credinței, care, deși acum concept, mai păstrează nota ei de independență și autoritarism absolut. Un conflict fără sens și fără sorți de izbîndă apare între rațiune și hibridul de credință — pe de o parte — și între compromisul acceptat uneori între acestea și restul rațiunii independente. Bilanțul acestei acțiuni e înspăimîntător. Din trăire, credința devine obiect de cercetare, din pace internă ea devine război, din divină devine umană, într-un cuvînt din credință devine părere. Ce a mai rămas din ea, e o eternă nostalgie, o durere adîncă după un paradis pierdut și un neconținut zbucium. Tragismul credinței catolice se simte pretutindeni. El s-a manifestat violent în tendința reformei Bisericii în sec. XIV și XV și apare și azi în sînul catolicismului prin noianul de curente moderniste. Biserica romană s-a umanizat. Ea simte acum tragismul

mul umanului. Dar cunoscînd acestea, putem înțelege concepția lutheriană a eternei căderi a naturii umane.

Problema credinței și cunoașterii în catolicism se prezintă, astfel, axată pe o direcție intelectualistă. Specificul ei e accentuarea laturii cognitive a credinței. Această cunoaștere însă nu mai e cunoașterea de la sine înțeles, ființială și indubitabilă a credinței, ci o cunoaștere rațională, crescută în domeniul dualului. Ea nu mai e o cunoaștere trăită, verticală, ci o cunoaștere formală, orizontală. Problema credinței și cunoașterii ia astfel, în catolicism, forma problemei credință-rațiune. Această problemă străbate ca un fir roșu de-a lungul secolelor întreaga teologie catolică, aducînd o serie întregă de soluții străine creștinismului autentic.

Cunoașterea în catolicism nu mai e intrinsecă credinței, ci extrinsecă. Ea e strîns dependentă de rațiune. O atare concepție, în loc să ducă la o întărire a credinței, denotă o slăbire considerabilă a ei. Cunoașterea primește, în catolicism, tot mai mult caracterul cunoașterii laice. De aceea problema credință-rațiune va duce la o luptă acută între acestea și la soluții instabile și pline de compromisuri.

Pentru a ne da seama de aspectele pe care le ia problema aceasta în catolicism, vom face o trecere în revistă a poziției personalităților de bază ale catolicismului, față de raportul dintre cunoaștere și credință.

**Fericitul Augustin** e tipul clasic al omului de formație culturală păgînă, care intră în creștinism pentru a-și soluționa diferite probleme caracteristice structurii culturale antice, direcționate spre cunoaștere. Citirea în Cartagina a cărții lui Cicero: Hortensia, provoacă asupra lui o puternică impresie. «Sufletul său luă — de aci înainte — direcția spre filozofie nu la această sau cea școală filozofică, ci la adevărul însuși de orice fel ar fi». Astfel, se trezi în africanul de nouăsprezece ani cea violență, aș putea spune aproape fanatică dorință și căutare după adevăr. Aceasta a fost ora nașterii filozofului Augustin. Ce e adevărul? Unde este de căutat? Unde este de găsit? Înaintea acestor întrebări esențiale ale întregii filozofii se văzu pus dintr-odată tîmărul student<sup>4</sup>). Și într-adevăr, în urma punerii acestor probleme și în căutarea rezolvării lor, Fer. Augustin ajunge după un drum lung și întortochiat, la creștinism.

Frumușețea învățaturii augustiniene zace în laturea ei filozofică. Dacă Augustin s-ar fi rezumat de a face o filozofie creștină fără a avea pretenția ca aceasta să aibă scopul susținerii credinței și fără a fi dat pecetea dogmatismului intelectual, el ar fi rămas legat mai intim de esența creștinismului. Menținînd însă legătura existențială dintre filozofia creștină și credință, precum și accentuînd dogmatismul sistemului filozofic, care e unic, face să apară în primul caz formalismul, iar în al doilea autoritarismul în domeniul gîndirii, orientări ce reprezintă direcția orizontală catolică. Prin accentul pus pe aceste orientări, Fericitul Augustin pune conștient problema raportului dintre credință și rațiune. În general, el o rezolvă în felul următor: rațiunea și credința sînt așezate oarecum pe același plan; «ele se îndreaptă spre același obiect, supranaturalul, însă, fiecare îl exprimă în limbajuri deosebite, odată direct prin «lumina supranaturală», sau credință; altă dată

4. Dr. M. Baumgartner, *Augustinus; in Grosse Denker herausgegeben von E. von Aſter*, Leipzig, v. I, p. 251-52.

uman, prin «lumina naturală», sau rațiune»<sup>5)</sup>. Cu toate că sînt așezate pe același plan, credința e însă superioară. Cu toate acestea, rațiunea «scăldată în lumina grației, înțelege supranaturalul; misterul e transparent inteligenței iluminate, dogma poate fi raționalistă»<sup>6)</sup>. Soluția a fost numită «intrinsicism». Fer. Augustin și-a dat însă seama că adevărul creștin nu poate fi înțeles prin rațiunea normală. De aceea el și pretinde o rațiune iluminată. În iluminarea ei însă e nevoie de credință, har și moralitate. În special «concepția lui asupra raportului între știință și credință, rațiune și autoritate... a concretizat-o în trei formule renumite și anume: «ratio antecedit fidem, fides antecedit rationem, și credo ut intelligam». Aceasta înseamnă: știința trebuie să preceadă credința, întrucît are de examinat credibilitatea. Credința însă trebuie să preceadă știința, întrucît conținutul credinței trebuie să ne fie dat și trebuie, în primul rînd să fie preluat de către noi. Sufletul însă nu trebuie să se oprească la această preluare pasivă și neinteligibilă. Credința trebuie să progreseze la știință, credere la intelligere, într-atît cît misterele credinței se lasă înțelese»<sup>7)</sup>.

Această concepție augustiniană se rezumă pe următoarea idee: «revelația își mărginește rolul său numai la acela de a propune obiectul cercetării raționale, credința nu demonstrează, ci numai arată; nu e demonstrativă, ci numai indicativă»<sup>8)</sup>. Rațiunea, deci e chemată să lămurească credința. În plus, certitudinea credinței nu ajunge. Ea are nevoie de demonstrație. Cu alte cuvinte, cunoașterea credinței are nevoie de întregirea cunoașterii raționale. Această teză e însă instabilă și neadevărată, întrucît se bazează pe un cerc vicios și anume: rațiunea, după Fer. Augustin trebuie să găsească credința, să o lămurească, însă rațiunea trebuie să fie iluminată. adică transformată de credință. În ceea ce privește teza necesității în actul credinței, a rațiunii simple, neiluminate, această teză n-a fost susținută de Fer. Augustin și nici nu se poate susține pe tărîm creștin. Pe lângă această obiecție care i se poate aduce tezei Fer. Augustin asupra raportului dintre credință și rațiune, se mai poate obiecta concepției augustinene că diminuează valoarea credinței: întii prin determinarea acceptării ei doar după un examen al rațiunii, iar în al doilea rînd prin minimalizarea cunoașterii credinței prin imperativul prelucrării raționale pentru înțelegerea acesteia. Într-adevăr, credința necesită înțelegerea. Înțelegerea însă nu e ceva exterior ei, ci ea reprezintă tocmai caracteristica adevăratei credințe. Problema înțelegerii credinței a putut interveni doar în momentul cînd aceasta era slabă, cînd asupra ei intervenea bisturiul rațiunii, în momentul în care devine obiect; cu un cuvînt, cînd dispăre de-a mai fi credință creștină. Minimalizarea credinței e o trăsătură caracteristică Fericitului Augustin și întregului catolicism, tocmai prin recurgerea la autorități exterioare ei pentru a o susține. Deși afirmația pare în contradicție cu personalitatea creștină, care este Fericitul Augustin, ea e, totuși, adevărată, și arată, odată în plus, depărtarea de creștinism efectuată de spiritul practic, prin intelectualismul produs.

Dar nici rațiunea nu rămîne la propria ei valoare la Fer. Augustin. Deși el afirmă că ea e ridicată pe un plan superior, prin iluminarea ei de către

5. M. Florian, *Antinomile credinței Soc. Rom. Fil.*, București 1936, p. 28.

6. *Idem, ibidem*, p. 29.

7. Dr. M. Baumgartner, *op. cit.*, p. 259.

8. Const. C. Pavel, *Condițiile colaborării rațiunii cu credința la Fer. Augustin*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10, 1955, p. 643.

credință, dependența rațiunii de aceasta îi răpește tocmai specificul, anume: autonomia și astfel o face hibridă și cil se poate de ușor de răsturnat. Aceasta rezultă și din faptul că Feric. Augustin permițind constituirea unei filozofii creștine, «restrânge zona de interes a gândirii, alegînd problemele, a căror dezlegare interesează conduita religioasă, pe celelalte stigmatizîndu-le adesea ca «vana curiositas»<sup>9</sup>). Prin aceasta, cîmpul de investigație propriu rațiunii e arbitrar restrîns.

Din cele de mai sus, rezultă clar faptul că Fer. Augustin a intrat în creștinism cu un veșmînt străin acestuia: filozofia. E adevărat, filozofia capătă la el un caracter nou, anume cel creștin. Ea însă, prin apariția ei, provoacă dualismul credinței și ca atare minimalizarea și intelectualizarea ei. Credința ia tot mai mult aspectul de concept; i se accentuiază din ce în ce mai mult latura cognitivă, aducîndu-se astfel tot mai mult în legătură cu cunoașterea intelectuală. Rolul important, jucat de rațiune în diferitele stadii ale credinței, face ca credința să devină din ce în ce mai mult un fenomen uman și astfel importanța ei decade. Exteriorismul și formalismul apar cu toată claritatea în concepția intelectualistă augustiniană. Așa, Feric. Augustin, deși un spirit profund religios, neascultînd porunca Mîntuitorului care condiționează intrarea în creștinism de identificarea cu copiii, introduce în creștinism diversele manifestări ale spiritului practic: exteriorismul, formalismul, intelectualismul, autoritarismul, într-un cuvînt direcția orizontală.

**Scolastica**, preia direcția intelectualismului augustinian, o dezvoltă, și după secole de încercări și zbuucium se pomenește în fața falimentului: credința și rațiunea se îndreaptă spre obiecte deosebite. Intelectualismul, apărut deja la Tertulian, descrie o curbă, reîntorcîndu-se la aceeași concluzie prin Wilhelm Occam și anume «**Credo quia absurdum**».

Prin puternicul accent pus pe rațiune, scolastica are ca ideal modelarea creștinismului în adevărată filozofie. Prin acest ideal, creștinismul pierde caracterul lui ființial, dobîndind un pur cognitiv: transformarea credinței în știință. Ca atare, dogmele pot și trebuie să fie explicate rațional, întrucît «**fides quaerens intellectum**»<sup>10</sup>). Deci credința e necesară pentru înțelegere, «**credo ut intelligam**»<sup>11</sup>) (Anselm de Canterbury). Mîntuirea e privită în consecință ca efectuîndu-se prin posedarea adevărului (**I. Scotul Eringena**). Roadele acestei viziuni pan-intelectualiste apar deja prin Abelard, care extinde îndoiala asupra credinței, pretinzînd rațiunii îndepărtarea îndoielii. Nominalismul lui Roscelin anunță falimentul idealului scolastic.

Punctul culminant al scolasticii e atins de personalitatea lui Thoma d'Aquino. Marea înflorire a teologiei ce caracterizează perioada a doua a scolasticii din care face parte și Thoma, e cauzată de reapariția filozofului păgîn Aristotel. Thoma d'Aquino dîndu-și seama de eșecul suferit de idealul scolastic în primul period, încearcă o nouă sinteză între credință și rațiune, bazîndu-se de data aceasta pe filozoful nou descoperit. Incercarea lui reușește și el devine «**doctorul angelic**» al Bisericii catolice, iar teza sa devine teza oficială catolică.

Prin Thoma, credința își recapătă ceva din independența și complexitatea ei specifică. Aceasta, întrucît aquinatul afirmă ca obiect al credinței

9. Idem, *ibidem*, p. 644.

10. «Credința caută inteligența».

11. «Cred pentru ca să înțeleg»



supranaturalul, și ca atare misterul. Acesta e dat de Revelație, iar credința e facultatea care-l sesizează. «Credința însăși, în conținutul ei, nu are nevoie de justificare sau de demonstrație. Misterul e crezul, iar ceea ce e crezul nu mai are nevoie să fie știut»<sup>12</sup>). Prin această concepție, Thoma d'Aquino pare să facă un pas mare spre restabilirea credinței creștine pure. Din păcate însă și el privește credința tot sub aspectul ei cognitiv de credință-concept<sup>13</sup>). Thoma n-a sesizat și n-a încercat să elucideze problema originii conflictului dintre credință și rațiune, care constă în faptul că în momentul în care credința devine obiect, intră în domeniul cercetării rațiunii, subordonându-se deci acesteia și normelor ei. Ca tare, teoria lui Thoma, ce prescrie rațiunii și credinței obiecte diferite, nu rezolvă nimic, întrucât ambele au caracter cognitiv, iar rațiunea nu poate fi lipsită arbitrar, de obiectul credinței-concept și anume: Dumnezeu.

Thoma d'Aquino scoate misterele din focarul observației rațiunii. Domeniul rațiunii este natura. Cu toate că rațiunea are un domeniu distinct de cel al credinței, totuși, concluziile rațiunii nu putea contrazice concluziile credinței. Rațiunea, deși are un domeniu diferit, e supusă adevărilor credinței. Dar rațiunii îi mai rămâne un rol în cadrul raportului ei cu credința. Acest rol constă în justificarea rațională a celui care garantează credința: Dumnezeu. «Credem fiindcă cuprinsul credinței este dictat sau revelat de Dumnezeu. Fundamentul rațional al credinței este extrinsec ei, este autoritatea Revelației, a Cuvîntului lui Dumnezeu, care nu poate înșela»<sup>14</sup>). Astfel, rațiunea prin «teologia naturală constituie preambula fidei, o pregătire a credinței. Ea demonstrează numai existența, perfecția și veracitatea divinității, suprema garanție a credinței»<sup>15</sup>). Această concepție a fost numită **extrinsecism**. Dar nici ea nu reprezintă o soluție majoră. Aceasta, întrucât atît credința, cît și rațiunea sînt minimalizate și legate una de alta. Rațiunea e minimalizată prin corectivul adus de credința soluțiilor ei, iar credința e minimalizată prin împingerea motivului credibilității în operații extrinsece ei. Dar obiecția cea mai gravă, ce se poate aduce acestei teorii a lui Thoma, este următoarea: dacă rolul rațiunii e doar de-a demonstra pe Dumnezeu, garantul credinței, această demonstrare a lui Dumnezeu nu justifică implicit credința. Căci pentru a crede că Dumnezeu Revelatorul a revelat credința creștină și nu altă credință, e nevoie de-a crede că creștinismul e revelația lui Dumnezeu. Ori, tocmai această credință nu poate fi nici garantată și nici demonstrată de rațiune, ci doar de către credință însăși, după chiar teoria lui Thoma. În plus, cu ce drept rațiunea vrea să garanteze, să justifice credința prin apelarea la divinitate, odată ce Thoma însuși prescrie rațiunii și credinței obiecte diferite?

Thoma d'Aquino este astfel și el un intelectualist, întemeierea rațională a dogmelor constituie și pentru el suprema fericire a omului. Idealul credinciosului e, după el, contemplarea adevărilor eterne.

Prin W. Occam desăvîrșește circuitul parcurs de frămîntarea creștină catolică formalistă. Rațiunea la Occam pierde și menirea de «preabula fidei», pierde rolul ei extrinsec. Dogmele, după Occam, sînt absolut adevărate

12. M. Florian, *op. cit.*, p. 29.

13. Ca atare el nu sesizează enorma deosebire ce există între Dumnezeul religios și așa zisa divinitate filozofică. Aici însă zace cheia dezlegării problemei credință-rațiune.

14. M. Florian, *op. cit.*, p. 29.

15. Idem, *ibidem*, p. 29.

pentru credință, dar cu totul neînțelese rațiunii. Rațiunea are în vedere imamentul, credința, transcendentul. Credința e o lucrare a lui Dumnezeu, ea e o minune. Se ajunge astfel iarăși la vechiul «**credo quia absurdum**».

După o lungă perioadă de relativă uitare, thomismul e reluat și repus la loc de cinste prin enciclica Aeterni Patris (1879) a lui Leon XIII. Direcția thomistă pune astfel stăpânire oficială pe spiritul catolic, reprezentându-l întru totul. Ea apare ca singura direcție admisă în domeniul gândirii catolice. Autoritarismul papal se manifestă acum în ultimul domeniu rămas oarecum liber și anume: direcția filozofică a rațiunii încetușate. Opera direcției orizontale, formale, catolice, își poate serba victoria. Prin aceasta însă și ultima expresie a absurdității iese la iveală și anume: acceptarea în domeniul liberei cumpăniri a unei soluții doar pe baza decretării autoritative. Cu această ocazie rațiunea își poate serba și ea desființarea definitivă. Totodată, cu apelarea la o atare rațiune mutilată, credința dovedește falimentul în care se găsește în lumea oficială a romano-catolicismului. Pentru a ne da mai bine seama de acest faliment al concepției despre credință și al cunoașterii pe care aceasta o posedă, vom examina, pe scurt, caracterul credinței în catolicismul contemporan. Catolicismul contemporan definește în general credința ca «întîlnirea sufletului cu Dumnezeu»<sup>16</sup>). Această definiție e cit se poate de adevărată. Interpretarea ei catolică este însă denaturată. Deși definiția se referă la complexitatea ființei umane în întîlnirea cu Dumnezeu, catolicismul nu o privește ca pe ceva cu totul specific și complex. El caută să o identifice cu anumite manifestări spirituale, să-i lege originea de o mulțime de cauze externe. Acest lucru e și normal, întrucît, datorită spiritului orizontal practic, autoritatea lumescă catolică nu-și putea îndrepta privirile altundeva decît spre extern, unde putea doar dispune și da directive după plac. Rațiunea și voința apar ca elemente constitutive ale credinței catolice. Și într-adevăr, ce e mai întîm legat de o credință — concept, decît rațiunea și voința? Luînd parte la fenomenul credință, rațiunea și voința devin condiții ale credinței<sup>17</sup>). Prin aceasta credința e aproape complet intelectualizată. E adevărat, catolicismul nu afirmă nicăieri explicit că credința ar fi un produs al rațiunii. El face însă marea greșală a accentuării colosale a actului credinței, în care actul, condiționează apariția credinței de rațiune și voință. Astfel, catolicii afirmă că credința «presupune o viziune care o precede și întovărășește; se crede, spune Thoma, propter evidentiā signorum»<sup>18</sup>). Această observație pare să fie adevărată. Un lucru e însă curios. De ce această «viziune» să fie de natură intelectuală și nu de natură credinței însăși? Răspunsul zace în specificul roman. Raționalitatea credinței e afirmată expres și prin cuvintele: «căci, doară, **însăși credința trebuie să fie raționabilă**, precum spune Sf. Paul, adică însăși credința presupune anumite motive, care au îndemnat mințea omenească să se supună adevărilor descoperite»<sup>19</sup>). Și aici se poate pune aceeași întrebare: de ce e nevoie pentru a crede, de argumentări extrinsece credinței, dacă credința e tocmai facultatea cea mai adecvată întîlnirii cu Dumnezeu?<sup>20</sup>).

16. G. Rabreau. **Comment se pose le probleme de l'Apologetique, en M. M. Brillant Apologetique.** Bloud., Paris 1937, p. 8.

17. Idem. **ibidem**, p. 9.

18. Idem. **ibidem**, p. 10.

19. Dr. V. Suciuc, **Teologia dogmatică fundamentală**, vol. I, Blaj 1907, p. 97, sublinierea e a noastră.

20. Pentru a ne da seama și mai evident de caracterul intelectualist al cre-

Voința, la rîndul ei, are un rol hotărîtor în ivirea credinței, «ea are un rol special, anume acela de-a completa inevidența adevărurilor credinței. Aceasta nu înseamnă bineînțeles că voința se decide să creadă printr-o rațiune arbitrară, fără rațiune valabilă»<sup>21</sup>). Afirmînd însă inevidența credinței, afirmăm implicit inexistența ei, căci credința e evidentă prin sine.

Catolicismul face astfel, dovada că n-a sesizat esența credinței. Aceasta rezidă într-o experiență internă totală, în care harul are cuvînt hotărîtor. Această experiență e primară. Ea poate avea, privită ulterior, anumite motive, prin care pot fi și motive raționale. Însă nu acestea o determină, întrucît ele sînt relevate tocmai ulterior și sînt inconștiente în actul credinței (și doar în forma aceasta le poate cuprinde credința fără a fi alterată). În plus, aceste motive raționale pot tot atît de bine lipsi, fără ca prin aceasta să înlătore credința. Prin caracterul primar al credinței și prin cel de dar, ea are componenți abisali, atemporal și supranaturali. Credința nu se poate căpăta și nici susține în timp, discursiv. A încerca, deci, fundarea credinței prin rațiune, sau a încerca forțarea apariției ei, este a nu înțelege esența credinței a o privi ca concept, a o considera ca **părer**e, sau **cel mult teorie**. Intellectualismul credinței apare în toată evidența. Totodată, el e demonstrat și de idealul catolic al transformării credinței în știință. În această privință sînt clare cuvintele lui Gilson: «**Ne rămîne speranța că într-o zi cunoașterea adevărului se substituie în noi complet unei credințe de acum inutile**»<sup>22</sup>). În fața acestor cuvinte orice interpretare devine de prisos.

Exteriorismul, direcția puternic orizontală a Bisericii oficiale romane a produs de la apariție o puternică reacțiune. Aceasta apare tot mai clar conturată, cu cît exteriorismul și intelectualismul cîștigă preponderență. Apariția scolastice produce astfel puternica reacție mistică. Exteriorismul moral și decadența papală produce violenta reacție a lui **M. Luther**.

**Luther** e pe deplin caracterizat de-o arzătoare dorință de mîntuire. Întreaga lui viață e puternic axată pe această dorință adîncă. Paralel cu aceasta, sufletul lui e cuprins însă de ideea disperată a neputinței mîntuirii. Aceste două experiențe ființiale: dorința mîntuirii și neputința ajungerii ei, produc în Luther o mistuitoare criză sufletească, pe deplin conștientă. Puternica lui religiozitate încearcă însă o rezolvare a crizei, care-l duce la formarea protestantismului. Soluția adusă nu scapă însă de criză, ci doar o maschează. Această criză mascată formează esența protestantismului. Ea are, ca nerv central, conflictul inconciliabil dintre exteriorism și interiorism. Aceasta întrucît idealul lui Luther e interiorismul, însă soluția lui e exterioristă. Mîntuirea care, după Luther, e ceva de natură cu totul inferioară, nu va putea fi atinsă prin soluția exterioristă dată și astfel confesiunea întemeiată de Luther va gonî ca și acesta după mîntuire, fără însă a o ajunge vreodată. Așa apare ideea eternei căderi umane. Creștinismul nu mai e împărăția păcii, ci a zbuciumului... Cum s-a ajuns și în ce constă exteriorismul soluției lutheriene, vom arăta mai jos.

Punctul de plecare în soluționarea crizei sale îl constituie pentru Luther occamismul. Influența exercitată de W. Occam e mare. «Luther însuși

---

dinței catolice mai citez următoarele cuvinte: «adeziunea credinței e un act rațional», la E. Rolland, *La revelation en M. M. Brillant, op. cit.*, p. 226.

21. G. Rabea, *op. cit.*, p. 11.

22. E. Gilson, *Christianisme et Philosophie*. Vrin, Paris, 1936, p. 112. Sublinierea e a noastră.

s-a numit «doctor modernus» și a spus despre sine că «a sorbit adînc în sine secta lui Occam»<sup>23</sup>). După ultimele cercetări «nu mai e nici o îndoială că Luther a păstrat pînă la bătrînețe într-un punct central al teologiei sale, legătura cu occamismul ca mamă a sa spirituală»<sup>24</sup>). Unele idei «ce populare se considerau de obicei ca «propriu lutheriene», se dovedesc la o privire mai apropiată, mai curînd ca «proprie occamite». La acestea socotesc puternica accentuare a Bibliei ca autoritatea bisericească competentă; apoi cîteva trăsături în critica papalității; în fine ura împotriva lui Aristotel și împotriva «Sauteologilor»<sup>25</sup>), care amestecă fără nici o critică teologia și filozofia<sup>26</sup>). Influența cea mai covârșitoare a occamismului s-a exersat însă în concepția despre raportul filozofiei cu teologia. Luther respinge orice încercare de imixtiune a filozofiei în teologie. Ca atare, între rațiune și credință apare o prăpastie de netrecut. «**Credo quia absurdum**» devine idee lutheriană. Baza acestei despărțiri inconciliabile între rațiune și credință e însă de natură rațională, din domeniul teoriei cunoașterii. Aceasta într-o măsură nominalismul reinviat de Occam are la bază ideea relativității cunoașterii raționale. Luther însă trece peste aspectul specific cognitiv al credinței occamiste care se încadrează perfect în direcția intelectualistă exterioristă catholică spre o interpretare verticală ființială a ei. Concepția interioristă a credinței la Luther corespunde astfel tendinței spre interioritate, spre esență, atît de specifică lui. Rolul aproape exclusiv ce-l joacă credința în protestantism, e cauzat tocmai de caracterul ei primar și intern pe care-l are în religie. În fața acestui «pan-credism» protestant se ridică motivată întrebarea: «ce s-a întîmplat cu iubirea? Iubirea și-a pierdut marea însemnătate existentă în creștinism. Ea nu mai reprezintă forța transformatoare, puterea ce ne ridică la Dumnezeu, ci un sentiment înalt, este drept, însă fără însemnătate religioasă primară. Credința în sine, fără direcționarea, căldura și avîntul iubirii, aceasta e credința Lui Luther. Aici apare prima antiteză în concepția lui Luther asupra credinței. Deși în sine credința reprezintă un fenomen de-o intimitate indiscutabilă, ea are totuși o structură dublă, ea se îndreaptă spre ceva, spre un obiect doar în parte posedat. Pentru ca credința să corespundă tocmai esenței ei, trăirea, ea are nevoie de-o uniune totală între ea ca fenomen subiectiv și obiectul extern al cărei reflexie e. Și această uniune o săvîrșește iubirea. Ea e minunea, care unește credinciosul cu obiectul credinței sale. Ea e dovada obiectivității credinței prin însuși faptul unirii realizate. Ea formează împreună cu credința fenomen intern, esența credinței creștine, credința-trăire, fenomenul minunat al transcenderii umane. Luther n-a sesizat legătura internă dintre credință și iubire, n-a sesizat, astfel, esența credinței creștine. Prin îndepărtarea din fenomenul credință a iubirii, apare și antiteza amintită în sînul credinței: credința e interioritate, dar tot așa de bine e exterioritate, căci nu cuprinde într-o unitate omul și complexitatea fenomenului credință.

Exterioritatea credinței la Luther e dată de obiectul ei, adică revelația existentă doar în Sf. Scriptură<sup>27</sup>), adică Cuvîntul lui Dumnezeu. Obiectul

23. E. Seeberg. *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1940, p. 33.

24. Idem, *ibidem*, p. 38.

25. Sau—scroafă, expresie specifică vocabularului lutherian.

26. E. Seeberg, *op. cit.*, p. 38.

27. Restringerea revelației la Sf. Scriptură o face Luther tot din tendința spre

credinței e Hristos. Dar Hristos rămîne neînțeles pentru noi. Neînțeleasă rămîne însă întreaga revelație. Dumnezeu, obiectul revelației este, astfel, pentru noi cu totul inaccesibil. El apare ca «Dumnezeul ascuns». Totuși pentru a da o unitate credinței, Luther cere «ascultare» față de revelație prin credința-fenomen. Ascultarea e însă ceva cu totul extern. Ea nu poate înlocui iubirea, care nu numai că unește, dar și explică.

Din cele de mai sus ne dăm seama că Luther privește credința în cele două elemente constitutive: obiectul credinței și fenomenul subiectiv al ei.

După ce am privit forma generală în care apare credința la Luther cit și obiectul ei, să aruncăm o privire asupra credinței în sine, privită mai în special.

**Corespunzînd obiectului**, credința e în primul rînd «credință în Dumnezeu, pe care nimenea nu-L vede și care e «ascuns»<sup>28)</sup>. Credința, astfel, îl găsește pe Dumnezeu. Aici zace o parte a frumuseții concepției lutheriene despre credință. Aceasta întrucît credința «vede acolo ceva, unde rațiunea nu vede nimic. Credința e, după cum apare în prelegerile asupra psalmilor, spiritual:ter intelligere, o vedere spirituală»<sup>29)</sup>, sau, cu alte cuvinte, «credința nu e credință în fapte, ci vederea unei vieți **umplute de Dumnezeu**»<sup>30)</sup>. Această frumoasă concepție e însă umbrită de precizările ulterioare, care pornesc tot de la modul în care e conceput obiectul. Credința e privită ca «marele risc al inimii în imposibil»<sup>31)</sup>, adică «săritura în întuneric, cutezanță, vitejie și îndrăzneală»<sup>32)</sup>. Credința apare, în modul acesta, ca atitudine. Dar ea «nu e doar atitudine, ea e mereu «activă» și execută ceva. Astfel, credința se apropie de «experiență»<sup>33)</sup>. Această experiență însă nu e o experiență naturală, întrucît «realitatea pe care o exprimă în inimile noastre e o realitate dincolo de orice experiență și împotriva oricărei rațiuni»<sup>34)</sup>. Așa, credința apare și ea ca «simțul ascultării dat de Dumnezeu pentru imposibil și nevăzut»<sup>35)</sup>. Aici aflăm marea cotitură antiintelctualistă a lui Luther în conceptul credinței. El nu mai accentuează atît conținutul, obiectul credinței, cum se întîmplă în catolicism, ci fondul ei ființial. Ea pare să corespundă tendinței verticale a lui Luther, ea pare a fi viață. Din nenorocire ea pare doar. Ea nu corespunde, întrucît, în primul rînd, după cum am relevat la început, din cauza lipsei iubirii ea poartă încă pecetea exteriorismului. Această pecete se exteriorizează și prin intelectualismul de care Luther nu s-a putut dezbăra. Caracterul intelectualist al credinței lutheriene își face apariția deja prin premisele occamiste, de la care pleacă. Aceste premise sînt raționale. Concluziile asupra credinței nu sînt date de aceasta, ci de rațiune. Ca atare, valorificarea rațiunii se află în germe în însăși concepția credinței. Acest fapt va dovedi raționalismul protestant ulterior. Puternica amprentă intelectuală zace în însuși faptul modalității credinței după concepția despre Dumnezeu. În plus, ea e dublată de

interioritate, esență, nemijlocire. Tradiția, astfel, după el, nu corespunde acestei cerințe.

28. E. Seeberg, *op. cit.*, p. 126.

29. *Idem*, *ibidem*, p. 126.

30. *Idem*, *ibidem*, p. 213.

31. *Ist der Glaube des Hersens grosses Wagnis ins Unmögliche hinein*, Seeberg, *op. cit.*, p. 126.

32. *Idem*, *ibidem*, p. 126.

33. *Idem*, *ibidem*, p. 127.

34. *Idem*, *ibidem*, p. 127.

35. *Idem*, *ibidem*, p. 127.

concepția divinității, concepție de origine intelectualistă occamistă, căci divinitatea nu e privită prin prisma credinței, ci a rațiunii. Doar un gen de rațiune occamistă putea să ajungă la ideea unui «Dumnezeu ascuns». Ideea că «Dumnezeu acționează antitetice, că el salvează când judecă»<sup>36</sup>), se încadrează tot în această viziune. Dumnezeu rămâne ceva neînțeligibil. În această privință sînt clare cuvintele lui Luther: «Deci Dumnezeu e un astfel de om, (Mann) care are poftă să facă ceea ce pentru lume e nebunie și nedestoinicie»<sup>37</sup>). O atare concepție asupra divinității e îndreptățită doar în domeniul cunoașterii raționale. Întrebuințarea ei în domeniul credinței îi distruge acesteia caracterul ei primar și independent și o face doar un derivat al rațiunii. După cum am văzut mai sus, credința lutheriană e o credință ce se îndreaptă spre Dumnezeul ascuns. Credința fiind însă cu totul altceva decît rațiunea, nu se poate îndrepta la fel ca ea spre Dumnezeu. Dacă rațiunea în fața lui Dumnezeu își dezvăluie falimentul, credința își arată tocmai măreția. Dumnezeu fiind privit de către credință, nu poate fi în nici un caz un Dumnezeu ascuns. El e aici (în credință) și numai aici, un Dumnezeu revelat. Același caracter intelectualist modelator al credinței, apare și în conceperea acesteia ca un salt în întuneric, în imposibili. Aici se poate replica în același gen ca și mai sus: credința poate fi privită ca bravură, salt în întuneric etc., doar de pe poziția rațiunii. Din acest punct de vedere ea poate fi astfel. Dar privită din sine și numai astfel trebuie privită de teolog, ea e tocmai izvorul luminii.

Tot amprentă intelectualistă poartă și susținerea lui Luther că credința e suferință. Ea este ca atare, dacă nu s-a ajuns încă la înlăturarea rațiunii din domeniul credinței, cum e cazul la Luther și în protestantism. Credința însă nu e suferință din momentul în care a cuprins total sufletul. O atare concepție intelectualistă nici nu putea produce prin credință un alt sentiment decît cel mult încrederea în Dumnezeu. Cu alte cuvinte spus, «în momentul în care cred în Dumnezeu, care mă lasă să sufăr și care acționează în antiteză cu rațiunea și sentimentul, atunci mă încred în Dumnezeu»<sup>38</sup>).

Din cele de mai sus apare clar caracterul intelectualist al credinței la Luther. Cu toată violența sa opoziție față de rațiune, Luther n-a putut să-i înlătore intelectualismul. El pășește, astfel, într-un alt mod, pe drumul intelectualismului catolic al cărui produs este. Credința e ca atare transformată în fenomen secundar, un derivat ființial al cunoașterii raționale. În loc de-a deriva cunoașterea lui Dumnezeu din credință, cum era cel puțin tendința catolică, Luther fără să vrea deschide drum rațiunii în relige, anticipînd tendința liberalismului protestant.

Alt caracter al credinței lutherane e și paradoxalitatea ei. Aceasta apare prin decretarea credinței ca fiind cu totul irațională și totuși prin structura ei reală, rațională. A doua contradicție apare din accentuarea credinței ca fenomen subiectiv și totuși necesitatea unei învățături externe. O altă latură a paradoxalității credinței e cea relevată ceva mai înainte și care se reazămă pe specificul intern și totodată extern al credinței lutherane. Lupta dintre aceste caractere antitetice va duce la ivirea nenumăratelor școli și direcții atît de specifice protestantismului actual.

36. Idem, *ibidem*, p. 127.

37. Luther in Die Weimarer kritische Gesamtausgabe. In Seeberg, *op. cit.*, p. 62.

38. E. Seeberg, *op. cit.*, p. 128.

Ultimul caracter al credinței e reprezentat de importanța singulară ce o are credința în protestantism și care duce la identificarea credinței cu religia. Acest fapt produce o motivare a pretențiilor rațiunii de-a investiga prin religie credința și de aici pînă la prescrierea unei adevărate religii, adică credințe, nu mai e decît un pas foarte ușor de efectuat prin intelectualismul protestant. În această privință, Kant, Hegel și chiar teologi, ca Schleiermacher stau mărturie.

Credința e privită extrinsec ei. Problema catolică a legitimării conținuturilor de credință trece asupra legitimării credinței însăși. Rațiunea pătrunde în însuși fondul credinței. Ea o transformă după plac și specific uman. În ceea ce privește cunoașterea credinței, aceasta e în realitate o cunoaștere rațională de nuanță occamistă. Credinții i-a fost furat genul ei specific de cunoaștere. Ea trebuie să aibă doar capacitatea de-a trăi anumite idei, pe care Luther și protestantismul le-a decretat drept adevăruri infailibile, ca de ex. depărtarea divină și căderea umană.

Protestantismul preia greaua sarcină a soluției nerezolvate, lutheriene și-o interpretează accentuînd una sau alta din caracterele antitetice, sau ambele chiar, sau cercetînd și soluționînd după plac esența credinței. Individualismul apare în toată anvergura lui.

Protestantismul prezintă, în consecință, o variație nesfîrșită de direcții comune toate prin originalitate. Cu toată originalitatea lor, ele se încadrează în viziunea lutheriană împărțindu-se în general în trei mari direcții, după cum au preluat un caracter al credinței lui Luther și l-au dezvoltat din unul din cele două puncte de vedere unite paradoxal. Ele se pot împărți în conservatoare sau liberale, raționaliste sau iraționaliste și în fine în intelectualiste sau paradoxale. La baza tuturor acestor direcții stă caracterul exteriorist prin care e concepută credința, adică subiectivismul intelectualist. Protestantismul, deci, se încadrează și el în problematica catolică a raportului credință-rațiune, pe care nu numai că n-a putut-o înlătura, ei a accentuat-o, îndreptînd-o spre fondul credinței și adîncînd în plus față de exteriorismul intelectualist catolic **acutul caracter subiectiv anarhic**. Lupta atît de veche între credință și rațiune se dovedește de neînlăturat, tocmai prin infinitatea soluțiilor aduse. Ea va rămîne, cit se păstrează terenul intelectualist pe care se dispută. Aceasta, întrucît «este un lucru iluzoriu, din punct de vedere religios, a te strădui să prefaci credința în rațiune, sau invers. Și într-un caz și într-altul, religia obținută nu mai e religie, ci un simulacru oarecare»<sup>39</sup>).

Din expunerea de pînă acum a reieșit caracterul comun al credinței catolice și protestante și anume exteriorismul intelectualist. În catolicism credința are aspectul unei minus-cunoașteri, iar în protestantism ea este reflexul unei oarecari viziuni raționale. În ambele cazuri credința e dependentă de cunoașterea rațională. Ceiace deosebește credința catolică de cea protestantă, e în general tendința ce stă la baza fiecăreia: tendința spre cunoaștere și științifică în catolicism și tendința spre trăire în protestantism. Cauza primă a alterării credinței autentice creștine zace în greutatea îndepărtării omului vechi pentru a face loc revelației pure aduse de Hristos. Apusul a primit și primește creștinismul prin filiera exteriorismului, care e caracteristica principală a omului vechi. Creștinismul nu poate aduce

39. P. Rezuș, **Servitutea rațională a Protestantismului, în Ortodoxia, nr. 3, București, 1955, p. 394.**

roade și nu poate avea unitate decât **prin primirea lui și nu prin interpretare**. Primirea, astfel, pretinde doar receptivitate și nu activitatea prelucrătoare a interpretării, care privește totul prin raportarea la un punct de vedere arbitrar. Suportul primirii e însăși ființa umană în cădere și dorința de mîntuire, atît. Ființa căzută e universală, total receptivă și aptă harului înoinor. Creștinismul reprezintă sinteza organică și primară a două esențe ce se caută fără interpreți sau mijlocitori. Purityatea creștină și deci unitatea acesteia, apare doar prin primirea lui Hristos din partea ființei umane despuiată de orice vâl.

Creștinismul răsăritean manifestă de la început o puternică orientare intelectualistă. Problema credință-rațiune este și ea abordată de gîndirea creștină ortodoxă, într-o formă specifică însă. Creștinismul apărînd în mijlocul lumii eline, atît de aplecată spre raționalizare, a fost nevoit de a intra în contact cu filozofia greacă. Apologeții sînt primii creștini care atacă această problemă a raportului dintre credință și filozofie. Credința e luată aici, pentru prima oară în istoria creștinismului, într-un sens limitat și anume în sensul de învățătură.

Dintre apologeți, cel mai remarcabil prin ideile și concluziile aduse e Sf. Justin, Filosoful și Martirul († 165). Educația filozofică pe care o primește pînă la intrarea în creștinism, îi folosește drept armă în apărarea tezelor creștine.

Originalitatea Sf. Justin constă în teoria sa asupra Logosului. După această teorie, în fiecare om sălășluște «adevărul germinal» stoic (λόγος σπερματικός). Prin acesta, omul participă la rațiunea divină, la Logos, la Hristos. Chiar omenirea anterioară venirii Mîntuitorului a putut participa la adevăr într-o oarecare măsură. Astfel vechii filozofi și scriitori «au putut să vadă cu toții, în virtutea germeului intern și înăscut al Logosului, adevărul, chiar dacă întunecos și slab»<sup>40</sup>). Bazîndu-se pe această idee Sf. Justin Filosoful caută să arate cum deplinul adevăr găsit în Hristos se află fărămițat și incomplet la scriitorii și filozofii păgîni. Mîntuitorul vine tocmai pentru a complecta și desăvîrși adevărul acestora.

La Sf. Justin problema credință-rațiune are mai mult aspectul credință-filozofie păgînă. Ceea ce intră în discuție, după cum am și văzut, nu e credința în totalitatea ei ci doar credința obiect. În plus însăși această credință, rămîne străină oricărei încercări de disecare rațională. Cercetarea rațională se îndreaptă spre învățăturile filozofiei. Acestea sînt aduse în comparație cu învățăturile creștine și valorificate în raport cu acestea. Cele cari se apropie de învățăturile creștine sînt considerate drept pozitive, avînd ca origine Logosul, iar cele care le contrazic sînt înlăturate ca diavolești.

E interesant de remarcat faptul că problema credință-filozofie e ridicată în primul rînd nu pentru a răspunde unei necesități a credincioșilor, ci pentru a zgudui încrederea păgînului în învățăturile filozofiei și a-l pregăti astfel pentru intrarea în creștinism. Al doilea scop al abordării acestei probleme este răsturnarea rațională a argumentelor ridicate de păgîni împotriva creștinilor.

Clement Alexandrinul continuă acest gen de abordare a problemei credință-rațiune și îl desvîlță. El desăvîrșește astfel teoria metafizică pe care se bazează acest fel de prelucrare a problemei și anume teoria Logosului.

40. Sf. Iustin Martirul și Filosoful: *Die Apologien übersetzt v. Kempton 1871*, p. 133.



Logosul la Clement, pierde din caracterul său stoic avut la Sf. Justin, și capătă unul creștin. El apare acum ca educatorul neamului omenesc, atît în privința cunoașterii cît și a moralității. Logosul inspiră și pe filosofi, așa încît «ceea ce legea a fost pentru iudei pînă la venirea lui Hristos, a fost pentru Greci filosofia<sup>41)</sup>. «Prin urmare au existat două Testamente Vechi și există un Testament Nou, așa că istoria cugetării neamului omenesc se aseamănă cu două riuri; unul izvorăște din legea lui Dumnezeu, altul din rațiune și ambele se împreună în apele unui al treilea rîu, anume revelația creștină» (Stromata I, 5; 29, 1)<sup>42)</sup>.

Intellectualismul lui Clement e astfel dirijat spre construirea unei metafizici raționale pe baze creștine pentru a putea cuprinde integral și armonic atît învățăturile creștine cît și cele filosofice. El urmărește în plus să arate superioritatea învățăturii creștine, bazîndu-se mai ales pe faptul revelației supranaturale. Nu este vorba astfel aici, de nici o tendință de a raporta credința în sine la rațiune și de a găsi legăturile interne între acestea. E adevărat, Clement raportează credința la gnoză, adică la cunoaștere. Cunoașterea caracteristică gnozei nu este însă o cunoaștere pur rațională. Ea se bazează în primul rînd pe intelect, fiind ceva discursiv, însă în ea intră și elemente cu totul discutabile din punct de vedere rațional, cum sînt de pildă anumite elemente mistice iraționale.

Prin punerea acestei probleme și anume a raportului dintre credință și gnoză, Clement se face promotorul problemei credință-rațiune. Cu toate că deschide calea apariției problemei credință-rațiune, ce va frămînta ulterior creștinismul apusean, el nu o pune ca atare. Toată problematica lui Clement Alexandrinul poartă caracterul generalului, al metafizicului, credința fiind socotită ca ceva cu totul dincolo de îndoială ca un adevăr indiscutabil și ca atare lipsit de necesitatea raportării la rațiune.

Capadocienii păstrează în esență planul discuției problemei credință-filosofie existent la Sf. Justin Martirul și Clement Alexandrinul sau Origen care-l urmează îndeaproape. Deși ei nu mai preiau baza metafizică de la care pleacă Sfîntul Iustin și Clement, întrucît marea reputație de care se bucura filosofia dispăruse, păstrează totuși aceeași rezervă în abordarea problemei credință-rațiune.

Semnificativ în această privință e cel mai mare intelectualist dintre Capadocieni și anume Sf. Grigore de Nissa. El întrebuițează rațiunea, ca și Sf. Justin și Clement de altfel, mai ales în fața păgînilor, pentru a le distruge anumite concepții și pentru a le apropia mai întîi intelectual adevărurile creștine. În această privință cuvintele următoare sînt cît se poate de clare: «căci după felul boalei trebuie aplicată și metoda de leuire. Cu aceleași mijloace nu poți vindeca și politeismul păgînilor și necredința iudeului în dumnezeirea Fiului cel unul născut; nici plecînd de la aceleași principii cu care combați pe rătăcitorii eretici, nu poți răsturna fabulele cele false relativ la dogmele păgîne. Asemenea cu argumentele cu care cineva ar putea îndrepta pe Sabelieni, cu aceleași argumente nu va putea îndrepta pe Anomei; nici lupta contra Maniheilor nu poate fi de folos Iudeilor. Ci trebuie, după cum s-a zis, a lua în seamă ideile oamenilor și a vorbi după

41. Clement d'Alexandrie par G. Bardy Paris 1926, *Stromata*, VI, 17, 159; II, p. 513-14, p. 57.

42. N. Terchilă: *Istoria Filosofiei Sibiu* 1943, p. 88-89.

rătăcirea în care zace fiecare»<sup>43</sup>). Din acest citat ne putem da seama cum consideră rațiunea Sf. Grigore de Nissa. Aceasta era pentru el un instrument cât se poate de eficace pentru a combate prin argumente, diferitele teorii contrare învățaturii creștine. Planul de manifestare al rațiunii este după Sf. Grigore de Nissa planul învățăturilor extra-creștine. Scopul rațiunii era de a distruge învățăturile necreștine și de a demonstra adevăritatea și frumusețea credinței creștine. Rațiunea apărea doar acolo, unde nu era credință, în scopul prelucrării terenului pe care ulterior avea să apară credința.

Dacă Sf. Grigore de Nissa a întrebuințat rațiunea și în cadrul învățăturilor credinței, aceasta a fost doar pentru că și-a dat seama că în auditori s-a ivit îndoiala și prin aceasta ei au ieșit din credință. Rațiunea e astfel întrebuințată pentru a spulbera ideile care au putut provoca îndoiala. Ea permite în felul acesta reintronarea credinței.

Sf. Justin Martirul, Clement și Sf. Grigorie de Nissa au demonstrat inexistența în răsărit a unei probleme bine conturate și formulate în privința raportului dintre credință și rațiune. În general în răsărit, nu s-a putut observa niciodată o încercare mai sistematică de a pune problema credință-rațiune în toată puritatea ei ca în apus. Problema credință-rațiune a luat forma credință-filosofie. Răsăritul nu trece de la această problemă generală, care nu putea afecta esența credinței — la problema specială: credință-rațiune. Aceasta întrucât o atare problemă aduce cu sine o valorificare superioară a rațiunii față de credință și astfel va produce dezastrul credinței. Credința apuseană stă mărturie în această privință după cum am și văzut.

Rațiunea nu e neglijată de Sfinții Părinți. Ea e considerată nu ca o rațiune independentă cum se face în Apus, ci ca una creștină, — subordonată adevărilor indiscutabile revelate. Domeniul de investigație al rațiunii nu se extinde pînă la analiza și valorificarea credinței însăși, pînă la criticarea ei, ci el cuprinde doar produsele intelectuale umane. Nu se va discuta astfel niciodată de ce se crede și ca atare nu se va lega răspunsul acestei întrebări de rațiune ca în apus. Ca urmare nu vor apărea nici răspunsuri ca acel: «credo quia absurdum», «credo ut intelligam» etc. Credința e superioară rațiunii. Ea se folosește în anumite ocazii doar, de o rațiune specifică. Acesta e un adevăr adînc și total recunoscut de Ortodoxie. Ca atare pe tărîm Ortodox nu se poate ivi nici idealul apusean al transformării credinței în înțelegere. Acest ideal ar distruge tocmai puritatea credinței, ortodoxia ei, i-ar nega însăși valoarea ei primară. Astfel credința deși luată în sensul de învățătură la Sfinții Părinți citați, a rămas totuși, în discuția problemei credință-filosofie, strîns legată de structura ei complexă. Ea nu e numai concept ci și atașament al întregii noastre ființe. Ea e astfel dincolo de îndoială, ceva mult superior cunoașterii raționale catolice, ea e firea umană pătrunsă de duhul lui Hristos.

După cum am văzut deși în Răsărit în primele secole se observă o puternică tendință de conciliere a credinței cu filosofia, totuși credința e păstrată aici cel mai mult în puritatea ei originară. Oficialitatea Bisericii Răsăritene se păstrează la distanță față de orice încercări intelectualiste. Ea nu le condamnă, dar nu-și impropriază direcția și nici soluțiile, cum e cazul în apus. Ea păstrează — astfel mai organic legătura cu credința maselor

43. Sf. Grigorie de Nissa: **Marele Cuvint Cathetic**, trad. Grig. Teodorescu, Buc. 1903, p. 92.

de credincioși. În plus, ea face mai puține concesii laturii intelectualiste umane. Creștinismul Răsăritean, îndepărtat de manifestările exterioare ale vieții, nu mai pune accesul pe valori externe, ci se caută pe sine și astfel, curat, esență pură, se îndreaptă cu speranță și iubire spre Hristos.

Credința Ortodoxă crescută sub auspiciile harului prezintă, astfel, următoarele caracteristici. În primul rând, ea apare ca un mod de manifestare a vieții. Ea e total ființială. Identificarea ei cu viața e demonstrată de inexistența unei problematice a credinței. Credința Ortodoxă corespunde afirmației Sf. Ioan Damaschin care zice: «credința e un sentiment, care nu isco-dește lucrurile»<sup>44</sup>). Prin lipsa iscodirii, credința e un fenomen primar și abisal uman. Ea trece peste caracterul dualist al credinței obiect de cercelare intelectuală, apusean, păstrind nealterată esența ei monistă, identificarea cu trăirea. Monismul credinței apare din uniunea dintre credința ca fenomen subiectiv și obiectul acesteia, uniune realizată de iubire. Prin aceasta se evită tragismul credinței protestante cauzat de distanța infinită dintre credincioși și obiectul credinței sale.

În felul acest, credința, din punct de vedere ortodox e însăși viața noi în împărății a lui Dumnezeu. Această viață e totală, complexă și unitară, e însăși conviețuirea cu Dumnezeu.

Din identificarea credinței cu trăirea, rezultă și evidența prin sine a credinței. «Evidența credinței exclude îndoiala, fără să sufere însă încercarea acesteea»<sup>45</sup>). «Inima credinței e certitudinea»<sup>46</sup>). Caracterul de certitudine a credinței demonstrează că cunoașterea ce-o posedă e o cunoaștere ființială de-o natură cu totul diferită de cea rațională, indiferentă față de ea. Prin acest fapt credința ortodoxă nu mai are nevoie nici de-o fundamentare exterioară ei, cum ar fi venit, de pildă, din partea rațiunii. O atare fundamentare marchează în primul rând un minus-credință, și în plus e periculoasă întrucât tinde la înlocuirea credinței cu rațiunea, după cum demonstrează cultura occidentală născută din intelectualismul catolic.

Caracterul de certitudine a credinței, precum și convingerea limitării umane demonstrează acea învățătură ortodoxă, după care credința e un dar. Caracterul de dar al credinței e demonstrat și de faptul că «ea se ivește în chip minunat. Certitudinea omului despre realitatea divină se naște altfel decât cunoașterea lumii naturale»<sup>47</sup>). Toate aceste caractere ale credinței, puternic accentuate de trăirea ortodoxă, luminează o trăsătură fundamentală a credinței și anume «că ea nu e un simplu fenomen launtric al sufletului nostru, ci o raportare la o realitate care nu se confundă cu actul credinței, sau cu ceva ce face parte din ființa noastră»<sup>48</sup>). În felul acesta Ortodoxia susține cu tărie caracterul supra-psihiologic al credinței. În lumina acestei viziuni ortodoxe, rezultă că propriu credinței, e o cunoaștere specifică, foarte greu de redat rațional, atât în privința obiectului, cât și a fenomenalizării ei în credincios. **Propriu ei e trăirea, posedarea obiectului.** Credinciosul, prin cunoașterea credinței nu mai stă în fața unui obiect, ci **conviețuiește cu obiectul cunoscându-l în acest fel.** O traducere rațională adecvată e cea a pildelor, alegoriilor, așa cum ne-a învățat Mîntuitorul însuși și marii trăitori creștini. Rațiunea poate privi credința și poate încerca a

44. I. Damaschin, *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, București 1943, p. 300.

45. M. Florian, *op. cit.*, p. 4.

46. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 7.

47. Idem, *ibidem*, p. 11.

48. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 7.

o înțelege, însă nu trebuie să promulgheze concluziile ei drept infailibile și autoritative. Rațiunea n-are dreptul de-a da direcție credinței prin determinarea obiectului ei, cum de pildă se întâmplă în protestantism și mai ales în teologia dialectică și teologia idealistă. Ea poate cel mult cerceta credința și afirma paradoxalitatea ei, dar n-are voie ca prin această afirmație să aducă o scădere a valorii credinței.

În ce privește ideea, după care rațiunea ar putea ajuta credinței, idee ce stă la baza teologiei naturale, aceasta e într-o adevărată, într-o cât mai există în credincios un simț de credință și o tendință de-a reveni la o credință puternică. Doar în felul acesta rațiunea nu e autonomă și doar astfel ea poate sprijini credința. Această rațiune își doboară diferite îndoieli și ajungând la o oarecare convingere rațională, se complăce în ea prin ideea că a ajuns prin rațiune la credință. Acest procedeu e însă în realitate o înșelăciune, căci această rațiune nu e rațiunea pură. Rațiunea nu poate ajunge la credință decât dacă-și neagă metodele, adică se neagă pe sine, căci o rațiune care lucrează cu paradoxul, nu mai e rațiune. Așa stînd lucrurile, teologia naturală, de un așa zis caracter rațional, e bună numai acolo unde mai există credință. Ea e rea însă, acolo unde e autoritativă, cum e, de pildă, în catolicism. Dacă poate exista o filozofie creștină, aceasta nu trebuie să fie rațională, ci experimentală, în sensul experienței transcendentului. Aceasta e ideea măreață, ce a însuflețit organicitatea ortodoxă de la apariție pînă azi.

## ÎNVĂȚĂTURA SFÎNTULUI GRIGORIE DE NISSA DESPRE CHIP ȘI ASEMĂNARE \*)

Sfântul Grigorie de Nissa, dezvoltând învățătura creștină despre om, se sprijină pe revelația supranaturală din Sfânta Scriptură. Arătând ce este omul în sine și ce trebuie să devină, se folosește mereu de expresiile biblice «chip» și «asemănare». Aceste expresii sint luate din Cartea Facerii, unde se spune: «Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și asemănarea noastră» (Fac. I, 26). Acest text al Sfintei Scripturi este comentat pe larg în tratatul «**Despre facerea omului**». Și în alte tratate, comentarii sau omilii, Sfântul Grigorie de Nissa sprijină învățătura sa despre chip și asemănare pe Sfânta Scriptură. De pildă, în lucrarea: **Explicarea apologetică a Hexaemeronului**, în comentarul: **Despre titlurile psalmilor**, în **Tilcuirea exactă la Cântarea Cântărilor**, în **Omiliile la Ecclesiast**, la **Rugăciunea domnească**, la **Fericiri** și în alte lucrări exegetice, dogmatice sau ascetice.

Însuși Sfântul Grigorie de Nissa spune că folosește Sfânta Scriptură drept fir conducător în dezvoltarea învățăturii sale<sup>1)</sup>. Cel mai speculativ părinte bisericesc din veacul al IV-lea, sprijinește învățătura sa pe datele Sfintei Scripturi, care nu contrazic rațiunea, ci se armonizează cu ea<sup>2)</sup>. Ideea fundamentală a creștinismului cu privire la om este adâncirea și dezvoltarea învățăturii biblice din Cartea Facerii, a învățăturii despre chip și asemănare<sup>3)</sup>. Această învățătură o dezvoltă pe larg Sfântul Grigorie de Nissa. Înainte de el au fost subliniate numai în parte unele aspecte ale acestei învățături.

### I. DESPRE CHIP ȘI ASEMĂNARE ÎN TEOLOGIA PREGREGORIANĂ

Dintre părinții apostolici, Sfântul Ignatie Teoforul accentuează identifierea creștinului cu Hristos. El zice că Dumnezeu este în noi și noi sîntem teofori sau hristofori. El însuși se numește teofor, la începutul epistolei sale către romani, adică purtător de Dumnezeu, purtător de chip al lui Dumnezeu și de putere pe care o poate întrebuiința ca să devină asemenea cu Dumnezeu.

Sfântului Irineu spune că omul a fost așezat pe pămînt ca chip al lui Dumnezeu<sup>4)</sup>. Acest chip s-a denaturat după păcat și noi nu mai putem reveni la starea cea dintîi, fără ajutorul lui Dumnezeu. Logosul întrupat

\*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Prof. Ioan G. Coman, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Sf. Grigorie de Nissa, **Despre suflet și înviere**, sau **Macrimia**, Migne, P.G. vol. 46, col. 52 A.

2. F. Cayré, **Précis de patrologie**, tome premier, livres I et II, Paris-Tournai-Rome, p. 414.

3. Prof. V. V. Zenkowsky, **Problemele antropologiei creștine**, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», nr. 9-10, 1937, p. 445.

4. Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Indumnezeirea omului după Sfinții Părinți**, curs pentru magisteriu, anul III, ținut în 1954-1955, p. 102.

va recapitula în sine toată umanitatea, ca fiecare să căpătăm «ceea ce pierdusem în Adam», adică ființa după chipul și asemănarea lui Dumnezeu<sup>5</sup>).

După Tertulian, noi moștenim prin Adam chipul lui Dumnezeu și în felul acesta sufletul nostru este creștin din fire («anima naturaliter christiana»). Tertulian vede chipul lui Dumnezeu în sufletul curat, simplu, nevinovat, așa cum a fost creat la început, nu apăsător de greutatea învățăturii și a culturii. Numai acest suflet «în stare de chip al lui Dumnezeu, poate da mărturie despre Dumnezeu»<sup>6</sup>).

Clement Alexandrinul, văzînd chipul lui Dumnezeu în om, zice: «dacă cineva se va cunoaște pe sine însuși, va cunoaște pe Dumnezeu, iar cel ce va cunoaște pe Dumnezeu, se va asemăna cu Dumnezeu»<sup>7</sup>).

După Origen, omul a pierdut prin păcat puritatea, legătura intimă cu Dumnezeu, nepătimirea, nemurirea trupului și fericirea. Restabilirea acestor însușiri ale chipului lui Dumnezeu din om, n-o putea face nimeni altul, decît Acela care dăduse la început aceste însușiri, adică Logosul. El era arhetipul, originalul omului<sup>8</sup>).

Sfîntul Atanasie cel Mare spune că chipul lui Dumnezeu din om a fost restaurat prin întruparea Mîntuitorului. Logosul s-a făcut om, pentru ca noi să fim îndumnezeiți<sup>9</sup>), să devenim asemenea cu Dumnezeu nu prin natură, ci prin har. Logosul a venit ca să restaureze chipul lui Dumnezeu din om, să reinnoiască pe omul făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. O idee cu totul nouă găsim la Sfîntul Grigorie de Nissa, anume, că sufletul purificat poate cunoaște în el pe Dumnezeu, sufletul nostru este  $\sigma$  icoană a lui Dumnezeu<sup>10</sup>).

Sfîntul Macarie Egipteanul zice că nici soarele, nici luna, nici pămîntul n-au voință liberă, ci numai omul care e creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu<sup>11</sup>).

La baza învățăturii morale și ascetice a Sfîntului Efrem Sirul stă concepția sa că omul este creat după chipul lui Dumnezeu prin libertate, prin stăpînirea ce o are asupra creației văzute, prin puterea de a primi darurile lui Dumnezeu și prin ușurința cu care sufletul său poate să se păstreze și să se dăruiască total<sup>12</sup>).

Sfîntul Vasile cel Mare scrie în Comentarul la Psalmi, că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar prin păcat s-a dezbrăcat de chipul cel ceresc și a luat asupra sa chipul cel pămîntesc<sup>13</sup>).

Vedem, din cele arătate, că fiecare Sfînt Părinte subliniază numai un anumit aspect al învățăturii despre chip și asemănare: Sfîntul Ignatie subliniază faptul că noi sîntem purtători de Dumnezeu, întrucît avem în noi

5. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, XIX, XVIII, Migne, P.G., vol. 7, col. 939 B, 932 B.

6. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Antropologie patristică*, curs pentru magisteriu, anul III, ținut în 1953-1954, pp. 98-99.

7. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, 1, Migne, P.G., vol. 8, col. 556 A.

8. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Indumnezeirea omului*, curs cit., pp. 73-74.

9. Sf. Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Logosului*, 54, Migne, P.G., vol. 25, col. 192 B.

10. Natalia V. Dinu, *Problema omului în opera Sfîntului Grigorie de Nissa*, teză de licență în Teologie, București 1949, p. 10.

11. Sf. Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești*, XXIII, Migne, P.G., vol. 34, col. 591 A.

12. F. Cayré, *op. cit.*, p. 373.

13. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. de Pr. Olimp N. Căciulă, în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 2, București, 1939, p. 268.

chipul lui Dumnezeu, Sfântul Irineu vorbește despre faptul că omul singur e așezat pe pământ ca chip al lui Dumnezeu, Tertulian spune că prin aceasta noi mărturisim pe Dumnezeu, etc. Părinții bisericești își fac o concepție despre chipul lui Dumnezeu în om cu ajutorul propriei lor experiențe. După sensibilitatea duhovnicească a fiecăruia, ei acordau prioritate cutărui sau cutărui element din chip, corespunzător rîvnei filocalice pentru realizarea asemănării cu Dumnezeu.

Filozofii numeau pe om microcosm, dar Biserica creștină prin Sfinții Părinți, îi dă omului adevărata lui valoare, de chip al lui Dumnezeu, menit să ajungă asemenea cu Dumnezeu. Filozofii profani numindu-l pe om microcosm, credeau că-l elogiază, dar în fond ei nu-l ridicau la demnitatea de conducător al cosmosului. Sfinții Părinți, în frunte cu Sfântul Grigorie de Nissa dau omului adevărata lui valoare, spunînd că măreția omului constă, nu în faptul că omul e chipul universului, ci «în faptul că omul e chipul firii Creatorului său»<sup>14)</sup>, omul e stăpînul cosmosului.

Această problemă de antropologie patristică a fost pusă timid de unii Sfinți Părinți și scriitori bisericești ca Tertulian, examinată cu pasiune de alții, ca Origen și înălțată la rangul de învățătură desăvîrșită și unitară de Sfântul Grigorie de Nissa<sup>15)</sup>.

## II. CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA; DEOSEBIREA DINTRE ELE, DUPĂ SF. GRIGORIE DE NISSA

I. **Despre chip și asemănare în general.** Cuvintele «chip» și «asemănare» din Cartea Facerii sînt mult folosite în terminologia antropologiei gregoriene. Prin termenul «chip» se arată ceea ce este omul în sine de la creație, iar prin «asemănare» se arată ceea ce este omul în potență, ceea ce trebuie să devină. Chipul îl avem din momentul creației, iar asemănarea o dobîndim cu timpul, prin realizarea acestui chip<sup>16)</sup>. Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu și are menirea să devină asemenea cu Dumnezeu. Pentru aceasta Sfântul Grigorie de Nissa zice că omul este lucru mare și de cinste<sup>17)</sup>. Omul are posibilitatea să devină asemenea lui Dumnezeu prin virtute, omul este un microtheos, omul este un Dumnezeu creat, omul este un Dumnezeu prin har<sup>18)</sup>. Dintre toate făpturile, omul singur este creat după chipul lui Dumnezeu<sup>19)</sup>. Sfântul Grigorie de Nissa vede importanța omului prin faptul că în Cartea Facerii, după ce omul a fost creat, se spune: «... și a văzut Dumnezeu că toate erau foarte bune» (Gen. I, 3, 31) și nu numai bune, cum se constatase la celelalte creaturi de mai înainte<sup>20)</sup>. Numai omului i s-a dat chip după modelul celei mai neîntrecute și originale frumuseți, i s-a dat natură după chipul ființei divine, ca să fie în stare să ajungă la chemarea sa de a fi asemenea cu Dumnezeu. Omul e împodobit cu virtutea și fericirea nemuririi, cu cununa dreptății, asemănîndu-se cu fru-

14. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Antropologie patristică*, curs cit., pp. 88, 90.

15. Idem, *Probleme de filozofie și literatură patristică*, București 1944, p. 38.

16. Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, pp. 45-46.

17. Sf. Grigorie de Nissa, *Despre facerea omului*, II, Migne, P.G., vol. 44, col. 132 D.

18. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *curs cit.*, p. 4.

19. Sf. Grigorie de Nissa, *Tilcuirea exactă la Cîntarea Cîntărilor*, omilia II, Migne, P.G., vol. 44, col. 806 CD.

20. Idem. *Explicare apologetică la hexameron*, Migne, P.G., vol. 44, col. 91 AB,

mușeța lui Dumnezeu. Omul e făcut după chipul lui Dumnezeu ca să oglindească în el pe Dumnezeu<sup>21</sup>). Precum uneori vedem soarele oglindindu-se în geam, așa se oglesc și lucesc în micimea naturii noastre copiile acelor inexprimabile însușiri ale Dumnezeirii.

Chipul lui Dumnezeu în om se referă la partea spirituală, la suflet. Dar, întrucît sufletul lucrează prin trup, se poate extinde chipul lui Dumnezeu și asupra trupului. Căci omul are menirea să ducă spre Dumnezeu toată creația. Omul a fost făcut și din pămînt, «pentru ca pămîntescul să se ridice deodată cu dumnezeescul și pentru ca un singur har să străbată toată făptura»<sup>22</sup>). Astfel, putem spune că omul întreg, trup și suflet, reflectă chipul lui Dumnezeu<sup>23</sup>). Sfîntul Grigorie de Nissa spune că chiar și în exteriorul său, omul să arate că a fost creat după chipul lui Dumnezeu și că are însușirile necesare de-a se face asemenea cu Dumnezeu<sup>24</sup>). Deși există asemănare între natura dumnezească și cea omenească, dar una este necreată și alta este creată. Omul este podoaba creației prin înfățișarea armonioasă a chipului său și prin frumuseța și înălțimea puterilor sale sufletești. El poartă în propria sa fire chipul întregii creații, fiindcă e alcătuit după chipul lui Dumnezeu<sup>25</sup>). Sfîntul Grigorie de Nissa, analizînd pe larg problema chipului și asemănării, precizează că natura umană este chipul viu care participă la demnitatea și numele Modelului; această demnitate stă în capacitatea de a fi stăpîn prin virtute, în fericirea nemuririi, în puritate, în nepătimire și în depărtarea de orice rău. Acestea sînt florile pe care Creatorul propriului Său chip le-a imprimat firii noastre<sup>26</sup>). Omul este expresia chipului lui Dumnezeu, omul reprezintă culmea făpturilor, este icoana măreției și desăvîrșirii divine. «Ca chip al lui Dumnezeu, omul se înfățișează ca o ființă personală, ca o persoană care nu trebuie determinată de către natură, ci care trebuie să determine natura, asimilînd-o Arhetipului divin»<sup>27</sup>). Omul este înzestrat cu libertate de voință și poate realiza această operă de înduhovnicire a naturii<sup>28</sup>). În ordinea ființelor personale, chipul nu este o simplă imitație, nu este o simplă reproducere în formă imperfectă a celui superior prin cel inferior. Chipul lui Dumnezeu în om nu stă în faptul că omul are ca și Dumnezeu o rațiune și o libertate desigur mai puțin devăvîrșite, pe care le întrebunțează în ordinea lui de viață în chip autonom. Căci între ființele personale raportul dintre chip și model vrea să spună că apropierea este atît de mare, încît chipul e în stare să înțeleagă ceea ce-i comunică modelul și se orientează neconștient după el.

21. Ibidem, **Despre facerea omului**, IV, Migne, P. G., vol. 44, col. 136 D; idem, **Despre suflet și înviere**, Migne, P.G., vol. 46, col. 41D-44 A.

22. Grégoire de Nyssa, **La Création de l'homme**. Introduction et traduction Jean Laplace, S. J., notes Jean Daniélou, S. J., **Sources Chrétiennes**, Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J., Paris 1944, Introduction, p. 36; idem, **Marele Cuvînt Catehetic**, VI, Migne, P.G., vol. 45, col. 28 A. (traducerea romînească de Pr. D. Cristescu și N. Barbu, București, 1947).

23. Dom C. Lialine, **Un idéal de l'icône**, în rev. «Irénikon», t. XI, nr. 4, 1934, pag. 279.

24. Sf. Grigorie de Nissa, **Despre facerea omului**, III, IV, Migne, P.G., vol. 44, col. 133 D, 136 C.

25. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, pp. 95, 116.

26. Jean Daniélou, **Platonisme et théologie mystique, Essai sur la Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse**, Aubier, 1944, p. 53.

27. Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Indumnezeirea omului**, *op. cit.*, pp. 95, 102.

28. Gaith, *op. cit.*, p. 70.



Între model și chip este o înrudire dinamică<sup>29</sup>). Noi trebuie să descoperim în noi chipul lui Dumnezeu, însușirile noastre spirituale să oglindească chipul lui Dumnezeu. Fiindcă toți oamenii moștenim prin Adam chipul lui Dumnezeu<sup>30</sup>). Sufletul nostru trebuie să înduhovnicească, să transfigureze în felul acesta, partea materială din om, trupul lui. Omul interior a fost creat după chipul lui Dumnezeu. El are drept instrument de lucru, trupul. Omul care-și înduhovnicește întreaga sa ființă, poate zice împreună cu Psalmistul: «Insemnatu-s-a peste noi lumina feții Tale, Doamne»<sup>31</sup>). După Sfântul Grigorie de Nissa, omul, creat după chipul lui Dumnezeu, are o slujbă de mijlocitor, o slujbă de a conduce toată creația către Dumnezeu. «Omul nu este o fărimă uitată în spațiul cosmic, ci tot ce există îi poartă un palpitant interes... În jurul fiecărui om e concentrată întreaga existență creată și necreată, văzută și nevăzută»<sup>32</sup>).

Chipul lui Dumnezeu e bunul omenirii totale care trebuie să se realizeze în fiecare din noi. Noi sîntem creați după chipul lui Dumnezeu, adică înzestrați cu rațiune și capabili de desăvîrșire morală<sup>33</sup>). Prin învățatura despre chip și asemănare, omul se înfățișează ca un Dumnezeu creat, un Dumnezeu prin har: aceasta este adevărata și fundamentală definiție a omului în creștinism. Și învățatura Sfântului Grigorie de Nissa despre chip și asemănare ne pune la îndemîna o vistierie de date pentru antropologia creștină.

**2. Ce este chipul lui Dumnezeu în om?** Chipul lui Dumnezeu în om — εἰκὼν —, este izvorul de bogății dumnezeiești, pe care Creatorul le-a pus în om din momentul creației. Chipul lui Dumnezeu în om este ansamblul tuturor elementelor care caracterizează dumnezeirea. După Sfântul Grigorie de Nissa, chipul nu este cu adevărat chip, decît în măsura în care posedă toate atributele modelului său<sup>34</sup>). Chipul lui Dumnezeu în om constă în prezența tuturor bunurilor din ființa omului. Dumnezeu este plinitudinea tuturor bunurilor și omul, ca chip al lui Dumnezeu are în el ideea și tot ce poate fi conceput spre mai bine. În natura omenească «este înăscută de la sine tendința după bine»<sup>35</sup>). Chipul lui Dumnezeu în om constă în puterile lui spirituale, în rațiune, în liberul arbitru, în sentiment, în demnitatea sa împărătească în univers, în simplitatea sufletului, în nemțurirea lui, în puterea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a se uni și de a trăi cu El. Chipul lui Dumnezeu în om constă, așa dar, în natura lui intelectuală și morală. Omul este împodobit cu cele mai frumoase însușiri. Și toți oamenii poartă în ei, deopotrivă aceste însușiri. Prin aceste însușiri sufletul cuprinde

29. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Antropologie Ortodoxă*, în «Anuarul Academiei Teologice din Sibiu», 1939-1940, p. 13.

30. Sf. Grigorie de Nissa, *Tilcuire exactă la Cîntarea Cîntărilor*, Omilia II, Migne, P.G., vol. 44, col. 805 A; idem, *Despre facerea omului*, XVI, Migne, P.G., vol. 44, col. 185 AB.

31. Idem, *Despre cuvîntul Sfintei Scripturi: Să facem om după chipul și asemănarea noastră*, I, Migne, P.G., vol. 44, col. 262 C, 264 (autenticitatea acestei opere nu e definitiv stabilită); idem, *Despre titlurile psalmilor*, IV, Migne, P.G., vol. 44, col. 445 C.

32. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Elemente de Antropologie Ortodoxă*, în *Omagiu Patriarhului Nicodim*, București, 1946, p. 237.

33. Sf. Grigorie de Nissa, *Despre facerea omului*, XVI, XVII, XXII, Migne, P.G., vol. 44, col. 185 D-189 D, 204 D.

34. Idem, *ibidem*, XI, Migne, P.G., vol. 44, col. 156 A.

35. Idem, *Despre fericiri*, Omilia V, Migne, P. G., vol. 44, col. 1249 .

în el chipul frumuseții dumnezești. Chipul lui Dumnezeu se manifestă în totalitatea acestor însușiri sufletești<sup>36</sup>).

a) **Rațiunea** este o însușire a chipului lui Dumnezeu din om. Toți oamenii sînt înzestrați de Dumnezeu cu rațiune. Rațiunea este specifică omului și prin ea omul se deosebește de tot restul creației văzute și se ridică deasupra ei. Prin rațiune omul cunoaște pe Dumnezeu și-și manifestă darul vorbirii. Rațiunea este cel mai frumos bun pe care poate să și-l închipuie omul. Ea este partea conducătoare a sufletului, este expresia cea mai înaltă a chipului, este lumina care, prin gîndire și conștiință, menține trează ideea de Dumnezeu în om. Prin rațiune omul reproduce în proporțiile creației, puterea supremă a lui Dumnezeu. Rațiunea este elementul principal al chipului lui Dumnezeu în om<sup>37</sup>).

b) **Voința liberă** a omului este altă însușire a chipului lui Dumnezeu din om. Omul creat după chipul lui Dumnezeu nu este lipsit nici de acest frumos și prețios bun, de harul neatîrnării. Libertatea voinței este o parte importantă a chipului lui Dumnezeu în om<sup>38</sup>). Independența aceasta a omului este o trăsătură principală a chipului lui Dumnezeu din el. Omul este liber și pentru aceasta e și răspunzător de faptele sale. El poate alege binele sau răul. Prin libertate, omul, realizînd chipul lui Dumnezeu din el, cîștigă asemănarea. Prin liberul arbitru se face asemănarea chipului cu modelul<sup>39</sup>). Prin această însușire a sufletului omenesc, omul este o ființă morală.

c) Dar nicăieri Dumnezeu nu e atît de prezent ca **în iubire**. Sfîntul Grigorie de Nissa pune în chip deosebit accentul pe elementul iubirii, din chipul lui Dumnezeu în om. «Dumnezeu este însuși dragostea și izvorul dragostei, zice el. Lucrul acesta l-a imprimat Creatorul și pe fața noastră, căci zice: «În aceasta vor cunoaște toți că sînteți ucenicii mei, dacă veți avea dragoste între voi» (Ioan XIII, 35). Dacă nu e prezentă această dragoste a unora față de alții, se schimbă toată întipărirea chipului<sup>40</sup>). Dragostea este elementul care reunește ființa umană, elementul care asigură ființarea chipului divin în om. Dragostea topește într-o sinteză armonică, diferitele caracteristici ale chipului divin din om. Dragostea e indisolubil legată de chipul lui Dumnezeu din om. Dragostea aceasta este chiagul care ține în unire sfîntă pe toți oamenii. «Omul ca multiplicitate de persoane este, sub acest raport, chipul Sfintei Treimi, fiind ca un complex compensatoriu de fețe ce se privesc»<sup>41</sup>).

d) **Demnitatea împărătească** pe care o are omul în univers este alt element al chipului lui Dumnezeu în om. Stăpînirea omului asupra naturii este o consecință și o manifestare a chipului dumnezeesc. «Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe dînsul... zicînd — creșteți

36. Ibidem, **Despre facerea omului**, XVI, Migne, P.G., vol. 44, col. 185 B-D, 204 C-D.

37. Ibidem, **op. cit.**, V, IX, XII, Migne, P.G., vol. 44, col. 137 BC, 149 B, 161 CD; **ibidem**, **Marele Cuvînt Catehetic**, VI, Migne, P.G., vol. 45, col. 29 B; Prof. Pr. Ioan G. Coman, **curs cit.**, p. 102.

38. Ibidem, **Marele Cuvînt Catehetic**, V, Migne, P.G., vol. 45, col. 24 CD.

39. Gaîth, **op. cit.**, pp. 67, 69, 71 și 77.

40. Sf. Grigorie de Nissa, **Despre facerea omului**, V, Migne, P. G., vol. 44, col. 137 C.

41. Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Valoarea omului în concepția Sfinților Părinți**, curs pentru magisteriu, anul I, ținut în 1953-1954, p. 13; N. V. Dinu, **op. cit.**, p. 121; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, **Antropologie Ortodoxă**, în **Anuarul cit.**, p. 18.

și vă înmulțiți și umpleți pământul, și-l stăpâniți pe el și stăpâniți peștii mării și păsările cerului și toate dobitoacele și tot pământul și toate vietățile, care se tirăsc pe pământ» (Fac. I, 27-28). După Sfântul Grigorie de Nissa, omul făcut ca o încununare a creației, trebuie să stăpânească lumea cu independență suverană. Crearea omului după chipul lui Dumnezeu care conduce totul, arată că de la început omul are o natură împărătească. «Ai fost creat omule să fii stăpîn. Ai fost așezat conducător al lucrurilor... Unde este puterea de stăpînire, acolo este și chipul lui Dumnezeu» 42).

e) Sfântul Grigorie de Nissa vede ca o trăsătură a chipului lui Dumnezeu din om și **asexualitatea**. Sexualitatea nu este o trăsătură a chipului 43). Primii oameni au fost creați fără de sex. Trupul lor avea menirea să existe în veșnicie și omul, în totalitatea lui a fost făcut după chipul lui Dumnezeu. Mîntuitorul, care e adevăratul chip al Tatălui, s-a născut mai presus de legile sexului și Sfînta Sa Maică e pururea fecioară. După obșteasca înviere — care este și o repunere a omului în starea de la început, toți oamenii vor fi ca îngerii din ceruri, care nici nu se însoară, nici nu se mărită. Fecioria, în felul acesta, este reîntoarcerea omului la starea naturală, la starea paradisiacă și în același timp e anticiparea vieții de după înviere. Viața sexuală și înmulțirea oamenilor pe această cale este, după Sfântul Grigorie de Nissa, o denaturare a chipului lui Dumnezeu. Dacă primii oameni nu cădeau în păcat, aveau să se înmulțească în altfel — zice Sfântul Grigorie de Nissa — ca îngerii 44). După învățătura Sfintei Biserici, noi știm că îngerii nu se înmulțesc.

Asupra acestei trăsături a chipului lui Dumnezeu în om, nu ne putem pronunța cu precizie. Dacă chipul lui Dumnezeu se găsește numai în sufletul omului, atunci se înțelege cu ușurință că asexualitatea este o trăsătură a chipului, dacă sufletul conduce întru totul trupul și în felul acesta se extinde chipul lui Dumnezeu și asupra lui, atunci putem spune că această însușire o au numai trupurile înduhovnicite.

Această divizare a chipului e făcută mai mult pentru mîntea noastră omenească, însă chipul în sine, care oglindește deplinătatea Arhetipului, care are caracter incognoscibil, nu se poate cunoaște întru totul. Și nici nu se poate defini întru totul în ce constă chipul lui Dumnezeu în om. Dacă facem abstracție de toate împărțirile de mai sus și privim la ceea ce caracterizează ființa omului ca întreg unitar, spunem că omul este o persoană. Chipul dumnezeesc fiind privilegiul exclusiv al omului în toată creația văzută, trebuie să stea în ceea ce-l distinge pe om de restul ei și aceasta este persoana. Ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu, nu este o parte din firea noastră, ci persoana care cuprinde în ea firea. Omul, ca ființă creată după chipul lui Dumnezeu, se prezintă ca o ființă personală, ca o persoană care nu trebuie să fie determinată de fire, dar care poate să determine firea 45), aceasta e învățătura despre asemănarea cu Dumnezeu, care este iarăși dezvoltată pe larg în opera Sfîntului Grigorie de Nissa.

42. Sf. Grigorie de Nissa, *Despre facerea omului*, IV, Migne, P.G., vol. 44, col. 136 C; idem, *Despre Cuvîntul Sfintei Scripturi: Să facem om...*, I, Migne, P.G., vol. 44, col. 265 A.

43. Gaith, *op. cit.*, p. 54.

44. Sf. Grigorie de Nissa, *Despre facerea omului*, XVI, XVII, Migne, P. G., vol. 44, col. 181 B, 189 A; Daniélou, *op. cit.*, p. 57.

45. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, pp. 113, 114-115, 117; Pr. Prof. D. Stănișoae, *art. cit.*, p. 13.

3. **Ce este asemănarea cu Dumnezeu?** După Sfântul Grigorie de Nissa, asemănarea cu Dumnezeu, — ὁμοίωσις —, este desăvârșirea omului în bine, este exercitarea continuă și după voia lui Dumnezeu a chipului divin din om. Este punerea în lucru a darurilor lui Dumnezeu avute în chip, este imitarea vieții dumnezeiești. Asemănarea cu Dumnezeu constă în faptul că omul reproduce într-o anumită măsură pe Dumnezeu. «Dacă cineva imitătează în viața sa — zice Sfântul Grigorie de Nissa —, însușirile naturii divine, se preface într-un anumit fel în ceea ce aceea imitare imprimă asupra ființei sale... Prin schimbarea vieții noastre, noi ne înălțăm la conștiința asemănării noastre cu Dumnezeu. Cine se apropie de binefăcător să fie însuși binefăcător. Cine se apropie de cel bun, să fie bun, cine se apropie de cel drept, însuși să fie drept. Numai un îndurător să se apropie de cel prea îndurat și numai un prieten al oamenilor, de cel iubitor de oameni»<sup>46</sup>). Asemănarea cu Dumnezeu se realizează printr-o viață curată, prin îndepărtarea de patimi și înstrăinarea de orice rău. Pentru aceasta sufletul nostru mereu caută pe Dumnezeu. Precum floarea-soarelui se îndreaptă mereu spre marele luminător al zilei, așa se îndreaptă și sufletul nostru mereu spre Dumnezeu, ca să devină asemenea cu El. Sfântul Grigorie de Nissa, tilcuind **Cintarea Cintărilor**, spune că sufletul nostru caută pe Dumnezeu precum caută mireasa pe mire». «Căci Dumnezeu singur, cu adevărat, are dulceața și dorirea și iubirea. Gustarea continuă din Dumnezeu devine pricină a unei dorințe și mai mari, pentru că intensifică pofta prin participarea la bunuri»<sup>47</sup>). Și asemănarea cu Dumnezeu nu are limită. Căci Logosul zice sufletului deșteptat: Ridică-te, iar după ce sufletul a venit aproape de El, aude mai sus: Vino! Astfel, sufletul care se ridică realmente la Dumnezeu, nu va înceta niciodată să se înalțe. Asemănarea cu Dumnezeu e o neîntrepruptă depășire de sine, o desăvârșire care nu se încheie niciodată. Dumnezeu este infinit în act, iar sufletul omului este infinit în devenire, el crește mereu în virtute, el este într-un progres permanent<sup>48</sup>). Omul este persoană și prin asemănarea cu Dumnezeu devine personalitate. Asemănarea cu Dumnezeu se face prin ajutorul harului divin și prin efort personal. Asemănarea cu Dumnezeu este un rod al sinergismului teandric. Când omul este curat, lipsit de patimi și de orice rău, are în el pe Dumnezeu, este asemenea cu Dumnezeu. Dumnezeu l-a făcut pe om în așa fel, încât să fie în stare să participe la bunurile supreme ale naturii divine. Omul este înzestrat cu puterea de a fi asemenea cu Dumnezeu. Prin viața noastră virtuoasă sîntem rînduiți să ajungem la asemănarea cu Dumnezeu. «Omul devine asemenea cu Dumnezeu prin virtuți»<sup>49</sup>). Asemănarea cu Dumnezeu este o creștere spirituală, un progres în virtute, în desăvârșire morală, este lucrarea noastră duhovnicească de a ne apropia de Dumnezeu. Omul tinzînd mereu spre fericire, tinde spre asemănarea cu Dumnezeu, căci definiția feri-

46. Sf. Grigorie de Nissa, **Despre suflet și înviere**, Migne, P.G., vol. 46, col. 46, col. 89 AB, 93 BC; idem, **Despre Rugăciunea Domnească**, Omilia V, Migne, P.G., vol. 44, col. 117 BC.

47. Idem, **Despre suflet și înviere**, Migne, P.G., vol. 46, col. 105 BC; Pr. Prof. Ioan G. Coman, curs cit., p. 7; Sf. Grigorie de Nissa, **Tilcuire exactă la Cintarea Cintărilor**, Omilia I, Migne, P.G., vol. 44, col. 777 B.

48. Ibidem, **Tilcuire exactă la Cintarea Cintărilor**, Omilia V, Migne, P.G., vol. 44, col. 876 C.

49. Ibidem, **Despre feciorie**, XII, Migne, P.G., vol. 46, col. 372 CB; N. V. Dinu, op. cit., p. 31; Sf. Grigorie de Nissa, **Despre Rugăciunea Domnească**, Omilia, V, Migne, P.G., vol. 44, col. 777 B.

cirii omenești, după Sfântul Grigorie de Nissa, este asemănare cu Dumnezeu. Asemănarea noastră cu Dumnezeu constă în plenitudinea a tot binele. Omul, cît timp păstrează asemănarea cu modelul se menține și el în bine, păstrează asemănarea cu Arhetipul. Atunci se află în noi tot binele, toată virtutea și înțelepciunea, tot ce se poate cuprinde mai înalt. Omul poartă în sine asemănarea cu originalul și în felul acesta este atras în mod firesc către Dumnezeu<sup>50</sup>). Asemănarea cu Dumnezeu formează urcușul duhovnicesc al fiecărui om. În acest urcuș sînt trei trepte: prima e treapta în care ne aflăm prin creație; a doua e cea de răs pintie, în care trebuie să ne hotărîm în chip liber de a lucra după voia lui Dumnezeu; și faza a treia, cînd voința noastră s-a unificat cu voința lui Dumnezeu, acum sîntem asemenea lui Dumnezeu. Între faza începătoare și faza finală se află faza periculoasă, dar necesară, faza în care voința are să descrie traiectoria unui arc detașat de situație și care trebuie să se coboare din nou în ea. În faza a doua, după Sfântul Grigorie de Nissa, s-a născut răul, cînd primii oameni n-au folosit în bine libera lor voință<sup>51</sup>). Prin virtute noi trebuie să dobîndim asemănarea cu Dumnezeu, prin libera noastră voință. Dumnezeu care ne-a dat puterea să devenim asemenea cu El, ne-a lăsat ca să fim lucrătorii asemănării noastre cu El, Chipul ajunge la desăvîrșire, cînd firea omenească devine asemenea firii lui Dumnezeu, cînd dobîndește participarea întregă la bunurile necreate. «Fiți desăvîrșiți, precum Tatăl vostru cel din ceruri desăvîrșit este» (Mt. V, 48). Printr-o viață vrednică de Dumnezeu ne facem asemenea cu Dumnezeu<sup>52</sup>). Asemănarea cu Dumnezeu, desăvîrșirea sau îndumnezeirea nu înseamnă identificarea cu Dumnezeu, ci un act de participare la atributele lui Dumnezeu pe măsura firii noastre create<sup>53</sup>). Exemple de oameni cari au dobîndit asemănarea cu Dumnezeu, sînt sfinții. Și Dumnezeu voiește ca toți oamenii să devină sfinți, toți să devină asemenea cu El, toți să se mîntuiască, căci toți sînt zidiți după chipul Său.

4. **Deosebirea între chip și asemănare.** Între chip și asemănare există o strînsă legătură, dar și o vădită deosebire. A nu face deosebire între chip și asemănare este o mare greșeală, pentru gîndirea și trăirea creștină. S-ar lăsa la o parte caracterul dinamic al învățaturii creștine privitoare la om. În învățătura Sfîntului Grigorie de Nissa despre chip și asemănare, deosebirea ce se face este destul de evidentă. «Chipul lui Dumnezeu, zice el, îl avem în noi deodată cu creația noastră; asemănarea cu Dumnezeu însă o dobîndim prin alegerea noastră liberă; din chipul lui Dumnezeu în mine îmi decurge însușirea de a fi o creatură rațională, iar din asemănarea cu El, facultatea de a deveni bun. Ai, deci, chipul lui Dumnezeu prin faptul că ești dotat cu rațiune; asemănarea însă o ai prin îmbrățișarea virtuții, a cinstei,

50. Ibidem, **Despre suflet și înviere**, Migne, P.G., vol. 46, col. 97 B; ibidem **Despre facerea omului**, XVI, Migne, P.G., vol. 44, col. 184 B; ibidem, **Despre cuvîntul Sfintei Scripturi: Să facem om...**, II, Migne, P.G., vol. 44, col. 284 A.

51. Pr. Prof. D. Stăniloae, **Antropologie ortodoxă**, în *Anuarul cit.*, p. 20; Sf. Grigorie de Nissa, **Despre fericiri**, Omilia V, Migne, P.G., vol. 44, col. 1256 AB.

52. Sf. Grigorie de Nissa, **Despre Rugăciunea Domnească**, Omilia II, Migne, P.G., col. 1145 C; idem, **Despre ce este numele și făgăduința creștinilor**, Migne, P.G., vol. 46, col. 244 C; ibidem, **Despre cuvîntul Sfintei Scripturi: Să facem om...**, I, Migne, vol. 44, col. 273 AB.

53. Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Învățătura despre mîntuire în vechile religii și în Teologia patristică**, în rev. «*Ortodoxia*», anul VI, nr. 3, 1955, p. 354.

a bunătății<sup>54</sup>). Vedem că, chipul este dat de Dumnezeu din momentul creației, iar asemănarea o dobîndim cu timpul, prin libera noastră voință și osteneală. Chipul lui Dumnezeu îl avem în noi din capul locului, din natură, și ne însoțește încontinuu; asemănarea însă ne este pusă la îndemîină de libera noastră voință, nu este un lucru format în noi deodată, ci se formează cu timpul prin faptele noastre. A fi după chipul lui Dumnezeu ține de crearea noastră de la început, dar a căpăta asemănarea cu Dumnezeu, ține de voința noastră<sup>55</sup>). Chipul lui Dumnezeu este în fiecare om, iar asemănarea aparține numai acelor care vor să și-o însușească. Existența chipului divin în om implică persoana, iar asemănarea (care este realizarea pînă la desăvîrșire a tuturor darurilor implicate în chip), formează personalitatea. Personalitatea, sau sfîntul, coincide cu realizarea asemănării cu Dumnezeu<sup>56</sup>). Chipul lui Dumnezeu în om aparține naturii sale, prin creație, iar asemănarea o are numai ca potență și urmează s-o actualizeze prin libera conlucrare a omului cu harul lui Dumnezeu. Natura omului este chipul lui Dumnezeu din el. În concepția Sfîntului Grigorie de Nissa despre om, asemănarea este ținta spre care omul tinde mereu. Cu cît se apropie omul mai mult de Dumnezeu, cu atît tinde să se apropie și mai mult. Aceasta se împlințește în continuu, realizîndu-se mereu creșterea pentru participanți, prin binefaceri tot mai mari de-a lungul eternității veacurilor. Toate eforturile după virtute, cîștigarea lor, roadele lor și tot arsenalul de mijloace duhovnicești pentru desăvîrșire, tind la asemănarea cu Dumnezeu, la realizarea practică a chipului lui Dumnezeu. Sfîntul Grigorie de Nissa spune creștinilor să păstreze curat chipul lui Dumnezeu din ei, care strălucește și se manifestă prin lucrarea virtuților, prin efortul omenesc de a se face asemenea cu Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu în om este viu și strălucește în măsura în care omul izbuteste să se facă asemenea cu Dumnezeu<sup>57</sup>). Există o relație între elementul nativ și cel realizat, dar nu identitate. E un raport ca între persoană și personalitate. În tratatul **Despre facerea omului**, atribuit Sfîntului Visalie cel Mare, se spune că chipul lui Dumnezeu în om este asemănarea în potență, iar asemănarea cu Dumnezeu este chipul în actualitate. Scopul vieții omenești, nu este altul decît asemănarea cu Dumnezeu, sfințenia. «Fiți desăvîrșiți, că Eu, Domnul Dumnezeu vostru, sînt sfînt» (Lev. IX, 2; XX, 7). Dumnezeu mereu ne îndeamnă și ne dă puterea să fim asemenea cu El. Primul om avea chipul în formă completă, iar asemănarea numai în potență și trebuia s-o dezvolte și s-o perfecționeze prin libera sa voie. Datorită deosebirii între chip și asemănare se pot înțelege, mai cu ușurință, multe aspecte ale învățaturii creștine despre om.

### III. CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA ÎN STAREA PRIMORDIALĂ

În starea primordială chipul lui Dumnezeu în om era în toală măreție lui; în privința asemănării putem spune că se făcuseră doar primii pași. Omul stătea în strînsă legătură cu Ziditorul, era în armonie cu natura încon-

54. Sf. Grigorie de Nissa, **Despre cuvîntul Sfintei Scripturi: Să facem om...**, I, Migne, P.G., vol. 44, col. 273 AB.

55. Idem, **ibidem**, CD; **ibidem**, **Despre facerea omului**, XII, Migne, P.G., vol. 44, col. 161 C.

56. N. V. Dinu, **op. cit.**, p. 31.

57. Sf. Grigorie de Nissa, **Despre facerea omului** IV, Migne, P.G., vol. 44, col. 136 BC-137 AC; idem, **Tilcuire exactă la Cîntarea Cîntărilor**, Omilia III, Migne, P.G., vol. 44, col. 941 A.

jurătoare, exercita puterile lui intelectuale, dînd nume animalelor, asculta de Dumnezeu și-L iubea. Omul creștea și se unea cu Cel dorit, prin iubire. În Rai, persoana omenească, ca chip al lui Dumnezeu era îndreptată spre Arhetipul ei, firea omului tindea spre Dumnezeu în chip spontan prin voință, care era puterea spirituală și rațională. Era o viață fericită atît de înaltă, încît «întrece puterea noastră de înțelegere», cum zice Sfîntul Grigorie de Nissa. Omul era în nestrîcăciune, independență, statornicie, în lipsă de oboseală și de durere, cu sufletul curat și în comuniune cu Dumnezeu<sup>58</sup>). În primul om funcționau integral toate elementele chipului. Ele erau așa de multe și de variate, încît făceau posibilă o viață cu posibilități nebănuite de dezvoltare, omul avea toată puterea să ajungă asemenea cu Dumnezeu. Pentru ca omul să devină perfect, asemenea cu Dumnezeu, trebuia să rămînă în această stare de iubire și ascultare, să rămînă lipit de Dumnezeu<sup>59</sup>). Omul în Rai trăia o viață fericită, o viață potrivită cu firea lui, potrivită cu chipul lui Dumnezeu din el<sup>60</sup>). Era lipsit de pasiuni, de impulsurile trupesti spre păcat, lipsit prin natura sa de așa numita concupiscentă. Omul era făcut, prin natura sa, să progreseze în cunoașterea lui Dumnezeu, în împlinirea voii Lui și în intensificarea comuniunii cu Dumnezeu.

Dar, în starea primordială nu avea desăvîrșirea, nu avea asemănarea cu Dumnezeu; omul nu era la capătul din urmă al liniei de progres spiritual, nu era deplin consolidat în bine; ci era la începutul liniei, decis să meargă pe ea, bine intenționat și capabil să pășească pe ea<sup>61</sup>). Încît, după cum observă Sfîntul Grigorie de Nissa, nici diavolul n-a putut să înșele pe om, decît sub masca binelui<sup>62</sup>). Gustați din pom și «**veți fi ca Dumnezeu**», a zis satan primilor oameni (Gen. III, 5). Omul avea darul și posibilitatea să fie asemenea cu Dumnezeu, dar nu în felul acesta, nu prin neascultare. Dumnezeu l-a creat pe om ca să crească în voință pînă la posibilitatea autonomiei, ca apoi de bună voie să predea autonomia, în fața căreia a ajuns, lui Dumnezeu. Dumnezeu l-a creat pe om ca să ajungă la un moment în viața lui în care să primească, să recunoască darul Său, de bună voie, în fața posibilității de a-l refuza. Creșterea omului spre demnitatea de partener liber al legăturilor de iubire cu Dumnezeu, trebuia să ducă în chip necesar prin fața răspîntiei înaintea căreia omul să se poată valida ca ființă ce alege<sup>63</sup>). Sfîntul Grigorie de Nissa arătînd că omul în starea primordială avea numai chipul lui Dumnezeu, se sprijină și pe cuvintele din Cartea Facerii: «Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut» (Gen. I, 27). Despre asemănare, care e prevăzută înainte de facere și care era în potență în chip, nu se spune nimic<sup>64</sup>).

În Rai, prin puterea chipului și cu ajutorul harului divin, omul începuse să-și țeară veșmîntul asemănării cu Dumnezeu. Omul era împodobit cu slavă și cu cinste și era stăpîn peste lucrurile mîinilor lui Dumnezeu (Ps.

58. Idem, *Despre suflet și înviere*, Migne, P.G., vol. 46, col. 93 C-96 A; ibidem, *Despre fericiri*, Omilia III, Migne, P.G., vol. 44, col. 1224 D, 1228 A.

59. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Antropologie patristică, curs cit.*, pp. 10, 12.

60. Sf. Grigorie de Nissa, *Marele Cuvînt Catehetic*, III, Migne, P.G., vol. 45, col. 24 B.

61. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Antropologie Ortodoxă, în Anuarul cit.*, p. 10.

62. Sf. Grigorie de Nissa, *Despre fericiri*, Omilia V, Migne, P.G., vol. 44, col. 1249 C.

63. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 11, 20.

64. Sf. Grigorie de Nissa, *Despre facerea omului*, XVI, Migne, P.G., vol. 44, col. 185 CD.

VIII, 5-7). Stăpînește făptura și dă numire viețuitoarelor» (Gen. II, 19-20). Avea în el «măsura cunoașterii lui Dumnezeu» și trebuia să se întărească în bine. Adam avea chipul lui Dumnezeu în el și avea drept scop cîștigarea asemănării, care putea fi atinsă prin statornicie în bine. Rațiunea omului era luminată și clară, sănătoasă, fără prejudecăți și netulburată. Voința lui era curată și dreaptă. Era supusă rațiunii și prin aceasta lui Dumnezeu. Omul putea să săvîrșească binele fără luptă lăuntrică și fără piedici. Era chipul și mărirea lui Dumnezeu (I Cor. XI, 7). Era perfect în sensul că avea totul, și în cel mai înalt grad, puterea îndeplinirii misiunii sale. El putea să devină desăvîrșit. Era într-o perfectă armonie cu sine însuși, pentru că trupul, netulburat de patimi și nesticăcios, era organul de manifestare al sufletului curat; era în comuniune cu Dumnezeu și spre El erau îndreptate: cugetarea, dorința și iubirea lui; cu natura era iarăși în armonie, pentru că nu înțîlnia în ea nici o piedică în activitatea sa, fiindu-i supusă.

Omul, avînd chipul lui Dumnezeu în el, era liber și în chip liber trebuia să asculte de Dumnezeu ca să ajungă la asemănarea cu El. Dar, prin îndemnul diavolului, care l-a înșelat că va fi asemenea cu Dumnezeu, și prin lîbera sa voință<sup>65</sup>), omul, mîncînd din pomul oprit, n-a ascultat de Dumnezeu și în felul acesta a căzut în păcat. După păcatul primilor oameni, chipul și asemănarea vor lua altă înfățișare.

#### IV. CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA DUPĂ CĂDEREA ÎN PĂCAT

Prin păcatul original, chipul lui Dumnezeu în om s-a întunecat și asemănarea nu mai putea fi atinsă în starea aceasta. Chipul lui Dumnezeu s-a alterat, mințea omului s-a întunecat, voința a slăbit și sentimentul s-a pervertit. Întunecîndu-se chipul lui Dumnezeu din om, natura nu-l mai recunoaște ca stăpîn și astfel nu mai există armonie între om și natură. Păcatul primului om a denaturat întreaga creație (Rom. VIII, 19-23). Omul n-a putut să se mai împărtășească de harul lui Dumnezeu, n-a putut să mai conlucreze cu El. După păcat, «frumusețea dumnezească a sufletului, zice Sfîntul Grigorie de Nissa, imitația Arhetipului, s-a întunecat ca și fierul care este înnegrit de rugină»<sup>66</sup>). După ce primii oameni au fost dezbrăcați de fericirea dumnezească, s-au îmbrăcat în «tunici de piele», de la asemănarea cu Dumnezeu omul ajunge la asemănarea cu animalele, la felul lor de viață. Păcatul a pus pe fața noastră această mască urîtă<sup>67</sup>). După Sfîntul Grigorie de Nissa, dușmanul nostru — diavolul — unge mărgăritarul sufletului nostru cu noroiul patimilor și nimicește, prin aceasta, strălucirea pietrei prețioase care este în noi, strălucirea chipului dumnezeesc. Din momentul în care a greșit primul om, s-a întunecat chipul lui Dumnezeu din el, iar asemănarea începută s-a pierdut. Și în felul acesta nici harul lui Dumnezeu nu mai putea să-l umbrească pe om. Căci poate să stea diamantul în cărbune și perla în vîscozitatea scoicilor; dar nu harul lui Dumnezeu în această

65. Idem, *Despre fericiri*, Omilia VI, Migne, P. G., vol. 44, col. 1272 AC.; Ibidem, *Marele Cuvînt Catehetic*, V, Migne, P. G., vol. 45, col. 24 D.

66. Ibidem, *Despe feciorie*, XII, Migne, P. G., vol. 46, col. 372 B. Comparația continuă cu trupul întinat de noroi, col. 372, C. sq.

67. Ibidem, *Despre facerea omului*, XVIII, Migne, P. G., vol. 44, col. 192 D-193 C.; Ibidem, *Marele Cuvînt Catehetic*, VIII, Migne P. G., vol. 45, col. 33 c.



stare <sup>68</sup>). După păcat s-a rupt comuniunea cu Dumnezeu <sup>69</sup>) și astfel s-a deformat chipul divin din om. S-a întunecat mintea și sufletul și-a pierdut sănătatea și tihna pe care o avusese. S-au pervertit toate funcțiunile sufletești. Chipul divin a fost acoperit de zgura patimilor. S-a produs scindarea dintre rațiune și voință, dintre cugetare și acțiune, omul nu mai face binele pe care-l voiește, ci răul, pe care nu-l voiește, pe acela îl face (Rom. VII, 19).

După păcat s-au adăugat omului tunicile de piele, adică trăsăturile vieții animalice, care erau străine firii umane la început. Când patimile ajung slăpine pe om, fortează rațiunea să le slujească. Atunci se petrece o răsturnare a chipului lui Dumnezeu din noi, spre chipul bestiei. Omul a schimbat viața sa îngerească pe cea dobitocească, dintr-o viață liberă și independentă, omul a devenit rob păcatelor, a nimicit fericirea vieții lui. Dacă noi comparăm fericirea din rai cu mizeria de acum, nu facem decît să suspinăm. «Cel mai înalt s-a înjosit, zice Sfîntul Grigorie de Nissa, chipul celui ceresc s-a schimbat în pămîntesc, acel care a fost însărcinat cu stăpînirea s-a făcut sclav și ceea ce a fost creat spre nemurire se nimici de moarte, cei ce trăiau în bucuriile paradisiului au fost strămutați în acest pămînt nesănătos și plin de chin, și cel ce nu cunoștea suferință în viață, a luat o viață slabă» <sup>70</sup>). Omul, nefolosind bine, puterile date de Dumnezeu, pasiunile capătă putere de stăpînire asupra sufletului, omul trece de la puterea de a judeca, la starea lipsită de judecată.

Dumnezeu a semănat în noi sămînța cea bună, iar sămînța cea rea, neghina, vine de la diavol, care se folosește de somnul omului, de lipsa lui de atenție. Alături de sămînța cea bună s-a adăugat și sămînța păcatului, «ceea ce este adevărat și bun în natura sa, a fost întunecat prin semănătura concrescîndă a înșelăciunii» <sup>71</sup>).

Sfîntul Grigorie de Nissa ne învață că, deși profanat și desfigurat, chipul lui Dumnezeu e totuși prezent și activ în om. În noi se află și după păcat ideea de bine, de virtute, de înțelepciune și orice poate fi conceput ca bine. Răul este ceva adăugat în jurul sufletului și nu face parte din natura lui. După păcat chipul s-a alterat, dar nu s-a desființat, gîndul asemănării cu Dumnezeu s-a deformat, dar nu s-a suprimat. Dacă s-ăr fi desființat chipul lui Dumnezeu din om, n-ar mai fi fost posibilă mîntuirea noastră. Prin moarte se destramă tunicile de piele; condițiile animalice de viață, și nu chipul lui Dumnezeu. Moartea nu este legată de firea noastră, ci de păcat. Ea face parte din tunicile de piele. Ciar după păcat puterea răului nu este așa de mare, ca să biruiască puterea binelui. Capacitatea omului de a deveni subiect al dragostei divine nu s-a șters prin păcat. Chipul lui Dumnezeu există mereu în adîncul ființei noastre omenești <sup>72</sup>). Această învățătură despre chip și asemănare formează centrul antropologiei ortodoxe,

68. Ibidem, **Despre desăvîrșire și cum trebuie să fie creștinul**, Migne, P. G., vol. 46, col. 284 D; Pr. Gh. Tilea, **Elemente de antropologie creștină** (zece conferințe mss), în concluzia conferinței IV; Ștefan C. Alexe, **Îndumnezeirea omului la Sf. Grigorie de Nissa**, teză de licență în teologie, București 1953, p. 34.

69. Sf. Grigorie de Nissa, **Despre copii care mor de timpuriu**, Migne, P. G., vol. 46, col. 176. C.

70. Idem, **Despre fericiri**, Omilia V și III, Migne P. G., vol. 44, col. 1257 CD, 1228 B.

71. Ibidem, **Despre suflet și înviere**, Migne, P. G., vol. 46, col. 64 BC, 61 CD.

72. Ibidem, Ibidem col. 56 C; Ibidem, **Despre facerea omului**, XVI, XXI, Migne, P. G. vol. 44, col. 184 B; 20/C; Pr. Prof. D. Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Sibiu, 1943, p. 65; Zenkowsky, op. cit., p. 451.

Tale celei negrăite sînt, deși port ranele păcatelor» (vezi: Binecuvîntările de la înmormîntare). Prin păcat s-au produs stricăciuni în firea omului, dar n-au fost așa de mari încît să poată desființa chipul lui Dumnezeu. Dacă s-ar fi distrus chipul lui Dumnezeu din om, atunci omul s-ar fi pierdut cu totul în lumea animalelor și nu mai merita din partea lui Dumnezeu dragostea ce s-a arătat prin întruparea Logosului. Dar n-a fost așa. O scînteie cît de mică, din chipul lui Dumnezeu, a rămas în om, după cum mărturisește întreaga istorie a omenirii. Lumea păgînă mai are lumina Logosului spermaticos, iar poporul ales primește revelația specială din partea lui Dumnezeu. Tendința firească după adevăr și bine n-a dispărut niciodată din mijlocul oamenilor. Căderea în păcat a produs o deviere, dar n-a barat total drumul spre Dumnezeu. Scopul omului este tot asemănarea cu Dumnezeu, dar după ce-și va reface chipul. Domnul nostru Iisus Hristos va reface chipul nostru cel căzut și ne va da din nou puterea să devenim asemenea cu Dumnezeu.

## V. CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA DUPĂ RESTAURAREA FACUTĂ DE DOMNUL NOSTRU IISUS HRISTOS

Noi știm că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru mîntuirea noastră. Vorbînd în termenii care ne privesc pe noi în acest subiect, spunem că Domnul nostru Iisus Hristos a venit și a refăcut chipul lui Dumnezeu din om, făcîndu-se pe Sine ca om, asemenea cu Dumnezeu, a refăcut chipul lui Dumnezeu din toți oamenii și a dat tuturor posibilitatea să fie asemenea cu Dumnezeu, ne-a înfiat, ne-a dat puțința să ajungem dumnezei după har.

Intreaga omenire era îmbolnăvită prin neascultarea din Rai. Pentru aceasta a venit adevăratul Medic ca să vindece boala noastră prin ascultare. Cauza prezenței lui Dumnezeu printre noi este că firea noastră cea neputincioasă avea nevoie de leucitor, omul căzut avea nevoie de îndreptător; îndepărtat de viață, avea nevoie de Dătătorul vieții; cel învăluit de întuneric avea nevoie de lumină. «Li trebuia în adevăr un medic naturii noastre îmbolnăvite, zice Sfîntul Grigorie de Nissa, omul în căderea sa avea nevoie de cineva care să-l ridice, cel care păcătuse împotriva vieții, avea nevoie de făcătorul vieții, avea nevoie de cel care să-l readucă la bine...»<sup>73</sup>). Omul era asemenea unui bolnav care nu-și mai putea redobîndi sănătatea fără ajutorul unui medic. Intregul neam omenesc căzuse rănit și avea nevoie de Samarineanul milostiv, care să-i toarne untdelemn și vin peste ranele sale. «Hristos se naște ca să ridice chipul cel mai înainte căzut», zice un tropar din ajunul Nașterii Domnului. Hristos a venit ca să înnoiască chipul lui Dumnezeu din noi. El l-a restaurat în forma frumuseții primare pentru a fi ceea ce era la început. Firea omenească alunecase spre rău și a fost îndreptată de către Stăpînul firii, de către Iisus Hristos. El a sfințit natura noastră omenească și a păstrat-o neatinsă de răutate, a făcut-o aptă pînă la maximum pentru sfințenie<sup>74</sup>). Cînd întinăciunea păcatului acoperise frumusețea și strălucirea chipului lui

73. Sf. Grigorie de Nissa, *Despre rugăciunea domnească*, Omilia IV, Migne, P. G., vol. 44, col. 1164 A; Idem, *Marele Cuvînt Catehetic*, XV, Migne, P. G., vol. 45, col. 48 AB

74. Idem, *Despre desăvîrșire...* Migne, P. G., vol. 46, col. 269 D-272 A, 280 AB; Ibidem, *Marele cuvînt Catehetic*, XIII, VIII, Migne, P. G., vol. 45, col. 45 B, 40 AB.

Dumnezeu din noi, atunci vine Iisus Hristos și ne spală cu apa cea vie; prin El am lepădat rușinea păcatului și ne-am înnoit fața cea sfântă. Numai Dumnezeu, devenit om, putea realiza curățirea naturii omenești, întinată prin păcat. Numai El putea face restabilirea în starea anterioară căderii. «Căci aceasta a fost misiunea Fiului lui Dumnezeu, ca, devenit om, propria formă pe care a asumat-o să o ducă din nou la chipul frumuseții exemplare, ca să fie din nou ceea ce a fost la început»<sup>75</sup>).

La plinirea vremii, Iisus Hristos apelează la reminiscențele chipului din starea paradisiacă și reabilitează făptura omenească înaintea lui Dumnezeu, smulgînd-o din ghiarele păcatului și spălînd-o cu ploaia darurilor Sale, de toată întinăciunea. Hristos a refăcut chipul lui Dumnezeu din noi (Efes. IV, 24). Refăcînd chipul lui Dumnezeu ne-a dat puterea și ne-a arătat cum putem deveni asemenea cu Dumnezeu. Chemarea lui Adam cel dintîi a fost împlinită de Iisus Hristos, cel de al doilea Adam. Prin întruparea Mîntuitorului s-a făcut posibilă continuarea asemănării cu Dumnezeu, începută în Rai<sup>76</sup>). Iisus Hristos ne-a dăruit ceva mai mult decît aveam în Adam. Ne-a făcut fii ai lui Dumnezeu. Ne-a dat «har peste har», ne-a îndumnezeit. Prin Iisus Hristos omul devine fiu al lui Dumnezeu și semen al lui Iisus Hristos-Dumnezeu. Această demnitate și stare de supremă realitate și fericire este o renaștere a omului, este restabilirea lui pe linia destinului său, ridicată pînă la culmea lui. Infierea noastră prin har a avut loc grație restaurării chipului Tatălui în noi prin Fiul, care exprima chipul identic al Tatălui. Restaurînd Fiul în noi, acest chip nealterat al Tatălui, ne-a făcut fii adoptivi ai lui Dumnezeu. Hristos a transmis prin întruparea Sa, întregii firi umane plenitudinea chipului și asemănării divine pe care o avea Adam înainte de cădere și pe care venirea Logosului a potențat-o încă. Sfîntul Ioan Gură de Aur, cu puțin mai tîrziu ca Sfîntul Grigorie de Nissa va spune, că prin venirea lui Iisus Hristos nu numai că am primit leac corespunzător rănii, ci am primit și sănătate, frumusețe, cinste, slavă și vrednicie, care depășesc cu mult firea noastră<sup>77</sup>). Prin Iisus Hristos se reface chipul nostru cel căzut și prin El dobîndim din nou puterea de a realiza asemănarea cu Dumnezeu. Apa botezului ne spală de întinăciunea păcatului și ne îmbracă în veșmîntul cel strălucitor adus de Iisus Hristos. «Cîți în Hristos ne-am botezat, în Hristos ne-am și îmbrăcat» (Gal. III, 27). Refacerea chipului este în esența însăși a botezului, care restaurează chipul lui Dumnezeu în om. După Sfîntul Grigorie de Nissa, prin botez readezbrăcăm de tunicile de piele și ne îmbrăcăm în Iisus Hristos<sup>78</sup>). Și Iisus Hristos continuă opera de refacere a chipului lui Dumnezeu din noi, prin lucrarea Sfîntului Duh din Tainele Sfintei Biserici. El ne dă puterea ca printr-o viață curată și prin harul lui Dumnezeu să dobîndim asemănarea cu Dumnezeu. Hristos lucrează prin Biserică. Numai în ordinea divino-umană, numai prin Biserică se poate restabili chipul lui

75. Ibidem *Despre fericiri*, Omilia I, Migne, P. G., vol. 44, col. 1197 BC; Ibidem, *Despre desăvirșire...*, Migne, P. G., vol. 46, col. 269 D.

76. Ibidem. *Despre fericiri*, Omilia I, Migne, P. G., vol. 44, col. 1200 D; Ibidem, *Marele Cuvînt Catehetic*, XII, Migne, P. G., vol. 45, col. 44 D, 65 D; Diac. Prof. Grigorie T. Marcu, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941, p. 141.

77. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia X la Romani*, Migne, P. G., vol. 60, col. 477; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Invățătura despre mîntuire*, în rev. cit., pp. 349-350; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 84.

78. Sf. Grigorie de Nissa, *Tîlcuire exactă la Cîntarea Cîntărilor*, Omilia XI, Migne, P. G., vol. 44, col. 1004 D; Daniélou, op. cit., p. 37.

Dumnezeu din om. Prin Sfântul Botez, se împreunează cu trăsăturile chipului harul dumnezeesc, ca o arvună a asemănării. Cu ajutorul harului se reface chipul lui Dumnezeu din om, zice Sfântul Grigorie de Nissa<sup>79</sup>). Două lucruri ne aduc harul botezului: mai întâi se înnoiesc și se luminează trăsăturile chipului și apoi lucrează împreună cu noi asemănarea. După botez, harul începe împreună cu omul să zugrăvească peste chip asemănarea cu Dumnezeu. «Sfântul har al lui Dumnezeu, va zice Diadoh al Foticeii, readuce întâi prin Botez «chipul» omului la forma în care era când a fost făcut, iar când ne vede dorind cu toată holăria frumusețea «asemănării» și stînd goi și cu frică în atelierul lui, înfloresc o virtute prin alta și înalță chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării<sup>80</sup>). Botezul este descoperirea chipului și reaprinderea dorului după Dumnezeu. Apa botezului curăță chipul lui Dumnezeu din noi și ne dă puterea să realizăm asemănarea. Se spală toată fără-de-legea și se sădește în suflet dorința de mai bine. Prin botez primim din nou pe Dumnezeu în noi. În inima noastră, în omul cel dinlăuntru, tronează ca într-o Sfântă a Sfințelor, începînd de la botez, în chip ascuns Hristos, pentru a se face cu vremea tot mai arătat. Și noi înșine trebuie să arătăm pe cel ce ne-a renăscut<sup>81</sup>). Prin primirea harului dumnezeesc în noi trebuie să se producă o schimbare și în viața noastră, după Sfântul Grigorie de Nissa. Omul fiind creat și restaurat într-o zi de vineri, zi de pregătire, trebuie ca toată viața să se pregătească a fi asemenea cu Dumnezeu în ziua odihnei, în ziua cea neînserată de la sfîrșitul veacurilor. «Cum ne facem după asemănarea lui Dumnezeu? Ne facem prin Evanghelie. Fiindcă ce altceva este să fii creștin, dacă nu să te faci asemenea cu Dumnezeu, atît cît izbuteste natura noastră omenească? Pentru aceasta, fiindcă ai primit să fii creștin, străduiește-te ca să te faci asemenea cu Dumnezeu: îmbracă-te în Hristos»<sup>82</sup>). Prin doctoria virtuților putem curăți petele sufletului nostru. Lepădarea de patimi și păstrarea curată a sufletului înseamnă luminarea chipului dumnezeesc din noi. Trebuie să imităm, pe cît va fi cu putință, în natura noastră schimbătoare, neschimabilitatea lui Dumnezeu. Viața creștinului trebuie să fie o continuă reeditare a vieții Domnului. Mîntea să fie conducătoare în noi și să excludă natura animalică pe care o avem din cauza păcatului. Creștinul care se leapădă de păcate devine din nou posesorul însușirilor ce constituiau la început specificul chipului divin din om<sup>83</sup>). Pentru a putea fi asemenea lui Dumnezeu, trebuie să avem o viață curată. Sufletul nostru, ca mireasă care trebuie să urmeze pe Mirele-Hristos, trebuie să se dezbrace de tunică de piele, adică de păcat

79. Idem, *Despre facerea omului*, XVIII, Migne, P.G., vol. 44, col. 193 D; *Ibidem*, *Tîlcuire exactă la Cîntarea Cîntărilor*, Omilia VIII, Migne, P. G., vol. 44, col. 949 B; Zenkowsky, op. cit., p. 479.

80. Diadoh al Foticeii, *Filocalie*, vol. I, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1946, p. 379.

81. Sf. Grigorie de Nissa, *Marele Cuvînt Catehetic*, XL, Migne, P. G., vol. 45, col. 104 B; Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, traducere și studiu introductiv de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 40; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Elemente de Antropologie Ortodoxă*, în *Omagiul* cit., p. 242.

82. Idem, *Despre viața lui Moisi*, Migne, P. G., vol. 44, col. 369 BC; *Ibidem*, *Marele Cuvînt Catehetic*, XXXVII, XXXIX, Migne, P. G., vol. 45, col. 97 B, 101 A; N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. cit., p. 92; Sf. Grigorie de Nissa, *Despre Cuvîntul Sfintei Scripturi: Să facem om...* I, Migne P. G., vol. 44, col. 273 D.

83. *Ibidem*, *Despre Ecclesiast*, Omilia I, Migne, P. G., vol. 44, col. 633 B. *Ibidem*, *Despre desăvîrșire...*, Migne, P. G., vol. 46, col. 269 A.; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filozofie și literatură patristică*, pp. 243-245.

și de orice pornire animalică. Chipul lui Dumnezeu în noi e ascuns de întinările trupului, e umbrat și întunecat de păcat. Pentru a-l descoperi trebuie să îndepărtăm păcatul din noi și să ducem o viață virtuoaasă, care este locaș al lui Dumnezeu. Când răul este izgonit din om, omul ajunge la o armonie care este caracterizată prin pace. Atunci reapare în om chipul divin, curățit de zgura păcatelor și omul revine la comuniunea cu Dumnezeu. Cel care-și curăță inima sa de orice stare pătimașă, acela vede în propria sa frumusețe chipul firii dumnezeiești<sup>84</sup>). Frumusețea dumnezească din noi nu trebuie să fie pătată de pismă, de ură, calomnie, trufie, lăcomie, dorință de glorie și de nici un fel de patimă. Noi numim pe Dumnezeu Tată, zice Sfântul Grigorie de Nissa, dar El ne poate răspunde: «Dacă tu ai fi fiul Meu, ar trebui ca și viața ta să fie încununată cu însușirile Mele bune. Altfel, Eu nu recunosc în tine icoana ființei Mele»<sup>85</sup>). Printr-o silință continuă, noi trebuie să spălăm podoaba vieții noastre, ca iarăși să strălucească frumusețea cea divină: A fi creștin înseamnă a fi desăvârșit prin faptă, prin cuvânt și prin gând. «Gîndul, cuvîntul și fapta trebuie să activeze în chip vrednic de numele de creștin»<sup>86</sup>). Adevăratul ucenic al lui Iisus Hristos trebuie să poarte în mintea sa Logosul lui Dumnezeu, să aibă adică drept cap pe Hristos și să-și armonizeze mădularele cu acest Cap.

Asemenea cu Dumnezeu și fericiți sînt cei care imită pe Dumnezeu — în iubirea lor către oameni, acei care caută în propria lor viață ceea ce este propriu activității divine. Trebuie ca fiecare creștin să dezrădăcineze ura, să înlăture războiul, să biruiască invidia, să îndepărteze luptă, să stingă poftele de răzbunare care ard pe tăcute în inima omului. Și în locul acestora să planteze în inima sa virtuțile contrare acestor păcate. Căci tot cela ce e liber de rău, se apropie de Dumnezeu. Și Dumnezeu transformă oarecum natura lui omenească în ființă divină. Omul, în măsură ce se apropie de Dumnezeu, devine însuși Dumnezeu, prin har<sup>87</sup>).

Aceasta este, după Sfântul Grigorie de Nissa, starea chipului și a asemănării după restaurarea făcută de Domnul nostru Iisus Hristos. Starea aceasta este în același timp și programul vieții creștine din epoca patristică pînă la sfîrșitul veacurilor.

În concluzie, putem spune că, după învățătura Sfîntului Grigorie de Nissa, despre chip și asemănare, fiecare om își poate da seama de marea sa valoare.

1. Căci are o deosebită importanță concepția pe care omul o are despre sine însuși. Din vechime se cunoaște în această privință dictonul: «Cunoaște-te pe tine însuși!». Fiindcă de această cunoaștere depinde locul pe care

84. Ibidem, *Despre fericiți*, Omilia VI, VII, Migne, P. G., vol. 44, col. 1269. C. 1289 CD; Ibidem, *Tilcuire exactă la Cîntarea Cîntărilor*, Omilia XI, Migne, P. G., vol. 44, col. 1005 D; Ibidem, *Despre feciorie*, XII, Migne, P. G., vol. 46, col. 373 B.

85. Ibidem, *Despre rugăciunea domnească*, Omilia II, Migne, P. G., vol. 44, col. 1144 A, 1148 C.

86. Ibidem, *Despre fericiți*, Omilia VI, Migne, P. G., vol. 44, col. 12-72 AB; Ibidem, *Despre desăvîrșire...*, Migne, P. G., vol. 46, col. 284 A.

87. Ibidem, *Despre rugăciunea domnească*, Omilia V, Migne, P. G., vol. 44, col. 1177 OD; Ibidem, *Despre fericiți*, Omilia VII, Migne, P. G. vol. 44 col. 1289 B.

și-l alege omul în lume. Se ghemuiește umilit într-o crăpătură a pământului, sau se urcă pe tron de conducător; se retrage ferit într-un ungher, sau tinde mereu spre culmi înșorite; se consideră a fi praf și cenușă, sau coroană pe fruntea creației.

2. După învățătura Sfântului Grigorie de Nissa despre chip și asemănare, creștinul știe că este coroana creației lui Dumnezeu, este împăratul făpturii văzute. El este unica ființă creată după chipul lui Dumnezeu. El este un *microtheos*.

3. Datorită chipului dumnezeesc din el, are puterea să ajungă asemenea cu Dumnezeu. Să ajungă la fericirea veșnică. El știe că, deși căzut în păcat, chipul nu s-a desființat și a putut fi refăcut de Domnul nostru Iisus Hristos.

4. Chipul lui Dumnezeu e firea inițială a omului și nu păcatul. Stagnarea ce se făcuse prin păcat în lucrarea asemănării, s-a înlăturat de Iisus Hristos și omul are iarăși puterea să devină asemenea cu Dumnezeu, prin harul Sfintelor Taine și printr-o viață curată.

5. Refacerea chipului și dobândirea asemănării cu Dumnezeu constituie **mîntuirea noastră și Dumnezeu voiește ca toți pamenii să se mîntuiască**. Omul trebuie să păstreze curat acest chip al lui Dumnezeu din el și să se ostenească a-și dobîndi asemănarea cu Dumnezeu. Trebuie să păstrăm frumusețea și strălucirea chipului și să ne silim prin efort personal și prin harul divin să devenim asemenea lui Dumnezeu.

6. Fiecare semen al nostru are în el chipul lui Dumnezeu și trebuie să-și agonisească asemănarea. Creștinul este atent în relațiile sale cu semenul, ca să nu strice cumva chipul lui Dumnezeu din el, fiindcă a zis Mîntuitorul: «Intrucît ați făcut unuia din acești mai mici frați ai Mei, Mie Mi-ați făcut» (Mt. XXV, 40), ci îi ajută ca să-și dobîndească asemănarea cu Dumnezeu, «ca Hristos să fie în toate și în toți».

Iată adevăruri de credință, iată principii de viață, iată marea valoare a omului, după Sfântul Grigorie de Nissa. Omul este lucru mare și de cinste, omul este icoana lui Dumnezeu, omul trebuie să devină asemenea cu Dumnezeu, omul este floarea creației, omul este floarea lui Dumnezeu și trebuie să rodească asemănarea cu Dumnezeu, să rodească îndumnezeirea!

## ÎNDATORIRI MORAL-SOCIALE DUPĂ DECALOG

În primele cărți canonice ale Vechiului Testament, Pentateuhul, este redată Legea descoperită de Dumnezeu oamenilor în scopul păstrării nealterate a credinței monoteiste și a ideii mesianice. Acest tezaur a fost încredințat de Dumnezeu poporului ebru, pe care l-a ales din mulțimea celorlalte neamuri, l-a organizat, l-a educat și l-a condus prin profeții Săi ca un adevărat părinte.

Opera măreață pe care Dumnezeu o desăvârșește metodic, dar structural în ființa acestui popor, începe odată cu încheierea legământului pe muntele Sinai. Aici, departe de neamuri străine și idolatre, Israelul își începe o nouă viață, primește o Lege nouă. Punctul de plecare al acestei Legi este Decalogul, de care este strâns legată Cartea Legământului (Sefer habberit-Exod XX, 22-XXIII, 33), cu accentul pus în special pe normele moral-sociale.

Ajuns la poalele muntelui Sinai, pregătit trupește și sufletește, poporul primește legământul. Moisi urcă muntele și, în cadrul unor semne minunate — muntele care fumează, tunetele, focul, glasul trâmbiței — expresie a gloriei și majestății divine, Dumnezeu încheie cu el noul legământ în numele întregului popor.

Din partea lui Dumnezeu, Moisi primește, drept mărturie a încheierii legământului, cele două «table de piatră» (luchot haabanim-Deut. IX, 9,11; X, 3; Ex. XXXI, 18; XXIV, 12<sup>1</sup>). Pe aceste table fuseseră «scrise cu degetul lui Dumnezeu» (Exod XXXI, 18; Deut. V, 22), sub forma de poruncă, principiile de bază ale întregii legislații, elementele esențiale ale legământului, ce trebuiau să se imprime în inima poporului, ca și scrierea pe piatră. În total sînt zece porunci, de unde și denumirea generală de «Decalog». Această denumire își are temeiul în expresia biblică «aseret haddebarim=cele zece cuvinte (porunci)» (Ex. XXXIV, 28; Deut. IV, 13; X, 4) și derivă din numirea greacă a Septuagintei: οἱ δέκα λόγοι sau τὰ δέκα ῥήματα.

Cu toată formularea sa în zece porunci pozitive și negative, însoțite de motivări sau de sancțiuni, Decalogul formează un tot organic, o operă unitară, atît după fond cît și după formă. Dacă după forma sa literară Decalogul poate fi socotit drept o admirabilă operă a epocii, după fondul său, el stă în centrul întregii Legi. Este constituția legislației mozaice. Toate legile pe care Israelul le-a primit în cursul dezvoltării sale istorice, fie religioase, fie morale sau sociale, nu sînt decît o dezvoltare sau o explicare, o aplicare la cazuri speciale ale vieții a principiilor înscrise în Decalog. Din acest motiv Decalogul a fost pentru poporul ebru adevăratul îndreptar de

---

1. După cuprins și importanță cele două table sînt numite «tablele legământului-luchot habberit» (Deut. IX, 9,11), «tablele mărturiei-luchot haedut» (Ex. XXXI, 18). «legea și porunca-hattora vehammitsva» (Ex. XXX, 18). Primele table au fost distruse de Moisi din cauza închinării poporului la vițelul de aur, însă Dumnezeu le reînnoește (Ex. XXXIV). Aceste table s-au păstrat apoi ca obiect sacru în chivotul din Sfînta Sfîntelor (Ex. XXV, 16, 21; Deut. X, 2; I Reg. VIII, 9). Talmudul babilonian (Baba bathra 14 b) afirmă că în chivot s-au păstrat și sfîrșimăturile primelor

viață, mai ales că sintetiza în linii generale toate îndatoririle religios-morale și sociale ale omului. Sinteză a Legii, Decalogul a imprimat apoi tuturor normelor și poruncilor născute din el acel spirit umanitar față de aproapele, acel sentiment de ascultare și supunere față de Dumnezeu, ce-l caracterizează. El este o adevărată «magna charta a vechiului legământ»<sup>2)</sup>.

În Sf. Scriptură Decalogul s-a păstrat în două recenzii, una în Exod XX, 1-17 și alta în Deuteronom V, 6-21. Aceste recenzii se deosebesc mai ales în formularea și motivarea poruncii a patra, privitoare la respectarea și sfințirea zilei de odihnă. În Exod XX, 11, motivarea zilei de odihnă are un sens strict religios, fiind pusă în legătură cu încetarea activității divine după cele șase zile ale creației. Motivarea din Deut. V, 15 are însă un sens social-umanitar de aceea expresia «zakor=adu-ți aminte» (Exod XX, 8) este înlocuită cu «samor=păzește» (Deut. V, 12). O deosebire între cele două recenzii întărim și în ordinea înșirării celor prevăzute în porunca a zecea. În timp ce în Exod XX, 17, prin repetarea expresiei, «lo tachmod=să nu dorești», se separă casa de restul; în Deut. V, 21 se înșiră întâi femeia și apoi casa, deoarece aici «casa» este luată în sensul de locuință, imobil, nu de familie, ca în Exod. În recenzia din Deut. V se mai găsesc unele mici adausuri (Deut. V, 14, 15, 16) socotite drept o dezvoltare sau o insistență mai pronunțată în respectarea și împlinirea poruncilor. Toate aceste deosebiri nu schimbă fondul religios-moral, sau chiar social al poruncilor, de aceea ambele recenzii prezintă aceeași valoare doctrinară<sup>3)</sup>.

Acordul dintre teologi în recunoașterea că Decalogul este alcătuit din zece porunci nu se menține însă și privitor la înșirarea, la împărțirea după conținut sau la repartizarea acestora pe cele două table ale legii. Trebuie să recunoaștem că Sf. Scriptură, în afară de faptul că Dumnezeu a promulgat

table (șibre luhot), socotite, greșit bine înțeles, drept mai sfinte. Max Soloweitschik, *Budestafeln, Jüdisches Lexikon*, Berlin 1927, vol. 1, col. 1241.

2. I. W. Rothstein, *Moses und das Gesetz*, I Hälfte, Berlin 1911, p. 20.

3. Deosebirile dintre cele două recenzii se datoresc în mare măsură, faptului că în Exod Decalogul este rostit de Dumnezeu, iar în Deuteronom este reprodus de Moisi și probabil că experiența trecutului l-a făcut pe profet să insiste mai mult asupra unor porunci. De altfel prin repetarea Legii în Deuteronom Moisi voia să adâncească tot mai mult în conștiința poporului legământul cu Dumnezeu, mai ales că din generația prezentă la încheierea acestui legământ, nu mai erau în viață decât el împreună cu Iosua și Caleb.

Existența celor două recenzii și a deosebirilor dintre ele a determinat pe reprezentanții școlii critice raționaliste să nege originea mozaică a Decalogului. După părerea criticilor, Decalogul a fost alcătuit pe timpul și în cercul profetului Isaia. În forma sa originală Decalogul nu s-a păstrat. El a fost ulterior prelucrat și astfel a fost introdus mai întâi (pe la anul 600 a. Chr.) în opera deuteronomistului și apoi (la anul 500 sau 450 a. Chr.), în izvorul elohist din Exod. După acești critici, în Pentateuh ar mai exista pericope ce pot alcătui un decalog sau dodecalog. Alături de Exod XX, 1-17, socotit ca decalog elohist, s-ar găsi în Exod XXXIV, 14-26 un decalog iahvist, pe care de fapt I. Wellhausen l-a transformat în dodecalog. Un alt decalog s-ar găsi în Deut. XXVII, 14-26, iar cite un decalog în Exod. XXIII — decalog al Canaaneilor — și Exod. XX, 23-26, sau XXIII, 13-19, drept «Horebdekalog». P. Karge, *Geschichte des Bundesgedanken im Alten Testament* (Alttest. Abh. II, 1-4), I Hälfte, Münster in W. 1910, p. 359 și 372; D. S. Mowinckel, *Le Décalogue*, Paris 1927, p. 112 și 134; Paul Heinisch, *Das Buch, Exodus, übersetzt und erklart* (Die Heilige Schrift des Alten Testaments von Fr. Feldmann und H. Herkenne I, 2), Bonn 1934, p. 267. Menționăm că în aceste pericope nu se întărește decât o repetare în parte a Decalogului, completată cu alte porunci. Nu poate fi vorba, deci, despre un nou Decalog, nici cel puțin despre o repetare integrală a lui.



un număr de «zece cuvinte (porunci)» (Exod. X, 4; XXXIV, 28; Deut. IV, 13) și că le-a scris pe cele două table de piatră, antropomorfism ce relevă originea lor divină, nu ne mai oferă nici un indiciu. Această lipsă a dat naștere la diverse împărțiri, înșirări și repartizări.

În Biserica Ortodoxă, decalogul este împărțit în două mari grupe: Poruncile I-IV, ce reprezintă îndatoririle credinciosului față de Dumnezeu, despre care se crede că ar fi fost săpate pe prima tablă și poruncile V-X, ce reprezintă îndatoririle credinciosului față de aproapele, care ar fi fost trecute pe a doua tablă. Această înșirare este cea mai veche în Biserica creștină. Ea se află la Sf. Părinți greci (Teofil de Antiohia, Clement Alexandrinul, Origen, ș. a.); Filo Alexandrinul, Iosif Flaviu și mai târziu la Calvin și protestanții reformați. În Biserica apuseană, se crede după Fer. Augustin, că pe prima tablă ar fi fost trecute numai trei porunci, îndatoririle către Dumnezeu, iar pe a doua restul de șapte, îndatoririle către aproapele. Drept prima poruncă se socotește textul din vers. 2-6, iar drept a doua, vers. 7. Textul din vers. 17 se împarte în porunca IX-a «să nu dorești femeia aproapelui» (după Deut V, 21) și restul drept porunca X-a. După romano-catolicii se anulează a doua poruncă, importantă pentru păstrarea monoteismului în mijlocul popoarelor idolatre, iar porunca X se scindează nenatural și nelogic. Această împărțire o găsim la unii Sf. Părinți latini, la Luther și la protestanții luterani. La protestanți, repartizarea poruncilor pe cele două table se face în părți egale, primele cinci, ale pietății (pietas) pe prima, iar restul de cinci, ale probității (probitas) pe a doua. Repartizarea celor două pentade în mod egal pe cele două table o găsim și la Filo. (Despre Decalog 12) și la Iosif Flaviu (Antic. iudaice, III, 5, 5). În tradiția poporului ebru s-a format o a treia înșirare. Drept prima poruncă se consideră vers. 2, a doua vers. 3-6, iar vers. 17 porunca X-a 4).

Așa cum a fost promulgat pe muntele Sinai, Decalogul trebuia să constituie punctul de plecare în sensul educativ al Legii, de a face pe om mai bun și mai drept. El trebuia să înfățișeze întreaga viață a poporului, ca acesta educat în școala Legii să se ridice la înălțimea misiunii lui, să trezească în popor sentimentul de responsabilitate și culpabilitate, ideea de păcat să se contureze tot mai clar în cugetul său, astfel ca dorința de mîntuire să sporească, credința și speranța în Mîntuitorul să se întărească. Și acest rol educativ l-a îndeplinit Decalogul. Poruncile lui sînt în așa fel alcătuite și îșirate, ca din ele să se vadă că Dumnezeu a condus acest popor ca un adevărat părinte, fie sub raport religios, fie sub raport moral-social, în viața publică, familiară sau particulară. Ca un adevărat catehism al vieții, Decalogul a fost normatorul raporturilor dintre credincios și Dumnezeu, dintre om și om, dintre om și societate. În el s-a concentrat toată organizarea comunității lui Israel ca într-un simbul din care a rodit viața, a rodit legămintul, i s-a deschis lui Israel calea spre har și fericire.

Dumnezeu a sădit în natura omului anumite înclinări fundamentale—dispoziții native — drept călăuză în activitatea lui liberă și conștientă. Și sf.

4. Repartizarea versetelor din Exod XX pe cele zece porunci, este următoarea: por. I-vers. 2-3, por. II-vers 4-6, por. III-vers. 7, por. IV-vers. 8-11, por. V-vers. 12, por. VI-vers. 13, por. VII-vers. 14, por. VIII-vers 15, por. IX-vers. 16 și por. X-vers. 17. Pentru împărțirea și înșirarea poruncilor din Decalog, a se vedea: P. Karge, *op. cit.*, p. 374; Ed. König, *Theologie des Alten Testaments, III-IV Aufl.*, Stuttgart 1923, p. 258-259; C. Fr. Keil, *Biblischer Commentar über Bücher Mose's-Genesis und Exodus, III, Aufl.*, Leipzig 1878, p. 505-507; P. Heinisch, *Das Buch Exodus, übersetzt und erklärt*, Bonn, 1934, p. 266-267.

Ap. Pavel mărturisește atât de elocvent existența acestor înclinări în firea omului (Rom. II, 14-15). Din cuvintele Apostolului se vedește însă că preceptele Decalogului au existat înainte de Moisi. Dumnezeu deci n-a descoperit lui Moisi o lege nouă, ci una imprimată de mult în inima omului, dar umbrită prin căderea în păcat și perversitatea moravurilor. Cum natura umană era înclinată mai mult spre păcat, era necesar ca Dumnezeu să-l ajute pe om sub forma unor legi pozitive pentru a-și putea ajunge scopul. Pentru prima dată Dumnezeu face acest lucru la promulgarea Decalogului. De aici și strânsa legătură dintre cele 10 porunci și legea naturală, esența ambelor fiind săvârșirea binelui și evitarea răului. Dar nu toate preceptele Decalogului se acopăr întru totul cu principiile legii naturale. Din punct de vedere formal, poruncile II și IV nu sînt în acord deplin cu legea naturală, întrucît cuprind și anumite dispoziții speciale, ce nu mai sînt universal valabile, interzicerea idolatriei și cinstirea sîmbetei.

Decalogul, în normele sale religios-morale și sociale, a fost superior tuturor legislațiilor existente înainte și după el, pînă la apariția creștinismului. Încă din primele sale porunci, unde se formulează concepția despre Dumnezeu unic și adevărat, ființă spirituală, Decalogul se ridică pe o treaptă mult superioară față de concepția doctrinară din religiile naturaliste și politeiste ale antichității. Oprind prin restul poruncilor săvârșirea păcatului și urmărind desfășurarea unor raporturi normale sociale, Decalogul este superior legilor asiro-babiloniene, codului Hammurabi, textelor de vrăjitorii babilonice ale lui Surpu, prescripțiilor egiptene din «Cartea morților», sau a Pentalogului budist<sup>5)</sup>.

S-a amintit mai sus că în ordinea înșirării preceptelor din Decalog, pe primul plan stau îndatoririle credinciosului față de Dumnezeu, Creatorul și Părintele tuturor, Căruia, i se datorează iubire, supunere, ascultare, adorare și slujire. În acest sens este rezumată și concepția religioasă a lui Israel — monoteismul — despre un Dumnezeu unic, spiritual, adevărat și veșnic; de aceea idolatria a fost considerată în toată Legea veche drept cea mai mare crimă. Consecința logică a acestei concepții religioase înalte sînt poruncile referitoare la interzicerea idolatriei, a profanării numelui divin și prescrierea datoriei de a cinsti pe Dumnezeu în ziua de odihnă. Pe planul al doilea urmează poruncile (V-X) ce reglementează raporturile sociale dintre oameni. În succesiunea acestor norme se observă o ordine logică, în care momentul psihologic este bine accentuat. Într-o gradare de la exterior spre interior, o gradare descendentă de la cele mai grave la cele mai puțin grave, sînt interzise toate păcatele ce se pot săvârși în fața externă, cu cuvîntul sau numai în cuget, în pofta păcătoasă<sup>6)</sup>. Se observă de altfel că aceste precepte sînt înșirate și în raport cu importanța persoanelor față de care se săvârșește păcatul. Păcatul față de părinți este mai mare decît cel săvârșit față de străini, de aceea se prescrie întîi cinstirea părinților și apoi respectul datorat celorlalți oameni. După valoarea lui moral-socială pentru individ și societate, în primul rînd este interzis omorul, urmat de tulburarea vieții familiare și sociale prin desfrîu, de călcarea nedreaptă a proprietății, de mărturia mincinoasă în contra bunului nume al

5. P. Heinisch, *op. cit.*, p. 267 ss.

6. Otto Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie*, I Band, München 1928, p. 111.

aproapelui, încheindu-se şirul cu păcatul săvârşit în cuget, pofta, generator şi motorul acţiunii externe a păcatului<sup>7)</sup>.

Toate îndatoririle înscrise în Decalog, fie către Dumnezeu sau către aproapele, se reduc în esenţă la două mari porunci din Lege. Îndatoririle faţă de Dumnezeu sînt sintetizate în porunca: «Să iubeşti pe Domnul Dumnezeuul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta» (Deut. VI, 5); iar îndatoririle faţă de aproapele în porunca: «Să nu-ţi răzbi cu mîna ta şi să n-ai ură asupra fiilor poporului tău, ci să iubeşti pe aproapele tău, ca pe tine însuţi» (Lev. XIX, 18)<sup>8)</sup>. Sînt cele mai mari porunci, în care Mîntuitorul a rezumat «toată legea şi profeţii» (Mt. XXII, 37-40; Mc. XII, 30-31), Dragostea este de altfel izvorul şi coroana tuturor virtuţilor morale (I Cor. XIII, 4).

\*

Formulate cît mai scurt, dar clare şi precise, spre a fi mai uşor memorizate şi astfel să se imprime şi să pătrundă cît mai adînc în conştiinţa omului pe care să-l transforme în spre bine, poruncile Decalogului îmbrăţişează toată viaţa religioasă, morală şi socială a lui Israel. Aceste norme, ca de altfel întreaga legislaţie dezvoltată din Decalog, nu sînt redată pe specificul lor. Ele se întrepătrund potrivit concepţiei teocratice, că totul vine de la Dumnezeu şi se îndreaptă spre El prin practica Legii. Dumnezeu este conducătorul lui Israel, este Părintele ce-i poartă de grijă şi-i călăuzeşte paşii în orice domeniu al vieţii. De aceea la poporul ebru totdeauna viaţa religioasă s-a împletit cu cea socială. Cele 12 seminţii au format şi religios şi social aceeaşi comunitate, bine-închegată şi viabilă prin legătura cu Dumnezeu. În viaţa acestei comunităţi religiosul cu moralul şi socialul s-au împletit în așa fel încît unei concepţii înalte religioase cum a fost monoteismul biblic, îi corespunde o concepţie moral-socială ce nu s-a întîlnit în acea epocă la nici unul din popoarele antice.

\*

Pentru organizarea vieţii moral-sociale a poporului ebru, Decalogul prevede anumite porunci, îndatoriri pentru om în scopul realizării binelui social comun. Împlinirea acestor îndatoriri se face de om într-o sferă mai mare sau mai mică a activităţii lui din viaţa socială. Astfel îndatorirea de a munci, urmată de dreptul la odihnă, realizată practic nu priveşte numai pe individ, ci mai mult colectivitatea, societatea organizată în care el trăieşte.

7. Cu privire la ordinea poruncilor VI, VII şi VIII există unele deosebiri între texte. Înşirarea: ucidere, desfrii, furt o găsim în Textul masoretic, Iosif Flaviu, Codex Alexandrinus (Septuaginta), Peşitto, Vulgata şi Luther. Înşirarea: desfrii-ucidere-furt, o avem la Filo, Sf. Ap. Pavel (Rom. XIII, 9) şi Sf. Ev. Luca (XVIII, 20). Înşirarea: desfrii-furt-ucidere n-o găsim decît în Codex Vaticanus (Septuaginta). Cea mai naturală şi mai logică dintre ele este prima, în care se respectă gradarea descendentă a păcatelor după valoarea bunurilor. Ed. König, op. cit., p. 259.

8. Printr-o interpretare greşită ce s-a dat ulterior poruncii de iubire a aproapelui, în Israel s-a format concepţia că aproapele este numai cel de aceeaşi lege, numai conaţionalul ebru, nu şi cel de alt neam, sau altă credinţă. Existenţa şi circulaţia acestei interpretări în Israel o dovedeşte Mîntuitorul în cuvintele: «Aţi auzit că s-a zis: Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău» (Mt. V, 43). În această formulare porunca iubirii aproapelui nu se află în nici o carte canonică a Legii vechi. Ea nu este decît o interpretare subiectivă a conducătorilor lui Israel.

Această îndatorire se cere, deci, împlinită pe un plan social mai extins, mai ales că de ea depinde însăși existența fizică a societății, buna desfășurare și progresul vieții sociale în general. Fără muncă nu poate trăi nici individul și nici societatea. Alte îndatoriri, ca cinstirea părinților și păstrarea credinței conjugale se referă în primul rând la un cerc mai restrâns din viața socială. Ambele se îndreaptă spre familie întâi și prin ea spre întreaga viață socială a unui popor. Altele apoi, cum sînt îndatoririle de a respecta viața, bunurile materiale și cele spirituale ale aproapelui, privesc în primul rând raporturile dintre individ și individ și numai pe un plan mai extins viața socială în general. În felul acesta îndatoririle moral-sociale poruncite în Decalog pot fi clasate în trei grupe: cele care se referă la societate, sau viața socială în general (porunca IV), cele care privesc familia (poruncile V și VII) și cele ce se raportă la viața individului în primul rând (poruncile VI, VIII, IX și X). Aceste îndatoriri sînt deci sinteza datoriei omului față de aproapele luat drept colectivitate, familie și individ. Nu trebuie însă să se piardă din vedere faptul că în ansamblul lor, sau extinse în sfera vieții sociale în general luată, prin ele se urmărește același scop, buna organizare și desfășurare a întregii vieți sociale a omului, ca individ și colectivitate.

Prima îndatorire socială pe care o formulează Decalogul este îndatorirea omului de a munci, împreună cu corelativul ei, dreptul la odihnă. Ambele sînt prevăzute în porunca a IV-a (Exod. XX, 8-10 Deut. V, 12-15). Motivarea lor s-ar părea diferită în cele două recenzii ale Decalogului. În timp ce în Exod îndatorirea de a munci și dreptul la odihnă sînt formulate în legătură cu activitatea divină de creație a universului și încetarea ei în ziua de odihnă (șabat-Gen. II, 2), deci e scos în evidență raportul dintre religios și moral-social, în Deuteronom motivarea este legată de purtarea de grijă a lui Dumnezeu, eliberatorul lui Israel din robia egipteană. Nu sînt două motivări, ci numai două aspecte ale aceleiași idei, consfințirea îndatoririi de a munci și a dreptului la odihnă pentru om. Dar în timp ce în Exod accentul se pune pe latura religioasă, în Deuteronom este scos în evidență substratul moral-social al acestei îndatoriri.

«Lucrează șase zile și-ți fă în acelea toate lucrurile tale», sună îndatorirea pentru om de a munci. Accentul trebuie deci pus întâi pe îndemnul la muncă și apoi pe durata ei. «Lucrează!», spune omului Legea și această îndatorire pentru el este veche. Așa cum este creat, omul are datoria de a se îngriji de bunăstarea sa în viață, ca și de mîntuirea sufletului său. El trebuie, în acest scop, să muncească fizic și intelectual. Din acest motiv s-a prevăzut pentru om îndatorirea de a munci încă imediat după creația lui (Gen. II, 15-17) . ca și după căderea lui în păcat (Gen. III, 19, 23). Această îndatorirea a rămas apoi permanentă pentru om, ca o necesitate pentru existență (Prov. XXVII, 23, 27), mijloc de sporire a bunăstării (Prov. XXXI, 21), aducătoare de bucurie, liniște și fericire în familie și societate (Prov. XXXI, 28, 29), de respect și cinste pentru omul muncitor (Prov. XII, 24; XXII, 29). Creatoare de bunuri materiale și spirituale, această îndatorire are o deosebită însemnătate deci, nu numai pentru viața individului, dar mai ales pentru progresul societății. Prin muncă se asigură existența individului și a societății. Propășirea tuturor în viața economică și culturală se asigură prin muncă. Străduințele depuse de om în colectivitate, printr-o muncă dirijată și săvîrșită cu tot elanul dragostei pentru eforturile comune,

sînt garanția realizării binelui comun, a buneistări și fericiri colective, din care se împărtășește și individul.

În felul acesta, munca are un întreit caracter, de poruncă divină, de lege fundamentală a vieții individuale și de condiție necesară în existența, dezvoltarea și progresul societății. Importanța mare pe care o are îndatorirea de a munci pentru individ și societate, a făcut pe autorul Cărții Proverbelor să acorde muncii o deosebită valoare, sintetizată în maxima: «cea mai prețioasă comoară pentru om este munca» (Prov. XII, 27).

După cum datoria crează dreptul, tot așa îndatorirea omului de a munci i-a adus dreptul la odihnă. Pentru ca omul să nu facă excese mari de muncă în eforturi continue, ceea ce i-ar aduce slăbirea organismului, cu periclitarea vieții uneori, durata muncii a fost limitată la șase zile, urmate de «ziua de odihnă». În felul acesta Decalogul decretează ziua a șaptea drept zi de repaus, iar dreptul la odihnă se extinde atît asupra omului, cît și a animalelor de muncă (Exod. XX, 10; Deut. V, 14). Bărbați și femei, tineri și bătrîni, stăpîni și sclavi, indigeni și străini, trebuie să se bucure în mod egal de acest drept. Este pentru prima dată în istoria omenirii cînd se întîlnește o legiferare a acestui drept. Celelalte legislații din antichitate au fost străine de această binefacere socială. La ele nu se întîlnește decît exploatarea și împilarea claselor de jos înrobite, lipsite de orice demnitate omenească, de orice drept, socotite doar simple unelte de muncă. Consfințirea dreptului de odihnă în Decalog are un dublu scop. Pe deoparte dă posibilitate credinciosului de a se ocupa mai mult de viața lui religioasă, spirituală; iar pe de altă parte asigură trupului omenesc mijlocul de a-și reface forțele fizice pentru o nouă perioadă de șase zile.

În porunca a IV-a dreptul la odihnă se acordă și sclavilor. Astfel se întrevede în Decalog și înalta idee umanitară de egalitate, de ridicare a omului la demnitatea sa. Chiar dacă prin legile ulterioare instituția sclaviei n-a putut fi îndepărtată din Israel, fiind prea înrădăcinată în viața socială, totuși, spiritul umanitar întrevăzut în porunca Decalogului a îmbunătățit viața sclavilor la poporul ebru (Deut. XV, 13; Lev. XXV).

Odihna din ziua a șaptea este prevăzută și pentru animalele domestice ce își depun eforturile fizice în folosul și spre fericirea omului. Și pentru ele este necesar ca în ziua de odihnă să-și refacă forțele fizice și să se bucure de un tratament mai bun din partea stăpînilor.

\*

Importanța deosebită pe care o are familia ca temelie a vieții sociale, face ca Decalogul să se ocupe de acest mic organism social în două din poruncile sale. Mai întîi, în porunca a cincia normează raporturile dintre părinți și fiii lor, iar prin porunca a șaptea reglementează viața familiară dintre soți, în îndatorirea ce o au de a păstra credința conjugală.

Porunca cinstirii părinților, așa cum este formulată pozitiv în Decalog — «Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta...» (Exod. XX, 12; Deut. V, 16) — urmează imediat după îndatoririle religioase ale credinciosului de a cinsti prin adorare și slujire pe Dumnezeu. Acest lucru nu este lipsit de importanță, deoarece fiii își au existența de la Dumnezeu prin mijlocirea părinților. Pentru fii, părinții sînt apoi aproapele cel mai imediat, pe care trebuie să-l iubească împlinind legea sau porunca divină a dragostei. Religia mozaică, care cerea fiecărui ebru împlinirea dreptății și a dragostei în viața socială.

ține prin porunca a cincia din Decalog să realizeze acest ideal în primul rând în familie, de unde pornește toată educația moral-socială a omului. Acest ideal este mai ușor de împlinit, în această mică societate unde dragostea naturală, reciprocă dintre părinți și fiu nu va lipsi niciodată. Totdeauna copilul se va simți născut și crescut în dragostea părintească, iar părintele își va vedea bucuria vieții în dragostea copiilor, în respectarea autorității și a cinstitii lui de către cei născuți.

Din felul cum era organizată viața familiară la ebrei ne putem da seama de însemnătatea mare a familiei pentru comunitatea lui Israel, pentru viața religioasă și moral-socială a poporului. Aici, în cadrul familiei, unde se arunca sămânța primelor începuturi rodnice de credință adevărată și de viață morală curată, ca și de viață socială bazată pe dragoste și dreptate, părinții au un deosebit rol. Ei învățau pe copii toată Legea, normele de credință și preceptele morale revelate și depuse în scris în Sf. Scriptură, toate obiceiurile păstrind tradiția și le istoriseau cele mai importate evenimente din trecutul istoric. Pe lângă această instruire și educație, copiii datorau părinților și existența lor fizică, întreținerea în bunăstarea lor materială și instruirea în latura practică a vieții sociale, învățarea unei profesii practice, chiar dacă în viitor copilul se va dedica exclusiv muncii intelectuale. În felul acesta părinții desăvârșeau toată educația copiilor, sintetizată în cele trei activități: întreținerea, instruirea și disciplina.

Pentru străduințele depuse de părinți în plămădirea și formarea tinerelor vlăstare, acestea au îndatorirea de a recompensa totul prin cinstitirea și ascultarea ce le sînt datori după porunca Decalogului. Această îndatorire a copiilor de a-și cinsti părinții, cuprinde în sine toată gama sentimentelor pe care urmașii le datorează celor care i-au crescut, instruit și educat pentru viață. De aceea prin expresia «kabbed=a cinsti, a onora» (Exod. XX, 12) se exprimă tot ceea ce copiii datorează părinților, datorii cerute de natură și de viață; ascultare, supunere, grațitudine, dragoste, recunoștință și ajutor material și moral. Prin această poruncă, prima poruncă moral-socială adresată viitorilor membri ai societății, se stabilește autoritatea familiei și se pune temelie împlinirii tuturor celorlalte îndatoriri moral-sociale către aproapele, luat ca individ sau colectivitate. Așa se și explică locul acestei porunci, la sfîrșitul celor religioase și începutul celor moral-sociale.

Față de unele popoare antice, la care părinții bătrîni sau infirmi erau uciși pe motiv că nu sînt folositori sau constituie o povară pentru familie și societate porunca cinstitii părinților din Decalog este o nouă mărturie a gradului înalt de viață moral-socială la care trebuia ridicată familia, datorită importanței deosebite pe care o are în sînul societății. Din familie pleacă copilul cu toată pregătirea sa inițială în educația vieții sociale, cu prima plămădire a caracterului său, formarea sa pentru viață, de aceea el are îndatorirea ca în toată ființa sa să-și dovedească recunoștința. Prin sentimente, vorbe și fapte el are îndatorirea de a-și arăta recunoștința în cinstitirea mijlocitorilor prin care Dumnezeu a creat o nouă viață și de la care a primit primele bunuri materiale și spirituale, primii lui îndrumători pe calea vieții.

Toate acestea stau în strînsă legătură cu atenția și îndemnurile părintești, adresate de Sf. Scriptură copiilor. Copiii sînt sfătuiți și totodată au datoria de a respecta și împlini Legea (Deut. XXX, 2; Prov. XXVIII, 7), a se teme de Dumnezeu (Deut. XXXI, 13) și a împlini poruncile Lui. Față de părinți Sf. Scriptură îi îndeamnă pe copii să se supună și să asculte de învățătura lor: «Păzește fiule, povăța tatălui tău și nu lepăda îndemnul maicii

tale» (Prov. VI, 20). Valoarea neprecupețită a învățăturilor părintești pentru copii reiese din cuvintele: «Ele (învățăturile) te vor conduce cînd vei vrea să mergi, în vremea somului te vor păzi, iar cînd te vei deștepta vor grăi cu tine. Căci povața este un sfeșnic și legea o lumină, iar îndemnurile care dau învățătură sînt calea vieții» (Prov. VI, 22-23). Din aceeași îndatorire de a asculta și a se supune părinților, copiii trebuie să-i ajute atunci cînd sînt bolnavi, au necazuri sau lipsuri la bătrînețele lor (Prov. XXVIII, 24). Împlinirea acestor îndatoriri, sintetizate în cinstirea părinților va revărsa peste copii binefacerile divine, o viață lungă și liniștită (Ex. XX, 12; Deut. V, 16) iar inimile părinților se vor umple de bucurie (Prov. XXIII, 24; X, 1; XV, 20). Pentru Iisus fiul lui Sirah cinstirea părinților aduce copiilor «curăția de păcate», o viață îmbelșugată, zile îndelungate, ascultarea rugăciunii lor de către Dumnezeu, înscît ultimul său îndemn este: «Cu fapta și cu cuvîntul cinsteste pe tatăl tău și pe mama ta ca să-ți vie binecuvîntare de la dînsii. Căci binecuvîntarea tatălui întărește casele fiilor, iar blestemul mamei dărimă pînă în temelie» (Sir. III, 8-9). În general copiii care împlinesc această îndatorire Sf. Scriptură le garantează nu numai împărtășirea de multe și bogate daruri temporale, dar le asigură totodată și bunuri eterne, fericirea în viața de dincolo.

În fața acestor îndatoriri atît de înalte și de nobile și a recompenselor atît de bogate, Legea nu poate să nu ceară o aspră sancționare a celor care nu le împlinesc. Ea pedepsește cu moartea pe fiii ce-și insultă părinții (Ex. XXI, 17; Lev. XX, 9), cu lapidarea pe cei care nu-i ascultă (Deut. XXI, 18 sq) și cu alungarea din popor pe cei care nu-i cinstește (Deut. XXVII, 16).

Dar porunca cinstirii părinților nu se oprește aici. Morala creștină a extins împlinirea acestei porunci într-o sferă mai largă a vieții sociale. De la cinstirea părinților trupești, cinstirea a trecut și asupra părinților spirituali, asupra învățătorilor și educatorilor, precum și asupra conducătorilor societății. Ea trebuie deci să îmbrățișeze pe toți cei ce se îngrijesc de bunăstarea și fericirea oamenilor în viața socială; pe ocrotitorii vieții lor, trupești și sufletești, începînd de la cei mai mici pînă la cei care stau în fruntea societății. Și lor, ca unora ce continuă opera de instruire și educație, li se cuvine aceeași cinstire exprimată prin dragoste, respect, ascultare și spunere ca și față de părinții trupești. Dacă copiii au îndatorirea de a ajuta părinții, în cadrul aceleiași familii, în societate toți sînt datori să sprijine material și moral năzuințele conducătorilor în strădaniile comune pentru progresul societății (Mt. XXII, 21; Rom. XIII, 1).

De altfel Sf. Scriptură însăși numește pe discipolii profetilor și învățătorilor, fii sau fiice (II Reg. II, 15; Prov. I, 8. 10. 15; Ps. XXXIV, 12; XLV, 11), iar pe conducători îi socotește adevărați părinți ai poporului întreg (Gen. XLV, 8; Jud. V, 17; II Reg. II, 12; XIII, 14). Toate acestea își au temeiul în teza că orice autoritate se dezvoltă din raporturile paternității și filiațiunii și crează din cinstirea părinților de către fiii acea stare de care depinde fericirea și propășirea unui popor.

O bună desfășurare a vieții familiare nu se poate asigura numai prin stabilirea autorității sau a raporturilor normale dintre copii și părinți. Ea este condiționată încă de multe alte împrejurări, prin ansamblul cărora se va garanta o viață familiară normală într-o atmosferă de liniște și dragoste reciprocă. O condiție importantă în acest sens pentru familie este păstrarea credinței conjugale, pe care o cere Decalogul în formularea negativă a po-

runcii: «Să nu săvârșești adulter» (Ex. XX, 14; Deut. V, 18)<sup>9</sup>. Adulterul ca legătură trupească dintre doi soți din familii deosebite sau a unui soț cu o persoană liberă, necăsătorită, este păcatul prin care se violează credința conjugală, se tulbură sfințenia, unitatea și curăția din sinul familiei. Alături de omucidere și idolatrie, adulterul a fost cea mai condamnată formă de imoralitate, deoarece adulterii săvârșesc un păcat cu un întreit aspect: contra lui Dumnezeu, care a instituit căsătoria sub forma monogamă, ridicând-o în rîndul Sf. Taine și a interzis acest păcat; contra soțului credincios; și contra familiei pe care o distruge. În măsura în care adulterul este semnul celei mai adînci imoralități, el a fost aspru condamnat încă din primele începuturi ale omenirii, pe motiv că se ridică asupra poruncii de creștere și înmulțire a neamului omenesc (Gen. I, 28). Odată cu încheierea legămîntului și promulgarea Legii, adulterul primește cea mai aspră pedeapsă, moartea (Lev. XX, 10; XVIII, 20, 29; Deut. XXII, 23-24). Contra imoralității izvorite din adulter se ridică și profeții și ceilalți autori biblici, condamnînd asupra o stăre de degradare a familiei și a societății (Prov. II, 16; V, 27; VI, 32; Ier. VII, 9; XXIII, 10, ș. a.). La prima vedere s-ar părea că Legea este prea aspră în condamnarea adulterului, însă acest lucru era necesar ca o măsură de prevedere în apărarea curăției și unității familiei, cu scopul de a se restabili căsătoria în forma ei inițială monogamă și a se asigura prin ea procrearea genului uman (Gen. II, 24)<sup>10</sup>.

Porunca de interzicere a adulterului nu se limitează în sfera ei moral-socială numai la acest păcat. Prin ea se condamnă toate legăturile trupești nepermise, toate păcatele săvârșite în contra castității, ce pot fi redete în expresia generală de desfrîu. În general luat, desfrîul este un rău moral-social aproape tot atît de mare ca și adulterul. Ceea ce este adulterul pentru viața moral-socială a familiei, într-o măsură este desfrîul pentru viața moral-socială a societății. Dacă adulterul surpă temelia vieții conjugale, desfrîul atacă și zdruncină atît viața individului, cît și a societății în general. Pentru individ desfrîul este un adevărat mijloc de degradare fizică și morală. Îi distrug trupul, lăcașul Sf. Duh (I Cor. VI, 19) și în aceeași măsură și sufletul. Ca ferment de distrugere, desfrîul face să încolțească în om necredința (I Cor. II, 14) și imoralitatea, lipsindu-l de harul divin (I Cor. VI, 17; VI, 13-15). Îl face să-și piardă onoarea și să-și zdruncine sănătatea. Omul desfrînat cade pradă simțurilor. Poftele trupești pun stăpînire pe sufletul său (Rom. I, 26) și încet, încet îi distrug chiar viața, al cărei izvor este Dumne-

9. Porunca a VII-a din Decalog se îndreaptă mai întii împotriva adulterului și numai per extensum interzice și desfrîul. Acest lucru rezultă din însăși expresia biblică a textului. În textul ebraic (masoretic) avem cuvintele «lo tinaf», de la verbul «naaf»=a săvîrși adulterul, în opoziție cu «zana»=a se prostitua, a desfrîna. Septuaginta a tradus originalul ebraic prin οὐ μοιχεύσεις, de la μοιχεύω =a comite adulter, așa după cum Vulgata are în Exod XX, 14—non moechaberis; iar în Deut. V, 18—neque moechaberis, de la verbul «moechor-ari», cu același înțeles. Chiar și în unele traduceri românești ale Sfintei Scripturi (ediția din 1914) avem această poruncă formulată în cuvintele: «să nu preacurvești», ceea ce este mai identic cu originalul, decît formularea din traduceri mai noi — să nu desfrînezi».

10. Pedepsirea adulterului cu moartea o găsim și la unele popoare antice: Lidieni, goți, burgunzi, indieni ș. a. La romani prin legea «Julia de adulteriis» a lui Augustus este drept că adulterul nu era sancționat așa de aspru, însă pedeapsa cu moartea a existat înainte de Constantin cel Mare, care a confirmat-o, dar mai tîrziu Justinian a suprimat-o. Aceeași situație se pare că a fost și la arabi, deoarece Coranul nu prea vede această pedeapsă capitală, dar după tradiție ea se aplica în adulterul dovedit cu patru martori. S. Many, **Adultère, în Dict. de la Bible, I 243.**



zeu (Gen. VI, 6-7). Alunecarea lui spre nimicirea totală este un adevăr, redat de autorul biblic (Prov. VI, 32). Pentru societate desfrîul are aproape aceleași urmări ca și adulterul. Și el contribuie la regresul numeric, la degenerarea fizică și morală a societății. Din aceste motive desfrîul este un păcat privit cu aceeași oroare și condamnat, atît de creștinism (Gal. V, 16-21; I Cor. VI, 9; Ef. V, 25), cît și de societatea laică. El răstoarnă în aceeași măsură și fundamentele religiei și ale societății.

Cu toate urmările dezastruoase pe care le produc, totuși, între adulter și desfrîu este o deosebire. Această deosebire se evidențiază din însăși Sf. Scriptură, unde adulterul este considerat păcat mai greu decît desfrîul și pedepsit cu moartea, în timp ce pentru desfrîu se prevăd și pedepse mai ușoare, ca plata unei sume de bani (Eod. XXII, 15) sau biciuirea (Lev. XIX, 20; Deut. XXV, 1-3). Deosebirea se evidențiază din însăși cele două acte și din urmările ce le produc. Dacă prin desfrîu se calcă principiul legii naturale de a evita răul, ca și prin adulter, totuși el se limitează numai la persoane necăsătorite și nu aruncă vreo umbră de imoralitate sau de lipsă de educație asupra copiilor, cum este cazul în adulter. De altfel prin adulter sînt violate toate drepturile datorate soțului și copiilor. Credința, dragostea și ajutorul reciproc în bunuri materiale și spirituale față de celălalt soț sau buna educație, instruirea, formarea caracterului și întreținerea copiilor, sînt violate în același timp și în aceeași măsură prin adulter. Nici un păcat nu se ridică cu atîta putere de distrugere în familie, nici un păcat nu are urmări așa de grave în contra dreptății și a dragostei față de aproapele. Potrivnic căsătoriei și contrar unității și propășirii vieții familiare, adulterul este un păcat greu în măsura în care întinează curăția minții și calcă legea naturală a căsătoriei, nesocotește harul pogorît în Sf. Taină asupra soților și desconsideră datoria creșterii urmașilor. Pentru aceste motive adulterul, ca și desfrîul și idolatria sînt considerate păcate ce exclud pe om de la împărăția lui Dumnezeu (I Cor. VI, 9). Gravitatea păcatului și dorința de preîntîmpinare a adulterului și în general a desfrîului, determină pe sfinții autori în Legea Veche ca și în cea Nouă să se opună cu toată autoritatea și puterea, prin cuvînt și scris, în contra acestui izvor de imoralitate socială. Moisi îndeamnă pe fiii lui Israel prin cuvintele: «Să nu fie desfrînate din fetele lui Israel și nici desfrînați să nu fie din fiii lui Israel» (Deut. XX, 16), iar sf. Ap. Pavel sfătuiește pe cei din Corint: «Fugiți de desfrînare. Căci tot păcatul care va face omul, afară de trup este, iar cel ce desfrînează într-al său trup păcătuiește» (I Cor. VI, 18).

În societate însă și unul și altul contribuie într-o măsură mai mare sau mai mică la degradarea vieții moral-sociale. Prin desfrîu, ca și prin adulter, viața socială se destramă, moravurile degenerază, progresul social în bunuri materiale și spirituale este frînat. Adevărate stimulente de corupție și imoralitate aduc ruina vieții individuale, familiare și sociale, în special prin slăbirea forțelor de muncă, încît pun în primejdie însuși scopul societății. realizarea binelui comun și prin el a fericirii individuale.

Mîntuitorul, desăvîrșind această poruncă a Decalogului, extinde interzicerea actului extern și asupra poștei trupești izvorită din privirea pătimasă (Mt. V, 28). Aceasta este o mărturie că adulterul și în general desfrîul nu întinează numai trupul, ci și sufletul, ce se va pierde prin el în întunecul păcatului. Consecințele dezastruoase pentru om, familie și societate pun și

mai mult în valoare porunca divină dată lui Moisi: «Desfrînată din fiicele lui Israel să nu fie, nici desfrînat din fiii lui Israel» (Deut. XXIII, 17).

Poruncile care urmează au scopul de a normaliza și călăuzi buna desfășurare a raporturilor imediate dintre om și om. Ele vor să imprime ființei omeneste o conduită în viață, din care să se vadă demnitatea și superioritatea omului față de celelalte creaturi văzute. Într-o formă gradată descendentă, ultimele porunci din Decalog protejează cele mai alese bunuri pămîntești ale omului, viața, proprietatea și onoarea. Această gradare, ca și formularea negativă a acestor porunci, nu sînt lipsite de sens. În primul rînd înșirarea păcatelor de la cele mai grave spre cele mai puțin grave, de la faptă, prin cuvînt, la pofta păcătoasă, dovedește pe deplin că actul extern nu se poate despărți de interiorul sufletesc al omului. În al doilea rînd, vrea să arate că omul, dacă are deînța să rămînă străin de aceste păcate, să-și înfrîneze întii pofta spre a nu cădea sub aspra sancționare a legii. Din acest motiv aceste porunci le găsim într-o formulare negativă, pe cît de lapidară, pe alit de categorică. Toate încep cu negația ebraică absolută — «lo» ca expresie a celei mai mai aspre și totale interziceri a tuturor acțiunilor, cuvintelor sau oricărui năzuințe contrare poruncilor.

În primul rînd este interzis păcatul contra vieții în general, viața fiind cel mai înalt bun natural al omului pe acest pămînt. Dreptul la viață al omului este un drept înscris în legea naturală, ca rezultat al creației divine a omului, după concepția creștină, de către Dumnezeu. Consecința logică a credinței divine a omului, este că el personal n-are dreptul absolut asupra vieții, acest drept fiind rezervat numai Creatorului, de unde și porunca Decalogului în interzicerea categorică a omorului. Porunca: «Să nu ucizi!» (Exod. XX, 13 și Deut. V, 17) își află, deci, temeiul în domeniul absolut pe care-l are Dumnezeu și pe care și-L rezervă asupra vieții omeneste, ca izvor al ei (Deut. XXXII, 39; I Sam. II, 6). Numai Dumnezeu are dreptul de a ridica viața omului, ca un corelativ al dreptului său de stăpîn asupra vieții, de creator și ziditor al ei. Viața pentru om este deci un drept revărsat din dragostea și atotbunătatea divină și omul are datoria nu de a nimici acest dar, ci de a-l înmulți în folosul și spre binele propriu și al celor din jurul său. Indatorirea pentru om, așa cum rezultă ea din porunca a șasea, este de a-și păstra viața sa și a aproapelui, căci toți au fost zidiți de Dumnezeu ca să trăiască. Omul are deci un drept natural la viață, drept ce nu poate fi încălcat de nici un semen al său. Prinucidere însă se curmă existența pămîntească a omului, i se răpește dreptul lui natural la viață și totodată și posibilitatea de a se pregăti pentru viața de dincolo. Uciderea omului este în acest caz un mare păcat, ce lovește direct în dreptul omului la viață și indirect în dreptul divin asupra vieții în general. Importanța deosebită a vieții pentru om a făcut pe autorul biblic să condamne cu aceeași asprime omorul încă înaintea poruncii din Decalog. Și acest lucru îl face prin descrierea amplă a primului omor, fratricidul lui Cain, prezentînd tot complexul împrejurărilor în care a fost săvîrșit, a urmărilor lui și zugrăvind starea sufletească a primului ucigaș (Gen. IV, 10); și mai tîrziu în porunca de interzicere a vărsării de sînge omenesc, dată lui Noe, cu motivarea expresă că prin vărsarea de sînge se distruge viața, se distruge însuși chipul lui Dumnezeu din om (Gen. IX, 5-6). Dezvoltarea ulterioară a Legii a venit să completeze prin unele norme garantarea și apărarea vieții omeneste, în a statornici respectul ce i se cuvine. Toate actele ce pun indirect în primejdie viața omului au fost condamnate

(Deut. XX, 19; XXII, 8; XXIV, 6). Îndatorirea de a-și păstra viața rezultă pentru om și din datoria morală a iubirii de sine. Omul este dator a se îngriji de existența sa și deci a se strădui în așa fel ca prin eforturile lui viața pămîntească să-i sporească, să fie cât mai îndelungată, pentru a se pregăti cât mai bine pentru cea de dincolo. În aceeași măsură însă omul are îndatorirea de a respecta și păstra viața semenului său, tot ca un rod al dragostei față de acesta, după porunca divină (Lev. XIX, 18). Îndatorirea de a respecta, păstra și apăra viața proprie sau pe cea a aproapelui, arată clar că porunca Decalogului nu se poate limita numai la omuciderea propriu zisă. Sfera de interdicere a ei trebuie deci extinsă asupra tuturor cauzelor externe pentru om prin care viața se curmă sau este pusă în primejdie. Alături de omucidere trebuie pusă și sinuciderea, duelul, războiul agresiv, mutilările și automutilările, sentimentele de ură și dușmănie, cu un cuvînt toate actele sau cugetele păcătoase prin care se pune în primejdie viața omenească. Este adevărat că despre sinucidere Legea nu amintește nimic, pentru simplul motiv că ea n-a fost practică în vechime și deci nu era necesară proscriserea ei, deși mai târziu este amintită (I Reg. XXXI, 4; II Reg. XVII, 23). Dar ea este un păcat tot atît de mare ca și omuciderea, prin ea se curmă viața personală, ca prin ucidere viața aproapelui. La fel este considerat și războiul pornit cu intenția de jaf și cutropire, de aceea Legea îndemna pe Israel ca în vreme de război înainte de a se înconjura o cetate să-i facă propuneri de pace și numai la refuzul agresorului s-o asedieze (Deut. XX, 10-12). Disciplina vieții bisericesti de mai târziu a condamnat apoi și actele prin care viața omului e pusă în primejdie, ca mutilările și automutilările. Conducătorii bisericii adunați în soboare au statornicit excluderea din rîndul credincioșilor a celor ce mutilază pe alții sau se automutilează, calificînd aceste fapt drept ucidere, iar pe săvîrșitor drept «ucigaș, vrăjmaș al vieții sale proprii și vrăjmaș al operei lui Dumnezeu» (Can. 21-24 apost.; can. I al sin. I ecumenic și can. 8 al sin. întîi — al doilea din Constantinopol).

Mîntuitorul, în predica de pe munte, desăvîșind această poruncă a Decalogului, extinde sfera ei de interdicere și asupra sentimentelor de ură și dușmănie, invidie și dor de răzbunare, de ceartă și neînțelegere. El condamnă cu aceeași asprime aceste porniri rele, pe motivul că odată ce sufletul omnesc este stăpînit de ele, poate ușor să ducă pe om la actul extern al uciderii. De aceea îndemnul divin cere celui ce dorește să se apropie de Dumnezeu să meargă și să se împace mai întîi cu aproapele său și apoi să-și aducă darul la altar (Mt. V, 21-25).

Îndatorirea pentru om de a respecta viața semenului său, are însă și ea o limită, deoarece dragostea față de aproapele îi premerge dragostea față de sine, îndatoririi de respectare a vieții altuia îi premerge îndatorirea păstrării și apărării vieții personale. Stăpînit de instinctul natural al conservării și de iubirea de sine, departe de orice pornire de ură și răzbunare, omul are îndatorirea de a-și salva în primul rînd viața proprie. Tot așa el este dator de a-și apăra viața lui și a semenilor săi din societate în fața agresorului comun. Dragostea de patrie și de popor, datoria de a apăra libertatea și dreptatea justifică pe deplin apărarea comună în fața agresorului extern și achită de orice culpabilitate pe cel care ucide ca autoapărare în astfel de războaie agresive (Exod. XXII, 2; Ex. XXI, 13; Jud. III, 21; IV, 21; Iudit XIII, 10).

Interdicerea categorică a uciderii în Decalog vădește însă și înalta concepție de viață religioasă, morală și socială a poporului ebru. În fața po-

popoarelor păgîne din acele vremuri, conținutul moral superior, imprimat Decalogului prin revelație divină. s-a ridicat cu mult deasupra unor concepții etice și religioase inferioare în conținut. Dreptul de viață și de moarte acordat tatălui asupra membrilor familiei, datorită de a ucide și înmormînta pe soția celui mort, împreună cu obiceiul de a aduce jertfe omenești pe altarul zeităților, sînt tot atîtea mărturii în acest sens. La unele popoare dreptul la viață era călcat încă din fașe. Romanii, dar mai ales spartanii obișnuiau să ucidă pe noii născuți slabi de constituție; locuitorii Tirului să jertfească copii înainte de lupte, iar canaaneii să ardă pe acești nevinovați în cinstea zeului lor Moloh (II Reg. XVI, 3; II Cr. XXVIII 3; Ier. VII, 31; IX, 6. 16). Diodor din Sicilia ne-a păstrat relatarea că în timp ce Cartagina era amenințată de armatele lui Agatocles, locuitorii au jertfit zeităților 200 de copii, iar 200 de oameni în vîrstă s-au oferit singuri ca jertfă<sup>11</sup>). Toate acestea arată o concepție religioasă eronată și o morală socială inferioară. Lipsită de un suport religios curat și un conținut moral superior, legile și obiceiurile acestor popoare n-au putut să redea omului ceea ce înșăși natura i-a dat, dreptul la viață, să facă din om pe adevăratul om, chemat să respecte și să cinstească pe semenul său. Iată de ce morala Legii mozaice se ridică deasupra și statornicește dreptul omului și al popoarelor la viață, drept ca fiecare să se bucure de acest dar neprețuit.

Preceptul Decalogului este de o importanță deosebită pentru securitatea individului și a popoarelor (Gen. IV, 15; IX, 5). Dacă prin omor se nimicește dreptul la viață al individului, în aceeași măsură este distrus și dreptul la viață al societății, al popoarelor ce o alcătuiesc, deoarece, orice societate trăiește și-și împlinește înalta sa chemare prin individ și în folosul indivizilor. Omorul, însă, distruge pe individ, dar în același timp păgubește și societatea de un membru al ei, de unul ce contribuie alături de eforturile celorlalți la sporirea bineistării și la progresul vieții sociale. Orice om este și rămîne încadrat în viața socială a societății respective și nu se poate sustrage de la datorile ce i se impun, nu poate să nu lucreze și să nu dorească realizarea binelui comun, ce se răsfrînge și asupra lui. Omorul este deci un rău social, întrucît presupune o abrutizare a celui mai elementar simț moral și întrucît este cel mai mare păcat în contra dreptății și a dragostei față de semenii. Pentru viața socială însemnătatea interzicerii omorului crește și mai mult, dacă avem în vedere că pe lîngă garantarea vieții în general, a existenței popoarelor și a societății, prin ea se promovează pacea dintre neamuri și popoare. Porunca: «să nu ucizi» nu se ridică oare împotriva războaielor nimicitoare de vieți omenești? Nu cere oare ea pacea și înfrățirea între oameni? În formă negativă această poruncă urmărește ca între oameni să sălășluiească pacea și înfrățirea. Ea apără dreptul natural al omului la viață, statornicit de Creator în cuvintele: «și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie» (Gen. II, 7) și anunță ceea ce Mîntuitorul va mărturisi mai tîrziu: «Căci eu am venit ca lumea viață să aibă și mai mult să aibă» (Ioan. X, 10). Iată ce îndreptățește, de altfel, pe credinciosul creștin de a se alătura de partea celor ce se străduiesc pentru instaurarea păcii și a bunei înțelegeri între neamuri și popoare. Spre acest lucru este îndrumat și de faptul că după morala creștină omuciderea este un păcat strigător la cer. «Glasul sin-

11. Dr. Irineu Mihălcescu, *Istoria religiunilor lumii*, București, p. 21, 27, 29, 55, 71, 132, 159-160, 206-237, 249-250, 275, 301 și 306.

gelui fratelui tău strigă către mine din pământ», spune Dumnezeu primului om căzut în acest păcat (Gen. IV, 10).

Pentru asigurarea existenței individului și a societății, porunca «să nu ucizi» nu este suficientă. Viața trebuie să fie întreținută și sporită, individul să trăiască, iar societatea să dăinuiască și să se dezvolte. În acest scop pentru individ și societate sînt necesare anumite bunuri materiale și spirituale. Garantarea securității acestor bunuri o precizează Decalogul în porunca a opta» «Să nu furi» (Ex. XX, 15; Deut. V, 19). Se interzice aici furtul, adică înstrăinarea pe nedrept a bunurilor aproapelui, fie că această înstrăinare are loc prin fraudă, înșelăciune, viclesug, seducere, sau prin violență. Deci în aspectul negativ și scurt al poruncii, Legislatorul a îmbrățișat toate actele de sustragere pe nedrept sau deținere ilegală a bunurilor altuia, orice act prin care cineva este privat de dreptul său de proprietate. În expresia «furt» se interzice deci tot ceea ce este nedreptate pentru aproapele în bunurile sale. Orice mijloc prin care proprietatea aproapelui este atinsă, distrusă sau înstrăinată (Exod. XXI, 33; XXII, 1). Principiul general ce trebuie să stea la baza raporturilor economice dintre individ și individ, dintre individ și societate, înfățișat în formă clară și expresivă, este redat de Lege în cuvintele: «Să nu furați, să nu spuneți minciună, și să nu înșele nimeni pe aproapele său» (Lev. XIX, 11). Dacă în formă negativă, și aici, ca și în porunca Decalogului, se interzice orice înstrăinare a bunurilor materiale și spirituale, pozitiv se asigură principiul dreptății, de a se respecta bunurile aproapelui și a se da fiecăruia ceea ce este al său și ceea ce i se cuvine după muncă.

Dezvoltarea legislativă ulterioară a preceptului din Decalog, a condamnat și sancționat diferitele aspecte ale înstrăinării nedrepte de bunuri. În general Legea nu ia o atitudine prea aspră în fața furtului, represiunea este ceva mai îndulcită ca la alte popoare, datorită poziției de drept sau juridice a proprietății (Jos. XIV-XX; Lev. XXV, 8-10. 13-17; Lev. XXV, 25-28. 29-34). În felul acesta Legea a creat proprietății cea mai convenabilă poziție, pentru a împiedica mizeria și a pune frâu oricărei poftes lăcomie de îmbogățire și exploatare. Acesta este motivul pentru care în tot cursul istoriei lui Israel, pe teritoriul său național timp de secole nu s-a înregistrat nici o revoltă, nici un război civil, ca la romani, greci și alte popoare.

În Noul Testament porunca Decalogului este desăvîrșită prin accentuarea cauzei interne a furtului, pofta nestăvilită a inimii: «Căci din inimă ies gîndurile cele rele, omorurile, desfrînările, furtișagurile, mărturiile mincinoase, hulele» (Mt. XV, 19). Păcat împotriva încrederii și dragostei față de aproapele, furtul a fost condamnat cu toată asprimea și de morala creștină. Pentru răul pe care-l aduce individului și societății, călcînd în picioare datoria omului de a fi drept și a împărtăși dreptatea între semenii săi, furtul este socotit păcat greu. El se ridică împotriva legii naturale, împotriva legii divine pozitive și împotriva ordinii sociale. În orice împrejurare și oricum s-ar produce, furtul rămîne un păcat contrar dreptății, iar prin pagubele, suferințele și necazurile aduse proprietarului bunului furat, este contrar și dragostei față de aproapele. În general furtul calificat este un păcat întreit: răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, izvorul ordinii morale; împotriva aproapelui prin nedreptatea și lipsa de dragoste și împotriva ordinii sociale prin primejduirea bunurilor obștești. Iată motivele pentru care furtul este așezat în rîndul păcatelor ce exclud pe om de la moștenirea împărăției cerești (I Cor. VI, 10).

În concepția creștină numai munca dreaptă și cinstită poate fi izvor de bunuri materiale și spirituale, de sporire a binestării pentru individ, familie, și societate. Iată pentru ce cuvintele sfântului Ap. Pavel sînt atît de realiste, cînd îndeamnă: «Cine a furat să nu mai fure, ci mai virtos să se ostenească lucrînd cu mîinile lui, lucru cinstit, ca să aibă să dea și celui ce n-are» (Ef. IV, 28).

În viața socială furtul este reprimat și sancționat cu toată puterea și autoritatea societății, fie că lovește în bunurile particulare, fie că atinge pe cele obștești, deoarece vatămă însăși baza economică și morala societății. Pentru existența și progresul ei, societatea are trebuință de anumite bunuri materiale și culturale în realizarea binelui comun și membrii societății au datoria s-o ajute și s-o susțină prin contribuții materiale, datorie de dreptate socială. În acest caz furtul devine un adevărat atentat direct la însăși existența și bunăstarea poporului, la dreptatea socială ce se realizează acolo unde diferitele aspecte ale respectului față de muncă sau față de bunurile obștești este un imperativ social ce nu cunoaște întrelăsare. Numai acolo unde munca este înălțată la adevărata ei valoare și se asigură prin muncă sporirea stării materiale a societății, se ajunge la respectarea bunurilor obștești. Munca este singura cale ce asigură baza materială a societății, face pe om mai bun și mai drept și crează în societate premiza înfăptuirii dreptății sociale.

Porunca Decalogului cultivă, deci, în sufletul omului virtuți alese, ca: dreptatea, cinstea, dragostea de muncă, respectul față de bunurile particulare și obștești, iubirea și respectul față de aproapele, pacea și buna înțelegere.

Pentru o bună desfășurare a raporturilor sociale este necesar ca în societate să se întărească și sporească adevărul și dreptatea. Acest imperativ moral-social este stabilit de Legislator în porunca ce pune frîu păcatului săvîrșit cu vorba împotriva aproapelui: «Să nu mărturisești strîmb împotriva aproapelui tău!» (Ex. XX, 16; Deut. V, 20). Cu toată prezentarea ei într-o formă așa de scurtă, porunca nu se restrînge numai la mărturia mincinoasă propriu zisă, depusă în contra aproapelui în fața autorității publice, ci își extinde sfera asupra tuturor acțiunilor cu vorba prin care buna credință, bunul renume al aproapelui, adevărul, dreptatea și dragostea sînt încălcate. După însăși extensiunea ce s-a dat acestui precept în legile ulterioare (Exod. XXIII, 1; Lev. XIX, 11), porunca Decalogului prohibește orice mărturie neadevărată și neîntemeiată ce poate pune în primejdie viața, căminul sau proprietatea semenului nostru (Num. XXXV, 30; Deut. XVII, 6; XIX, 15; XXII, 13). Cu un cuvînt neadevărul sau minciuna sub toate aspectele și formele ei de manifestare<sup>12</sup>).

În paralela dintre Legea veche și cea nouă, desăvîrșind pe prima, Mîntuitorul oprește orice abuz în mărturia despre aproapele. El îndeamnă pe credincioși de a spune numai adevărul în scopul împlinirii dreptății, căci «ce e mai mult decît acesta, de la cel rău este» (Mt. V, 33-37).

Îndatorirea creștinului de a mărturisi adevărul, potrivit învățăturilor evanghelice, în toate relațiile lui cu aproapele, nu are numai o valoare religios-morală. Ea se resfrînge și asupra vieții sociale. Adevărul și dreptatea

12. Această idee este scoasă în relief mai ales în formularea poruncii în rezenziunea din Deuteronom, unde expresia din Exod «ed șeker=martor al minciunii», este înlocuită cu «ed șave=martor al neadevărului», adică a tot ceea ce este contrar adevărului și dreptății.

se cer împlinite și așezate la temelia tuturor raporturilor sociale, fie dintre om și om, fie dintre om și conducerea societății. Când cineva din ură, răzbu-nare sau din interes fățarnic depune mărturie mincinoasă împotriva aproapelui, acela nu aruncă numai sămînța discordiei în societate, dar prin fapta lui violează însăși dreptatea și adevărul, calcă în picioare respectul ce se cuvine aproapelui, mai ales că în morala creștină îndatorirea de a respecta pe semenul nostru este un rol al împlinirii poruncii generale de iubire a aproapelui.

Mărturisirea adevărului și împlinirea dreptății sînt doi factori de mare valoare pentru viața socială. Dacă o bună și dreaptă conviețuire în societate cere în mod imperios ca omul să aibă încredere în om, tot așa se impune ca omul, dezbrăcat de orice falsitate, ipocrizie și fățarnicie, să mărturisească totdeauna ce este drept și adevărat. În ființa lui să se arate identitatea dintre gînd și faptă, să-și exprime prin cuvinte și fapte ceea ce cugetă și simte. Această identitate va produce apoi în ființa omului acel habit «iubirea de adevăr și dreptate», atît de necesar și neprețuit pentru viața lui moral-socială.

Iată pentru ce porunca Decalogului statornicește pentru om îndatorirea de a păstra și mărturisi prin vorbe și fapte adevărul și dreptatea în viața socială.

Mărturisirea adevărului și statornicirea dreptății sînt și vor rămîne un imperativ necesar atît societății concretizată în conducerea ei, ca un îndreptar pentru normarea vieții sociale, cît și pentru viața individului. Fiecare om are dreptul său asupra cinstei și bunului nume cîștigat prin calitățile și munca sa personală. Fiecare are dreptul de a fi respectat și apreciat de semenii săi din societate. Împlinirea și respectarea acestui drept este apoi necesar omului pentru viața sa socială și pentru împlinirea datoriilor sale de om și de cetățean. Și dacă acest drept trebuie respectat, mărturisirea adevărului și împlinirea dreptății față de aproapele sînt prima condiție în acest sens.

În scopul de a îndepărta tot răul din viața omului, particulară și socială, Legislatorul nu se oprește la interzicerea manifestărilor lui externe, acțiuni și vorbe. El merge mai departe și urmărește stîrpirea păcatului chiar în rădăcina lui, pofta păcătoasă, embrionul ce rodește fapta și vorba păcătoasă. Prin porunca a zecea Decalogul (Exod. XX, 17; Deut. V, 21) condamnă această poftă lacomă și nestăvilită, originea oricărui păcat în contra aproape-lui. Însăși expresia «lo tachmod—să nu rivnești», vădește că păcatul por-nește din inimă, din rivna păcătoasă (Prov. VI, 26), ce se împlinește în ac-țiunea externă. Primul fratricid din istoria omenirii, uciderea lui Abel, este o mărturie prea vie în a arăta că pofta, născută de un cuget rău, menținută, duce la faptă.

Izvorită din mîndrie, desfătarea ochiului, desfătarea trupului sau cugetul păcătos, pofta va determina pe om să se ridice împotriva bunurilor aproapelui său, dintre care pe cele mai importante le înșiră însuși textul din cele două recenziuni. Importanța deosebită pe care o are pofta lacomă în viața moral-socială, a omului, îl fac pe Legislator să pătrundă în însuși fondul sufleteș al omului și să pună problema îndreptării vieții lui moral-sociale prin transformarea sa sufletească.

În epoca premergătoare venirii Mîntuitorului, se pare că porunca Deca-logului nu mai era respectată în fondul ei. Ebreii din timpul Mîntuitorului, după mărturia lui Iosif Flaviu și învățătura unor rabini, erau de credința că

voința sau cugetul de a face rău nu sînt păcate, dacă nu s-au realizat prin fapte, deoarece, susțineau ei, Legea nu prevede nici o pedeapsă pentru astfel de dorințe sau cugete. Mintuitorul va arăta însă acestor ebrei că păcatul se poate săvîrși și în cuget, în poftă (Ma. V, 27-28). Potrivit învățaturii evanghelice, păcătos este nu numai cel care face rău prin cuvînt și faptă, ci și cel care are dorința de a-l face.

Ultima poruncă a Decalogului este deci un adevărat corolar al poruncilor anterioare, întrucît interzice orice poftă nedreaptă și nejustificată împotriva bunurilor aproapelui, particulare sau obștești. Potrivit acestei porunci viața moral-socială se poate desfășura normal, societatea se dezvoltă și are posibilitatea de a asigura bunăstarea și progresul în toate domeniile vieții. Dreptatea, pacea și buna înțelegere din sinul societății nu se puteau asigura numai prin interziceri, dacă nu se făcea un pas mai departe, la extirparea răului din însăși rădăcina lui. În interzicerea poftii, izvor al păcatului în general, zace marea valoare socială și psihologică totodată a acestei porunci.

Era deci natural ca la sfîrșitul Decalogului să găsim o astfel de poruncă în care să se aducă la cea mai înaltă expresie năzuința de îndreptare moral-socială a omului, de curățire integrală a ființei omenești de orice zgură a păcatului, ca să se asigure o desfășurare normală a vieții religioase, morale și sociale a omenirii în general.

Înalta concepție de viață religioasă și moral-socială statornicită în cele zece porunci a făcut din Decalog o adevărată capodoperă neegalată în istoria omenirii de atunci. Potrivit acestei concepții, Decalogul rămîne un vechi document al omenirii, în care, pe lîngă o doctrină religioasă curată și înălțată la adevărata ei valoare, găsim și o doctrină moral-socială, ce a întrecut prin umanitarismul și prin dreptatea socială ce o urmărește instaurată între oameni, tot ceea ce a produs antichitatea. Expresie a înclinărilor naturale, ce le găsim în conștiința morală a tuturor popoarelor, «Decalogul a supraviețuit tuturor evenimentelor istorice și este din acest motiv totdeauna actual»<sup>13</sup>).

Considerat drept o mărturisire de credință și viață a lui Israel, o colecție «a principiilor fundamentale ale religiei israelite»<sup>14</sup>), acest mănunchi de precepte a îndeplinit și marele rol educativ în formarea caracterului moral-social al omului. El a fost și rămîne un bun îndreptar pentru educația vieții moral-sociale a omului de pretutindeni, întrucît promovează virtuți alese și idei înalte umanitare, dreptatea, egalitatea, pacea și buna înțelegere între oameni, care în creștinism se reduc la legea supremă a dragostei față de aproapele.

Forma clasică a preceptelor și imensa lor valoare pentru viața omului, l-au determinat pe un teolog să facă următoarea afirmație: «Nu sînt multe documente religioase în istorie care să fi exprimat atîtea lucruri în așa de puține cuvinte, ca Decalogul. Aici se exprimă tot ceea ce este mai nobil și mai înalt în geniul israelit și este fixat într-un «monumentum aere pere-

13. D. S. Mowinckel, *op. cit.*, p. 162.

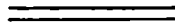
14. Joh. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament*, III Auflage, Giessen 1932, p. 7.



nus»<sup>15</sup>). Insuși Moisi, profetul mijlocitor al Legământului, în îndemnul adresat lui Israel în scopul respectării Legii, ține să sublinieze superioritatea Decalogului față de legislațiile antice: «Sau este vreun popor mare care să aibă astfel de așezăminte și legi drepte, cum este toată legea aceasta, pe care v-o înfățișez eu astăzi?» (Deut. IV, 8).

Importanța acestor porunci scurte și puține la număr, dar cu un conținut moral și social bogat, s-a extins și asupra cărții a doua din Pentateuh. Un comentator ebru consideră Exodul drept «centrul revelației divine», «cartea cea mai importantă pe care o posedă rasa umană», caracterizări valabile pînă la scrierea sfintelor Evanghelii<sup>16</sup>). Mai tîrziu un exeget modern va face apoi următoarea apreciere asupra acestei cărți: «Chiar dacă Exodul ar conține numai Decalogul, ar oferi un interes extraordinar sub raport religios și moral»<sup>17</sup>).

Promulgat în Vechiul Testament, desăvîrșit în Noul Testament, Decalogul va fi totdeauna un mijloc de instruire și educare pentru om. În el își va găsi omenirea formulate dorințele ei de împlinire a unor idealuri înalte de viață mai bună, mai dreaptă și mai fericită. Iată de ce în toate Catehismele sau Cărțile de învățătură creștine, celor 10 porunci li se acordă o atenție deosebită ca temelie a vieții moral-sociale. Iată pentru ce Decalogul rămîne permanent valabil în omenire, fără a putea fi înlocuit sau desființat.



15. D. S. Mowinchel, *op. cit.*, p. 162.

16. H. J. Crelier, *L'Exode* (La Sainte Bible avec commentaires III) Paris 1902, p. III.

17. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate*, VII éd., tom I, Paris 1925, p. 189.

# ÎNDRUMĂTORUL DUHOVNICESC ȘI UCENICUL DUPĂ SFINȚII PĂRINȚI\*)

Educația omului este una din cele mai nobile misiuni. Educatorul continuă pe Dumnezeu în opera de modelare a omului creat de El. Lucrarea educației este în acest sens, în esența ei, o lucrare de mîntuire și constituie o misiune generală pentru oameni.

De multe ori, chiar fără să ne dăm seama, noi exercităm o influență puternică asupra semenilor noștri. Aceștia, la rîndul lor, exercită aceeași influență asupra noastră. Pentru aceasta se cere ca viața fiecărui creștin să fie ca o lumină, să fie o pildă pentru semenul său. «**Gîndiți-vă bine, zice Sf. Pavel, să nu dați fratelui pricină de poticnire și de sminteală**» (Rom. 14), «**ci fiecare din noi să placă aproapelui său în ceea ce este bine, spre zidirea sufletească**» (Rom. 15, 2). «**Să nu se îngrijească fiecare numai de ale sale, ci fiecare să poarte grijă și de ale altora**» (Filip 2, 4). Ca să fim legați unii de alții și să alergăm unuia în ajutorul celorlalți, Dumnezeu, zice Sf. Ioan Gură de Aur, a pus binele meu în binele aproapelui meu, iar binele acestuia în binele celui alt, ș. a. m. Fiecare are deci comoara vieții sale așezată la temelia vieții aproapelui său. Pentru a o afla și a ne face părtași ei, trebuie să lucrăm în folosul aproapelui nostru, altfel ne lipsim de ea<sup>1</sup>). Aci stă frumusețea, sublimitatea și rodnicia vieții morale creștine. Atunci cînd lucrezi pentru semenii, lucrezi cu adevărat și pentru tine personal, și cînd lucrezi pentru binele personal, lucrezi și pentru binele semenilor. Ne regăsim pe noi înșine prin semenii noștri, iar ei se regăsească prin noi. De aceea binele, a cărui supremă expresie este dragostea, este valoarea cu care sîntem mereu datorii unii altora. «**Nimănui cu nimic să rămîneți datori, fără numai cu a vă iubi unul pe altul**» (Rom. 13, 8). Prin această solidaritate morală care ne unește pe toți în trupul tainic al Domnului se săvîrșește permanent educația morală a creștinilor. Ținînd seama de aceasta, putem afirma că fiecare creștin este atît educator cît și educat, este atît îndrumător cît și ucenic. Aceasta privind sensul general al cuvintelor.

Dar educația creștină vrea să ducă pe fiecare creștin pe culmile desăvîrșirii morale. Și această lucrare nu se poate realiza ușor. Ea nu poate fi așteptată numai ca o consecință firească a solidarității morale dintre creștini. Ea are nevoie de oameni consacrați educației creștine. Mai mult. Însăși realizarea acestei solidarități presupune și cere o educație individuală a fiecărui creștin; se cere o persoană care să îndrumeze, să dirijeze și să supravegheze această solidaritate. Pentru aceasta lucrarea educației este rezervată anumitor persoane, care-și dăruiesc, în mod special, întreaga lor viață și putere de muncă în slujba acestei sublime misiuni, avînd o vocație deosebită pentru aceasta. De fapt, aceasta este o necesitate fundamentală pe care o simțim cu toții. După cum nici un om nu-și poate însuși bine o

---

\*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită cu îndrumarea P. C. Diac. Prof. Orest Bucevski, care a și dat avizul să fie publicată.  
1. Omilia XXXIII la I Cor. P. G. 61 col. 279-280.

profesiune oarecare decît atunci cînd, timp mai îndelungat, stă sub îndrumarea și supravegherea unui bun cunoscător al profesiei respective, cu atît mai mult un creștin nu poate pași în mod real pe calea desăvîrșirii morale, fără ajutorul și îndrumarea continuă a unui părinte duhovnicesc. A trece cu vederea acest fapt, înseamnă a nesocoti o lege elementară a firii umane. Dumnezeu, zice Sf. Ioan Casian, povățuiește pe om la adevăr și virtute, nu în mod direct, ci prin mijlocirea îndrumătorului duhovnicesc. Mîntuitorul Iisus Hristos putea să redea vederea Sfîntului Pavel și să-l învețe calea desăvîrșirii. Dar nu face aceasta. Il trimite la Anania și-i poruncește să învețe de la acela calea adevărului (F. Ap. 9,6). Prin aceasta, Domnul arată lămurit că nu descopere nimănui calea desăvîrșirii, decît aceluia ce sînt îndrumați pe dînsa de Părinții cei duhovnicești<sup>2</sup>). Căci pe drumul virtuții nu se poate merge niciodată singur. «Vai celui singur, că de va cădea nu este cine să-l ridice» (Ecl. 4,10). Cei fără îndrumare cad ca frunzele, iar mîntuirea stă în multa sfătuire. Singur eu nu mă pot vedea și cunoaște din toate laturile, deoarece nu mă pot pune în chip izolat în toate situațiile și nu mă pot judeca fără părtinire și fără cruțare. Pentru a pași pe calea virtuții avem nevoie de sfatul, de observațiile unui bun îndrumător, cu ajutorul căruia, ca într-o oglindă clară, să ne vedem, să ne cunoaștem, în mod deplin, ceea ce sîntem și ceea ce trebuie să fim<sup>3</sup>).

Cei chemați să îndeplinească această nobilă și grea misiune în viața creștinilor sînt membrii ierarhiei bisericești: episcopii, preoții și diaconii. În locul ce-l ocupă în viața Bisericii, ca profesor, păstor de suflete al unei parohii, mînăstiri sau eparhii, fiecare din ei este, de drept și de fapt, un îndrumător și un părinte al credincioșilor, al ucenicilor încredințați spre povățuire. Intr-adevăr, nu poate fi nume mai frumos pentru un îndrumător duhovnicesc și care să spună mai mult ca acela de părinte. Prin el creștinii s-au născut a doua oară. Au trecut de la moarte la viață, de la păcat la virtute, la comuniunea cu Dumnezeu, izvorul vieții celei noi. Trecerea reală de la păcat la virtute aduce transformări adînci și esențiale în viața noastră. De aceea pe drept cuvînt ea poate fi socolită ca o naștere din nou a omului, iar cel prin care se realizează această lucrare poate fi numit făcător de oameni, adică părinte<sup>4</sup>). Căci «de este cineva în Hristos este făptură nouă» (II Cor. 5,17). Sf. Apostol Pavel zice către credincioșii din Corint: «Eu v-am născut prin Evanghelia pentru Iisus Hristos» (II Cor. 15-16). În acest sens îndrumătorul, ajutat de puterea lucrătoare a harului divin, determină, susține și călăuzește progresul moral al păstoriiților săi de la pruncia duhovnicească «pînă vor ajunge oameni desăvîrșiți după măsura deplină a staturii lui Hristos; ca să nu mai fie copii (Efes. 4, 13-15). Creșterea morală a creștinului este deci o creștere în Hristos, o întipărire a simțimintelor și virtuților Sale în viața noastră. (Gal. 4,19). Este o schimbare și o naștere continuă de la puțin spre tot mai mult bine, și durează tot timpul vieții noastre.

Necesitatea unui îndrumător duhovnicesc în viața morală se impune astfel ca o lege, care nu permite nici o excepție, mai ales în faza de început a vieții duhovnicești. «Pentru că, observă Sf. Nil Ascelul, și în lucrurile evla-

2 Cuvînt plin de mult folos, în Filocalia, trad. Pr. Prof.D. Stăniloae, Sibiu 1946, p. 139-141.

3. Vezi mai pe larg Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiuri dogmatice și duhovnicești pentru viața monahală de obște*, în *Studii Teol.* 1952/7-8, p. 386.

4. *Invățături despre viața morală a oamenilor.*, în *Filocalia I*, p. 6.

viei este o rînduială și o înșiruire, ca și în oricare altul, și trebuie pornit și în această viețuire de la început... Cel ce vrea să țină seama de ordinea viețuirii, trebuie așa dar să nu meargă de la sfîrșit spre început, ci să înainteze de la început spre desăvîrșire»<sup>5)</sup>, «**Căci chiar de se luptă cineva nu se încununează dacă nu se luptă după lege**» (II Tim. 2,5). Chiar marii sfinți ai Bisericii — mai ales în faza premergătoare și următoare convertirii lor — au simțit din plin trebuința de a intra în legătură cu avii cei îmbunătățiți, pentru a primi de la ei sfat și ajutor în calea desăvîrșirii.

În ultimă analiză, problema îndrumătorului duhovnicesc și a ucenicului este însăși problema mîntuirii și a educației morale a creștinilor, problema centrală a creștinismului. Ea ocupă un loc de frunte în scrierile Sf. Părinți, scrieri cu caracter educativ prin excelență. Faptul acesta îi dă o importanță deosebită și o face să fie mereu actuală în viața creștinilor. De aci necesitatea de a înfățișa în rîndurile de față cîteva din principiile generale ce se pun în legătură cu această problemă.

**1. Îndrumătorul duhovnicesc exemplu de viață creștină.** Creștinismul, înainte de a fi o învățătură teoretică, este mai ales viață. «Adevărul creștin este o putere imensă care nu se revelează decît în faptă ca o fructificare a vieții pe urmele lui Hristos»<sup>6)</sup>. De aceea, înainte de a fi propovăduit prin cuvînt, el trebuie propovăduit prin fapte, prin viață exemplară, așa cum a făcut Mîntuitorul. «Între învățătura și viața Lui nu se poate face decît în abstract deosebire. Între una și alta nu există nici o tensiune, ci una acoperă complet pe cealaltă. Învățătura Lui se oglindește desăvîrșit în faptele Lui și viața I se resfrînge fără rest, în învățătura. Sudura dintre una și alta e atît de strînsă încît ele formează un tot organic, neîmpărțit și nedespărțit. Una tilcuește desăvîrșit pe cealaltă<sup>7)</sup>. El este Pedagogul faptei, al imobilității sufletului, al viețuirii curate, și nu al metodei, și al unei învățături sterile<sup>8)</sup>. «**Cel ce-Mi slujește Mie, zice Mîntuitorul, Mie să-mi urmeze**» (Ioan 12, 26). «**Pildă v-am dat, ca să faceți și voi, cum am făcut Eu vouă**» (Ioan 13, 15). Dacă fiecare creștin este chemat să fie un exemplu viu de viață creștină, cu atît mai mult este chemat la aceeași preotul, ca unul ce este îndrumătorul duhovnicesc al păstoriților săi. O lege elementară, și care nu permite nici o excepție, cere ca cel ce îndrumază pe cineva la o profesiune să fie el însuși un bun cunoscător și mai ales un bun practicant al ei. Acest adevăr este valabil și pentru îndrumătorul duhovnicesc. Nu-i poți transmite unui credincios idealul înalt al vieții creștine și nu-l poți încălzi și entuziasma pentru el, dacă acest ideal nu există mai întîi în cugetul, înîma, voința și deprinderile tale. Caracterul religios-moral bine conturat al îndrumătorului duhovnicesc constituie una din condițiile principale pentru formarea caracterului credincioșilor<sup>9)</sup>. Nici o altă îndeletnicire nu angajează și nu obligă la conformitate între om și chemarea sa, între cuvînt și faptă, ca misiunea de preot și îndrumător. Calitățile fizice și intelectuale nu pot să înlocuiască

5. Cuvînt asecetic, foarte trebuincios și folositor, în Filocalia I, p. 183

6. Diac. Prof. N. Balcă, **Conceptiile pedagogice despre om**, Curs la magistratură 1955/56 — p. 171.

7. Pr. Prof. D. I. Belu, **Predica prin exemplul personal**, în rev. **Biserica Ortodoxă Română**, 1954/No. 4, p. 565.

8. Clement Alex., **Pedagogul**, trad. de N. Ștefănescu, Buc. 1939, p. 26.

9. Pr. Prof. D. I. Belu, **Calitățile de îndrumător duhovnicesc ale Sf. Apostol Pavel**, în rev. **Studii Teologice**, 1955/9-10, p. 570.

niciodată pe cele morale, care se cer în mod obligator și necondiționat, oricare ar fi celelalte însușiri ale preotului. El trebuie să slujească mai ales cu viața, cu inima, cu purtarea sa <sup>10</sup>).

Adevărul transmis numai pe calea cuvîntului, fără a fi însoțit de o viață corespunzătoare, poate fi tras oricînd la îndoială de către ascultători. Iar îndoiala este una din cele mai mari piedici în calea voinței de a acționa în direcția învățaturii primite (Pr. D. I. Belu, Predica... p. 565). Viața virtuoaasă, ca o înaintea mergătoare, pregătește calea, creînd condiții sufletești bune pentru primirea și aplicarea învățaturii date. Acest lucru îl arată și Mîntuitorul, cînd zice: «Voi sînteți lumina lumii... Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vadă ei faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl nostru cel din ceruri» (Mat. 5, 14-16). Pentru aceasta este absolut necesar ca îndrumătorul duhovnicesc să aibă o viață exemplară. «Căci cel ce va face și va învăța (și pe alții să facă) acela se va chema mare în Impărăția cerurilor» (Mat. 5,19). Sf. Ap. Pavel, care cunoștea din proprie experiență puterea faptei, nu încetează a da sfaturi în acest sens. Ucenicului său Timotei îi spune clar: «Fă-te pildă credincioșilor cu cuvîntul și cu purtarea, cu dragostea, cu duhul și cu curăția» (I Tim. 4: 12; vezi și I Tim. 3, 1-12; Tit. 1, 5, 9; 2. 7-8 etc.).

La rîndul lor, Sf. Părinți stăruie foarte mult asupra apostolatului faptei, al exemplului. Pentru sf. Grigorie Teologul, preotul și episcopul trebuie să fie mai presus de păstoriții lor prin virtuți și apropiere de Dumnezeu. «Cu alte cuvinte aceștia să fie față de comunitate ceea ce este sufletul față de trup» <sup>11</sup>). Ei trebuie să se impună în fața păstoriților mai mult prin virtuțile lor decît prin măreția rangului cu care sînt înveștiți (idem p. 56). Iar marele îndrumător sf. Ioan Gură de Aur constată că «mai tare decît orice trîmbiță răsună mărturia faptelor bune și mai strălucitoare decît lumina este o viață curată, chiar dacă defăimătorii ar fi fără de număr» (Omilia XV, 5 la Mat. P. G. 57 col. 240). Aceasta îl face să spună îndrumătorului duhovnicesc «Fii tu, prototip al vieții, stînd înaintea credincioșilor ca o icoană vie, ca o lege însuflețită, ca un dreptar, ca un monument viu al bunei viețuirii, căci așa trebuie să fie dascălul» (Omilia la I Tim. P. G. 62, 556). Sf. Vasile cel Mare, marele îndrumător și organizator al monahismului, cere startetului, adică îndrumătorului duhovnicesc al călugărilor să aibe o viață și conduită ireproșabilă. Viața lui să fie legea cea vie a ucenicilor săi. Să fie tilcuirea adevărată a îndrumărilor verbale date ucenicilor săi. Să fie împodobit cu virtute pentru a zidi duhovnicește pe cei ce trăiesc în jurul lui. <sup>12</sup>). Iar îndrumătorul, care învață numai prin cuvînt, primește de la sf. Ioan Gură de Aur această aspră și îndreptățită muștrare: «De ce te mîndrești? Că înveți prin vorbe? Dar este ușor de a învăța așa. Învață și prin exemplul vieții tale; acesta este învățămîntul cel mai roditor» (Omilia 30 la F. Ap. P. G. 60 col. 225).

Așadar, înainte de a cere ceva ucenicilor săi, de a le cere lepădarea de păcat și rîvna pentru virtute, preotul ca îndrumător urmînd pilda Sfinților Apostoli și Sfinților Părinți, trebuie ca el însuși să ofere ceva credin-

10. Vezi Prof. Teodor M. Popescu, Sfințenia și răspunderile preoției, în rev. Studii Teologice, 1952/3-4, p. 163-164.

11. Apologia pentru fuga sa în Pont, trad. de Pr. N. Donos, Huși 1931, p. 48-49.

12. Vezi la P. Humbertclaude. La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée, Paris 1932, p. 157.

cioșilor prin viața sa și abia după aceasta să le înfățișeze și anumite pretenții. Numai așa va putea să dechidă izvorul elanului nestăvilnit pentru virtute, pentru Iisus Hristos<sup>13</sup>). Înainte de a aduce jertfa cea nesângeroasă, el trebuie să facă din viața sa o jertfă vie pe altarul vieții zilnice, al pastorației credincioșilor. Căci adevărata preoție n-a fost și nu poate fi ușoară. Adevărata preoție trebuie să fie grea, căci ea este frământare zbucium, emoție, grijă pentru lucrul lui Hristos, pentru binele oamenilor, pentru mântuirea lor și a preotului. Greutățile și necazurile aparțin noțiunii de apostolat, iar preoția este supremul apostolat și eroism. Ceea ce rămâne însă preotului din acest apostolat nu este necazul, osteneala sau suferința, ci mulțumirea, meritul și fericirea de a fi mântuit oameni, este roada ce crește din acest sacrificiu continuu.<sup>14</sup>). Și numai având această certitudine că pășește într-adevăr pe urmele lui Iisus Hristos, va avea curajul și îndrăzneala să ceară și ucenicilor săi acest lucru. «Vă rog, fiți-mi următori precum sint și eu următorul lui Hristos» (I Cor. 4, 16; 11, 1; Gal. 4, 12; 1. Tes. 3, 7-8; II Tes. 3, 7-8 etc.). «Ce ați învățat, ce ați primit, și ați auzit și azi văzut la mine aceea să faceți și Dumnezeuul păcii va fi cu voi» (Filip 4, 9). În acest fel «poporul va fi ca preotul» (Osea 4, 9). Căci «toți se vor modela după cel din frunte» (Sf. Vasile cel Mare, Cuvînt ascetic P. G. 31, col. 884). El este plămînu și inima vieții morale. Prin viața sa zilnică el pulsează și susține progresul moral al ucenicilor săi. Preotul nu este preot și îndrumător numai în Biserică, ci și în viața lui familiară, particulară și socială. Misiunea lui nu începe doar la altar și în amvon ci ea se săvîrșește «cu timp și fără timp» în orice împrejurare și loc s-ar găsi. Domeniul apostolatului faptei, al exemplului este mult mai întins decît al predicii sau catehezei, pentru că fapta e inseparabilă de om ca și umbra. «Viața preotului este o predică continuă, o predică cu sau fără voia lui, dar cu putere de înfrîurire și cu efecte care depind de el și intră în responsabilitatea lui»<sup>15</sup>). Aceasta îl obligă pe preot să fie mereu identic cu sine însuși, să fie mereu același, îmbrăcat cu toată ființa lui în haina cea strălucitoare a virtuții. Viața lui nu poate fi compartimentată în sectoare diferite din care unele să-i îngăduie călcarea poruncilor morale. În acest caz virtutea nu mai este ce va ce-i aparține în mod ființial, ci mai mult un fel de mască cu care se îmbracă în anumite momente și ocazii, asemănîndu-se actorului de pe scenă. Viața morală este un tot unitar. Ea angajează în mod real toată activitatea noastră pentru realizarea continuă a binelui<sup>16</sup>).

Preotul deci, în calitatea de învățător, este în slujba cuvîntului, a învățaturii, și în calitatea de îndrumător și păstor duhovnicesc este în slujba faptei, a împlinirii învățaturii morale a Mîntuitorului. Aceste două aspecte

13. Vezi Diac. Prof. Orest Bucevschi, **Viața lăuntrică a preotului și lucrarea lui pastorală**, în rev. **Mitr. Olteniei**, Craiova (1955/ 19-12 p. 551-562

14. Prof. Teodor M. Popescu, **Preoția dureroasă** (manuscris), p. 9-11.

15. Diac. Prof. Orest Bucevschi, op. cit. p. 548; idem, **Purtarea morală a preotului**, în rev. **Mitr. Olteniei**, Craiova 1955/5-6, p. 258; Pr. P. Vintilescu, **Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor**, Buc. p. 144.

16. Faptul acesta e necesar deoarece fiecare pas greșit al său îi umbrește personalitatea și autoritatea în fața credincioșilor. Păcatele lui sînt măsurate nu numai după măsura faptului săvîrșit ci și în raport cu demnitatea sa și astfel ele devin mult mai grele. Ele sînt o umbră și o pierdere pentru sine și pentru credincioși și un ciștig pentru dușmanii săi, care de abia așteaptă acest lucru. În fața tuturor preotul și episcopul trebuie să stea îmbrăcat cu virtutea ca și cu o armătură de diamant (Sf. Ioan Gură de Aur, **Despre preoție**, p. 72).

ale slujirii preoțești se sprijină și se completează una pe alta<sup>17</sup>). Acțiunea educativă trebuie să le îmbine pe amândouă. Realizând această identitate și armonie între cuvînt și faptă, preotul va răspîdi în toate părțile frumuselea sufletului său, curățit de patimi și împodobit de virtuți. Spre deosebire de păcate și patimi, care sînt o mare piedică în activitatea educației morale, virtuțile constituie forța educativă cea mai puternică, de aceea nu se pot înlocui cu nimic altceva. Pentru îndrumătorul duhovnicesc, ele sînt absolut necesare, dar nu sînt suficiente. Căci pe lângă aceste însușiri, care constituie evlavia creștină, un bun îndrumător are nevoie și de alte însușiri, caracteristice conducătorului de suflete. Deoarece conducerea sufletelor este, după cunoscuta expresie a Sf. Grigorie Teologul «arta artelor și știința științelor» (op. cit. p. 57) și însușirile, necesare pentru exercitarea acestei nespuse de grele misiuni, au o importanță foarte mare. Sf. Părinți le menționează mereu. După Sf. Ioan Gură de Aur, această misiune are nevoie de oameni cu multă înțelepciune, cu multă răbdare, stăruință și mărinimie sufletească<sup>18</sup>). El trebuie să fie un om destoinic, stăpîn pe sine, calm, plin de grijă ca un părinte, înzestrat cu un pronunțat spirit de observație și putere de discernămint. Conducerea sufletelor are nevoie de oameni de caracter, hotărîți, energici, cînd e vorba de conducerea sufletelor, în totalitatea lor, dar cît mai înzestrați cu putere de acomodare cînd are de lucrat cu fiecare suflet în parte, pentru a imprima fiecăruia învățătura și virtutea cea folositoare (Sf. Grigorie Teologul, op. cit. p. 73). Mare parte din succesul pastorației se datorește tactului și metodei folosite. Pentru aceasta îndrumătorul trebuie să cunoască temeinic Sf. Scriptură, în care se găsesc descoperite căile virtuții. Pe lângă aceasta are nevoie de o bună pregătire teologică, pedagogică, psihologică și o bună orientare în domeniul culturii generale.

Multe din aceste însușiri formează ceea ce cunoaștem sub numele de aptitudinea sau vocația pentru preoție. Altele se pot dobîndi prin studii îndelungate și experiența zilnică în pastorația credincioșilor, adevărata școală a vieții. De orice natură ar fi ele, dezvoltarea, valorificarea și însușirea lor cere muncă asiduă, efort permanent și voință neclintită. Fără această voință de fier, toate darurile lui Hristos revărsate asupra noastră rămîn talanți îngropați în pămînt. Împodobit cu aceste însușiri necesare unui conducător, întrepătrunse cu virtuțile caracteristice evlaviei creștine, preotul devine un adevărat îndrumător duhovnicesc.

**2. Temeiuri pentru necesitatea exemplului.** Misiunea educației cere deci educatorului o viață exemplară. Această cerință nu este un principiu convențional propus de oarecare pedagogi sau moralști. Ea este o necesitate vitală și firească a omului. În educație trebuie să se țină seama de întreaga structură psiho-fizică a omului. Legile educației sînt legile firii omului, singura capabilă de educație, de progres și creștere în bine.

Un elementar principiu pedagogic cere ca să explicăm, să dovedim și să întărim învățătura teoretică prin prezentarea obiectului sau acțiunii respective. Este cunoscutul principiu intuitiv. Dacă el este valabil și necesar pentru obiectele și acțiunile fizice, foarte ușor accesibile simțurilor noastre,

17. Vezi Sabin Verzan, *Slujirea preoțească după epistolele Sf. Ap. Pavel*, în rev. *Mitr. Olteniei*, Craiova 1955/5.6, p. 289-294.

18. *Despre preoție*, trad. de Pr. Icon. A. N. Geamănu, Craiova 1941, p. 32-33, 60, 76.

el este cu atât mai necesar pentru educația creștină de natură mult mai spirituală. Acest lucru îl cere și natura valorilor morale. Căci, spre deosebire de valorile estetice, economice, etc., care pot avea și alte suporturi decît persoana omului, valorile morale nu-și găsesc în această lume alt punct de rezim și altă cale de răzbatere în substanța vieții decît aceea a persoanei omenești, singura ființă morală<sup>19</sup>). În viața noastră, smerenia, blîndețea, dragostea, etc., nu există ca realități distincte de noi, cum există cele materiale, ci numai ca atitudini și comportamente conforme cu aceste valori morale. Învățătura teoretică despre valorile morale dată de îndrumătorul duhovnicesc trebuie dovedită și întărită prin viața lui. Exemplul vieții sale este intuiția vie a vieții morale. El este legea morală și Evanghelia în acțiune, este contactul direct al ființei noastre cu realitatea vieții creștine, pe calea percepției interne sau externe. Pentru aceasta el are asupra noastră o putere mult mai mare decît ideile și vorbele reci și abstracte. Exemplul direct trezește un imbold puternic și o rivnă nestăvilită spre acțiune. Ființa întregă este într-o continuă vibrație, care înlesnește intrarea voinței în acțiune. Dar nu numai atât. Exemplul vieții oferă și un început de cunoaștere, o cunoaștere intuitivă, care are o intensitate cu mult mai mare decît cea primită pe calea învățării lipsită de viață. Viața îndrumătorului să fie o intuiție continuă a vieții creștine, din care să fie înțeleasă învățătura. După cum pictorul adevărat, zice Sf. Ioan Scărarul, trebuie să facă picturi originale și nu copiate după alții, la fel și îndrumătorul cel bun nu se cuvine să dea învățături sprijinite pe faptele altora, ci pe viața sa personală, învățături care se văd în mod firesc din felul cum e trăită viața sa. Dar și învățătura verbală are un rol deosebit, prin faptul că intuițiile, care trebuie îndrumate, se produc și în legătură cu ideile și noțiunile anterioare<sup>20</sup>). Avem aici un nou motiv care ne cere ca exemplul vieții — deși are rolul hotărîtor în educație — totuși trebuie să meargă paralel cu învățătura și îndrumările teoretice, date de îndrumător ucenicilor săi.

Exemplul oferind astfel intuirea directă a principiilor morale, în însăși realizarea lor, influențează asupra întregii ființe umane. Progresul moral cere colaborarea tuturor funcțiunilor sufletești. Dar influența învățării, ca simplă expunere teoretică și abstractă, se exercită doar asupra rațiunii. Puterea ei asupra inimii și a voinței este foarte mică, aproape inexistentă, de aceea voința nici nu poate trece la acțiune, deși mintea cunoaște binele care trebuie săvîrșit. Nu este destul atât. O idee ca să determine la acțiune trebuie să fi însoțită de un sentiment. El este un stimulent foarte puternic pentru voință. Ființa lui e de a ne face să voim. Și cu cît sentimentul va fi mai puternic și mai curat, cu atât gîndul respectiv va fi realizat mai ușor de voință. Trebuie deci convertită și mișcată inima ucenicilor. Și lucrul acesta îl poate face în deosebi exemplul bun al îndrumătorului. În fața faptelor concrete inima credincioșilor este scoasă din nepăsare. Este antrenată, însuflețită și mișcată de freamătul simțămîntelor puternice care determină voința la acțiune. Exemplul vieții, oferind intuiția vie a vieții creștine, exercită o influență irezistibilă, atrăgînd și angajînd într-o mare măsură puterile afective ale sufletului, care dau putere voinței să

19. Vezi D. I. Belu, *Valori teoretice și valori morale*, în rev. *Altarul Banatului* 1945/11-12, Caransebeș, pp. 335-360.

20. Vezi *Scara P. C. Păr. nostru Ioan, Igumenul mănăst. Sinai*, trad. rom. (litogr.) după trad. rusă, ed. VI-a S. Optima 1901, p. 218.



treacă la realizarea continuă a principiilor morale. Atunci cînd ucenicul nu vede la îndrumătorul său o pildă vie de viață curată, inima lui se petrifică, devine surdă la chemările binelui. În această situație voința lui nu mai are condițiile necesare, mediul prielnic, pentru realizarea binelui, pe care rațiunea îl cunoaște mai mult sau mai puțin. Viața decăzută a îndrumătorului este, în acest caz, o piedică serioasă în calea progresului ucenicilor săi. Rezultă că exemplul constituie primul și cel mai puternic factor în educația voinței omului. Și dacă avem în vedere că voința are rol principal în viața morală, ne dăm seama pe deplin de necesitatea exemplului pentru educația credincioșilor <sup>21</sup>).

Puterea de înfrînire a exemplului se datorește apoi unui motiv de ordin psihologic: tendința de a imita. Experiența ne arată că în om este o tendință puternică de a ne imita, de a ne copia și modela în mod tacit unii pe alții. Este un fel de sinergism continuu între oameni. Mai mult, acest proces de modelare reciprocă se săvîrșește uneori în mod inconștient și involuntar. Acest sinergism nu este numai o simplă comunicare somatică ci și una sufletească. Pentru viața morală imitația are și un mare dezavantaj: răul se imită mult mai ușor decît binele. Acesta este singurul punct prin care răutatea întrece bunătatea, zice Sf. Grigore Teologul <sup>22</sup>). Aceasta face ca viața decăzută a preotului să fie un adevărat dezastru, nu numai pentru credincioșii săi, dar și pentru sine. Căci, zice același părinte, nu se prinde așa de ușor vopseaua de pînză, nu se răspîndește așa de repede ciuma, pe cît de ușor se prind de păstoriți păcatele păstorilor lor sufletești (op. cit., p. 54-55). Avantajul imitației este că și exemplul bun poate fi imitat, deși cu mai multă greutate. Progresul moral al credincioșilor cere de aceea ca ei să întîlnească cît mai des în calea vieții lor exemplul bun al păstorului lor sufletească. Mai ales că, pe lîngă imitația reflexă și automată, de care am amintit, există și o imitație idealistă conștientă. Credincioșii își fac un ideal moral superior de urmat, ideal pe care ei vreau să-l vadă realizat în persoana îndrumătorului lor. Ei simt necesitatea de a avea un exemplu personal pe care să-l ia ca ideal de urmat pentru ei. Aceasta este de fapt forma superioară și cea mai importantă a imitației, mai ales pentru vîrsta tinereții. Nimic nu așteaptă lumea mai mult de la preot ca o viață curată și sfîntă. Este nota caracteristică pe care dacă nu o are, preotul își pierde orice valoare în fața credincioșilor săi. Toți vreau să vadă în el un înger, un sfînt. Și este bine că există această dorință în sufletele credincioșilor. În fața acesteia însă, preotul trebuie să pună exemplul viu al vieții sale pentru a fi vrednic de imitat, nu numai în ce privește cultura și învățătura, ci și cu privire la viața și persoana sa. Să fie idealul moral al ucenicilor săi, care să determine curente de rîvnă și însuflețire pentru viața morală.

Influența directă a îndrumătorului constituie iarăși un element principal, care pune în lumină valoarea deosebită a exemplului ca mijloc de educație morală. În viața morală totul este bazat pe persoana educatorului, deoarece puterea educației se revarsă mai mult din izvorul viu al persoanei

21. Cuvintele Sf. Teodor Studitul, cercetate și date cu amănuntul pe grai îndreptat, de Archim. Atanasie Dincă, Buc., 1940, p. 20.

22. Pe cît de greu se prinde focul de lemnul ud, zice Sf. Grigorie, pe atît de greu este a săvîrși virtutea. Dar răul se prinde așa de ușor, cum se aprind paiele uscate de o scinteie, cînd bate vîntul. Păcatul ca și boala e foarte molipsitor și ușor de imitat. Dobîndirea sănătății, adică deprinderea în virtute este foarte grea și cere multă stăruință (op. cit. p. 54-55).

omenești, decît din expuneri abstracte, oricît de strălucite ar fi ele. «Autoritatea pe care le-o oferă calitatea lor de educatori și de conducători trezește și întreține la cei de educat imboldul de a fi mereu atenți nu numai la învățătura pe care le-o transmit dar și la viața lor obișnuită. Ei nu vor de la educatorii lor numai lecții teoretice de conduită, ci caută să-și dea seama în ce măsură lecțiile transmise le întăresc printr-o purtare corespunzătoare» (Pr. D. I. Belu, *Predica...* p. 580). Marele pedagog Sf. Ion Gură de Aur spune deseori că puterea faptei e mai mare decît a cuvîntului. «Vorbind — zice el — fără să faci, tu însuți tăgăduiești ceea ce spui; tu propui un lucru imposibil, deoarece tu însuți nu-l respecti, nu-l trăiești (Omilia 30 F. Ap. P. G. 60 col. 225). In acest caz credinciosul este înclinat să urmeze mai ușor exemplul negativ al îndrumătorului decît sfaturile sale. Astfel se formează o anumită dualitate la amîndoi. Unul spune una, dar face alta; celălalt ascultă una dar face și el alta. Amîndoi vorbesc, cum zice Sf. Marcu Ascetul două limbi ce se contrazic întreolaltă: una a cuvîntului și alta a faptei (Filocalia I, p. 268). In acest fel se formează oamenii fățarnici, oamenii care caută să fie buni în vorbă, deși rareori o fac și pe aceasta, și se poartă urît în faptă. Nu acesta esete îndrumătorul duhovnicesc. Pe el îl găsim în persoana omului cinstit și sincer, același în faptă și cuvîntul lui Hristos. Viața acestuia este cea mai puternică elocință cu care exercită o influență magnetică, tainică și irezistibilă asupra ucencilor, căreia ei nu se pot sustrage. Purtarea lui frumoasă te mișcă, te face să-l admiri, să-l iubești, să-l crezi în ceea ce spune, să-i urmezi sfaturile, te determină să-l aperi, să-l recunoști superior ție, te constrînge să-l imiți. Pe drept cuvînt s-a spus: cuvintele mișcă, dar exemplele conving și trăg după ele. De aceea «nu există mijloc mai sigur pentru a deveni om mare și bun decît a frecventa și a sta în legătură cu oameni mari și buni»<sup>23</sup>). **«De vei vedea înțelept, mîncecă la el, zice Sf. Scriptură, și pragurile ușilor lui să le roadă piciorul tău»** (Iisus fiul lui Sirah 6, 37).

3. **Alegerea îndrumătorilor.** Prin faptul că rezultatul aproape decisiv al lucrării de educație depinde de persoanele care fac educația, alegerea acestor persoane, adică a îndrumătorilor, este o problemă de primă importanță<sup>24</sup>). Cuvîntul revelat al Sf. Scripturi cere o grijă și o atenție deosebită în rezolvarea acestei probleme. «Intru mulțimea bătrînilor stai și cu cel înțelept te unește» (Iisus Sirah 6, 35). **«Mulți să fie care au pace cu tine, iar sftenicii tăi să fie dintr-o mie unul»** (idem 6, 6). Căci «cel ce se însoțește cu cei înțelepți ajunge înțelept, iar cel ce se întovărășește cu cei nebuni se face rău» (Pilde 13, 20). «Nu vă înșelați: tovărășiile rele strică obiceiurile cele bune» (I Cor. 15, 33). De aceea, «păzește-ți sufletul tău de sftenic și cunoaște întii care este lipsa lui, că el pentru sine va sfătui... Nu te sfătui cu cel ce trece cu vederea și de cel ce-ți pizmuieste soarta, ascunde-ți sfatul

23. Vezi J. Guibert, *La formation de la volonté*, 12-ème éd., Paris 1907, p. 50, Pr. D. I. Belu, *Predica...* p. 579-581; G. G. Antonescu, *Pedagogia generală*, Buc. 1933, p. 150-175; 484-488; E. Rayot, *Psychologie appliquée a la pédagogie*, p. 60-66; 362-362.

24. Vezi și Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Conceptia despre educația a Sf. Părinți Capadocieni și Sf. Ioan Gură de Aur*, curs la Magisteriu (dactil.), an șc. 1955/56, p. 34-36; idem, *Vocația și pregătirea pentru preoție*, în rev. *Studii Teologice*, 1954/5-6, p. 239-268; idem, *Sensul preoției la Sf. Părinți*, în *Studii Teologice*, 1949/9.10, pp. 739-762; Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *Sf. Ap. Pavel despre personalitatea rel. mor. a păstorului de suflete*, în *Studii Teologice* 1955/3-4 pp 197-216.

tău... Despre nimic nu te sfătuiești cu aceștia, ci cu bărbatul cel cuvios și adeseori, pe care îl vei cunoaște că ține poruncile Domnului. Al cărui suflet este ca și sufletul tău și de vei cădea, îl va dura împreună cu tine» (Iisus fiul lui Sirah 37, 8-17). Căci «**prietenul credincios este acoperământ tare, și cel ce l-a aflat pe el a aflat comoara. Prietenul credincios este reazim vieții și cei ce se tem de Domnul, îl vor afla pe el**» (idem 6, 14-16). Pornind de la aceste principii educative Sf. Părinți dau și ei îndrumări foarte clare în această privință. În alegerea îndrumătorilor ei au urmat exemplul dat de Sf. Apostoli la alegerea diaconilor. Aceștia trebuiau să întrunească în persoana lor calitățile enumerate mai sus, adică să fie „**cu nume bun, plini de Duhul Sfânt și de înțelepciune**» (F. Ap. 6, 3). Criteriul alegerii era deci valoarea personală morală a viitorului cleric și îndrumător, valoare pe care o garanta episcopul și poporul. Clement Alex. zice chiar că «**preotul nu este cinstit pentru că este preot, ci este ales și cinstit cu preoția pentru că este vrednic**»<sup>25</sup>). Hirotonia întărea cu pecetea Sf. Duh vrednicia omenască a celui ales de credincioși și cler ca îndrumător al lor. Alesul oamenilor era și alesul lui Dumnezeu.

Alegerea îndrumătorilor este o problemă foarte importantă și în viața monahală. Prin faptul că se dăruiește cu toată viața lui Dumnezeu, călugărul primește o valoare deosebită înaintea Lui. El trebuie să fie conștient de aceasta. De aceea să fie foarte atent pe cine își alege ca îndrumător, pentru a-i încredința comoara cea scumpă a vieții sale, în vederea educației. Sf. Ioan Scărarul este foarte clar în această privință. «**Când vrem să căutăm îndrumător pentru Domnul, zice el, când vrem să ne încredințăm mântuirea noastră altuia, înainte de a pași pe această cale, cu judecată și pătrundere, să alegem, să cercetăm și am putea zice să încercăm pe acest cirmaci ca să nu dăm peste un simplu vislaș, — în loc de doctor peste un bolnav, — în loc de un nepătimăș de un om stăpinit de patimi, — în loc de liman, peste o viltoare, și astfel să ne găsim pregătită scufundarea**» (Scara IV. 6 p. 18-19). Nu trebuie, zice Sf. Vasile, să alegi un îndrumător prea îngăduitor cu patimile tale care va cădea în păcate împreună cu tine, căci atunci în zadar ai pornit pe calea lepădării de lume. «**Căci orb pe orb de va povățui amândoi vor cădea în groapă**» (Mat. 15, 14). Învățătorii buni dau învățături bune, iar cei răi dau învățături rele. De aceea, cel nou venit în mînăstire, cu cea mai mare grijă să-și caute un îndrumător cu viață curată, care să-i fie drept lumină și călăuză sigură în drumul către Dumnezeu<sup>26</sup>). Pentru aceasta, Sf. Vasile dă libertate novicului să-și aleagă el îndrumător. Dar această libertate nu este fără margini. El nu putea să se adreseze decît unui călugăr capabil de a fi îndrumător care era recomandat de conducerea mînăstirii. În acest fel se venea în ajutorul ucenicilor. Din regulile Sf. Vasile se vede că exista o categorie de călugări cu viață îmbunătățită, care ajutau pe stareț în conducere și care aveau grijă de mîntuirea sufletelor viețuitorilor din mînăstire. Dintre aceștia se recrutau și îndrumătorii pentru ucenici. Ei trebuiau să fie pentru suflete ceea ce sînt doctorii pentru trupuri<sup>27</sup>). Totuși, în monahism îndrumătorul, de

25. Prof. Teodor M. Popescu, **Cler și popor în primele trei secole, în rev. Studii Teologice**, 1949/9-10, pp. 713-738.

26. **Vechile rîndueli ale vieții monahale**, trad. după ed. rusă, sub îngrijirea Prof. C. N. Tomescu, Chișinău 1929, p. 291-293.

27. De asemenea Sf. Simeon Noul Teolog îngăduie călugărilor, care nu au încredere în stareț, să-și caute cu multă grijă printre părinții mînăstirii un

drept și de fapt, este starețul. De el depinde bunul mers și educația monahilor. De aci insistența Sf. Vasile asupra calităților starețului. A fi îndrumător duhovnicesc după Sf. Vasile, este o adevărată harismă. Și deoarece persoanele care posedă toate însușirile necesare acestuia sînt foarte rare, Sf. Vasile este de părere că să nu se mărească prea mult numărul mînaștirilor (Reg. mici: 35 P. G., 31, col. 1003). Căci mai mult fac puțini îndrumători dar buni, decît mulți și răi.

În general Sf. Părinți au cuvinte aspre pentru acele persoane, care deși n-au însușirile necesare totuși vreau, cu orice preț să ajungă îndrumători. A dori neapărat să ajungi învățator al virtuții, fără a fi om virtuos, este, după Sf. Grigorie Teologul, un lucru nebunesc și semeț (op. cit., p. 75). Nu mai puțin categoric este și Sf. Ambrozie. După el «cererea sfatului depinde foarte mult de cinstea vieții. Căci cine caută izvor în mlaștină? Cine ar dori să bea din apă turbure? Cum s-ar putea crede superior prin sfat acela care este inferior prin viața sa? Cel căruia am să mă încred trebuie să-mi fie superior în orice privință. Și cum să cred că acela care nu are grijă de sine va avea grijă de mine?»<sup>28</sup>). De unde vin turburările, necazurile în Biserică și faptul că turma lui Hristos nu găsește mîngîiere, se întrebă Sf. Ioan Gură de Aur. De nicăieri decît din faptul că alegerea și primirea celor mari se face la întîmplare; oamenii nevrednici se aleg, iar cei buni se resping (Despre preoție, p. 64-68)<sup>29</sup>). Pentru a înlătura acest rău din viața Bisericii, Sf. Părinți, urmînd sfatul marelui Pavel (I. Tim. 4, 14; 5, 22), insistă foarte mult asupra răspunderii pe care o au episcopii pentru cei hirotoniți, destinați a fi îndrumători duhovnicești. Ei trebuie să facă cercetare multă asupra acestora, să vadă dacă sînt potriviți pentru misiunea de îndrumători. Iar cel hirotonit să-și facă el însuși și mai multă cercetare. Altfel episcopul se face pricinuitorul păcatelor lor (Despre preoție, p. 106). În trecut personalitatea episcopului, știința și rîvna lui, viața lui, erau de cele mai multe ori hotărîtoare pentru formarea clerului lui, pe care-l pregătea prin puterea și influența exemplului său. «În jurul lui, sub ochii lui, învățat, îndrumat, supravegheat de

îndrumător bun în care să aibă încredere (Vezi: *Vie de Syméon le nouveau théologien* (949-1022), par Niceta Stethatos... în *Orientalia Christiana*, vol. 12, iulie sept., Roma 1928, p. XLIX.

28. *Despre datoriile clericilor*, trad. de Pr. Gh. En. Făcăoaru, Buc. 1909, p. 103.

29. Aceasta vine din cauza următoare: Exercițarea misiunii de preot, stareț sau episcop, deci de îndrumător duhovnicesc, în mod firesc, dă acestuia o demnitate, o cinste deosebită și chiar o situație materială mai bună. Acestea constituie forma exterioară dar secundară a misiunii de îndrumător. Cei mai mulți reduc misiunea de îndrumător la aceste forme și situații externe pe care le doresc și le caută cu orice preț, fără a mai ține seama de sensul și menirea adevărată a educației, care este parte principală. Ei caută cele ale oamenilor, nu mîntuirea sufletelor lor (Sf. Grigorie, op. cit. p. 52 Această stare devine un fel de hrană continuă pentru creșterea slavei deșarte și satisfacerea pornirilor josnice. Aceasta-l determină pe Sf. Ioan Gură de Aur să spună că prima condiție pe care trebuie s-o întrunească cineva pentru a fi ales episcop este curățirea completă a sufletului de poftirea acestui lucru... «Eu, zice el, nu spun că este primejdioasă dorința lucrului în sine, ci pofta după demnitate și putere. Această poftă, cred eu, trebuie alungată cu tot zelul din suflet» (Despre preoție, p. 64-66). Misiunea de îndrumător în sine nu trebuie deci confundată și redusă la situații externe. Cine este conștient de acest lucru nu va ajunge în această stare. Nu se va lăsa atras și biruit de aceste forme care de multe ori sînt destul de ispititoare.

el, se forma clerul Bisericii lui» (T. M. Popescu, Cler și popor (p. 717).

Este locul să scoatem în evidență un fapt foarte important. Sf. Părinți chiar cei mai de seamă, ca și marii avi ai monahismului, care au ostenit cel mai mult în drumul virtuții, au cunoscut prin aceasta măreția, greutatea și răspunderea ce o are un preot al lui Hristos, un îndrumător duhovnicesc. De aceea nici n-au căutat să ajungă la această situație, deși erau cei mai indicați. Mai mult. Atunci când au fost chemați la aceasta au refuzat, au răspuns cu fuga. Numai după multă stăruință au primit. Iar după ce au primit, s-au identificat cu această sfântă misiune, dăruindu-se ei cu timp și fără timp. Și așa au devenit cei mai conștienți și mai străluciți îndrumători. Concluziile ce reies din această constatare sînt evidente. Oamenii virtuoși, conștienți de misiunea și răspunderea unui îndrumător duhovnicesc, nu caută cu orice preț să ajungă la aceasta. Aceștia știu cum ar trebui să fie, dar își dau seama că este o distanță nemăsurată între ei și idealul urmărit. De aceea ei se socot nevrednici și nu doresc mulțimi de ucenici în jurul lor. Conștiința nedesăvîrșirii și a smereniei lor îi oprește, ca o frînă de aur, de a se da drept îndrumători. Totuși nimeni ca aceștia, ca oamenii virtuoși, nu dorește mai mult binele semenului său; nimeni ca ei nu se identifică și nu se pune mai mult în slujba semenilor. La nimeni ca la aceștia nu e mai aprinsă rîvna de a-L propovădui pe Hristos și de a-L vedea trăit în viața oamenilor. Și tocmai prin această smerenie, slujire și rîvnă curată, fără ca să vrea și uneori fără să-și dea seama, acești eroi ai smereniei devin mari îndrumători duhovnicești. Viața lor luminează pînă departe, iar numărul celor ce vin să ia pildă și sfat de la ei crește mereu. Căci ajungînd la conștiința nedesăvîrșirii și a smereniei lor, ei au ajuns la vîrsta bărbăției lui Hristos, au devenit personalități morale. Dar pentru oamenii mari, cum sînt aceștia, zice Sf. Grigorie Teologul, este o adevărată pagubă dacă nu înreprim lucruri mari, dacă nu se pun în slujba și folosul a cît mai mulți oameni (op. cit., p. 108-109). De aceea tot prin oameni, Dumnezeu face cunoscuți pe ucenicii Săi cei adevărați, pe sfinții Săi, și-i cheamă la slujire pentru a lumina prin ei căile spre Împărăția Sa, pentru a face din ei glasuri ale vocii Sale ce cheamă lumea la mîntuire. Văzînd în această chemare a lor voia Domnului, ei se pleacă smeriți în fața lui. Conștienți de misiunea și de demnitatea lor ei își măresc numărul nevoițelor pe care le cheltuiesc pentru luminarea și slujirea ucenicilor, fără a înceta să se întărească din puterea rugăciunii și a comuniunii lăuntrice cu Dumnezeu și fără a ieși din adîncul strălucitor al smereniei. Aceasta este, în mare, calea prin care marii Părinți au ajuns mari îndrumători de suflete către Dumnezeu. Iar roadele pe care le-au dobîndit sînt cunoscute tuturor. Ei s-au curățit și s-au sfințit mai întîi pe ei înșiși și apoi au curățit și sfințit pe păstoriții lor. Prin neobosita lor muncă în ogorul lui Hristos, ei au sfințit chiar locul și timpul în care au trăit, făcînd din viața lor epocă, epoca de aur din istoria creștinismului, epocă din care veacurile următoare se hrănesc neîncetat și epocă spre care vor tinde mereu<sup>30</sup>).

**30. Atunci cînd nu găsim pe acest îndrumător bun rămîne ca să ne punem sub îndrumarea directă a marilor îndrumători duhovnicești. Prin scrierile lor și despre ei, aceștia continuă și după moarte să fie îndrumători ai creștinilor. Cine citește cărțile acestea trăiește totdeauna în mediul sufletelor curate și al influențelor întăritoare și binefăcătoare. Acest rol îl îndeplinesc îndeosebi Viețile Sfinților și cele mai multe din scrierile lor, scrise tocmai cu acest scop, de a fi călăuză**

4. **Raportul între ucenic și îndrumător.** Nimic nu poate sluji ca pildă pentru raportul moral dintre ucenic și îndrumător, ca raportul dintre mamă și fiu<sup>81)</sup>. Acest raport oferă factorii necesari pentru buna reușită a educației. Acești factori sînt: dragostea, încrederea și ascultarea.

În acest raport dragostea ocupă locul mai important. Ea este pîntea de aur între îndrumător și ucenic, este forța și taina vieții morale. Însăși lucrarea educației «e o lucrare din dragoste spre tot mai multă dragoste. Ea pornește din dragostea învățătorului, ca apoi, clipă de clipă, pe măsură ce se descoperă dragostea lui, să facă să se nască cea a învățatului, legînd printr-o dragoste tot mai adîncă cele două suflete și înființînd un raport de totală înțelegere și de negrăită comuniune între ele»<sup>82)</sup>. Această dragoste părintească este izvorul și puterea slujirii preotului față de credincioșii săi. Dragostea este ca o antenă care aude și prinde în vibrațiile ei de ecou chemarea ucenicilor. Această vibrație îl făcea pe Sf. Pavel să zică ucenicilor săi: «Cine e neputincios, și eu să nu mă aprind? Cine se smintește și eu nu mă smintesc?» (II Cor. 11, 29). Puterea creatoare a dragostei face din îndrumător o mamă adevărată care se jertfește și se dăruiește cu toată ființa ucenicilor săi. Cheia conducerii duhovnicești este tocmai aceasta, zice Sf. Grigorie Teologul: «Să treci totdeauna cu vederea interesul tău personal și să faci totul numai pentru binele altora» (op. cit., p. 81). Păstorul adevărat este acela care-și pune sufletul său pentru ucenicii săi (Ioan 10, 1-16. Dragostea nețărnută față de ucenici face pe îndrumătorul lor să simtă mereu în sufletul său durerile nașterii pînă ce nu vede pe Hristos întipărit în ei (Gal. 4, 19). Și în acest fel dragostea ucenicilor nu va întîrzia să se arate față de părintele lor. În caz că aceasta nu se va arăta îndrumătorul, cu durere dar și cu iubire în suflet, va putea să repete către ucenicii săi chemarea Sf. Pavel: «Voaă nu vă e strîmt la noi, dar în inimile voastre e strîmt. Ca unor lii vă zic: plătiți-ne cu același măsură, lărgindu-vă și voi inimile voastre» (II Cor. 6, 12-13). Cel ce vrea să se facă temut, acela să se facă, prin viața sa, vrednic de iubit.

Din această dragoste lucrătoare, prin slujire reciprocă, izvorăște încrederea reciprocă, care are un rol foarte important în viața morală. Mulți credincioși se plîng de faptul că nu găsesc îndrumători adevărați, în care să aibă încredere, deoarece una spun și alta fac. Încrederea este deci condiționată de viața și atitudinea unuia față de celălalt. Într-un citat amintit, am văzut că Sf. Ambrozie spune că nu putem avea încredere decît în cel ce ne este superior în toate privințele. De aceea ucenicul trebuie să se caute îndrumătorul în care are încredere. Această încredere față de îndrumător se întemeiază pe conștiința că, după Dumnezeu, numai în sufletul lui zace toată dorința pentru binele lui. Cînd îndrumătorul este om virtuos, om de caracter, simți că-ți vrea numai binele, atunci ai

de viața curată pentru creștini. Viețile Sfinților și alte multe cărți duhovnicești au fost hrana și dreptarul de viață al credincioșilor noștri. Dar buna folosire a acestor cărți trebuie făcută sub îndrumarea unui părinte duhovnicesc, care recomandă tînărului că trebuie să trăiască cu necesitățile și nevoile sale sufletești. (Vezi Ierom Prof. în **Maestrul Sfinților în viața morală ortodoxă**, în *Studii Teologice*, 1956/1-2, p. 23-25, edit. 1981; Pr. D. Călugăr, **Probleme de educație**, în vol. *Biserica și problemele vremii*, Sibiu 1947, p. 170; Pr. D. Stăniloae, **Isus Hristos sau restaurarea omului**, Sibiu 1943, p. 201.

o încredere deosebită în el. Ii ascuți sfatul și-l iubești nespuse de mult. Așisderea îndrumătorul când vede că ucenicul e om de caracter, este sincer, nevinovat, gata la orice ascultare, îl iubește și are multă încredere în el. Și numai o asemenea încredere bazată pe virtute, și în deosebi pe iubire, procură statornicie și continuitate în drumul omului către desăvârșire. «Căci numai oamenilor pe care îi iubim le putem arăta și încredere. De asemenea, numai cei care ne iubesc își îndreaptă încrederea spre noi. Pe aceștia îi și putem educa. Pe alții nu». (D. Călugăr, op. cit., p. 172). În acest fel încrederea este ca o pavază de siguranță, care devine un mijloc de sprijin, de unire, de întărire, de încurajare și de ridicare reciprocă. Neîncrederea dimpotrivă desparte pe oameni, îi depărtează pe unii de alții, și astfel îi slăbește, lipsindu-i de roadele nenumărate ale unității și comuniunii între oameni<sup>33</sup>).

Urmarea firească a încrederii ucenicului în îndrumător este dăruirea și ascultarea desăvârșită a lui față de el. «Când s-ar afla astfel de învățători, zice Sf. Nil, ei au lipsă de învățacei, care să se fi lepădat în așa fel de ei însiși și de voile lor, încât să nu se mai deosebească întru nimic de trupul neînsuflețit, sau de materia supusă meșterului; că precum sufletul lucrează în trup ceea ce vrea, trupul nefăcînd nimic împotriva... așa și învățătorul să lucreze în învățacei știința virtuții, fiindu-i cu totul ascultători și neîmpotrivindu-i-se cu nimic» (Filocalia, I, p. 190). Ucenicul se dăruiește total în mâinile îndrumătorului pentru ca el, cu priceperea sa, să-l modeleze după tiparul poruncilor lui Hristos. Și aceasta nu se face la întâmplare și fără judecată. Ci ea are la bază, pe de o parte, conștiința neîncrederii în sine, conștiința nepriceperii în cele ale virtuții, și pe de alta, conștiința încrederii în îndrumător, conștiința că el cunoaște, din propria lui experiență, tainele vieții duhovnicești, el însuși fiind duhovnicesc. Și într-adevăr, această comuniune desăvârșită de la suflet la suflet, această îmbunătățire a sufletului ce se naște la viața cea nouă prin sufletul îndrumătorului, care este plin de Dumnezeu, nu se poate realiza decît prin această dăruire totală. Doctorul nu poate vindeca pe bolnav, dacă acesta nu-și arată boala lui și încrederea în el. Îndrumătorul duhovnicesc nu-și poate face lucrul său dacă ucenicul nu se dăruiește lui, descoperindu-și cît mai des înaintea lui viața sa cu toate gîndurile bune sau rele, cu toate dorințele și durerile sale. Tot ceea ce este nemărturisit și ascuns rămîne ca un fel de rană care crește mereu, devenind o piedică serioasă în viața duhovnicească. În această situație, sufletul ucenicului are mai mult de ascultat decît de vorbit; el are mai puțin de dat și mai mult de luat; el se descoperă nu pentru a se face judecător, ci pentru a se vindeca. Această comuniune și descoperire a întregii vieți, pînă în cele mai mici amănunte, se face mai ales prin taina sfintei spovedanii, care trebuie să fie făcută cît mai des. Fără a avea caracter de taină, ucenicul poate face acest lucru în fiecare seară, în fața îndrumătorului său. Desigur, că aceasta se poate realiza mai ușor în viața monahală. Pentru ceilalți creștini rămîne mai ales taina spovedaniei, în deosebi, vizitele

33. Sf. Ioan Scărarul spune că «pe măsura în care duhovnicul vede încredere în sine atît a celor ce sînt sub îndrumarea lui, cît și a celor ce sînt din lume, în aceeași măsură el e dator să se păzească cu toată grija în toate cele pe care le face și le vorbește, știînd că toți se uită la el, ca la cea mai mare pildă, și tot ce primesc de la el, primesc drept rînduială și lege» (Scara V, 4, p. 221-222).

pastorale, înfîlnirile cu preotul lor etc., ca mijloace pentru săvîrșirea acestei deșărtăciuni și comuniuni sufletești. Și pentru a menține această comuniune rodnică: cu îndrumătorul, ucenicul trebuie să-i rămîină credincios în toate. El este pentru ucenic și prieten și îndrumător și stăpîn. Odată ales, îndrumătorul nu mai poate fi schimbat mereu pentru că faptul acesta aduce mult rău în viața duhovnicească. Sf. Ioan Scărarul îngăduie ucenicului să meargă și la alt duhovnic, dar cu îngăduința îndrumătorului ales la început (Scara 4, 70 p. 35).

Ascultarea desăvîrșită se arată nu numai în faptul că ucenicul se abține de la cele rele, după sfatul îndrumătorului, dar nici cele bune nu le săvîrșește fără voia și știrea lui. Voia lui se identifică cu voia îndrumătorului; aceasta trebuie să fie, la rîndul ei, conformă cu voia lui Dumnezeu. Această tăiere a voinței are un mare rol în viața duhovnicească. Creșterea în virtute a ucenicului se face sub privegherea și îndrumarea atentă și continuă a îndrumătorului. Prin faptul că ucenicul face mereu fapte bune, dar numai cu știrea și binecuvîntarea părintelui său, ele nu pornesc de la sine, ci de la îndrumător, el fiind primul principiu al lor. Și în acest fel ucenicul luptă contra egocentrismului spiritual, care este foarte periculos în viața morală. Din acest egocentrism pornesc rădăcinile multor patimi sufletești, uneori mult mai periculoase decît cele trupești. Desăvîrșirea ucenicului este posibilă numai atunci cînd se nimicește acest egocentrism, acest «eu» pervertit, pentru a face să vieze în el Hristos, prin floarea iubirii și a smereniei, regăsindu-se astfel pe sine în adevăratul său eu, purificat de orice pervertire și egoism (Prof. N. Mladin, op. cit., p. 12-13). Acest lucru îl arată minumat Sf. Ioan Scărarul cînd numește ascultarea «mormîntul voinței proprii și învierea smereniei» (Scara 4, 3 p. 18). Dacă în aparență ascultarea pare a fi o anulare și nimicire a voinței proprii, în realitate ea este suprema manifestare a voinței. Căci această tăiere a voinței nu se cere pentru nimicirea ei, ci pentru întărirea și corectarea ei după voința lui Dumnezeu. Ea nu mai poate fi socotită o anulare a eului și a persoanei proprii, ci ea este o supremă manifestare a acesteia, o supremă stăpînire de sine și biruință asupra egoismului din noi. Astfel nu s-ar mai vorbi în viața morală de o biruință și luptă. cea mai grea și mai rodnică. Mai mult, această dăruire și tăiere a voinței este o lucrare conștientă și liber acceptată. Și acest lucru nu trebuie trecut cu vederea. Căci nu există viață morală fără conștiință și libertate. Dacă se cere o renunțare la judecata proprie, înlocuirea conștiinței cu a părintelui, o descoperire, cît mai deasă a gîndurilor noastre, aceasta nu se face pentru a desființa conștiința și judecata proprie, ci pentru a ne forma o conștiință trează, clară și corectă, pentru a ne forma un fel just de a gîndi și judeca lucrurile. Toate acestea ne fac stăpîni pe noi înșine, ne silesc la o trezire și veghe continuă asupra vieții și faptelor noastre. Simțul critic și conștiința sînt deci mereu prezente în viața ucenicului. Fără ele viața lui ar deveni un mecanism automat, fără a realiza o creștere reală în viața morală.

Acest spirit critic nu trebuie să-l ducă pe ucenic la extrema opusă, în sensul că trece totul prin prisma vederilor sale, critică poruncile și pe cel ce le dă și nu vrea să facă decît ceea ce-i convine lui<sup>34</sup>). Odată ce

34. Intreaga activitate de conducere și îndrumare a ucenicilor trebuie făcută în cadrul și marginile poruncilor Evangheliei. Indrumătorul, zice Sf. Vasile, trebuie



și-a ales îndrumător și s-a încredințat lui, el nu mai are voie să-l judece, chiar dacă ar vedea la el, ca la un om, unele greșeli mici. Dacă se face judecătorul lui și nu mai ascultă de el, atunci nu mai are nici un folos din supunerea sa față de el. Ucenicul trebuie să aibe mereu în minte virtuțile părintelui său și să treacă cu vederea micile sale greșeli. Desigur, că umbra mică a unor greșeli mici poate fi ușor alungată de strălucirea virtuților sale, pe care trebuie să le aibe. Increderea și ascultarea nu sufăr cu nimic în această situație. Alta este situația când viața îndrumătorului este robită patimilor și străină de podoaba virtuților. Moralitatea este deci dependentă atât de puterea îndrumătorului cât și de a ucenicului, de iubirea și slujirea reciprocă a lor. Tocmai pentru aceasta, în povătuirile marilor îndrumători duhovnicești, pe cât se recomandă de mult călugărilor ca să aibă ascultare desăvârșită, tot atât de mult se insistă și asupra însușirilor și datoriilor pe care le au îndrumătorii. Căci dacă este greu a asculta, este mai greu a conduce. Și dacă călugării trebuie să-și dăruiască sufletul și purtarea în mâinile îndrumătorilor lor, aceștia trebuie să fie îmbrăcați cu toate însușirile necesare unui bun îndrumător. Ei învață arta desăvârșirii. Avem dreptul ca să cerem de la ei dovada reală a vieții lor, a competenței lor, fără de care viața monahală nu mai oferă nici o siguranță pentru cei ce o îmbrățișează<sup>35</sup>).

Îndrumătorul are deci o răspundere foarte mare pentru credincioșii săi. El este dator a se ocupa de educația lor nu numai în virtutea iubirii creștine; prin alegere, hirotonie și instalare, primite cu libera sa voie, îndrumătorul devine, în mod juridic și legal, răspunzător în fața lui Dumnezeu de mântuirea și desăvârșirea ucenicilor săi și deci este obligat să se ocupe cu educația lor. Sufletul unui ucenic valorează mai mult ca lumea întreagă, dar ale tuturor ucenicilor! Nici un efort nu este prea mare pentru educația lor. Tocmai pentru aceasta, îndrumătorul, ca un păstor neadormit, nu mai poate sta nepăsător și indiferent față de misiunea sa, față de conduita credincioșilor, ci, cu timp și fără timp, trebuie să se ocupe de creșterea lor morală, pentru care va da răspuns la judecata lui Dumnezeu (cf. Evrei 13,17). Dacă unul din ucenici, zice Sf. Vasile, va cădea în păcat din cauză că îndrumătorul nu l-a povățuit cum trebuia, sau dacă, după ce a căzut, nu i-a făcut tot ce-i stătea în putință ca să-l îndrepte, să știe că sufletul aceluia ucenic se va cere din mâinile lui (Ezechil 33, 6), mai ales dacă a făcut aceasta, nu din neștiință, ci din nepăsare, din comoditate și din lipsa de grijă pentru el (Reg. Mari

să se teamă a spune sau rîndui cel mai mic lucru contra voinței lui Dumnezeu, descoperită în Sf. Scriptură. În cazul când el se abate de la linia de credință a Sf. Scripturi și Sf. Părinți, Sf. Vasile îngăduie părinților mai vîrstnici care se disting prin viața curată și au această competență, ca să-i atragă atenția asupra abaterilor săvîrșite (Reg. mar. 27, P. G. 31 col. 987). Sf. Vasile și Sf. Simeon Noul Teolog cer ascultare față de toate poruncile îndrumătorului. Se admite o singură excepție: porunca care este contrară legii divine, arătată în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, care pune în pericol Evanghelia lui Hristoos. Ea nu poate fi ascultată chiar dacă executarea ei ne-ar aduce foloase nenumărate sau dacă nesocotirea ei ar atrage după sine mari greutăți și neajunsuri (Sf. Vasile, Reg. mici 303 P. G. 31 col. 1295-1298, 1035; Sf. Simeon, op. cit. p. 90-91).

35. Vezi Dom J. M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine* (451), Paris 1900, p. 172; *Patericul*, ed. Iași 1913, p. 368-370; vezi și pp. 214, 296, 364, 412, et.

25 în rev. Candela 1907, p. 287-288). Îndrumătorul însuși va primi pedeapsă veșnică pentru păcatele credincioșilor, pedeapsă care va fi de o mie de ori mai mare, zice Sf. Ioan Gură de Aur, decît a ucenicilor, căci o va primi după măsura păcatelor tuturor credincioșilor (Despre preoție p. 72, 148, 166). Îndrumătorul va putea să scape de această pedeapsă numai dacă și-a făcut datoria conștiincios, dacă a încercat cu toate puterile lui ridicarea celor căzuți, dar i-a fost imposibil acest lucru. Marii îndrumători duhovnicești au avut totdeauna vie această conștiință a răspunderii: «Dacă vestesc Evanghelia, zice Sf. Pavel, n-am cu ce să mă laud căci aceasta este datoria mea de nevoie, și vai de mine de nu o voi binevesti» (I Cor. 9, 16). Din îndemnul acestei conștiințe mulți îndrumători cercetau pe ucenicii lor chiar la mari depărtări. Sf. Simeon Noul Teolog a pornit în căutarea ucenicilor, care se răzvrătiseră contra lui și plecaseră din mînăstire, și după stăruinți îndelungate i-a adus din nou în obștea sa, făcîndu-i ucenici buni. Marii îndrumători sînt conștienți că mîntuirea sau pierderea lor stă în mîntuirea sau pierderea ucenicilor lor.

Faptul acesta duce la stabilirea unei legături și comuniuni permanente, din care nu are de cîștigat numai ucenicul ci și îndrumătorul. Deși în raportul îndrumător-ucenic «primul are o poziție superioară, ultimul se simte la fel de fericit; nici cel dintîi nu observă în trăirea sa intimă și continuă superioritatea sa, nici cel din urmă inferioritatea sa. Fiecare uită de sine și vede numai pe celălalt, afirmîndu-și tot rostul existenței de el; nici unul nu se simte dezavantajat. E o ierarhie fără distanță, fără mîndrie și umilire. Dacă este o inegalitate funcțională, ea constituie pentru cel superior o obligație de servire, nu un titlu de revendicări, iar la cel inferior ea e transformată în egalitate prin dragoste. Respectul se împreună cu dragostea. Astfel raportul învățător-învățăcel e modelul desăvîrșit al oricărei relații între ființele spirituale de grad deosebit». (D. Stăniloae, Iisus Hristos, p. 201-202). În tot ceea ce face îndrumătorul nu face numai pentru credincioși ci și pentru sine. El predică, se roagă, slujește la altar etc., nu numai pentru credincioșii săi, ci și pentru sine. Și numai în măsura în care participă real, se folosește și crește prin ceea ce face pentru ucenici, în aceeași măsură se folosesc și cresc și credincioșii săi. Căci și îndrumătorul este un ucenic, care are de îndrumător pe Iisus Hristos, spre care trebuie să tindă mereu; și el este un ucenic mai vîrstnic. Starea lui nu-l scutește de la nici un efort moral. Mai ales că uneori el însuși are de luat pildă, are nevoie de sfatul și ajutorul ucenicilor săi. Uneori harul lucrează în el datorită curăției ucenicilor. Ei cresc și se desăvîrșesc unii prin alții. Fiecare devine imbold de virtute pentru celălalt.

Dar această comuniune continuă nu nimicește individualitatea și specificul fiecăruia. Și acest lucru trebuie accentuat, în deosebi pentru ucenic. Ucenicul trebuie să crească potrivit cu specificul său, să crească pe picioare proprii. Îndrumătorul propovăduiește pe Hristos nu pe sine; el modelează pe ucenici după chipul lui Hristos, nu după al său. De aceea, prin educație el nu trebuie să lege pe ucenici de sine, de prezența continuă a persoanei sale, ci trebuie să-i lege de Dumnezeu. Imitația, despre care am mai vorbit, nu trebuie înțeleasă în mod mecanic, exterior și formal. Ucenicul nu poate fi o copie exactă a îndrumătorului, căci el are o individualitate proprie. Adevărata imitare e cea duhovnicească: trăirea în duhul lui Hristos, în atmosfera de simțire și de trăire a îndrumătorului. De acest lucru trebuie să ținem seama mereu. Dacă îndrumătorul nu face acest lucru, el nu

realizează o creștere morală reală a ucenicilor, ci una aparentă, mecanică. Acest ucenic merge aparent bine atât timp cât este lângă părintele său; când această legătură se întrerupe, el cade, suferă. În acest sens spune Sf. Ioan Scărarul că ucenicul adevărat se cunoaște în lipsa părințului său (Șcara XII, 6, p. 226). De aci nu trebuie să înțelegem că îndrumătorul poate lăsa pe ucenicul său să trăiască numai după cum îi convine lui, potrivit cu felul lui de a fi. Indrumătorul este acela care îndrumă și ajută mereu pe ucenic pentru al apropia cât mai mult de Dumnezeu și de trăirea poruncilor sale. Este vorba deci de o creștere reală și personală a ucenicului în comuniune cu îndrumătorul său spre comuniunea cu Dumnezeu.

Dacă creșterea morală adevărată a ucenicului se face în cadrul specificului său personal, îndrumătorul, în acțiunea lucrării lui de educație, va trebui să lucreze cu fiecare ucenic potrivit individualității lui. De aci necesitatea ca îndrumătorul să-și cunoască bine ucenicii, și felul de a fi al fiecăruia. La aceasta se poate ajunge numai prin comuniunea și experiența continuă cu sufletele credincioșilor. Acest principiu educativ îl obligă pe îndrumător la multă atenție. Sfaturile nu trebuie date la întâmplare ci în anumite condiții de loc, timp, etc. Indrumătorul trebuie să se manifeste cu multă blîndețe, smerenie, gingășie dar și cu demnitatea autorității ce o deține, după cum a făcut și Sf. Ap. Pavel. «**Pentru toți toate m-am făcut, ca din toți măcar pe unii să-i mîntuiesc...**» «**Slobod fiind față de toți, tuturor m-am făcut rob, ca să dobîndesc pe cît mai mulți. Mă silesc să plac tuturor în toate, căutînd nu folosul meu, ci al celor mulți, ca să se mîntuiască**» (I Cor. 9, 19-22; 10, 32-33). Acest principiu este valabil și cînd este vorba să se dea ucenicilor unele muștrări, epitimii sau pedepse, pentru abaterile săvîrșite. Indrumătorul trebuie să evite a pedepsi cu patimă, cu pîmă și invidie, căutînd mai mult propria sa răzbunare decît cea a legilor călcate. Mai ales atunci cînd însuși îndrumătorul este vinovat de căderea ucenicilor săi, fie din cauza purtării sale fie, că nu i-a povățuit îndeajuns. Un astfel de tratament aduce mai mult rău decît bine. Toate acestea trebuie făcute așa fel ca să înlesnească refacerea și întoarcerea lor. Valoarea și complexitatea sufletului omenesc cer un tratament foarte atent și adînc creștinesc. Cu el nu se poate lucra cum se lucrează cu obiectele fizice.

În această atmosferă duhovnicească a trăirii creștine ucenicul crește mereu, parcurgînd calea ce duce de la pruncia duhovnicească la ștatura cea desăvîrșită a bărbăției lui Hristos. În sens mai larg, se repetă și aici legile creșterii trupești. După eforturi îndelungate în calea desăvîrșirii, ucenicii ajung ei înșiși îndrumători duhovnicești pentru alți ucenici. Și de fapt numai acela care a fost un ucenic adevărat, acela va ajunge și un îndrumător duhovnicesc bun. Cel ce a ascultat, știe cum să poruncească și să conducă. Și aceasta trebuie să fie cea mai scumpă dorință și bucurie a îndrumătorului: de a ridica pe ucenicii săi nu numai la înălțimea sa morală, ci chiar la una superioară lor. Să le dorească dar îndoit și întreit cît au ei. Care dintre părinți nu vrea binele și progresul fiilor săi. Iar îndrumătorul, cum am mai spus, este pentru credincioșii săi un părinte. În acest fel el și-a împlinit misiunea. A fost aluatul și sămînța de muștar care a dospit și a crescut în mulțimea ucenicilor săi viața cea nouă și sfîntă. Ucenicii sînt scrisoarea vie a lui; prin ei se recomandă el. Căci după calitatea ucenicilor se cunoaște și îndrumătorul lor. El își prelungește viața și virtuțile lui în ucenicii săi. Uneori chiar multe din planurile și ideile îndrumă-

orului se realizează de abia plin ucenicii săi. Prin această strînsă legătură și continuitate, în timp și spațiu, între îndrumători și ucenici se poate ace cunoscută Evanghelia lui Hristos și se creează adevărate focare de viață morală. Păstorul cel adevărat, privind acum în urma sa, vede mulțimea ucenicilor săi sau pe ucenicii ucenicilor săi. Și nu există sentiment mai multumitor și mai satisfăcător decît acesta; sentiment pe care, desigur, că nu-l are năimitul sau păstorul cel mincinos, care a fost pricina de de-cădere, de răcire a credinței, de îndepărtare de la credința cea adevărată, de pierderea ucenicilor săi. Și nu este sentiment mai cutremurător ca acela cînd privind trecutul vieții noastre vedem un nesfîrșit șir de păcate și rele a căror cauză sîntem noi.

Din toate acestea ne putem da seama de importanța covîrșitoare pe care o au pentru viața morală îndrumătorul duhovnicesc și ucenicul. Acest fapt pune pe umerii noștri o misiune grea dar sublimă, care angajează o răspundere nespus de mare în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. La acest fapt trebuie să medităm cît mai des pentru a ne forma o conștiință vie și trează, care să ne fie imbold continuu și călăuză nemincinoasă în îndeplinirea acestei misiuni. Conștiința aceasta trebuie s-o aibă fiecare membru al ierarhiei bisericești. În deosebi îndrumătorul are rol hotărîtor. El este izvorul din care curge fluviul crescînd al virtuții, iar ucenicul este valea în care se revarsă și rodește belsugul vieții morale.

Dumnezeu vrea să aibă în îndrumătorul duhovnicesc un următor al Fiului Său, un trăitor al Evangheliei Sale, un iconom credincios al tainelor Sale, un împlinitor al voinței Sale. Credincioșii vor să aibă în el un om al virtuții, care să le slujească cu dreptate și părintească iubire jertfelnică, cu rîvnă de mîntuire, ca la rîndul lor să-și arate față de el tot respectul și dragostea lor, toată încrederea, ascultarea și slujirea lor de fii adevărați.

Biserica lui Isus Hristos are nevoie de îndrumători adevărați și de ucenici sau fii credincioși. Atît unii cît și ceilalți trebuie să țină seama de îndatoririle ce revin fiecăruia. În acest fel, ea își poate îndeplini cu cinste misiunea ei sfîntă de a mîntui și sfinți pe toți fiii ei, de a-i face părtași la bucuria și fericirea după care aspiră în mod firesc fiecare om.

Trebuie deci ca fiecare creștin să caute și să-și găsească un bun îndrumător duhovnicesc, pentru ca trăind după povățuirile lui să poată ajunge el însuși un exemplu bun sau îndrumător pentru semenii săi.



## 1600 ANI DE LA MOARTEA SFÎNTULUI ANTONIE CEL MARE (251-356)

Regulamentul pentru organizarea vieții monahale, întocmit de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, votat de Sfântul Sinod și aprobat de Ministerul Cultelor prin Decizia nr. 4928 din 26 martie 1953, stăruiește cu deosebire asupra **vieții de obște**. Două mari aspecte ale vieții de obște se desprind din actualul Regulament: **Obștea duhovnicească și obștea bunurilor pămîntești**. Nu sînt bariere de netrecut între aceste aspecte, ci, dimpotrivă, o legătură strînsă și permanentă ca între cauză și efect, între suflet și trup, între idei și acțiune. Obștea duhovnicească precede obștea bunurilor materiale, dar în același timp este întărită și mai mult prin producerea și folosirea în comun a bunurilor pămîntești. În chip firesc, unitatea în cele duhovnicești duce la obștea în cele pămîntești. Așa s-au petrecut lucrurile cu prima obște creștină din Ierusalim, descrisă în cap. II, 44-46 și IV, 32-35 din Faptele Apostolilor.

× Ordinea în care s-a dezvoltat viața de obște în monahismul creștin ortodox tocmai aceasta a fost: mai întii unitatea duhovnicească prin unitatea de gândire, simțire și acțiune în urmărirea aceluiași ideal, apoi și unificarea mijloacelor de trai. Cel care a strîns pentru prima dată în jurul său mii de anahoreți, organizîndu-i într-o obște duhovnicească, cel care face trecerea de la viața pustnicească singurită la viața de obște, adevăratul Patriarh al monahismului creștin, este Sfîntul Antonie cel Mare. În jurul lui se grupează și se stabilesc pustnici, care-l urmează în trăire și i se supun, el devenind părintele și conducătorul tuturor pustnicilor din Tebaida, pe care o transformă astfel în viață chinovială<sup>1)</sup>. Nu era încă obștea desăvîrșită, întrucît trebuia să se ajungă și la organizarea obștei în cele materiale. Era o perioadă de tranziție între viața pustnicească singurită și între cea adevărată obștească<sup>2)</sup>. Dar inițiativa și activitatea Sfîntului Antonie pun bazele adevăratei vieți chinoviale, care va atinge desăvîrșirea organizatorică prin Sfîntul Vasile cel Mare «Dacă Sfîntul Antonie este restauratorul vieții de obște, iar Sfîntul Pahomie îi dă o formă mai bună, apoi cel care îi dă forma desăvîrșită vieții de obște este Sf. Vasile cel Mare»<sup>3)</sup>.

În afară de aceasta, Sfîntul Antonie cel Mare este o adevărată minune de trăire duhovnicească și primul părinte al monahismului, pus cu totul în slujba poporului. Prin darul cuvîntului a tămăduit bolile sufletești ale foarte multora, iar prin harisma facerii de minuni a vindecat tot felul de boli trupești.

1. Montalambert, *Les moines d'Occident*, tom. I, ed. 6-a, Paris-Lyon, 1878, p. 62

2. H. Leclercq, art. *Cénobitisme*, în *Dictionn. d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (prescurtat; D. A. C.), publ. par. F. Cabrol et H. Leclercq, tom. II, part. 2-a, col. 3086

3. Helyot, *Hist. des Ordres monastiques*, I-re partie, c. 13, citat de Montalambert, op. cit., tom. 1, p. 111, nota 2.

Ținând seamă că în 1951 s-au împlinit 1700 de ani de la nașterea Sfântului Antonie cel Mare, iar anul acesta se împlinesc 1600 ani de când el a trecut la cele veșnice, și dată fiind influența covârșitoare a acestui mare sfânt asupra monahismului creștin din Răsărit și Apus, avînd în vedere că mulți din credincioșii Bisericii noastre cunosc prea puțin despre Sfântul Antonie și unii îl confundă cu un alt cuvios, Antonie de Padova, sfânt al Bisericii romano-catolice, am socotit că, pentru a se cunoaște adevărata valoare a acestui Patriarh al monahismului, și a înlătura confuziile existente privind pe Sfântul Antonie cel Mare și cel de Padova, se cuvenea să închinăm un modest studiu primului nostru părinte duhovnicesc. Vom prezenta viața și învățătura lui așa fel ca să se vadă că principiile esențiale ale vieții de obște — sub aspectul duhovnicesc — au fost puse aproape în întregime de Sfântul Antonie cel Mare.

Documentul pentru viața și învățătura Sfântului Antonie este lucrarea marelui apărător al Ortodoxiei, Sfântul Atanasie cel Mare, intitulată «Viața și petrecerea sfântului Părintelui nostru Antonie»<sup>4</sup>). Că Sfântul Atanasie a scris această operă este mai presus de orice îndoială: Sfântul Grigorie de Nazianz, laudînd pe Sf. Atanasie, zice că acesta a scris viața schimnicului Antonie ca o legiuire pentru viața pustnicilor în chipul unei istorisiri<sup>5</sup>); Fer. Ieronim, în lucrarea sa de istorie: De viris illustribus, afirmă de asemenea că Sfântul Atanasie a scris un volum cu viața monahului Antonie<sup>6</sup>). Data scrierii acestui volum poate varia între 357-365 și a fost tradusă în latinește de Evagrie din Antiohia, între anii 365-370<sup>7</sup>). Impotriva criticilor negativiști din secolul trecut, în frunte cu Weingarten, care au încercat să discretizeze acest important izvor al istoriei monahismului, critica pozitivă, sprijinindu-se pe dovezi externe și interne, a stabilit definitiv că autorul scrierii «Viața sfântului Antonie» este sfântul Atanasie cel Mare<sup>8</sup>), el însuși ucenic al sfântului Antonie. L-am văzut adeseori, zice sfântul Atanasie și am învățat multe de la el, eu care i-am urmat mult timp, turnîndu-i chiar apă să se spele pe mîini»<sup>9</sup>). Lucrarea este scrisă pentru monahii care trăiesc în țară străină, probabil pentru monahii din Apus<sup>10</sup>), la cerința acestora, după cum rezultă din însuși începutul scrierii: «O frumoasă întrecere ați început cu pustnicii egipteni, cînd v-ați hotărît ca prin deprinderea virtuții să fiți deopotrivă cu ei sau chiar să îi lăsați mai prejos. Căci la voi a început să fie minăstiri și să se cinstească numele de pustinic... Și fiindcă m-ați rugat să scriu despre felul de viață al Sfântului Antonie, dorind să aflați în ce chip s-a apucat el de acest fel de viață..., cu mare tragere de inimă am primit însărcinarea voastră»<sup>11</sup>).

4. In *Colecția Migne*, P. G., tom. 26, col. 837-976 și la Bezdechi St.: *Bucăți alese din Sfântul Atanasie cel Mare, Patriarhul Alexandriei*, Cluj, 1925, pp. 17-78.

5. *Cuvîntarea* 21, 5, P. G., tom. 35, col. 1088, la Bezdechi St. op. cit., p. 115.

6. *Migne*, P. L., tom. 23, col. 731 B.

7. H. Leclercq, art. cit., col. 3085 nota 2; cf. Bardy G., art. *Antoine (Saint)* în *D.A.C.*, tom. I, col. 702.

8. Schiwietz Ștefan, Dr., *Monahismul Răsăritean*, vol. I, Mainz 1904, p. 52 și următ., în trad. lui Romul N. Grecu, teză de licență (dactilogr.), București, 1936 (paginația manuscrisului corespunde întocmai celei din textul original).

9. *Viața Sf. Antonie*, trad. cit., p. 18.

10. Cayré F. *Précis de Patrologie*, tom. I, Paris-Tournai-Rome, 1927, p. 336.

11. *Viața Sf. Antonie*, trad. cit., p. 17.

Sfântul Atanasie scrie cu un împătrit scop: a) Ca să confirme cele ce se auzeau despre sfântul Antonie; b) de a-l da ca pildă de urmat monahilor din Apus<sup>12</sup>; c) pentru a-și arăta recunoștința față de acei smeriți credincioși retrași în pustie, care-l adăpostiseră de atâtea ori și d) ca să arate viața atât de reprezentativă a umuia din oastea acelor soldați care contribuiseră atât de mult la izbînda și trăinicia creștinismului<sup>13</sup>). Autorul scrierii mărturisește că a avut mare grijă să spuie adevărul, ca nu cumva, auzind vreunul mai mult, să nu creadă, sau aflînd mai puțin decît se cuvine, să nesocotească pe sfînt<sup>14</sup>) și îndeamnă pe cei cărora le adresează lucrarea să nu înceteze a se informa de la oamenii care se duc cu corăbiile la ei, întrucît sfîntul ierarh nu va istorisi decît puține din faptele marelui avă<sup>15</sup>). Așa dar faptele și învățăturile sfîntului Antonie sînt mult mai multe decît cele descrise de Patriarhul Alexandriei.

Fericitul Ieronim ne informează că sfîntul Antonie a trimis șapte epistole sub formă de cuvîntări cu caracter general către monahii din ținutul Arsinoe<sup>16</sup>). Părintele profesor D. Stăniloae, în Filocalie, vol. I, pp. 3-34 dă în traducere romînească 170 capete de **Învățăături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare ale sfîntului Antonie cel Mare** pe care le socotește ca autentice. De asemenea, în: **Cuvintele Sfinților Bătrîni** se dau o seamă de învățăături ale sfîntului Antonie<sup>17</sup>). S-a încercat să se atribuie sfîntului Antonie și două reguli monahale, dar s-a dovedit că acestea nu-i aparțin<sup>18</sup>). Sfîntul Antonie nu a dat propriu zis o rînduială exterioară sau vreo organizare, ci opera lui aceasta a fost: **Să formeze pe ucenici după chipul său și să le traseze o linie de conduită conformă cu a sa**<sup>19</sup>). În expunerea vieții și învățăturii vom folosi operele găsite de critică drept ale sfîntului Antonie, precum și informațiile date de scriitorii contemporani ai sfîntului Antonie, sau imediat după el, firește în măsura în care le avem la îndemînă.

## VIATA<sup>20</sup>)

Sfîntul Antonie s-a născut în Egiptul de Mijloc, la anul 251, din părinți bogați, care posedau 300 (trei sute) pogoane teren arabii «rodnic și frumos», cu întreg inventarul agricol și gospodăria necesară administrării acestei averi. Părinții lui, fiind creștini, au dat tînărului Antonie o aleasă educație. Copilul nu părăsise niciodată casa părintească și nu intra în legătură cu alți copii ca nu cumva «tovărășiile cele rele să-i strice obișnuin-

12. Idem, *ibidem*, p. cit.

13. Bezdechi Șt., *Studiu introd. la op. cit.*, pp. 13-14

14. **Viața Sf. Antonie**, trad. cit., p. 18.

15. Idem, *ibidem*, pp. 17-18.

16. *De viris illustribus*, 88. P.L., tom. 23, col. 731; Migne P. G., tom. 40, col. 977-1000, col. 999-1066 și Stăniloae Dumitru, Prot. stavr. Prof. Dr. **Sfîntul Antonie cel Mare, Cîteva cuvinte despre viața și opera lui**, în *Filocalia*, trad. romînească, vol. I, pp. 1-2.

17. În *Colecția Migne, P.G.*, tom. 65, col. 76A-88B.

18. Schiwietz Șt. Dr., *op. cit.*, vol. I, p. 77.

19. Besse J., Art. Antonie, în *Dictionn. de Théolog. Cath.*, tom. I, part. 2, col. 1441-443.

20. Nu vom cita fiecare text sau idee, ci numai ceea ce este mai important; atragem însă luarea aminte că nici nu vom stărui asupra tuturor faptelor din viața Sfîntului Antonie, ci vom prezenta mai ales acele fapte, care au un rol educativ pentru noi cei de azi.

țele cele bune», căci în acea vreme, în Egipt, erau familii păgâne cu credința și cu obiceiurile. Din fragedă vîrstă el mergea cu părinții săi duminica la adunările creștinilor de la biserica satului, unde se făcea catehizarea și a copiilor de creștini. În biserică, era foarte atent la citire și avea o excepțională memorie, încît reținea cu ușurință și întocmai cele ce auzea, păstrînd în sine și frămîntînd sensul adînc al învățăturilor creștine. Acasă, era ascultător întru toate părinților săi și n-a voit să se despartă măcar o clipă de ei spre a merge la școli. Averea cea multă a părinților săi nu-l îngîmfă sau lenevea și nici nu-l determina să mînințe mult și mîncăruri alese, sau să se dedea la poftele pătimașe, cum fac adesea fiii celor înstăriți. Smerenia, hărnicia, mulțumirea cu puțin și îndeletnicirea cu virtuțile erau dorințele nestăvilite care stăpîneau pe tînărul Antonie. Astfel a ajuns la vîrsta de 18 ani. Pînă la această vîrstă — și de acum înainte — Antonie nu a cunoscut altă limbă decît cea egipteană<sup>21</sup>), nu a învățat să citească și să scrie; era însă de o rară înțelepciune și avea «un cuget pătrunzător și ager 72/64); «era cu atîta luare amînte la citirea sfințită, că nu-i scăpa nimic din cele scrise, ci le ținea minte pe toate, încît ținerea de minte îi slujea în loc de cărți» 3/20). În convorbirile pe care Antonie le-a avut mai apoi, pe cînd era pustnic, cu filozofii greci și cu alții de alt neam, s-a servit de tîlmaci, iar pentru redactarea scrierilor sale în limba maternă sau greacă s-a folosit de ucenici de-ai săi, care știau carte și cunoșteau limba greacă<sup>22</sup>).

Pe cînd avea aproximativ 18-20 ani, părinții lui s-au mutat către Domnul, iar el a rămas chivennisitorul întregii averi și purtătorul de grijă al sorei sale, care era cu totul nevrîstnică. Averea cea multă, pe care acum o moștenise și de care putea dispune cum voia, făcu pe Antonie să mediteze intens asupra folosirii ei pentru mîntuire. În mai puțin de șase luni, după moartea părinților săi, pe cînd mergea într-o duminică, după obicei, la biserică, deodată i-au apărut în minte chipurile sfinților Apostoli, care au lăsat toate și au urmat pe Mîntuitorul; chipurile primilor creștini pe care ni-i descriu Faptele Apostolilor astfel: «Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște». «Și-și vinedeau moșiile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare» (II, 44-45; cf. IV, 34-35). Cu aceste luminoase figuri zugrăvite pe bolta minții sale și chibzuind ce hotărîre să ia, intră în biserică tocmai cînd se cita Evanghelia tînărului bogat, căruia Mîntuitorul îi spune: «De voiești să fii desăvîrșit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor și vei avea comoară în cer; după aceea vino și urmează-Mă» (Mt. XIX, 21). Rîvnitorul Antonie socotind că Dumnezeu i-a trimis gîndurile despre sfinți și că pentru el este acest glas al Mîntuitorului, îndată ce ieși din biserică **împărați gratuit toată suprafața de teren agricol sătenilor nevoiași**, vîndu toate uneltele și dărui săracilor cea mai mare parte din suma rezultată, păstrînd doar o mică parte pentru asigurarea existenței surorii sale 2/18-19).

În duminică următoare, mergînd din nou la biserică și auzind pe Domnul că spune: «... Nu duceți grija de ziua de mîine...» (Mt. VI, 34), socoti că lui îi sînt adresate aceste cuvinte, deoarece mai păstrase puțină

21. **Viața Sf. Antonie**, cap. 16, trad. cit., p. 29; toate textele din traducerea citată le voi indica în corpul lucrării astfel: 16/29 (prima cifră reprezintă capitoul, iar a doua pagina).

22. Schiwyletz Șt., Dr., op. cit., vol. I, p. 72, nota 21.



avere. De aceea, ajuns acasă, dădu celor nevoiași ceea ce-i mai rămăsese, încredințată pe sora sa unor fecioare evlavioase ca să fie crescută acolo la școala de fete, iar el se hotărî să-și închine pentru totdeauna și în întregime, viața lui Dumnezeu 3/19). De acum tânărul Antonie, în vîrstă de aproximativ 20 ani, se va urca treptat-treptat pe scara nevoițelor duhovnicești, fiind «primul dintre pustnici, care se retrase în pustie ca să răspundă chemării Mîntuitorului și să imite cît mai mult pe Apostoli printr-o lepădare desăvîrșită» 23).

Și întrucît, la acea dată, cine voia să se dedice cu totul lui Dumnezeu, nu se retrăgea în pustie, ci în preajma satului, Antonie se așeză nu departe de casa sa și acolo, cercetîndu-se pe sine cu toată grija, ducea viață aspră. Avea, însă, nevoie să învețe duhovnicia de la alții, care se nevoiau de multă vreme. Și fiindcă în satul vecin era un pustnic bătrîn, din tinerete trăitor al acestui fel de viață, Antonie se stabili în vecinătatea lui și îl luă ca model pentru desăvîrșire. Iată deci, realizat în fapt, începutul unei prime grupări monahale, constată H. Leclercq, totuși nelegate de un anumit loc și fără angajamente fixate 24). Și dacă auzea că sînt pe undeva pustnici vestiți în virtute, Antonie îi cerceta ca o albină înțeleaptă, căuta să-i vadă, să zăbovească lângă fiecare și să-i asculte, cercetînd cu deamănuntul în ce fel de virtute excelează fiecare. După această călătorie se întorcea la coliba sa cu multă merinde duhovnicească pentru calea virtuții 3/19/20).

Acești precursori ai vieții monahale erau împodobiți — care mai de care — cu cele mai alese virtuți: bunătatea de suflet, blîndețea, omenia, răbdarea, sîrguința la rugăciune, la priveghere, la citire, postire etc.; dar mai ales toți erau însuflețiți de aceeași evlavie către Hristos și dragoste între ei. În ce privește mijloacele de întreținere, asceții din acest timp nu erau povară nimănui, ci singuri își cîștigau pîinea. În vremea semănatului sau secerișului ei munceau la săteni, fiind retribuiți în natură sau în bani, cu care-și cumpărau cele necesare traiului pentru tot timpul anului 25). Pentru slujbele religioase, ei mergeau la biserica din satul apropiat.

Antonie se silea să întruchipeze în sine toate aceste virtuți, făcînd astfel bucuria tuturor acestora și fiind numit de săteni «omul lui Dumnezeu» 4/20). Ni se spune că el lucra cu mîinile sale, spre a se întreține pe sine și a ajuta pe săraci, stăruind în același timp în rugăciune 3/20).

Cuvintele sfinților bătrîni ne informează că îngerul Domnului l-a învățat pe Ava Antonie să împletească lucrul cu rugăciunea: „Sfîntul avă Antonie, șezînd odată în singurătate, a venit în lenevire și în multă întunecare de gînduri și zicea către Dumnezeu: «Doamne, voesc să mă mîntuesc și nu mă lasă gîndurile. Ce voi face în scîrba mea? Cum mă voi mîntui?» Și sculîndu-se puțin a ieșit afară și deodată a văzut pe cineva — parcă era el însuși — șezînd și împletind o funie, apoi sculîndu-se de la lucru și rugîndu-se; și iarăși șezînd și împletind funia, apoi iarăși sculîndu-se la rugăciune. Și acesta, era îngerul Domnului, trimis spre îndreptarea și întărirea lui Antonie. Și a auzit pe înger zicînd: «Fă așa și te mei mîntui».

23. M. Viller și H. Olphe-Gabbiard, art. *Ascèse (III, L'ascèse chrétienne)*, în *Dictionn. de Spiritualité ascétique et mystique*, tom. I, Paris, 1937, col. 969.

24. Art. cit., col. 3087.

25. H. Leclercq, art. cit., col. 3087.

Iar el auzind acestea, a căpătat multă bucurie și îndrăzneală și făcînd așa, se mîntuia<sup>26</sup>). Alternanța dintre rugăciune și muncă devine de-acum principiu de bază în monahism.

Pe cînd tînărul Antonie se nevoia aici în împrejurimile satului, urîtorul binelui, diavolul, a pornit război cumplit împotriva lui, ispitindu-l în toate felurile. Stîrnește în cugetul lui un năprasnic vârtej de gînduri și de griji, insuflîndu-i poftă de bani și de mărire, plăcerea de mîncăruri alese și de bunul său neam, îngrijorare pentru nevoițele duhovnicești etc.; în trupul lui poftă trupești și prezentîndu-i înaintea privirilor iluzii optice, care aveau de scop sporirea acestui război trupesc. Dar tînărul nevoitor, rămînea statornic în trăire, puternic în credință, stăruitor și mai mult în rugăciune și în post, biruind, cu ajutorul Domnului, care pentru noi a purtat carnea și a dat trupului biruință împotriva diavolului (64/20-21). Și pentru ca mai mult să sporească în nevoițe și să-și curățească trupul de săgetăturile tîneresții, tînărul merse și se închise într-un mormînt de piatră, unde a fost ispitit și chinuit în multe feluri, dar nu s-a înfricoșat și nu a cedat, ci mai mult a propășit în privighere și în nevoiță, ca și cînd atunci ar fi început viața pustnicească.

Trecuseră cam 15 ani de cînd Antonie se nevoia în preajma satului și ucenicea pe lîngă acel bătrîn și pe lîngă alți asceți. Succesele avute și biruințele purtate de el împotriva ispititelor venite de la diavol, de la fire și de la lume, făcură să se nască în inima lui dorinți și mai mari de desăvîrșire. Era în floarea vîrstei, la 35 de ani. Idealul acestui curajos sihastru era ajungerea la măsura vîrstei duhovnicești a lui Hristos. El socoti că nu-și poate realiza aceste sublime nevoiți decît retrăgîndu-se în locuri neumbate, în cele mai dinlăuntru ale pustiului. Cade-se a ști că «pustnicul nu-i un om slab, care se teme de primejdii; el este un adevărat luptător, ale cărui virtuți caracteristice sînt curajul și generozitatea»<sup>27</sup>). Retragerea în pustie, însă, — pînă la această dată — era ceva cu totul neobișnuit în rîndul asceților. Înainte de a lua calea pustiului, Antonie rugă pe vechiul său povătuitor să meargă cu sine, dar acesta refuză din pricina vîrstei înaintate și pentru că nu era încă o astfel de datină (11/16). Atunci el plecă singur în muntele pustiu dintre fluviul Nil și actualul Canal de Suez. Aici a petrecut sfîntul aproape douăzeci de ani, închis într-o cetățuie veche părăsită, practicînd cele mai mari nevoițe, luptîndu-se cu sine și cu duhurile rele, nefiînd vizitat decît rareori de cunoscuți care îi dădeau pîine pentru hrană, de două ori pe an — locuitorii din acele părți făceau pîine care ținea nealterată un an întreg (11-16/26-28). În acest timp cunoscuții neînfricatului pustnic, care-l vizitau din cînd în cînd, au răspîdit vestea despre virtuțile, bărbăția și sfințenia acestuia. De aceea, numărul pustnicilor a început să se înmulțească. Dar, din lipsa unei mari personalități care să-i povătuiască și să le trazeze o linie de conduită în viață, unii căpătaseră apucături rele, duceau o viață dezordonată și neglijentă; într-un cuvînt nu aveau o țînută bine fixată, un stil unitar de viață. Ce-i drept că «printre aceștia existau unii care aveau înclinare pentru viața monahală, aveau însă nevoie de îndrumare și educație. Aceștia nu aveau o mare și puternică bogăție lăuntrică pentru a găsi prin ei înșiși adevărata cale a monahului; dacă li se dădea însă

26. Migne P. L., tom. 65, col. 76 AB; Patericul, trad. rom. de Arh. Antim Petrescu-Botoșăneanu, Iași, 1913, p. 11.

27. M. Viller, art. cit., col. 690.

direcția, se mișcau cu un rezultat mai sigur și mai bun... Alții, însă, aveau în vedere doar exteriorul marilor monahi; aceștia credeau că faima lor e drept o urmare a posturilor și renunțării trupesti, și nu știau că trebuie provocată înclinarea lăuntrică. Ei puneau faima monahilor în puterea facerii de minuni a cărei atingere era scopul lor imediat; și dacă nu-l obțineau, erau distruși<sup>28</sup>). În această situație aflându-se pustnicii, au alergat, firește cei mai conștiincioși, la încărunțitul pustnic Antonie și vreme îndelungată îl rugară să le fie povățuitor. El i-a refuzat în mai multe rânduri, dar în cele din urmă a cedat și a acceptat să iasă la propovăduire, după douăzeci de ani de nevoință în acest loc, cam între anii 305-306.

Sfântul Atanasie ne spune că la ieșirea din acea cetățuie, sfântul Antonie era la înfățișare ca și înainte de a se închide în acest loc: nici îngreunat de grăsime din pricina nemîșcării, nici slăbit de postiri și de luptele cu diavoli. Tot astfel îi erau curate apucăturile sufletului, căci nu părea nici că este cuprins de tristețe, nici că e moleșit de plăcere, nici dînd semn de rîs sau de mîhnire, nici tulburîndu-se la vederea unei așa mari mulțimi care venise să-l vadă; ci era cu totul deopotrivă, ca unul ce era călăuzit de judecată și păzia rînduiala potrivită a firii (14/28).

Datorită vieții sale mult îmbunătățite și darului vorbirii, sfântul Antonie deveni o pildă vie de urmat pentru mulți din ce-l vizitau și un adevărat povățuitor pentru toate categoriile de oameni. Prin convingerea cu care vorbea despre bunurile vieții viitoare și despre dragostea lui Dumnezeu față de noi, el a înduplecat pe mulți din ascultătorii mireni să îmbrățișeze viața pustnicească<sup>29</sup>). Ș. astfel au luat ființă în munți multe mînăstiri, și pustiul a început să fie locuit de monahi. Îndată după ieșirea sa din acea cetățuie, sfântul coborî din munte și întemeie mînăstirea dela Faium<sup>30</sup>). Fără preget, el mergea de vizita și alte grupări de monahi, sfătuind pe unii, dojenind pe alții și după aceste călătorii duhovnicești se reîntorcea la chilia sa, reluîndu-și și sporindu-și vechile nevoințe. Vorbea ucenicilor în limba egipteană. Miezul învățăturilor pe care le împărtășea el pustnicilor, ni-l prezintă Sfântul Atanasie în capitolele 14-44 din «Viața Sfântului Antonie», adăogînd apoi felul de viață al acestor prime grupări monahole: «În munți erau mînăstiri asemenea unor corturi, pline de cete dumnezești, care cîntau psalmi, se ocupau cu citirea sfîntă, se rugau se bucurau în nădejdea celor viitoare și lucrau pentru a face milostenie, avînd dragoste și înțelegere unii față de alții. Era o mulțime de pustnici și un singur gînd al tuturor, acela pentru virtute»<sup>31</sup>); iar în fruntea tuturor sta sfântul Antonie ca avă<sup>32</sup>).

Deseori sfântul Antonie mîncea împreună cu alți pustnici, ucenici ai săi, și în astfel de împrejurări le ținea cîte o cuvîntare folositoare (45/48).

28. Möhler, *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit*, Mainz, 1844, pp. 380-381, cit. la Schiwietz Șt., op. cit., I, p. 78.

29. *Viața Sf. Antonie*, cap. 87, P. G., tom 28, col. 965.

30. *Gherasim Timuș*, op. cit., p. 86.

31. *Viața Sf. Antonie*, cap. 44, P. G., tom. 26, col. 908 AB. Menționăm că mînăstirile amintite aici erau chilii cu cîțiva monahi, îmbrăștiați în toată regiunea aceea; de aici asemănarea lor cu corturile. Schiwietz Șt., op. cit., p. 76, nota 2). Distanța între aceste mînăstiri era cale cam 1-1/2 oră, așa fel că după ceasul al nouălea (ora 15) să se poată vizita frații unii pe alții și întoarce la chiliile lor pînă la apusul soarelui (*Cuvintele Sfinților Bătrini*, litera A., 34, P. G., tom. 65, col. 85 D-88 A.).

32. *Idem*, cap. 15, P. G., tom. 26, col. 865 C.

Acești pustnici urmăreau același scop: desăvârșirea duhovnicească, pentru atingerea căreia se conduceau după același principii și aveau același model de urmat: învățăturile și viața Sfântului Antonie; aveau același mare avă, căruia toți se supuneau, care îi povățuia adesea și în jurul căruia se țesea toată măestrta viață duhovnicească; pustnicii erau în strânsă legătură unii cu alții, se ajutau reciproc, aveau aceleași îndeletniciri: rugăciunea, citirea și munca. Iată **realizarea vieții de obște sub aspectul ei duhovnicesc**. Dacă ținem seamă că adeseori Sfântul Antonie lua masa laolaltă cu grupuri mari de ucenici de-ai săi și cu acest prilej le ținea cuvînt de folos, constatăm că viața monahală a și intrat într-o nouă fază: obștea și sub aspectul ei material<sup>33</sup>). Toată această propășire a vieții ascetice-pustnicești se datorește uimitoarei personalități a Sfântului Antonie. El este primul care a transformat viața pustnicească în viața obștească sub raport duhovnicesc și pînă la un anumit punct și sub raport material<sup>34</sup>). Și această obște duhovnicească se organizează pînă la anul 310.

În preajma anului 310, la Alexandria, se dezlănțue mare prigoană împotriva creștinilor. Sfântul Antonie, cu o mare ceată de monahi merge în această cetate și acolo slujește fără teamă martirilor. Ostașii au îndepărtat din locul judecății pe toți pustnicii, însă a doua zi Antonie a stat mai la arătare ca să-l vadă judecătorul, totuși nu i s-a întîmplat nimic, întrucît Domnul îl păstra pe acest om, remarcă Sfântul Atanasie, spre folosul nostru și al celorlalți ca să fie pentru mulți dascăl al vieții pustnicești 46/49).

După încetarea prigoanei, marele Patriarh al monahilor se reîntoarce la mînăstirea sa și acolo își înzecește și însutește nevointele. Viața lui îmbunătățită, însă, și faptele minunate atrăgeau credincioșii de pretutindeni și astfel nu-și mai putea dobîndi liniște. De aceea, ca nu cumva să se mîndrească din pricina mulțimii celor ce veneau la el, ori să dea cuiva prilej a-l socoti mai mult decît este<sup>35</sup>), fugi din locul acela și se sălășlui într-un munte foarte înalt, la poalele căruia apa era foarte limpede, dulce și rece, iar în afară de munte era un șes și cîțiva finici sălbateci<sup>36</sup>). În acest munte, încă din anul 250, neștiut de nimeni, pustnicise Sfântul Pavel din Teba, pe care Antonie îl găsește cam pe la anul 340-347 după ce acela petrecuse mai bine de 90 ani în pustie; de la Pavel împărtășise Antonie multă experiență duhovnicească<sup>37</sup>).

Ca să nu fie povară pentru ucenicii săi, Sfântul Antonie cultivă cu grîu și legume un petec de pămînt pentru hrana sa și a celor ce-l vizitau 50/51). Dar, în acest loc, urîtorul binelui — diavolul — nu încetează a se porni cu război împotriva neînfricatului avă; acesta însă se împotrivesște și-l biruește.

Cu toată vîrsta înaintată, Sfântul nu pregetă să viziteze ucenicii și mînăstirile sale, așezate în afara muntelui. Cînd cobora Antonie la mînă-

33. H. Leclercq, art. cit., col. 3088.

34. Cf. Montalambert op. cit., I, p. 62; Schiwietz Șt., op. cit., I, p. 76.

35. Sf. Athanasie, Arhiepiscopul Alexandriei, trad. de Atanasie Episcopul Râmnicului, Noului Severin, București 1900, p. 404.

36. Viața Sfântului Antonie, cap. 49, trad. cit., p. 51; denumirea generală a muntelui în care se sălășlui acum Antonie era Klyasma, adică Suez, și era cuprins acest munte între Marea Roșie spre canalul de Suez și fluviul Nil; Antonie locuia în partea de sud-vest, la locul numit Pispir (H. Leclercq, art. cit., col. 3133 și Șt. Schiwietz, op. cit., I, p. 7, nota 16).

37. Șt. Schiwietz, op. cit., I, p. 49 și nota 5 și H. Leclercq, art. cit., col. 3138.

tirile din afară, scrie Sfântul Atanasie — toți ucenicii văzându-l, îl îmbrățișau ca pe un tată. Și el, ca și când le-ar fi adus niște merinde de la munte, așa le dădea sfaturile sale folositoare. După aceea iarăși se retrăgea la chilița sa, bucurându-se de rivna și sporirea credinții monahilor săi (54/54; 62/59). Alte ori monahi și mireni din toate straturile sociale veneau ca să primească sfaturi și el le da cu toată dragostea. Il vizitează filozofi păgâni și el le răspunde, de îi uimește (72/80/64-69); îi scriu împărații Constantin și fiii săi, Constantin și Constans, cerându-i sfaturi mîntuitoare, și sfântul le răspunde, dictînd scrisorile ucenicilor săi (71/69-70). Și astfel Antonie se punea în slujba tuturor. Pe mulți bolnavi a tămăduit și multora cele viitoare le-a proorocit. Nu ne ocupăm special, însă, cu minunile, cu vedeniile și cu proorocirile sfântului.

Dar sfîrșitul vieții sale pămîntești se apropia. Cu 15 ani înainte de a merge către Domnul, și-a luat pe lîngă sine doi ucenici, care-i slujeau. În anul 355, fiind în vîrstă de 104 ani, călătorește la Alexandria, unde ține un discurs împotriva arienilor<sup>38</sup>). La întoarcere, ne spune Sfântul Atanasie, el vizitează pentru ultima dată o parte din mînaștirile sale. Ucenicii săi stăruiesc pe lîngă el să rămîna spre a-și da la ei fericitul său sfîrșit. Sfîntul însă nu voește, pentru că se temea ca nu cumva creștinii înstăriți din Egipt să-i ia trupul și să-l îmbălsămeze și apoi să-l așeze în locuințe, într-adîns amenajate, iar nu în mormînt. Așa făceau egiptenii cu trupurile bărbaților sfinți, mai ales ale martirilor. Adeseori avea Antonie a atras luarea amînte episcopilor ca să lămurească poporul, să nu mai păstreze trupurile neîngropate, ci să le îngroape în pămînt, căci și trupurile patriarhilor și proorocilor din Legea Veche, precum și însuși trupul Mîntuitorului au fost îngropate în pămînt și așteaptă acolo pînă la obstesca înviere. De acest obicei se temea sfîntul și de aceea s-a întors iarăși la chilița sa și a poruncit celor doi ucenici ai săi să îngroape trupul ca să nu știe nimeni; să dea episcopului Atanasie rasa și mantaua cu care se învelea, a doua rasă s-o dea episcopului Serapion, iar cei doi ucenici să ia vestmîntul de pînă. Acestea și altele spunînd ucenicilor, și-a întins picioarele și cu fata plină de veselie privind pe ucenicii săi, și-a dat duhul în mîinile Mîntuitorului Iisus Hristos, la 17 ianuarie în anul 356, fiind în vîrstă de 105 ani (90-92/75/77). Zugrăvind-ne înfățișarea trupeză a sfîntului Antonie în ultimele zile ale vieții sale pămîntești, sfîntul Atanasie zice că din tînețe și pînă la adînci bătrînețe a păstrat nestrămutată rivna pentru viața pustnicească, nici lăsîndu-se biruit de o hrană mai aleasă din pricina vîrstei înainte, nici schimbîndu-și felul de trai din pricina slăbiciunii. Și, cu toate acestea, a rămas sănătos pînă la sfîrșit. Avea ochii buni și nevătămați, așa că putea să vadă bine; nu i-a căzut nici un dinte din gură, ci doar pe lîngă gingii erau tociți din cauza bătrîneții. Picioarele și mîinile i-au rămas tefere pînă la sfîrșit și el era mai voinic și mai în putere decît toți aceia care se slujesc de diferite mîncăruri, care se spală des și întrebunțează tot felul de veștmînte (93/77).

În felul acesta s-a nevoit Sfîntul Antonie și s-a făcut pe sine sălaş prea ales al lui Dumnezeu, ajungînd să fie începător cetelor călugărești și apropiindu-se de scaunul dumnezeirii, pe cît a fost cu puțință omului. Se spune că unul din bătrîni îmbunătățiți s-a rugat lui Dumnezeu să vadă pe părintii nevoitori, care răposaseră, și i-a văzut pe ei, dar fără avea Antonie.

Deci a zis celui ce îi arăta lui: Unde este avă Antonie? Iar acela a răspuns: în locul unde este Dumnezeu, acolo este și el<sup>39</sup>). Această relatare ne arată că bătrînii monahi din Egipt, de după Sfîntul Antonie, îl socoteau pe acesta mai presus de toți monahii care au strălucit în viața duhovnicească.

Trăirea Sfîntului Antonie este Sfînta Evanghelie în acțiune. El însă a lăsat și o seamă de învățături — firește că nu le avem pe toate, ci foarte puține — din care vom încerca să adunăm laolaltă un buchet de principii necesare vieții duhovnicești a fraților noștri.

## I N V Ă Ţ Ă T U R A

Nu putem pretinde Sfîntului Antonie să prezinte învățături pentru monahi dezvoltate amănunțit, argumentate și sistematizate înlăntuit; acestea aparțin urmașilor lui. El însă trasează principiile vieții monahale și soluțiile date în problemele de înduhovnicire călugărească au rămas valabile de-a-lungul veacurilor. Baza vieții și învățăturii Sfîntului Antonie a fost Sfînta Scriptură<sup>40</sup>): Ea l-a zmulș din vrtejul grijilor lumești. Ea l-a mînat în pustie și călăuzit permanent. Ea l-a suit la înălțimi duhovnicești și l-a făcut povățuitor al cetelor monahicești. Deci, învățăturile lui se încadrează în al doilea izvor de credință, care este Sfînta Tradiție.

Intrucît la Sfîntul Antonie veneau pentru povățuire și creștini din toate straturile sociale, învățăturile lui sînt valabile în parte și pentru cei din afara tagmei monahale. Este aceeași sămînță care, căzînd în pămîntul inimii, rodește la unii 30, la alții 60, iar la alții 100. Fiecare, însă, este dator să înlesnească rodirea în sufletul său a cuvîntului dumnezeesc pe cît este posibil; aceasta constituie desăvîrșirea. Mirenii trebuie să practice virtuți specifice condițiilor în care și desfășoară ei viața. Înfăptuirea acestor virtuți îi face asemeni cu monahii cei mai înduhovniciți sau mai presus de ei. Sfînții Părinți din pustie știau bine acest lucru. Se spune că, pe cînd avă Antonie se ruga în chilia sa, se auzi o voce, care vorbi către el: Antonie, tu n-ai atins încă desăvîrșirea unui tăbăcar din Alexandria. Sfîntul plecă atunci spre orașul acela și rugă pe tăbăcar: «Povestește-mi faptele tale că de aceea am venit din pustie! Tăbăcarul răspunse: Nu știu, dacă am făcut vreun bine. De aceea, la începutul fiecărui lucru eu îmi zic că tot orașul, de la cel mai mic pînă la cel mai mare, va intra în împărăția lui Dumnezeu datorită dreptății pe care o înfăptuește, pe cînd eu, pentru păcatele mele, sînt singurul care voi suferi pedeapsă. Și din îndemnul sincer al sufletului meu, repet și seara, acest cuvînt înainte de culcare. Atunci Antonie exclamă: De sigur, fiul meu, tu ca un bijutier bun, ai atins împărăția lui Dumnezeu, șezînd liniștit în casa ta, iar eu, care am petrecut tot timpul în pustie, n-am ajuns la treapta ta de smerenie»<sup>41</sup>). Intr-alt loc ni se spune că aceluiași avă Antonie i s-a descoperit în pustie că în cetate este un medic asemenea lui în sfințenie, care, din prisosul lui dă celor ce au trebuință și zilnic proslăvește pe Dumnezeu cu îngerii<sup>42</sup>). Prin urmare desăvîrșirea nu este în funcție de tagmă ci de cultivarea maximă a virtuților

39. Cuvintele Sfînților Bătrîni, 28 P. G., col. 84D-85A; cf. Patericul, p. 17.

40. Viața Sfîntului Antonie. cap. 46, P. G., 26, col. 912 B.

41. Cuvintele Bătrînilor, citat la Schiwietz Șt., op. cit., I, pp. 284-285.

42. Idem, (Avă Antonie, cuv. 24), P. G., 65, col. 84 B, Pateric, p. 16.

în limitele posibilităților tale lăuntrice și condițiilor externe. Și creștinul din lume și monahul au daloria să urmărească același scop: pe de o parte să înțeleagă fapăturile lui Dumnezeu, să-L vadă dintr-însele și să preamărească pe Cel ce le-a zidit pentru om<sup>43</sup>), iar pe de altă parte să se străduiască din răputeri, ca îmbunătățindu-și toate gândurile, cuvintele și faptele sale, să se unească astfel cu Dumnezeu F. 127, 150/27,31). Atît lupta duhovnicească a monahului cît și a mireanului este un continuu ascetism a cărei esență este îndeplinirea voinței lui Dumnezeu.

Ținînd seamă de cele de mai sus, învățăturile și trăirea sfîntului Antonie sînt de folos și mirenilor creștini în mare măsură.

### 1. Aspecte teoretice.

Pornind de la învățătura creștină că omul este zidit după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fac. I, 26-27)<sup>44</sup>) ,Sfîntul Antonie afirmă că avem în firea noastră posibilitatea de a săvîrși binele că, deci, virtutea este proprie firii umane autentice, iar vîțiul este contrariul acestei firii. «Să nu vă temeți auzind despre virtute, nici să nu vă uimiți de numele ei, întrucît nu e departe de noi, nici nu locuște în afară de noi; ea e în noi înșine și e un lucru foarte ușor, numai dacă vom...; n-avem nevoie să călătorim în străini pentru împărăția cerurilor, și nici să parcurgem marea (ca grecii) pentru a cîștiga virtutea. Prevenindu-ne Domnul ne-a spus: «Impărăția cerurilor este înlăuntrul vostru» (Lc. XVII, 21). Virtutea noastră are, așa dar, nevoie numai de voință, de vreme ce e în noi și stă în noi. Virtutea rezidă în faptul că sufletul din fire are însușirea de a înțelege. Sufletul rămîne potrivit firii sale, rămînînd astfel cum e făcut și e făcut bine și foarte drept. De aceea Iisus, Fiul lui Navi, învăța pe popor astfel: «Indreptați sufletul vostru către Dumnezeul lui Israel» (Is. Navi, XXIV, 23) și Ioan: «Faceți drepte cărările voastre» (Mt. III, 4). **Căci dreptatea sufletului înseamnă această inteligență firească a lui după cum a fost zidit. Și iarăși cînd sufletul o ia într-o parte și se abate de la ceea ce este firesc, atunci se zice vîțiu al sufletului.** Așa dar, lucrul nu este deloc prea greu, căci dacă vom stăruii să rămînem cum am fost zidiți, sîntem în virtute; iar dacă ne întorcem sufletul spre rele, vom fi judecați ca niște răi<sup>45</sup>). Virtutea este în noi ca posibilitate, ca împărăție a lui Dumnezeu, care trebuie realizată și prin strădaniile noastre. Rolul covîrșitor în trasarea drumului spre virtute și conducerea spre ea revine rațiunii (νοῦς). Inzestrînd pe om cu știință, minte, cunoștință și putere de a deosebi binele de rău, Dumnezeu a tăiat păcatul din oameni F. 168/34). Sfîntul Antonie dă o mare importanță rațiunii pe care el o numește și minte. Prin ea se manifestă puterea rațională din om; ea este aceea prin care firea omenească se înșurubează în transcendent: «Mintea vede toate, chiar și cele din ceruri» F. 106/23) și prin ea omul se împreună cu Dumnezeu, înțelegîndu-L și preamărîndu-L 97, 42/22,11). Rațiunea este conducătorul drept al acțiunilor omenești. «Sufletele care nu sînt ținute în friu de rațiune și nu sînt cîr-

43. Sf. Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, cap. 55 și 125, în *Filocalia*, vol. I, trad. de Prot. Stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1946, pp. 13 și 26; textele din această operă le voi cita astfel (F. 55, 125/13, 26), F. însemnînd *Filocalia*; prima cifră, capitolul iar a doua, pagina.

44. Cf. *Viața sfîntului Antonie*, cap. 39, trad. cit., p. 38 și *Filocalie I*, cap. 87, p. 20

45. *Idem*, cap. 20, P. G., 26, col. 873 AB.

multe de minte, ca să sugrume, să stăpînească și să cîrmuiască patimile... se pierd ca dobitoacele cele necuvîntătoare, rațiunea fiind tîrîtă de patimi ca vizitiul biruit de cai» F. 96/22). Un om cu un astfel de suflet nu se mai poate număra printre oameni decît din punct de vedere trupesc; el nu mai este om rațional. Oameni raționali trebuie să se numească numai aceia, care pot deosebi binele de rău, se feresc de cele rele și vătămătoare și au toată grija spre cele bune și folositoare sufletului, care caută să fugă de îngîmfare., de mîndrie, de înșelarea altuia, de pismă, de jefuire și de tot ce este rău F. 1, 22/3,7) în raport cu semenii, cu conștiința umană și cu voința lui Dumnezeu. Rațiunea omului se valorifică prin aplicarea în viață a adevărilor pe care ea le posedă. După cum fiecare meșteșug își arată puterea, înfrumusețînd materialele supuse lui, tot așa și noi trebuie să ne arătăm că sîntem cu adevărat oameni raționali, prin deprinderea în viață virtuoasă și plăcută lui Dumnezeu și nu numai prin forma trupului F. 15, 42/6. 11).

Pe cînd rațiunea este conducătorul și luminătorul acțiunilor, liberul arbitru sau voința este forța care împinge ființa umană spre săvîrșirea continuă a binelui. După Sfîntul Antonie nu se poate face o demarcare precisă între rațiune și voință. Rațiunea, în totalitatea ei, include și voința. Omul rațional cu adevărat este cel care înfăptuiește binele, deci a cărui voință lucrează din plin la realizarea asemănării cu Dumnezeu. Voința liberă este imprimată sufletului omenesc de la crearea sa F. 35-37/9, 10) și prin ea ne hotărîm și urmăm sau nu binele. Felurite patimi se războiesc în multe chipuri cu sufletul nostru; dacă vreau, de mine atîrnă să biruiesc și acest război al patimii F. 92/21). Avînd voia liberă, dacă nu voim să săvîrșim faptele rele, atunci cînd le dorim, putem face aceasta și stă în puterea noastră să viețuim plăcînd lui Dumnezeu; și nimeni nu ne va putea sili vreodată să facem vreun rău, dacă nu vrem. Dacă vrei, ești rob patimilor, și iarăși, dacă vrei, ești liber sau nu să te pleci patimilor, fiindcă Dumnezeu te-a făcut cu voie liberă F. 67/16).

Sufletul omenesc înzestrat cu rațiune și voință, fiind creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa, și din nemărginita Sa bunătate și iubire, are afinități de dragoste cu Creatorul său, cu Dumnezeu. A alege binele și a-l urma însemnează a-l iubi. Înfăptuirea virtuții este un act de dragoste față de Binele suprem care este Dumnezeu. Sfîntul Antonie îndemna pe cei care veneau la el «**să nu pună niciunul din lucrurile pămîntești mai presus de dragostea lui Hristos**» 14/28). Calea către această dragoste, însă, trece prin teamă, însușirea specifică firavei ființi omenesti. «**Toldeauna se ai înaintea ochilor frica de Dumnezeu**» <sup>46)</sup>, frica de pedeapsa ce se aplică păcatului, frica de muncile veșnice. Începătorilor în viața creștină le este necesară această frică și lor trebuie să li se arate mai ales că Dumnezeu este drept și răsplătește fiecăruia după faptele sale. Frica încetează însă pe măsură ce sporește cineva în viața duhovnicească. «**Eu nu mă mai tem de Dumnezeu, zicea avă Antonie, ci-L iubesc, întrucît dragostea scoate afară frica**» (Ioan 4/18) <sup>47)</sup>. Adevărata viață duhovnicească este atunci cînd îndeplinești voința lui Dumnezeu din dragoste, cînd lucrezi în așa fel ca să nu jignești cîtuși de puțin pe Dumnezeu. Sentimentul de căpetenie care trebuie să stăpînească pe cei ce și-au închinat viața

46. **Cuvintele sfinților Bătrini**, 33, P. G., 65, col. 85 C, **Pateric**, p. 17.

47. **Idem**, 32, **ibidem**, **loc. citat**.



lui Dumnezeu este acela al dragostei de Hristos. Toate sentimentele trebuie subordonate acestui sentiment.

A trăi permanent în dragostea de Dumnezeu înseamnă a fi conștient în fiecare clipă de prezența lui Dumnezeu. A întrebat cineva pe avă Antonie: «Ce să păzesc ca să plac lui Dumnezeu? Și răspunzînd bătrînul a zis: Oriunde vei merge să ai pe Dumnezeu înaintea ta întotdeauna...»<sup>48</sup>). Să cugeți că Dumnezeu vede totul. De cumva te îndoiești că Dumnezeu vede tot ce se face, grăiește sfîntul, gîndește-te că tu om fiind și pămînt, poți vedea deodată în mai multe locuri. Cu cît mai mult poate aceasta Dumnezeu, care toate le vede, pînă la grăuntele de muștar, ca unul ce tuturor le dă viață și pe toate le hrănește precum voiește. Cînd închizi ușile cămării tale și ești singur, cunoaște că este cu tine îngerul rînduit de Dumnezeu fiecărui om. Acesta este neadormit și, neputînd fi înșelat, este pururea cu tine, toate văzîndu-le fără să fie împiedecat de întunec. Dar cu el este și Dumnezeu, cel ce se află pretutindeni. Căci nu este vreun loc sau vreă materie în care să nu fie prezent Dumnezeu ca Cel ce e mai mare ca toți, și pe toți îi cuprinde în mîna Sa F. 61-62/14-15). Pentru noi oamenii, prezența lui Dumnezeu este și prin faptul că sîntem creați după chipul și asemănarea Lui, iar pentru că ne-am botezat în numele Mîntuitorului Iisus Hristos, El este prezent în ființa noastră din clipa sfîntului Botez. Așa dar prezența lui Dumnezeu în ființa umană în general și creștină în special și posibilitatea sufletului omenesc de a face simțită și lucrătoare în sine această prezență, este încă un temei puternic și o înlesnire în realizarea virtuții.

Conștiința prezenței lui Dumnezeu în suflet vine datorită credinței. Dacă nu ar exista în om această facultate, viața omului s-ar transforma într-o adevărată închisoare, într-un adevărat întunec. Datorită credinței, omul gîndește, acționează și progresează, întrucît are încredere neclintită în bunăta planurilor sale. «Pecete pentru noi și zid de apărare ne e credința în Domnul nostru Iisus Hristos. 9/25). Viața cinstită și credința în Dumnezeu e ca o mare săgeată împotriva duhurilor rele 30/39). Sfatul pe care cel mai adesea îl dădea Sfîntul Antonie ucenicilor săi era: Să creadă în Dumnezeu, să-L iubească, să se păzească de gînduri rușinoase și de plăceri murdare 55/54).

Mîntuirea și desăvîrșirea sufletului stă în cunoștința și credința cea către Dumnezeu F. 2/3. Credința merge înaintea cunoașterii; prin credință omul cunoaște toate cele nevăzute și gîndite; credința — în sens creștin — este consimțirea de bunăvoie a sufletului F. 41/29) la adevărurile supranaturale

Toată strădania omului, în procesul cunoașterii, este de a afla voința lui Dumnezeu F. 24/8), de a cunoaște dogmele drepte și iubite de Dumnezeu; F. 83/19), de a studia cu deamănuntul viața prezentă și viața veșnică și a prețui mai mult bunătățile veșnice, în vederea cărora trebuie îndreptate toate gîndurile și acțiunile noastre<sup>49</sup>).

Adevărurile despre Dumnezeu și voința Lui și realitățile transcendente le cunoaștem din revelația supranaturală, care este expusă în Sfînta Scriptură și din revelația naturală, care este universul cu tot ce se află în el. Meditarea adevărurilor din Sfînta Scriptură a făcut din tînărul Antonie, Pa-

48. Idem, 3, *ibidem*, col. 76 C.

49. *Viața sf. Antonie*, cap. 16-17, trad. cit., pp. 29-30 *Filoc. I*, cap. 111, p. 24.

triarhul pustnicilor și monahilor în general; la aceste adevăruri se referă el când își începe marea cuvîntare către ucenicii săi, cărora le spune: Sfintele Scripturi sînt de ajuns pentru învățatură, totuși avem și noi datoria de a ne îndemna unii pe alții 16/29); aceste adevăruri l-au adus la biruința finală asupra răului și l-au urcat pe cele mai mărețe culmi ale sfințeniei. Intrebat fiind de un ucenic al său, ce să facă spre a se mîntui, sfîntul îi spune printre altele: «orice vei face, să ai mărturia din Sfintele Scripturi<sup>50)</sup>».

Pentru aceasta, însă, era de neapărată trebuință ca nevoitorii pustului să cunoască bine Sfintele Scripturi. Cunoașterea putea să o capete prin auz, fiind instruit de altul, sau prin studierea personală sub îndrumarea celor mai iscusiți în cunoaștere și trăire. Din faptul că Sfîntul Antonie cere tuturor ucenicilor săi să-și însemneze în scris faptele și gîndurile, spre a înlesni cunoașterea de sine,<sup>51)</sup> rezultă clar că toți monahii săi știau să scrie și să citească. Acest obicei va fi legiferat de Sfîntul Pahomie, care nu va îngădui nimănui să fie primit în mînăstire, dacă nu știe să scrie și să citească. Era o datorie de a învăța pe altul carte: «Cel ce poate împlînzii pe cei neînvățați ca să iubească învățatura și îndreptarea, făcător de om să se numească »F. 11/5).

Precum am spus, sfîntul Antonie nu a știut să scrie și să citească, însă, memoria, excepțional de ageră și fidelă, a înlocuit această lipsă. Totuși, el citea zilnic întro carte ce stă pururi deschisă înaintea ochilor noștri: aceasta este natura.

Au venit niște filozofi la sfîntul în pustie și s-au mirat cum poate locui atîta timp în pustie, fiindu-i răpîtă bucuria și mîngierea pe care o dau cărțile. El a răspuns: «Cartea mea este natura și în ea citesc cuvintele și poruncile lui Dumnezeu, ea înlocuind pe toate celelalte»<sup>52)</sup>. Cele mai multe exemple, pentru lămurirea lucrurilor duhovnicești, le ia Sfîntul din natură. De aceea a fost făcut omul, ca înțelegînd făpturile lui Dumnezeu, să-L vadă dintr-însele și să preamărească pe cel ce le-a zidit pentru om F 55, 125/13, 26).

Am văzut cît de mult scoate el în evidență rațiunea și rolul acesteia, care este cunoașterea. Accentuînd asupra cunoașterii, înfățișează în același timp necunoașterea, arătînd-o a o pricină a tuturor relelor. Sufletul care nu și-a agonisit cunoștința de Dumnezeu, nu poate să se mîntuiască, sau să se unească cu Dumnezeu F. 116/25), fiindcă din neștiință se naște tot răul și sufletul, necunoscînd pe Dumnezeu și binele, va iubi păcatul și-l va înfăptui F. 51, 119/12, 25). Necunoașterea este o orbire de bunăvoie a sufletului. Cel care trăiește în ignoranță nu numai că nu cunoaște pe Dumnezeu din făpturi, dar nu se cunoaște nici pe sine însuși, care este cea mai de seamă făptură creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Necunoscîndu-se pe sine însuși, rătăcește în întunerecul unei vieți cu păcate F. 6/4). De aceea este bine să privească omul în sine purtarea sa de este plăcută lui Dumnezeu, să-și cerceteze puterea și măsura la care a ajuns virtutea sufletului său, fiindcă trebuie să fie mereu gata a da război

50. Cuvintele Bătrînilor, 3, P. G., 65, col. 76 C. Patericul, p. 12.

51. Viața sf. Antonie, cap. 55, P. G., vol. 26, col. 924 BC-925A (vom mai reveni asupra acestei metode).

52. Cf. Sozomen, Istoria Bisericească, IV, 23, cit. după Schiwietz Șt., op. cit., I, p. 289 și Gherasim Timuș, op. cit., p. 90.

cu patimile ce năvălesc asupra-și F. 39, 86/10, 20). Cine iubește pe Dumnezeu și se cunoaște pe sine, nu învinuiește pe nimeni pentru păcatele sale F. 87/20), ci numai pe sine însuși, căci el știe că dacă ar fi voit, nu ar fi greșit. Acestea le spune și ava Antonie lui Ava Pimen: Aceasta este marea lucrare a omului, ca greșeala sa să o pună asupra-și înaintea lui Dumnezeu<sup>53</sup>). Deci din cunoașterea de sine izvorăsc: vigilența și auto-critica.

Sînt mulți, însă, care cunosc cu mintea pe Dumnezeu și-L propoveduesc și altora, cunosc și învață pe alții cum trebuie să înfăptuiască virtutea, dar ei înșiși se poartă contrariu a ceea ce cunosc și învață. Acestora le spune Sfîntul Antonie: «Cei ce se amăgesc cu nădejtile lumesti și cunosc pînă în amănunt ce trebuie să facă pentru viața duhovnicească, dar nu fac, se aseamănă cu ceice împrumută doctoriile și uneltele medicinii, însă nu știu și nici nu au grijă să facă întrebuintare de ele» F. 28/8). «Invățarea de vorbe nu folosește nimic, dacă lipsește purtarea sufletului cea plăcută lui Dumnezeu», zice într-alt loc sfîntul F. 26/8).

După cum toate artele și meseriile constau nu numai în cunoașterea teoretică, ci și în aplicarea practică a tuturor principiilor teoretice, tot așa adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu și a învățăturilor Sale se vadește în înfăptuirea din dragoste a poruncilor lui Dumnezeu, căci «Cel ce face poruncile mele, acela este care mă iubește», a zis Domnul. Crede într-adevăr în Dumnezeu, cel ce se manifestă conform cu Dumnezeu; altminteri, credința este moartă. «Și dracii cred și se cutremură» — zice Apostolul — și ei cunosc pe Dumnezeu și știu ce ar trebui să facă pentru a fi iertați de Dumnezeu, dar nu fac. Așa dar, adevărata credință, dragoste și cunoaștere față de Dumnezeu se arată în trăire. Asupra acestui lucru stăruiește sfîntul Antonie. Sufletul evlavios cunoaște pe Dumnezeul tuturor. Evlavia nu e altceva decît împlinirea voii lui Dumnezeu. Iar aceasta este cunoașterea lui Dumnezeu care face pe om să fie fără pismă, înțelept, blînd, îndatoritor și milostiv, după putere, necertăreț și în toate după plăcerea și voia lui Dumnezeu F. 151/31). Cunoaște pe Dumnezeu și e cunoscut de Dumnezeu, omul care neîntrerupt se nevoiește să fie nedespărțit de Dumnezeu. Iar nedespărțit de Dumnezeu ajunge omul care e bun în toate și care biruc toată plăcerea nu din pricina lipsei, ci prin voință și înfrînare F. 164/33). Imbunătățirea vieții duhovnicești înlesnește cunoașterea celor dumnezeiești F. 12/6). Precum vedem, potrivit Sfîntului Antonie, între cunoaștere ca principiu teoretic și trăire ca parte practică există o strînsă legătură, un circuit: teoria luminează aplicarea practică, iar aceasta valorifică și îmbogățește pe prima.

**2. Aspecte practice.** Semnele după care se cunoaște un suflet rațional și virtuos sînt: privirea, mersul, glasul, risu, ocupațiile și întîlnirile cu oamenii F. 20/7). Într-un cuvînt, întreaga comportare și lucrare a omului. Acestea toate sînt exteriorizarea omului celui dinlăuntru, pe care-l constituie mintea, voința și simțirea în relația lor funcțională cu trupul. Mintea este aceea care dă direcția întregii vieți, ea este ochiul sufletului. Dată fiind, deci, importanța covârșitoare pe care o are curăția minții în procesul de desăvîrșire, toate atacurile ce ne vin de la diavol, de la oamenii nedemni și de la înclinările rele furișate în firea noastră, sînt îndreptate asupra a-

cestui for conducător. Răul se prinde de fire ca rugina de aramă și necurăția de irup F. 91/21). Patimile asaltează mereu sufletul. Dacă nu ar exista acest atac al patimilor, nu ar fi nici lupta pentru dobândirea virtuților și nici cununile dăruite de Dumnezeu celor ce biruiesc F. 67/16). Sămînța patimilor sînt gîndurile rele. În minte seamănă diavolul această blestemată sămînță. «Diavolii văzînd pe creștini și mai cu seamă pe monahi străduindu-se și propășind în virtute, se leagă de ei și le pune piedici; **piedicile** lor sînt gîndurile rele<sup>54</sup>). De aceea se cuvine ca pustnicii să ostenească să-și păzească sufletul de gînduri murdare<sup>55</sup>), să-și orînduiască viața în așa fel și să vegheze cu rîvnă spre a-și păstra inima 21/33 ca nu cumva să fie amăgită de diavoli prin plăceri josnice 23/34). Este foarte adevărat că Sfîntul Antonie și toți marii pustnici au avut de luptat cu acești dușmani ai mîntuirii, cu diavolii, care foloseau toate căile de atac spre a-i clinti din virtute. Din Sfintele Evanghelii și din întreaga Scriptură se vede că împărăția răului nu apare numai ca o iluzie, ci ca o realitate transcendentă, care dezlănțuie război asupra sufletelor și care, în anumite împrejurări și la unele persoane, se revarsă în immanent luînd felurite forme, cum a luat cînd a ispitit pe Domnul și cum se vede că a luat în luptele duse cu sfîntul Antonie. Acesta, vorbind ucenicilor săi îi îndeamnă la precauție și declară că aparițiile sînt reflexia gîndurilor noastre și că spiritele rele ar veni și ar lua trup tocmai la hotarul unde se află viața noastră spirituală<sup>56</sup>). «Cînd vor veni ei, adică diavolii, vor fi așa după cum ne vor găsi pe noi, și vor potrivi arătările lor după gîndurile pe care le vor găsi în noi» 47/46). Dar, să se știe că diavolii n-au nici o putere asupra creștinului, n-au nici o stăpînire asupra nimănui. Puterea lor stă în acceptarea de către noi a patimilor, fapt care creează condiții prielnice acțiunii răului. «Dacă sufletul se întinează de patimi, Dumnezeu își întoarce fața de către el, mai bine zis sufletul însuși se desparte de sine de Dumnezeu. Atunci vrăjmașii draci intră în cuget și pun sufletului înainte poftă necuviincioasă: preacurvii, ucideri, răpiri, profanări de cele sfinte și cele asemenea, cîte sînt lucruri ale diavolilor» F. 52/13). Subconștientul este răscolit și din el se ridică în conștient toate amintirile dăunătoare mîntuirii, fiind atrase ca de un magnet de împăcarea noastră cu cutare sau cutare patimă. Astfel se înfățișează în sufletul nostru orice patimă, căci pofta din amintire este rădăcina patimilor, iar sufletul, zăbovind în amintirea poftei, uită că este în-suflare a lui Dumnezeu și nu mai ține seamă nici de pedepsele de după moarte. F. 157/37). Impătimitul este ca un animal, pentru care nu mai există trecut și nici perspectivă de viitor, ci-l interesează doar satisfacerea imediată a poftei; este deci un lipsit de minte. Poftea este deci începutul păcatului și prin ea se pierde sufletul rațional F. 148/30). Ea este alimentată prin cele cinci simțuri. Omul rațional este războit de simțurile trupului său prin patimile sufletului. Dar simțurile trupului sînt cinci: văzul, auzul, gustul, mirosul și pipăitul F. 79/18. Patimile încolțesc, cresc, înfloresc și rodesc datorită lipsei de preocupări duhovnicești. Sfîntul Antonie zice: «Precum un vas de aramă, uitat multă vreme și neînvrednicit de îngrijirea trebuitoare e mîncat de rugină din pricina neîntrebuințării și ajunge nefolositor și urît, tot așa și sufletul, nelucrînd și neîngrijindu-se de

54. **Viața sfîntului Antonie**, cap. 23, P. G., 26, col. 877 A,

55. *Idem*, cap. 89, *ibidem*, col. 968 B.

56. Schiwietz, Șt., *op. cit.*, I, p. 74

buna viețuire și de întoarcerea la Dumnezeu, și ieșind prin fapte rele de sub acoperământul lui Dumnezeu, e mâncat de păcatul crescut din trîndăvie în materia trupului» F. 149/30). Sfîntul amintește un număr de patimi care pun stăpînire pe om, ca: supărarea, poftele, mînia, păcatele cu gura, lăcomia pîntecelui și de averi, desfrînarea, mîndria. Pentru stîrpirea acestor patimi și sporirea duhovnicească, sfîntul Antonie dă unele învățături, care sînt totdeauna valabile.

Puternică armă împotriva nepăsării și a gîndurilor, cuvintelor și faptelor păcătoase este credința și evlavia față de Mîntuitorul Hristos<sup>57</sup>), gîndirea permanentă la El, conștiința continuă a prezenței lui Dumnezeu care pătrunde toate gîndurile omului. Pe măsură ce sporim în cele duhovnicești, simțind pe Hristos, mai mult să ne străduim spre virtute, spre a face să împăratească în noi Hristos. Intotdeauna să ne închipuim că ora sau ziua aceasta este ultima din viață și noi n-am izbutit să restabilim în suflet împărăția lui Dumnezeu. În cuvîntarea ținută pustnicilor, Sfîntul Antonie zice: «Să ne ostenim cu viața pustnicească și să nu lucrăm cu nepăsare, căci Dumnezeu ne stă în ajutor, precum este scris: «Oricine își va alege binele Dumnezeu îi va ajuta la bine» (Rom. VIII, 28). Și ca să nu lucrăm cu supărare se cade să cugetăm la spusa Apostolului: «În fiecare zi, mor» (I Cor. XV, 31). Căci dacă vom trăi ca și cum ar fi să murim în fiecare zi nu vom păcătui. Acest lucru trebuie înțeles astfel: sculîndu-ne în fiecare dimineață, să socotim că nu ne va mai apuca seara în viață, iar cînd ne culcăm să ne închipuim că nu ne vom mai scula, de vreme ce viața noastră din fire este nesigură și măsurată zilnic de Pronie. Rînduindu-ne astfel viața și trăind în chipul acesta, nu vom mai păcătui, nici nu vom fi stăpîniți de dorința vreunui lucru, nu vom mai nutri dușmănie față de cineva, nici nu vom mai strînge avuții pe pămînt; ci, așteptînd în fiecare zi să murim, nu ne vom pune stăpînire pe nici un lucru, vom uita tuturor toate păcatele, nu vom fi cuprinși nici de pofta femeii, nici de vreo plăcere rușinoasă, ci ne vom întoarce de la ea ca de la ceva trecător, luptîndu-ne mereu și punînd înaintea ochilor ziua judecării<sup>58</sup>). De aceea, cînd privești închipuirea vreunei plăceri, păzește-te ca să nu fii îndată răpit de ea, ci, ridicîndu-te mai presus de aceasta adu-ți aminte de moarte și gîndește-te că e mai bine să știi că ai biruit această amăgire a plăcerii F. 167/84). Pune moartea înaintea ochilor tăi și niciodată nu vei pofti vreun rău sau vreun lucru lumesc F. 91/21). Cugetarea la moarte însă nu slăbește puterea de activitate a omului, ci mai mult îl zorește spre muncă în folosul semenilor și al obștei în general și spre desființarea egoismului, știind că prin iubirea cu fapta a aproapelui se mîntuiește.

Veghiați deci și nu pierdeți roada îndelungatelor voastre osteneți, ci în fiecare zi să aveți aceeași tragere de inimă și să depuneți aceeași osteneală pentru virtute, ca și cum ați fi la începutul nevoîntelor duhovnicești<sup>59</sup>). La intrarea ta în mînăstire întreaga ta ființă a fost cuprinsă de dorința nestăvilită de a fi mai bun decît ai fi fost, dacă rămîneai în lume. Atunci cuceriseși virtual împărăția lui Dumnezeu, urmînd să depui eforturi spre a o face simțită în tine, «căci calea virtuții nu trebuiește măsurată după timp, ci după dorință și hotărîre» F. 67/23. De aceea prima

57. *Viața sf. Antonie*, cap. 23 și 30. P. G., 16. col. 877 A. și 888 C-889 A.

58. *Idem*, cap. 19, *ibidem*, col. 872 AB; cf. *ibidem*, cap. 89, col. 968 A.

59. *Idem*, cap. 91, *ibidem*, col. 969 B.

învățătură a noastră — zice Sfântul Antonie — să fie: să nu ne lăsăm de hotărîrea noastră și din pricina osteneții să nu ne descurajăm 16/29). Lupta la care ne-am angajat este grea și este nevoie de timp să ajungem să culegem roadele. Și luptătorii de la jocurile olimpice nu se încununază după prima biruință, nici după a doua sau după a treia, ci cînd biruie pe toți cu care luptă. Și iarăși, precum roadele pămîntului nu se coc într-un ceas, ci după vreme, ploi și îngrijire, așa și roadele duhovnicești se fac minunate prin nevoiță, prin stăruință îndelungată, prin înfrinare și prin răbdare F. 73, 64/17, 15). «Dacă sînt unii mai slăbiți cu firea să nu se dez-nădăjduiască și să părăsească viețuirea virtuoaasă și plăcută lui Dumnezeu și să o disprețuiască ca una ce n-ar putea fi ajunsă, nici înțeleasă de ei. Căci chiar de nu vor putea ajunge la culmea virtuții și mîntuirii, ei totuși, prin sîrguință și dorință, se fac mai buni, sau nici într-un caz mai răi. Iar acest folos al sufletului nu este mic» F. 41/10-11). In acest înverșunat război se întîmplă răniri, căderi mai mult sau mai puțin grave, de aceea, cel ce se luptă cu patimile și vrea să fie încununat de Dumnezeu, de va cădea, să nu scadă cu sufletul și să rămînă în cădere, lipsit de nădejde, ci sculîndu-se, iarăși să lupte și să se străduiască să fie încununat ridicîndu-se din cădere pînă la ultima suflare, știind că ostenețile trupului sînt arme ale virtuților și se fac mîntuitoare sufletului F. 76/18).

După ce cineva a venit la mînăstire trebuie să nu mai gîndească la viața care a dus-o înlume, nici la plăcerile trecătoare ale acestui veac. Sufletul smuls din viltoarea deșertăciunilor lumești și sălășluit în paradisul vieții mînăstirești este asemeni celor ce au fugit din Sodoma, bineînțeles dacă nu cumva adunarea celor răi a transformat-o într-o adevărată Sodomă însăși viața mînăstirească. Dacă am intrat pe calea virtuții, învăță sfîntul, să tindem cu tot dinadismul a ajunge la cele viitoare. Nimeni să nu privească înapoi ca femeia lui Lot, căci zice Scriptura: «Nici unul care pune mîna pe plug și se uită înapoi, nu e vrednic de împărăția cerurilor». Iar a te uita înapoi nu este altceva decît să te căești și să capeți iarăși gustul de cele lumești 20/31-32). Ne-am izbăvit din Egiptul patimilor și din tirania lui Faraon, de ce să mai dorim acest Egipt și acest tiran, care-i diavolul? Vrem oare să ne rămînă oasele în pustie sau să ajungem în pămîntul făgăduinței, care este sfîntenia?!

Să nu îngăduim de asemenea ca mînia să pună stăpînire pe noi și să ne robească pofta, cugetînd întotdeauna că mînia omului nu lucrează dreptatea lui Dumnezeu; și pofta zămislind, naște păcatul, iar păcatul odată săvîrșit, aduce moartea (Iac. 1/20, 15) 21/32-33). Mînia este semnul vădit al celor ce nu cinstesc pe Dumnezeu, al celor ce au apucat pe calea pierzării, întrucît pricina tuturor relelor este pofta și mînia, iar cel ce cîstește pe Dumnezeu din toată inima și credința, pe acela și Dumnezeu îl ajută ca să-și stăpînească mînia și pofta F. 12/6). Una din formele obișnuite ale mîniei la cei îmbunătățiți este pornirea lor justificată împotriva oricărei patimi, oricărui păcat. Curăția lor lăuntrică și ura față de păcat îi îndeamnă să nu cruțe pe cei ce greșesc, ci să-i descopere și dojenească. Acest zel al lor poate, însă, să-i doboare în patima mîniei și de aici apoi în alte păcate, căci un rău sau o patimă nu vine niciodată singură. Sfîntul Antonie îngăduie și chiar cere să muștrăm pe cei ce greșesc, dar să nu ne mîniem pe ei. Nu trebuie să ne mîniem pe cei ce păcătuesc, zice, chiar dacă ar fi făcut crime vrednice de osîndă, ci

să-i întorcem, certându-i fie direct fie prin alții, care le sînt lor și nouă apropiați. Dar să ne mîniem și să ne înfuriem nu se cade pentru că mînia lucrează dusă de patimă și nu de dreptate și de judecată. Totuși, să nu primim să ne sfătuiască nici oameni prea miloși, căci pentru bine și pentru dreptate trebuie să cereți pe cei răi, dar nu pentru patima mîniei (F. 69/16). Și în cuvintele de mustrare sau de îndemn trebuie să lipsească orice asprime F. 31/9). Virtutea răbdării este necesară și în astfel de împrejurări: De altfel răbdarea este recomandată ca leac împotriva mîniei și a ocărilor F. 39/10). Dacă mintea este slobodă de patima mîniei, atunci nici manifestarea noastră — în orice împrejurare — nu va fi mînioasă, căci întotdeauna cuvîntul este sluga minții și el exprimă ceea ce voiește mintea F. 105/23). Ori mintea împătimită se arată prin cuvintele și faptele pătimase. Mînioșii, care seamănă împrejurul lor numai gîlceavă, trebuie scociți. «Cînd afli pe vreunul gîlcevindu-se, și luptîndu-se împotriva adevărului și a lucrului vădit, pune capăt gîlcevii, părăsind pe unul ca acela, fiindcă și-a împrăfrit cu totul mintea» F. 44/11).

Prezentînd viața sfîntului Antonie arătam că, din copilărie mintea și obiceiurile lui s-au modelat după învățăturile și exemple bune ale părinților săi, după poruncile Mîntuitorului aflate în Sfintele Evanghelii, și, ca ascet, și-a curățit și instruit mintea și bunele moravuri sub îndrumarea aceluia bătrîn și a altor nevoitori la care a văzut și de la care a învățat tot meșteșugul restabilirii împărăției lui Dumnezeu în ființa sa. Adevărata cheie în procesul de înduhovnicire monahală este educația intelectuală și morală, care se înfăptuește în monahism, prin ucenicie și prin autoeducație. Toți care au încercat să progreseze în viața mînăstirească fără a fi ucenicit și maturizat în cele duhovnicești, s-au prăbușit iremediabil, chiar dacă la un moment dat uimeau lumea cu evlavia lor teatrală. De aceea sfîntul Antonie zice: «Știu călugării, care după multe osteneli, au căzut și și-au ieșit din minți pentru că s-au nădăjduit în propriile lor puteri și amăgînduse n-au înțeles porunca celui ce a zis: Intrebă pe tatăl tău și îți va vesti ție (I Regi II, 6)<sup>60</sup>), adică n-au înțeles rostul uceniciei și al consultărilor duhovnicești. Este întru totul necesar să ne îndemnăm unii pe alții la credință și să ne trezim prin cuvînt 16/29). Cu cît soborul se va întruni mai des ca să pună la cale bunul mers al treburilor duhovnicești, cu atît puterea răului va slăbi 28/37 că «unde sînt doi sau trei adunați în numele meu, zice Domnul, acolo sînt și Eu». Adevărul, care este Hristos, se descopere în comunitate, iar comunitatea începe de la doi inși. Incepătorilor li se dă sfatul să-și aleagă sfătuitoari mai severi, iar nu prea miloși F. 69/1), ca nu cumva din această nesocolită milă să se piardă sufletele. Fiecare monah trebuie să aibă povățuitorul său, căruia să-i descopere toate gîndurile și mișcările sufletului și trupului său — aceasta mai ales cînd este în perioada de formare duhovnicească. De este cu putință, zice sfîntul, călugărul să vestească bătrînilor cu îndrăzneală și cîți pași face sau cîte picături de apă bea în clătia sa, ca nu cumva să cadă în vreo greșală<sup>61</sup>). Și pentru ca monahii să observe toate gîndurile și pornirile lăuntrice, sfîntul Antonie dă acest sfat: «Ca să fim cu toată luarea amînte spre a nu mai greși să facem astfel: fiecare să semnaleze și să scrie faptele și mișcările sufletului său, ca și cum ar avea de

60. Cuvintele sfîntilor Bătrîni, 37. P. G., 65, col. 88 B, Pateric, pp. 18-19.

61. Idem, 38, P. G., 65, col. 88 B, Pateric, pp. 18-19.

gînd să le spună altora. Și fiind încredințați că ne este rușine să fim cunoscuți întru totul, vom înceta de a mai păcătui și totodată de a gîndi la ceva rău. Căci cine vrea să fie văzut pe cînd greșește? Sau cine, după ce a păcăluit nu minte mai mult vrînd să ascundă păcatul? Deci precum nu desfrîmăm cînd se uită alții la noi, tot așa scriind gîndurile este ca și cînd le-am vestit altora; ne ferim și mai mult de cugetele murdare, rușinîndu-ne că vom fi cunoscuți. Așa dar **scrisul acesta să țină locul bătrînilor și a celor ce pustnicesc cu noi, ca rușinîndu-ne de scris, ca și cînd am fi priviți, să nu mai gîndim deloc la răutăți»** <sup>62</sup>). O astfel de metodă este excepțional de constructivă întrucît ea înlesnește mult examenul conștiinței și atunci cînd mergem la spovedit, părintele duhovnicesc ne poate cunoaște îndea-proape bolile sufletești și da leacul potrivit. Dacă nu înregistrăm și în scris aceste mișcări ale ființei noastre ele se uită și întodeauna avem impresia că nu am săvîrșit mai nimic rău.

Și dacă împrejurările sînt de așa natură încît lipsesc bărbății induhoniciti, care să fie în stare să povătuiască și pe alții, atunci să alergăm la exemplele bărbăților îmbunătățiți, pe care ni-i prezintă Sfintele Scripturi sau Viețile Sfinților și din încercările suferite de aceia, trebuie să ne îndreptăm 62/23). Noi călugării trebuie să privim zilnic viața noastră în comparație cu viețile sfinților și astfel, ca și cum ne-am uita într-o oglindă, să ne orientăm viața noastră după trăirea acelora 7/24), să avem învățători pe sfinți și să lucrăm potrivit acestora imitînd bărbăția lor 27/36). Sfîntul Atanasie scrie: «Viața sfîntului Antonie», spre a fi îndreptar altora. El zice: «Citiți acestea și celorlalți frați, ca să știe cum trebuie să fie viața monahilor» <sup>63</sup>). Orientarea după exemplele sfinților se impune și povățuitorului și povățuitului. Intrucît **învățăturile și exemplele de trăire ale sfinților sînt felurite, se cadă să ne folosim de ele sub îndrumarea povățuitorului, care ne va pune sarcini după puterile noastre.**

Impotriva îmbuibării pîntecelui se recomandă postul, dar nu cel exagerat, ci cel cumpătat, adică mîncînd atîta cît este necesar să-ți țină trupul sănătos și capabil de muncă <sup>64</sup>), așa cum însuși Sfîntul Antonie și-a chibzuit nevoințele și a trăit sănătos și muncind pînă la 105 ani.

El nu îngăduie cuiva să-și păstreze sau acumuleze bunuri personale, după ce a intrat în viața monahală. Pe niciunul să nu-l cuprindă pofta de bogăție, căci averea ta pe care ai lăsat-o în lume sau ai putea să o agonisești în mînăstire și chiar toate averile pămîntului nu cîntăresc cît împărăția cerurilor 17/30). Cînd vei socoti cîștigarea banilor și multul lor folos ca pe o amăgire vremelnică vei cunoaște că petrecerea cea virtuoasă și plăcută lui Dumnezeu e altceva decît bogăția F. 4/4). Este cunoscut procedeul pe care-l folosește Sfîntul Antonie pentru a tămădui pe un frate de patima iubirii de averi. Un frate, după ce s-a lepădat de lume, și-a împărțit averea la săraci, păstrînd totuși pentru sine o mică parte. Aflînd despre aceasta sfîntul, a chemat pe frate la sine și i-a zis: «dacă vrei să te faci călugăr, mergi în satul ce se vede, cumpără carne și pune-o împrejurul trupului lău gol și vino încoace». Făcînd fratele așa, l-au tăbărit în drum ciîinii și păsările răpitoare și rupînd din carne, mușcau și din trupul

62. **Viața sfîntului Antonie**, cap. 55, P. G. 26, col. 924 BC-925 A.

63. *Idem*, cap. 94, P. G. 26, col. 973 C. — 976 A.

64. cf. **Cuv. Sfinților Bătrîni**, 7, PG, 56, col. 77 AB; **Filocalia**, I, cap. 60, p. 14, **Viața sf. Antonie**, 45, trad. cit., p. 48.



său. Când a sosit la bătrînul pustnic, i-a arătat trupul rupt. Sfîntul i-a zis: «Cei ce se leapădă de lume și voiesc să aibă bani, așa sînt rupți de draci»<sup>65</sup>). Această sărăcie de bunăvoie nu excludea totuși, pentru pustnici, strictul necesar de hrană și îmbrăcăminte. Ei, însă, erau obligați ca acest strict să-l cîștige prin muncă proprie, așa cum făcea și Sfîntul Antonie; ba mai mult, produsul muncii să depășească modestele trebuințe ale traiului pustnicesc, pentru ca să aibă ce da milostenie celor ce veneau la el. Prin dragostea față de semenii se valorificau toate nevoițele trupesti, întrucît faptele cele mai bune nu însemnează nimic fără dragoste. Iubirea de oameni însă se manifestă nu numai prin milostenia trupească, ci mai ales prin cea sufletească, prin contribuția monahismului la îmbunătățirea vieții credincioșilor. Din partea aproapelui ne vine viața sau moartea duhovnicească: dacă vom dobîndi pe fratele, dobîndim pe Dumnezeu, iar de vom sminti pe fratele, greșim față de Hristos<sup>66</sup>). Monahii trebuie să fie lumina prin faptele lor, iar nu întunec. Adevărații oameni duhovnicești, zice sfîntul, să se sîrguiască neîncetat a vieții în iubirea de Dumnezeu și în virtute, încît să strălucească viața lor virtuoaasă printre ceilalți oameni, precum strălucește și se vede bucățica de porfiră adăsoasă ca o podoabă la haina albă F. 38/10. În felul acesta monahii contribuiesc la zidirea sufletească a credincioșilor și deci a slăvirii lui Dumnezeu. Altmînteri ei sînt prilej de birfire împotriva lui Dumnezeu.

Virtutea de căpetenie care trebuie să împodobească în deosebi pe monah, și prin care se deosebește de creștinii de rînd este curăția trupească, fecioria. Deși sfîntul Antonie nu insistă asupra fecioriei, totuși ea era asigurată prin renunțarea la bunurile materiale și la plăcerile acestui veac. Sfîntul Atanasie, însă, în biografia sfîntului Antonie pune fecioria pe același plan cu mucenicia, zicînd: «Fecioria este iubită și moartea disprețuită de cînd Hristos a venit și s-a răstignit. Nimeni nu se îndoește de acest lucru, cînd vede pe martiri disprețuind moartea pentru Hristos, cînd vede persoanele feciorenice din Biserică, păstrîndu-și trupurile curate și nestricate pentru Hristos»<sup>67</sup>). Iar în alt loc același biograf afirmă că totalitatea virtuților monahale este un martiraj<sup>68</sup>). În concepția Sfîntilor Părinți, fecioria însemnează trăirea din plin a tuturor poruncilor și sfaturilor Mîntuitorului, curăția trupească și mai ales sufletească. Vigilența față de pornirile trupesti și de atacurile pătimase ale diavolului, înfrînarea în mîncăruri<sup>69</sup>), evitarea prilejurilor de păcătuire, rugăciunea, erau pavăze ale fecioriei integrale.

Cineva l-a rugat pe Sfîntul Antonie să coboare din munte spre a fi de folos celor din lume. Sfîntul a coborît, dar se grăbea să se întoarcă, spunînd: după cum peștii zăbovind pe pămîntul uscat mor, tot așa monahii, întîrziînd și petrecînd printre mireni se destramă sufletește. De aceea, după cum peștele trebuie să se grăbească spre mare, tot așa și monahul spre munte, la chilia sa, ca nu cumva întîrziînd, să uităm cele din lăuntru<sup>70</sup>). Oamenii din lume au preocupări care nu au nimic comun cu preocupările

65. Cuv. sf. Bătrîni, 20, P. G., 56, col. 81 C, Pateric, p. 15.

66. Idem, 9, PG, 56, col. 77 B; Pateric, p. 13.

67. Viața sf. Antonie, 79, P. G., 26, col. 953 AB.

68. Idem, 47, ibidem, col. 912 B.

69. Cuvintele sfîntilor Bătrîni, 22, P. G., 56, col. 84 AB, Pateric p. 16.

70. Idem, 10, ibidem, 77 BC și Viața Sf. Antonie, #5, P. G. 26, col. 961

mōnahului. Chiar în problema mîntuirii, căile care duc spre cereasca împărăție pentru mireni sînt în multe privințe diferite de ale monahului. Sînt unii chiar în rîndul monahilor, care cunosc binele, dar nu văd ce le este de folos pentru mîntuire, nu realizează acest bine, întrucît sînt orbiți sufletește, li s-a împietrit puterea de discernămint, au ologit la suflet. Sfîntul Antonie ne îndeamnă să ne ferim de aceștia, chiar nici mintea să nu o îndreptăm spre ei, ca nu cumva să fim și noi loviți de aceeași orbire și astfel să cădem în chip silnic în aceleași lucruri ca și ei, fără să băgăm de seamă (F. 68/16). Deci evitarea prilejurilor de păcătuire și elementelor dărmate sufletește este necesară pentru nevoitorul lui Hristos. Apropierea de Dumnezeu prin continuă rugăciune era pentru sfîntul Antonie cel Mare cel mai eficace mijloc în sporirea duhovnicească. Uneori zăbovea noaptea în rugăciune și-l apuca ziua rugîndu-se<sup>71</sup>). Multa rugăciune și deprindere în cele duhovnicești sporește în monah harul de a deosebi duhurile (32/33) și gîndurile, de a ști pe care să le primească și pe care să le respingă. Sfîntului Antonie i se lămureau nedumeririle în timpul rugăciunii (66/61).

Impotriva patimii slavei deșarte, sfîntul recomandă smerenia. El însuși era umilit: socotea orice față bisericească mai presus decît el. Nu se sîia să-și plece capul înaintea episcopilor și preoților. Iar dacă venea la el vreun diacon pentru folos, sfîntul vorbea cele de folos, la rugăciune însă îl lăsa pe diacon să o facă. Și nu-i era rușine să învețe de la alții, căci deseori întrebă și-i ruga pe cei de față să vorbească. Dacă spunea cîeva ceva folositor, el mărturisea că i-a fost de folos (67/62). El învăța că dintre toate armele duhovnicești ale monahului una singură are putere să treacă peste toate cursele vrăjmașului și aceasta este smerenia<sup>72</sup>). Ea este regina tuturor virtuților (F. 75/17). Smerenia se vedește și în suferirea cu bucurie a tuturor încercărilor. Un călugăr a fost lăudat de frați către ava Antonie. Și cînd el a mers la acest frate, l-a ispitit să sufere necinste și aflîndu-l că nu suferă i-a zis: ești asemenea unui oraș, care în față este împodobit, iar dinapoi se jefuește de tilhari<sup>73</sup>). Smerenia se arată de asemenea și în a-ți recunoaște neștiința în unele probleme. Intrebînd ava Antonie pe mai mulți pustnici vestiți tilcuirea unui text din Sfînta Scriptură, răspundea fiecare cu nesiguranță și după priceperea lor. Unul din ei, ava Iosif, însă, din smerenie și poate din nesiguranță, a răspuns că nu știe să tilcuască. Atunci sfîntul Antonie a spus: «Cu adevărat ava Iosif a aflat calea, căci a zis: nu știu<sup>74</sup>). De aceea cei ce caută viața cea virtuoasă și iubitoare de Dumnezeu, trebuie să se izbăvească de înalta părere de sine și de toată slava cea deșartă și mincinoasă și să se silească spre buna îndreptare a vieții și a socotinții (F. 25/8).

Sfîntul Antonie socotește însă că toate virtuțile mai sus amintite nu sînt de nici un folos dacă nu sînt îndrumate și controlate întotdeauna de virtutea de echilibru, care este **dreapta socoteală** sau **puterea de discernămint** prin care monahul pune o anumită ordine în îndeplinirea poruncilor și sfaturilor evanghelice, ținînd seamă de importanța virtuții, de zidirea mîntuirii și de condițiile în care zidim această mîntuire. Să-l lăsăm pe Sfîntul Ioan Casian să ne istorisească învățătura Sfîntului Antonie

71. Montalambert, *op. cit.*, I, p. 61.

72. Cuv. Sfîntilor Bătrini, 7, P. G. 65, col. 77 AB; *Patericul* pp. 12-13.

73. *Idem*, 15, P.G. 65, col. 80 C. *Pateric*, p. 14.

74. *Idem*, 17, *ibidem*, col. 80 D, *Pateric*, p. 14.

asupra dreptei socoteli și împrejurările în care a expus-o. «Mi-aduc aminte, zice el, că odată în vremea tinereții, aflându-mă în părțile Tebaidei, unde petrecea fericitul Antonie, s-au adunat la el niște bătrâni, ca să cerceteze împreună cu el care este desăvârșirea în virtute; care adică dintre toate virtuțile e mai mare și poate păzi pe monah nevătămat de mreșile și amăgirile diavolului? Deci fiecare își da părerea după priceperea minții sale. Unii ziceau că postul și privigherea, căci prin acestea curățându-se și agerindu-și cugetarea, se poate apropia mai ușor de Dumnezeu; alții ziceau că este mai mare sărăcia și disprețuirea propriilor tale lucruri, căci prin acestea scapă cugetarea din funiile mult împletite ale grijilor lumești și se poate apropia mai ușor de Dumnezeu. Iar alții puneau mai sus virtutea milosteniei, fiindcă Dumnezeu a zis în Evanghelie: «Veniți binecuvântații Părintelui Meu de moșteniți împărăția cea gătită vouă de la întemeierea lumii, că am flămânzit și mi-ați dat de am mâncat»... (Mt. XXV, 34-35) și celelalte. După ce în felul acesta, fiecare și-a spus părerea sa, prin care virtuți s-ar putea omul mai bine apropia de Dumnezeu și trecuse aproape toată noaptea cu această cercetare, la urma tuturor a răspuns fericitul Antonie: «Toate acestea care le-ați spus sînt de trebuință și de folos celor ce caută pe Dumnezeu și doresc să vină la El. Dar nu putem da cinstea înțietății virtuților acestora din următoarea pricină: Știu pe mulți care și-au topit trupul cu postul și privigherea și au petrecut prin pustietăți, iar cu sărăcia atît s-au nevoit, încît nici hrana cea de toate zilele nu-și mai lăsau pe seama lor; și la atît milostenie s-au dat, încît nu le-ar fi ajuns toate cîte sînt pe lume, ca să le împartă. Dar, după toate acestea au căzut din virtute și s-au rostogolit în păcat. Deci ce i-a făcut pe aceștia să rătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după înțelegerea și părerea mea, decît că n-au avut **darul deosebirii**. Căci acesta învață pe om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amîndouă părțile și să meargă pe calea împărătească. El nu lasă pe monah, să fie furat, să prînăria peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fie tras, prin nepăsare și moleșire, de cele de-a stînga. Darul aceste de **discernămint** este un fel de ochi și luminător al sufletului, după cuvîntul Evangheliei, care zice: «Luminătorul trupului este ochiul. Deci dacă ochiul tău va fi curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar dacă ochiul tău va fi întunecat, tot trupul tău va fi întunecat» (Mt. VI, 22-23). Și așa este. Căci acesta cercetînd toate gîndurile și faptele omului, deosebește și dă la o parte tot lucrul rău, neplăcut lui Dumnezeu, alungînd rătăcirea departe de om. Aceasta o putem afla și din istorisirile dumnezeestilor Scripturi. Astfel, Saul, căruia i s-a incredințat pentru înțiași dată împărăția în Israil, fiindcă n-a avut ochiul acesta al **dreptei socoteli**, fiind întunecat la mînte, n-a știut să judece că mai plăcut este înaintea lui Dumnezeu să asculte de porunca proorocului Samuil, decît să aducă jertfă lui Dumnezeu. Și așa, ceea ce credea el că îndreaptea înaintea lui Dumnezeu, aceea l-a făcut să se poticnească și să fie înlăturat de la împărăție. N-ar fi pătimit acestea, dacă ar fi avut în el lumina dreptei socoteli. Pe aceasta o numește Apostolul «soare», zicînd: «Soarele să nu apună în minia voastră». (Efes. IV, 26). Dar i se mai zice și **cîrmă a vieții**, precum este scris: «Acea întru care nu este CIRMUIRE, cad ca frunzele». Scriptura o mai numește și «**sfat**» și ne învață că fără de el să nu săvîrșim nimic. Astfel, nici chiar vinul cel duhovnicesc, care învesește inima omului, nu este îngăduit să-l bem fără

dreaptă socoteală (Ps. 10, 15). Că zice cuvîntul: «Cu sfat bea vinul». Și iarăși zice: «Ca o cetate surpată și fără de ziduri, așa este omul, care nu face toate cu sfat» (Prov. 25, 28). În dreapta socoteală este înțelepciunea, în ea este înțelgerea și simțirea, fără de care nu se poate clădi nici casa noastră cea mai dinlăuntru și nu se poate aduna nici bogăția duhovnicească, după cuvîntul: «Cu înțelepciune se zidește casa și cu mîntea se reînnoește și cu prevederea se umplu cămărilor de bogății» (Prov. 24, 3-4). Ea se numește și hrană tare, dat fiind că numai aceia, care în urma obișnuinței și-au deprins simțirile să deosebească binele de rău, sînt capabili de ea. Din toate acestea se arată lămurit că nici o virtute nu se naște și nu rămîne neclintită pînă la urmă, fără dreapta socoteală. Ea este maica și păzitoarea tuturor virtuților. Aceasta a fost socotînța sfîntului Antonie, la care s-au alăturat și ceilalți Părinți, încheie sfîntul Ioan Casian, relatarea acestui duhovnicesc consiliu<sup>75</sup>). Dreapta socoteală este buna funcționare multiplă și hristocentrică a rațiunii înduhovnicite. Dreapta socoteală a păzit pe Sfîntul Antonie sănătos și trupește și sufletește.

Firește că mult mai multe vor fi fost învățăturile Sfîntului Antonie asupra vieții duhovnicești, dar numai acestea au ajuns pînă la noi. Din cele expuse se desprind totuși o seamă de principii esențiale pentru viața monahală și care au servit ca bază organizatorilor și reorganizatorilor vieții monahale din aproape toată lumea creștină de atunci. Pentru atîția mari părinți bisericești sfîntul Antonie a fost un imbold și un aprinzător de elanuri în ceea ce privește viața monahală.

## I N F L U E N Ț A

Terminînd de scris viața Sfîntului Antonie, Sfîntul Atanasie ne spune că renumele acestuia s-a răspîndit pretutîndeni și toți se minunau de el, dorit fiind chiar de aceia care nu-l văzuseră niciodată. Evlavia, ca dar al lui Dumnezeu, l-a făcut vestit tuturor. Altfel cum s-ar fi răspîndit faima despre dînsul pînă în Spania, Galia, Roma și Africa 93/77-78? Viața sfîntului Antonie», scrie de sfîntul Atanasie, a avut o mare influență atît în răsărit cît și în apus, un rol hotărîtor în întinderea monahismului<sup>76</sup>). Aproape toți organizatorii și întemeietorii de mînăstiri din sec. IV din răsărit și apus au vizitat mai întîi Egiptul, ucenicînd mai mult sau mai puțin, în mînăstirile de acolo; Ieronim, Rufin, Paladiu, Vasile cel Mare, Ioan Casian, Paula și Eustohium, cele două Melanii, etc., au întreprins astfel de vizite și apoi au purces la înființarea mînăstirilor<sup>77</sup>). Ori, întemeietorul acestei vieți monahale egiptene era Sfîntul Antonie, care lăsase principiile trăirii călugărești.

Să urmărim mai îndeaproape această înrîurire asupra Egiptului, asupra celorlalte regiuni din răsărit și asupra apusului:

### 1. In Egipt

În preajma anului 305, dată la care sfîntul Antonie iese la propovăduire, începură să se strîngă în jurul lui un mare număr de monahi. După Rufin, numărul lor s-ar fi ridicat la vreo 6.000, care se răspîndiră în pu-

75. Cuvînt... despre darul deosebirii către egumenul Leontie, în *Filocalia I*, trad. cit., pp. 131-133.

76. cf. Leclercq H., art. cit., col. 3101 și Cayré F. op. cit., I, p. 336.

77. Idem, col. 3184.

stiurile și în munții din împrejurimi, ajungând pînă în Tebaida<sup>78</sup>). Fără îndoială că n-a fost el primul, care a părăsit familia și s-a retras în singurătate, dar exemplul său a fost urmat de foarte mulți și influența sa a fost considerabilă în acele vremuri<sup>79</sup>). În cursul vieții sfîntului Antonie și după mutarea sa către Domnul, numărul monahilor s-a înmulțit și mai mult. Vorbind despre Serapion de Arsinoe, ucenic al sfîntului Antonie, același istoric Rufin spune că în acest ținut numărul călugărilor trecuse de 10.000, adăugînd că nu se pot număra cei ce locuiesc pe lîngă Memfis și Babilon, o cetate din Egipt<sup>80</sup>). Datorită aceleiași influențe a sfîntului, se populează cu monahi și ținuturile Nitric și Scetic, unde trăiau cam 5.000 de monahi, și deșertul anume Celule, unde se nevoiau aproape 600 de călugări<sup>81</sup>). Alți 5.000 de monahi țineau de mînăstirea Pispir, așezată pe malul fluviului Nil<sup>82</sup>). Chiar dacă cifrele ar fi oarecum exagerate, trebuie să admitem totuși că ele sînt verosimile, dat fiind că entuziasmul pentru Hristos, mai ales după încetarea persecuțiilor, își găsea realizarea practică în această nouă formă de mucenicie, care este nevoința monahală.

Toată această populație a pustiului era organizată în grupuri nu prea mari — cîțiva inși —, așezate la mică distanță între ele și în jurul unui avă. Cîțiva avi se impun atenției noastre prin aceea că sînt ucenici indirecti sau directi ai sfîntului Antonie. Ava Amon, primul stareț al monahilor din muntele Nitria, este contemporan cu sfîntul Antonie, cu care stătea în strînsă legătură, vizitîndu-l adesea<sup>83</sup>). Nu se poate spune dacă sfîntul Macarie Egipteanul, sau cel Mare, cel dintîi călugăr care a locuit în pustiul Scetic a fost ucenic direct al sfîntului Antonie. Este sigur, însă, că, deși acela se află la o depărtare de 13 zile de chilia acestuia, totuși obișnuia să-l cerceteze, să lucreze împreună, să se roage și să discute probleme duhovnicești<sup>84</sup>). Influența sfîntului Antonie asupra sfîntului Macarie se vede mai ales în omiliile acestuia, care sînt autentice. În ele, sînt trasate și justificate aceleași principii ca și în biografia sau alte învățăături ale sfîntului Antonie<sup>85</sup>). În afară de aceștia mai sînt amintiți Chronios, Pambo și alții ca ucenici ai sfîntului, ajunși mari personalități<sup>86</sup>).

Sfîntul Antonie are o importanță covârșitoare în trecerea spre viața de obște. El creează condițiile necesare acestei vieți, în sensul că înmulțește numărul monahilor — ceea ce impunea și organizarea lor economică — și îi unește din punct de vedere duhovnicesc. Sfîntul Pahomie, primul organizator al vieții monahale de obște în Egipt, ucenicește pe lîngă unul din ucenicii sfîntului Antonie și grupează în acest nou fel de viață o parte din pustnicii acestuia<sup>87</sup>). Sfîntul Antonie și sfîntul Pahomie s-au prețuit reciproc. Pentru a arăta raporturile dintre ei, Schiwietz citează cîteva cazuri, despre care avem documente. Cît at prețuit Pahomie

78. Besse J., art. cit., col. 1442.

79. Bardy G., art. cit., col. 707.

80. Gherasim Timuș, op. cit., col. 87.

81. Leclercq H., art. cit., col. 3124-3125.

82. Gherasim Timuș, op. cit., col. 88.

83. *Viața Sf. Antonie*, cap. 60, trad. cit., p. 57; cf. Schiwietz St., op. cit.,

p. 94.

84. cf. Schiwietz St. op. cit., I, pp. 98-99.

85. *Ibidem*, pp. 262.

86. *Ibidem*, p. 95.

87. Montalambert, op. cit., p. 65.

pe Antonie, zice el, rezultă din spusele sale pe care le relatează starețul pahomian Teodor. Trei lucruri plăcute lui Dumnezeu și oamenilor văd eu în zilele noastre zice Pahomie: Atanasie, neînfricatul apărător al credinții, Antonie, modelul desăvârșit al anahoreților și viața de obște care ușurează și grăbește desăvârșirea. La rîndul său și Antonie făcea o apreciere justă și elogiuoasă asupra vieții de obște. Îndată după moartea lui Pahomie, cîțiva ucenici ai acestuia — între care și Teodor — fură trimiși la Alexandria pentru interese obștești. Poposind în mînăstirea Pispir, întîlniră pe Ava Antonie, care îi primi foarte bucuros și le spuse printre altele: «Nu plîngeți pierderea starețului vostru, căci în voi s-a imprimat specificul său. Cît de bucuros aș fi fost să-l văd în viață, dar n-am fost vrednic de aceasta. El a strîns în jurul său suflete ca să le înfățișeze sfințite Domnului, iar pe mine m-a întrecut prin întemeierea vieții chinovite, care este într-adevăr apostolică». Mirați de această laudă, monahii pahomieni întrebă pe avă de ce nu a imorțnițat și el viața de obște. Acesta răspunse: «Cînd m-am făcut eu monah, nu exista niciieri chinovii; fiecare ascet trăia de sine în apropierea unui sat sau unui oraș, iar eu ca pustnic, în pustie. Abia pămîntele vostru Pahomie a introdus viața de obște...». Altui grup de pahomieni, Sfîntul Antonie le dă două epistole: una către patriarhul Atanasie, în care recomandă pe acești monahi și superioritatea vieții de obște, alta către noul avă al mînăstirilor pahomiene, Orsisie. Ceva mai tîrziu, pe cînd stărețea Teodor, Antonie scrie o altă scrisoare în care tratează despre pocăința celor ce greșesc după botez <sup>88</sup>).

Așa dar, Sfîntul Antonie recunoaște superioritatea vieții de obște și dreptul ei la existență în noile condiții create.

## 2. În celelalte părți ale Răsăritului.

Cum era și firesc, viața monahală inaugurată de sfîntul Antonie în Egipt a trecut peste hotarele acestuia, întinzîndu-se atît în răsărit, cît și în apus. Prima regiune în care s-a întins viața monahală este peninsula Sinai. Știm că sfîntul Antonie, pe la anul 305-306, însușește viața monahală și înmulțește numărul pustnicilor în muntele de lîngă actualul canal de Suez. Ucenici de-ai lui au putut ușor să transplanteze, pe la anul 313, viața sihastrească în peninsula Sinai <sup>89</sup>); altminteri nici nu se explică ivirea monahismului în această peninsulă. Aici s-a înmulțit numărul monahilor, trăitori mai mult ai vieții sihăstrești, din pricina terenului rîpos pe coaste și mlaștinose pe văi, care nu permitea organizarea unei mînăstiri. Pe lîngă aceasta, viața monahilor de aici era amenințată de năvălirile barbarilor șaracini și a filharilor care năvăleau asupra coloniilor de monahi, distrugînd și omorînd totul în cale. Între monahii vestiți de pe muntele Sinai se pot cita: sfîntul Nil Ascetul și sfîntul Ioan Scărarul, indirect fii duhovnicești ai sfîntului Antonie.

În Palestina viața monahală este adusă tot din Egipt. Faima sfîntului Antonie determină pe tînărul student Ilarion, din orașul Gaza, să părăsească lumea, pe la anul 306, și să meargă în colonia monahală de la Pispir, întetmeiată și condusă de avă Antonie, și să îmbrace haina călugărească. Se spune că văzîndu-l Antonie pe tînăr, a zis: «Bine ai venit

88. cf. Schiwietz, St., op. cit., I, pp. 301-302 și 324; Leclercq H., art. cit., col. 3091 și 3097.

89. cf. Idem, op. cit., II, p. 9.

tu, cel ce strălucești de fericire ca luceafărul dimineții!» Ilarion a răspuns: «Pace ție, coloană de lumină care susții universul!». A rămas lângă marele avă două luni de zile, instruindu-se în cele duhovnicești. Apoi se retrase în patria sa, Palestina, cu câțiva inși și aici duc viață sihăstrească<sup>90</sup>). În câteva decenii numărul monahilor se înmulți, și mai multe mănăstiri se înființară, după îndrumările și exemplul sfântului Ilarion, Auzind de răposarea sfântului Antonie, Ilarion se întristă foarte mult și, măcar că avea peste 60 de ani, merse în Egipt, în muntele sfântului Antonie, unde praznuiește cu ucenicii acestuia prima aniversare a sfântului. Sfântul Epifanie, ucenic intim al Sfântului Ilarion, își desăvârșește ucenicia tot în Egipt și înființează în Palestina o importantă mănăstire, după modelul celor din Egipt<sup>91</sup>). Sfântul Hariton, un alt mare părinte întemeietor de colonii monahale în regiunea muntoasă a Palestinei, își face ucenicia tot în mănăstirea de la Pispir, condusă de sfântul Antonie<sup>92</sup>).

Așa dar, direct sau indirect, influența sfântului Antonie se exercită și asupra vieții monahale din Palestina. Prin sfântul Ilarion, viața monahală se întinde din Palestina în Siria și în Mesopotamia prin călugărul Mar-Awgin, care, mergând ca mirean să cumpere perle din Egipt, se convertește la viața monahală și, venind în patria sa, înființează o mănăstire după modelul sfântului Pahomie, al cărui ucenic fusese<sup>93</sup>). În mănunchiul de principii conducătoare al acestor grupări monahale din Siria și Mesopotamia, firește că intră multe din învățăturile Sfântului Antonie. Adăogăm că munții din jurul Antiohiei, unde pustiicește fericitul Ieronim și sfântul Ioan Gură de Aur, erau populați de călugări, râvnitori ucenici la început, ai sfântului Antonie și mai târziu ai sfântului Vasile<sup>94</sup>). În Asia-Mică, viața sihăstrească este introdusă de Eustațiu de Sevasta, egiptean de origine<sup>95</sup>) și trăitor în vremea sfântului Antonie. Acest Eustațiu atrage și pe sfântul Vasile spre viața monahală, dar mai apoi se produce ruptura dintre ei, și înărul Vasile pleacă în ținuturile creștine din răsărit, să cunoască felurite moduri de viață călugărească.

Ucenicii și mănăstirile sfântului Antonie oferă un prețios material duhovnicesc sfântului Vasile cel Mare, când acesta vizitează așezările călugărești din Egipt, Palestina, Siria și Mesopotamia, la unul său doi ani după adormirea sfântului Antonie.

Avem prea puține izvoare care au înregistrat această influență a patriarhului monahilor asupra vieții călugărești din Orient. Din cele expuse însă, se poate face o palidă imagine asupra acestei înfructiri. Firește că ea a fost mult mai mare decât a fost prezentată aici.

### 3. In Apus:

Asupra Italiei influența sfântului Antonie se exercită pe două căi: direct, prin monahi veniți aici din Egipt și prin «Viața sfântului Antonie», scrisă de sfântul Atanasie<sup>96</sup>). La 16 aprilie 339, sfântul Atanasie, plecând în exil la Roma, ia cu sine doi monahi, dintre ucenicii lui Antonie și anume

90. cf. *Ibidem*, p. 106 și urm.; Montalambert, I, pp. 92-93.

91. cf. *Ibidem*, pp. 127-129; cf. *Ibidem*, I, p. 96.

92. cf. *Ibidem*, p. 134.

93. Leclercq H., art. cit., col. 3140

94. Montalambert, I, pp. 122-123.

95. Leclercq H., art. cit., col. 3144.

96. *Ibidem*, col. 3182.

pe Amon și pe Isidor. Cel de al doilea lucrează activ între persoanele creștine din Roma și este duhovnicul unui așezământ de 70 călugărițe. Atît sfîntul Atanasie cît și acești monahi, prin cuvintele lor, dar mai ales prin trăirea duhovnicească, fac cunoscută la Roma marea personalitate a sfîntului Antonie, care ajunge astfel idealul de desăvîrșire pentru rîvnitorii marii cetăți Roma<sup>97</sup>). Puternic influențat de marii părinți din Egipt, îndeosebi de sfîntul Antonie, tînărul student Ieronim se hotărăște pentru viața călugărească, căreia se și dedică. La exemplele de trăire ale acestor mari părași, trimite Ieronim pe ucenicii și ucenicele sale. «Ei sînt modelele și conducătorii noștri. Orice îndeletnicire are modelele sale. Generalii romani să știe imita pe Regulus și pe Scipione; filozofii pe Pitagora și Socrate; poeții pe Homer; oratorii pe Lisias și pe Greci; iar pentru noi monahii, să fie modele vrednice de urmat Pavel din Teba și Antonie, Ilarion și Macarie»<sup>98</sup>). «Viața sfîntului Antonie», scrisă de sfîntul Atanasie, influențează pe fer. Ieronim, determinîndu-l să scrie și el viețile a trei vestiți monahi: Paul din Teba, Ilarion din Palestina și Malh din pustiul Siriei<sup>99</sup>).

Viața monahală din Italia și îndeosebi biografia sfîntului Antonie determină pe fer. Augustin pentru monahism și face din el organizatorul vieții monahale din ținutul Cartaginei. În Confesiunile sale el ne spune că, pe cînd se afla la Milan cu prietenul său Alipius, a venit un compatriot al său, Pontițian, mare ofițer imperial și creștin. Acesta vede la mine, zice Augustin, epistolele sfîntului Apostol Pavel, principala mea preocupare intelectuală. Atunci el aduse vorba în așa fel, încît a început să ne istorisească de Antonie, călugăr din Egipt, al cărui nume așa de slăvit ne era necunoscut. Pontițian ne-a prezentat în cele mai atrăgătoare și minunate culori viața lui Antonie. Noi am rămas uimiți, văzînd că în soborniceasca noastră biserică există astfel de bărbați, aproape contemporani cu noi. Prietenul ne-a spus în continuare despre mulțimea minăstirilor din Egipt și despre parfumul sublimiei vieți duhovnicești de acolo. În continuare el ne-a spus cum niște prieteni ai lui, demnitari imperiali, găsind la un pustnic un manuscris cu «Viața sfîntului Antonie», pe cînd erau la plimbare cu însuși împăratul, s-au hotărît pentru viața monahală, părăsind astfel onorurile lumesti. Acestea și altele auzind eu, zice Augustin, s-a produs în mine o mare frămîntare, și-mi reproșam că cei simpli cuceresc cerul, iar noi, cu știința noastră fără viața duhovnicească, sîntem sclavii trupului și al singelui. După ce-și descrie cu deamănuntul tot acest zburcîm și strigăt al conștiinței sale, Augustin deschide la întîmplare epistolele sfîntului Apostol Pavel și citește primul capitol întilnit (Romani XIII, 13-14), unde se spune: «Să umblăm cuviincios, ca la lumina zilei, nu în ospețe și beții, nu în desfrînări și destrăbălare, nu în ceartă și în pismă. Ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos, și nu purtați atîta grijă de trupul vostru, încît să-i deșteptați dorințele»<sup>100</sup>). Citirea acestor versete este decisivă pentru convertirea lui Augustin, care îmbrățișează creștinismul, se face monah, apoi preot și ajunge episcop de Hipona. Citise și pînă atunci Augustin epistolele pauline, dar ca pe o carte de principii

97. cf. *Ibidem*, col. 3176; Schiwietz, St., op. cit., pp. 64-65.

98. Montalambert, op. cit., I, pp. 173-174.

99. Cf. Schiwietz, op. cit., II, p. 96.

100. *Confesiunile VIII*, 6-12, cit. după Montalambert, op. cit. I, pp. 209-215.



teoretice. Traducerea în faptă a acestor principii de către sfântul Antonie și toate cetele monahicești din Egipt sînt acelea care urnesc din loc pe Augustin. În Cartagina sa dezvoltat repede și organizat bine, viața monahală. Din mînăstirile întemeiate de Fer. Augustin au ieșit bărbați de seamă, care au ajuns la conducerea Bisericii.

În sudul Galiei, «Viața sfîntului Antonie» are un mare ecou. Sfîntul Ioan Casian, întemeietor și organizator al vieții monahale la Marsilia, trăise mai mulți ani în Egipt și adunase învățăturile sfinților nevoitori, în fruntea cărora se afla sfîntul Antonie. Adevărata întruchipare a principiilor monahale egiptene o realizează însă ceva mai tîrziu sfîntul Martin<sup>101</sup>).

În cele ce am expus în acest capitol am încercat, pe cît a fost posibil, să arătăm influența pe care au avut-o nevoițele — atît cele personale ale sfîntului Antonie, cît și cele ale ucenicilor săi — asupra răspîndirii monahismului în răsărit și apus. Firește că principiile monahale fixate de marele începător al vieții călugărești, au îmbrăcat forme noi după locul unde, sau timpul în care s-au aplicat aceste principii, fără însă ca esențialul să fie sacrificat.

Și în actualul **Regulament al vieții monahale** se păstrează aceste principii în esențialul lor. Ele sînt evidente mai ales în ceea ce privește aspectul duhovnicesc al obștei: formarea intelectuală și morală, iar din punct de vedere material: munca.

Art. 64 hotărăște că monahii sînt datori a păzi în așezămîntele lor o desăvîrșită viață de obște, care constă din **unirea în duh și legătura dragostei dintre frați pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos**. Art. 65 arată mijloacele prin care se realizează această obște: iubirea frățească, sinceră și egală față de toți, datoria de a ne îndrepta frățește unul pe altul, de a ne feri de meîntelegeri, înfruntări, jigniri, de a nu sminti pe altul, de a nu căuta cinste, înțietate și stăpînire, ci smerenie. Trăirea conformă unor astfel de principii este cel mai substanțial imn de slavă, înălțat lui Dumnezeu, este o continuă rugăciune. De aceea, art. 62 atrage atenția că toată osteneala din afară — obștea în cele materiale —, dacă nu este pătrunsă de rugăciune — obștea în cele spirituale —, ajunge o adevărată primejdie și chiar o cădere de la mîntuire.

Această unitate de scop, de gîndire, de simțăminte, de voință și acțiune nu se realizează de la sine și fără efort, ci potrivit unor principii după care trebuie să ne orientăm viața. Pentru a exercita forul conducător al vieții noastre, rațiunea, art. 7, 8 și 12-17 obligă pe toți viețuitorii mînăstirilor să învețe ciclul I și II elementar, școala monahală, iar pe cei mai capabili, să urmeze Seminarul Monahal și Institutul Teologic. Astfel, prin științe exacte, prin cultură generală și prin teologie, mintea să se ridice la Dumnezeu, să-I cunoască poruncile și voința și să I se supună. Cunoașterea învățăturii Sfinților Părinți, privitoare la monahism este cerută de art. 18. Educația intelectuală se continuă tot timpul vieții prin conferințele misionare pentru întărirea credinței și vieții religioase, care se țin în fiecare sărbătoare. Așa dar, principiul sfîntului Antonie de a ne lu-

101. Leclercq H., art. cit., col. 3192.

mina permanent mintea prin cunoașterea revelației naturale și supra-naturale este bine precizat în Regulamentul mănăstirilor.

Educația intelectuală-religioasă constituie partea teoretică în problema mîntuirii. Dar mîntuirea nu se realizează decît prin punerea în practică zi de zi a acestor principii teoretice. În acest scop Regulamentul stabilește ca formarea intelectuală să fie într-o permanentă legătură cu formarea duhovnicească. Art. 53 scoate în evidență datoria monahului, de a se curăța de patimi, înlocuindu-le cu virtuțile corespunzătoare; de a-și hrăni sufletul în fiecare zi, cugetînd la tainele și legea lui Dumnezeu în fiecare zi; de a-și controla și primumi viața de evlavie printr-o continuă veghere asupra vieții sale și prin mărturisirea la duhovnic a tuturor perturbațiilor produse în urcușul său duhovnicesc.

Spre cinstea mănăstirilor noastre, astăzi, împletirea și unirea minții cu rugăciunea sînt foarte bine organizate, mult prețuite și rodnic înfăptuite în monahismul românesc. Directiunile în acest sens sînt înscrise în art. 49-63 din Regulament. Astfel, principiul trasat și realizat de sfîntul Antonie este astăzi balanța de verificare a vieții călugărești.

Dar, pe cînd în răsăritul ortodox sfîntul Antonie este și astăzi cinstit și slăvit cu imne de laudă, Biserica romano-catolică a înlocuit pe sfîntul Antonie cel Mare cu un alt monah, Antonie de Padova († 1231), socotit sfînt de această Biserică. Romano-catolicii, avizi de miraculos, au pus pe seama lui Antonie de Padova nenumărate minuni, deși acesta însuși are o atitudine cu totul rezervată față de ele. Referindu-se la minunile săvîrșite de Sfinții Apostoli, el zice: Atunci minunile aveau loc pentru convertirea necredincioșilor. Astăzi însă, întrucît credința s-a întins, minunile au încetat<sup>102</sup>). Nu se poate spune că în timpul vieții sale, sau după moarte, Antonie de Padova n-ar fi făcut vre-o minune. S-au produs însă confuzii multe și i s-au atribuit minuni pe care nu le săvîrșise. Unele au fost făurite de cei interesați sau de evlavia necontrolată a credincioșilor. Chiar cel care închină un volum întreg lui Antonie de Padova, cu prilejul a 700 de ani de la moartea lui, arată caracterul legendar al multor minuni ce i s-au atribuit<sup>103</sup>). Anumite trăsături și minuni din viața sfîntului Antonie cel Mare au fost atribuite și lui Antonie de Padova. Deși acesta a avut studii, totuși, se zice și despre el ca și despre acela că era așa de bine dotat, încît memoria îi ținea loc de cărți<sup>104</sup>), că a văzut sufletul unui frate, trecînd prin purgatoriu și îndreptîndu-se spre rai<sup>105</sup>); este o confuzie cu vedenția pe care a avut-o sfîntul Antonie cel Mare despre ieșirea sufletului avel Amon. Dacă s-ar studia amănunțit și paralel minunilor acestor doi sfinți, s-ar constata că sînt multe care aparțin sfîntului Antonie și sfinților din epocă patristică. Documentele care ne prezintă minunile lui Antonie de Padova nu sînt întemeiate nici de autoritatea celor ce le-au întocmit. Ori, viața sfîntului Antonie cel Mare este scrisă de unul din cei mai mari sfinți Părinți, sfîntul Atanase al Alexandriei.

102. Citat de Lepitre Albert, *St. Antoine de Padoue*, Paris, 1931, p. 64.

103. *Ibidem*, pp. 58, 102, 106, 109, 112, 163, 170, 186.

104. *Ibidem*, p. 52.

105. *Ibidem*, p. 58.

În ceea ce privește personalitatea acestor doi Antoni, trebuie să o spunem că cea a sfântului Antonie cel Mare este incomparabil mai impunătoare decât cea a lui Antonie de Padova. Acesta și-a luat numele de Antonie din evlavie față de marele sfânt Antonie<sup>106</sup>). Ca influență în Biserică, Antonie cel Mare are ucenici pe toți monahii secolului IV și indirect și pe cei posteriori aceluia secol.

Așa dar, se cuvine ortodocșilor noștri să cinstească memoria Sfântului Antonie cel Mare și lui să-i înălțăm rugăcini și slujbe, iar nu lui Antonie de Padova, cum mai fac anumiți creștini.

Prin acest modest studiu, nădăjduim să se sporească evlavia față de sfântul Antonie cel Mare și să se realizeze în viața creștinilor și monahilor noștri învățătura lui.

Protos. Prof. IOAN POPA

106. *Ibidem*, p. 39.

## IMPORTANTE DESCOPERIRI ARHEOLOGICE IN EGIPT

Publicația egipteană «La Revue du Caire» a tipărit în cursul anului trecut un număr special<sup>1)</sup>, închinat importantelor descoperiri arheologice efectuate în Egipt în anul 1954; descoperiri care au format obiectul unor reportaje fanteziste în presa și la radio-urile occidentale, europene și americane<sup>2)</sup>.

De altfel, totdeauna descoperirile arheologice făcute în Egipt au stîrnit interes. Aceasta, firește, pentru că este vorba de o străveche civilizație, care a exercitat o enormă influență asupra civilizațiilor vechi și asupra celor contemporane. Egiptul, spune președintele Gamal Abdel Nasser în cuvîntul introductiv la numărul special din Revue du Caire, a lăsat omenirii ca moștenire «cel mai bogat patrimoniu» (p. V).

Intr-adevăr, nici o altă civilizație antică n-a lăsat atît de multe și importante vestigii ca cea egipteană: sute de monumente, nenumărate statui, basoreliefuluri, fresce, obiecte uzuale, inscripții toate păstrate foarte bine datorită climatului uscat al Egiptului. Marile muzee din lumea întreagă sînt pline de obiecte descoperite în Egipt. De aceea are dreptate ministrul Educației și Învățămîntului din Egipt, Kamaledine Hussein cînd spune, cu oarecare mîndrie, că istoria Egiptului antic «este în același timp istoria civilizației umane». Căci, zice el, «numai solul nostru permite să se urmărească în chip continuu evoluția religiei, a științelor și artelor de-a lungul a trei mii de ani de existență a omenirii, în cursul unei perioade în care în alte părți nu se găsește nimic» (p. IX).

Și este interesant de remarcat faptul că marile descoperiri arheologice din 1954 nu se mai datoresc savanților străini de pretutîndeni, cum se întîmpla odinioară, ci aproape toate sînt opera specialiștilor egipteni, care, în felul acesta, «își afirmă competența într-un domeniu în care s-au ilustrat, după Champollion, atîți savanți din toate naționalitățile», cum observă Saleh Salem, ministrul Orientării naționale a Egiptului (p. VII). Aceasta pentru că, de un secol, Egiptul s-a redeșteptat, a început o viață nouă, care a dus la eliberarea sa de sub stăpînirea colonialistă și la o deosebită înflorire.

Marile succese ale arheologilor egipteni se datoresc mai ales faptului că, printr-o lege din 1953, toate antichitățile Egiptului, începînd din perioada preistorică pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, au fost puse sub un control unic, acela al Departamentului Antichităților Egiptului, al cărui

1) Vol. XXXIII, nr. 175, Cairo 1955, în 80, 154 p.

2) La noi în țară au apărut numai câteva scurte note și numai relativ la descoperirea celor două bărci din timpul regelui Cheops, despre care vom vorbi mai departe (V. prof. C. Daicovici, **O senzațională descoperire arheologică în Egipt**, în rev. clujeană «Steaua» a Uniunii Scriitorilor din R. P. R., iulie 1954, p. 125-126; Teodor N. Manolache, **O senzațională descoperire arheologică în Egipt**, în rev. «Mittropolia Olteniei», an. V, nr. 9-10, sept.-oct. 1954, p. 567-568; **În Egipt a fost găsită o barcă de acum cinci mii de ani**, în rev. «Tineretul lumii», nr. 11, noemb. 1954, p. 37.

director general, profesorul Mustafa Amer, este unul dintre cei mai de seamă egiptologi care există astăzi. În felul acesta, au trecut sub o conducere unică atât Comitetul pentru protecția monumentelor arabe, cât și Muzeul islamic și Muzeul coptic. Prin crearea Departamentului Antichităților Egiptului, spune profesorul Mustafa Amer, a început «o eră nouă în istoria antichităților egiptene» (p. XI). Dovadă marile descoperiri efectuate de arheologii egipteni aproape îndată după crearea acestei instituții.

Anul 1954, spune profesorul Mustafa Amer, a fost «un an de mari descoperiri, de descoperiri senzaționale» (p. XII). Aceste descoperiri privesc toate perioadele lungii istorii a Egiptului, mergînd din epoca pietrei pînă în epoca greco-romană. Vom stăruii însă, cum e și firesc, în cele ce urmează, numai asupra principalelor descoperiri, fără însă a trece sub tăcere pe cele în jurul cărora nu s-au stîrnit prea multe discuții, dar care nu sînt totuși mai puțin importante. Prezentarea o vom face în ordinea cronologică, în care arheologii înșiși expun rezultatele săpăturilor din 1954 în numărul special din Revue du Caire.

Astfel, cercetările făcute la Djebel Hof, la Sud de Cairo, au dat la iveală o așezare neolitică. Mai importante însă decît rezultatele acestor săpături sînt descoperirile ce privesc epoca Regatului Vechi egiptean (3000-2400 î. H.). Din această epocă s-au găsit numeroase morminte din timpul primei dinastii egiptene și mai ales un mare mormînt descoperit la Saqqarah-Nord. Încă din anul 1953 a fost dat la iveală aici un enorm mormînt de 54×26 metri, conținînd obiecte ce purtau numele regelui **Ouenewty**. În 1954 a fost însă găsit aici un alt mormînt, încă mai mare, lîngă cel din 1953, din timpul lui **Ka-î**, ultimul rege al primei dinastii. Mormîntul era pus sub protecția zeului Nordului, Djebauty, reprezentat sub formă de taur. Interiorul mormîntului a fost jefuit și ars pe vremuri cu multă înverșunare, pînă într-atît încît zidul gros de 5 metri a fost pătruns de foc pe toată grosimea, transformîndu-se cărămizile crude din care a fost clădit mormîntul în cărămizi roșii. În mormînt a fost găsită numai o stelă (bloc de piatră cu inscripție), purtînd numele înaltului demnitar **Mereka**, precedat de titlurile sale: «cancelar» sau «vizir», «însărcinat cu misterele, perfect vigilant», «director al bărcii regale», «preot al zeiței Neith, «director al sălii de aprovizionare», «protector al spiritului (regelui defunct), însărcinat cu ofrandele mortuare» etc.

Ne grăbim însă ca să ajungem la principalele descoperiri făcute în Egipt în 1954 și care privesc tot epoca Regatului Vechi. Este vorba de noua piramidă «în trepte», neterminată, descoperită la Saqqarah, la sud-vest de faimoasa piramidă a regelui Zoser, și de cele două bărci mari de lemn, descoperite la sud de celebra piramidă a lui Cheops.

Desigur, descoperirea unei noi piramide este un fapt de mare importanță și care a produs senzație în lumea întregă. Ca de obicei, fantezia și-a dat frîu liber și cu acest prilej, făcînd să circule tot felul de exagerări și informații false. Astfel, s-a vorbit despre această piramidă ca despre descoperirea unei piramide datînd din timpul dinastiei a II-a, a cărei vechime s-ar urca la mai mult de 5000 de ani și ar fi cea mai veche construcție de piatră din lume. S-a anunțat chiar că în aceeași piramidă s-ar găsi tezaure extraordinare, asemănătoare cu acelea din mormîntul lui Tutankhamon, și că, la fel cu acest rege al Egiptului, proprietarul pira-

mădei nou descoperite ar fi și început să se răzbune pe cei care i-au răsculcit mormântul, făcând să moară trei dintre cercetători.

Toate acestea și altele asemănătoare sînt desigur produse ale fanteziei, pe care egiptologul francez Jean-Philippe Lauer le relatează de curiozitate (p. 82), adăugînd însă că totuși «aportul acestor săpături recente este de cea mai mare importanță atît pentru istoria arhitecturii cît și pentru aceea a dinastiei a III-a egiptene, pentru care acest nou ansamblu funerar acopere în parte o vastă lacună» (p. 83).

Lucrurile stau astfel. Săpăturile întreprinse la sud-vest de piramida regelui Zoser de către inspectorul șef Zakaria Ghoneim din Serviciul egiptean al antichităților, au dat la iveală o nouă piramidă în trepte, în genul celei a lui Zoser, neterminată însă. Forma piramidei este pătrată, cu latura de 120 m. Dacă ar fi fost terminată, piramida ar fi avut probabil înălțimea de 70 m. și 7 trepte, nu 6, cum are cea alăturată a lui Zoser. După mai multe încercări neizbutite, arheologul egiptean a găsit și orificiul culoarului de coborîre care ducea la camerele subterane ale piramidei. Cercetarea a fost mult îngreunată de dărîmăturile care astăpau culoarul, mai ales dedesubtul unui puț central al piramidei, care a servit în perioada Regatului Nou ca mormînt pentru animalele sacre. În acest puț au fost găsiți mai mulți metri cubi de oase și coarne de boi, berbeci, capre, gazele, cîini și alte animale. La un loc cu aceste resturi de animale au fost găsite 62 papirusuri cu scriere demotică, adică o scrie cursivă, populară.

Tot cu prilejul lucrărilor pentru degajarea culoarului și sălilor subterane s-au descoperit, la un loc, 21 brățări de aur, o baghetă de aur scobită, o cutie de cosmetice, de aur, în forma unei scoici, un număr de perle de aur, de coraliu sau de faianță și alte obiecte care au aparținut probabil unei doamne din familia regelui. Ajungîndu-se în fine la camera mortuară, aceasta a fost găsită tăiată în stîncă, la o adîncime de 25 m sub centrul edificîului și avînd la est și vest alte două camere paralele mai mici. Camera mortuară însăși este dreptunghiulară și este lungă de 8,90 m, largă de 5,22 m și înaltă de circa 5 m. Cam în mijlocul camerei mortuare se afla un mărteț sarcofag (sicriu) de alabastru străveziu, cu vine, de culoare aurie deschisă, lung de 2,37 m, lat de 1,04 m și înalt de 1,08 m. Sarcofagul a fost găsit intact. Deschizătura lui se află, în chip neobișnuit, la una din extremități. Cînd a fost deschis însă, sarcofagul a fost găsit gol, spre marea mîhnire a cercetătorilor, firește. Toate indiciile sînt că mormîntul n-a fost jefuit și că regele n-a fost înmormîntat în el.

Cum era și firesc, discuțiile s-au început îndată între specialiști: cui a aparținut această piramidă începută și neterminată? de ce este gol sarcofagul? unde este mormîntul însuși al regelui? etc. Inspectorul Zakaria Ghoneim este de părere că piramida aceasta ar fi construită de un succesor al lui Zoser, care va fi domnit tot în dinastia a III-a. Construcția, care tîndea să rivalizeze cu aceea a lui Zoser, a fost părăsită înainte de a fi terminată, desigur din pricina morții premature a regelui. În ce privește sarcofagul, este de părere că ar fi vorba de un «sicriu simbolic», folosit pentru o ceremonie funerară simbolică în cursul sărbătorii **Heb-sed**. Așezarea sarcofagului în centrul camerei mortuare ar fi avut ca scop să decepționeze pe hoții de morminte. Ar fi vorba deci de un «mormînt ritual», în genul celor care s-au mai descoperit la Saqqarah. În ce privește camera mortuară însăși a regelui, Z. Ghoneim este convins că aceasta se află în

interiorul incintei piramidei și că regele a fost înmormântat acolo. De fapt, numai cercetările ulterioare vor aduce lumină asupra punctelor obscure ce stăruie în jurul acestei importante descoperiri. De aceea renunțăm să mai prezentăm diferitele ipoteze făcute de cercetători îndeosebi asupra numelui și timpului când a domnit regele constructor al acestei piramide.

A doua mare descoperire din perioada Regatului Vechi, făcută în 1954, este aceea a bărcilor din jurul piramidei lui Cheops. (**Hufu**, după numirea egipteană). Se știe că necropola de la Ghizeh este unul dintre cele mai importante cimitire pe care le-au lăsat vechii egipteni. Acolo se află mormintele celor mai de seamă regi din perioada Regatului Vechi. În jurul celor trei piramide principale cunoscute în lumea întreagă sînt numeroase **mastaba** (clădiri mortuare cu mai multe camere) și morminte a căror cercetare nu se va sfîrși poate niciodată. Dovadă că tocmai acolo unde se credea că nu mai este nimic de descoperit: Ghizeh, Saqqarah, Abydos, Karnak, tocmai acolo săpăturile din 1954 au dat la iveală lucruri mai interesante. Astfel, făcînd niște lucrări de nivelare a terenului și de pregătire a unei străzi în partea de sud a piramidei lui Cheops, inspectorul șef Zaki Nour și arhitectul Kamal el-Malak au descoperit un impresionant șirag de 83 de blocuri de calcar, aranjate pe două rînduri. Blocurile erau așezate cu îngrijire unele lîngă altele și tencuite cu ghips. Cei doi cercetători, avînd ideea fericită să spargă unul din acele blocuri ca să vadă ce poate fi sub ele, au constatat, cu nespusă emoție, firește, că dedesubt se află o mare barcă de lemn de circa 35 m lungime pe 4 m lățime, cu frînghiile sale și cu o mare ramă-cîrmă. Barca se afla așezată într-o scobitură tăiată în stîncă după forma și dimensiunile bărcii. S-a bănuit, desigur, îndată, că și sub cel de-al doilea rînd de blocuri de piatră se află o barcă.

Cum era și de așteptat, și această descoperire a făcut senzație în lumea întreagă. Este vorba de altfel de cele mai mari bărci de lemn care s-au descoperit vreodată, cele mai vechi și găsite intacte pe locul însuși unde au fost ascunse de oameni cu circa 2700 de ani înainte de Hristos. Îndată s-a răspîndit zvonul că în bărci s-ar găsi obiecte de mare valoare, statui și «papyrusuri magice» (p. 131). Fapt este că, pînă la data cînd a apărut numărul special din Revue du Caire, nu putuseră fi ridicate decît 14 blocuri de piatră de deasupra uneia din bărci, iar la cealaltă cavitate nu s-a umblat încă deloc. De altfel, în astfel de împrejurări trebuie procedat cu extremă prudență. Blocurile de piatră sînt foarte grele, avînd fiecare lungimea de 4,50 m, lățimea de 1,25 m, grosimea de 2 m și cîntărind fiecare 17-20 de mii de kilograme. Pe unele blocuri sînt inscripții, care trebuie ferite de a se strica. Trebuie de asemenea ridicate blocurile cu băgare de seamă ca să nu cadă lespezi de piatră pe bărci. Numai după ce bărcile vor fi complet degajate și așezate într-un muzeu special, acolo pe loc, se va putea ști dacă este vorba de «bărci solare», cum pretind unii cercetători, sau de bărci regale, folosite efectiv de regele Cheops pentru a întreprinde diferitele sale pelerinaje la locurile sacre ale Egiptului. Este posibil ca aceste bărci să fi fost întrebuințate pentru transportarea mumiei regelui și mobilierului funerar la necropolă, în ziua înmormîntării. Pe blocurile de piatră s-a descoperit numele regelui **Dedef-Re**, fiul lui Cheops și succesorul lui direct, care va fi prezidat la funeraliile tatălui său și desigur

că a pus să se efectueze ultimele lucrări de închidere a mormântului și îngropare a mobilierului funerar.

De altfel, în jurul mării piramide a lui Cheops au mai fost descoperite încă trei alte cavități pentru bărci. Cu cele găsite acum se fac deci cinci. Adică tocmai atâtea câte s-au găsit și la est de a doua piramidă, aceea a lui Chefren (**Hafra**). Poate că există bărci sau cavități pentru bărci și în jurul celei de-a treia piramidă, aceea a lui Mikerinos (**Menkaura**). Arheologul egiptean Abdel Moneim Abu Bakr amintește că, datorită **Textelor din Piramide**, se știe că fiecare rege, urmînd exemplul Zeului-Soare, avea nevoie de două bărci, una pentru călătoria din timpul zilei și alta pentru călătoria din timpul nopții, și că regii din timpul Regatului Vechi erau obligați să facă pelerinaje în timpul vieții la diferite orașe vechi și istorice, care erau și centre de cult, pentru a confirma drepturile lor la tron și să primească de la zeii acestor locuri de cult autorizația divină necesară pentru întrozirea lor ca suverani legitimi ai Egiptului (p. 35).

S-ar părea că și în celelalte cavități de bărci descoperite mai de mult în jurul piramidei lui Cheops au existat bărci ca cele descoperite acum. Lucrul nu este însă sigur. Cavitățile de la cea de-a doua piramidă sînt construite altfel, largi la fund și foarte strîmte la gură. Deci bărcile au fost construite înăuntru cavităților sau scobiturile în stîncă, aseănătoare cu niște bărci, au ținut locul bărcilor înseși.

Sînt desigur interesante părerile cercetătorilor cu privire la caracterul religios sau nereligios al bărcilor descoperite în 1954 și cele cu privire la importanța științifică a acestor bărci. Astfel, cunoscutul egiptolog francez Etienne Drioton spune că barca dată la iveală pînă acum constituie «un specimen unic și de importanță, al construcției nautice din secolul al XXVII-ea înainte de erea noastră» (p. 74). Arheologul Jean-Philippe Lauer remarcă importanța acestei descoperiri îndeosebi pentru studiul artei nautice și al construcției navale sub Regatul Vechi egiptean. «Niciodată pînă acum — spune el — n-a apărut în cursul săpăturilor din Egipt o barcă întregă de o astfel de dimensiune și dintr-o epocă atît de veche (circa 2.700 î. H.), iar starea în care s-a păstrat pînă acum este într-adevăr uimitoare» (p. 91). Egiptologul german Harns Stock se aține deocamdată de la orice afirmație precisă cu privire la destinația religioasă a bărcilor, pînă ce se va ști sigur conținutul lor. Totuși, spune el, «situația celor două cavități cu bărci în solul stîncos, exact pe cele două laturi ale axei nord-sud a piramidei lui Cheops, îngăduie presupunerea că este vorba de bărci solare» (p. 97). Alți învățați egiptologi, ca profesorul Hermann Kees din Göttingen, autor al unei lucrări recente despre «Preție în Statul egiptean» (1953), se arată ceva mai sceptic. El spune că «savantul trebuie să practice două arte: trebuie să știe să aștepte, și să nu uite; aceste două trăsături îl deosebesc de reporter, care trăiește și scrie pentru ziua însăși» (p. 102). Kees nu crede că este vorba de bărci solare, adică de bărci destinate să facă parte din flotila Zeului Soare (**Ra**), care, după credințele vechilor egipteni, își parcurgea drumul zilnic pe bolta cerului într-o măreață barcă, iar noaptea străbătea regiunea întunecoasă subpămînteană într-o altă barcă. La fel alți arheologi, la care nu ne mai oprim, susțin una sau cealaltă dintre cele două teze principale cu privire la caracterul religios al celor două bărci: bărci solare sau bărci de pelerinaj, de «călătorii mistice», cum se exprimă savanta franceză Christine Des-



roches-Noblecourt, secretar general al Societății franceze de egiptologie și șef al Misiunii experților UNESCO-ului pe lângă guvernul egiptean.

Asupra rezultatelor altor săpături făcute în Egipt în 1954 vom trece mai repede, deși prezintă și acestea un real interes. Astfel, cercetările întreprinse de Universitatea din Alexandria în cimitirul din partea de vest a piramidei lui Cheops de la Ghizeh au dat la iveală peste 20 de mastaba săpate în stîncă în timpul dinastiilor a VI-a pînă la a IV-a. În general, mormintele egiptene au fost găsite jefuite, încît arheologul egiptean Abdel Moneim Abu Bakr, care a lucrat aici, a fost bucuros că a descoperit 12 statui-portrete în perfectă stare și două camere funerare intacte. Ceea ce izbește în primul rînd la statuile descoperite este caracterul lor realist: «Tendința realistă a sculpturilor în aceste perioade — explică arheologul egiptean — își trage originea din credința că dacă statuia nu seamăna întru totul cu proprietarul său, ka (sufletul mortului) nu și-ar recunoaște corpul, și aceasta ar însemna o moarte veșnică pentru el». «Operele născute din meșteșugul și din simțul artistic al acestor sculptori antici — continuă același arheolog — trezesc invidia principalilor sculptori din zilele noastre, cu toate instrumentele și înlesnirile pe care le procură civilizația modernă» (p. 47). Și, într-adevăr, printre statuile-portrete descoperite aici și reproduse de *Revue du Caire*, este remarcabil un scrib, numit **Ka-iru-khufu**, descoperit intact în «serab»-ul său, înconjurat de mici vase funerare simbolice de diferite forme. Statuia este pictată și se află în stare de perfectă conservare. «Sînt încredințat — spune arheologul Abdel Moneim Abu Bakr — că viitorii vizitatori ai Muzeului din Cairo vor cerceta această statuie ca pe una din capodoperele artei Egiptului antic, așa cum acum își propun să viziteze faimoasa statuie a scribului ce se află la Luvru» (p. 48-49).

Tot cu prilejul acestor săpături au fost descoperite splendide basoreliefuri reprezentînd scene din activități zilnice ale vechilor egipteni, pe care ei le socoteau ca absolut necesare pentru fericirea lor în viața cealaltă.

Epoca Regatului Mijlociu (2400 — circa 1700 în. H.) este reprezentată în săpăturile făcute în 1954 prin vreo 22 de morminte descoperite la periferia orașului Memfis (actualul Cairo), la Kom Elfakhri, la est de templul lui Apis. Mormintele descoperite aici constau din cite un hol și o cameră mortală. Holurile au următoarele dimensiuni: 2,20 m × 1,60 m × 1,40 m, iar camerele mortuare, ceva mai mari, sînt de 3,20 m × 1,40 m × 1,40 m. Pe pereții camerelor mortuare s-au găsit scene pictate în negru și roșu. Nu s-a găsit decît o inscripție în basorelief. În chimb, în toate mormintele s-au găsit urcioare, farfurii de pămînt, instrumente de silix și de aramă, vase și oglinzi de aramă, coliere și pectorale, picioare de piatra, reprezentări de ochi, cărăbuși etc.

Încă mai importante descoperiri arheologice s-au făcut în Egipt în 1954 privitoare la epoca Regatului Nou (circa 1600-525 în. H.). Astfel, arheologul egiptean Labih Habachi a descoperit înlăuntrul celebrului templu de la Karnak, lângă pilonul al doilea, o măreață stelă a regelui Kameseu din secolul al XVII-lea în. H. Profesorul Mustafa Amer spune că această stelă a fost considerată de unii egiptologi ca obiectul cel mai important descoperit în cursul ultimilor ani (p. XV). Stela, din calcar, este înaltă de 2,26 m și lată de circa 1,10 m, conținînd o lungă inscripție

de 38 rânduri orizontale și terminându-se printr-un rând vertical. Cuprinsul stelei reprezintă istoria luptelor Egiptului pentru libertate și eforturile sale pentru a izgoni pe invadatorii hicsoși afară din țară.

Rezultate interesante au dat și săpăturile făcute de arheologul egiptean Edward Ghazuli la Abydos. Aici cercetările întreprinse în 1859 de ilustrul egiptolog Mariette Pacha au dat la iveală grandiosul templu al regelui Seti I. De atunci nu s-au mai făcut cercetări în acest loc. În 1954 cercetările au reînceput, din inițiativa profesorului Mustafa Amer, iar rezultatele lor au proiectat o nouă lumină asupra templului lui Seti I și asupra planului original al acestui templu.

Săpături cu rezultate importante s-au făcut și în estul Deltei și în regiunea Alexandriei. Astfel, într-un punct izolat, în plin deșert, la vreo 300 de km. vest de Alexandria, aproape de un sat arab de 200 locuitori, numit Uawiet Um el Raḫam, s-a descoperit un templu-fortăreață de pe timpul lui Ramses al III-lea. Aici s-au găsit trei construcții independente ridicate în interiorul unui imens zid înconjurător, care servea probabil de fortăreață păzită de o garnizoană în acest loc izolat. Una dintre construcții servea la ceremoniile religioase. Aceasta se vede din faptul că pe zidul care a rămas încă în picioare regele este reprezentat adorând unele divinități thebane sau aducându-le ofrande. Tot în cuprinsul acestei fortărețe s-au găsit trei sanctuare mai mici dedicate probabil unor divinități locale. Pe pereții celorlalte două construcții s-au găsit scene descriind victoriile lui Ramses al II-lea asupra libienilor. S-au găsit 16 stele care reprezintă pe Ramses al II-lea omorând sau capturând libieni.

Alte săpături, efectuate în zona Abu-Sir, în Deșertul din vest, au dat la iveală 40 de morminte, toate scobite în stânci și conținând diferite obiecte.

De asemenea săpăturile efectuate în estul Deltei au dat la iveală urmele unui oraș antic greco-roman, ale unui cimitir și un mare număr de obiecte, dintre care cele mai importante sînt monede purtînd numele lui Alexandru cel Mare și al mai multor regi Ptolemei care i-au urmat.

În fine, în regiunea Alexandriei, la est de acest oraș, pe plaja El-Mamura, cercetările din 1953-1954 au dat la iveală urmele unui templu greco-roman, care se găsea adînc înfipt în nisipul mobil, și ale unei băi. Pe zidurile templului s-au găsit gravate cruci indiene (swastika). O statuie dublă a Afroditei și a lui Dionysos, din calcar, de statură gigantică, s-a găsit aproape de templu, prezentînd importante stricăciuni.

Cum vedem, anul 1954 a fost într-adevăr «un an de mari descoperiri, de descoperiri senzaționale» făcute în Egipt, iar arheologii egipteni, în frunte cu profesorul Mustafa Amer însuși, pot fi mîndri de rezultatul muncii lor.

*Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU*

A APARUT

# ISTORIA BISERICEASCĂ UNIVERSALĂ

Manual pentru uzul studenților  
INSTITUTELOR TEOLOGICE

Vol. II.

Tipărit cu aprobarea Sfințitului Sinod  
și cu binecuvântarea Prea Fericitului

† JUSTINIAN  
Patriarhul României



BUCUREȘTI  
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA  
1956