

ANUL IV

STUDII TEOLOGICE

PUBLIICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

IV

1933

DONATI

J. 34.519 / 963

BUCUREȘTI

1933

165

REDACTORI:
PROFESORII FACULTĂȚII DE TEOLOGIE

Exegeza Vechiului Testament	<i>Prof. Pr. Ioan Popescu-Mălăești.</i>
Exegeza Noului Testament	<i>" Diac. H. Rovența.</i>
Istoria Bisericească Universală	<i>" Teodor M. Popescu.</i>
Patrologia	<i>" Teodor M. Popescu.</i>
Istoria Bisericii Române.	<i>" Pr. Nicolae M. Popescu.</i>
Istoria literaturii bisericești și religioase moderne.	<i>" Nichifor Crainic.</i>
Teologia dogmatică și simbolică	<i>" Pr. Ioan Mihălcescu.</i>
Teologia morală	<i>" Șerban Ionescu.</i>
Liturgica și Pastorală.	<i>" Pr. Petre Vințilescu.</i>
Omiletica și Catehetica	<i>" Pr. Grigore Cristescu.</i>
Dreptul bisericesc	<i>" Dimitrie Boroianu.</i>
Indrumări misionare	<i>" Vasile G. Ispir.</i>

APARE ANUAL

Redacția și Administrația { Decanatul Facultății de Teologie,
București, Palatul Universității.

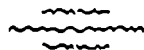
Manuscrisurile și corespondența se trimit :
Părintelui Prof. Grigore Cristescu, pe adresa Facultății de Teologie, cu adaosul : Pentru „Studii Teologice“.

ABONAMENTUL { In țară : 200 lei anual.
In străinătate : 400 " "

ANUL IV

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI



— 1933 —

ISTORIA LITERATURII BISERICEȘTI SI RELIGIOASE MODERNE

PRELEGERE INAUGURALĂ.

Incepând acest curs de Istoria literaturii bisericești și religioase moderne la Facultatea de Teologie a Universității din București, țin din clipa întâia să mulțumesc ferbinte onoratului consiliu profesoral care, în frunte cu prea cucernicul său decan, m'a chemat cu unanimitate de glasuri la această catedră; țin să mulțumesc în egală măsură supremului for legal al Universității, onoratului senat universitar care, în frunte cu d. rector, n'a găsit nimic de obiectat propunerii Facultății; țin deasemenea să mulțumesc d-lui ministru al instrucțiunii și M. S. Regelui Carol II cari au binevoit să investească rezoluția Universității cu formele legale necesare; și țin să mulțumesc și aici în fața tuturor, bunului Dumnezeu care, prin mijlocirea acestor foruri toate, a găsit cu cale să umilească trufia mea de om neputincios punându-mă la greaua încercare a acestei noi discipline teologice. In numele lui încep, — cu sentimentul simplu și adânc al țaranului care, ieșind la câmp să tragă întâia brazdă, ridică spre cerul îndurărilor creștineasca rugăciune: „Doamne ajută!“.

Istoria literaturii bisericești și religioase moderne se adaugă pentru întâia oară disciplinelor consacrate ale acestei semicentenare Facultăți. E o creație nouă. In studiul teologiei ortodoxe românești, ea datează din 1926 când s'a introdus pe seama atunci înființatei Facultăți de Teologie a Universității din Iași, cu sediul în Chișinău, unde am avut onoranta sarcină s'o proferez timp de șase ani.

Cei cari și-au făcut despre studiul teologic falsa idee a unei încremeniri anacronice, necunoscând spiritul suplu al acestei științe a științelor, se vor fi mirând poate în fața unor astfel de inovații. Ele n'ar fi armonizând cu arhaica patină teologică. Asemenea obiecțiuni nedumerite s'au rostit chiar în Senatul țării când, în 1926, s'au discutat noile catedre adăugate Facultății de Teologie din Chișinău. E adevărat că cei cari le-au ridicat erau bărbați de cultură laică, cu păreri insuficient controlate asupra teologiei.

Orice inovație în domeniul teologic dă impresia de „progres” adică de modificare —, ceea ce se exclude cu caracterul etern și tradițional al conținutului teologiei. Conținutul acesta e revelat, și dat odată pentru totdeauna. Ceea ce deosebește știința teologică de știința umană e tocmai caracterul nemodificabil al revelației care e obiectul ei. În teologie nu e vorba de „progresul adevărului” — ca să folosesc o expresie celebră a lui Titu Maiorescu, fiindcă adevărul revelat odată pentru totdeauna nu e susceptibil de modificările progresive ale adevărilor științifice ce se cuceresc treptat prin uriașa trudă a investigațiilor experimentale.

Teologia este explicarea sistematică prin mijloace raționale a adevărului revelat în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, a căror depozitară e Biserica. Activitatea ei nu se poate concepe în afară de autoritatea și de criteriile fixate de Biserică. Plasându-se între autoritatea Bisericii și între necesitatea credincioșilor de a se lumina intelectual asupra credinței, căreia și-au dat adesiunea, funcția ei explicatoare și sistemizatoare e ajutată de un complex de științe auxiliare din domeniul istoric și arheologic, din domeniul filologic și literar, din domeniul filosofic, din domeniul practic și experimental. Toate aceste științe auxiliare converg în acelaș scop de a deschide factorului uman al vieții religioase calea către înțelegerea posibilă și acceptarea deplină a adevărului revelat. Teologia îmbracă astfel haina și metoda științelor omenești pentru a iniția pe om în secretele adevărului credinței, precum Domnul a luat trup omenesc, nu pentru a coborî divinitatea la nivelul omului, ci pentru a ridica pe om spre înălțimea divinității.

Hotărâtoare în această operă, nobilă între toate, e poziția teologului față de Biserică. Cu alte cuvinte, dacă el înțelege să fie un tâlmaciu rațional al revelației după autoritatea ecumenică a Bisericii, sau dacă își pune rațiunea proprie mai presus de autoritatea ecumenică, creind astfel interpretări personale ce desfigu-

rează sensul adevărat al revelației. Sub numele de eretici, istoria creștinismului cunoaște o categorie de teologi a căror trufie rațională a căutat să desfigureze prin interpretări personale unul sau altul din adevărurile divine ale credinței. Astfel s'a desemnat dela început o tendință centrifugală față de autoritatea ecumenică a Marei Biserici, tendință prin care acești teologi rebeli au determinat sciziuni dureroase în sânul Bisericii pe care Hristos a întemeiat-o să fie una și nedespărțită. Sfâșierile de care sângeră trupul mistic al Marei Biserici, începând dela ereziile vechi, trecând prin marea schismă și prin Reforma protestantă până la pusderia de secte actuale, se datoresc în cea mai mare parte acestor teologi rebeli cari au reeditat sub diferite forme, în ordinea istorică, actul de anarhie al lui Lucifer în lumea îngerilor.

Față de aceste tendințe centrifugale pe deoparte, față de necesitățile, variind dela epocă la epocă, ale credincioșilor pe de altă parte, teologia adevărată, care s'a dezvoltat sub autoritatea ecumenică, a trebuit să-și făurească mereu instrumente de apărare și de propulsione intelectuală. Rând pe rând, ea și-a amplificat științele ajutătoare după cerințele împrejurărilor istorice. Dacă un teolog ca genialul Augustin își cunoștea numai limba maternă și foarte aproximativ limba greacă, teologul modern a trebuit să aprofundeze disciplinele filologice și critica istorică pentru a ține piept atacurilor, cu astfel de arme, ale protestanților rebeli. Când la teologii rebeli de cari am vorbit, s'au adăugat filosofi și savanți moderni cu interpretări asupra lumii și vieții ostile concepției religioase, dogmatica a trebuit să-și desvolte ca o disciplină aparte apologetica, cu tot arsenalul de argumente necesare, filosofice și științifice. Când studiul folkloristic și filosofic al religiunilor naturale a căutat să așeze tendențios creștinismul în rândul acestor religiuni, teologia a trebuit să desvolte doctrina revelației naturale aplicată religiunilor comparate, tocmai pentru a demonstra caracterul supranatural al creștinismului. Tot astfel sociologia ateistă a provocat o sociologie creștină, iar psihologia laică aplicată impios asupra vieții sfinților și a marilor mistici a prilejuit o psihologie religioasă care e tocmai pe cale de formațiune astăzi, precum pe cale de formațiune este o estetică teologică. La noi în țară, când sectele s'au înmulțit, din necesitatea de a le cunoaște și de a le combate s'a ivit o nouă disciplină la Facultatea noastră: aceea a Indrumărilor misionare.

Astfel, în decursul timpului, la configurația-i clasică, teologia a adăugat amploarea diversă a noilor discipline necesitate de complexul culturii și civilizației moderne. Concepția religioasă are un caracter totalitar sub imperiul căruia se orânduiesc feluritele manifestări ale vieții. Prin amploarea aceasta progresivă, teologia tinde să-și recucerească tronul imperial uzurpat rând pe rând de științele umane autonomizate în epoca modernă dar care în originea și în prima lor dezvoltare, toate îi sunt tributare. Dar încă odată, aceasta nu înseamnă un progres al adevărului revelat în sensul adevărilor științifice, ci numai o îmbogățire progresivă a instrumentelor moderne de tălmăcire sistematică a lui. Aceste științe auxiliare sânt asemenea canalelor pe care grădinarul le desfundă în toate direcțiile ca prin ele să curgă și să fecundeze înțelegerea umană, apa dătătoare de viață din rezervoriul inepuizabil al revelației.

Istoria literaturii bisericești și religioase moderne s'a născut din aceleași necesități pe care le-am descris mai înainte. E o catedră nouă, dar obiectul ei nu e o invenție ad-hoc. Noutatea constă în cece indică adjectivul „modern“ adăugat la titlul ei. Cât despre o istorie a literaturii bisericești și religioase, aceasta nu e nicio noutate în ansamblul studiilor teologice. Ce este introducerea în Vechiul Testament decât o istorie creștină a literaturii religioase ebraice? Ce este introducerea în Noul Testament decât o istorie a literaturii scrise de evangheliști și apostoli despre personalitatea și doctrina Mântuitorului? Ce este patrologia decât o istorie a literaturii sfinților părinți? Și ce este scolastica decât o istorie a literaturii bisericești și religioase din epoca evului mediu?

Acolo unde încetează scolastica medievală, începe domeniul literaturii religioase și bisericești moderne. Noutatea acestei catedre constă, așa dar, în obiectul ei repartizat în timp, dar, în fond, sântem în continuarea și întregirea disciplinelor istoric-literare pomenite, pe care teologia le-a consacrat ca necesare. E dela sine înțeles că personalitățile creatoare de cugetare și de sentiment creștin în forme literare n'au încetat să apară odată cu încheierea epocii scolastice. O imensă literatură, filosofică, mistică, experimentală, beletristică, s'a ivit de atunci încoace prin ciocnirea fecundă a vitalității spirituale a creștinismului cu geniul creator omnesc. Căci atâta vreme cât viața omenească se desfășoară în

neconținută asistență și înrăurire a Duhului divin, care face viu orice atinge, fapta creștină și gândul creștin înfloresc inevitabil. Eu am venit ca lumea viață să aibă și mai multă să aibă, zice Mântuitorul. Iar în vorbele sale dumnezeiești e dat însuș principiul dinamismului creator al creștinismului. Astfel, considerată din această perspectivă, literatura religioasă nu va înceta, cum n'a încetat, să sporească patrimoniul culturii care constituie gloria creștinismului și a umanității.

În ce privește, obiectul, materia, domeniul în care se mișcă o istorie a literaturii bisericești și religioase moderne, trebuie să mărturisim dela început că el e incomparabil mai complex decât acela al patologiei sau al scolastice, și ridică mult mai multe dificultăți de predare. Ne găsim într'o epocă în care invenția fericită a tiparului a înlesnit enorm producerea cărților. Ele sânt infinit mai numeroase decât în epocile anterioare. Ne găsim într'o epocă în care unitatea dogmatică a creștinismului e fărâmițată de marea schismă romano-catolică și de marea reformă protestantă. Creștinismul integral și neconrupt ca doctrină rămânând în sânul Mării Biserici a Răsăritului, se înfățișează, dincolo de marginile ei, în formă de confesiuni eterodoxe. E opera nefastă a spiritului centrifugal de care am vorbit. Ne găsim iarăși într'o epocă în care principiul naționalităților afirmându-se tot mai adânc în conștiința popoarelor, a consacrat în literatură noile graiuri naționale, provocând o diversitate incomparabilă cu epocile în care au dominat literar limbile sacre: greaca, latina, slavona. Afară de acestea, geniul național al fiecărui popor și-a întipărit tot mai adânc specificul în însăși creația literară religioasă.

Se vorbește azi de o literatură religioasă romano-catolică, de o literatură religioasă protestantă, de o literatură religioasă ortodoxă. Și tot astfel, despre una spaniolă, despre una italiană, despre una germană, despre una engleză, despre una rusească — fiecare purtând specificul confesional, dar totdeodată specificul național.

Când abatele P. Pourrat a scris cea mai complectă istorie a *Spiritualității creștine*, a trebuit să consacre două volume de 1300 de pagini numai epocii moderne. Când abatele Henri Bremond a studiat aceeași temă în Franța, a scris monumentală sa *Histoire litteraire du sentiment religieux* în 5000 de pagini, cuprinzând numai epoca dintre veacul al XVII-lea și al XIX-lea și numai autorii catolici. Tot astfel un Otto Karrer sau Walher Lehmann, fă-

când incursiuni în domeniul universal al mistice, au pus accentul principal pe mistică germană, una dintre cele mai interesante ca fisionomie particulară. Când Th. G. Masaryk a vrut să scrie o carte despre Dostoiewski, geniul literar prin excelență al ortodoxiei moderne, s'a oprit la introducerea acestei cărți și ne-a dat două volume de 800 de pagini, *Russland und Europa*, tratând numai despre „curențele spirituale în Rusia“ anterioare lui Dostoiewski. Asupra lui Dostoiewski însuș, acest Dante al Răsăritului, s'a scris atâta în timpul din urmă cât nu s'a scris despre toți ceilalți scriitori ruși la un loc.

Am pomenit aceste câteva exemple pentru a da o idee despre materialul imens, variat și stufos, pe care ni-l pune în față literatura bisericească și religioasă modernă.

Cum ne vom orienta oare prin aceste păduri ecuatoriale ale geniului religios? Cu alte cuvinte, care e metoda de urmat în expunerea acestui material?

Înainte de a răspunde la această întrebare, să facem o distincțiune necesară. Titlul acestei catedre este: *Literatură bisericească și religioasă modernă*. La Chișinău ea se numește mai simplu: *Literatură religioasă modernă*. Facultatea de Teologie din București înființând-o, părintele decan I. Popescu-Mălăești a ținut să facă distincțiunea necesară chiar în titlu, complectându-l cu calificativul *bisericească* pe lângă *religioasă*. Intr'adevăr, nu tot ce este literatură religioasă este și bisericească. Dacă literatura bisericească este necesarmente religioasă, literatura religioasă poate deveni sau nu literatură bisericească. De pildă: literatura monahală, alcătuită din predici, comentarii, confesiuni, reflecții, biografii, sau tratate de îndrumare în viața duhovnicească, este eminentamente o literatură bisericească. Ea e scrisă de autori încadrați în ierarhie, cari au gândit în consensul disciplinei ecumenice și ale căror cărți sunt emanațiuni literare ale însăși vieții lor sfinte. Biserica a încorporat această literatură în multiplele ei nevoi și funcțiuni. *Patericul* bunăoară și *Cartea Duhovnicului* sânt două culegeri extraordinare din creațiile geniului monahal și două cărți care au avut și au un rol fără pereche în viața spirituală.

Literatura religioasă în sens mai larg însă, poezia, romanul, meditația filosofică, e creație spontană a imaginației artistice, năs-

cută în absolută libertate, fără controlul disciplinei eclesiastice, țâșnită din fântânile arteziene ale inspirației naturale în căutarea sensului divin al vieții. Dacă literatura monahală este, în primul rând, documentul unei profunde experiențe duhovnicești, garantat de personalitatea recunoscută ca atare a autorului, literatura religioasă poate fi numai o expresie grandioasă a imaginației artistice, pe care viața personală a autorului e de multe ori departe de a o garanta. Viața păcătoasă a unui Dostoievski sau Baudelaire n'are decât prin aspirații vreo legătură cu marele sens creștin care încununează opera lor.

Dar literatura creștină, fie bisericească, fie numai religioasă, nu e ceea ce se numește „artă pentru artă“, adică un joc făcut numai pentru bucuriile jocului în sine, ci, vrând sau nevrând, mărturisit sau nemărturisit, ea cuprinde o semnificație și un scop moral de edificare a semenilor și de modificare a lor în sensul spiritual pe care îl au cuvintele Mântuitorului: ca lumea viață să aibă și mai multă să aibă.

Cu aceasta începe să se lămurească și metoda pe care o vom urma ca să ne orientăm mai sigur și mai cu folos prin pădurile ecuatoriale ale literaturii moderne.

La începutul monumentalei opere pe care am citat-o, abatele Henri Bremond își pune această chestiune de metodă. Sânt două căi, zice dânsul, ce s'ar putea urma. Una e metoda istoric-descriptivă, care prezintă cronologic autori și cărți și alta e metoda care privește pe dinlăuntru operele, lămurind prin ele esența personalității autorului, înrudirea spirituală dintre autori și eoul istoric pe care l-a avut apariția lor. Henri Bremond urmează această din urmă metodă.

Dar noi? Dacă am urma metoda istoric-descriptivă și am aplica-o imensului domeniu internațional al literaturii moderne, în cei doi ani de studiu cât se întinde disciplina noastră în economia Facultății, n'am ajunge decât să alcătuim o cronologie seacă, bio-bibliografică, alcătuită din date și nume proprii care, izolate astfel de flacăra vie a operelor și a personalităților, n'ar spune nimic studentului. Deși e metoda cea mai ușoară, temperamentul nostru o va ocoli fiindcă nu-i vedem utilitatea nici în edificarea nici în modificarea sufletească pe care orice studiu teologic trebuie

s'o urmărească în auditori, conform spiritului dinamic al creștinismului.

Noi vom alege metoda cealaltă pe care o vom numi selectiv-sintetică. Intre personalitățile religioase moderne și operele lor sânt apariții de dimensiuni diferite. Sânt maeștri și sânt discipoli. Vom alege din câmpurile confesionale și din câmpurile naționale personalitățile reprezentative care, prin genialitatea lor literară, au întrupat o nouă formă de viață creștină, îmbogățind variata experiență religioasă cu aspecte originale. Căci dacă Duhul care suflă și însuflă este unul și acelaș, modul de a reacționa la atingerea lui diferă dela epocă la epocă, dela confesiune la confesiune, dela națiune la națiune, dela ins la ins. Ce variată bogăție de întrupări creștine ne oferă viețile sfinților! Nu seamănă unul cu altul, deși în toți, ca în niște lumânări de diferite forme și mărimi, a ars aceeași flacără a Duhului care i-a mistuit până la transfigurata lor dispariție în eternitate. Acelaș fenomen îl întâlnim în domeniul experienței sau al trăirii religioase pe care ni-l oferă literatura modernă. Noi considerăm fiecare personalitate creatoare ca o explozie de lumină menită să arate din distanță în distanță, dealungul veacului, că omenirea își poate depăși nivelul mediu omenesc dacă se lasă aprinsă și ridicată în regiuni spirituale de văpaia și de vântul Duhului divin. Voim să facem din această catedră, dacă bunul Dumnezeu ne va ajuta, un fel de perspectivă a marilor focuri în care s'a aprins spiritul religios modern pentru a lumina pustiirea contemporană și pentru a entusiasma pe cei ce ne vor asculta pentru orizonturile fără moarte ale idealurilor sfintei Evanghelii.

În ce privește literatura bisericească propriu zisă, metoda noastră e oarecum înlesnită prin faptul că personalitățile și operele ce intră în domeniul ei nu au un conținut atât dogmatic cât unul psihologic și moral. Sânt cărți de evlavie și de spiritualitate. Sânt autori cari, din marea singurătate a experienței lor lăuntrice și din anevoioasa trăire în atingere cu Duhul dumnezeesc, au cristalizat aceste cărți în care e condensată însăși viața lor creștină. Sânt marii mistici și marii evlavioși cari au voit să moară pentru lume voind să trăiască în Dumnezeu cu năprasnica și spăimântătoarea voință a supraomului creștin. Adică a omului spiritual.

Considerând esența acestor personalități și conținutul operelor lor, încadrate, firește, în epocă, și degajând din ele cece e

permanent valabil pentru viața creștină în general, caracterul de disciplină istorică al catedrei noastre se adumbrește simțitor. În Occident, de altfel, această literatură, pentru fizionomia ei specific mistică, e afiliată *teologiei spirituale* mai mult decât *teologiei istorice*.

Abatele P. Pourrat, autorul celei mai complete istorii a acestei literaturi, publicată în patru volume sub titlul *La spiritualité chrétienne*, începe astfel prefața sa :

„Spiritualitatea este acea parte a teologiei care tratează despre perfecțiunea creștină și căile ce duc la ea.

Distingem, așa dar, *teologia dogmatică*, ce ne învață ce trebuie să credem, *teologia morală* care învață ce trebuie să facem sau să evităm a face ca să nu păcătuim de moarte sau venal, și mai presus de amândouă, dar întemeiată pe ele *spiritualitatea* sau *teologia spirituală*“.

Teologia spirituală, continuă Pourrat, se subdivide în *teologie ascetică* și în *teologie mistică*.

Ce e *ascetica* și ce e *mistica* ?

Ascetica e o gimnastică specială a trupului și a sufletului practică de marii anahoreți, de marii pustnici, pentru a muri lumii și a trăi în Dumnezeu. Dacă activitatea sensorială atrage sufletul către lumea înconjurătoare, sustrăgându-l dela concentrarea în el însuși, regulile ascetice au ca prim scop mortificarea simțurilor, mortificarea trupului, pentru a elibera sufletul și a-l reda unei activități mai înalte și mai pure. Mai departe, aceleași reguli ascetice aplicate sufletului, îl fac să se concentreze progresiv și să se simplifice pentru a se fixa întreg în superioarele bucurii ale contemplației religioase.

Mistica e o încununare a asceticeii; e punctul culminant al vieții religioase, caracterizat prin răpirea eului individual și cufundarea lui în eul divin. Momentul acestei supreme împreunări a sufletului cu Dumnezeu se numește extaz, adică ieșire din sine, adică salt din ordinea umană în ordinea divină. Față de mistică, ascetica e numai o pregătire. Dar o pregătire care nu condiționează neapărat momentul extazului. Astfel, pot exista asceți ireproșabili cari totuși, în cursul unei vieți, să nu se fi învrednicit de clipa supremă a extazului.

Dece ? Fiindcă fenomenul mistic nu atârnă întru nimic de puterea și de voința omului. Totul atârnă de harul special al lui Dum-

nezeu care binevoiește sau nu să învrednicească pe muritori cu descoperirea specială a extazului. Prin asceză, sufletul se poate încorda până la limita supremă a umanului. Prin extaz, el depășește această limită și e acceptat, fie și numai pentru o clipă, în orbitoarea lumină a divinității. În extazele sale, filosoful grec Plotin s'a putut ridica numai până la limita supremă a umanului, dar sfântul apostol Pavel a fost răpit dincolo de această limită, în sânul lui Dumnezeu. Asemenea răpiri sânt frecvente în istoria sfinților creștini. Ele sânt frecvente și în literatura bisericească modernă. De aceea spuneam, această literatură este, cu drept cuvânt, afiliată teologiei spirituale, adică teologiei ascetice și mistice. Pentru aceste motive, marii doctori ai teologiei socotesc știința aceasta pe care o învățăm noi din tratate numai ca o schiță nedesăvârșită a științei sfinților. Noi, aici pe pământ, cunoaștem pe Dumnezeu teoretic, din datele raționalizate ale revelației. Sfinții, cari au trecut din această viață în ordinea supranaturală, îl cunosc direct, față către față. Numai misticii, prin harul special ce li se acordă, pot să anticipeze, în rarile și supremele clipe ale extazului, cunoașterea desăvârșită a lui Dumnezeu, dându-ne astfel și nouă, muritorilor de rând, dovada vie, concretă, a posibilității unei vieți supraomenești.

Din această succintă expunere a elementelor teologiei spirituale, se pot înțelege problemele și dificultățile pe care le ridică un asemenea studiu. E vorba de o psihologie cu caracter extraordinar, de o psihologie pe care teoreticienii misticismului o numesc supranaturală, fiindcă fenomenele mistice sânt lucrări directe ale factorului divin în colaborare cu factorul uman. E vorba, prin urmare, de un fenomen dublu, uman și suprauman totdeauna, asemenea miragiilor pe care le provoacă în zare arșițele dogoritoare ale verii, când lucrurile și ființele peisagiului pământesc apar răsturnate și proiectate pe cer în transfigurare luminoasă. E vorba de o supracunoaștere în raport cu obișnuinta noastră cunoaștere și, mai presus de toate, e vorba de doctrina grației, a harului divin, care, prin efectele sale în viață e atât de palpabil, rămânând totuși inefabil și recalitrant oricărei încercări de formulare rațională.

Ce pot eu, un biet om, în fața acestor subtilități inefabile și a acestor dificultăți insurmontabile de care cel dintâiu îmi dau seama cu temere? Pentru a nu greși prea mult, voi face apela

sfatul experimentat al iubiților mei frați întru dascălie, în frunte cu foștii noștri maestri, părintele Ion Mihălcescu, părintele Ion Popescu-Mălăești, domnul D. Boroianu. Eu înțeleg învățământul teologic, cu grelele sale probleme și sfântul său obiect, într'o desăvârșită frățietate și colaborare a tuturor dascălilor, din care să dispară orice orgoliu și orice ambiție care provoacă uneori marile disensiuni între învățații științelor profane.

Fenomenele despre care am pomenit, din domeniul mistice moderne, fac în știința apuseană obiectul celor mai aprofundate studii, al celor mai contradictorii interpretări, și al celor mai aprinse și mai interesante discuții savante. Intervenția supranaturalului în lume și în oamenii singuratici, cu repercusiuni într'adevăr miraculoase în viața lor practică, constituie, pentru mentalitatea pozitivistă a veacului, o bizazerie. De aci negațiile totale, de aci demonstrațiile că e vorba de simple maladii sufletești, de aci o formidabilă luptă din partea ceastălaltă pentru a arată caracterul autentic supranatural al acestor fenomene. În expunerile noastre vom ține seamă totdeauna de aceste importante discuții. Pentru azi voi aduce aici mărturia unui mare filosof care are avantajul de a nu fi din rândurile Bisericii. Henri Bergson a scos în sfârșit, cartea care îi încunună opera filosofică: *Les deux sources de la morale et de la religion*. E, în realitate, o carte de apologie a misticismului creștin. Filosoful elanului vital, în căutarea supremelor întrupări ale acestui elan, le identifică în marii mistici ai creștinismului pe cari îi numește „oamenii privilegiați“ de divinitate, cuceritori ai inaccesibilului, forțele extraordinare prin care omenirea se inovează și se regenerează. În Domnul nostru Iisus Hristos, el vede fondatorul și garanția misticismului creștin.

Henri Bergson, care posedă o cultură excepțională, se știe că își întemeiază întreaga doctrină filosofică pe datele exacte ale științei pozitive. Adică ceea ce vrea să facă la noi d. Rădulescu-Motru, negatorul cel mai nou și cel mai neînțelegător al misticismului religios. Și totuși, sau mai bine zis, tocmai de aceea, concluzia logică a filosofiei bergsoniene e apologia marilor mistici creștini și prin aceasta omagiul cel mai impresionant ce se depune din partea științei și a rațiunii umane la picioarele Mântuitorului.

Dar mai există o serie de probleme ce se ridică din câmpul studiului nostru. Aprofundarea studiului mistice pe de o parte, al

esteticeii pe de altă parte, a dus și pe psihologi și pe esteticieni la unele apropieri și analogii remarcabile între mistică și artă, între ceea ce constituie esența extazului mistic și esența creației artistice. Mărturiile tuturor creatorilor de frumos, poeți, pictori, muzicieni, asupra izvorului tainic de unde decurg puterile lor excepționale de zămislire, duc la concluzia că geniile artei universale cred într'o inspirație care îi depășește și care, deci, e de ordin suprauman. Insuș Friedrich Nietzsche, halucinatul filosof al Antichristului, mărturisește că inspirația care îl domină e o putere supranaturală. Examineate minuțios, aceste mărturii sânt foarte asemănătoare cu acelea ale misticilor când ne vorbesc despre puterea supranaturală ce intervine, inspiratoare, în momentele supreme ale extazului.

Și atunci, extaz și inspirație artistică nu cumva decurg din acelaș suflu de spritualitate care asistă ori domină această lume? Filosofi ca Jacques Maritain, teologi ca Henri Bremond, psihologi ca Jean Segond și gânditori ca Charles du Bos, precum și cugeătorii religioși ruși din școala dostoiewskiană, cred acest lucru. Numai că teologii cari studiază aceste fenomene, printre cari Maritain, Bremond și Joseph Maréchal, fac o distincție subtilă: inspirația artistică, zic dâșșii, își are izvorul în grația naturală, pe când inspirația mistică își are izvorul într'o grație supranaturală specială, pe care nu toți sânt de acord s'o determine în clasificția teologică a grațiilor.

Orice soluție s'ar da însă acestor probleme de o finețe cum rareori a apărut în domeniul gândirii umane, cu ele ne aflăm pe culmile cele mai înalte ale puterii creatoare omenești, acolo unde geniile artei se înfrățesc cu geniile religiei ca niște piscuri vulcanice în vecinătatea cerului. Nu este, pentru noi creștinii, o indicație suficientă faptul că Biserica a încorporat dela început toate arterele în cultul slavei lui Dumnezeu? Că ea a repartizat aproape în toate slujbele ei poeziile fără moarte ale psalmistului David și întreaga literatură liturgică nu e decât o antologie consacrată din tot ce au scris mai patetic geniile creștine?

Această idee de înrudire esențială dintre artă și religie va forma măduva unității și linia perspectivei sub care vom privi cele două părți ale studiului nostru: literatura bisericească și literatura religioasă modernă. Vom face cunoștință cu spiritele de elită ale acestei epoci sbuciumate, cu strădaniile lor de a se salva din de-

terminismul mecanic al concepției pozitivistice, cu strigătul lor de panică în fața destinului necunoscut, cu pacificările lor în numeroasele convertiri la creștinism. Vom face cunoștință cu marii neliniștiți, căutători de Dumnezeu — Gottsucher — cum îi numesc germanii, și cu marii convertiți cari și-au îngropat panica metafizică în poalele de lumină ale lui Dumnezeu.

Suflul Duhului creator nu știm de unde vine și unde pleacă, dar constatăm covârșitoarea lui înrâurire atât în splendorile supraomenești întrupate în viața mysticilor cât și în splendorile capodoperelor artistice cu care geniile au înzestrat cultura omenirii. Actul divin al creației din care a ieșit minunea cosmică în care trăim și a cărei armonie caută s'o turbure spiritul diabolic, nu e un capitol încheiat în seara zilei a șasea. Dumnezeu crează neconținut prin marii săi privilegiați, cari sânt elita omenirii și mărturiile în carne și oase ale prezenței sale divine în lume. Aceasta e concluzia reconfortantă la care va duce studiul nostru. Prin el, teologia, care are prin natura ei un caracter abstract — speculativ, capătă încă un razim documentar, înfipt în vreme, — experiența indiscutabilă a spiritualității.

Studenti,

Schițând obiectul, problemele principale și perspectivele Istoriei literaturii bisericești și religioase moderne, țin, din ceasul începutului, să vă fac următoarea mărturisire :

Eu unul, ca fiecare tânăr la vremea lui, m'am visat orice vreme, — afară de profesor universitar. M'am visat pe băncile seminarului preot în satul meu, — și n'am isbutit. M'am visat pe băncile acestei venerate Facultăți preot în capitală, — și iarăși n'am isbutit. M'am visat pe băncile Universității vieneze publicist liber în țara mea, luptând pentru o directivă spirituală în cultura românească, — și nu știu dacă și întrucât am isbutit. Bruma de cultură pe care am dobândit-o dela maestrii mei din țară, din străinătate și din cărțile citite am crezut că o pot folosi în această direcție de publicistică ortodoxă. Dar profesor universitar n'am îndrăznit niciodată să mă visez. Unii dintre maieștrii mei, cari sânt aici de față, și cari au stăruit mai mult să mă aducă unde mă vedeți, știu foarte bine cât de adevărată e mărturisirea mea.

Dar eu știu din marea noastră doctrină răsăriteană că fiecare popor își are îngerul său ocrotitor și fiecare ins îngerul său călăuzitor. Se va vedea, prin voi, la capătul acestui studiu, dacă e cazul să aducem slavă spiritului care m'a călăuzit încoace fără să râvnesc.

De un lucru însă sânt absolut sigur: de voința mea nclintită de a sluji dela această catedră idealul Marei Biserici al cărei fiu sânt și eu alături de voi. De n'aș fi fost sigur de ireproșabilitatea doctrinei sale, de tăria sa eternă, de scopul său mântuitor, aș fi azi un disperat.

NICHIFOR CRAINIC



TRATATUL ÎMPĂRATULUI IUSTINIAN CONTRA LUI ORIGEN

I

Câteva date istorice.

După moartea antiorigeniștilor dela începutul sec. V¹⁾, origenismul părea dispărut dintre actualitățile teologice. El dăinuia doar în unele mănăstiri, în deosebi în Palestina, complicându-se și cu idei de proveniență străină și evoluând tot mai mult spre erezie, prin aceea că se luau ca dogme, simple păreri ale lui Origen.

Dela începutul sec. VI, origenismul călugărilor palestinieni era probabil influențat și întărit de ideile unui Sirian dela Edesa, mistic și panteist, Stefan Bar-Sudaili, influențat desigur el însuș de origenism în Egipt, înainte de a se stabili la o mănăstire de lângă Ierusalim²⁾.

1) *T. M. Popescu*, Denaturarea istoriei lui Origen, în „Biserica ortodoxă română“, seria II, an. 44 (1926), nr. 5 (Mai), p. 246—251, nr. 10 (Oct.), p. 580—586, nr. 7 (Iulie), p. 378—383, nr. 11 (Noiembrie), p. 631—635 și nr. 12 (Decembrie), p. 710—718.

2) *A. L. Frothingham*, Stephen Bar-Sudaili, the Syrian Mystic and the book of Hierotheos, Leyde 186. Despre scrisoarea lui Xenais de Mabbug către Avraam și Oreste, cu privire la Stefan Bar-Sudaili, în *Assemani* (și *Frothingham*), vezi *F. Prat*, Origène La théologie et l'exégète, ed. 2, Paris 1907. Introduction, p. LV, n. 1; deasemenea *F. Nau*, art. Etienne Bar-Sudaili, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V, p. I, Paris 1924, col. 981-982; *Abramowski*, art. Stephanus bar Sudaile, în *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. 2, V. Tübingen 1931, col. 790; *Rubens Duval*, Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque, ed. 3, Paris 1907, p. 356—358; *Funk*, art. Bar-Sudaili, în *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, ed. 2, v. I, col. 2045—2046; *Fr. Diekamp*, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster i. W. 1899, p. 33—34; *L. Duchesne*, L'Eglise au VI-ème siècle, Paris 1925, p. 158—164; *Otto Burdenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur, v. IV, Freiburg im Breisgau 1924, p. 281—282; *Chr. Fr. W. Wach*, opera citată mai jos (la bibliografie), p. 609—610. A se vedea și manualele de istoria dogmelor.

„Origeniști“ erau călugării mai învățați (πάντες λογιώτεροι) și mai liberali³⁾. Câțiva dintre ei au fost propagandiști zeloși și au jucat rol deosebit în această ultimă fază a controverselor origeniste. Focarul origenismului eră mănăstirea numită „Lavra nouă“, așezată la Sud de Betleem, pe locul satului „Biblic Itecoa și formată pela 505—507 de șaizeci de călugări plecați dela „Lavra mare“ (sau veche), înființată la 486 și afiată la Sud-Est de Ierusalim, spre Marea Moartă⁴⁾. Egumen al ambelor lavre eră dela 501 sf. Sava († 532).

Pela 514-515 sunt primiți în Noua Lavră patru călugări origeniști, cari nu erau străini de ideile lui Ștefan Bar-Sudaili⁵⁾, în frunte cu Nonnos, care, după mărturia lui Ciril de Skythopolis⁶⁾, „sub aparența credinței creștine și a virtuții monahale, eră partizanul învățăturilor atee ale Elinilor (păgânilor), Iudeilor și maniheilor, și mai ales al miturilor lui Origen, Evagriu și Didim, despre preexistența sufletelor“. Propaganda lor scandaliză pe egumenul Agapet, care ceru și consimțământul patriarhului de Ierusalim, Ilie, și-i alungă din mănăstire. Sunt însă reprimiți la 519 și-și tănuesc ideile de teama sfântului Sava.

Acesta, alarmat totuș de erorile unuia dintre origeniștii primiți în Noua Lavră, Leonțiu⁷⁾, și mergând la Constantinopol la 531⁸⁾, însoțit între alții de Leonțiu, se plânse împăratului Iustinian (527-565) contra origeniștilor, rugându-l să asigure

3) *Ciril de Skythopolis*, *Viața sf. Sava*, c. 83, ed. Cotelerius, p. 360 sq (a se vedea mai jos, bibliografia); *Fr. Diekamp*, op. cit., p. 37; *Hans von Schubert*, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1921, p. 131; (*Möller*-) *Bonwetsch*, art. *Origenistische Streitigkeiten*, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. 3; v. XIV, p. 492.

4) *Fr. Diekamp*, op. cit., p. 17—18, 35, 139; *August Knecht*, *Die Religions-Politik Kaiser Justinians I.* (Inaug.-Dissert.), Würzburg 1896, pag. 118—120; *L. Duchesne*, op. cit., p. 165—166; *Fr. Loofs*, *Leontins von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. Erstes Buch (Texte und Untersuchungen III, 1—2), Leipzig 1887, p. 280—284.

5) *Fr. Diekamp*, op. cit., p. 34.

6) *Viața sf. Sava*, ed. Cotelerius, pag. 274, la *Fr. Diekamp*, op. cit., pag. 35.

7) Pe origenistul Leonțiu *Loofs*, (op. cit., p. 274 sq.) îl crede identic cu Leonțiu de Bizanț; deasemenea (*Möller*-) *Bonwetsch*, în op. cit., p. 492. Argumentarea lui Loofs nu este convingătoare, v. *L. Duchesne*, op. cit. p. 167, n. 1.

8) Sf. Sava mergea ca să ceară împăratului și ușurări de impozite pentru Palestina, care suferise mult pe urma unei incursiuni samarinene, ef. *Ciriu de Skythopolis*, *Viața sf. Sava*, ed. Cotelerius, p. 340 sq. la *Fr. Diekamp*, op. cit., 36.

liniștea prin măsuri împotriva lor, cași a arienilor și nestorienilor⁹⁾. Împăratul nu pare a se fi alarmat tot atât de pericolul din Palestina, căci măsurile luate¹⁰⁾ rămân ineficace, iar sf. Sava murì anul următor (5 Decembrie 532).

Origeniștii prind curaj, fac propagandă fățișă, câștigă la ideile lor pe mulți dela Noua Lavră și chiar dela alte mănăstiri¹¹⁾. Doi dintre ei, Teodor Askidas și Domițian merg la Constantinopol, reușesc să câștige favoarea lui Iustinian, asistă la sinodul dela 536¹²⁾ și ajung chiar episcopi: Primul la Cezareia Capadociei, al doilea la Ancira.

Intre cele două lavre, controversese merg pânăla violențe. Origeniștii atacă Marea Lavră, câțiva antiorigeniști se adresează patriarhului de Antiohia, Efrem, care condamnă pe Origen într'un sinod (Antiohia, vara 542¹³⁾). Patriarhul de Ierusalim, Petru, este constrâns atunci de origeniști ca să șteargă din diptice numele lui Efrem. El însărcinează însă în acelaș timp pe doi călugări, Ghelasios, egumeul Noii Lavre, și Sofronios, ca să scrie o plângere contra origeniștilor. Pentru susținerea ei se întocmi și o listă de citate din scrierile lui Origen. Cu ele și cu un raport al patriarhului de Ierusalim pleacă la Constantinopol, ca să le prezinte împăratului, patru călugări.

Pe drum, ei se întâlnesc și călătoresc împreună cu diaconul roman Pelagius, apocrisiarul papii Vigilius pe lângă Iustinian. Pelagius se înapoia dela Gaza, unde ținuse un sinod, pe la Paști 542, împreună cu patriarhii de Antiohia și de Ierusalim, pentru depunerea patriarhului de Alexandria, Pavel, care a fost înlocuit cu Zoilos¹⁴⁾.

Pelagius susținea la Constantinopol plângerea călugărilor origeniști pe lângă patriarhul Mina (536—552) și pe lângă împărat, cerând condamnarea lui Origen. Cu aceasta se umăria și

9) Ibidem: Viața sf. Sava, p. 344 sq. la *Fr. Diekamp*, op. cit. p. 36, *P. D. Huetius (Huet)*, *Origeniana*, t. XXIV (vezi mai jos, bibliografia), pag. 73—74.

10) *Huet*, op. cit., p. 74: «Annuit imperator, et Antonio Ascalonitana, et Zachariae Pellae episcopis per literas dedit negotium, ut has profligarent haereses, et anathemati subjicerent».

11) In apropierea Ierusalimului, spre Iordan și Marca Moartă, erau peste douăzeci de mănăstiri, v. *Fr. Raymond Génier*, *Vie de Saint Euthyme le Grand. Les moines et l'Eglise en Palestine au V-e siècle*, Paris 1909 (harta dela sfârșit).

12) *Hefele Leclercq*, *Histoire des conciles*, t. II, p. II, Paris 1908, pag. 1142—1155, 1175 n. 3; *Fr. Diekamp*, op. cit., pag. 37; *H. v. Schubert*, op. cit., p. 131; *L. Duchesne*, op. cit. p. 168.

13) *Hefele-Leclercq*, op. cit. p. 1174—1178; *Fr. Diekamp*, op. cit. p. 40—41; *Aug. Knecht*, op. cit. p. 119; *Fr. Loofs*, op. cit. 284.

discreditarea celor doi origeniști atât de influenți pe lângă Iustinian, Teodor Askidas și Domițian. Lucrurile se petreceau la sfârșitul anului 542.

Împăratul-teolog luă atunci chestiunea în serioasă cercetare și scrisese contra lui Origen tratatul, a cărui traducere o dădă mai jos. Acest tratat (*λόγος*), citat de obicei „*Liber adversus Origenem*”, care are tonul și efectul unui edict și forma unei epistole către patriarhul Mina, a fost trimis acestuia cu invitația de a convocă un sinod (local), care să condamne pe Origen, pe baza acuzațiilor de erezie și a fragmentelor citate din scrierea sa *Περὶ ἀρχῶν*. Sinodul (un *σύνοδος ἐνδημούσα*) s'a ținut în Ianuarie 543 și a condamnat pe Origen după dorința împăratului, care a cerut ca edictul său să fie trimis papii și tuturor patriarhilor și semnat de ei, cași de toți episcopii și egumenii, de atunci și din viitor ¹⁴⁾. Spre surprinderea lui Pelagius și a patriarhului Mina, edictul a fost semnat și de Teodor Askidas și Domițian, cari își păstrau astfel situația favorită la curtea imperială.

Turburările origeniste din Palestina n'au luat totuș cu aceasta sfârșit. După un deceniu încă de agitații călugărești, se cere din nou condamnarea lui Origen la 553, când ea este întărită și de sinodul V ecumenic ¹⁵⁾.

Tratatul lui Iustinian contra lui Origen este un adevărat studiu, în care se enunță întâi erorile origeniste — unele în corpul tratării, altele abia la sfârșit — și se combat apoi cu argumente raționale și cu citate din sf. Scriptură și din sfinții părinți ¹⁶⁾. Urmează o culegere de locuri din aceștia, opuse păre-

14) *Hefele-Leclercq*, op. cit. 1178—1181; *Fr. Diekamp*, op. cit. pag. 39—45; *L. Duchesne*, op. cit. p. 169—171; *H. v. Schubert*, op. cit. 116, 131; *Fr. Loofs*, op. cit., pag. 284; *Aug. Knecht*, op. cit. p. 119—120.

15) *Liberatus*, *Breviarium*, c. 23, *Migne*, P. L. 68, 1046 B; *Hefele-Leclercq*, op. cit., p. 1183 și n. 1; *Fr. Diekamp*, op. cit. p. 50; *L. Duchesne*, op. cit. p. 172; *Aug. Knecht*, op. cit., p. 124.

16) *Fr. Diekamp*, op. cit., p. 50—138; *Aug. Knecht*, op. cit., pag. 124—128; *L. Duchesne*, op. cit., pag. 206—209; *H. v. Schubert*, op. cit., p. 132—133; *F. Prat*, op. cit., p. 211—213.

17) Părinții citați sunt numai greci și aproape toți respectuoși cu memoria lui Origen: Dintre Alexandrini, Petru al Alexandriei, Atanasie, Ciril; dintre ceilalți, Grigore de Nazianz, Vasile cel Mare, Grigore de Nisa, Ioan Hrisostom. Este citat deasemenea Teofil al Alexandriei. Vezi și *Theodor Schermann*, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert*, (Texte und Untersuchungen N. F. XIII, I), Leipzig 1904, p. 48. În alte tratate, Iustinian citează și Latini. Citatele din vechii teologi constitue cel puțin jumătate din tratatele lui, *M. Jugie*, art. *Justinien I-er* în *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VIII, p. II, Paris 1925, col. 2284.

rilor lui Origen. După ce face astfel dovada, că Origen este cel mai mare eretic, un adevărat maniheu, arian și păgân, un nelegiuit și un nebun, împăratul cere patriarhului să convoace sinodul și să-l condamne împreună cu toți ceilalți marieretici, dela Sabeliu până la monofiziții timpului. După aceea, Iustinian citează din *Περὶ ἀρεῶν* douăzeci și șapte de fragmente, cari formează douăzeci și patru de aliniate ¹⁸⁾, purtând fiecare ca titlu arătarea ereziei ce cuprinde și a cărții din care este luat, sau numai pe aceasta din urmă.

Formulează apoi zece anatematisme: Primele nouă enunță și condamnă erorile origeniste — cosmologice, antropologice, hristologice, eshatologice —, a zecea condamnă persoana lui Origen și pe toți cei cari profesează sau vor profesa învățăturile lui. Edițiile anexează o „epistolă” către Sinod ¹⁹⁾.

Tratatul-edict al lui Iustinian contra lui Origen pune câteva probleme, a căror rezolvare nu este încă definitivă. Este el opera împăratului însuș? In ce legătură stă cu el acea „epistolă a împăratului Iustinian către sfântul sinod, despre Origen și partizanii lui”? Cărui sinod a fost adecă adresată această epistolă: Celui dela 543 sau celui dela 553? Care din aceste două sinoade a dat cele cincisprezece anatematisme contra lui Origen, publicate de P. Lambeck după un manuscris grec dela Viena, Ia 1679 ²⁰⁾?

Fr. Diekamp, cel mai bun cunoscător al chestiunii origeniste din sec. VI, dă ultimelor întrebări răspunsul cel mai probabil: Epistola către sinod a fost adresată celui dela 553, și cele cincisprezece anatematisme sunt opera acestuia, înainte de a se fi constituit ca sinod ecumenic ²¹⁾. Soluția propusă și susținută de Diekamp nu este însă acceptată de toți cercetătorii origenismului, dintre cari mulți încă susțin că epistola a fost adresată sinodului dela 543 ²²⁾, iar unii atribue acestui sinod chiar

18) Aliniatele 2, 8 și 15 cuprind câte două fragmente, despărțite prin cuvintele: *καὶ μετ' ὀλίγα*, sau *καὶ μετὰ τινά* (Migne, P. G. 86, I, col. 981 C., 983 C., 985 C.)

19) *Ἐπιτομή τοῦ βασιλέως Ἰουστινιανοῦ πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον περὶ Ὀριγένους καὶ τῶν ὁμοφρόνων αὐτοῦ* (Migne, vol. cit., col. 989—993; P. L. 69, 221—225).

20) *Fr. Diekamp*, op. cit., p. 88.

21) Op. cit. p. 82-98.

22) *Vezi Hamilcar S. Alivisatos*, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 17), Berlin 1913, p. 9-10; *M. Jugie*, în op. cit. col. 2280-2281; *Hefele-Leciercq*, op. cit. p. 1187 (și n. 4); *J. Hergenroether*, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, v. I, Regensburg, 1867 p. 165 (n. 146).

cele cincisprezece anatematisme ²³). Chestiunea cronologică este deci încă deschisă.

Cât privește autorul tratatului, este admis în general că el este însuș Iustinian ²⁴), dar ajutat desigur de teologi ²⁵), pentru documentarea scrierii cu citatele aduse din sfinții părinți și din Origen. Erorile origeniste erau semnalate chiar de anterioriștii din Palestina și plângerea lor scrisă va fi servit ca bază tratatului imperial, prin extrasele din scrierile lui Origen și prin citatele din părinți ²⁶), cu cari trebuie să fi fost susținută acea plângere ²⁷).

Privită în totalul disputelor teologice din sec. VI, chestiunea origenistă are mai mică importanță decât celelalte, monofizită și nestoriană. Condamnarea lui Origen este totuș un fapt caracteristic pentru teologia timpului, și tratatul lui Iustinian capătă prin aceasta o însemnătate deosebită. El este și unul din cele mai importante documente ale politicii religioase a împăratului cu pretenții teologice ²⁸) și ale concepțiilor orige-

23) *Hefele-Leclercq*, op. cit. p. 1187-1191. A se vedea și *Fr. Diekamp* op. cit. p. 77-82.

24) *K. Krumbacher*, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, ed. 2, München 1 97, p. 57 (Iustinian este autorul principal); *Noris* (la *Walch*, op. cit. p. 669-670); *M. Jugie*, în op. cit. col. 2283; *H. S. Alivisatos*, op. cit. p. 8; *G. Krüger*, art: Justinian I., în *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. 3, v. IX, Leipzig 1901, p. 658. Alții exprimă nesiguranță: *Chr. Fr. W. Walch*, op. cit. p. 716; *O. Bardenheuer*, op. cit. v. V (1932), p. 21; *Huet*, în op. cit., t. XXII, p. 90 (neagă), t. XXIV p. 83 (nesigur); alții neagă: *Halloix* (la *Chr. Fr. W. Walch*, op. cit. p. 669-670); *Aug. Knecht*, op. cit. p. 16, a negat chiar autenticitatea epistolei către sinod (la *M. Jugie*, în op. cit., col. 2281).

25) *M. Jugie*, în op. cit. col. 2283; *C. Baronius* (la *Chr. Fr. W. Walch*, op. cit. p. 669-670) crede că împăratul a fost ajutat de diaconul Pelagius. Pe teologul de seamă al timpului, Leonțiu de Bizanț, *G. Glairolle*, *Un empereur théologien. Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique*, Lyon 1905, p. 135, nu-l crede a fi influențat pe Iustinian, în chestiunea origenistă.

26) Vezi nota 17.

27) *Chr. Fr. W. Walch*, op. cit. p. 668, (obs. 2), 670; *Semler*. (la *Walch*, p. 670) le crede luate dintr'o traducere latină și retraduse în grecește; *L. Duchesne*, *Vigile et Pélage. Etude sur l'histoire de l'Eglise romaine au milieu du VI-e siècle*, Paris 1884, p. 26; *Th. Schermann*, op. cit. p. 47-48; *Hefele-Leclercq*, op. cit., p. 1181 n; *Aug. Knecht* op. cit. p. 120; *G. Fritz*, art. Origenisme, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XI, p. II, Paris 1932, col. 1576, 1578.

28) Scrierile teologice cunoscute ale lui Justinian sunt editate în *Migne*, P. G. 86, I, col. 945-1152 (comp P. L. 69). Despre pregătirea lui teologică, vezi: *L'Abbé G. Glairolle*, op. cit. *Am. Gasquet*, *De l'autorité*

niste dela jumătatea sec. VI ²⁹). În această privință, este cea mai completă și mai clară listă de erori origeniste ³⁰). Valoarea ei crește prin aceea, că citează din originalul grecesc scrierea lui Origen *Περὶ ἀρχῶν*, cunoscută — se știe — numai în traducerea latină, nefidelă, a lui Rufin, pe când din textul greț nu se mai păstrează decât unele fragmente, în diferite citate, la origeniști și antiorigeniști.

Din cele treizeci și unu de citate grecești din *Περὶ ἀρχῶν*, adunate de Ad. Harnack ³¹) dela diferiți teologi (Marcel al Ancirei — la Eusebiu, contra lui Marcel I, 4 —, Filocalia și Iustinian), douăzeci și patru se găsesc în tratatul contra lui Origen ³²), iar unul, neidentificat de Harnack ³³), aparține aceluiaș tratat ³⁴).

Din lista completă a fragmentelor grecești păstrate din *Περὶ ἀρχῶν*, în număr de patruzeci și trei, adunate de P. Koetschau ³⁵) (dela Eusebiu — contra lui Marcel —, Atanasie, Filocalia, Grigore de Nisa, Epifaniu, Teofil al Alexandriei, Antipater de Bostra, Leonțiu de Bizant, Iustinian, Maxim Mărturisitorul și Sacra Paralela), se vede că douăzeci și opt sunt din tratatul lui Iustinian ³⁶).

Deși citatele aflate la Iustinian nu reprezintă cantitativ cea mai mare parte din resturile textului greț al tratatului capital al lui Origen, ele au prin numărul lor mare o deosebită importanță, pentru reconstituirea unora dintre ideile dogmatice ale teologului alexandrin ³⁷).

impériale en matière religieuse à Byzance (teză). Clermont-Ferrand 1879 p. 235-236; *G. Cave*, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, Genevae 1694 p. 282-283; *Dom Remy Ceillier*, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. t. XVI, Paris 1748, p. 463-479; *B. J. Kidd*, The Churches of Eastern Christendom from A. D. 451 to the present time, London 1927, p. 35-52; *M. Jugie* în op. cit., col. 2279-2284.

29) *Fr. Diekamp*, op. cit. p. 46.

30) *Chr. Fr. W. Walch*, op. cit. 689.

31) Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, I. Theil Die Ueberlieferung und der Bestand, Leipzig 1893, p. 379—380.

32) Cele cu nr. 2—7a, 8—20, 22, 24, 25b, 26b, 28.

33) Cel cu nr. 27: *Εἰ δὲ ὁ πατήρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα...*

34) Cartea IV, 4, 8 (35).

35) De Principiis (*Περὶ ἀρχῶν*). Leipzig 1913 (Origenes Werke, V. Band, in Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, B. 22), Einleitung p. CXXV—CXXVII.

36) Cele cu nr. 4-12, 13-14, 17b-21, 23a-25, 27, 29, 30, 32, 35, 38-40. Dintre acestea, frg. 23a formează anatemele 2—6 din tratatul lui Iustinian, contra lui Origen, *Migne*, P. G. 86, I, 989 B-C.

37) *Eugène de Faye*, Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée, v. I, Paris 1923, p. 54,61.

Dacă Iustinian a citit el însuși *Περὶ ἀρχῶν*, sau dacă a folosit numai extrasele ce i-au servit origeniștii palestinieni, este o chestiune asupra căreia nu este ușor de pronunțat ³⁸⁾. Aceste citate ajută totuși să se vadă cum și cât a schimbat Rufin în traducerea sa ideile lui Origen și măresc regretul că opera originală s'a pierdut.

Asupra *manuscriselor*, în cari s'a păstrat tratatul lui Iustinian informează P. Koetschau în eruditul studiu introductiv la ediția scrierii *Περὶ ἀρχῶν* ³⁹⁾. Ele sunt trei: Codex Athous (mânăst. Ivron dela sf. Munte, nr. 381, fost 236 Lambros 4501), din sec. XV, fol. 305-r sq; codex nr. LVIII bombyc. graecus (bibl. imperială Viena), folosit probabil de Mansi ⁴⁰⁾ și codex Monacensis graecus 186 fol., scris în anul 1446.

Prima ediție a tratatului contra lui Origen a fost cea latină a lui C. Baronius ⁴¹⁾, luată „ex scripto codice Antonii Augustini“. Traducerea aceasta nu este completă; ea merge până la al patrulea alineat inclusiv ⁴²⁾ din cele douăzeci și patru (respectiv patru la alineat inclusiv ⁴³⁾ din cele douăzeci și patru (respectiv douăzeci și șapte) de fragmente citate de Iustinian din *Περὶ ἀρχῶν* și trece apoi la cele zece anatematisme, pe cari le introduce astfel: „At de blasphemii Origenis in Deum haec tantum in Epistola imperatoris: quibus hi subijciuntur anathematismi“ ⁴⁴⁾. După anatematisme, adaogă: „In Christo Jesu Domino nostro, cui gloria in saecula saeculorum. Amen“.

Prima ediție greacă este cea a lui Christianus Lupus ⁴⁴⁾. După el, tratatul a intrat în colecțiile sinodale, între actele si-

38) Spre deosebire de P. Koetschau, G. Bardy, Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines de De Principiis d'Origène, Paris 1923, p. 73, atribue mai puțină importanță fragmentelor din tratatul lui Iustinian, socotind că acesta n'a cunoscut *Περὶ ἀρχῶν* decât din citatele călugărilor origeniști, citate rupte din context, trunchiate și poate chiar interpolate (la G. Fritz, in op. cit. cit. 1578).

39) Op. cit., Einleitung CV.

40) Ibidem.

41) Annales ecclesiastici (ad annum 538), t. VII, Coloniae Agrippinae 1624, col. 345-357; în ediția Theiner, Bar-le-Duc et Paris, t. IX (1867), 538, nr. 34-547 nr. 82.

42) „Ὅτι κτίσμα καὶ γενητὸς ὁ υἱός, ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου (Quod creatura et factus Filius est, ex eodem libro (Mansi IX, 525; Migne, P. G. 86 I, 981 D; P. L. 69, 213 D), t. VII (1624), col. 357.

43) T. VII (1624), col. 357; t. IX (ed. Theiner), 547, nr. 82.

44) Synodorum generalium et provincialium statuta et Canones, Lovanii 1665, Bruxellis 1673.

nodului V ecumenic ⁴⁵⁾. În *Migne*, tratatul se găsește în ambele serii: P. Gr. 86, I, col. 945—989 (epistola către sinod, col. 989—993) · P. L. 69, 179—221 (epistola, col. 221—225). În *Mansi* și *Migne*, se reproduc câteva note ale lui Hardouin.

Traducerea noastră indică la margine, prin două numere suprapuse, coloanele respective din *Migne*: Cel de sus P. G. (86, I) cel de jos P. L. (69), iar prin cifre grase coloana din *Mansi*, t. IX.

Epistola către sinod se găsește și la istoricii bizanțini Gheorghe Amartolos, *Cronica* (*Migne*, P. G. 110, 780—784) și Gheorghe Kedrinos (Cedrenus), *Sinopsa istoriilor* (*Migne*, P. G. 121, 720—724). Dela ultimul a luat-o și tradus-o Baronius ⁴⁶⁾, care o pune la locul ei probabil, anul 553. Diekamp o reproduce paralel cu cele cincisprezece anatematisme, pentru a învedera înrudirea lor ⁴⁷⁾.

Cele zece anatematisme se mai găsesc la Nichifor Calist, *Istoria bisericească XVII*, 28 (*Migne*, P. G. 145, 289—292), la Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. II, Paris 1908, p. 1184—1186 (cu traducere ⁴⁸⁾ franceză), la P. Koetschau (op. cit., p. CVII—CVIII), la Denzinger-Bannwart — fără anatematismul al zecelea — în *Enchiridion symbolorum*, ed. 16—17, Freiburg im Breisgau 1928, p. 887-89 (nr. 203—211: *Canones adversus Origenem*).

Paralelă la cele zece anatematisme din tratatul lui Iustinian contra lui Origen oferă cele *cincisprezece anatematisme* dela 553 ⁴⁹⁾; în parte, deasemenca, libelul contra erorilor lui Origen al episcopului de Skythopolis Teodor (*Migne*, P. G. 86, I, 232—236) și *Invățătura* despre părerile lui Origen, Evagriu și Didim a lui Varsanufios (*Migne*, P. G. 86, I, 892—901), precum și scrieri de mai târziu (Sf. Ioan Damaschin, *Despre erezii*, 63 și 64, *Migne*, P. G. 94, 713—716; *Expunere exactă*

45) *Hardunus* (Hardouin) *Collectio regia maxima conciliorum seu acta conciliorum* usque ad. a. 1714, Paris 1715, t. III, col. 243-282; *Mansi Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. IX, 487-534.

46) T. VII (1624), col. 525-526; t. X (ed. *Theiner*, 1867), 123 nr. 239-124 nr. 242.

47) Op. cit. p. 90-97.

48) Alte traduceri la *F Prat*, op. cit. *Introduction* p. LII-LIV; *A. d'Allès*, în op. cit. mai jos, la bibliografie, col. 1233-34; *G. Fritz*, în op. cit. col. 1577-1578; *Fr. Diekamp* op. cit. p. 49-50.

49) *J. A. Fabricius*, *Bibliotheca graeca*, ed. *Harles*, v. XII, Hamburg 1819, p. 187-191; *Hefele-Leclercq*, op. cit. p. 1191-1196; *Hardouin* op. cit. p. 283 sq; *Mansi*, IX, 396-400; *Chr. Fr. W. Walch*, op. cit., p. 640-645; *Fr. Diekamp*, op. cit., p. 88-98; comp. și *P. Koetschau*, op. cit., *Einleitung* p. CXIX - CXXV.

a credinței ortodoxe, II, cap. 12, Migne, P. G. 94, 921; Fotie, Biblioteka, cod. 8, Migne, P. G. 103, 52—53).

Am indicat în cele de mai sus doar câteva date, ce pot servi ca introducere la tratatul lui Iustinian contra lui Origen, acest rechizitoriu care a fost ca o piatră de mormânt pentru cariera teologică a marelui Alexandrin. Chestiunea origenismului în sec. VI și a condamnării lui Origen la 543 și 553 necesită un studiu mult mai larg, care rămâne de făcut.

Din bibliografie nu notăm aci decât ceace este mai important și privește direct faptele cari au dus la măsura dela 543.

Isvor principal pentru istoria controverselor origeniste din timpul lui Iustinian este Viața sfântului Sava, scrisă de un contemporan al faptelor, *Ciril de Skythopolis*, Βίος τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα, editată de J. B. Cotelierius (Cotelier) Vita S. Sabae, in Ecclesiae graecae monumenta, t. III Paris 1686, p. 220-376, și de N. Pomjclousskii, Petrograd 1890 (text grec și o veche traducere slavă), cf. Fr. Diekamp, op. cit. p. 5 n. 1- p. 6; O. Bardenheuer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, v. V, Freiburg im Breisgau 1932, p. 127. Utile deasemenea opera diaconului cartaginez din sec. VI, *Liberatus*, Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum cap. XXIII și XXIV, in Migne, P. L. 68, 1044-1052; pentru celelalte ediții, vezi O. Bardenheuer op. cit., p. 328; *Eragiu*, Istoria bisericăescă, IV, 37-38 (Migne P. G. 86, II).

Studiul cel mai bun asupra chestionii origeniste în sec. VI este al lui Franz Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster i. W. 1899.

Necesară încă, dintre cele mai vechi, opera lui Chr. Fr. W. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereyen, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, bis auf die Zeiten der Reformation v. VII, Leipzig 1776.

C. Baronius, Annales ecclesiastici (ad annum 538), t. VII, Coloniae Agrippinae 1624, sol. 345-357. In ediția A. Theiner, Bar-le-duc et Paris, t. XI (1867), 537 n. 29 sq. — Cu Baronius s'a deschis o serie de studii erudite și pasionate în jurul lui Origen (de aminfit ca mai insemnați, Hal oix, Norris, Huet, s. Basnage, frații Bakerini Natalis Alexander, Cave, Mosheim; a se vedea Walch, op. cit., p. 726-736, Fr. Diekamp op. cit. p. 1-5).

O mențiune specială merită P. D. Huetius (Huet), Origeniana, II, sectio tertia, in ediția Ed. Lommatzsch, t. XXIV, Berlin 1846 (și în Migne P. G. 17, 1160-1182). Notăm apoi în ordine alfabetică:

A. d'Alès, art. Origénisme, in Dictionnaire apologétique de la foi catholique, t. III, ed. 4, Paris 1926, col. 1228—1258.

Hamilcar S. Aivisatos. Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I., Berlin 1913.

(Möller-) *Bonwetsch*, art. Origenistische Streitigkeiten, in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. 3, v. XIV, p. 489-493.

J. Denis, La philosophie d'Origène, Paris, 1834 (pag. 534-511).

Ch. Diehl, Justinien et la civilisation byzantine, Paris 1901, pag. 339 sq.

L. Duchesne, L'Eglise au VI-ème siècle, Paris 1925 (p. 156-218).

Acelaș, Vigile et Pélage. Etude sur l'histoire de l'Eglise romaine au milieu du VI-e siècle. (Extrait de la Revue des questions historiques, livr. du 1-er Octobre 1884), Paris 1884.

G. Fritz, art. Origenisme, in Dictionnaire de Théologie catholique, t. XI, p. II, Paris 1932, col. 1565-1588.

Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, ed. 5, v. II, Tübingen 1931 (p. 414-424).

H. Leclercq, Histoire des conciles, t. II, p. II, Paris 1903, (p. 1174-1196).

W. H. Hutton, The Church of the sixth century, London 1897.

M. Jugie, art. Justinien I-er, in Dictionnaire de Théologie catholique, t. VIII, p. II, Paris 1925, col. 2277-2290 (a se vedea bibliografia, col. 2289-2290).

B. J. Kidd, The Churches of Eastern Christendom from A. D. 451 to the present time, London 1927 (p. 35-75).

August Knecht, Die Religions-Politik Kaiser Justinians I. (Inaug. Dissert.), Würzburg 1896.

François de Lalorge, Origène. Controverses auxquelles sa théologie a donné lieu, Sens 1905.

H. Leclercq, art. Justinien, in Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, fasc. LXXX-LXXXI, Paris 1927, col. 582-593.

M. Lequien, Oriens christianus, t. I, 378-379 (Teodor Askidas), (66-467) Domițian al Ancirei; t. III, 189-235.

Fr. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Erstes Buch. (Texte und Untersuchungen III, 1-2), Leipzig 1887 (p. 274-297).

Χρυσστόμου Παπαδοπούλου, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, Ierusalim și Alexandria 1910.

J. Paroaire, L'Eglise byzantine de 527 à 8.7, ed. 3, Paris 1923 (p. 34-40).

Peters, art. Origenistenstreit, in Wetzter und Welte's Kirchenlexicon, ed. 2, v. IX, Freiburg im Breisgau 1895, col. 1073-1078.

F. Prat, Origène. Le théologien et l'exégète, ed. 2, Paris 1907 (p. LI-LXI și 210-213).

Scheel, art. Origenistische Streitigkeiten, in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, ed. 2, v. IV, Tübingen 1930, col. 787-788.

Hans von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921 (p. 96-141).

J. Tixeront, art. Origène et les controverses sur l'origénisme,

în Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, t. V. Paris 1927, col. 163-164.

De consultat deasemenea capitolele respective din lucrări despre :

Istoria imperiului bizantin (A. A. Vasiliev, *Bury*, Παπαρηγόπουλος etc.) și în special despre Iustinian și politica lui religioasă (*Gasquet*, *Glaizolle*, *Cauvet*, W. *Go-don Holmes*, G. *Pfannmüller*, J. *Bryce* (în Dictionary of christian Biography, de Smith și Wace, t. III. p. 538, sq.) *Gelzer* (la *Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Litteratur ed. 2. München 1897, p. 937-941), *Jörs*. etc.

Patrologie, istoria literaturii (O. *Bardenheuer*, op. cit., t. V p. 20-25 *F. Cayré*, Précis de Patrologie, t. II, Paris 1930, p. 77-84; *Krumbacher*, op. cit. p. 57-59, *Ceillier* ș. a.).

Istoria bisericească (manualele mai mari, ca *Fleury*, *Darras*, J. P. *Kirsch*. Kirchengeschichte I, Freiburg im Breisgau 1930, p 648-650; K. *Müller*, Kirchengeschichte I, I, ed. 2, Tübingen 1929, p. 751-769).

Istoria dogmelor (*Seeberg*, *Loo's*, *Tixeront*, *Schwane*).

Leonțiu de Bizanț, (*Loofs*, *Junglas*, *Rügamer Ermon* ; deasemenea în patrologii și în dicționarele teologice).

Doctrina lui Origen (*Huet*, *Wulch*, *Redepenning*, *Freppel*, *Denis*, *Schni zer* (la *Koetschau*, op. cit., p. CLVI, 11), *Prat*, *Eugène de Faye* A. *d'Alés*, etc.).

II

Tratatul prea piosului împărat Justinian, trimis prea sfințitului și prea fericitului arhiepiscop al fericitului oraș și patriarh Mina⁵⁰), contra lui Origen cel nelegiuit și a nepioaselor lui învățători⁵¹).

Totdeauna ne-am dat și ne dăm silința, ca dreapta și nepătata credință a Creștinilor și starea prea sfintei lui Dumnezeu Biserici catolice și apostolice să fie continuu păzite neturburate, și aceasta ne este cea dintâi grijă dintre toate. Prin care am și

947
179

50) Migne are Μηνᾶν (Mennam), greșit, în loc de Μηνᾶν (Menam). Dintre Occidentali, puțini scriu corect acest nume ca (*F. Prat*, opt. cit., p. 210). *Uysse Chevalier*. Répe toire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie, t. II, Paris 1907, col. 3194 și 3197 cunoaște ambele forme, dar preferă pe cea greșită. (Mennas).

51) Textul grec, δογματων.

crezut că ni s'a dat de Dumnezeu și că păstrăm în lumea aceasta domnia, și că trebuie să supunem pe dușmanii statului nostru, și prin care nădăjduim să găsim în viața viitoare milă înaintea bunătății Lui. Căci deși dușmanul neamului omenesc născocește felurite pretexte, prin cari încearcă să uneltească împotriva sufletelor oamenilor, iubirea de oameni a lui Dumnezeu, nimicindu-i răutatea și combătând pe protivnici, nu îngăduie totuș să-l fie vătămată sau risipită turma.

Și zicem acestea, de oarece a ajuns la cunoștința noastră, că sunt unii cari nu au în gând frica de Dumnezeu și nici nu știu să facă deosebirea dreptelor învățături, prin care tot cețce cunoaște adevărul se mântuește, și cari lăsând deoparte sfintele Scripturi și pe sfinții părinți, pe cari Biserica cea catolică a lui Dumnezeu îi are ca învățători și prin cari orice erezie e pretutindeni alungată, iar credința ortodoxă este lămurită ⁵²⁾, iau în schimb pe Origen și învățăturile lui cele eline ⁵³⁾ și ariene și maniheice, prin cari el a căzut în prăpastie.

Cum pot însă să se socotească la un loc cu creștinii unii ca aceștia, cari țin de un om ce s'a silit să transmită cele ale Elinelor ⁵⁴⁾, maniheilor ⁵⁵⁾, arienilor și ale altor eretici, și care blasfemând mai ales contra sfintei și celei de o ființă Treimi a îndrăsnit a zice, că Tatăl este mai mare decât Fiul, iar Fiul decât sfântul Duh, și sfântul Duh decât celelalte spirite?

La impietatea sa a adăugat încă și pe aceea, că nici Fiul nu poate să vadă pe Tatăl, nici sfântul Duh pe Fiul ⁵⁶⁾, și că Fiul și sfântul Duh sunt creaturi ⁵⁷⁾ și ceea ce suntem noi față de Fiul, este Fiul față de Tatăl.

Adaogă deasemenea la blasfemele sale și aceasta, în prima carte a scrierii lui, *Περὶ ἀρχῶν*, zicând cu propriile-i cuvinte astfel: „La începutul ce putem concepe cu mintea, Dumnezeu a constituit prin voința sa un număr de ființe cugetătoare, atât cât

52) Vezi nota lui Hardouin, în Migne, vol. cit., 947-948 (P. L. 69, 179-180).

53) Adecă păgâne.

54) Vezi n. 53.

55) Nimeni, se pare, n'a imputat lui Origen erori păgâne și maniheice, cât Iustinian, comp. *Walch*, op. cit., p. 701, obs. 2 (și p. 645-649); ibidem, p. 701: «Niemals ist Origenis ein Dualist gewesen, und ohne das zu sein, kan en auch niemals ein Manichäer gewesen sein». Dela Iustinian a luat probabil *Facundus de Hermiane* acuzația: «sicut Manichaeus atque Origenes» (Pro defensione trium capitulorum, XII, 1, *Migne*, P. L. 67, 825) și la *Walch*, op. cit., p. 701.

56) *P. Koetschau*, op. cit. p. 25-26 (nota).

57) Comp. *Ioan Damaschin*, *Περὶ ἀίρέσεων*, 64, *Migne*, P. G. 94, 716; *Walch*, op. cit. p. 693; *F. Prat*, op. cit. p. 56, n. 1, 57, 58.

putea să fie deajuns; căci trebuie spus că și puterea lui Dumnezeu este mărginită ⁵⁸⁾ și nici nu trebuie să înlăturăm această mărginire ⁵⁹⁾ sub pretextul eufemiei ⁶⁰⁾; căci dacă puterea dumnezeiască ar fi infinită, ea nu s'ar putea înțelege, prin forța lucrurilor, nici pe sine însăși, de carece infinitul este prin natura sa incomprehensibil. Deaceia a făcut atâtea, câte putea să cuprindă și să țină sub mâinile și sub providența Sa, precum și materie a pregătit atâta, câtă putea să pună în ordine”.

Ce blasfem mai mare decât acest putea, să pronunțe împotriva lui Dumnezeu Origen, care a conceput grade până și în sfânta Treime, voind să introducă și prin aceasta politeismul și comițând monstruoziitatea de a zice, că însăși puterea lui Dumnezeu este limitată?

Dar este tot atât de mitologic și ceace, plină de toată impietatea, zice, că toate creaturile și speciile sunt coeternă cu Dumnezeu ⁶¹⁾ și că acelea dintre ființele raționale care au păcătuit și cari deaceia au căzut din starea în care erau, au fost aruncate în corpuri ca pedeapsă ⁶²⁾, proporțional cu păcatele lor, iar că purificându-se sunt din nou aduse în starea în care se găseau mai înainte, lepădându-și cu totul și răutatea și corpurile, și că sunt iarăși aruncate în diferite corpuri ca pedeapsă, a doua și a treia oară și de mai multe ori.

Admite și că s'au constituit și se constituiesc diferite lumi, unele trecute, altele viitoare ⁶³⁾. Și cine este atât de prost, încât, la auzul unor asemenea lucruri, să nu i se înfieze mîntea de o atât de mare impietate? Cine n'ar avea oroare de nebunul Origen, care a plăsmuit și a expus în scris asemenea blas-

58) Περὶ ἀρχῶν II, 9, 1 (ediția Koetschau, p. 164; Migne, P. G. II, 225. Comp. *Teoria de Skythopolis*, Λίβελλος VIII, Migne, P. G. 86, I, 233 D. *Ernst Rud. Redepenning*, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, v. II, Bonn 1846, p. 291. *Eugène de Faye*, Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée, v. III, Paris 1928, p. 34-35; *A. d'Alès*, in op. cit. col. 1243, 8 1250. *Walch*, op. cit. p. 690.

59) περιγραφή (circumscriere).

60) Προφάσει εὐφημίας, adică sub pretextul că despre Dumnezeu trebuie să vorbim numai de bine.

61) Comp. Περὶ ἀρχῶν I, 4, 3 (ed. Koetschau, p. 65-66, și *Methodiu de Olimp* (la Folie), ed. *Bonweisch*, p. 341, la Koetschau op. cit. p. 65 nota); *Eug. de Faye*, op. cit. p. 66 n. 1.

62) Comp. *Leonțiu de Bizanț*, Σχόλια (De sectis) X, Migne, P. G. 89 I, 1: 65; *Varsanufios Διδασκαλία περὶ τῶν Ὀριγένους, Εὐαγγελίου καὶ Διδύμου φρονημάτων*, in Migne P. G. 86, I, 892; *Nichita Acomnatos* (Honiatul), Tezaurul cred. ort, IV, 31, in Migne P. G. 139, 1303. *Redepenning*, op. cit. p. 331; *Walch*, op. cit., p. 692.

63) Comp. Περὶ ἀρχῶν II, 5, 6 (ed. Koetschau, p. 120-121).

feme împotriva lui Dumnezeu, pe cari, fiind interzise tuturor creștinilor și purtând dovada evidentă a nelegiuirii lor, am crezut de prisos să le mai învrednicim de combatere?

Și dacă toți ereticii sunt alungați din prea sfânta Biserică și sunt supuși anatemei împreună cu învățăturile lor, pentru eventuală alunecare dela o dogmă sau dela alta, cine dintre creștini va ține la Origen și la rețele lui scrieri, când a spus atât de mari blasfeme și a dat aproape tuturor ereticilor atâta materie de pierzare și de blasfem, încât a și fost pus de mult sub anatema de către sfinții părinți, împreună cu infamele lui învățături?

Căci chiar dacă am admite — ceace de altfel se găsește și la ceilalți eretici, — că Origen, cel ce luptă contra lui Dumnezeu, amestecă ⁽⁶⁴⁾ în perversele lui scrieri și unele din dogmele cele drepte, ele nu sunt ale lui, ci ale sfintei Biserici a lui Dumnezeu, și chiar pe acestea el le-a urzit cu răutate și spre înșelarea celor simpli. Căci fiind instruit în mitologiile Elinilor și voind să le răspândească, s'a prefăcut că explică sfintele Scripturi, pentru ca, amestecându-și în acest chip învățăturile-i odioase cu explicările sfintelor Scripturi, să introducă cu răutate rătăcirea elină și maniheică și nebunia ariană și să poată momi pe cei neîncercați în ale sfintelor Scripturi.

Căci ce altceva a expus Origen, decât cele zise de Platon, care a răspândit nebunia elină? Sau dela cine altul și-a luat și pus în scris boala sa Arie, cel care spre pierderea sufletului său a conceput grade în sfânta și cea de o ființă Treime? În ce se îndepărtează de Mane, când zice, că sufletele oamenilor au fost aruncate în corpuri, ca pedeapsă pentru păcate? Că au fost adecă întâi minți și puteri sfinte ⁽⁶⁵⁾ și apoi săturându-se de contemplarea dumnezeiască ⁽⁶⁶⁾ și întorcându-se spre mai rău și răcindu-se ⁽⁶⁷⁾ astfel de iubirea lui Dumnezeu, s'au numit dea-

64) Sens probabil, textul nefiind sigur (*ἀναμύζασι. ἐναμύζασι, ἀναμύζασι*).

65) *Περὶ ἀρχῶν* I, 8, 1 (ed. *Koetschau*, p. 95-96, 97); II, 8, 3 (ed. *Koetschau*, p. 159, 161) *Leontiu de Bizanț*, în op. cit., col. 1264-1265; *Varșunfos*, în op. cit., col. 882; comp. *Eug. de Faye*, op. cit., p. 69 (n. 3)-71, 99; *Wilhelm Boussel*, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, hrsg. von *Theodor Hermann* und *Gustav Krüger*, Tübingen 1923, p. 301 și n. 5. Vezi și anat. 2 din cele 15 ale sin. 553 la *Fr. Diekamp*, op. cit. p. 90; *Hefele-Leclercq* op. cit. p. 119.

66) *Περὶ ἀρχῶν*, II, 8, 3. (ed. *Koetschau* p. 159). Comp. *Teodor de Skythopolis* în op. cit. I. col. 233; anatema 2 din cele 15 (sin. 553); *Eug. de Faye*, op. cit. p. 99 n.

67) *Περὶ ἀρχῶν*, II, 8, 3, (ed. *Koetschau*, p. 159 (II), 160 (IV); *Teodor de Skythopolis*, loc. cit. anat. 4 din cele 15 (sin. 553); *Nichita Acom.*, loc. cit., *Eug. de Faye*, op. cit. p. 98, 99 n., 212; *F. Prat*, op. cit. p. 76 n. 5

ceea ψυχαί⁶⁸) (suflete) și au fost închise în corpuri ca pedeapsă. Și singură aceasta eră deajuns pentru deplina lui condamnare, ca fiind nelegiuire păgână.

Căci dacă Dumnezeu a zis: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră”⁶⁹), însemnează, după cuvântul deșert al aceluia (Origen), că numai corpul fără suflet a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dacă sufletul preexistă în adevăr și dacă a fost pus sau închis în corp după crearea acestuia. Și e absolută nevoie să zicem atunci, că Dumnezeu însuși, creatorul omului, este corp, ca făcând corpul după chipul și asemănarea Sa. Dar cum poate corpul să fie chip a ceva fără corp? Fie ca deaceea creștinii să nu aprobe asemenea lucruri.

Iar dacă, după blasfemul lui Origen, sufletele preexistau, și dacă au fost trimise în corpuri ca pedeapsă, pentru că au păcătuit și pentru ca să se înțeleptească pedepsindu-se, trebuia ca ele să nu mai păcătuiască⁷⁰). Căci dacă sufletului i s'a dat corpul ca pedeapsă pentru păcat, pentru ca să învețe prin durere a cinsti pe Dumnezeu, atunci cum colaborează și luptă alături de el corpul, ca să păcătuiască, cum (nu⁷¹) se întâmplă celor pedepsiți? Lanțuri, închisoare, cătuși și într'un cuvânt tot ce, ca acestea, împiedecă de a face nedreptăți și păcate, sunt numai pentru cei pedepsiți. Dar lanțul nu i se dă celuice a greșit ca ajutor ca să greșescă mai mult, ci ca, chinuindu-se în lanțuri, să înceteze de a mai greși⁷²). Este prin urmare evident, că nu pentru îndreptarea unor păcate anterioare au fost sufletele puse în corpuri, cum zice Origen, că Dumnezeu a creat totodată și corpul și sufletul, adecă l-a creat pe om deplin⁷³). Deaceea și așteptăm răsplata celorce am făcut cu corpul, fie bune, fie rele.

Aceasta ne învață și sfântul apostol *Pavel*, când zice: „Că noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea tronului lui Hristos, pentru a lua fiecare după celece a săvârșit cu trupul, fie bine, fie rău”⁷⁴). Trebuie să luăm aminte la cuvintele apostolului, pen-

A. d'Alès, în op. cit. col. 1241-1242; *Guilelmus Capitaine*, De Origenis ethica, Münster i. W. 1897, p. 29 n. 2.

68) Verbul ἀποψύχω a răci (ψύχω, a sufla, a respira) și subst. ψυχή, (suflet) au aceeași rădăcină.

69) Geneza I, 26.

70) Adecă după incorporare.

71) Text nesigur; probabil cu negație: οὐ γίνεταί.

72) Comp. *Metodiu*, Ἀγλαοφών ἢ περὶ ἀναστάσεως I, 32, 2, ed. G. Nathanael Bonwetsch (în Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, B. 27, Leipzig 1917) p. 268.

73) Comp. *Metodiu*, ibidem, I, 34, ed. Bonwetsch, p. 272; *Procopius de Gaza*, Comentariu la Geneză, în Migne, P. G. 87, I, 156-157.

74) Ep. II Corinteni V, 10.

trucă nu zice că cel judecat va primi după cecele a săvârșit înainte de trup. Iar dacă omul se pedepsește sau se învrednițește de cinste dela Celce judecă pământul numai pentru câte a făcut cu corpul, fără să amintească de păcate anterioare, este evident că sufletele n'au existat înaintea corpurilor, căci, dacă ar fi preexistat, apostolul ar fi vorbit și de cele săvârșite înainte de corp, așa cum a vorbit de cele săvârșite prin corp.

Că sufletele oamenilor sunt intelectuale și raționale ⁷⁵⁾ este lucru sigur, pe care credem că nici partizanii lui Origen nu-l contestă. Să ne spună dar ceice cugetă ale lui Origen: Dacă sufletele lor, cum zic ei, existau înaintea corpurilor, înainte de a intra în corpuri în ce rânduială erau, sau ce făceau? Căci dacă preexistau, ele ar trebui să știe unde erau și cum au ajuns aci. Iar dacă, lucrul nefiind adevărat, le este greu să spună, evident că sunt mituri cele ale lor. Dar vor zice poate, că nu-mai dupăce sufletele intră în corpuri pot să deosebească și să cunoască cele făcute de ele; de vor zice însă aceasta, însemnează după cuvântul lor deșert, că trupul este mai de cinste decât sufletul, pentrucă îi dă acestuia puțința de a fi intelectual și rațional, lucru care e plin de toată nebunia și absurditatea.

Dacă sufletul preexistă, cum zic ei, de ce atunci are nevoie de învățatură ajungând în corp, pătrunzând în el cu înceul și progresând spre cele mai mari și mai desăvârșite? Căci dacă ar preexistă, ar cunoaște cecele îi sunt de folos și n'ar mai avea nevoie de nicio învățatură, și cunoștință având și-ar da silințe să se îndrepte. Și dacă și-ar cunoaște greșala, nu s'ar mai învăța, ca știind-o adevă de mai înainte; iar dacă se învață, ca necunoscând-o, nu știă de mai înainte; și dacă nu știă de mai înainte, nici nu există de mai înainte, și e clar că nu există.

Cauza creării noastre este singur Dumnezeu, care, așa cum fără să fim ne-a făcut, tot astfel, creați, ne și mântuește prin harul! Său ⁷⁶⁾, dacă ne arătam vrednici și capabili de aceasta. Când a zis deci Dumnezeu: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră”, le-a creat pe amândouă în același timp, plăsmuind adevă și corpul, creând și suflet intelectual și rațional. Dumnezeu a făcut totodată corpul și a creat sufletul, constituind astfel pe om deplin; căci omul nu este nici corp fără suflet, nici suflet fără corp ⁷⁷⁾.

Iar dacă sufletul preexistă, cum zice în prostia sa Origen ⁷⁸⁾, atunci de ce prea sfântul profet *Zaharia* a zis: „Creând omului

75) νοεραὶ καὶ λογικαί: *Eug. de Faye*, op. cit. p. 69-70 (n.).

76) Text nesigur: χειρὶ (mâna), sau χάριτι (har).

77) Vezi nota 73.

78) καθὼς Ὀριγένης ληρεῖ.

duh în el"? 79). Căci dacă preexistă, trebuia mai degrabă să zică: *Punând sau trimițând omului duh în el*. Cum însă profetul zice „creând”, arată cu aceasta că Dumnezeu a creat cu puterea și bunătatea Sa și sufletul, care nu preexistă, așa cum a creat trupul. Precum și când se zice, că omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și că s'a învrednicit de suflarea Lui dumnezeiască, se arată nu numai că sufletul a fost creat intelectual și rațional, ci și nemuritor, pentru a stăpâni toate creaturile de pe pământ.

Aceasta o spune și *Grigore Teologul*, zicând despre suflet că e dela Dumnezeu și e sfânt și participă la noblețta dumnezeiască. Nu cum zic unii în înclupirea lor, că sufletul este din ființa dumnezeiască, ci că a fost făcut prin suflarea lui Dumnezeu și a primit dela El darul de a fi intelectual, rațional și nemuritor, ca să nu piară împreună cu corpul, ca vietățile cele fără rațiune, ci prin har să participe la noblețta dumnezeiască, adică la nemurire.

Mărturisește acestea și cel întru sfinți *Ioan*, patriarhul Constantinopolului, în al unsprezecelea cuvânt al său despre creațiune, zicând astfel: „Și a suflat, zice, în fața lui suflare de viață și omul avu suflet viu. Dela aceasta pornind unii neștiutori și conducându-se de propriile lor idei, nimic cugetând cum se cuvine despre Dumnezeu, nici gândindu-se la condescendența exprimată în cuvinte, s'au apucat să zică, că sufletul este din ființa lui Dumnezeu. O, ce nebunie; o, ce sminteală!” 80). Acestea zice părintele, în chestiunea de față.

Ia însă seana că despre toate celelalte creaturi de pe pământ Dumnezeu a zis „să fie” și „să scoată pământul, și s'a făcut”; iar despre om zice: „Să facem om”, și nu numai „să facem”, ci după chipul și asemănarea noastră; și luând țărâna din pământ cu mâinile Sale, Dumnezeu a plăsmuit pe om și i-a suflat în față suflare de viață și omul avu suflet viu” 81). Din acestea se poate deci vedeă, că Dumnezeu a făcut pe om mai de cinste de cât toate celelalte făpturi de pe pământ. Pentru toate celelalte a zis cu cuvântul și s'au făcut, pe când pe om l-a creat, dupăcum zice sfânta Scriptură, cu mâinile Sale, și toate celele a făcut pe pământ le-a supus omului, cel creat a șasea zi, pentru ca să stăpânească toate creaturile de pe pământ, făcute și pregătite înaintea lui, iar el să fie stăpânit de creatorul său.

79) Cap. XII, 1 (καὶ πλάσσωσιν πνεῦμα ἀνθρώπου ἐν αὐτῷ).

80) *Sf. Ioan Hrisostom*, Omilia XIII la Geneză II, Migne P. G. 53, 106, unde fraza continuă astfel: πῶσας ὁδοὺς ἀπωλείας ὁ διάβολος ἔτεμε τοῖς αὐτὸν θεραπεύειν δουλομένοις.

81) Ibidem.

Acestea ne învață și cel întru sfinți *Grigore Teologul*, în cuvântul lui la Duminica cea nouă ⁸²⁾, zicând: „Astfel se înnumără în zile, întâia și a doua și a treia ⁸³⁾ și cele următoare, până la a șaptea, care e și ziua încetării lucrurilor, și prin ele se deosebesc între sine cele făcute și orânduite prin cuvinte de nespus, și nu ieșite cu grămada din cuvântul cel atotputernic ⁸⁴⁾, a cărui și singură cugetarea și vorbirea e prezentată ca o lucrare.

Că omul este arătat cel din urmă și este cinstit de mâna și cu chipul lui Dumnezeu, nimic de mirat, așa cum pentru un rege palatul trebuie să existe înaintea lui și regele să fie introdus în el escortat de toți. Deci dacă, după învățătura lui *Grigore Teologul*, omul este arătat cel din urmă și cinstit de mâna și cu chipul lui Dumnezeu și cu toate pregătite de El de mai înainte, așa cum regelui i se pregătește palatul, și a fost astfel introdus de Dumnezeu în el, escortat de toate celelalte, (făpturi). cum pot să zică ceice luându-se după Origen și-au ieșit din minți, că sufletele preexistente au fost trimise în corpuri din cauza păcatelor, trebuind să-și ia pedeapsa celor greșite mai înainte? Cel întru sfinți *Grigore* zice contrariul, că omul a fost făcut cel din urmă dintre toate și că a fost cinstit de Dumnezeu și domnește peste toate cele de pe pământ. Aceasta nu poate fi o pedeapsă, ci dimpotrivă o dovadă de toată purtarea de grijă și binefacerea.

La fel cu *Grigore Teologul* ne învață și cel întru sfinți *Ioan*, patriarhul Constantinopolului, în al unsprezecelea cuvânt la creațiune ⁸⁵⁾ zicând astfel: „Dar poate va zice cineva: De ce, dacă sufletul este mai de cinste decât trupul, se crează întâi ceea ce este mai mic și pe urmă ceea ce este mai mare și superior? — Nu vezi, iubitul meu, că și la creațiune s'a întâmplat acelaș lucru? Așa cum au fost create cerul, pământul, soarele, luna și toate celelalte, și după ele toate și omul, căruia avea să i se încredințeze stăpânirea peste toate, tot astfel și cu facerea omului: i se plăsmuiește întâi corpul, și după aceea sufletul, care este mai de cinste. Căci așa cum cele lipsite de rațiune și cari aveau să-i servească omului sunt create înaintea lui, pentru ca el, având să se bucure de folosința lor, să le aibă pregătite pentru serviciul său, tot astfel și corpul este creat înaintea sufletului, pentru ca, după ce i se va da suflet, prin înțelepciunea cea negrăită a lui Dumnezeu, el să-și poată arăta proprii-

82) Εἰς τὴν καινὴν Κυριακὴν. Λόγος ΜΔ (44), Migne, P. G. 36, 612.

83) Textul are: πρῶτον... καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον, întâi... și al doilea și al treilea.

84) τῆ πάντα δυνατῆ [pro παντοδυναμίῳ] λόγῳ.

85) Omilia XIII la Geneză, Migne P. G. 53, 107-108.

le-i acțiuni prin mișcarea corpului". Acestea sunt deajuns ca să dovedească celorce le vor auzi, că grăim la fel cu sfinții părinți, cari totdeauna resping preexistența sufletului.

Și pentru că sfânta Scriptură zice iarăși despre Adam și Eva: „Dumnezeu i-a binecuvântat și a zis: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți” ⁸⁶⁾, cum deci, dacă sufletele existau înaintea corpurilor, aveau să crească, după rându' a' a dumnezeiască, lucruri cari -- după miturile lor -- preexistau? Și cum putea Dumnezeu să le binecuvinteze, spre a crește și a se înmulți. sufletele ce căzuse de mai înainte în păcate? Căci sufletele păcătoase erau mai degrabă vrednice de blestem decât de binecuvântare. Și dacă sufletele preexistau aflându-se în altă rânduială, după miturile lui Origen, de ce Dumnezeu a creat doar pe Adam? Oare numai sufletul lui Adam greșise până atunci și de aceea a creat Dumnezeu un singur corp? Dacă mai înainte de acesta existau și alte suflete, trebuiau create totodată și alte corpuri, ca să primească în ele sufletele

Și cum se face, că sufletul, care după părerea lor păcătuisese și a fost aruncat în corp spre pedeapsă, a fost pus de Domnul în paradisul desfătării? Căci dacă în corp a fost închis ca pedeapsă, n'ar fi fost pus în paradisul desfătării, ci într'un loc de pedeapsă. Dumnezeu însă a iubit atât de mult pe om, pe care l-a făcut după toate celelalte creaturi, încât chiar după ce a călcat porunca ce El îi dăduse și după ce pentru aceea a fost scos din paradis, când neamul omenească a crescut și păcatul s'a înmulțit, din cauză că mintea oamenilor stăruia tot mai mult în rele, Dumnezeu, bun fiind, tot nu și-a trecut cu vederea făptura. ci și-a instruit-o în diferite chipuri, așa cum ne arată sfânta Scriptură.

Și de oarece, cu cât boala este mai grea, cu atât mai mult avem nevoie de mai mare îngrijire, însuș Cuvântul noul născut al lui Dumnezeu, unul, adică o persoană a sfintei Treimi, se face om pentru iubirea Sa de oameni, rămânând însă Dumnezeu. fără să-și schimbe ființa dumnezeiască în cea omenească și fără să-și transforme ființa omenească în cea dumnezeiască. Și este unul și același în amândouă firile, cunoscut fără amestecare și fără împărțire ⁸⁷⁾. Căci rămânând ceea ce eră s'a făcut ceea ce nu eră. Și primind în corpul Său moartea cu care eram noi datorți ca o condamnare pentru păcătuire, ne-a liberat de moartea cea veșnică, făcându-Se începătură celor adormiți și primul născut înviat din morți ⁸⁸⁾, înviindu-ne și așezându-ne și pe noi cu

86) Geneza I, 28.

87) ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαίρετως, comp. formula sim. IV ecum.: ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως.

88) Comp. ep. I Cor. XV, 20; ep. Coloseni I, 18.

Sine întru cele cerești, precum ne învață tradiția apostolică. Deși la început firea omenească a fost lipsită de paradis din cauza neascultării, totuși, dupăcum am zis, Fiul cel unul născut al lui Dumnezeu, pentru multa iubire cu care ne-a iubit ⁸⁹⁾ și unind în chip indisolubil firea noastră cu a Sa, ca ipostas, în pântecul sfinte, slăvitei Născătoare de Dumnezeu și purtea Fe-cioarei Maria, ne-a învrednicit de mai mult har, dăruindu-ne împărăția cea din ceruri.

Acestea le mărturisește și cel întru sfinți *Ioan* patriarhul Constantinopolului, în cuvântul său la Înălțare, zicând astfel: „Noi, cei cari ne-am arătat nevrednici de pământ, am fost ridicați astăzi la cer; noi, cari nu eram vrednici nici de stăpânirea de jos, ne-am înălțat la împărăția de sus, am trecut de ceruri, am atins tronul împărătesc, și firea, pentru care Heruvimii păziau paradisul ⁹⁰⁾, stă azi mai presus de Heruvimi ⁹¹⁾”. Se arată deci împotriva celor zise în prostia sa de Origen, că sufletele nu preexistau în ceruri și nici că, păcătuiind în urmă, au fost trimise în corpuri ca pedeapsă. Ci din contra, întreaga fire a omului creată pe pământ, adecă corp și suflet, s'a învrednicit de împărăția cerurilor, prin bunătatea cea dela Dumnezeu, așa că oamenii cari împlinesc și păzesc porunca lui Dumnezeu se învrednicesc de împreună-petrecere cu îngerii din ceruri, pe cari ni s'a poruncit să-i imităm pe pământ prin mărturisirea lui Dumnezeu.

Căci Dumnezeu voind prin nespusa Sa iubire de oameni, ca așa cum este slăvit în ceruri de către puterile sfinte, tot astfel să fie slăvit și de oameni pe pământ, a creat pe om, un al doilea înger pe pământ, ca toate să se umple de slava lui Dumnezeu. Deaceea și Domnul, arătându-ne cum trebuie să ne rugăm, zice: „Tată¹ nostru, care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău, vie împărăția Ta, fie voia Ta, precum în cer și pe pământ”.

De acord cu cele zise de noi învață și cel întru sfinți *Grigore Teologul*, în cuvântul său la sfintele Paști, astfel zicând: „Această voind s'o arate Cuvântul lucrător ⁹²⁾, a făcut pe om o vietate compusă din amândouă lucrurile, adecă din fire văzută și nevăzută; și luând trupul din materia ce exista de mai înainte, a pus dela Sine viață în el, ceace rațiunea știe că este suflet intelectual și chip al lui Dumnezeu, și l-a pus pe pământ ca pe o altă lume mare în miniatură, ca pe un alt înger adorator

501

959
191

89) Ep. Efeseni II, 4.

90) Geneza I, I, 24.

91) Migne, P. G. 50, 444-445.

92) ὁ τεχνίτης λόγος.

mixt ⁹³⁾, contemplator adecă al făpturii văzute și inițiat în cea a cugetării, rege al celor de pe pământ, condus și el de Cel de sus” ⁹⁴⁾).

Ia deci aminte, că zicând părintele că *Dumnezeu a făcut din omândouă pe om*, a adăogat că trupul l-a luat din materia ce există, iar despre suflet nu zice nici că preexistă, nici că a fost făcut dintr’o substanță preexistentă, ci zice că Dumnezeu a pus dela Sine viață în el, ceace rațiunea știe că e suflet; intelectual și chip al lui Dumnezeu. Și când zice părintele, că Dumnezeu a făcut pe om rege pe pământ, condus de Cel de sus, combate pe ceice zic că sufletele au fost puse în corpuri ca pedeapsă; căci a domni pe pământ și a aveă domn pe Dumnezeu singur, nu este pedeapsă, ci un mare dar al lui Dumnezeu.

Pe lângă acestea, socotim că este necesar să mai spunem celor cari învață pre existența, că dacă ar fi adevărat că sufletele existau înaintea corpurilor, ar ști și și-ar aminti și ceace făceau înainte de a intra în corpuri, așa cum știu și cunosc după moarte cecele au făcut în corpuri. Vom dovedi din înseși cuvintele evangheliei, că sufletul cunoaște după plecarea din această lume cecele a făcut. Căci Domnul și Mântuitorul nostru Hristos zice acestea, în evanghelia după *Luca*, în parabola lui Lazăr și a bogatului ⁹⁵⁾: „*Era un om bogat, care se îmbrăca în porfiră și vîson, desfătându-se cu strălucire în fiecare zi. Era și un sărac anume Lazăr, care zăcea la poarta lui plin de rănî și dorind să se sature din frimiturile ce cădeau dela masa bogatului, dar și câinii venind îi lingeau rănile. S’a întâmplat însă să moară săracul și să fie dus de îngeri în sânul lui Avraam. A murit și bogatul și a fost îngropat. Și aflându-se în iad în chinuri și ridicându-și ochii, vede de departe pe Avraam și pe Lazăr în sânul lui, și strigănd zise: Părinte Avraam, fie-ți milă de mine și trimite pe Lazăr ca să-mi moue în apă vârful degetului și să-mi răcorească limba, căci mă chinuesc în flacăra aceasta. Iar Avraam zise: Adu-ți aminte, fiule, că tu ți-ai primit cele bune în viață, iar Lazăr deasemenea pe cele rele; acum însă el se mîngăie, iar tu te chinuești. Și afară de acestea, între noi și voi s’a întărit prăpastie mare, pentru ca ceice ar voi să treacă de aici la voi să nu poată, și nici cei de acolo la noi. Și zise: Te rog a-*

504

93) ἄγγελον ἕλλον προσκυνητὴν μικτὸν (care ține adecă și de firea materială și de cea spirituală).

94) Λόγος ME (45) εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα, Migne P. G. 36, 362 B unde fraza continuă: ἐπίγειον καὶ σὺράνιον, πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον, ἔρατὸν καὶ νοούμενον, μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος, τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα. Comp. și *I. Damaschin*, Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως II, cap. 12, Migne P. G. 94, 921. A.

95) Cap. XVI, 19-28.

tunci, părinte, ca să-l trimiți în casa tatălui meu, căci am cinci frați, și să le mărturisească să nu între și ei în acest loc de chin". Rușineze-se dar partizanii lui Origen și de cuvintele evangheliei. Căci dacă sufletele ar fi existat înaintea corpurilor, ar ști și cele ce au făcut înainte de a fi în corp, așa cum și după moarte își amintesc cele ce au făcut în corp. Căci aceasta ne învață cuvintele sfintei evanghelii.

Că sfinții părinți, urmând Scripturilor de Dumnezeu insuflăte, au condamnat asemenea păreri împreună cu Origen, care a spus mituri, am dovedit-o lămurit cu înseși spusele lor. Vom dovedi-o totuș și cu mărturiile următoare ale păriaților, și vom aduce întâi de față pe sfântul *Petru*, episcop al Alexandriei și martir, care este mărturie a cuvintelor noastre.

Din prima cuvântare a sfântului *Petru*, episcop și martir al marelui oraș Alexandria, despre nepre existența și nepăcătuirea sufletului și deci nearuncarea lui în corp pentru această: „Am crezut de cuviință să expunem cele privitoare la primul om de țărână făcut din pământ, pentru a arăta că a fost făcut unul și acelaș și în acelaș timp, deși luat în parte se vorbește despre un om lăuntric și unul dinafară. Căci astfel, cum spune cuvântul mântuitor, celce a făcut cele dinnăuntru a făcut și pe cele dinafară, dar dintr'odată și într'un singur timp adevă în aceeaș zi, când Dumnezeu a zis: *Să facem om după chipul și asemănarea noastră*. Din acestea se lămurește, că n'a fost făcut dintr'o reunire de elemente ce și precedau sau proveniau din alt loc. Căci dacă era o reunire, de ce s'ar fi descris ce se făcuse?”⁹⁶⁾ Și mai departe: „Deci nu se poate admite că sufletele au păcătuit în cer înainte de corpuri și nici că au existat înaintea corpurilor. Aceasta este învățătura a filozofiei eline, care este străină și contrarie celorce voesc să trăiască cu pietate în Hristos”⁹⁷⁾.

Din mistagogia⁹⁸⁾ aceluiaș, făcută către Biserică, înainte de a primi coroana martiriului: „De aceea vă rog să veghiați,

96) Migne, P. G. 18, 520, fragment din *Περὶ ψυχῆς* (De anima et corpore). Sfârșitul citatului lui Iustinian nu concordă cu al fragmentului. Comp. *Ad. Harnack*, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. I. Theil. Die Ueberlieferung und der Bestand, Leipzig 1893, p. 446; *O. Bardenheuer*, op. cit., v. II (ad. 2, 1914), p. 246 și n. 1.

97) Acest fragment nu se cunoaște decât din acest citat. Ideia este în ep. I Timotei III, 12.

98) Locul este din Martiriul sf. Petru (al Alexandriei), comp. *Ad. Harnack*, op. cit., p. 448; *Bonwetsch*, art. Petrus von Alexandrien, in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. ed. 3, v. XV (1904), p. 217, r. 54-55; *O. Bardenheuer*, op. cit., p. 246.

pentru că iarăși veți intra în strâmtoare. Știți că e primejdie a avut de îndurat părintele și episcopul care m'a crescut, Theonas ⁹⁹⁾, din partea nebunilor de idolatri, și al cărui scaun — fie ca și purtarea — le-am moștenit, și cum marele Dionisie ¹⁰⁰⁾ s'a ascuns din loc în loc, îndurerându-l pe lângă aceasta și Sabeliu. Ce să mai zic de Iraclas ¹⁰¹⁾ și de Dimitrie ¹⁰²⁾, fericii episcopi, de câte ispite au avut de suferit din partea nebunului de Origen, care și el a adus în Biserică shisine, cari până azi produc turburări în ea?" Cum deci s'ar putea împotrivi cineva celor zise contra lui Origen de către sfântul martir și episcop al Alexandriei Petru, care primind lupta cea bună pentru Hristos, nu numai a dezaprobat pe Origen și învățăturile-i infame, ci și mărturisește cum sfinții părinți dinaintea sa au avut de îndurat multe încercări dela nebunia aceluia?

505

963
195

Și cel întru sfinți *Atanasie*, fost și el episcop al Alexandriei, zice acestea în tratatul său despre viața fericitului Antonie ¹⁰³⁾: „Cum cutezați să ne batjocoriți pentru că Hristos S'a arătat om, când voi, definind că sufletul este din minte ¹⁰⁴⁾, ziceți că a rătăcit și că a căzut din bolta cerului în corp?" Se cade să observe ceice vor auzi acestea, că cel întru sfinți *Atanasie* se împotrivese lămurit celor cari zic că mintea a preexistat și că din ea s'a născut sufletul, care a păcătuit și a căzut din bolta cerului în corp.

Din al doilea cuvânt contra arienilor al aceluiaș sfânt *Atanasie*: „Toată creatura văzută s'a făcut în șase zile; în prima lumina, pe care a numit-o zi; în a doua firmamentul, iar în a treia, strângând apele, a arătat uscatul și a produs diferitele roade depe el; în a patra a făcut soarele și luna și toată ceata stelelor; în a cincea a rânduit facerea vietăților din apă și a șburătoarelor din aer; în a șasea a făcut patrupedele depe pământ și la urmă pe om din suflet rațional și din corp. *Cele nevăzute ale Lui dela facerea lumii, se văd înțelese prin cele ce a făcut* ¹⁰⁵⁾. Și nici lumina nu este ca noaptea, nici soarele ca luna, nici cele fără rațiune ca omul rațional, nici îngerii ca tronurile, nici acestea ca puterile; toate însă sunt creaturi și

99) 282-300.

100) 247-264.

101) 232-247.

102) 189-232.

103) Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἑσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου, 74, Migne P. G. 26, 948.

104) Vezi nota 65.

105) Ep. Romani I, 20.

fiecare din cele făcute este și rămâne în felul propriei sale ființe, așa cum a fost făcut”. Iată deci cum și sfântul *Atanasie* ne învață ¹⁰⁶⁾, că după toate creaturile Dumnezeu a făcut pe om, cel din corp și din suflet intelectual și rațional. Căci nu zice că trupul a fost făcut după toate celelalte, pentru ca sufletul preexistent să intre în el; ci zice că după toate creaturile a fost făcut omul, din suflet rațional și din corp, arătând că Dumnezeu le-a creat pe amândouă în același timp, adică și corp și suflet.

De oarece, împreună cu celelalte blasfeme ale lui Origen, se mai zice și că sufletul Domnului preexistă și că Cuvântul lui Dumnezeu S'a unit cu el înainte de întruparea Sa din Fecioară ¹⁰⁷⁾, același întru sfinți *Atanasie*, combătând și această prostie zice următoarele, în epistola sa către Epictet ¹⁰⁸⁾: „Cu dreptul se vor condamna toți cei cari cred, că trupul născut din Maria exista înaintea ei și că Dumnezeu Cuvântul a avut suflet omenească înaintea lui și a fost în el totdeauna înainte de venirea Sa”. Deci dacă, precum zice cel întru sfinți *Atanasie*, sufletul Domnului nostru Iisus Hristos, cel înlocuitor cu noi în toate afară de păcat, nu exista înainte de venirea Lui în trup, nu este — și înșă ce — nebunie a zice că celelalte suflete omenești existau înaintea corpurilor?

Pe lângă acestea, să auzim și pe cel întru sfinți *Vasile* în cuvântul despre „*La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu*” ¹⁰⁹⁾, zicând astfel: „Vezi să nu te inducă în eroare sensul echivoc al cuvintelor. Cum adevărat era la început rațiunea omenească, dacă omul a luat jos începutul facerii? înaintea omului animale, târâtoarele, cele de pe uscat și cele din apă, sburătoarele cerului, stele, soare, lună, ierburi, pământ, mare, cer”. Iată că părintele ne spune clar, să nu ne lăsăm atrași de miturile lui Origen despre pre existența sufletelor. Nu ne învață că la început era rațiunea omenească, adevărat sufletul, ci categoric strigă, că facerea omului este posterioară tuturor creaturilor lui Dumnezeu. Dacă deci toate creaturile au fost înaintea

508

106) *παράδειδωσιν*, (ne) predă.

107) Comp. *Περὶ ἀρχῶν* II, 6, 3-5 (ed. *Koetschau*, p. 141-145; Migne P. G. II, 211-213); *Κατὰ Κέλσου* I, 32-33 (Migne P. G. II, 720-725); *Teodor de Skythopolis*, în op. cit. X, col. 236; anat. 5 din cele 15 (sin. 553). *Walch*, op. cit. p. 691; *Redepenning*, op. cit. p. 385, 387, 389; *Eug. de Faye*, op. cit. p. 93, 99 n.; *A. d'Alès*, în op. cit. col. 1242, 3; 1245, 12, 13, 14; 1247, 17.

108) Episcop de Corint, în Migne P. G. 26, 1064.

109) Omilia XVI, Migne, P. G. 31, 477.

omului, cum puteau să preexiste sufletele? Căci părintele zice că nu înaintea corpului, ci înaintea omului, care este corp și suflet, au fost făcute toate, ceea ce arată că amândouă au fost create în același timp.

Zice și cel întru sfinți *Grigore de Nisa* în tratatul său despre om ¹¹⁰): „Poate că nu este în afară de obiectul nostru să cercetăm chestiunea asupra căreia Bisericele sunt în indoială, despre suflet și corp. Unii din cei dinaintea noastră, cari au tratat în *Περὶ τῶν ἀρχῶν* au fost de părere că sufletele preexistau ca un popor în propria-i cetate, și că sunt și acolo exemple și de viciu și de virtute. Sufletul care stăruie în bine, rămâne neispitit de o unire cu corpul; dacă însă se îndepărtează dela părtășia binelui, alunecă spre viața aceasta și ajunge astfel în corp. Alții, având în vedere ordinea ce dă Moise în crearea omului, zic că sufletul vine în timp în al doilea rând față de corp, de oarece Dumnezeu luând întâi țărână din pământ a plăsmuit pe om, iar apoi l-a însuflețit astfel prin suflarea Sa”. Și după puține cuvinte ¹¹¹): „Cei cari afirmă întăetatea rațiunii și sunt de părere că a existat un regim al sufletelor anterior vieții din corp, pare-mi-se că n’au scăpat neîntinați de miturile eline despre metempsihoză ^{111 a}). Căci dacă va cercetă cineva cu atenție, va găsi că rațiunea lor este atrasă în mod necesar spre aceasta.

Se zice că unul din înțelepții lor a fost și bărbat, a fost travestit și în corp de femeie, a sburat și cu pasările, a vegetat și în arbuști și a dus și viața din apă. După a mea părere, nu este departe de adevăr cel care a zis despre sine acestea. Pentru că asemenea învățători, cari zic că un suflet a trecut prin atâtea, sunt în adevăr vrednice de flecăreala unor broaște sau gaițe, de lipsa de rațiune a peștilor sau de nesimțirea copacilor; iar cauza unei asemenea absurdități este credința că sufletele au preexistat. Căci ducând mai departe începutul unei păreri ca aceasta, pânăla ceea ce rezultă imediat și neapărat din ea, se ajunge la o enormitate ca aceasta.

Dacă sufletul, smuls prin vreun viciu din viața sa superioară, devine om, și dacă se recunoaște că în tot cazul viața în trup este mai pătimasă decât cea a existențelor veșnice și

110) *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, cap. 28, Migne P. G. 44, 229.

111) *Ibidem*, col. 232 A.

111 a) *Ioan Damaschin*, *Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος* în op. cit. col. 1432 și *Fotie*, în op. cit. col. 53 A reproșează lui Origen metempsihoza. Origen însă n’o admite, din contra o combate, vezi *F. Prat*, op. cit. p. 77 n. 2; *Redepinning*, op. cit. p. 345. Vezi și *J. Denis*, op. cit. p. 194-196.

netrupești, urmează cu necesitate că sufletul ajuns în această viață, în care sunt și mai multe pricini de păcătuire, ajunge în mai mare răutate și devine mai pătimăș. Patima sufletului omenească este asemănare cu ceea ce e lipsit de rațiune; dedându-i-se, ajunge la fire animalică și odată mergând pe calea viciului, chiar devenit astfel animalic, răul progresează fără sfârșit. Oprirea dela rău este începutul avântului către virtute; iar virtute, cele lipsite de rațiune nu au.

Prin urmare, prin forța lucrurilor se va schimba tot în mai rău și spre cele de necinste, în căutarea continuă a răului din firea în care se găsește. Așa cum sensualitatea stă mai prejos de rațiune, tot astfel se cade și dela sensual la nesimțire. Ajungând însă până în punctul acesta, judecata lor depășește și limitele adevărului, iar prin consecință dintr'o absurditate urmează alta. Deaceia, prin incoerența ei, această învățătură ajunge la mit ¹¹²). Urmarea arată completa corupție a sufletului. Căci odată alunecat din viața cea de sus, în nicio măsură nu se va mai putea opri dela rău, ci prin legătura sa cu patimile va ajunge delarațiune la irațional, dela aceasta va trece la nesimțirea plantelor, dela nesimțire la neînsufletire, iar acestea îi urmează neîființa. Așa că sufletul va ajunge, după ei, cu totul la inexistență, și atunci întoarcerea spre mai bine îi va fi din nou fără putință.

Este drept însă, că readuc sufletul din a-bust la om, arătând astfel că viața într'un arăst este preferabilă existenței netrupești. Căci este evident, că, ajuns pe drumul ce duce la mai rău, sufletul va coborî, cum e și natural, tot mai jos. Ceea ce este neînsufletit e mai prejos decât natura nesimțitoare, la care, cu consecință, duce sufletul învățătura lor. Cum însă ei nu voesc aceasta, sau închid sufletul în nesimțire, sau, dacă-l readuc la viața omenească, dovedesc că este mai de preferit — dupăcum am zis — viața într'un lemn, decât starea lui dela început. Dacă de acolo a căzut în rău, de aici se reîntoarce la virtute. Așa că este dovedit fără cap și defectuos un asemenea raționament, după care sufletele au trăit în ele înseși înainte de a trăi în corp și că au fost legate de corpuri din cauza răutății lor¹¹³.

Clară fiind deci învățătura acestui părinte și respingând părerea despre existența sufletelor înaintea corpurilor, să auzim și pe cel întru sfinți *Teofil* episcopul Alexandriei, în cuvântul ce a scris unor monahi ¹¹⁴), cari erau de părerea lui Origen, zicând acestea: Anatematizăm deci pe Origen și pe cei-

112) *μυθοποιεῖται*.

113) Ep. XCII, 4 Migne P. L. 22, 792 (între epistolele lui Ieronim), comp. ep. XCII (Theophili synodica ad episcopos Palestinos et ad Cyprios, ibidem col. 758-759; deasemenea epist. XCVI, XCVIII, C, CXIII.

lalți eretici, iar ca noi a făcut și episcopul Anastasie ¹¹⁴⁾ al sfintei Biserici romane, care din lupte vechi a fost hirotnoit comandant strălucit al distinsului popor și căruia îi urmează toată adunarea fericitilor episcopi din Apus, admitând sentința Bisericii alexandrine contra nepiosului” ¹¹⁵⁾.

Din epistola aceluiaș către sfinții din deșertul scitic ¹¹⁶⁾ a), cari cereau condamnarea învățăturilor lui Origen: „Unii au îndrăsnit a zice că Origen este învățător al Bisericii. Trebuesc oare tolerați unii ca aceștia? Dacă Origen este învățător al Bisericii, atunci se vor îngâmfă arienii, eunomienii și Elinii: Unii ca blasfematori ai Fiului și ai sfântului Duh, iar ceilalți, deopotrivă de nelegiuți, ca batjocorind și învierea morților”. Rezultă deci clar din cele zise, că cine urmează sfinților părinți nu se mai îndoeste, că ceice admit părerile lui Origen urmează erorii păgâne și nebuniei ariene.

Și cel întru sfinți *Ciril* episcopul Alexandriei, zice acestea, în epistola ¹¹⁶⁾ sa către monahii din Fua ¹¹⁷⁾, contra celorce tăgăduiau învierea corpurilor: „Se zice deci, că între voi sunt unii, ce neagă învierea corpurilor omenești, care face parte din mărturisirea noastră dela botez. Căci mărturisindu-ne credința, adăogăm că credem și în învierea trupului. Dacă însă înlăturăm aceasta și nu credem că Hristos S'a ridicat din morți, ca să ne învieze și pe noi împreună cu El, credința noastră schioapătă și lăsând drumul cel regal mergem pe cel greșit. O asemenea părere falsă provine din nebunia lui Origen, pe care și părinții noștri l-au dezaprobat, ca stricând adevărul, și l-au anatematizat. Căci nu cugeta ca un creștin, ci, urmând flecăriile păgâne, a răătăcit, de unde și începutul bolii lui. Căci zice că sufletele au existat înaintea corpurilor și că dela sfințenie s'au îndreptat spre poftre rele și s'au îndepărtat dela Dumnezeu; din această cauză El le-a condamnat și le-a întrupat, și sunt astfel în corp ca într'o închisoare”.

114) Despre atitudinea lui Anastasie al Romei (496-498), vezi *Ieronim*, Adv. Rufinum I, 10 (Migne P. L. 23, 436), III, 20-23 (ibidem, col. 471 sq. Anastasie nu cunoștea pe Origen decât din traducerea scrierii Περὶ ἀρχῶν (comp. epistola către Ioan al Ierusalimului, Migne P. L. 20, 71, *l. Prot.*, op. cit. p. 207-208.

115) Κατὰ τοῦ ἀσεβοῦς (Origen). La teologii creștini ἀσεβής și δυσσεβής nu însemnează numai nepios, nelegiuit, ci eretic; din contra, εὐσεβής însemnează ortodox. Acest sens îl au și în tratatul lui Iustinian.

116) Năpăstrată între epistolele lui Teofil, din Migne P. G. 65; P. L. 22.

116) Loc păstrat numai în acest citat, v. Migne P. G. 77, 372-373 comp. O. *Bardenheuer*, op. cit. v. IV, p. 57.

117) Localitate necunoscută.

Din epistola aceluiaș către monahii din Fua ¹¹⁸): „Urmând sfintelor Scripturi, Biserica nu știe să fi existat sufletul înaintea corpurilor, nici să fi păcătuît înaintea lor. Cum putea deci să păcătuiască fără să existe? Noi zicem, că atoatecreatorul a făcut corpul din pământ și l-a însuflețit cu suflet intelectual, și aceasta este întocmirea omului”. Iar mai departe: „Că sufletul omului n'a fost condamnat pentru păcate anterioare, cum zic unii, și că deaceea a fost trimis în această lume, dovedește și prea înțeleptul Pavel scriind: *Noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea tronului lui Hristos, ca să ia fiecare după celece a făcut cu corpul, jie bine, jie rău* ¹¹⁹). — De ce dar zice că numai cele făcute cu corpul se vor înfățișa și nu cu atât mai mult cele făcute înainte de corp, dacă știa că sufletul preexista și păcătuisse de mai înainte? Și dacă suntem judecați numai pentru cele păcătuite cu corpul, însemnează că nu avem niciun păcat anterior corpului. Căci sufletul omului n'a existat nicidecum înaintea lui, iar aceasta ne învață și puterea literei legale. Căci dacă sufletul a primit corpul ca pedeapsă pentru păcatele anterioare, cum zice rătăcitul Origen, atunci pentru care motiv sunt amenințați cu moartea păcătoșii? Trebuie mai degrabă să moară dreptii, pentru ca să scape de legături și de pedeapsă și să trăiască nelegiuitii, pentru ca să se pedepsească fără a fi liberați de legături”.

Din epistola sinodală a episcopilor din Egipt și Alexandria ¹²⁰), contra învățăturilor lui Origen: „Acest Origen deci, de care este vorba, a fost ca uriciunea pustiirii în mijlocul adevăratei Biserici. Hirotonit presbiter de către o mână canonică, de una și adevărată, avea doar rangul simplu de presbiter, așa cum furul și trădătorul Iuda avea pe cel al apostoliei. Incepând să țină cuvântări pline de blasfem, fericitul episcop depe vremea aceea, Iraclas, ca un lucrător și viier iubitor de adevăr în ogorul Bisericii, l-a smuls din grâul cel bun ca pe o neșghină rea”. Și după puține cuvinte: „Căzând ca un fulger din cer pe pământ, cași tatăl lui, diavolul, plin de mufă și grozavă mânie contra adevărului, pluti spre țara numită Palestina. Și stabilindu-se în metropola ei, Cezareia, și scoțându-și acolo

513

118) Loc păstrat numai aci, v. Migne P. G. 77, 373.

119) Ep. II Cor. V, 10.

120) Vezi nota m, din Migne P. L. 22, 758-759, la epist. XCII (între ale lui Ieronim), seu Theophili synodica ad episcopos Palestinos et ad Cyprios, și O. *Bardenhewer*, op. cit. v. III (ed 2, 1923), p. 116. Teofil a adresat două epistole sinodale: Una probabil în Septembrie 399 (este cea cu nr. 92 dintre ale lui Ieronim), indicată aci; alta, din 399 sau 400, este pierdută; se păstrează doar câteva fragmente grecești (Mansi. III 973-978), între cari desigur și cel citat de Iustinian.

masca, cu care se acoperise cu totul, ca peștele numit de unii sepia — lucru care-i făcea plăcere —, vărsându-și veninul vieții întunecat și negru, și-a formulat acolo (învățăturile) în scris, și ca un traficant evreu, sub aparența binelui, a amestecat dulcele cu amarul.

Căci ce zice acest uneltitor de rele și nebun? Zice că sufletul eră în ceruri, înaintea corpului, și că păcătuiind acolo a fost pus la închisoare, adevărat trimis în corp, pentru a se curăți și îndreptă de păcatele ce făcuse în ceruri; și de aici, întâi, prea nelegiuitul născocește îndată mituri și vrea să se lupte cu adevărul¹²¹. Iar ceva mai departe: „Dacă sufletul există mai înainte în ceruri și dacă acolo a păcătuit, cum a zis Origen, nebunul protivnic lui Dumnezeu, atunci prea sfântul profet nu trebuia să zică: *Creând duh de om în el* ¹²¹⁾ —, ci mai degrabă: *Punând duh de om în el, sau poate: trimițând*. Cum însă nu zice astfel, ci „*creând* ¹²²⁾ *în el*”, îl arată (pe Origen) ca pe un lup foarte rău, îmbrăcat pe dinafară în piele de oae, spre înșelarea pierzării. Cași cum ar fi venit de sus și ar cunoaște lămurit cele orânduite acolo, zice nu numai că sufletul *pre*existea, dar și că a *pre*păcătuit”. Se dovedește astfel și prin sfintele Scripturi și prin sfinții părinți, că fantaziile ereticilor cu privire la pre-existența sufletelor nu se potrivesc nici cu adevărata credință a creștinilor, nici cu rațiunea.

Și pe lângă acestea, prostia lui Origen o mai arată și faptul că zice, că cerul, soarele, luna, stelele și apele ce sunt mai presus de ceruri sunt însuflețite și sunt puteri înzestrate cu rațiune. Acestea le combate lămurit cel întru sfinți *Vasile* în al treilea cuvânt din tratatul său *εἰς τὴν ἐξάρχουσιν* ¹²³⁾, zicând astfel împotriva învățăturilor lui Origen: „Și pentru ceice sunt afară de Biserică ¹²⁴⁾ noi avem de spus cuvânt, cu privire la apele despărțite, despre cari ei, sub pretextul sensului anagogic și al ideilor mai înalte zic — recurgând la alegorie —, că prin ape se arată în mod figurat puteri spirituale și netrupești și că sus pe firmament au rămas cele mai bune, iar jos în locurile pământesti și materiale continuă să stea cele rele. De aceea, zic, apele cele mai presus de ceruri, adevărate puterile bune, laudă pe Domnul, fiind vrednice prin curăția rațiunii lor să dea Creatorului lauda cuvenită, iar apele de sub ceruri sunt duhuri rele, căzute dela înălțimea firii lor în adâncul răutății, și cari, pentru că sunt turbulente și revoltate și agitate ca niște valuri de sgomotul patimilor, se numesc mări, fiind schimbătoare și nestatornice în mișcările lor capricioase. Nes îngând ca pe

121) Zaharia XII, 1.

122) *πλάσσω*, formând.

123) Omilia III, 9, Migne P. G. 29, 75.

niște confuzii visate și mituri băbești, să înțelegem apa ca apă și să admitem despărțirea ei de firmament, pentru motivul ce i se atribue, chiar dacă uneori apele cele mai presus de ceruri se iau în sensul de laudă a Stăpânului comun ^{121 a)}, fără să le atribuim pentru aceasta fire rațională. Căci nici cerurile nu sunt însuflețite, pentrucă povestesc mărirea lui Dumnezeu, nici firmamentul nu este vietat înzestrată cu simțuri, pentrucă vestește ce au făcut mâinile Lui ¹²²⁾.

Ascultătorii să ia aminte, că atunci când sfântul părinte zice că „noi avem cuvânt de spus celorce sunt în afară de Biserică. vorbește despre Origen, care a fost scos din grația lui Dumnezeu și din sfânta Biserică a lui Dumnezeu și despre partizanii lui. Căci el nu zice „celor ce sunt în Biserică”. ci „noi avem cuvânt de spus celorce nu sunt în Biserică”. Zicând „noi” a arătat pe cei din Biserică, iar prin „cei dinafară de Biserică” a arătat pe ceia cari au căzut din ea ¹²³⁾.

Una singură a fost silința nelegiuitului Origen: ca să întărească rătăcirea păgână și să semene neghina în sufletele celor slabi ¹²⁷⁾. Deaceea am găsit de cuviință să adăogăm și ceea ce el a zis, în adevăr ridicol, despre învierea din morți a oamenilor. Zice deci, că la înviere corpurile oamenilor se vor ridica sferice ¹²⁸⁾. O, câtă prostie și ignoranță la acest nebun,

124) Așa înțelege Iustinian ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας (qui ab Ecclesia ex-ciderunt). Vezi însă nota 126.

124 a) Vezi psalmul CXLVIII.

125) Psalm XVIII, 1 (ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερῶμα).

126) *Huet*, Origeniana II, cap. IV, sectio III (ed. *Lommatzsch*) p. 79-80, zice despre această interpretare: „Jocularis vero est, et ut verius loquar, pue.ilis Justiniani hallucinatio», pentrucă împăratul, sau cei cari au compus această epistolă în numele lui, ignorau că ἀπὸ nu arată totdeauna desfacere sau despărțire, ci și „conjunctionem”, arătând secta și felul de viață: οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων, ereticii; οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, stoicii; οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου, pitagoreii. „Igitur: οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, hoc est: Christiani, Ecclesiastici; ad eos enim, quatenus Paganis opponuntur, sermonem suum Basilius convertit”. Vezi și traducerea latină a locului citat din sf. Vasile (nota 123): adversus ecclesiasticos quosdam scriptores (col. 74 C) și traducerea germană de *Anton Stegmann*, în *Bibliothek der Kirchenväter*, B. 47, München 1925, p. 57 și n. 1.

127) σθλορότέρων. putrezi.

128) ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ ἐγείρονται τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων. Acuzație curiosă, pe care o aduc însă lui Origen sau origenismu'ni mai mulți: Metodiu, Ieronim (ep. ad Pammachium X), Epifaniu, Teofil al Alexandriei, Antipater de Bostra, Teodor de Skythopolis (în op.

tălmăcitor al învățăturilor păgâne, care orb fiind la minte și căutând să amestece mituri cu credința creștină, s'a apucat să insulte însă speranța și mântuirea creștinilor, adecă învierea ce ni s'a făgăduit, nerușinându-se nici chiar de învierea Domnului! *Căci înviind din morți și devenind începătura celor adormiți* ¹²¹⁾, s'a arătat ucenicilor și le-a arătat mâinile și picioarele străpunse și rana din coastă; și a mâncat după înviere, nu pentru că avea nevoie de hrană, ci pentru ca în felul acesta să adeverească firea corpului înviat. Și încă chiar la înălțarea Domnului, îngerul a zis către ucenici: „*Acest Iisus, înălțat dela voi la cer, va veni în jezul în care L-ați văzut mergând la cer*” ¹²²⁾.

517

Dacă însă corpul Domnului ar fi fost sferic, cum zice în nebunia sa Origen, cum a putut să arate locurile, în cari mâinile și picioarele li erau străpunse, sau rana din coastă? Sau cum putea să mănânce și în general să fie cunoscut de ucenici? Și cum puteau încă și corpurile sfinților înviați după învierea Domnului ¹²³⁾ și văzute în cetatea sfântă, să fie cunoscute de ceilalți, dacă aveau altă formă, decât cea pe care o avusesse în viață? Nesprijinindu-se deci pe piatra credinței, ci expunând blasfeme ca acestea și încă și mult mai rele decât acestea nelegiuitul Origen, desigur că a putut să tăgăduiască pe Hristos în timpul martiriului și să se închine în politeismul păgân introdus de el ¹²⁴⁾. Și aceasta s'a întâmplat după puterea de grijă a lui Dumnezeu, ca să nu fie primit ca martir în Biserică și să se aducă astfel vătămare turmei lui Hristos. Căci dacă sunt unii, cari și acum mărturisesc căderea lui, dar îi adoptă învățăturile, z'ar fi cerut ei oare ca ele să fie apărute, ca ale unui martir și părinte, de nu s'ar fi întâmplat să moară

cit. V, col. 233); o menționează înca Ioan Damaschin, Simeon Metafrast (Viața sf. Chiriac), Nichifor Calist, Ist. bis. XVII, 27 Migne, P. G. 147, 288 D, la *Walch*, op. cit. p. 696-697; *Huet*, Origeniana II, quaestio IX, par. IX, ed. *Lommatzsch*, t. XXIII, p. 143-146). Se găsește și în anat. 10 din cele 15 (sin. 553). Origen nu afirmă nicăieri că la înviere corpurile vor fi sferice, dar le aseamănă cu ale îngerilor, pe cari le consideră eterice și de forma unei lumini ovale (*αθήρια καὶ αὐγαιδὲς φῶς*), Comentarul la Matei XVII, 30, Migne P. G. 13, 1568-1569; comp. și Περὶ εὐχῆς, 31, Migne P. G. 11, 552 B, unde vorbește despre corpurile ființelor cerești (*τῶν ἐπουρανίων τὰ σώματα*), comp. A d'Alès, în op. cit. col. 1242,5; *i. Bardy*, Origène. De la prière. Exhortation au martyre (Bibliothèque patristique de spiritualité), Paris 1932, p. 187 n. b. *Eug. de Faye*, op. cit. p. 253.

129) Ep. I Cor. XV, 20.

130) Faptele Ap. I, 11.

131) Matei XXVII, 52-53.

132) V. studiul meu Denaturarea istoriei lui Origen (indicat la nota 1), nr. 5 (Mai 1926), p. 249-254.

ca un închinător de idoli? Nimeni din cei cari țin la adevăr nu cade dela Dumnezeu și nu e părăsit de El, dupăcum zice sfânta Scriptură: „Priviți la generațiile vechi și vedeți, cine a crezut în Domnul și a fost părăsit? Sau cine a nălăjdăuit în El și a fost trecut cu vederea?”¹³³).

Nelegiuitul Origen nu și-a ținut însă blasfemele pentru sine, ci prin scrierile sale și-a trecut rătăcirea și altora mulți. Așa că i se potrivește foarte bine ceea ce zice sfântul apostol Pavel, că „păcatele unora sunt învederate și duc la judecată, iar ale altora urmează de aproape”¹³⁴). Căci urmarea rătăcirii lui furișându-se în inimile celor mai slabi¹³⁵), îi face să urmeze păcatelor săvârșite de el dela început.

Căci cași cum nu le-ar ajunge celorce slăvesc pe Origen impietatea privitoare la preexistența sufletelor și celelalte cuvinte deșarte ale lui și blasfemele față de sfânta Treime, adăoga la rătăcirea lui, conduși fiind de propriile lui cuvinte rătăcite, și pe aceea, că pedeapsa tuturor oamenilor nepioși și chiar a demonilor are sfârșit¹³⁶). Vor fi restabiliți în starea lor de mai înainte și nepioși și demoni¹³⁷). Cu acestea, fac pe oameni nepăsători în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, abătându-i dela calea cea îngustă și strâmtorată și făcându-i să rătăcească pe cea largă și spațioasă. Ba se împotrivesc cu totul și celor zise de marele Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Care ne învață în sfânta evanghelie, că cei nepioși vor merge la pedeapsă veșnică, iar dreptii la viață veșnică. Și iarăși zice ce-

133) (Înțelepciunea lui) Iisus fiul lui Sirah II, 10.

134) Ep. I Timotei V, 24.

135) Vezi nota 127.

136) Comp. *Teodor de Skythopolis*, in op. cit. IX, col. 236 A.; *Varsanufios*, in op. cit. col. 892; *Leontiu de Bizanț*, *Σχόλια*, in op. cit. col. 1265 B. O variantă a acestei acuzații este aceea, că împărăția lui Iisus Hristos va avea sfârșit, comp. *Teodor de Skythopolis*, in op. cit., IV, col. 233 C.; *Ioan Damaschin*, *Περὶ ἀρρέσεων*, in op. cit. col. 716 (64). Origen nu se pronunță precis asupra sfârșitului pedepselor, dar lasă să se înțeleagă, v. A. *d'Alès*, in op. cit. col. 1243, 9, 1244, 1246, 16; *F. Prat*, op. cit. p. 102; *Walch*, op. cit. p. 695, 697; *Huet*, *Origeniana II*, quaestio XI, par XVI, ed. *Lommatsch*, t. XXII, p. 193-197, 207, 208.

137) *Περὶ ἀρχῶν* I, 6, 1-3 (ed. *Koetschau*, p. 78-84; *Migne P. G. II*, 165-169). Comp. *Varsanufios*, in op. cit. col. 892; *Leontiu de Bizanț*, in op. cit. col. 1265 C; *Ioan Damaschin*, *Διέλλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος* 6, *Migne P. G. 94*, 1432. Preexistența (προϋπαρξίς) sufletelor și restabilirea (ἀποκατάστασις) tuturor sunt cele două mari erori ale sistemului origenist. Vezi și *F. Prat*, op. cit. p. 105-109; *Reaepening*, op. cit. p. 399; *Eug. de Faye*, op. cit. p. 249-268 (261-266); *Walch*, op. cit. p. 697. Vezi textele din Origen la A. *d'Alès*, in op. cit. col. 1243, 9. Comp. și anat. 1, 14.

lor deadreapta: „Mergeți, binecuvântați Părintelui Meu, moșteniți împărăția care vi s'a gătit dela începutul lumii“; iar celor deastânga: „Duceți-vă dela Mine, blestemăților, în focul cel veșnic, care este gătit pentru diavol și pentru îngerii lui“¹³⁸⁾.

Fiind deci lămurit, că Domnul anunță prin sfânta evanghelie, că și pedeapsa și împărăția sunt fără sfârșit, cei cari preferă miturile lui Origen sentințelor Domnului sunt dați astfel pe față, cum e vădită totodată și nebunia lor. Căci dacă s'ar presupune, după prostiile lui, că pedeapsa are sfârșit, unul ca el trebuie să admită în mod necesar un sfârșit și pentru viața veșnică făgăduită celor drepți. Căci amândorora li se atribuie deopotrivă veșnicia. Dar dacă și pedeapsa și desfătarea au sfârșit, de ce S'a întrupat Domnul nostru Iisus Hristos? Ce rost mai au răstignirea, moartea, îngroparea și învierea Domnului? Care este folosul celorce s'au luptat lupta cea bună și au fost martirizați pentru Hristos, dacă este vorba ca și demonii și cei nepioși să intre prin restabilire în rândul sfinților? Dar și acestea să se întoarcă asupra capului celorce spun astfel de mituri, căci cuvintele lui Hristos rămân neclintite în sufletele credincioșilor și în însuș adevărul lucrurilor.

Cei cari țin însă la învățătura greșită a lui Origen, voină să scape de argumentele puternice ce le aducem și să-și ascundă rătăcirea, luând greșit unele spuse ale sfinților părinți și interpretându-le în sensul lor, le pun de acord cu boala lor, ceea ce fac și cu sfintele Scripturi. Noi însă vom dovedi cu înșiși sfinții părinți, că sunt zadarnice și motivele de felul acesta. Cel întru sfinți *Grigore Teologul* zice în cuvântul său apologetic¹³⁹⁾ acestea: „Noi însă cari vedem pusă în pericol mântuirea sufletului fericit și nemuritor, care va fi pedepsit sau lăudat în veșnicie pentru răutatea sau pentru virtutea sa, ce luptă avem de purtat și cât avem nevoie să știm!“ Iar mai departe¹⁴⁰⁾: „Ce apărare mincinoasă, ce probabilitate meșteșugită, ce imaginație contra adevărului va face să se înșele tribunalul și va fura dreapta judecată, care pune toate ale tuturor la cântar, și faptă și cuvânt și cuget, și care cumpănește cele bune cu cele rele, ca să birue ceea ce este mai mult dintre ele, iar după aceea nu mai este apel, nici judecător mai mare, nici apărare prin alte fapte,

138) Matei XXV, 34, 41.

139) Apologia despre fuga sa, cuv. II, Migne P. G. 35, 437, unde fraza continuă.

140) Citatul nu este din acelaș loc. *Baronius*, t. IX (ed. Theiner, 1867) 546, 73 indică: „Ejusdem ex oratione de plaga grandinis“, iar *Mansi* IX, 519: „Habetur in orat. 15 de plaga grandinis“. Inexistent în textul dat de Migne P. G. 35, 408 sq.

nici untdelemn dela fecioarele înțelepte ¹⁴¹⁾ sau dela ceice-l vând, pentru făcliile cari nu au, nici pocăință de bogat topindu-se în flacăra și cerând îndreptare pentru ai săi ¹⁴²⁾, nici termen pentru schimbare, ci judecata este definitivă și grozavă și ultimă și este mai mult dreaptă decât grozavă și este tocmai cu atât mai grozavă, cu cât este dreaptă. Când tronuri se așează și cel Bătrân întru zile prezidează și cărți se deschid și un râu de foc curge, și lumina este înainte și întunerecul pregătit. Și merg ceice au făcut bine la învierea vieții, ascuse acum în Hristos ¹⁴³⁾, iar mai apoi arătate împreună cu El, iar ceice au făcut rele merg la învierea judecății, la care au și fost osândiți de Cuvântul judecător necredinciosii. Pe unii îi urmează lumina cea de nedescris și harul Treimii sfinte și împărătești, strălucind mai luminat și mai curat și amestecându-se cu toată mintea, pe care singură o socotesc împărăție a cerurilor; pentru alții, chinul ce au împreună cu celelalte, sau mai degrabă înaintea celorlalte, este de a fi îndepărtați dela Dumnezeu și rușinarea fără sfârșit a conștiinței”.

Din cartea canonică ¹⁴⁴⁾ a lui *Vasile* episcopul Cezareii Capodociei. Întrebare: Dacă zice când „*va fi bătut mult*”, când „*pușin*” ¹⁴⁵⁾, cum zic unii că chinul celor pedepsiți nu are sfârșit? Răspuns: Cele îndoelnice și celece par a fi spuse acoperit în unele locuri ale Scripturii de Dumnezeu inspirate, se lămuresc prin altele mărturisite în alte locuri. Dacă Domnul zice deci, că aceștia vor merge la pedeapsă veșnică, iar dreptii în viață veșnică, și dacă ne trimite în focul cel veșnic gătit diavolului și ingerilor lui, și dacă alteori numește gheena focului și adaogă „unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge” ¹⁴⁶⁾, și încă și de demult prin profetul care a zis despre unii, că viermele lor nu va muri și focul nu se stinge” ¹⁴⁷⁾, dacă acestea și altele ca acestea sunt zise adesea în Scriptura de Dumnezeu inspirată, este și acesta unul din procedeele diavolului, că mulți oameni, cași cum ar uita sentințele atât de multe și de mari ale Domnului, îndrăsnesc să-și prescrie în viitor un sfârșit al pedepselor păcatului. Căci dacă pedeapsa veșnică va avea vreodată sfârșit, va avea sfârșit desigur și viața veșnică; și dacă

521

141) Matei XXV, 1-7.

142) Luca XVI, 24.

143) Comp. Ioan V, 29.

144) *Κεφάλαια τῶν ἔρων τῶν κατ' ἐπιτομήν* 267, Migne P. G., 31, 1076.

145) Luca XII, 47-48.

146) Marcu IX, 48.

147) Isaia LXVI, 24.

textul privitor la viață nu primim să-l înțelegem astfel, pentru care cuvânt se poate da un sfârșit pedepsei veșnice? Căci adăosul „veșnic” este pus deopotrivă pentru amândouă. „Vor merge” — zice — aceștia în chin veșnic, iar dreptii în viață veșnică”.

Din cuvântul de îndemn la botez ¹⁴⁸) al aceluiaș: „Pentru plăcerea trecătoare a păcatului mă chinuesc veșnic; pentru plăcerea trupului sunt dat focului veșnic”. Din prima epistolă către monahul Teodor a celui întru sfinți Ioan episcopul Constantinopolului ¹⁴⁹): „Acestea să le ai totdeauna în minte, și râul cel de foc. „Căci râu de foc curgea înaintea lui“ ¹⁵⁰). Cel care este predat aceluia foc nu mai are de așteptat sfârșitul pedepsei. Plăcerile cele necuviincioase ale vieții nu se deosebesc însă cu nimic de umbre și de visuri; căci înainte chiar de a dispărea păcatul dispăre plăcerea, iar pedepsele ei nu au sfârșit”.

Din comentarul aceluiaș la prima epistolă către Corințeni ¹⁵¹): „Chestiunea aceasta nu este deci fără importanță pentru noi, ci privește lucruri foarte necesare. Toți oamenii întreabă, dacă focul gheenei va avea sfârșit. Că nu are, a declarat-o Hristos zicând: „Focul lor nu se va stinge și viermele lor nu va muri” ¹⁵²). Și Pavel zice, arătând că este veșnic: „Păcătoșii vor plăti cu pierdere veșnică” ¹⁵³).

Dacă prin urmare sfânta Scriptură și sfinții părinți ne învață clar, că chinul celor nepioși și al demonilor, cărora le-au slujit, nu are sfârșit, ce restabilire își închipuesc partizanii lui Origen, în care pedepsele să nu aibă sfârșit? Sfânta Biserică a lui Hristos, așa cum vestește celor drepti viața veșnică fără sfârșit, tot astfel le dă celor nepioși chinul nesfârșit.

Atâta despre acestea. Am crezut de cuviință să cităm puține din multele zise de sfânta Scriptură și de sfinții părinți, ca să combatem nelăgiuirea origeniștilor ¹⁵⁴).

Voind să înlăturăm orice scandal din prea sfânta Biserică, pentru a nu rămâne în ea nimic întinat, și urmând sfințelor Scripturi și sfinților părinți, cari au respins asemenea învățături

148) Omilia XIII (πρωτρεπτική εις τὸ ἅγιον βάπτισμα) 8, Migne P. G. 51, 444 B.

149) Al doilea Λόγος παραινετικός πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα II, 3, Migne P. G. 47, 313, unde conti-nuă: καὶ τὸ μὲν ἦδὺ πρὸς ὀλίγον, τὸ δὲ ἀνιαρὸν αἰώνιον.

150) Daniil VII, 10.

151) La I Cor. III, omilia IX, α' (inceputul), Migne P. G. 61, 75.

152) Marcu IX, 48.

153) Ep. II Tesal. I, 9.

154) τῶν ὀριγενιστῶν. Este prima dată când se întrebuițează acest cuvânt în tratatul de față.

funeste și nepioase ale lui Origen și pe el însuși și l-au pus cu dreptul sub anatema, adresăm Fericirii Tale ¹⁵⁵⁾ această epistolă, prin care o îndeamnă să adune pe toți prea sfinții episcopi cari se află în prezent în această capitală, și pe prea iubitorii de Dumnezeu egumeni ai sfintelor mănăstiri din localitate, și să dispună ca toți să anatematizeze în scris și în tot felul pe numitul nelegiuit și protivnic al lui Dumnezeu, Origen, zis și Adamantios, fost presbiter al prea sfintei Biserici din Alexandria, și nefastele și nepioasele lui învățături și toate capitolele mai jos arătate. Să se trimită copii de cele făcute de Fericirea Ta cu această ocazie și tuturor celorlalți prea sfinți episcopi și egumenilor sfintelor mănăstiri, pentru ca și ei să anatematizare sub proprie semnătură și învățăturile-i infame, împreună cu toți ereticii ce vor fi arătați. Iar în viitor să nu se mai hirotonească episcopi sau egumeni de mănăstiri, decât după ce mai întâi vor fi anatematizat împreună cu toți ceilalți eretici anatematizați de obicei în libelele date, adică Șabeliu, Arie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie, Dioscor, Timotei Eluros ¹⁵⁶⁾; Petru Mongos ¹⁵⁷⁾, Antim al Trapezundeii ¹⁵⁸⁾, Teodosie Alexandrinul ¹⁵⁹⁾, Petru fost al Antiohiei ¹⁶⁰⁾, Petru al Apameii ¹⁶¹⁾ și Sever fost al Antiohiei ¹⁶²⁾ — și pe numitul Origen, cel bolnav de nebunie păgână și ariană, împreună cu funestele și nepioasele-i învățături. Trebuie adus la cunoștința tuturor, ca nimeni și nicidecum să îndrăznească a ține cu acest eretic sau cu cele expuse de el, ci fiecare să le urască și să le îndepărteze și să le anatematizeze din tot sufletul și cu toată mintea, ca fiind străine de tradiția creștină și vătămând grav sufletele celor simpli.

Acestea întocmai le-am scris nu numai Sfinției Tale ¹⁶³⁾, ci și prea sfințitul și prea fericitul papă al Romei celei vechi și patriarh Virgilius ¹⁶⁴⁾, și tuturor celorlalți prea sfinți episcopi și patriarhi, adică al Alexandriei, Teopolei ¹⁶⁵⁾ și Ieru-

155) προς την σην μακαριότητα.

156) Patriarh de Alexandria, monofizit (457-460).

157) Cași precedentul; opus de monofiziți lui Timotei II Salofakiolos (460-481), după exilarea lui Timotei Eluros.

158) Patriarh de Constantinopol (535-536), predecesorul lui Mina.

159) Patriarh de Alexandria, ales de severieni după moartea lui Timotei III (535), opus lui Gaianos, ales de iulianiști.

160) Petru Gnafevs (Fullo), monofizit, pela 470.

161) Mitropolit, c. 510-518.

162) 512-518; șeful severienilor „fartolatri“, (monofiziți moderați).

163) προς την σην άνωσύνην.

164) 537-555.

165) Antiohia, numită Θεούπολις după refacerea ei de către Iustinian (fusese distrusă de un cutremur la 526).

salimului, pentru ca și ei să poarte grijă de acest lucru și pentru ca acestea să ajungă la un sfârșit. Și fiind ca toți creștinii să știe, că scrierile lui Origen sunt cu totul străine de adevărata credință a creștinilor, am găsit de cuviință să cităm cu înseși cuvintele lui câteva din multele și nemăsuratele lui blafeme, precum urmează:

Că Fiul este mai mic decât Tatăl, și sfântul Duh decât Fiul, din Ηερ: ἀρχῶν, cartea întâia ¹⁶⁶).

525

Că Dumnezeu și Tatăl cuprinzând toate în Sine, ajunge în fiecare din celece există și dă fiecareea existența din a Sa proprie; căci El este ființa ¹⁶⁷). Fiul este însă mai mic decât Tatăl, căci El ajunge numai până la cele raționale, căci este al doilea după Tatăl. Sfântul Duh este încă și mai mic, ajungând numai până la sfinți ¹⁶⁸). Așa că, în consecință, puterea Tatălui este mai mare decât Fiul și decât sfântul Duh, iar a Fiului este mai mare decât sfântul Duh. Și tot astfel puterea sfântului Duh se deosebește cu atât mai mult de celelalte (ființe) sfinte ¹⁶⁹).

Că puterea lui Dumnezeu și Tatăl este mărginită, din aceeaș scriere, cartea a doua ¹⁷⁰).

Trebuc să zicem că și puterea lui Dumnezeu este mărginită și nu trebuc să înlăturăm această mărginire, sub pretext de a vorbi bine despre El. *Iar mai jos*: Căci a făcut atâtea, câtă putea să cuprindă, să aibă sub mâna Sa și să țină sub îngrijirea Sa, așa precum a pregătit atâta materie câtă putea să pună în ordine.

Din cartea a patra a aceluiaș ¹⁷¹).

Nimeni să nu se scandalizeze de acest cuvânt, dacă punem măsură și puterii lui Dumnezeu. Căci a cuprinde cu firea infinitul este imposibil. Odată ce cele cuprinse de Dumnezeu însuși sunt finite, urmează în chip necesar să existe o limită până la care El Se întinde.

166) Cap. 3, ed. *Koetschau*, p. 55-56; Migne P. G. 11, 150.

167) Text nesigur și neclar; v. observația lui Hardouin și propunerea traducătorului latin în notă: «Ipse enim est qui est; minor vero Patre Filius ad sola rationabilia perveniens».

168) Comp. *Fotie*, Biblioteca 8, Migne P. G. 103, 53 A. *Freppel*, op. cit. p. 286-289.

169) Comp. Migne P. L. 22, 1061 n. 1 (Ieronim).

170) Cap. 9, 1 ed. *Koetschau* p. 164, Migne P. G. 11, 225.

171) Cap. 4, 8, ed. *Koetschau* p. 359.

Că Fiul este creatură și e făcut, din aceeaș carte a patra ¹⁷²⁾.

Acest Fiu născut din voința Tatălui ^{172-a)}, și care este chipul lui Dumnezeu ¹⁷³⁾ celui nevăzut și reflexul slavei Lui și imprimarea ipostasei Lui ¹⁷⁴⁾, cel dintâi născut din toată făptura, făptură, înțelepciune" ¹⁷⁵⁾. Căci însaș Înțelepciunea zice: „Dumnezeu m'a făcut început al căilor Sale în lucrurile Sale ¹⁷⁶⁾.

Că și Fiul este cuprins în Tatăl împreună cu celelalte creaturi, și că Tatăl este în toate mai mare decât Fiul și este invizibil pentru Acesta, din Περὶ ἀρχῶν cartea a patra ¹⁷⁷⁾.

Iar dacă Tatăl cuprinde în Sine toate și dacă Fiul face parte din toate, este evident că El cuprinde și pe Fiul. Va întreba însă cineva, dacă este adevărat că e la fel ¹⁷⁸⁾ a Se cunoaște Dumnezeu de către Sine Insuș și a fi cunoscut de către cel Unul născut, arătându-se astfel că „Tatăl, care m'a trimis, este mai mare decât mine" ¹⁷⁹⁾ este în totul adevărat. Așa că chiar și în a înțelege ¹⁸⁰⁾, Tatăl Se înțelege pe Sine mai mult, mai clar și mai desăvârșit, decât Se înțelege de către Fiul.

Din cartea întâia a aceleeaș scrieri ¹⁸¹⁾.

Fiind deci făcuți noi după chipul Lui, avem pe Fiul ca adevăr prototip al timpurilor bune din noi. El însă, Fiul, adevăr fiind, este față de Tatăl cecece suntem noi față de El.

Din aceeaș carte ¹⁸²⁾.

Socotesc deaceea că și despre Mântuitorul se poate zice cu dreptul, că este chipul bunătății lui Dumnezeu, dar nu binele

528

172) Cap. 4, 1, ed. *Koetschau* p. 349; la Rufin lipsește.

172 a) Text suspect pentru *F. Prat*, op. cit. p. 47 n. 1.

173) Comp. ep. Coloseni I, 15.

174) Ep. Evrei I, 3 (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ).

175) κτίσμα, σοφία, zice *F. Prat*, op. cit. p. 58 nota, provin dintr-o notă marginală, trecută în text. Sunt deci „une interpolation maladroite“, care întretae sensul locului. Origen numește pe Fiul ἀγέννητος, spre deosebire de făpturi, comp. *Κατὰ Κέλσου* IV, 17, *Migne II*, 1317 A.

176) Proverbe VIII, 22.

177) Cap. 4, 8 ed. *Koetschau* p. 360; *Migne P. G. II*, 410.

178) ἴμοίως, egal.

179) Ioan XIV, 28.

180) ἐν τῷ νοεῖν.

181) Cap. 2, 6, ed. *Koetschau* p. 36.

182) Cap. 2, 13 ed. *Koetschau* p. 47; *Migne P. G. II*, 143.

însuș¹⁸³). Poate că și Fiul este bun, dar nu ca simplu bun. Și este ca un chip al lui Dumnezeu celui nevăzut, și întru atât este Dumnezeu, dar nu este Cel despre care Hristos însuș zice: „Ca să Te cunoască pe Tine singur adevăratul Dumnezeu”¹⁸⁴). El este astfel imaginea bunătății, dar nu este ca Tatăl bun neschimbător.

*Că împreună cu Tatăl a socotit și pe sfântul Duh cu celelalte creaturi, zicând că e creatură, pentru care îi numește și ființe slujitoare*¹⁸⁵), din *Περὶ ἀρχῶν, cartea a patra*¹⁸⁶).

Că așa dar totul este creat, afară de Tatăl și Dumnezeul (tuturor) celorlalte¹⁸⁷), ne încredințăm din însăș urmarea¹⁸⁸). Și ceva mai jos: Evreul zicea că cei doi serafimi cu câte șase aripi din cartea lui Isaia¹⁸⁹), cari strigau unul către altul zicând: „Sfânt, sfânt, sfânt Domnul Savaot”, sunt Unul născut al lui Dumnezeu și Duhul sfânt. Noi însă credem că și în cântarea lui Avacum¹⁹⁰): „Vei fi cunoscut în mijlocul a două ființe”, se înțelege despre Hristos și despre sfântul Duh¹⁹¹).

*Din Περὶ ἀρχῶν cartea a doua, că Domnul este simp'u om*¹⁹²).

Deaceea Hristos S'a făcut și om, fiind aceasta după meritul Său, dupăcum mărturisește și profetul zicând¹⁹³): „Ai iubit dreptatea și ai urât nedreptatea, deaceea te-a uns Dumnezeu, Dumnezeul tău cu untdelemnul bucuriei, mai înainte de tovarășii tăi”. Căci trebuia ca cel nedespărțit vreodată de Unul născut să fie uns împreună cu Unul născut și împreună mărit cu el.

183) ὅτι: εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ ἀγαθόν. Idee curentă la Origen, bazat pe Marcu X,18, zice Eug. de Faye, op. cit. p. 117 nota. F. Prat se îndoește de autenticitatea expresiei αὐτοαγαθόν, op. cit. p. 63 n. 2, v. și p. 59-64, 173 (și locurile indicate aci).

184) Ioan XVII, 3.

185) εἰς καὶ λειτούργειά αὐτῶν (Migne propune αὐτούς, ipsos) ζῶα καλεῖ. Eug. de Faye, op. cit. p. 270 n. 1.

186) Locul este din cartea I, 3, vezi notele 188 și 191. Greșala provine din transcrierea lui A (1) ca Δ (4), v. Koetschau p. 52 nota.

187) Col. 983 (215) C: τῶν ἄλλων [ἔλων]: ed. Koetschau p. 52: τῶν ἔλων.

188) Koetschau p. 52 pune acest citat în lacuna din cartea I, 3, 3, referindu-se la scrierea De incarnatione Verbi ad Januarium (opera unui anonim, aflată între ale lui Augustin), v. Einleitung p. CLX.

189) VI, 3. F. Prat, op. cit. p. 50-51.

190) III, 3.

191) Cartea I, 3, 4, ed. Koetschau p. 52-53.

192) Cap. 6, 4, ed. Koetschau p. 143, Migne P. G. II, 212.

193) Psalm XLIV, 8.

Că făpturile sunt împreună veșnice cu Dumnezeu, din Περὶ ἀρχῶν, cartea întâia ¹⁹⁴).

Cum să nu fie absurd (a zice), că Dumnezeu neavând ceva din celece I se cuvin, a venit pentru a aveà? Fiindcă însă n'a fost niciodată când să nu fi fost atotputernic ¹⁹⁵), trebuie ca și cele pentru cari este atotputernic să fie totdeauna. Și totdeauna s'au găsit sub puterea Lui, trebuindu-i Lui, Stăpânului.

Din aceeaș carte ¹⁹⁶).

Toate felurile și toate speciile au fost totdeauna ¹⁹⁷), dar (nu) va zice ¹⁹⁸) cineva că și în parte, luate numeric. Și într'un fel și în altul însă se arată că Dumnezeu n'a început să creeze, cași cum S'ar fi găsit vreodată în renaș ¹⁹⁹).

Despre preexistența sufletelor, din Περὶ ἀρχῶν, cartea întâia ²⁰⁰).

Din propria vină ²⁰¹) a celorce nu iau seama veghind continuu, cad mai curând sau mai târziu și pentru mai mult sau mai puțin (timp); din acelaș motiv și judecata divină a măsurat potrivit pentru fiecare și-i dă ceace i se cuvine, după mișcările lui mai bune sau mai rele ^{201-a}). În rânduirea ce va să fie a lumii,, unul va aveà rang îngeresc, sau putere conducătoare, sau stăpânire peste unii, sau tron peste cei stăpâniți, sau autoritate peste servi. Iar cei cari n'au căzut prea mult, vor aveà purtare de grijă și ajutor peste cei numiți. Și astfel, neamul omenesc se va constitui într'o singură lume, în cea mai mare parte de către cei de sub stăpânire, de sub puteri, de sub tronuri și de sub domnii, și poate unii chiar în locul lor ²⁰²).

529

Că dacă demonii s'ar schimba în bine, vor împlini, cândva

194) Cap. 2, 10 ed. Koetschau p. 42, Migne P. G. 11, 139-140.

195) Vezi F. Prat, op. cit. p. 71 n. 1.

196) Cap. 4, 5, ed. Koetschau p. 68. Lipsește în traducerea lui Rufin.

197) V. Eug. de Faye, op. cit. p. 66 n. 1.

198) Text nesigur: ἀλλ' οὐδ' ἴ τις, sau ἄλλος δέ τις ἐρεῖ... δηλοῦται, sau δηλοῦνται.

199) Vezi nota: „Quasi aliquando fuerit otiosus“, cu trimitere la Paganinus Gaudentius.

200) Cap. 6, 2, ed. Koetschau p. 80-81, Migne P. G. 11, 166-167.

201) F. Prat, op. cit. p. 85.

201 a) Despre diferite grade de cădere, vezi Walch op. cit. p. 691-692; Eug. de Faye, op. cit. p. 93 n. 2, 102 n. 1.

202) Și la W. Bousset, op. cit p. 297.

condițiunile omenești²⁰³), din aceeași carte²⁰⁴).

Cred că, din cei supuși celor răi, stăpânilor și puterilor și domnilor din fiecare lume, sau unele lumi²⁰⁵), cari s'ar bucură mai curând de binefaceri și ar voi să se schimbe, vor împlini cândva condițiunile omenești.

Ⲁⲓⲓⲓ

*Despre coborârea în trup a celor de sus*²⁰⁶).

Lumea fiind deci atât de variată și conținând atâtea ființe raționale diferite, ce altceva putem spune că a fost cauza existenței ei, decât varietatea căderii celorce nu emană la fel din enadă?²⁰⁷). Uneori sufletul ia chiar viața (vietăților) de apă²⁰⁸).

*Din Περὶ ἀρχῶν cartea a doua*²⁰⁹).

Sufletul, emanând dela bine și înclinând către rău, și rămânând în acesta mai mult timp, dacă nu se întoarce, se abrutizează din cauza neînțeleptiei și se animalizează din cauza răutății. *Iar mai jos:* Și ajunge să-și piardă rațiunea și — că să zic astfel — ajunge la viața (vietăților) de apă. Și poate după cum merită căderea în rău mai îndelungată, se îmbracă în corpuri de apă ale unui astfel de animal irațional²¹⁰).

203) συμπληρώσουσι ποτε ἀνθρωπότητα (naturam aliquando complebunt humanam, sau: genus humanum).

204) Cap. 6,3 ed. *Koetschau* p. 83. Comp. Ieronim, epist. ad Avitum 3 (Migne P. L. 22, 1062; în *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, v. LVI, Viena și Leipzig 1918), și celelalte locuri indicate de *Koetschau* p. 83 nota.

205) Text nesigur.

206) Iustinian nu arată locul din Περὶ ἀρχῶν (cartea II, 1, 1, ed. *Koetschau* p. 107, Migne P. G. 11, 182).

207) ἡ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἐνάδος ἀπορρέόντων : Comp. anat. 2 și 14 din cele 15 (sin 553); *W. Bousset*, op. cit. p. 295, 296, 302, și cele despre μονάς, ibidem p. 293, 294, 295; *A. d'Alés*, în op. cit. col. 1244, 10.

208) καὶ τὸ ἐνυδρον ἔσθ' ἔτε αἰρεῖται βίον ἢ ψυχή. In ed. *Koetschau* p. 107, lipsește (textul are lacune), făcându-se în schimb mențiune la p. 104 nota, în legătură cu Περὶ ἀρχῶν I, 8, 4. Comp. *Eug. de Faye* op. cit. p. 98 nota.

209) Indicație greșită. Citatul este din cartea I, 8, 4, ed. *Koetschau* p. 104 r. 8-13, Migne P. G. 11, 180-181.

210) Text nesigur, v. *Koetschau* p. 104 nota, pentru locurile paralele; *Karl Fr. Schnitzer*. Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellung, Stuttgart 1835, p. 82, propune în lacuna acestui fragment (καὶ μετ' ὀλίγα): „Und wie wir oben an dem Beispiele des Drachen gesehen, der im Meere haust“; comp. Iov XL, 20, Περὶ ἀρχῶν I, 5,5 (ed. *Koetschau* p. 77 r. 16-18); Ieronim. ep. ad Avitum 4, în Migne P. L. 22, 1063, *Corpus script. eccl. lat.* v. LVI, p. 99-101, la *Koetschau* op. cit. p. 104 nota.

Din aceeaș carte, că lepădarea corpurii va fi desăvârșită²¹¹).

Iar dacă toate cele supuse lui Hristos se vor supune la sfârșit și lui Dumnezeu²¹²), toți vor lepădă corpurile; și cred că atunci va fi o descompunere în neființă²¹³), natura corpului având să existe a doua oară, dacă ființele raționale se vor coborî iarăș în ea²¹⁴).

Din aceeaș scriere, cartea a treia, despre acelaș lucru²¹⁵).

De oarece Dumnezeu a zis că va fi totul în toate²¹⁶), după cum noi nu putem să părăsim răutatea, nici Dumnezeu nu va fi totul în toate, ca să nu fie și în răutate, nici vietăți iraționale, ca să nu fie Dumnezeu și în răutate și în vietăți iraționale; și nici neînsuflețite, ca să nu fie și în ele Dumnezeu, căci El va fi toate; astfel, nici corpuri, cari prin firea lor sunt neînsuflețite.

987
219

Din Περὶ ἀρχῶν, cartea a doua²¹⁷).

Prin decădere și răcire dela viața în spirit s'a făcut ceea ce este acum sufletul²¹⁸), care e susceptibil și de reîntoarcere la ceea ce era la început, cum cred că zice profetul prin: „**Intoarce-te sufletul meu la odihna, ta²¹⁹**), așa ca totul să fie νοῦς²²⁰), **Cum deci a devenit suflet, și suflet a ajuns devine minte²²¹**).

532

211) Cap. 3, 3, ed. *Koetschau* p. 118; comp. și p. 361, fragmentul din cartea IV, 4, 8.

212) Ep. I Corinteni XV, 28.

213) ἀνάλωσις εἰς τὸ μὴ ἔν. Comp. A. *a'Alés*, în op. cit. col. 1246, 15, 16, pentru locurile din Origen, care este incomplet și neprecis în această chestiune.

214) Traducerea acestui loc este mai exactă la Ieronim decât la Rufin, v. *Koetschau*, op. cit. Einleitung p. CXXVII (frg. 19) și p. 118 nota la r. 4-7.

215) Cap. 6, 2 ed. *Koetschau* p. 232, Migne P. G. 11, 335.

216) πάντα γενέσθαι ἐν πάντιν, comp. ep. I. Cor. XV, 28 *Eug. de Faye*, op. cit. p. 252-255.

217) Cap. 8, 3, ed. *Koetschau* p. 161, Migne P. G. 11, 223. Traducerea lui Rufin este inexactă, comp. *Koetschau*, op. cit. Einleitung p. CXXVI (frg. 23 b.) Vezi pentru acest fragment și *F. Prat*, op. cit. p. 76 n. 5; *W. Bousset* op. cit. p. 301.

218) Vezi n. 68.

219) Psalm CXIV, 6 (în traducerea latină, col. 988 (220) A, desigur greșală de tipar: CXIX).

220) Sau, după corectura propusă în Migne, νοῦς ἦν, eră νοῦς.

221) πῶς οὖν γέγονε ψυχῇ, καὶ ψυχῇ κατορθωθείσα γίνεταί νοῦς. Aceste cuvinte lipsesc din ed. *Koetschau* p. 161, unde se arată (nota), că în codex Athous ele se găsesc puse ca titlu înaintea fragmentului, ceea ce

Din aceeaș carte, despre acelaș lucru ²²²).

După cum Mântuitorul a venit să mântuiască ceea ce era pierdut, când ceea ce era pierdut se mântuește, nu mai este pierdut. Tot astfel și sufletul, pe care a venit să-l mântuiască, pentru a mântui ceea ce era pierdut, nu mai rămâne suflet suflet mântuit, nici ceea ce era pierdut nu mai rămâne pierdut ²²³). Trebuie încă cercetat, dacă așa precum ceea ce era pierdut era cândva când nu era pierdut și va fi cândva când nu va fi pierdut, tot astfel sufletul a fost cândva când nu era suflet și va fi (cândva) când nu va mai fi suflet ²²⁴).

Din cartea a patra ²²⁵).

Trebuie ca firea corpurilor să nu fi preexistat, ci să existe din intervale de timp din cauza vreunui accident al ființelor raționale, lipsite de corpuri. Și trebuie ca după îndreptarea deplină, ele să dispară în neființă ²²⁶), așa ca aceasta să se facă totdeauna.

Din aceeaș scriere, cartea întâia: Că soarele, luna și stelele sunt însuflețite ²²⁷).

Că sufletul soarelui este mai vechi decât legarea lui de corp ²²⁸), cred că se poate deduce din comparația omului cu sine însuș, și că se poate dovedi apoi și din sfintele Scripturi ²²⁹).

este mai logic: ἐκ τοῦ β' λόγου, πῶς νοῦς γέγονεν ἡ ψυχὴ, καὶ ψυχὴ καθαρθεῖσα γίνεται νοῦς (vezi și *Eug. de Faye* op. cit. pag. 212 n. 2). Pentru sfârșitul fragmentului, Koetschau propune corectura lui Semler: πτώσει οὖν γέγονε ψυχὴ, καὶ πάλιν ψυχὴ κατορθωθείσα γίνεται νοῦς.

222) Cap. 8,3; cu deosebiri de punctuație și cuvinte, în ed. *Koetschau* p. 155-156; Migne P. G. 11, 221 (comp. și Migne P. L. 22, 1065 n. 1, la epist. 124 al lui Ieronim), locul e tradus liber și desvoltat de Rufin, mai exact de Ieronim, v. *Koetschau* op. cit. Einleitung p. CXXVI (frg. 21) ș p. 155 nota.

223) οὔτε τὸ ἀπολωλὸς ἀπολωλός, lipsește în ed. *Koetschau* p 155, r. 15.

224) Migne P. G. 11, 221 C; *Eug. de Faye* op. cit. p. 98 n.

225) Cap. 4, 8, ed. *Koetschau* p. 361. Rufin lasă acest loc și schimbă ideia; Ieronim traduce paralel, v. *Koetschau*, op. cit. Einleitung p. CXXVI (frg. 40).

226) Vezi nota 213.

227) Cap. 7, 4 ed. *Koetschau* p. 91, Migne P. G. 11, 174 Rufin n'a tradus exact, v. *Koetschau*, op. cit. Einleitung p. CXXVI (frg. 13).

228) τῆς ἐνδέσεως αὐτοῦ τῆς εἰς τὸ σῶμα.

229) Vezi alte locuri, la *A. d'Alès*, în op. cit. col. 1242, 6, și originea filozofică a părerii despre însuflețirea astrelor, pe care Origen n'o afirmă ca pe o credință. El se bazează pe ep. Romani VIII, 22 (Comentarul la

Din aceeaș carte ²³⁰⁾.

Este mai preferabil a plecâ ²³¹⁾ *și a fi cu Hristos, căci aceasta este cu mult mai bine* ²³²⁾. Cred că și soarele ar zice: „Mai preferabil a se distruge ²³³⁾ și a fi cu Hristos, căci este cu mult mai bine”. Și *Pavel* zice: „*Dar a rămâne în corp este mai necesar pentru noi*” ²³⁴⁾. Iar soarele (ar zice): „A rămâne în acest corp ceresc este mai necesar pentru descoperirea fiilor lui Dumnezeu”. Acelaș lucru trebuie spus și despre lună și despre celelalte astre.

Din aceeaș scriere, cartea a patra: Că Hristos trebuie să Se răstignească și pentru demoni; și aceasta de mai multe ori în secolele viitoare ²³⁵⁾.

Dar chiar pânăla patimă ²³⁶⁾ dacă s’ar cerceta, va părea cutezător a o face cercetând aceasta despre locul ceresc. Dacă însă sunt în ceruri ființe spirituale rele ²³⁷⁾, atunci așa:

Ioan I, 17 Migne P. G. 14,52 C; ed. *E. Preuscher*, Origenes Werke, IV. B. Der Johanneskommentar (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) Leipzig 1903, p. 21, r. 21 sq), dar știe că Biserica nu s’a pronunțat asupra chestiunii: „De solo autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima, manifeste non traditur“ (Περὶ ἀρχῶν, προοίμιον 10 ed. *Koetschau* p. 16; Migne P. G. 11,121 A). În alt loc (Περὶ ἀρχῶν II, 11, 7 ed. *Koetschau* p. 191, Migne P. G. 11,246 C) Origen zice că numai sfinții știu aceasta, când ajung în locurile cerești. Augustin consideră ideia permisă (Enchiridion ad Laurentium (sau De fide, spe et caritate) 58, Migne P. L. 40, 259-260, iar Toma de Aquino (Summa contra Gentiles II, 70) o socotește indiferentă (v. *F. Prat*, op. cit. 21-22; *A. d’Alès* loc. cit. și col. 1252). Acuzația se mai găsește în anat. 3 din cele 15 (sin. 553), *Teodor ae Skythopolis*, in op. cit. VI, col. 233; *Foite* in op. cit. col. 53 A. A se vedea și *Walch*, op. cit. p. 692; *Huet*, Origeniana II, quaestio VIII, par. 1, ed. *Lommatzsch* t. XXIII p. 115-125; *Eug. de Faye* op. cit. p. 71, 72, 99 n.

230) Cap 7, 5, ed. *Koetschau*, p. 93, Migne P. G. 11, 175.

231) Adecă din această lume (ἀναλῦσαι).

232) Ep. Filipeni I, 23.

233) Acelaș verb, ἀναλῦσαι.

234) Ep. Filipeni I, 24 Comp. *Eug. de Faye*, op. cit. p. 72-73.

235) Cap. 3, 13, ed. *Koetschau* p. 344-345, Migne P. G. 11,398 (25). La *Rufin*, lacună, v. *Koetschau*, op. cit. Einleitung p. CXXVII (frg. 30). Paralelă la *Ieronim*, Epist. ad Avitum 12 și în alte locuri (la *Koetschau*, p. 344-345, nota).

236) Ca suferință.

237) πνευματικὰ τῆς πονηρίας.

cum nu ne rușinăm să mărturisim că S'a răstignit aici, pentru a strica celele a stricat prin patima Sa, tot astfel nu ne vom teme să concedem că se va face ceva asemănător și acolo și mai departe, pânăla²³⁸⁾ sfârșitul tuturor veacurilor.

*Din aceeaș carte*²³⁹⁾.

Cine, având minte, va stabili ziua întâia și a doua și a treia, și că a fost seară și dimineață, fără soare, fără lună și fără stele?

Astfel stând deci lucrurile și fiind învederate tuturor numitele blasfeme ale lui Origen, se cuvine să fie astfel anatemizat²⁴⁰⁾:

A Cine zice sau susține²⁴¹⁾, că sufletele oamenilor preexistau, cași cum ar fi fost înainte minți și puteri sfinte, dar săturându-se de contemplarea dumnezeiască și întorcându-se spre rău și răcindu-se deacea de iubirea lui Dumnezeu, au fost numite apoi suflete și trimise în corpuri ca pedeapsă, (să fie) anatema²⁴²⁾.

Cine zice sau susține, că sufletul Domnului preexistă și că s'a unit cu Dumnezeu Cuvântul, înainte de întruparea din Fecioară, să fie anatema²⁴³⁾.

Cine zice sau susține, că trupul Domnului nostru Iisus Hristos s'a format mai întâi în mitra sfintei Fecioare și că după aceea s'a unit cu el Dumnezeu Cuvântul și sufletul, care preexistă, să fie anatema.

Cine zice sau susține, că Cuvântul lui Dumnezeu S'a făcut asemenea cu toate cetele cerești, făcându-Se heruvimilor heruvim și serafimilor serafim, și că S'a făcut asemenea întru totul puterilor de sus²⁴⁴⁾, să fie anatema.

238) εως (της συντελειας), cod. Athous. Hardouin observă aci: Sunt qui hic legi velint, επι της συντελειας; sed nihil mutandum. *De-larne* și *Mansi* au επι! (v. *Koetschau* p. 345 nota la r. 3 sq.)

239) Cap. 2,9 ed *Koetschau* p. 323, Migne P. G. 11, 376 (16). Paralele la Rufin și Filocalia, comp. *Koetschau*, op. cit. Einleitung, p. CXXVII, frg. 29), care citează întreg (p. 323) fragmentul respectiv din Filocalia, ed. *Robinson*, Cambridge 1893, pag. 24.

240) Vezi și *Koetschau*, op. cit. Einleitung p. CVII-CVIII, unde da textul după *Mansi*, corectat cu codex Monacensis.

241) Εἰ τις λέγει ἡ ἕξει, formulă care se repetă în fruntea anatemeilor, afară de a zecea; la a șasea, numai: εἰ τις λέγει.

242) Aci numai ἀνάθεμα, în cele următoare: ἀνάθεμα ἔστω.

243) Pentru anatemele 2-6 (despre suflet), v. *Eug. de Faye*, op. cit. p. 99 n., 211 n. 1.

244) A se vedea locurile din Origen, la *A. d'Alès*, în op. cit. col. 1242,4 Comp. și *Teodor de Skythopolis*, în op. cit. III, col. 233.

Cine zice sau susține, că la înviere corpurile oamenilor se vor scula sferice și nu mărturisește că ne vom scula drepți, să fie anatema.

Cine zice că cerul, soarele, luna, stelele și apele cele mai presus de ceruri sunt puteri materiale însuflețite (și logice²⁴⁵), să fie anatema.

Cine zice sau susține, că Stăpânul Hristos Se va răstigni în veacul viitor pentru demoni²⁴⁶), așa precum S'a răstignit și pentru oameni, să fie anatema.

Cine zice sau susține, că puterea lui Dumnezeu este mărginită, sau că a creat atâtea, câte putea să cuprindă²⁴⁷), să fie anatema.

Cine zice sau susține, că pedeapsa demonilor și a oamenilor nepioși este trecătoare și că va avea sfârșit după un timp, adică va fi o restabilire a demonilor sau a oamenilor nepioși, să fie anatema.

10) Anatema și lui Origen, cel numit și Adamantios, care a expus aceasta, împreună cu învățăturile lui infame, blestemate și condamnabile, și oricui cugetă acestea sau le apără sau îndrăznește să-și însușiască (în vreun fel) în totul ceva din ele²⁴⁸), în orice timp ar fi, să fie anatema.

Scrisoarea împăratului Justinian către sfântul Sinod, cu privire la Origen și la partizanii lui.

Silința noastră a fost și este, ca să păzim neturburată sfânta lui Dumnezeu și apostolică Biserică, precum și drept este, și să condamnăm celece oricum s'ar ivi împotriva credinței ortodoxe²⁴⁹).

De oarece am aflat, că la Ierusalim sunt anume unii monahi, cari urmează lui Pitagora, lui Platon și lui Origen și nelegiuirii și rătăcirii lor, și le învață, am crezut că trebuie să avem grijă și să cercetăm cu privire la acestea, pentru a nu

245) λογικός, propus de Paganinus Gaudentius, pentru ὑλικός.

246) Comp. Teodor de Skythopolis, în op. cit. VII, col. 233; Ioan Damaschin, Περὶ αἱρέσεων, în op. cit. col. 716 (64). Imaginație deplorabilă, zice A. d'Alès, care însă nu se găsește pretutindeni, unde s'a crezut a fi descoperită (în op. cit. col. 1243,7 unde dă și locurile respective col. 1255). Vezi și Walch, op. cit. p. 695; F. Prat., op. cit. p. 104.

247. Vezi nota 58.

248) κατὰ τι παντελῶς τούτων.

249) Comp. și începutul tratatului contra lui Origen; începutul Mărturisirii dreptei credințe contra celor trei capitole, Migne P. G. 86, I, 993 C.; începutul tratatului contra severienilor, ibidem, 1097 A; începutul tratatului contra monofiziților, ibidem col. 1104.

pierde cu totul pe mulți, prin înșelăciunea lor păgână și maniheică. Căci zic ei — ca să amintesc doar puține din cele multe — că existau minți (νόες) fără număr și fără nume, și că există o enadă (unitate) a tuturor ființelor raționale, prin identitatea de substanță și de acțiune²⁵¹), și prin puterea și prin unirea cu Dumnezeu Cuvântul și prin cunoștință. Și că săturându-se de iubirea și de contemplarea dumnezeiască, au îmbrăcat proporțional corpuri mai fine sau mai ordinare²⁵²), în înclinarea fiecăruia spre rău, și au primit nume și de atunci există puterile cerești și slujitoare. Ba încă și soarele și luna și stelele, făcând și ele parte din aceeași enadă a ființelor raționale, au devenit ceea ce sunt prin înclinarea lor spre rău. Ființele raționale însă, cari s'au răcit mai mult de iubirea dumnezeiască, s'au numit suflete și au fost puse în corpuri mai ordinare, ca cele ale noastre. Iar cele cari au împins răutatea până la extrem, au fost legate de corpuri reci și întunecate, devenind și numindu-se demoni²⁵³). Și din starea îngerească se ajunge la starea sufletească, iar din cea sufletească la cea demonică și omenească²⁵³). O singură minte însă din toată enada ființelor raționale a rămas neclintită și nemișcată în iubirea și contemplarea dumnezeiască, și aceea a și devenit Hristos²⁵⁴), rege, Dumnezeu și om.

Mai zic și că distrugerea corpurilor va fi deplină, Domnul Insuș lepădând cel dintâi propriu-l corp și apoi toate celelalte. Și că vor fi aduși iarăși toți în aceeași enadă și vor deveni minți, așa cum erau în preexistență²⁵⁵), restabilindu-se adecă și diavolul însuș și ceilalți demoni în aceeași enadă; oamenii nepioși și ateii împreună cu bărbații sfinți și de Dumnezeu purtători și cu puterile cerești, și având cu Dumnezeu aceeași unire, pe care o are și Hristos, așa ca pe când preexistau, ca ne mai fiind nici decum vreo deosebire între Hristos și celelalte ființe raționale, nici în ființă (οὐσία) nici în cunoștință, nici în putere, nici în acțiune.

250) τῆ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας.

251) Comp. anat. 2 din cele 15 (sin. 553), *Eug. de Foye*, op. cit. p. 99 n.

252) *Eug. de Foye*, *ihidem*.

253) Comp. anat. 5 din cele 15 (sin. 553); alte locuri, la *A. d'Alès* în op. cit. col. 245, 11.

254) „Fatal contre-coup de la doctrine de la préexistence des âmes dans la christologie“, zice *A. d'Alès* în op. cit. col. 1245, 12, unde trimite la *Περὶ ἀρχῶν* II, 6, 3-5 (ed. *Koetschau*, p. 141-145; *Migne P. G.* 11, 211-213) și *Κατὰ Κέλσου* I, 32, 33, *Migne P. G.* 11, 720-725.

255) Comp. anat. 11 și 15 din cele 15 (sin. 553); *Walch*, op. cit. p. 697; *Eug. de Foye*, op. cit. p. 99. nota, 250

Căci Pitagora a zis, că începutul tuturor a fost monada²⁵⁶). Și tot Pitagora și Platon au zis, că există o mulțime²⁵⁷) de suflete necorporale și că cele căzute în vreo greșală au fost trimise ca pedeapsă în corpuri. Deaceia Platon numește corpul (τὸ σῶμα) δέμας²⁵⁸) și σῆμα²⁵⁹), cași cum sufletul ar fi în ele legat și îngropat.

Despre judecata viitoare și despre răsplata sufletelor zic apoi iarăș: „Sufletul celui care a trăit cu filozofie, viețuind însă ca un pederast și rău, este lăsat să se chinuie în a treia perioadă de o mie de ani, și astfel înaripat în anul al treimiilea este aruncat afară și pleacă²⁶⁰). Celelalte însă, când vor termina viața aceasta, unele venind la locurile de judecată de sub pământ²⁶¹). vor da socoteală și vor suferi pedeapsă, iar altele ridicate într'un loc ceres prin judecată vor petrece cu vrednicie, precum au și viețuit”.

Absurditatea acestei învățături este ușor de înțeles. Căci cine l-a învățat pe el perioadele și miile de ani? Și că trecând o mie de ani, fiecare suflet va merge la locul său? Iar cele cuprinse între acestea nu făcă să le zică nici cei mai nelegiuți, și cu atât mai puțin un astfel de filozof. Căci cu cei cari au reușit să ducă o viață curată unește pe desfrânați și pederastați, zicând că și unii și alții se vor bucura de aceleași. Pi-corporurilor și că există mulțime²⁶²) de suflete și că cele ce au greșit cad în corpuri, dupăcum am spus, și că cei aspri merg în răi²⁶³), cei răpitori în lupi, cei vicleni în vulpi, iar cei afe-meiați în cai²⁶⁴). Biserica însă, urmând cuvintelor sfinte, zice tagora deci și Platon și Plotin și cei din ceata lor, mărturisind că sufletele sunt nemuritoare, au zis că ele au existat înaintea

537

993

225

256) Comp. Περὶ ἀρχῶν I, 1,6 ed. *Koetschau*, p. 21 și nota.

257) δῆμος, popor.

258) τὸ δέμας (cuvânt nedeclinabil), corp, talie, statură (δέμω, a construi). Traducerea latină are: „hoc est vinculum” (legătură), deducând pe δέμας dela δέω, a lega, ceeace — deși greșit — s'ar putea justifica cu cuvintele următoare în textul grec: ὡς οἶονσι τῆς ψυχῆς ἐν τούτῳ δεδε- μένης καὶ τελαμμένης.

259) τὸ σῆμα, semn, monument, mormânt (seoulcram). *Huet*, *Origeneana* II. quaestio VI, par 7, ed. *Lommatsch*, v. XXIII, p. 15-16.

260) Platon în *Fedros*, v. *Koetschau*, op. cit. *Einleitung*. p. CXXI, și nota în *Migne*.

261) εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια.

262) Vezi nota 257.

263) Text nesigur: τοὺς μὲν πικροὺς (amari) εἰς πονηροὺς. *Migne* propune ὀκνηροὺς, εἰς ὄνους (cei leneși, în asini).

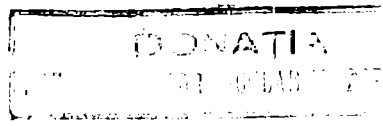
264) *Walch*. op. cit. p. 692.

că sufletul a fost creat împreună cu corpul²⁶⁵), și nu unul mai înainte, iar altul mai târziu, după nebunia lui Origen.

Pentru aceste învățături rele și funeste deci, sau mai degrabă pentru aceste prostii, vă îndemnăm pe voi, Prea Sfințiii, ca adunați laolaltă să citiți cu grijă expunerea ce Vi se face, să condamnați fiecare din capitolele lui și să le anatemațiți împreună cu nelegiuitul Origen și cu toți cei cari cugetă sau vor cugetă pânăla sfârșit asemenea lucruri.

Tradus de TEODOR M. POPESCU

265) Comp. *Metodiu*, Ἀγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως I, 34, 4, ed. *Bonwetsch*, p. 272, r. 7-9, și I, 50, 3, p. 304, r. 9-10; *Procopiu al Gazei* loc. cit.



MISIUNEA CREȘTINĂ ÎN ROMÂNIA NOUĂ¹⁾

Prea Cucernici Părinți, Onorat auditor,

România, după intrarea triumfală a M. S. Regelui Ferdinand I în București în 1918, sau dela 1 Decembrie a acestui an, după adunarea dela Alba Iulia, când Ardealul s'a unit cu țara mamă, devine o țară nouă, nu numai geograficește și administrativ, dar și din punct de vedere *sufletesc și cultural*; o țară nouă, nu numai prin faptul că mai multe provincii s'au strâns la un loc — extensiune geografică —, nouă din punct de vedere administrativ, pentru că ordinea publică trebuia să fie asigurată de acum, când diferitele provincii erau unite la un loc într'un stat unitar, dar nouă mai ales prin noua încheiere a sufletului românesc.

Problema, care s'a pus după întregirea neamului, a fost *problema consolidării*. Reforme noi au trebuit să desăvârșească ceea ce s'a făcut prin întregire: împrăștierea țăranilor, votul universal, modificarea Constituției în 1923, reforma administrativă din 1925, legea învățământului primar și secundar, atâtea reforme, care s'au înfăptuit cu scopul de a se ajunge ținta principală, consolidarea țării.

Nevoia constantă de aproape 15 ani rămâne totuși *unitatea sufletească* a neamului nostru, căci — încă odată — România a început să devină o altă țară, cu alte condițiuni sociale, alte aspirații și alte nevoi.

— Războiul a schimbat toate în lume. Cetiți — rogu-vă — „The Present-day summons to the World Mission of Christianity”

1) Conferința d-lui Prof. V. Gh. Ispir, ținută la Fundația «Dalles» Marți 14 Martie 1933.

London 1932, a d-lui John Mott, pe care îl vom avea în mijlocul nostru la 15 Mai a. c., un misionar cu mult renume, — aci se cuprind rezultatele **ultime** ale **acțiunii** misionare, sau citiți „L'An-né Missionnaire“ din 1931 al D-lui Paul Lesourd, Paris și veți avea imediat o dare de seamă asupra situațiunii lumii în epoca de față, o dare de seamă exactă asupra situației prezentului în lume, care s'a schimbat atât de mult în urma războiului.

Care sunt manifestările schimbării lumii? — Spiritul național s'a accentuat tot mai puternic la diferitele state, coliziunile dintre națiuni devin tot mai numeroase, depresiunile sociale adânci — de criză financiară nu mai vorbim, ea amenință să devie catastrofală; și totuș un curent constant pentru instrucția publică — clasele adânci ale poporului doresc să fie cât mai mult instruite, democrația integrală își arată manifestarea ei în deosebi în această dorință de cultură. În ceea ce privește religia sunt două categorii de manifestări evidente: curentul tradiționalist, care duce mai departe religia și curentul de anti-relegiune, pe care unii îl numesc curentul ateist¹⁾.

După concepțiile, pe care le au conducătorii în această privință, se formează și reformele sociale; progresul societății depinde în mare măsură de aceste concepții, pe care conducătorii sociali le au despre societate, despre alcătuirea socială, despre țelul, către care ea tinde. Este notoriu și deci putem să afirmăm că cei mai mulți dintre conducătorii sociali de astăzi sunt sub influența economiei politice clasice, care dă o deosebită importanță factorului economic. Pe această bază reformatorii sociali, oamenii politici, oamenii de stat, au programul lor, după partidele, din care fac parte. Ei se împart în categorii după sistemele politice din care fac parte. La noi în țară ar fi mai greu să-i împărțim, pentru că sunt aproape 25 de partide, dar îi putem clasa: pe deoparte avem curentul socialist, al concepției colectiviste, care merge până la comunism în așa măsură încât idealul societății este pus în colectivitate; pe de altă parte avem curentul politic al liberalismului economic — în direcția concepției lui Bentham, filosoful englez, care direcție duce într-o oare care măsură spre sistemul școlii din Manchester cu acel „laissez faire, laissez passer“, atât de mult repetat în economia

1) Informațiuni depline se pot lua din revista «Demain», centre d'information sur les Activités chrétiennes et athées dans le Monde.

politică; și în ultimul moment avem curentul economiei derivate sau a dirijării economiei — cum i se mai zice — care în definitiv, întocmai ca celelalte două, nu are la bază decât tot afirmarea factorului economic ca factor esențial în evoluția societății omenеști. Aceasta este concepția oare cum materialistă a oamenilor de stat întărită sub influența, de sigur, a lui Karl Marx — despre care aflăm din gazete că sunt astăzi 50 de ani dela moartea lui — care socotea că în evoluția socială a omenirii factorul economic este singurul care decide.

Prea adesea se uită însă că spiritul are rolul său conducător în societate, în mersul către fericire. Căci, netăgăduit, toată alcătuirea societății omenеști, ce este altceva decât înjghebarea sau căutarea de formule deosebite pentru obținerea fericirii? — Dar dincolo de hrană, de adăpost și de îmbrăcăminte, dîncolo de instinctul de conservare al speciei, sunt motivele de ordin sufletesc, cari determină evoluția societății și pe cari trebuie să le avem în vedere. Dacă în corpul nostru survine o durere fizică, pe care trebuie s'o înlăturăm, medicina își face un punct de onoare de a îndepărta această durere fizică. Tot așa dacă există o situație rea, care strică idealului, spre care aspirăm în societate — iată că există un egoism între indivizi, între clase, între națiuni, care trebuie temperat — atunci intervine factorul moral, care decide cel puțin — pentru un moment afirmăm — în mod egal cu cealaltă parte, cu partea materială. Factorul moral este cheia echilibrului în societate.

Aci se pune problema religiei, care este una dintre manifestările prin excelență ale spiritului. Religia nu este după cum am citit în raportul general la bugetul statului, în care Onoratul domn raportor socotea că „religia este o manifestare individuală, față de care Statul nu are nici o obligație“ și „Statul nu are de ce să întrețină cultul, cultul fiind o chestiune de conștiință personală“; după care face apoi o întreagă teorie asupra misionarismului eclesiastic. Dar nu este așa, ci dimpotrivă religia este în prim rînd o manifestare socială.

Cetiți istoria întreagă a religiunilor. Ce este altceva religia decât manifestarea colectivă a idealului uman, manifestarea colectivității în dorința de a ajunge fericirea, pe care crede că o ajunge în identitate cu idealul etern, cu Dumnezeu? Religia — recunosc — a fost studiată și poate fi studiată în mai multe

feluri: unii au încercat s'o studieze din punct de vedere individualist, alții din punct de vedere social. Studiul religiei din punct de vedere individualist ne duce la găsirea specificului ei; căci și în materie religioasă există un factor comun. Este de mare interes să știm ce este acest specific, pentru că multe discuțiuni, ar dispărea, dacă am ști poziția, pe care ne aflăm și ne-am cunoaște obiectul.

Punctul de vedere personal asupra religiei l-a susținut americanul James H. Leuba în lucrarea sa: *A psychological study of religion, its origin, function and future* New-York 1912. Țin să vă arăt în ce constă specificul religios servind un exemplu din James H. Leuba:

Iată un fochist, pe un vapor, care punând cărbuni la mașină, este sigur că apel vapor îl va duce la ținta dorită, întrucât a produs forța motrice și a asigurat iuteala vasului, această siguranță, pe care o are cel ce pune cărbuni, este atitudinea științifică, adică fochistul este sigur de raportul dela cauză la efect; dacă însă acelaș om stă împreună cu alți prieteni și joacă la cărți perzând neînterupt și apoi se scoală și se plimbă în jurul mesei, crezând că-și poate schimba norocul, — aceasta este atitudinea magică; dar când o furtună se ivește și amenință vaporul, toți sunt cuprinși de groază și apelează la Necunoscut, la puterea supranaturală ca să le vină în ajutor, — fochistul ar putea fi văzut căzând în genunchi, ridicându-și mâinile către cer, aceasta este atitudinea religioasă. Din punct de vedere individual, evident, religia poate fi lămurită și noi analizăm și acest punct de vedere, ca să complacem tendinței multora, care vor să facă din religie numai o atitudine personală.

Însă în acest specific al raportului omului cu supranaturalul este ceva în plus, un raport de *umilință*, de dependență. Vedeți, în legătură cu supranaturalul pot interveni vrăjitorii, magicienii. În cercetările de antropologie socială, pe care le facem asupra societăților primitive — pentru că acolo este mai multă posibilitate de a observa ceea ce este specific, — noi vedem că sunt vrăjitori — ca solomonarii, care spun apelor să meargă și ele merg, norilor să se plimbe și ei se plimbă, după cum le comandă, sau fac prin farmece ca doi îndrăgostiți să se ia pentru motive, pe care noi nu le cunoaștem, dar aceasta este o atitudine de magie, nu de religiozitate. Magia se caracterizează

prin siguranță și mândrie. Dimpotrivă atitudinea religioasă este o atitudine de umilință, de obediență față de supranatural, în sensul lui Schleiermacher. Atitudinea de religie nu este aceea de mândrie a vrăjitorului, ci de umilință — și adăugăm că aci intervine și un interes social, în sensul pe care I. G. Frazer îl definește în cartea sa „The Golden Bough“: A study in Magic and Religion London 1890—1900.

Ceva mai departe. Tendința de a interpreta religia în sens personal este o tendință, care a devenit comună în America. Și în Europa și în America a apărut această tendință în urma reformei religioase, pe care ne-o explicăm din condițiile istorice în care s'a dezvoltat viața religioasă până în sec. XVI. Protestantismul, în lupta sa în contra autorității Bisericii romane, a căutat să scadă importanța serviciului religios, reducând religia la manifestări individuale. Dar chiar în protestantism, care și-a făcut un punct de dogmă din „raportul liber cu Dumnezeu“, chiar acolo avem Biserica ca instituție de Stat. Știm că la toate țările protestante factorul social este hotărîtor și atât de hotărîtor că la Congresul care a avut loc la Stokholm în 1925 s'a pus și s'a desbătut problema rolului social al religiei care, de fapt, nu ar fi decât în contradicție cu teza dogmatică, pe care o afirmam, cel puțin luteranii.

Mai departe, religia numai în mod eronat este înțeleasă în chip individual, căci cel mult ea poate fi o manifestare de umilință și de supunere față de o ființă supranaturală, ca în anumite momente de meditație religioasă, dar nu în întregul vieții omului. Dacă luăm și studiem pe om, care este așa de complex și care a fost studiat până acum mai mult din punct de vedere somatic, în medicină, în patologie, dacă îl studiem în antropologie, ca știință proprie, care ne duce în direcția psihologică, a studiului sufletului omenesc, dar și în direcția studierii societății omenești, atunci religia trebuie studiată nu numai din punct de vedere individual, ci și din punct de vedere social. Cercetările, care s'au făcut în domeniul etnografiei și antropologiei sociale în ultimul moment, au arătat că religia trebuie să o definim nu numai ca „raportul liber de dependență a omului cu Dumnezeu, ci raportul liber de dependență a omului cu Dumnezeu, într'un mod recunoscut de societate, care este biserica 1). In acest sens, care este o dată

1) O documentare completă a acestui punct de vedere se poate vedea în lucrarea mea: Introducere în studiul Religiei comparate, București 1915.

sigură a cercetării factorilor sociali ai vieții omenești, religia nu trebuie tratată ca o manifestare pur individuală, ci ea trebuie înțeleasă ca un factor social și ca atare trebuie tratată; iar Statul, dacă este vorba să facă politică religioasă, are interes hotărâtor să se îngrijească de această instituție, care este Biserica. Așa dar, după rezultatele antropologiei sociale putem spune că în mod constant individul și societatea coexistă, am putea spune că dela creațiunea lumii individul și societatea au fost împreună: întâi Adam și Eva, după aceia s'a continuat speța omenească. Niciodată omul n'a fost singur, deci niciodată nu se poate vorbi de o manifestare pur individuală. Dacă misticii aspiră către Divinitate, acestea sunt manifestări de meditație religioasă singuratece, care nu îmbrățișează manifestarea completă a religiunii.

Este de mare interes să dăm lămuriri acestor lucruri, pentru că ele ne vor pune în contact cu concepția pe care o avem noi despre religie, despre raportul acesteia cu societatea și mai departe despre raportul ei cu națiunea.

Mă opresc puțin la problema națiunii, care este o noțiune, ce trebuie definită. Mulți în definiția națiunii pornesc dela aptitudinile particulare, pe care ea le arată și o definesc ca atare, Din punctul de vedere al antropologiei sociale evident că o națiune este în strânsă legătură cu teritoriul, care condiționează manifestarea grupurilor sociale; apoi națiunea este în strânsă legătură cu rasa și pe bună dreptate, căci rasa este aceea care prin sângele ei asigură continuitatea speței umane; dar națiunea mai este în legătură cu limba, cu tradiția, cu obiceiurile; sunt după aceea hotărâtoare toate credințele și datinile, — nu poți defini o națiune în afară de acest factor. Mai mult, națiunea este o organizație socială. Prea mulți au uitat de acest lucru. Dar afirm poate ceva mai riscant înaintea Domniilor Voăstre: o națiune se definește și în raport cu aspirațiile ei. Deci nu putem defini o națiune numai după anumite grupuri elementare, cari se constituiesc, ci ca pe acel popor, care trăind pe acelaș teritoriu are unitatea credinței, a datinelor, a limbei, a organizației sociale și a aspirațiilor și, de multe ori noi judecăm națiunile mai mult după aspirațiile lor.

Dacă este așa, în definirea națiunii trebuie să avem în vedere toate aceste componente, fie că unele progresează mai re-

pede, fie că altele aspiră într'o măsură mai lentă, căci suma lor ę nația. Cercetând istoria vom găsi, evident, că națiunea noastră în constituirea ei datorește atât de mult factorului religios. Biserica este aceea care a contribuit la întemeierea Țărilor și la păstrarea integrității noastre naționale, Biserica este aceea care a contribuit la susținerea materială a statului și la înălțarea prestigiului nostru cultural. În conferințele precedente, mai cu seamă a d-lui I. Nistor, ni s'a atras atenția asupra rolului mare pe care l-am avut noi prin Biserica noastră în Transilvania, în Ucraina și în Polonia; nu mai vorbim de rolul deosebit pe care l-am avut în Orientul apropiat, începând dela Sf. Munte și până la Sf. Mormânt, unde prin asistența publică și prin ridicarea de locașuri sfinte, cultura noastră s'a afirmat.

Acestea fiind punctele noastre conducătoare, vom afirma că reforma României — fiindcă de acestea este vorba: de o reformă în vederea consolidării ei — greșit se pune numai pe terenul economic, pe echilibrul bugetar sau pe chestiunea fiscală, ci ea trebuie să fie pusă și pe acest teren al moralului, al eticului, al spiritualului. Ori cât de mare va fi criza economică sau financiară, care atrage privirile tuturor, există o criză mai mare decât toate acestea, este criza morală, și atunci acțiunea de consolidare a României trebuie dusă în mod obligator pe această cale a moralului. Pe baza religiei și moralei va fi alcătuită România Nouă și numai astfel ea își va afirma rolul ei în concertul tuturor celorlalte popoare.

În privința justiției, învățătura creștină statuează principii juridice, cari fac posibilă asigurarea legăturilor bune dintre oameni, îndeamnă la acea trăire în mod cinstit, îndreptătită de morală, care să asigure liniștea în societate, atâtea lucruri de mare interes, care duc la siguranța în societate: „ceeace ție nu-ți place, altuia nu face” sau altfel: „fă ceeace tu dorești să-ți facă altul”, sau mai mult: „iubește pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși”. Aceste reguli nu sunt numai obligațiuni individuale, așa cum statul vrea să angajeze pe misionari cu răspunderea lor, ci devin comandamente ale întregii societăți omenești. Iubirea nu are numai sensul pe care îl dă poetul Vlahuță:

„Iubire, sete de viață, tu ești putere creatoare”, ci devine o lege supremă a vieții omenești.

În sensul acesta — întrucât mă privește — nu împărtășesc de loc punctul de vedere al naturaliştilor, care afirmă că legea vieții omenești este lupta pentru existență. Aceasta poate să fie adevărat în domeniul naturii moarte, sau în domeniul întreg al manifestării naturii înconjurătoare, nici de cum în domeniul societății omenești. Eu împărtășesc părerea sociologiei, care susține că în societatea omenească sunt alte legi decât acelea ale naturii înconjurătoare și ele ne comandă. Aceste legi, care comandă în societatea omenească, nu sunt de luptă, ci de apropiere, de armonie. De pildă iubirea devine lege de organizare a societății. Asupra acestui subiect se pot ține multe conferințe, însă noi luăm aceasta numai ca o dată.

Având aceste concepții despre viața socială, reformele care se vor face vor porni în această direcție: altul fiind punctul de plecare și rezultatul va fi altul. Nu poate fi vorba, cum un grup de intelectuali înclină să creadă, că societatea de mâine va fi individualistă, sau cum alt grup de oameni cred că va fi socialistă. Dacă este vorba de o credință universală, societatea de mâine nu va fi nici liberală, nici socialistă, ci liberal-socialistă, care ar cuprinde cam ceace preconizează L. Bourgeois în „Solidarité“, sau Paul Gaultier în „L'Idéal moderne“. În această carte admirabilă Paul Gaultier cercetează coliziunile, care sunt între libertate și egalitate — unele partide politice se bazează pe egalitate, altele pe libertate — și ajunge la concluzia că aceste coliziuni vor fi înlăturate prin spiritul de cooperare, de fraternitate. Cred profund că tocmai în această direcție se va găsi soluția reformelor societății de mâine.

Idéalul modern este, trebuie să fie creștin.

Așa dar, mersul societății depinde de concepția, pe care o avem asupra vieții sociale, concepție care poate varia dela animalitate la spiritualitate, care însă în ceace ne privește, noi o identificăm cu concepția politică-teologică. Indrăznesc să spun, pentru că este vorba de a afirma anumite convingeri — și aceasta am înțeles că este rolul acestor conferințe: ca în deplină sinceritate să ne formulăm credința noastră — că această concepție politică teologică nu este ceva perimat, cum le place unora să spună, ci ea explică ceea ce științele sociale afirmă cu mai multă putere.

N'ași vrea să jignesc pe nimeni, dar eu știu ce este forul

nostru suprem al intelectualității în universitate, că sunt colegi și prieteni, cari poartă încă reminiscența rezultatelor științifice de acum 50 de ani și mergând împreună cu dânsule fac anumite afirmațiuni. Toată lumea știe că într'un anumit moment Auguste Comte a decis sparta filosofiei contemporane, în direcția pozitivismului, că numele lui era pe buzele tuturor: „les troits états“, adică într'o anumită epocă omenirea a trăit o stare teologică, după care a urmat o fază metafizică și apoi faza contemporană, care este starea științifică. Deci noi oamenii de știință suntem emancipați de toate superstițiile religioase, care aparțin celor de demult, suntem emancipați de toate superstițiile metafizice, noi suntem aceia cari trăim în epoca tehnice moderne!

Nimic mai eronat decât această atitudine. Astăzi când istoria nu se mai valorifică din punct de vedere pragmatic, adică cu mulțimea volumelor, care se pot scrie de multe talente sau genii, astăzi când istoria se cercetează mai cu seamă din punct de vedere psihologic și social, căutându-se fapte, ce cad în ambianța lor generală, astăzi când avem posibilitatea să cunoaștem prin studii de etnografie popoarele primitive și să verificăm dacă se succed **concepțiile**: teologică, metafizică și pozitivistă, noi afirmăm pe baze științifice că în societatea primitivă — fie în Africa centrală, fie în Australia — coexistă cele trei atitudini: teologică, metafizică și științifică. Toți acești factori, pe cari îi luăm în cercetare într'un mod deosebit, evoluează de multe ori simultan. Deci nu poate fi vorba de evoluția societății omenești pe etape în sensul lui Aug. Comte, ci această evoluție are alt mers decât acela pe care l-a crezut sec. al XIX-lea.

Dacă este așa, atunci noi avem concepția teologică, a ~~ace~~ concepție, care susține că lumea este făcută de Dumnezeu, că „Dumnezeu a făcut cerul și pământul, marea și toate câte sunt într'insele, văzute și nevăzute“, că noi suntem fiii lui Dumnezeu și ființa lui Dumnezeu suntem frați între noi, credem în Iisus Hristos, care este Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl înainte de toți vecii, și care ne îndreaptă spre acea înțelegere a lui Dumnezeu, cum ne rugăm în „Tatăl nostru carele ești în ceruri“. Prin El noi obținem mântuirea și aspirăm către împărăția lui Dumnezeu, pentru care ne rugăm să fie „precum în cer

și pre pământ“. Cu această concepție altfel pornim în reforma socială.

Dar nu acesta este subiectul nostru. Ori cum, acest postament teoretic și această credință este baza creștinismului. Ar mai fi întrebări de pus de asemenea natură: ce a făcut creștinismul pentru ominire, sau ce poate aduce creștinismul pentru România? — Creștinismul este mai mult o atitudine decât o soluție de viață. Se dau mai multe soluțiuni crizei actuale, — creștinismul dă una singură: dă liniștea sufletească, el îndeamnă spre *pacea spirituală*. Dacă am ceti cărțile sfinte, acele cărți din care se desprinde specificul religios, am vedea liniștea sufletească, pe care o aduce atitudinea religioasă. Cetiți „Quo Vadis“ de Sienkiewicz și vă veți lămuri în altă formă de ceea ce este religiunea. Duceți-vă la filmul „Semnul Crucii“ al lui Cecil B. de Mille și vedeți cum creștinii mergeau la moarte: cântând. În numele lui Iisus Hristos Mercia și Marcus Superbus sufăr martiriul la anul 64. Acesta este prefectul Romei, cum nimic nu-l atrăgea într'un anumit moment, împreună cu aleasa lui merge ca să sufere martiriul; era credința, era convingerea completă că vor merge în lumea fericirii.

Ce este creștinismul? — Eu aș îndrăzni mai mult să spun: ce nu este creștinismul? — Sigur creștinismul nu este ură, nu este violență, nu este ucidere. Doar Vechiul Testament însuși a spus „să nu ucizi“ și nu pot să înțeleg cum grupurile sociale, cum atitudinile sociale, cari se numesc creștine, propagă ura, violența și uciderea, — este un non sens. Legea creștină este legea iubirii, a iubirii între oameni, între indivizi, între clasele sociale, a iubirii între națiuni. Legea creștină afirmă înfrățirea popoarelor. Triumful creștinismului până în sec. al IV-lea ce a fost altceva decât triumful acestei idei și după această dată, în alte 4 secole, ce a fost altceva decât afirmarea acestei virtuți a iubirii? Când biserica romană a încercat să-și asume o putere temporară, a încetat să-și îndeplinească rolul ei specific și s'a dat la o mulțime de compromisuri, cari au făcut pe papi să coboare misiunea ei. Atunci Biserica a devenit o forță politică, dar n'a mai fost pe linia înființării Creștinismului. Biserica ecumenică, aceea care a urmat pe Apostoli în sensul în care au propovăduit ei, afirmă acest precept, de care nu trebuie să ne îndepărtăm niciodată:

„Dragostea nu încetează niciodată“ I Cor. Cap. 13 v. 4-8.

Ce a adus biserica pentru omenire? — A adus mângâierea sufletească, liniștea multumitoare în conflictele de credință, care erau atunci în lumea greco-romană. În afară de cultul perafilor, larilor, protectori ai casei, Romanii au introdus tot felul de credințe ale Orientului. Am avut prilejul să văd, chiar anul trecut la Pompei o întregă civilizație romană. Vă asigur că am călătorit mult în Europa, am cunoscut multe orașe ale acestui continent, dar civilizația noastră nu se aseamănă cu civilizația dela Pompei. Totuși acea civilizație nu avea o credință sigură; oamenii de atunci erau total nemulțumiți față de răspunsurile la problemele mari ale vieții: de unde venim și unde mergem.

Creștinismul a adus dreptatea socială, în sensul că privilegiile, cari erau în seama unor clase conducătoare, au dispărut treptat. A adus eliberarea oamenilor din sclavie — nu deodată, ci cu timpul, prin evoluție. Un gest admirabil se poate desprinde din legătura pe care Filimon a avut-o cu Onisim, primindu-l nu ca rob, ci mai sus de rob, ca frate iubit în Domnul. Atitudinea, care se manifestă în creștinism, în deosebi egalitatea în fața lui Dumnezeu, a dus la o atitudine deosebită, care nu se găsea în celelalte religii.

Creștinismul a adus organizarea pe care trebuie s'o ia asistența socială: înființare de ospicii, de spitale. Căci în Evanghelie găsim: „cel ce dă un pahar de apă, în numele meu îl dă și nu-și va pierde plata sa“. Mt. X, 42.

Dar creștinismul a adus ceva mai mult, a adus *misiunea*, răspândirea credinței lui Iisus Hristos în toată lumea.

Prea Cucernici Părinți, onoraț auditor,

Cuvântul misiune este un cuvânt necunoscut la noi, dar un cuvânt foarte vechi și foarte cunoscut pretutindeni; el aparține tuturor religiunilor, căci toate religiunile au avut misionari. Și la celelalte religii, trecute și prezente, există o misiune internă și o misiune externă.

Misiunea este obligația de a răspândi sau trimiterea pentru a răspândi învățătura creștină la alte popoare, la cei necredincioși. Este o îndatorire a noastră, a creștinilor, care rezultă din două motive: din loialitatea, pe care o avem față de Iisus Hristos și din responsabilitatea, pe care o avem față de semenii noștri. Din clipa în care Iisus Hristos ne-a trimis să

predicăm, avem datoria să mergem și să răspândim cuvântul Domnului, căci în Evanghelia chiar se spune: „mergeți și propovăduiți Evanghelia la toate popoarele“. Mc. XVI, 15-16. Răspândirea Evangheliei este misiunea religiei, a Bisericii lui Iisus Hristos: „această Evanghelia se va predica la toate popoarele și când va ajunge la toate neamurile, atunci va veni sfârșitul“. Mt. XXIV. 14.

Să poate vorbi foarte mult despre cece a făcut creștinismul pentru diferitele popoare necreștine și despre contribuția civilizatoare, pe care a adus-o Biserica creștină în lume, dar nu este subiectul nostru.

Intrebarea pentru noi este: ce poate aduce misiunea creștină în România Nouă, în România de astăzi? — Eu cred că pot desprinde câteva postulate ale momentului de astăzi. Recunosc că este greu, chiar îndrăzneț, mai cu seamă că acest lucru incumbă altor autorități Ierarhiei, forurilor noastre hotărâtoare, totuși în deplină umilință voi îndrăzni.

Socot că cel dintâiu punct al misiunii creștine este ca să conserve ethosul românesc, obiceiurile și datinile noastre, pe cari le avem și nu trebuie să ni se schimbe; conservând acest ethos românesc, Biserica ortodoxă este datoră să aducă o întărire a vieții spirituale, un nou entuziasm, un entuziasm temperat în societate. Intr'o vreme, în care societatea omenească este cum este și, ași îndrăzni să afirm în special, într'o vreme în care conducătorii politici sunt cum sunt, în acest moment trebuie să vie cineva, care să aducă un entuziasm sporit, spre o întărire a vieții spirituale. Din criptele voevodale dela Curtea de Argeș ale lui Neagoe Basarab, Carol I și Ferdinand cel Mare, întemeetorii dinastiei noastre și din criptele dela Sf. Gheorghe, ale lui Constantin Brâncoveanu, putem lua pilde de urmat, și în politica externă și în politica internă.

În al doilea rând Biserica creștină este datoră să lupte pentru închegarea unității noastre sufletești. Împăratul bizantin Justinean a dus lupta pentru a lega Biserica de Staț. Mult a fost criticat acest împărat, mai cu seamă pentru războaiele lui nenorocite, pe care le-a dus în altă direcție decât aceea, în care trebuia să le ducă, — le-a dus în Occident și a neglijat Orientul — cece a făcut ca la sfârșitul vieții sale Imperiul să-și piardă din putere. Dar oricare ar fi critica politicei lui

Justian, totuși i se va recunoaște că politica lui a fost această unitate de conducere sufletească a imperiului: știți că prin religie el a dorit să aibă unitatea imperiului — pe atunci nu se vorbea de naționalitate — a vrut să lege credința de stat. Dela el ne-a rămas — dacă nu mă înșel — precizarea formulei foarte drepte că „Biserica este sufletul Statului, cum Statul este corpul Bisericii”. — Ori aceasia însemnează enorm de mult pentru cine cunoaște istoria Bisericii universale, este un progres extraordinar, în care ideea creștină se afirmă, am putea spune că este apogeul politicii creștine. Ar fi mult de discutat asupra acestor lucruri. Mulți istorici cred că din această alianță cu Biserica, Statul își pierde din independența sa, admițând prioritatea puterii eclesiastice, iar puterea temporală nu se poate afirma pe planul cel mai înalt, ordinea de stat deci iese scăzută. Dar aceasta este o obiecțiune nefundată, pentru că Biserica s'a încheșat complet în istorie de atunci. Ba poate că ar fi acum momentul ca Biserica să lupte pentru un stat, o lege, o credință.

Mai mult decât atât. Desigur că Biserica ortodoxă trebuie să lupte pentru întărirea credinței. Cuvintele „Dominus illuminatio mea”, care stau scrise pe frontispiciul Universităților engleze, ar trebui să le găsim și la noi, unde lumea începe să uite obligațiile spirituale fundamentale. Materialismul ne înconjoară: nu numai conducerea superioară a societății, dar și mersul ei este dominat de materialism. Atitudinea creștină este însă contrarie acestui materialism. Preceptele Bisericii sunt adevăruri de credință spirituală. Vorbind de cultura poporului, această cultură trebuie îndrumată într'o anumită direcție și această direcție este în sensul spiritual al credinței în Dumnezeu. Când vorbim de cultura poporului, adesea ori nu ne dăm seama de postulatul central; credem că Radio, cinematograful, teatrul și școala contribuie la dezvoltarea culturală a poporului — la sate au eșit și acele numite Atenee populare; dar uităm că toate acestea sunt mijloace de propagandă și că la nimic nu folosesc, dacă lipsește credința în Dumnezeu. Toate acestea vom vedea sunt forme de realizare ale educației poporului, dar ceea ce interesează în primul rând este obiectivul sau — cum se spune la armată, ceea ce avem în față: „direcția drept înainte”. Din clipa în care se cunoaște direcția, poți îndrepta pașii către ținta fi-

xată. Ori oamenii pornesc dela lucruri secundare, uitând fundamentalul.

În această chestiune s'ar putea vorbi mult; eu schițez numai sumar. O primă problemă ar fi ca acești conducători ai noștri să fie readuși la credință, pentru că ei — din condițiile istorice pe care le cunoaștem, s'au îndepărtat de credința adâncă a poporului de jos. Și dacă este o problemă aceea a luminării poporului de jos, pentru că până acum știința n'a pătruns încă în stratul adânc al masselor, am putea spune că este un postulat al momentului de a readuce la credință pe cei de sus.

Cunosc viața parlamentară, am avut norocul să fiu și eu în Parlament, și știu care este atitudinea oamenilor noștri politici. Îi rugăm să înceteze de a mai vorbi de viața religioasă a celor mulți, care ne atinge pe noi toți. Altfel așa înțelege: dacă este vorba să ne interesăm și de Biserică, atunci să fim în alt spirit. De pildă lord Churchill, afirmă că „cetesc sfânta Scriptură ca să am sugestii pentru reformele sociale“, — așa înțeleg.

În prezent există o fundamentală problemă a culturii naționale. Regret că nu este I. P. S. Patriarhul României, regret că nu este Domnul Ministru de Instrucție aci, să audă că înaintea tuturor formulelor, pe care le realizăm în reformele educației poporului, ceea ce interesează este Spiritul directiv, ca să circule aceiaș sevă de jos și până sus. Așa dar, nu se poate vorbi de religie în sensul, în care vorbea un fost ministru de finanțe, că „Biserica nu îndeplinește o condiție esențială în societate“ sau cum spune onoratul raportor la discuția bugetului, — că „religia e o chestie de conștiință personală“ —: domnii aceștia vorbesc pro domo, ei lucrează în sensul culturii pe care au căpătat-o. Dar momentele din istorie, care sunt lipsite de credință, sunt momente de decadentă completă pentru societate. România s'a întregit, am făcut-o mare pentru întâia oară în istoria neamului nostru, ca să fie condusă spre glorie, și această glorie nu se poate obține prin lipsa de credință.

Deci renașterea spirituală a culturii românești trebuie să fie un postulat al Bisericii. Biserica este obligată să dea obiectivul culturii în această țară, care obiectiv nu poate fi decât în direcția: „Tatăl nostru carele ești în ceruri“.

Dar acestea, onorat auditor, sunt considerațiuni teoretice. Mergem mai departe. Biserica este datoare să întreprindă o ac-

ține de moralizare a vieții noastre publice. Ea trebuie să fie îndreptar în disciplina intelectuală, severă în viața morală și socială, să îndrumeze în acțiunea de toate zilele. Biserica este datoare să predice cu curaj Evanghelia lui Iisus Hristos, moralitatea înaltă a vieții sfinților. Noi nu trebuie să uităm pe Ioan Hrisostom, pe Grigorie Palama, căci prin caracterul lor Biserica creștină se poate mândri. În acest sens Biserica creștină trebuie să afirme puterea morală în societate și în viața politică.

Doamne, câte n'ar fi de vorbit în chestiunea moralității politice, în care noi vrem să credem, de morala camerei și a anticamerei, de morala afirmațiilor secrete într'un anumit sens și morala afirmațiilor în alt sens făcute în fața poporului, care aplaudă la înghițiri de stradă! Sunt probleme fundamentale în moralizarea vieții publice, care incumbă în primul rând Bisericii și dacă Biserica nu intervine ea este de vină, dacă societatea este cum este!

Biserica va trebui să lupte, mai departe, pentru dreptatea socială. Reformele sociale trebuiesc făcute pe baza Sf. Scripturi. Recunosc, în biserică nu se pot găsi sisteme politice, dar reformele sociale trebuie să păstreze spiritul bisericii. Colegul meu Șerban Ionescu a spus că „Biserica nu dă un sistem social“. Dar ca dă o atitudine, ceace am afirmat delă început. Problema asistenței sociale, a carității publice, aparține Bisericii. Biserica trebuie să întreprindă o cruciadă pentru a lupta împotriva rețelilor sociale. Ea trebuie să civilizeze mijloacele coercitive, cari sunt în practica de toate zilele mai cu seamă la infracțiunile penale. Am cere din acest punct de vedere, dacă n'am fi prea severi, ca însuși Ministerul Cultelor să se mute la Ministerul de Justiție, ca să se arate prin aceasta ce mare importanță are pentru Biserica dreptatea, acea dreptate, de care însetează lumea în momentul de față.

Dar sunt și problemele specifice ale momentului. Biserica este chemată astăzi, din nefericire, să se apere pe sine, să ia o atitudine în contra bolșevismului și în contra anarhismului. Această luptă trebuie dusă din convingere patriotică, pentru că sovietismul, așa cum îl cunoaștem — și-l cunoaștem foarte bine din presa străină și din relațiile diplomatice pe cari Uniunea Sovietelor le are cu celelalte state — știm că nutrește o atitudine de antireligiune, de ateism. Biserica este datoare să lupte

împotriva acestui curent pentru întărirea solidarității sociale. Biserica, prin formula ei a iubirii de oameni, este pentru frăția tuturor claselor și — cum am spus — a tuturor indivizilor, ea nu poate să lase ca un curent adversar ei, cum este bolșevismul să nimicească din rădăcini această înfrățire. Ori unde este un nucleu comunist, acolo este și chemarea preotului; unde este preot sau parohie, biserica misionară să-și facă datoria ei, pentruca aceste nuclee anarhice să nu mai ia ființă. Statul Român nu poate avea sprijin mai mare, mai puternic pentru consolidarea lui, decât în Biserică, singura în stare să întărească solidaritatea națională și respectul autorității.

Mai departe — fiindcă noi arătăm numai postulatele, fără să intrăm în detalii, — vom spune că Biserica este datoare să lupte pentru Educația păcii: „Pacea mea o dau vouă“. Astfel Biserica va lupta pentru înfrățirea popoarelor, va lupta în contra războiului și va duce o acțiune de pace. Nu pacea română, care era bazată pe nedreptatea unui popor, care s'a întins asupra celorlalte popoare, ci va fi pacea creștină, în care fiecărui popor să i se dea ceea ce este drept să i se dea, va fi acel concert al popoarelor, care, bazat pe justiția socială, lasă pe fiecare să trăiască în țara sa și pe noi să trăim pe teritoriul țării noastre. Cei cari caută război sunt robi ai lui Mamona, dar noi nu vom face decât să apărăm neamul și dreptul nostru.

Biserica luptă pentru solidaritatea omenirii. În acest sens de solidaritate a omenirii, Biserica a trimis misiuni la diferite popoare: la unele a fost cu puțință, la altele nu. Dar „misiunea externă“ — numai acest cuvânt — a provocat la noi discuțiuni. Mai cu seamă când eu într'o lucrare intitulată „Indrumarea misionară“ am vorbit de posibilitatea pentru viitor a misiunii noastre externe am avut o critică loială, dar nefundată — după părerea mea — când mi se obiecta că la noi, un popor începător, nu se poate vorbi de o misiune externă. Dar, sunt popoare tinere ca Suedezii și Norvegienii, și sunt popoare mici ca Danezii și Olandezii cari au misiuni și când astfel de popoare au misiuni, nu înțeleg cum România, cea mai mare țară ortodoxă în momentul de față nu ar putea avea o misiune.

Noi am dus și altă dată această acțiune de răspândire mai departe a creștinismului. Am avut de mult legături cu Orien-

tul apropiat, până la Muntele Athos și până la Sf. Mormânt. In călătoria pe care am avut fericirea s'o fac la Sf. Mormânt, am văzut urmele culturii și civilizației noastre în acele părți. Și atunci greutățile financiare erau tot atât de mari cât sunt astăzi. Dacă atunci Biserica română, prin umilii ei ctitori și sprijinitori putea să facă atâtea lucruri, ce nu ne putem aștepta în momentul, când avem o întregire a tuturor provinciilor românești?!

Dacă este chestiunea să aspirăm către viitor, ce ne împiedică pe noi, care suntem cel mai mare stat în Biserica ortodoxă, dela o misiune? In Egipt, în Palestina, în Siria, Turcia este un câmp de misiune, în care noi am putea lucra. Rusia a susținut o misiune în China și în Japonia, una dintre cele mai frumoase misiuni creștine, care există în Japonia; nu am avea noi acum obligația să contribuim la această misiune ortodoxă în celelalte părți?

Sunt sugestii, pe care le formulez, dar pe care Biserica în mod obligator trebuie să le aibă în vedere, pentru că misiunea este reflexul vieții religioase: în măsura în care Biserica se extinde mai departe, în acea măsură ea dovedește viabilitatea ei. Intocmai ca un izvor care vine din munte: întâi curge lin, cristalin, dar după ce ajunge în câmpie și se adaugă alte ape, din râuri, devine fluviu, se revarsă și aduce rod mănos. Așa și Biserica dovedește belșugul și valoarea ei, în măsura în care dă și altora din foloasele sufletesti ale unui popor, care se închină lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Dacă misiunea creștină este un reflex al vieții religioase și o condiție a progresului în lume, atunci ea trebuie îndreptată spre domeniile coloniale, ca să aducă și pe acele popoare în concertul civilizațiunii creștinești. Aceasta este o chestiune de viitor.

Biserica este datoare să iasă din zidurile ei, să înfrunte valurile vremii și să arate obiectivul principal al vieții contemporane. In toate manifestările, în artă, în politică, în știință, ea trebuie să dea idealul conducător. Ce așteaptă lumea dela Biserică, este că ea trebuie să rezolve în sens creștin toate problemele zilei: politice, economice și culturale. In măsura în care ea reușește în această direcție, în acea măsură și-a îndeplinit misiunea ei. Atunci misiunea creștină va zidi puterea spirituală, de care „și porțile iadului se vor sfărma“.

În subsidiar — intenționat folosesc acest termen juridic — o altă problemă care se impune Bisericii, este lupta împotriva sectelor religioase, care destramă unitatea sufletească a neamului nostru. În această privință nu voi spune mai mult decât ceea ce am spus la Congresul din Stockholm, când Rev. S. Parkes Cadman, unul dintre cei mai mare oratori ai Bisericii americane, întreba cum stau adventiștii și baptiștii din Biserica noastră. Am răspuns că „din mila lui Dumnezeu suntem creștini și din punctul D. S. de vedere puteți considera dacă suntem sau nu pe drumul drept, dar suntem creștini, și ce frumos lucru ar fi ca în loc să duceți lupta împotriva noastră, cari din mila lui Dumnezeu ne închinăm Domnului Hristos, să mergeți în altă parte a lumii, să faceți misionarism: în Africa centrală, în Asia întreagă, în Australia!“ — Lumea are astăzi aproape 2 miliarde locuitori — și din aceștia câți sunt creștini, indiferent de confesiune și de toate sectele? — sunt 800 milioane. Mai rămân 1.200.000.000 care încă nu s'au bucurat de lumina creștină. Atunci acestor sectanți le spunem: „pentru numele lui Dumnezeu! lăsați-ne în pace, duceți-vă la popoarele necreștine pentru a răspândi cuvântul Evangheliei și vă vom mulțumi!“

Onorat auditor, în rezumat, în urma acestor constatări putem afirma că situația lumii este de așa manieră, încât ea cere în momentul de față intervenția Bisericii. Lumea are nevoie de creștinism, are nevoie de Iisus Hristos. Acesta este faptul.

Religia creștină este incontestabil, pentru toți cercetătorii de religie, superioară celorlalte: dacă n'ar fi decât solidaritatea între oameni și acea dreptate socială, pe care o afirmă, dacă n'ar fi decât credința în Mântuitorul Hristos, care rezolvă toate problemele, și tot am vedea, cât este de superior creștinismul.

De sigur că noi Românii ne caracterizăm prin toleranță, dar aceasta nu împiedică să afirmăm ortodoxia noastră în fiecare moment.

Spuneam că Biserica are o misiune în România Nouă. Am arătat unele dintre postulate. Ce poate face încă Biserica pentru a îndeplini această misiune? care sunt căile sau mijloacele pentru îndeplinirea misiunii?

— Până acum am pus principiile de bază. Înainte de a proceda la acțiunea de realizare a postulatelor misionare, socot că trei lucruri trebuiesc lămurite dela început:

Întâiu Biserica nu-și poate îndeplini scopul ei misionar dacă nu are o organizație solidă. Din acest punct de vedere eu vă mărturisesc, — că sunt pentru Statutul organic al Bisericii ortodoxe Române. Eu cred că la 1925 s'a făcut un progres, când s'a introdus în lege principiul autonomiei și al constituționalismului. Dar este o greșală dincolo de munți, când se crede că această reformă este datorită numai spiritului mitropolitului Andrei Șaguna, căci și noi dincoace de munți în țara veche am avut pe un Grigorie Minculescu, pe un Veniamin Costăche, pe Varlaam etc. Meritul Mitropolitului Șaguna este netăgăduit, că a cunoscut și a înțeles greutatea timpului, în care a trăit. Știu că în această sală sunt multe personalități cari au altă părere — însă eu afirm în deplină sinceritate și în sinceritate când afirmi, totul se iartă — că marele Șaguna a prevăzut cele ce aveau să se întâmple și a vrut să angajeze la interesul Bisericii toată turma drept credincioșilor. Nu statutul lui Șaguna, nu Statutul cutărui mitropolit, sau cutărui patriarh, ci un Statut bine definit, al Bisericii ortodoxe Române, care la început poate să aibe anumite lipsuri, dar la care se vor putea face amendamente, acest statut trebuie să asigure disciplina, ordinea și autoritatea.

În al doilea rând Biserica nu poate să înceapă acțiunea sa misionară, dacă nu este precisă în doctrină. Avem „Mărturisirea de credință“ a lui Petru Movilă, mitropolitul Kiewului, care a scris-o în anumite condițiuni și pentru împrejurările de atunci, dar în momentul de față avem probleme deosebite, care trebuiesc rezolvate. Deci o dreaptă mărturisire de credință înaintea poporului este a doua condiție în misionarism.

A treia condiție: Biserica nu-și poate începe activitatea ei misionară, dacă nu are un cult unitar. Cultul unitar a fost mândria Bisericii ortodoxe a Răsăritului, el a fost stânca de granit, de care s'au izbit toate sectele și toate confesiunile eterodoxe. Noi, cari ne ocupăm de istoria bisericească, știm că ceace atrage admirația pentru creștinism este tocmai acest cult unitar al Bisericii ortodoxe, același în Rusia, în România, în Grecia și în patriarhatele orientale. În modul acesta Biserica a realizat unitatea sufletească. Așa dar este fără sens ca într'o biserică din Ardeal să se săvârșească un cult, dincoace în Moldova un alt cult și la fiecare catedrală alt cult, după capriciul individual, ci cultul trebuie să fie unul singur al Bisericii ortodoxe înregi.

Atunci când avem o unitate de comandament, o credință lămurită, și după aceea, un cult unitar, misionarii pot trece la luptă pentru realizarea postulatelor, pe cari le-am amintit.

După 1919 inițiative particulare au întărit misionarismul în popor. Să urmărim câteva realizări în activitatea misionară de după război: „Frățimea lui Hristos“ dela Chișinău, Asociația „Patriarhul Miron“ dela București, Societatea „Renașterea“ de la Craiova. „Societatea Ortodoxă a Femeilor Române“ înființată încă din 1912, „Solidaritatea“, o asociație constituită din 1920 cu scop de a aduna membri în interes social și religios, și acum în timpul din urmă, „Frăția ortodoxă Română“ dela Cluj, care arată în mod vădit dorința Bisericii de a împlini misiunea ei în țara noastră.

Din aceste inițiative particulare se desprinde, acei apostolat laic, care consistă din concursul, pe care mireni vor să-l dea preoților în opera de misionarism. Nu se poate vorbi îndeajuns asupra necesității acestui apostolat, când preoții nu pot face față tuturor greutăților și când sunt atât de multe nevoi morale. Apostolatul, având ca temei angajarea drept credincioșilor în opera de misionarism sub conducerea directă a preotului, nu poate fi decât folositor Bisericii ortodoxe. Toți acești oameni nu formează decât oastea Domnului, care se angajează ca auxiliari, pentru triumful ideii creștine. Pentru mine acest apostolat laic nu poate fi altceva decât un serviciu auxiliar al Bisericii: un serviciu de asistență publică sub conducerea Bisericii, căci în spiritul ortodox, în spiritul creștin, nimeni nu poate să ia rolul conducător al preotului.

Vorbind în sensul acestei activități misionare, nu putem să atragem îndeajuns atenția asupra nevoii de a răspândi Sf. Scriptură în popor. Dela primul început al religiei noastre, Sf. Scriptură s'a dat în limba maternă și prin acest lucru ne deosebim de roamano-catolici, cari având Biblia în limba latină au introdus un fel de esoterism religios. La noi Biserica conducătoare și cea ascultătoare sunt într'o înțelegere reciprocă, și e de regretat că nu avem o edițiune a Sf. Sinod, care să pună această carte la cunoștința tuturor. Poporul este setos de cuvântul biblic. Renașterea morală a englezilor și germanilor a datorit atât de mult traducerei Sf. Scripturi în limba lor. În Suedia — cunoașteți din lecturi — nu numai în fiecare hotel

este o Biblie, dar fiecare cameră are biblia ei. Înțelegeți cum se va reglementa viața morală, căci tâlcuirea Sf. Scripturi joacă un rol hotărîtor. De sigur că această tâlcuire la noi nu se poate face decât sub auspiciile Bisericii. Ne-ar trebui un comentariu în sensul tâlcuirilor marilor ierarhi. Este nevoie apoi de ceea ce a cerut poetul Octavian Goga în congresul național bisericesc, de o reeditare a Cazaniei, sau de alcătuirea unei noi nouă făcută de către persoane cu studii în teologie și de către scriitori sub conducerea Sf. Sinod, care să pună în discuție publică problemele la ordinea zilei sub unghiul privirii creștine. Ar fi cea mai sănătoasă îndrumare, ce s'ar putea da poporului nostru în fața ignoranței care-l înconjoară, iar cultura poporului în cazul acesta ar fi desigur pe un teren solid.

Ar mai fi nevoie să menționăm necesitatea unei prese bisericești, mai ales că până acum nu avem o revistă religioasă de familie, care să militeze pentru ortodoxie, pentru înțelegerea vieții în sens creștin.

În această operă de misionarism nu trebuie să uităm că personalitatea misionarului joacă un rol hotărîtor. Această personalitate este întărită înaintea tuturor celorlalte calități de credință fermă și de pietate. Misionarul să aibă credință fermă, căci „celui credincios toate îi sunt cu putință“ sau „de veți avea credință cât un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia „mută-te de acolo și se va muta...“ și nimic nu va fi cu neputință. Mt. XVII, 20.

După aceea, viața misionarilor trebuie să fie neîntinată, neprihănită, căci cum pot să învețe pe alții, dacă nu sunt ei înșiși așa cum poruncesc. „Inimă curată zidește întru mine Dumnezeu“. Ei sunt trimișii apostolilor ca să propăvăduiască mai departe cuvântul Domnului pe pământ, de aceea ei trebuie să se țină pe linia spiritualității creștine. Preoții trebuie să fie misionarii interni pentru consolidarea și înălțarea României.

În această direcție, trebuie să vorbim de întărirea parohiei, centrul de activitate misionară, din care să radieze toate preocupările nobile. Problema asistenței sociale s'ar rezolva admirabil în preajma Bisericii, căci unde se predică mai mult filantropia, ocrotirea socială, mila de aproape de cât în Biserică? Avem birouri de plasare sub auspiciul autorității civile, dar cine nu știe cât lasă de dorit aceste birouri! Am onoarea să îiu Con-

silier municipal și cunosc ce sunt aceste birouri de plasare: se împart fondurile numai acelor cari, se crede, că vor vota, — este o iluzie, căci după ce au primit ajutorul, nu mai votează. Dar ceea ce ne interesează este acest lucru: asistența publică se face dintr'un interes personal, politic, care nu pune nici o problemă din cele în care ne zbatem și nu pornește din acel entuziasm, din acel sacrificiu pentru aproapele, pe care ni-l predică Biserica.

Cât n'ar câștiga, spitalele, ospiciile și sanatoriile, dacă s'ar înființa acele congregațiuni de surori și de frați de caritate și câtă mângâere n'ar fi pentru sănătatea publică?

După aceea cultura însăș ar fi mai solid promovată sub conducerea și sub autoritatea Bisericii în parohie. Orașele moderne în general reprezintă un fenomen unic. Cei cari ați călătorit în alte țări și ați vizitat mai cu seamă marile metropole, ați observat fenomenul caracteristic: săracii deoparte, bogatii de altă parte; este o mare luptă între East și west, între răsărit și apus, între vechiul oraș și noul oraș, fiecare cu o mentalitate specifică. O anumită categorie socială dintr'o parte nu are habar de toată mizeria socială, care este în cealaltă parte.

Câtă deosebire de timpul bătrânilor noștri, când îmi aduc aminte că bunica trimetea în anumite zile diferite lucruri de hrană și de îmbrăcăminte săracilor, cari stăteau alături de casa noastră; câtă deosebire de timpurile de demult, când cei care erau conducători sociali sau din mila Domnului guvernau marile averi publice, întemeiau fundațiuni de caritate, sau miluiau pe aceia cari n'au avut norocul să aibă sau din împrejurări anumite au pierdut ceea ce aveau! Acum am uitat de locurile de unde am plecat, nu avem prieteni, trăim o viață de cerc îngust, lumea este prea egoistă și se luptă cu tot felul de interese josnice. Cine mai poate defini morala socială?

Atunci unde este parohia? căci la parohie, în biserică ne adunăm cu toții înaintea altarului, îngenunchind în numele lui Iisus Hristos și cei bogați și cei săraci și cei cu cultură și cei fără cultură și cei cu binele și cei cu răul și cei sănătoși și cei în suferință.

În Biserică țara și neamul nostru își găsesc binele, în ea ne putem susține și merge mai departe. A fost pentru mine o deosebită bucurie, când acum câteva luni ducându-mă la Brăila,

am văzut cât de mult au făcut credincioșii pentru ridicarea bisericilor Sf. Arhangheli și Sf. Petru. Întărirea parohiei înseamnă renașterea României întregite. Să mă ierte onorații reprezentanți ai puterii eclesiastice în Parlament, dar când se pune chestiunea ca Biserica să aleagă între organizările superioare centrale și autoritatea parohiei, ea trebuia să prefere autoritatea parohială, căci în parohie e însăș viața Bisericii.

Onorat auditor, tehnica misionară, căci de tehnică e aici vorba, cuprinde o mulțime de căi pentru înobilirea firii omenești. În această tehnică putem învăța multe lucruri și ne putem îndruma către realizarea scopului urmărit. O statistică a realizărilor misionare ne arată cât de puțin s'a făcut din ceea ce ar trebui să se facă. În primul rând este necesar să se dea o atenție deosebită familiei și educației creștine. O mulțime de rele în societate se produc din cauza lipsei de educație. Ce educație se poate da copilului la țară, când tatăl și mama se duc la muncă, iar copilul rămâne singur acasă în toate lipsurile? Ce educație se poate da, când mama lipsește la muncă toată ziua de acasă, când tatăl este lucrător într'o fabrică și copilul rămâne pe stradă? Ce educație se poate da copilului la orașe, când mama se duce la teatru, la cinema, la rendez-vous-uri, etc. și copilul iese cu servitoarea pe stradă? Noi știm că drumul care duce de la școală acasă este cel mai mare pericol social!

Când eram la Stockholm în 1925, unde ne-am întâlnit un mare număr de educatori, ca să discutăm problemele sociale, cea dintâi problemă asupra căreia ne-am oprit, a fost problema educației creștine și am văzut că nu se poate realiza ceva solid decât pornind de la blândețea Domnului Iisus Hristos.

Misiunea creștină trebuie să înceapă de la *Tineret*. Tinerii creștini, Studenții creștini vor asigura viitorul moral al țării. Tinerile generații trebuiesc crescute pentru servine, pentru un serviciu social și trebuiesc conduse cu sufletul tot mai sus, „excelsior“. Tinerii trebuie să știe că Dumnezeu Atot puternic este „Calea, Adevărul și Viața“ și ei trebuie să meargă pe calea Domnului Iisus Hristos, în afară de care nu există mântuire. N'am reușit — și vina este și a mea — n'am reușit ca studenții acestei universități să-mi asculte cuvântul. Studenții facultății de teologie, unde am onoare să fiu profesor, știu însă că viitorul acestei țări depinde într'o mare măsură de dâșii: în măsura în care creștinismul nu va fi nominal, ci va fi real,

în măsura, în care ei se vor identifica cu învățăturile creștine, în măsura în care misiunea lor nu va fi un strigăt apocaliptic de goarne și de trâmbițe, ci un imbold de muncă socială, — un creștinism activ trebuie propăvăduit înainte de toate tinerilor studenți — în acea măsură, ei vor avea curajul necesar să înfruntă relele care vin dela Mamona. În această direcție trebuie să îndreptăm activitatea misionară.

Mai departe rolul misionarului în Biserica ortodoxă română este de a interveni în diferite evenimente, cum au fost acelea cu lucrătorii dela C. F. R. Dvs. știți ce s'a întâmplat la Atelierele Grivița. Autoritățile noastre oficiale nu simt că lucrătorii au altă mentalitate, că sunt din altă lume și acești lucrători nu pot fi influențați de cei trimiși, de apostoli și de opresori, căci este o psihologie a celor conduși și a celor în suferință — să ne lase cei ce vin să ne dea lecții fără suflet. La acești lucrători trebuie să vină cineva cu suflet ca dânsii, preotul cu o sinceritate deplină, și să le țină nu numai conferințe, dar să le dea asistență socială. Când Biserica va interveni, atunci desigur mentalitatea lucrătorilor va fi alta decât este.

Intr'o lucrare recentă pe care am citit-o „The History of Christianity“ (Istoria creștinismului în lumina cunoștințelor moderne) scrisă în mod colectiv de mai mulți savanți englezi, Arhiepiscopul de York, Dr. William Temple D. D. și D. Litt atrage atenția asupra rolului creștinismului contemporan în etica socială, anume creștinismul în momentul de față este chemat să ia atitudine în fața problemelor industriale, agricole, economice. Trebuie să menționăm în acest sens că mișcarea creștină socială din secolul al XIX-lea începută cu Maurice și Kingsley se continuă cu mișcarea „Copec“ (Christian order of Politics, Economics and Citizenship-) adică „Ordinea creștină“ după conferința din Birmingham 1924 și acest creștinism social culminează în mișcarea Life and Work de la Stockholm 1925. Aduceți-vă aminte apoi de o encică a papei Leo XIII Rerum Novarum, care a făcut epocă. În aceasta se arată că Biserica trebuie să se amestece în viața socială de toate zilele. Nu vom reuși să luptăm contra curentelor subversive, dacă Biserica nu-și va lua ca un punct de program acest amestec în viața socială și, ca atare, și obligația să se intereseze de viața muncitorească.

De aceea eu sunt printre acei cari propăvăduiesc contactul

preotului cu muncitorii și înființarea de *sindicate creștine*. Sugestii pot veni și de la alte biserici și de la biserica română, și mai ales din lumea anglo-saxonă. În acest scop se pot face și la noi asociații muncitorești, cum au fost cele întemeiate de marii pioneri ai creștinismului social, „social christian Associations”, la a căror organizare profesorii mei Scott Holland și Carlyle au contribuit în mod deosebit.

Ațiunea misionară a Bisericii în Anglia este foarte variată. Vă dau ca ex.: agenții speciale misionare. Aceste au agenți misionari, cari merg la sate și din casă în casă cu scopul de a face clară ideea că religia creștină este valoarea superioară a culturii umane și că religia este o sinteză a adevărului, binelui și frumosului. Sunt asociații diecezane, pentru adâncirea faptului religios, retrageri în case de liniște cu citiri din sf. scriptură, în care se fac meditații și rugăciuni. Sunt societăți de ajutor pastoral, de educație mutuală (*conventum*) care caută să se dedice operilor de caritate socială. Sub influența mișcării de la Oxford cu Newmann, Keble, Pusey, s’au înființat institutele diaconeselor, organizațiuni diecezane speciale organizate în mod admirabil pentru prestigiul Bisericii engleze. Organizații diecezane speciale lucrează în toate domeniile pentru enaghelizare. Societatea eparhială sub președinția episcopului respectiv are un comitet cu un secretar și un casier și cuprinde mai multe secțiuni: 1) secția campaniei misionare, 2) secția retragerilor, 3) secția predicatorilor diecezani, 4) secția școalelor pentru preoți de reîmprospătare a cunoștințelor teologice, și 5) secția femeii, care angajează pe femei în opera socială. ¹⁾

Toate aceste sugestii pe cari le primim din străinătate nu pot da rodul lor, dacă misiunea Bisericii ortodoxe nu va fi organizată în mod unitar. Este nevoie să se înființeze în Biserica ortodoxă română o „*Societate Misionară Ortodoxă*”. Încă din 1919, când am avut onoarea să fiu unul dintre raportorii Congresului preoților ortodoxi de sub președinția Păr. C. Nazarie, distins profesor al facultății de teologie, și în 1928 la Congresul misionarilor de la Arad și acum în urmă în congresul național-bisericesc din 1932, am formulat ca un deziderat, necesitatea de a se înființa o societate misionară ortodoxă. În această

1) Vezi V. G. Ispir: *Curs de «Indrumări Misionare»*, București 1930, pp. 178—179.

societate ar fi intrat toți misionarii Bisericii ortodoxe române și ar fi funcționat pe lângă Sf. Sinod. Episcopii competenți, profesorii de teologie practică, împreună cu misionarii eparhiali, folosind experiența, pe care o au din practica lor, ar fi florul suprem de normare a misiunii creștine în țara noastră. Atunci s'ar întări și misiunea internă și misiunea externă, de care avem atâta nevoie, căci — încă odată — trebuie să ne amintim, că misiunea este reflexul vieții religioase a unui popor.

Acum, încheind, vom spune: lumea trebuie cucerită pentru spiritul și filosofia creștină. Misiunea creștină în țara noastră este de a preciza un ideal social activ în societate și de a conlucra la unitatea sufletească a neamului nostru. Ne trebuie o nouă concepție despre viață și cine poate da această concepție decât Biserica? — Idealul religios cu specificul său transcendental fiind etern, el trebuie să se realizeze în omenire și să o dirijeze către dreptatea socială, către cooperatie, către solidaritate.

Se vorbește mereu de războiul de mâine, de munițiuni, de chimie etc. După credința mea războiul de mâine va fi opera lui Anti-Christ. Noi „ne rugăm Domnului al puterilor să fie cu noi, căci pre altul afară de dânsul nu avem, ca ajutor în toate necazurile vieții noastre“, el ne va aduce liniștea sufletească, el ne va sprijini întru consolidarea păcii. Pentru aceasta, Biserica creștină ortodoxă este datoare să iasă din cetatea de fildeș și să întreprindă opera de misionarism, pentru promovarea progresului cultural și moral al societății. Idealul creștin nu trebuie spus numai și învățat de pe amvon, el trebuie practicat, fiind practic prin însăși menirea lui.

România are nevoie de aer curat, iar acest aer curat nu poate veni decât din spiritul cetății lui Dumnezeu. Acest spirit va duce și la ridicarea *Catedralei ortodoxe*, de care Patriarhia română obligator are nevoie pentru prestigiul acestui neam, — „Fă bine Doamne întru bunavoirea ta Sionului, să se zidească zidurile Ierusalimului“, Ps. 50 — dar tot acest spirit va da cheia, renașterii Bisericii ortodoxe, pentru îndeplinirea misiunii ei în sânul neamului românesc.

Dr. V. G. ISPIR

ECLESIASTUL

קהלת

DREPT CUVÂNT ÎNAINTE

Cărticica din Sf. Scriptură numită „Kohēleth“ sau „Eclesiastul“ deși este scurtă, numai de 12 capitole — cam 33. pagini mici — este cunoscută de foarte puțini.

Autorul ei a pus în aceste câteva capitole atâtea idei și cugetări, în cât de veacuri întregi mulți cercetători se întrebă de unde le are, ce înțeles și ce valoare au.

Cine o citește nu se poate să nu se simtă nu numai prins, dar întru câtva și turburat de cele ce citește. Multe idei din carte i se par curioase, fără substrat real. Altele îl pun pe gânduri. Iar altele chiar îi sunt neplăcute, îl mâhnesc, îl supără, căci prin minte fulgeră ideea: „Dacă s'ar întâmpla și mie așa“.

Studiul de față are de scop să orienteze puțin pe studentul, preotul sau cititorul, care va voi să cunoască originea și să pătrundă mai bine înțelesul și valoarea ideilor din ea. Literatură arătată în cursul studiului va fi ajutor celor ce vor voi să o studieze singuri mai temeinic.

Chestiuni introductive

Numele cărții. דברי קהלת. Insemnarea cuvântului קהלת ¹⁾ — care în alte scrieri nu se mai găsește — a dat naștere la multe discuții.

Unii (Graetz, pag. 17) îl socotesc poreclă. Dar de sigur că autorul nu și-ar fi pus porecla în fruntea scrierii, ci, numele; *Bernstein* ²⁾ crede a fi un nume simbolic, a cărui însemnare nu se poate afla ușor.

Cassel crede că deoarece literile (5) ה (10) ק (40) ת (30) ה = 535 au aceeași valoare numerică cu (3) ל (10) מ (5) ה (4) ד (20) ו (6) ז (4) ח (50) ט (2) י (5) י (40) כ (30) ל (30) ש = 536, este luat un nume pentru altul.

Renan — întemeiat pe vechiul obicei de a prescurta anumite denumiri prea lungi ³⁾ — din care ieșeau — în vechime mai ales — cele mai bizare combinațiuni — crede tot așa că קהלת este pus în loc de „Solomon”, care are de asemenea patru consonante.

Aceste consonante sunt inițialele a patru cuvinte întregi cum d. p. שׁוֹן este Rabbi Șelomo ben Isaq; sau דָּוִד este Rabbi David Quimchi.

Dar asemenea explicații cabalistice și neserioase — după

1) În *J28* este קהלת. Origen, (la Eusebiu H. E. VI, 25 M. g. P. Gr. T. XX. col. 581) zice că Iudeii pronunță *κωέλεθ*. Aquila transcrie *κωλέθ*. Fer. Ierolim. are *Koheleth* (P. L. 23₁₀₁₁).

2) De *Koheleth* libri vetate p. 37.

Rog a se ține seamă că — pentru scurtarea textului nu dau la mulți cercetători decât numele, intru cât se înțelege dela sine că titlul lucrării este: Comentar la eclesiast sau simplu «*Koheleth*» sau „*Prediger*”.

3) Avem și azi la noi asemenea prescurtări: I. O. V. și altele — cum se găsesc și în alte limbi.

care chiar Renan nu poate să explice cum din S. L. M. H. (Şelomoh) a eşit Q. H. L. T.⁴⁾ (Qoheleth), nici nu trebuiesc ţinute în seamă, căci nu au în scriere nici un temei.

Cuvântul נִלְקָק este din rad. ebraic לִקַּק, ce se întâlneşte numai în forma hifil şi corespunde cuvântului arab „Kaḥala” = a fi uscat. Se zice de pielea unui bătrân sau ascet. Deci נִלְקָק ar fi: un om trăit, un bătrân.

Coccejus şi Schultens întrebuiţează acest cuvânt pentru cei retraşi cu totul din lume şi înţeleg pe ascetii desăvârşiţi. În acest înţeles (de: aridum, marcidum esse) însă nu găsim verbul acesta în limba ebraică, arameică sau assirică.

În limba ebraică לִקַּק = a striga, a chema⁵⁾. În hifil = a aduna (popor, reprezentanţii popoarelor, soldaţi); Nifal = a se aduna. Deci substantivul לִקָּק = adunare, ca şi ἐκκλησία sau con—cil—ium⁶⁾.

נִלְקָק este participiul Qal şi deci însemnează: acel, care este membru al unei adunări.

LXX-a a tradus foarte exact cu: ἐκκλησιαστής, cuvânt cu care Aristoteles numeşte pe cetăţenii Atenei, care au luat parte la o adunare — ἐκκλησία — în care se hotărâ asupra păcii, războiului, legilor, etc.

„Ἐκκλησιαστής” poate că avea şi dreptul de a vorbi într’o adunare. Deaceia fer. Ieronim traduce cu: concionator = vorbitor către popor⁷⁾.

Nu am putea însă spune că „concionator” ca şi „ἐκκλησιαστής” ar fi avut atunci însemnarea de „predicator” în înţelesul nostru de azi, cum muţi exegeţi protestanţi voesc să creadă⁸⁾.

4) Renan, L’Ecclesiaste. 18-2. pag. 11-15.

5) În legătură cu לִקַּק = glas. În arabă kala; grec καλέω = clamare (calare) sau, după Motais, Salomon et l’Ecclesiaste» p. 63 cu ἀγοράζομαι, ἀγορεύω.

6) Comp. Delitzsch. „Hohelied und Koheleth 1875, p. 211; Locuri ca: Eşire 32₁, 35₁, Lev. 8_{3,4}, Num. 1₁₈ etc.; Dt. 4₁₀ etc. şi altele în Iosua, Jud., Regi, Iob, prooroci.

7) Concio=întâlnire, adunare de popor, în care cel ce vorbeşte este concionator. «Ἐκκλησιαστής, graeco sermone nos nuncupare possumus concionatorem eo quod loquatur ad populum, et sermo ejus non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur». Migne. P. L. 23 col. 1011 şi 1063.

8) Vezi şi Podechard „L’Ecclesiaste” 1912 pag. 130.

Deoarece קהל are însemnarea: a chema la adunare, numai la forma hifil, mulți comentatori cred că קהל ar fi luat în înțelesul participiului hifil: מקהלת cel ce chiamă, convoacă o adunare — părere întemeiată tot pe fer. Ieronim ⁹⁾).

În l. ebraică, în general, קהל înseamnă: adunare. Dar în ps. 26₁₂ — מקהלים și în ps. 68₂₇: מקהלית au însemnare de: „coruri” sau „adunări pentru scopuri religioase”. Deci aceste forme participiale de hifil au însemnarea: cei ce cântă în cor, sau vorbesc în adunare.

**

O asemenea însemnare de: „a chema la adunare, a adună” a făcut pe Cajetan ¹⁰⁾ și după el pe Grotius, în timpul mai nou pe Herder, Iahn, Zapletal ¹¹⁾ și alții să traducă pe מקהלת cu: συναθροιστής = adunător ¹²⁾).

Traducătorul arab are o traducere exactă a acestui cuvânt. El traduce cu: „Alhamiatun” ¹³⁾.

Dar מקהלת — ebraic — se întrebuintează numai pentru a chema o adunare de oameni ¹⁴⁾).

Intemeiați pe însemnarea radicalului în l. arabă, unii exegeți cred totuși că מקהלת poate avea, în scrierea noastră, însemnarea de: „a aduna ziceri”, căci zicerile sunt graiuri ale oamenilor.

Deci מקהלת este: adunate de ziceri, ca și de oameni ¹⁵⁾).

Această însemnare ar fi întemeiată și pe faptul că zi-

9) Ecclesiastes autem graeco sermone appellatur quia coetum id est ecclesiam congregat (Migne loc. cit.).

10) Cajetan zice că מקהלת are acest nume pentru că sentințele acestea se adresează către cineva, aci către fiul (Eo quod sermo istius libri dirigitur ad populum, ad differentiam libri Parabolamm, cuius sermo dirigitur ad filium—și adaugă că: apud Hebraeos a congregando Choheleth dicitur (Vezi și Zapletal „das Buch Kohelet“ 1905 pag. 5 și Cajetan: Com. in s. scripturam tom. III p. 599).

11) Loc. cit. p. 5.

12) Symmach traduce cu προμιαστής.

13) Dela „hama” ce însemnează: a aduna și lucruri și oameni.

14) Vezi și Delitzsch loc. cit. p. 211 și locuri ca Fac. 28₃ etc; Eșire 12₆ etc.; Lev. 4₁₃₋₁₄ etc.; Numeri 10₇, 14₅ etc.; Dt. 23_{2, 4, 9}, etc; Iosua 8₃₅ Jud. 21₄; Regi 8₁₄, 8_{22, 35, 35} etc. Iob 30₂₃ și alte numeroase locuri în psalmi, proverbe și proroci.

15) Zapletal op. cit. pag. 6 și Podechard op. cit. p. 129.

cerile par a fi chiar personificate¹⁶⁾, deci, în idee, ar fi tot o adunare de persoane¹⁷⁾.

Dar ne lovim de însemnarea cuvântului în ebraică, care se întrebuintează numai relativ de persoane.

Numele קהל mai are însă și formă feminină. Această formă se explică în diferite chipuri¹⁸⁾.

Unii (Geier, Lowth, Ewald, Hitzig, etc.) cred că forma este feminină pentrucă acest participiu se reduce la חכמה = înțelepciune, care, după proverbe (1₂₀ sq, 8₁₋₄) grăește oamenilor sfătuindu-i să fie cu băgare de seamă în viață, așa cum face și קהל prin care vorbește înțelepciunea.

Dar în cârticica noastră:

1) Nu găsim niciodată că „חכמה” vorbește poporului.

2) Multe locuri nu se potrivesc pentru „înțelepciune” ca subiect. De pildă 1₁₆₋₁₈ sau 7₂₃ sq.

3) În tot locul verbul predicat de la קהל este la masculin. Chiar la 7₂₇, unde verbul este feminin, trebuie să citim masculin ca și la 12₈¹⁹⁾.

Alții (Tyler, Siegfried, etc.) cred „Kohemoth” un nume feminin format ca și ישבת (Ier. 51₃₅), איבת (Mich. 7₃) la care — după Siegfried — se mai adaugă și ספרת²⁰⁾, unde găsim și însemnare colectivă, adică קהל חכמים = ἐκκλησία (iudaico-elenistică), deci ספרת ar fi un înțelept, care face parte dintr'o asemenea adunare.

Delitzsch este de aceeaș părere cu Siegfried derivând „Kohemoth” din „Sofereth” (Esdra 2₅₅).

Dar trebuie să luăm seama că ישבת și איבת ca adjective și participii sunt construite pururea cu femininul. Numele קהל însă în tot locul cu masculinul.

16) Proverbele 8₆, 22₂₀ etc.

17) Asemenea personificări se văd și în însăși scrierea noastră. De pildă cap. 12₃ „Brațele și mâinile sunt păzitorii casei”;

„Picioarele sunt bărbații tari, etc.

18) Unele explicații fiind numai simple închipuiri, fără nici un temel las la e parte. (A se vedea: Zöchler, „Das Hohelied und der Prediger“, 1868. Delitzsch și Zapletal în comentariile lor, la introducere, ca și Poedchard și Motais în lucrările citate.

19) Delitzsch loc. cit. pag. 213. Zapletal loc. cit. pag. 6.

20) N. propriu Neh. 7₅₇. Esra 2₅₅ (cu articol): adunare de soferim. Totuși nesigur.

Mai probabil „Kohleth” ca formă este un feminin — adjectiv sau participiu — în locul căruia în limbile indo-germane se pune neutru ²¹⁾, sau cum zice Delitzsch: Persoanele, care lucrează, deși masculine, sunt considerate ca neutre, dezbrăcate de sex, în vreme ce sunt active într’o anumită lucrare.

În limba arabă, asemenea formațiuni feminine sunt dese și servesc a da o mai mare intensitate ideii din radical. Plecând de la asemenea formațiuni arabe Wright ²²⁾ crede că „Kohleth” este predicatorul $\kappa\alpha\tau' \epsilon\zeta\chi\eta\nu$.

Delitzsch ²³⁾, alături cu Knobel ²⁴⁾, Steurnagel ²⁵⁾, Kaulen ²⁶⁾, ca și Wildeboer, cred că femininul acesta înseamnă: serviciul, ocupațiunea legată cu ideea din radical ²⁷⁾. semnare colectivă.

Terminațiunea feminină dă, în arabă, radicalului o în-Astfel persoana denotată cu acest feminin — deși masculină — este cugetată neutră, ca colectivitate, purtătoare și executoare a activității și ideilor reprezentate prin radical ²⁸⁾.

Deci $\eta\lambda\eta$ — lăsând la o parte genul — este un nume pentru o personalitate, care vorbește, predică idei și dă pricină de necurmăte gânduri ²⁹⁾.

Așa dar, în legătură cu filologia cuvântului aflăm două păreri, în ce privește însemnătatea numelui Kohleth: *colector*, *adunător* și *predicator*. Prin colector, adunător, poți înțelege și pe cel ce convoacă o adunare și atunci are un rol superior, de șef, președinte, care tot odată și vorbește celor adunați, chemați.

Dar cărticica noastră nu ni se înfățișează numai ca o cuvântare ținută într’o adunare.

21) Zapletal op. cit. pag. 7.

22) The Book of. Ecclesiast 1883 pag. 84.

23) El tăgăduște ideea de intensitate la aceste formațiuni (vezi pag. 213 loc. citat).

24) Commentar über das Buch Kohleth, 1836.

25) Einleitung in d. alt. Test. 1912 p. 712.

26) Einleitung in das alt. Test. 189 pag. 145.

27) Așa avem în arabă: Halifatum = Locțiitor. Kalif, dela halifa.

28) De pildă: Allamatum = doctissimum, adică cel ce are în el ideile mai multor învățați, este idealul realizat al unui mare învățat.

29) De altfel și în V. Testament aflăm femininul întrebuințat pentru a denota persoane masculine, ca de pildă în Esra 2^{56, 57} și Nehemia 7^{57, 58}.

De aceea mi se pare că numele Koheleth este dat unei persoane³⁰), care, în vremea vieții sale, a *adunat* multe observații și învățături, pe care, punându-le în formă de scriere adresată tuturor, nu numai unei adunări, le dă spre meditare și gândire și altora, care vor trăi după el³¹). În acest înțeles este și *adunător* și *predicator*.

Conținutul. *Ideea principală este:* Totul în lumea aceasta este deșărtăciune, adică nimic nu aduce vreun folos real, nu poate produce în viață o mulțumire desăvârșită, adevărata fericire, căci nu este ceva în această lume, care să aibă durată veșnică (I v. 2 și 3).

De aceea se întreabă: ce folos are omul din toată osteneala, cu care se trudește sub soare?

Și după multe frământări și cercetări, ajunge să creadă că singura cale de a afla fericirea este a se folosi omul de tot ce este în lumea aceasta în duhul temerii de Dumnezeu³²).

Această idee o dezvoltă:

1) Prin *observări personale*, făcute în general atât asupra celor ce a trăit el, cât și asupra celor ce se petrec în lume, arătând câte a observat în viață și la ce gânduri a ajuns, și anume:

a) Omul nu poate avea de la *munca sa* nici un folos, nici mulțumire, căci, în natură, totul mișcându-se după legi

30) Nu „Fantazii” personificate, cum crede Baruch Ibn. Baruch (Vez Zapletal op. cit. pag. 15)

31) În cântica noastră numele acesta este scris și cu articol (7₂₇, 12₉), deci ca nume comun, și fără articol (1₁, 12; 12₉, 10), deci ca nume propriu. Poate că era la început, ca un nume comun, puțin întrebuințat și numai pentru persoane de seamă (7₂₇, 12₉) și cu vremea, prin tradiție, a rămas numai pentru autorul acestei scrieri.

32) Câțiva părinți și scriitori clasici zic că Eclesiastul se ocupă de «lucrurile fizice». (Vezi Origen In Oant. Cantic. XIII₇₃. Migne. P. L. XII. col. 38. Vasile c. M. „in principium proverbiorum. Om. 12. Migne. P. G. 31₃₈₉. Ieronim „Ad. Paulam” ep. 30 M. P. L. 22 col. 441. Olimpiodor (Diacon Alexandria, veac. VI (Mig. P. G. 103₁₁). Comm. in Eclesiasten. M. P. G. XCIII₄₇₇ sq.) De sigur că ei au dreptate, intrucât autorul dovedește neputința omului de a dobândi fericire numai prin căpătarea lucrurilor pământești, fără voința Domnului și păzirea legilor Lui.

hoțărâte, nu poate să se socotească el pricina vre-unui lucru, (I v. 3-12). Sub soare nu este nimic nou.

Ce este azi, a fost înainte și va mai fi și în viitor.

b) Nici *petrecerile*, cum nici munca, nu ne pot da mulțumirea ce dorim (II v. 1-12). Ele ne aduc mai mult necaz, decât fericire.

c) Nici chiar *gustarea plăcerilor* nu-ți este îngăduită fără condiție (II v. 24 sq.).

d) Chiar a căută să *fii înțelept* este o alergare după vânt (I v. 12 sq.). Costă chiar multă trudă și chin.

e) Înțelepciunea are, în adevăr, prin faptul că-ți dă acel „ars vivendi” de care ai nevoie, un folos față de nebunie, dar sfârșitul înțeleptului este ca și al nebunului. Și în afară de aceasta, nici înțelepciunea nu-ți dă puțința de a pătrunde tot ce este în această lume. Felul cum lumea se cărmuește rămâne tot nepătruns (II v. 12-17).

f) Alergarea după *averi* este deasemenea deșertăciune. Ele se câștigă cu multă trudă și se pierd foarte ușor. Și chiar când le ai produs multe dureri (II v. 18-23).

In mijlocul tuturor acestor negațiuni sigur, hotărât, rămâne numai credința în Dumnezeu. De aceea autorul isprăvește aceste cugetări, zicând:

Toate sunt numai daruri ale lui Dumnezeu (II v. 24).

Numai dacă are înainte acest gând, omul poate să guste viața.

**

Este însă în om ceva lăuntric, care nu-l lasă în pace, îl mână să cerceteze mereu, să vadă dacă nu poate prinde, pricepe, ce este veșnic.

Autorul nostru — ca și alții din vremile de atunci — simțea că trebuie să fie ceva durabil.

Ideea veșniciei — pusă de Dumnezeu în om — îl împingea să caute mereu. De aceea el nu stă pe loc, ci dibue mai departe găsind că:

g) Toate lucrurile din lume au vremea lor pusă de Dumnezeu. Omul se trudește de geaba, căci nu poate schimba nimic. El atârnă în viața sa numai de Dumnezeu (III 1-16).

Asa dar veșnic, real este, în adevăr, numai Dumnezeu. Toate îndoelile, toate încurcăturile din lume, n'au putut —

cum se vede din cele ce spune mai departe — să-i surpe această credință.

II) Prin o *cerceiere* ceva mai amănunțită a celor ce se petrec în viață și care-ți aruncă îndoiala în suflet și-ți dă de gândit.

Pe această cale, ca și prin observarea propriilor sale fapte, mai găsește încă o idee reală, veșnică, anume: **Dumnezeu este care cârmuește lumea.**

Cutrerând viața a luat seama că:

a) Este multă nedreptate și nelegiuire în lume. Dumnezeu însă judecă și pe cel drept și pe cel nedrept. În legătură cu această idee se ocupă și cu sfârșitul omului (III 16 sq).

b) Viața omenească este plină de nevoi, suferințe și amăgiri (IV v. 1-17).

Cu gândul la acestea și mai mult sau mai puțin în legătură cu ele, o mulțime de amintiri îl năpădesc: ziceri și proverbe îi vin în minte, și anume:

1) Cum să te porți în locașul de închinare al Domnului; ca și în viață față de Dumnezeu (IV 17 — V 9).

2) Folosul real al bogăției (V 9 sq).

3) În zadar ne ostenim. Nesățitul omului nu se stinge (VI),

4) Dă rândueli practice pentru viață (VII 1-15).

5) Face observări și dă păreri asupra celor ce se întâmplă în viață (VII v. 15 sq).

Revenind la multe din cele spuse mai înainte pare că vrea să dea rezultatul acestor amintiri, observări, ziceri și proverbe pe cari le-a scris, și urmează astfel:

6) Laudă înțelepciunea punând față în față diferitele contradicții din viață.

Ce trebuie să facă omul în fața acestora? Să nu uite că Dumnezeu este stăpânul tuturor (VIII v. 1 — IX v. 13).

7) Adaogă și alte observări felurite și păreri asupra celor ce întâmpină omul în viață (IX 13 — XII 9).

*
**

În toate aceste cercetări, sub poțopul gândurilor și observărilor, care adesea se contrazic, o idee îl muncește: *Au s'a sfârșit totul odată cu moartea?*

Trei temeuri îl făceau să creadă că nu:

a) Minte omului, care nu putea pricepe, chiar pe vremea aceea, cum totul s'ar sfârși cu moartea (III 14-22; VIII 1-14; XI 9; XII 14).

b) Credința de demult, pe care o găsim în vechiul Testament, despre ființa „Șeolului” sau a locului unde merg toți oamenii după moarte (IX 11).

c) Nu se putea împăca cu gândul că cel nedrept, cel rău care, cum observase în lumea aceasta rămâne nepedepsit, nu va lua odată răsplata ce i se cuvine (III 17). *Ideea dreptății desăvârșite a lui Dumnezeu, în care credea cu tărie, nu îi da voie să creadă așa ceva.*

Autorul însă neputând pătrunde mai adânc atât cele din această viață, cât și cele privitoare la viața viitoare, isprăvește reflexiile lui rămânând la ideea hotărîtă că omul nu trebuie să nesocotească niciunul din bunurile acestei lumi, nici munca, nici înțelepciunea, nici plăcerile și nici bogăția. Dar nu trebuie nici să-și lipească inima de ele. Acestea sunt bunuri date omului de Dumnezeu. Intrebuințându-le omul să se *teamă de Dumnezeu și să păzească poruncile Lui, căci El va putea iudeca orice faptă de e bună sau rea*³³⁾.

Autorul După acest cuprins, putem să ne spunem părerea și asupra personalității și ideilor autorului. Mai greu însă asupra persoanei, cine anume a fost.

³³⁾ Acesta îmi pare a fi, pe scurt, cuprinsul cărții. De altfel, strângerea și gruparea ideilor, din această mică scriere, într'un singur mănunchiu, este aproape cu neputință. Fiecare vers ar putea sta singur, fără legături cu altul. Trece adesea repede de la o idee la alta ca mai pe urmă iarăși să revie. Din această pricină, mai la fiecare exeget, care s'a ocupat cu explicarea cuprinsului, vom găsi o părere deosebită.

Am citit textul ebraic de mai multe ori; am lăsat — departe de ce spun explicatorii, — ca însăși ideile din text să-mi arate legătura organică dintre ele. În urma acestor cercetări, am schițat cuprinsul, scoțând la iveală acele idei, care, în adevăr, se observă că trec prin toată cartea.

Scrierea este mică și nimeni nu va socoti vreme pierdută clipele ce va întrebuința să o citească.

Un cugetător o va citi de mai multe ori, căci stărnește în sufletul și mintea lui atâtea idei, cărora ar vrea să le dea deslegare și nu poate, în cât va fi tras, fără voia lui, s-o mai citească.

Ideile și personalitatea lui. El a trăit cu mult înainte de vremile creștinismului. A fost într-o câțiva un om deosebit de ceilalți. O inteligență pătrunzătoare, cu un dar deosebit de observare, cunoscând viața sub toate formele ei. Un spirit viu care caută, cu multă râvnă, să afle adevărul.

Un spirit ales, în toată puterea cuvântului...

Nimic nu-l mulțumește pe acest pământ, pentru că pătrunde cu mintea sa dincolo de ceea ce văd ochii trupului. Vedea lămurit că tot ce este în această viață, este trecător și fără valoare. Vedea jalea și durerea ce domnește în această lume plină de păcate. Simțea nenumăratele situațiuni încurcate și nepricute, în care omul se găsește în această viață, fără să poată ieși.

Din pricina multor observări și idei, care la prima vedere, par meisprăvite, sau protivnice una alteia, cercetătorii l-au socotit pe autor susținător a felurite teorii. Unii au zis că este împotriva libertății omului. Nu este însă *determinist*³⁴⁾. El vedea

³⁴⁾ Unii critici au zis că autorul, pr'n felul cum începe: „Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni?” .. cum și prin cele se spune în cap. III în special, se arată fatalist și *determinist* hotărât, tăgăduind libertatea omului.

În adevăr, din locuri ca I₁₅; III₆; VI₁₀; VII₁₅; IX₁, s'ar părea că toate lucrurile având în lume rostul lor mai dinainte hotărât libertatea omului este desființată și omul nu poate zice că viața lui ar avea vre-un scop, totul fiind dinainte bine determinat.

După unii ar fi aci și *înfrâurirea filosofiei* stoice (Vezi aci și nota 36). Toate fiind dinainte hotărâte omul ce prețuiește lucrurile pământești se aseamănă cu acela, care văzând o păsărică ce-i place, rămâne cu mare dor după ea, de îndată ce o vede că pleacă. (Marț Aureliu în «τὰ εἰς ἐαυτὸν» cap. IV₁₅ alături cu X₃₄).

Dar spusele autorului trebuie să le judecăm și în legătură cu cuprinsul întregii scrieri și mai ales să ținem seamă de cercul de idei în care se mișcă. *O explicare obiectivă* a întregii cărți nu va putea găsi nici un temei pentru determinism sau fatalism. Va afla însă că autorul se mișcă în acelaș cerc de idei ca și ceilalți scriitori ai V. Testament.

În toate cărțile Vechiului Testament găsim ziceri, care ne cam pun pe gânduri în ce privește libertatea omului. De pildă: Fac.39₂₁: „Și Domnul eră cu Iosif și a muțiat inimile pentru el și i-a atras bunăvoința supraveghetorului închisorii”. Tot așa: Eșire IV₂₁; VII₃; X₁, 27. Isaia VI_{9, 10}, când Domnul îi poruncește: „Du-te și spune poporului

diferitele probleme din viață, ce așteptau deslegare, dar pe care nimeni nu le putea desface.

Și totuși, în fața acestor încurcături, nu face parte nici din acei, care **nu cred în Dumnezeu**; nu crede că ce este în lume s'ar fi făcut din întâmplare.

Prin faptul că se ocupă de plăcerile vieții nu-l putem socoti printre acei, care au fost înrăuriți de doctrina Epicureilor³⁶⁾,

„așteptuia...”; sau XXII¹¹⁻¹²; LXIII¹⁷. Sau cum găsim în proverbe XVI^{1,4} etc.: „Ale omului sunt orânduiriile inimei

„Dar dela Domnul răspunsul limbei.

„Toate a făcut Domnul cu un gând

„Chiar și pe cel fără de lege pentru ziua nenorocirii”.

Ebreii, ca și Semeții în general, nu înțelegeau cum ar putea mărghini puterea divină. Aceste idei înrăuriseră asupra autorului. Totuși, cum întreg vechiul Testament nu-l putem socoti ca sprijinitor al ideilor deterministe, sau fataliste, nici această mică scriere nu este.

Este *plină de sfaturi*, cum să se poarte omul în cutare sau cutare împrejurare. Indeamnă la cumpătare, la câștigarea înțelepciunii și adeseori pune față în față pe omul ce caută numai a'le lumii, cu cel ce umblă cu băgaré de seamă (VI^{5, 12, 20}; VII^{1,5}; IX¹³; X¹², etc.). *Sfaturi* se pot da numai unui om, pe care îl socotești liber să facă ceea ce voește.

Iar locuri din însăși cartea, ca: VII^{15, 17}: „Nu fii prea drept și nici prea înțelept; de ce să te pierzi singur. Nu face prea multe nelegiuiri și nu fii fără minte; de ce să mori fără vreme”. Sau cap. VII^{2, 13, 16-18, 26, 29}; VIII^{5, 10-15}; IX^{2, 3}; X⁸⁻¹², etc., ne arată că el socotește pe om liber și nu este determinist și cu atât mai puțin fatalist. Dar XI⁹: „Bucură-te tinere în tinerețea ta și să se veselească inima ta în tinerețea ta...?” Cine poate găsi aci determinism sau fatalism?

Autorul socotește însă *mărghinită* puterea omului față de puterea *dumnezească nemărghinită*. Dar Dumnezeu a lăsat pe om liber, altfel cum ar putea îndemna pe om să caute înțelepciunea (I^{13 sq.}), sau cum ar fi putut zice: „Dumnezeu a făcut pe om drept, dar omul a umblat cu multe șiretenii”. (VII¹⁹. Vezi și Motais op. cit. I pag. 395 sq.)

³⁶⁾ Alți explicatori ai Ecclésiastului au zis că autorul are *idei epicureice*, fiind înrăurit de filozofia lui Epicur (341—270 a. Chr.).

Cuvintele din Ecclésiast cap. II v. 24; III^{13, 14, 23}; VIII¹⁵ alături cu II v. 10; IX^{7, 8, 9} și XI⁹, în care, după părerea unora, se slăvesc *viața ce constă numai din „a bea și a mânca”*, le dau *tomeiu* pentru *aceasta*.

Să cercetăm textul din Ecclésiast.

a) In cap. III¹⁸⁻²³ și 12⁷, se spune că omul și vita au aceeași soartă. Totul vine din țărână și se întoarce în țărână. Epicurii ziceau

dar nici nu socotește că este bine ca omul să se abțină de

tot așa. (Vezi Orațiu, Satira III-a 99. În traducerea de Lovinescu pag. 28).

Dar de ce să socotim această idee epicureeană și nu scripturistică? Este cea adevărată.

Și omul și vita sunt, din fire, muritoare. Găsim această idee și în V. Testament, chiar în cartea facerii și în alte locuri (vezi Fac. 3 19; Iob 10 8, 9; 34 15; Ps. 104 29, 146 4, etc.). Este neapărat aceeași idee ce găsim și la unii scriitori clasici (vezi Lucrețiu în „De natura rerum” II 998 sq.).

b) Tot în 3 18-22, Eclesiastul ne arată, zic unii, că, la fel cu Epicureii, *nu crede în nemurirea sufletului*. De altfel unii critici ca Renan, Knobel și alții zic că autorul nu cunoaște această credință. Alții ca Bernstein (Questiones nonnullae Koheletanae 1854) zic din potrivă că autorul vorbește prea mult de nemurire în vremea când a trăit, deși nu avea de unde s’o cunoască.

În aceste versuri Eclesiastul aseamănă viața omului cu a animalului ca durată, soartă și calitate. Deci s’ar părea că nu recunoaște nemurirea sufletului fiind astfel, cum zice Reuss (Geschichte der heiligen Schriften 1890 p. 573), nu numai epicureu, dar și materialist hotărât.

Să luăm însă seama că în acest loc Koheleth vorbește de om și de animal din punct de vedere fizic, spunând că și oamenii sunt vite „în ei înșiși” (= עֲוֹלָם). Prin «קִיָּוָה» înțelege puterea vitală, sufletul impersonal de viață, care este comun și omului și animalului, nu נַפְשׁ = sufletul individual, personal, al omului.

Este adevărat că unele locuri din V. Testament, ca de pildă în Fac. II 9, Ps. 104 29, 30 sau Iob 34 14, 15, 27 3, 32 8, 33 4 ne pun în îndoială dacă în mintea autorilor vremii de atunci deosebirea aceasta psihologică mai fină, era bine precizată. Dar că ei făceau deosebire între soarta omului și a animalului nu este nici o îndoială.

Citind scrierile V. Testament, vedem că toți scriitorii socoteau viața ca ceva prea ales, înalt deosebit, ca să nu fie, *măcar la origină*, dela Dumnezeu.

Duhul, care forma esența acestei vieți, era ceva nepătruns, misterios. Dispărea acesta, viața nu mai eră. Acest duh însă Pa dat Dumnezeu. Corpul l-a dat pământul (Vezi această idee dezvoltată la Pödecharđ și Mofais în scrierile citate).

Această credință hotărâtă o spune limpede și Eclesiastul în cap. 12 7, unde citim că: „Duhul se duce la Dumnezeu, care l-a dat și țărâna se întoarce la pământul în care a fost”. Ce putem înțelege din aceste cuvinte decât credința în nemurire? Și autorul vremii când s’a scris Eclesiastul nu putea să fie străin de credința străbunilor lui. Căci credința în nemurirea sufletului o găsim din cele mai vechi vremi (Vezi Facere 37 35; 49 32, etc. Citește și H. Martin „La Vie future” ca și

la orice veselie în lume. Nu vede toate în rău, dar nici în

Munk „Palestine”) până în vremea Mântuitorului (Vezi la Matheu 22²⁹⁻³², muștrarea pe care Domnul nostru o face Sadukeilor, ce nu credeau în învierea morților și nemurire) când a fost precizată și bine întipărită în mintea tuturor.

Nici pe vremea lui Moise, nici mai târziu, nu s'a făcut o dogmă din această credință (comp. Munk op. cit. p. 148 sq). Dar nu se poate tăgădui că a existat și autorul scrierii noastre n'a putut să n'o cunoască din scrierile și traducerile dinaintea lui.

În 3¹⁷, 8^{1-8, 11}; 11⁹, 12¹⁴, se vorbește de *judicata lui Dumnezeu*, deoarece aici pe pământ nu este dreptate. Ce putem înțelege din aceasta decât credința în nemurire, credința într'o altă viață?

Deasemenea, credința în „Șeol”, pe care o găsim și în *Eclesiast* 9¹⁰, ca și ceilalți scriitori ebrei (vezi „*Stimmen aus Maria Laach*” anul 1878, pag. 9, unde se află cercetările lui Knabenbauer) ne dovedește credința în nemurirea sufletului.

Și în legătură cu aceasta, trebuie să ținem seamă de faptul că, nicăieri în V. Testament nu aflăm ideea că și animalele merg în „Șeol”. Aceasta, zice cu dreptate Zapletal (op. cit. pag. 83), ne arată că se face deosebire între om și animal.

Desigur că, deși foarte veche, această credință în nemurire la autorul *Eclesiastului*, ca și la ceilalți Ebrei din vremea lui și mult după el, eră totuși puțin cam nelămurită. Dar aceasta nu însemnează că nu o aveau și el ar fi luat-o dela alții.

* * *

În ce privește deosebirea dintre soarta duhului oamenilor și animalelor și oamenilor, ce reese din cap. 3 v. 21, s'ar părea a fi mai mult o apropiere de *Stoici*, care ziceau că sufletul omului se întoarce în eterul divin, dar al animalelor nu.

În V. Testament, din *Iob* 34 v. 11-15, ca și din *Ps.* 104²⁹⁻³⁰, am putea trage concluzia că orice duh, — dela oameni sau animale — se întoarce la Dumnezeu. Deci în *Eclesiast.* unde găsim altă idee, se pare că avem înrâurire streină.

Dar cetind în *Fac.* 1²³ vedem că omul este ridicat mult mai sus decât animalul. Aceasta dintr'un sentiment adânc și față de om și față de Dumnezeu a cărui asemănare este omul. Deaceea autorul *Eclesiastului* cunoscând acestea, frământat și de simțirea nelămurită că mai este altă viață, cum și de ideia hotărâtă ce avea că rațiunea omenească nu poate pricepe multe (vezi 1⁸; 8^{16, 17}) pune și această chestiune *sub forma* unei întrebări: „Cine știe dacă duhul fiilor oamenilor se urcă în sus și duhul vitelor se coboară în jos în pământ?”

bine, ca să-l punem între optimiști ^{34 bis}).

Observare: La vers 21 este și astăzi discuțiune între cercetători dacă versul trebuie luat în înțeles interogativ sau nu. ׀ este întrebarea. Dar ׀ de la ׀ și ׀ poate fi luat și articol și interogație. Socotesc — ca și alți cercetători — că mai gramatical este a fi luat ca întrebător. Și versul luat ca întrebător chiar, nu dă nici un temei celor care văd în versurile 18-20 tăgăduirea nemuririi sufletului. Din potrivă autorul rămâne în cerul de idei al Vechiului testament atât cu privire la nemurirea sufletului cât și la viața viitoare.

Această frământare a minții autorului Eclesiastului o înțelegem însă nu citind ce au zis Stoicii, ci cunoscând ideile Vechiului Testament unde în Facere 2,7; 3,19 citim că omul are în el Duhul Domnului, ca și în Isaia 42,5, Iob 27,33; 32,8; 33,4 etc. și Ps. 104 ²⁹⁻³⁰ unde aflăm că Dumnezeu a dat tuturor făpturilor duh de viață și la sfârșitul vieții trupul omului se întoarce în țărâna din care a fost luat... Deci trebuie să ținem seama de întreaga tradițiune ebraică religioasă în care trăise autorul Eclesiastului ca să ne putem lămuri și aceste idei pe care, cu suflu de îndoială, le frământa mintea lui. Podechard în comentarul său la Eclesiast, pg. 97, zice cu drept cuvânt că dacă este vorba de înrăurire din afară, de ce n'ar fi fost înrăuit de Euripide, care în Chryssippe (Euripide 480—406 a. Chr. Din Chryssippe avem numai bucăți) și alte scrieri — mult mai vechi — susține că πνεύμα se duce în spațiul ceresc; iar trupul în pământ.

c) O altă asemănare cu Epicur s'ar afla în cap. 3,22 și 5,17-19 etc. unde se spune că cel mai bun lucru ce are să facă omul în viața ar fi să mănânce și să bea.

Dar de cetim cu luare aminte, vedem că aceste idei nu cuprind altceva decât îndemnul de a se bucura de viață și de bunurile ce ne sunt puse înaintea. Expresiunea „a mânca și a bea” nu se poate lua în înțeles de a face chefuri și beții sau că în aceasta ar sta toată viața omului. Felul de a vorbi al scriitorului vremii eră cel obișnuit de oamenii de atunci. Și numeroase locuri din Vechiul Testament ne arată că zicerea „a mânca și a bea” trebuie luată numai în înțelesul obișnuit al vorbirii curente.

În Iob (1,13) se zice că la ziua de naștere a fiecărui frate sau soră copiii lui Iob se adunau ca „să mănânce și să bea”. Aci nu poate fi vorba de îmbuibare cu mâncare și băutură, ci de o simplă adunare sărbătorească la frate și soră când au mâncat și au băut.

În Ieremia (22, 11 sq.) Selum, rege în Iuda, clădea casa sa pe „nedreptate”. Deaceia îl mustră proorocul Ieremia. În mustrare zice că tatăl lui (Selum) „mânca și bea” dar făcea judecată și dreptate și-i eră bine. Ar fi lăudat proorocul pe tatăl lui Selum dacă-l știa lacom și bețiv?

În *Psalmi* David (Ps. 16, 5) zice: Domnul este partea mea și

Nu este nici materialist³⁵¹¹⁸). În același timp din scrierea lui

paharul meu; și (23,5) *paharul meu este belșug*. Aci poate fi vorba de paharul bețivilor?

„A mânca și a bea” este deci o expresiune metaforică prin care spune că omul trăiește în pace având din belșug pentru hrană și bucurându-se de rodul muncii sale.

Dacă citim acest îndemn cu luare aminte și în legătură cu contextul ne **încredintăm** că nu poate fi vorba numai decât de origină epicureică, ci este o simplă *urmare logică din ideile lui dinnaînțe*. De îndată ce vedea atâtea nepotriviri în lume i se părea autorului că aceasta este cea mai bună morală ce se potrivea vremilor de atunci. Iar legătura acestei bucurii de viață cu ideea că tocmai această bucurie este un „dar” dela Dumnezeu; că trebuie legată cu „muncă” și cu „frică de Dumnezeu”, cu „înțelepciune”, cu „ordine” și cu „pacea casnică” (2, 24, 25-26; 3, 13, 22; 5, 11, 17; 9, 9; 11, 8; 12, 1) ne arată că îndemnul la bucuria de viață nu poate fi de origină epicureică. Poate fi socotită ca o morală simplă, legată de daruri pământești, dar nimic mai mult. (Vezi și Motais op. cit. v. I pg. 385—489).

Și dacă ar fi vorba de împrumutare, de ce n’ar fi luate aceste idei dela Egipteni sau Asirieni, cum susțin Kleinert (Teolog. Studien und Kritiken 1883) și Ceyne (Iob und Solomon pg. 269) unde deosemena, din inscripțiuni, se văd îndemnuri de a urma dorința inimii, zi și noapte, nesocotind toate relele și cugetând numai la plăceri fără să-și usuce inima cu supărări (vezi Pöschard pg. 99 unde dă textele după Maspero „Etudes egyptiennes”). Iar cap. 9, 7, 10 de ce n’ar fi din epopeea Ghilgameș unde se află asemenea idei. (Vezi Jeremias „Das alte Test. im Lichte des alten Orients” 1906 pg. 554). Și atât textele egiptene cât și epopeea lui Ghilgameș sunt cam pela 2000 a. Chr. Și în cazul acesta Epicur ar fi cel din urmă de care s’ar fi servit autorul nostru. Și astăzi descoperirile din Orient ne arată ce mare rol a jucat cultura asiro-babiloneană în Palestina.

d) Versul 19 cap. 5: „Căci nu se mai gândește mult la zilele vieții lui de vreme ce Dumnezeu îi răspunde veselindu-i inimă” a făcut pe unii să vadă aci cea „*ἀταραξία*” sau „liniștea desăvârșită” pe care Epicureii puneau mare preț și care se vede și din verbul *הִשְׁבַּח* = a răspunde, ce este întrebuițat de autorul nostru.

Epicureii credeau că sunt mulți zei care duc și ei aceeași viață ca oamenii. Zeii sunt fericiți și această fericire o doreau și filosofii. Se deosebesc de oameni prin aceea că viața lor este lipsită de griji și stau de-apururea numai în veselie. Și școlarii lui Epicur se bucură (vezi Lucretius „De natura rerum” III, 19-24) de aceeași viață fericită lipsită de turburări ca și zeii.

Astfel zeii și societatea filosofilor sunt ca două coruri, care cântând cântă imnuri de veselie.

Cuvântul *מַעֲנֶה* (= răspuns) ar fi arătând că aci autorul s’a gândit

Nota 35 bis incepe la pag. 111.

nu putem trage concluziunea că a fost înrăurit de alte idei

la răspunsul sau corul zeilor ce alternează cu acela al filosofilor.

Dar citind locul acesta în Ecclesiast nu ne putem de loc gândi la «*ἀταρξία*» lui Epicur, căci nu găsim nici un termen al filosofiei lui întrebuițat; iar cuvântul «*ἡσυχία*» trebuie luat în înțelesul că omul pătruns de credința în Dumnezeu nu se mai gândește mult la scurtimea vieții sașle, deoarece El (Dumnezeu) îi „*d.ă*”, adică „*îi răspunde*” la frământarea gândurilor lui prin aceea că-i veselește inima. Verbul «*ἡσυχία*» este luat aici în înțelesul de „*a se ocupa, a se strădui, a da*”. Încrederea în Dumnezeu ajunge unui asemenea om. El crede în Domnul, așteaptă și trăiește liniștit viața.

e) Indemnurile la prietenie, la cumpătare și stăpânire în plăceri, și la virtute, ce găsim în Ecclesiast ar fi tot dela Epicur.

Dece sunt acestea împrumutate dela Epicur și nu din Vechiul Testament?

De prietenie se vorbește în proverbe la cap. 17 v. 17; 18, 24; 27, 9-10 etc. De cumpătare și stăpânire în plăceri, tot în proverbe la cap. 21, 17; 23, 19-21 etc. cum și în alte numeroase locuri din Vechiul Testament.

f) În 7, 26 se zice: „Mai amară decât moartea este femeea; a cărei inimă este laț și plasă; mâinile îi sunt legături. Cel bun înaintea lui Dumnezeu scapă de ea; iar cel păcătos este prins de ea”. Acestea ar fi dela Epicur. (După Lucrețiu trebuințele naturale trebuiesc mulțămite, dar pațima nu. Căsătoria aduce multă grijă, deaceia înțeleptul trebuie a se depărta de ea. Fer. Ieronim zice: Epicurus raro dicit sapienti inunda conjugia”. Migne P. L. 23, 292).

Cine citește însă, cu luare aminte, textul Ecclesiastului înțelege deosebirea. Autorul vorbește aici de femeea *rea* pentru care și în proverbe se dă sfatul ca omul să se ferească (Prov. 21, 9 unde se spune că e mai plăcut a locui pe mușea acoperișului casei, decât la un loc cu femeea gâlcevitoare).

Ecclesiastul nu este împotriva căsătoriei, căci în 9 v. 9 se zice: „Gustă viața cu femeea ce iubești, în toate zilele vieții tale deșarte!”

Deci nici una din trăsăturile caracteristice ale scrierii nu se poate explica prin înrăurirea epicureică, ci numai prin ideile ce găsim în celelalte scrieri ale Vechiului Testament.

³⁴¹⁵⁾Unii dintre cercetătorii noi ai acestei scrieri au zis că autorul Ecclesiastului este pesimist (vezi Schoppenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung”. După el M. Venetianer în „Schopenhauer als Sokratischer” și alții între care cercetătorul literaturii indane, Dillon, cred Ecclesiastul pesimist pentru că a fost înrăurit de ideile budiste. (Vezi „Skeptics of the Old Testament” pg. 122 sq. Vezi și comentariile citate), cum socotesc și pe Iob și Ieremia. Cap. I-III și IV, 1-4 ar putea — după unii — să fie socotite ca un „catehism al pesimismului”.

Cuvintele: „Deșertăciunea deșertăciunilor, totul este deșertăciune-

din filosofia greacă. În ea se oglindesc ideile atât din „Legea”

ne”; Ideia că toate în lumea aceasta se mișcă după o anumite lege pusă de Dumnezeu în lume; că omul, cu toată truda lui, nu poate schimba nimic și nu-și poate câștiga fericirea; că chiar dacă a izbutit să aibă vre-un folos din munca lui, moartea i-l răpește când nu gândește; iar în timpul vieții mai are să sufere și nedreptățile celor tari și alte idei de felul acesta (II, 11; III, 1-14, 16; IV, 1; V, 7 etc.) par că te mână — citindu-i scrisul — să zici că este cu adevărat pesimist.

Dar trebuie să luăm seama că nu putem caracteriza o scriere și un autor decât după legătura în care pune el ideile și zicerile sale, nu după cum vrem noi. Și cercetând scrierea am văzut că autorul nu este epicureu, nici determinist, nici materialist. Vom vedea că nu este nici pesimist.

Este adevărat că citind la repezeală întreaga scriere s'ar părea că are un colorit pesimist. Dar să luăm seama și la ce înțelegem prin pesimist. Autorul nostru zugrăvește realitatea zicând că mintea omului nu poate pătrunde viața în întregul și adâncul ei (I, 9, 18; III, 11; VIII, 16, 17). El nu este nici sceptic, nici pesimist. El scoate numai la iveală puterea minții, a științei omenești, care este cu totul mărginită, cum putem susține cu țărle până astăzi — deși suntem așa de departe de vremile Ecclesiastului. Au Goethe în „Faust” ca și Paul Janet în „Philosophie du bonheur” nu fac același lucru?.

Autorul nostru spune ce a observat. Ce i se părea că este rău nu putea spune că este bun. Spune deci adevărul. A spune adevărul nu-i pesimism. Drept este că scoate la iveală partea grea, tristă, neagră a acestei vieți. Cercetând viața o privește mai mult din partea ei negativă. Partea ei pozitivă o zugrăvește mult mai slab. Și la acest fel de cercetare și înfățișare a fost poate împins și de ideile vremilor de atunci, ca și de unele idei din Vechiul Testament. (De pildă cele răspândite ici și colo în cartea Iob ce par la prima vedere pesimiste). În literatura babiloneană găsim poezii, care au poezii cu caracter pesimist. (Vezi Ieremias - op. cit. pg. 210 sq. și 564). Acestea ne dau o idee de psihologia și vederile vechiului Orient în a privi lumea:

Sub această înfățișare a vieții ar putea cineva spune că este pesimist. Însă în nici un caz nu un pesimist în felul lui Schopenhauer sau Hartmann.

Pesimistul este ateu și pesimismul se întemeiază numai pe ateism. În Ecclesiast din potrivă se arată destul de limpede o puternică credință în Dumnezeu, pe care o afirmă cu aceeași putere ca și Iob (cap. 36, 23, 26) Isaia (în 40, 13) și Apostolul Pavel (în Romani 11, 33 sq.). Și potrivit acestei credințe printre norii vieții lucește — și se poate foarte ușor lua seama — o vădită trăsătură de optimism.

Credința aceasta neclintită și neschimbabilitatea regulilor de morală sunt acelea, care, în fața realității vieții, îl fac să aibă izbucniri de nemulțumire.

pe care o cunoștea și al cărui cuprins îi frământase mintea sa, cât și din celelalte scrieri ale vechiului Testament³⁶⁾.

Este drept că optimismul lui se arată slab în fața accentuării acestei nemulțumiri. Dar totuși optimismul lui trăește, îl mână spre gânduri și îndemnuri frumoase.

El știe și spune că Dumnezeu a făcut toate bune și „frumoase și la vremea lor” (III, 11, ca și în Facere I, 31). Toate acestea sunt făcute de Dumnezeu care este același bun ocărmuitor al lumii. Deaceia el îndeamnă pe om să „semene dimineața” și „până seara să nu conținească mâna lui” (IX, 6).

Desigur că omului nu-i reușește tot ce face. Dar aceasta nu trebuie să-l descurajeze, ci are îndatorirea să se gândească că pe de o parte nu poate pătrunde tainele Dumnezeiești (XI, 5); iar pe de alta că „prin lene se dărâmă grinda și prin lenevirea mânilor ploaie în casă” (X, 18).

Ar putea zice cineva că asemenea îndemnuri stau în legătură cu nevoile trupești, de care nici chiar un pesimist nu se poate desface. Dar să luăm seama că autorul nostru dus de gândul acestor îndemnuri zice omului să lucreze cu toată puterea și să „guste viața”, să „mănânce cu bucurie pâinea” lui și „să bea cu inimă bună vinul” său, *căci Dumnezeu a găsit de mult plăcere la lucrul omului*” (IX, 7, sq.).

Aceste idei — în înlănțuirea în care le pune autorul — nu sunt cătuși de puțin ale unui pesimist, ci ale unui gânditor cu mintea pătrunzătoare, care știind cât de lipit este omul de viața simțurilor, voiește să-i arate „deșertăciunea” vieții supusă simțurilor și să-l facă să gândească la Dumnezeu în orice clipă a vieții lui pe care o poate gusta cu plăcere numai dacă trăește după voea Lui.

^{35 b)} Că nu-l putem numi „materialist” se poate vedea din cele spuse asupra ideilor lui epicureice (vezi nota 35).

³⁶⁾ Multă discuție s'a făcut în jurul ideii că autorul ar fi fost înrăurit și de alte idei din filosofia greacă (vezi Taylor — Ecclesiastes, 1899, pg. 8 sq. — Siegfried — Prediger und Hohelied, 1898, pg. 8 sq. Este o întreagă literatură asupra acestei chestiuni. Vezi și Podechard op. cit. pg. 83 și 107 sq.),

Unii au găsit înrăurirea filosofiei aristotelice (veac. IV a. Chr).

În cap. II, 3, autorul zice că va cărmui cu înțelepciune și va stăruii în nebunie „până ce va vedea ce este bine să facă fiil oamenilor sub cer în toate zilele vieții lor”. Aceasta ar fi asemănător cu cele ce găsim la Aristotel în „Ethica Nicomachi” I 7 unde aflăm că se zice: „Cel mai potrivit bun al omului este activitatea sufletului cărmuită prin virtute și dacă sunt mai multe virtuți prin cea mai înaltă și mai desăvârșită dintre toate; în toată viața întregă”.

Amândouă aceste locuri se ocupă cu fericirea omului, adică de „summum bonum”.

Dar în afară de această trăsură comună, — de altfel nu numai

El spune omului foarte limpede: gustă viața. Să știi însă că este un Dumnezeu. Frica de El este cea mai mare

la acești cercetători, ci și la alții, căci fericirea este bunul după care aleargă toți — nu se poate vedea clar o alta.

Aristotel crede *că știe* și poate spune în ce stă fericirea.

Eclesiastul *nu știe* și o caută. Și presupunând că o are vorbește de ea mai mult întrebându-se *dacă* având-o va mulțumi pe om. Și caută să afle totul. Căile pe care caută sunt deci deosebite. Aristotel merge pe calea raționamentului. Eclesiastul pe calea obișnuită, empirică, a muncii, bucuriei, plăcerilor, etc.

Nici alăturarea textelor nu duce la concluziunea că autorul Eclesiastului s'ar fi servit de Aristotel. (Unii critici susțin că autorul Eclesiastului a tradus exact după Aristotel. Vezi Zapletal op. cit. pg. 49. Dar Tyler zice că autorul Eclesiastului citează din memorie, n'a avut operele lui Aristotel înaintea).

De asemenea cap. VII, v. 17: „Iată! aceasta am aflat, una după alta cercetând să aflu pricina” n'ar fi decât metoda inductivă a lui Aristotel spusă în „Topik” (I¹⁰).

Dar pe lângă faptul că la Kohe'et nu sunt aceleași cuvinte ca la Aristotel scoaterea de concluziuni din analiza faptelor singuratică este firească și generală așa că, dacă se află la doi scriitori nu pot fi socotiți că au luat unul după altul.

Prin faptul că Eclesiastul vorbește numai de vântul de miază-noapte și miazăzi (I, 6) și ca și Aristotel (Meteorologie II, 6, 12), nu vorbește de vântul de răsărit și apus s'ar vedea, după susținerile lui Tyler și Margoliouth, înrăurirea lui Aristotel asupra Eclesiastului. Dar nici Elihu în Iob 37, 17, 22 nu vorbește decât de vântul de miază-zi și miază-noapte și nimeni nu găsește în Iob înrăurire aristotelică. De ce dar ar fi la Eclesiast?

Iar I, 7: „Toate râurile se varsă în mare și marea nu se umple; la locul unde râurile pornesc acolo merg ele necurmat” unii înțeleg că ar fi vorba de legea fizică a evaporațiunii apelor, ce se află la Aristotel și la scriitorii greci.

Aci însă nu este vorba de evaporațiunea apei, ci cum aproape toți cercetătorii (vezi Delitzsch, Zöckler, Zapletal, Podechard și alții și aci (pg. 54 în notă) în cele spuse asupra lui Efraclit) recunosc, se spune numai că *râurile merg necurmat spre mare*.

Și chiar dacă ar fi vorba de evaporațiunea apei, o aflăm și la Iob 36, 27 sq. Cunoștințele fizice ale Ebreilor de atunci, chiar dacă sunt de origine streină, nu le putem duce direct la Aristotel. Sunt unele idei comune în toate literaturile omenirii, care nu pot fi socotite ca împrumutate, ci altul le este izvorul: potrivirea de observațiuni și cugetare.

Alții au găsit în Eclesiast înrăurirea *stoică* (Zeno este întemeietorul stoicismului. El a trăit între 340—260 a. Chr.).

datorie și de ea atârnă adevărata fericire a omului. Suntem fă-

În cap. III, 2-8 se spune că fiecare întâmplare, fiecare lucru își are vremea lui determinată. În v. 16, același capitol, ar fi ideea că cine-i drept le ține, cine-i nelegiuit nu le ia în seamă. Această idee ar arăta înrăurirea principiului stoic: „τὸ ἐμολογομένω τῇ φύσει ζῆν = a trăi potrivit firii“, care este cam acelaș cu ἐμολογομένως ζῆν (Diogen, Laertiu VII, 1, 87 și 88 — comp. și Windelband „Geschichte der Philosophie“, (1899) pag. 140 nota — exemplificat și de Marc Aurel (121—180 d. Chr.) în „Ἐἰς ἑαυτὸν“ XV, 32 — vezi locul întreg citat și de Podechard op. cit.).

Aci avem de observat că v. 16 din cap. III al Ecclesiastului nu stă în legătură cu v. 1-8, ci începe o nouă observație a autorului prin cuvintele „și am mai văzut sub soare“... că este multă nedreptate, În v. 2-8, unde se spune că fiecare lucru are vremea lui, autorul nu dezvoltă ideea de „traiu potrivit firii“. El spune numai ce observase și socotea că este adevărat, adică: toate au vremea lor hotărâtă. Această idee corespunde cu ideile din celelalte cărți ale Vechiului Testament și cu ideea de teocrație. Începând cu cartea facerii și citind pe Iob, profeții și proverbiile găsim în tot local ideea că totul se face după orânduirea dumnezeiască. Toți credeau în Dumnezeu, care a făcut lumea, o ține și o cârmuește arătând fiecărui element, fiecărei mișcări ale acestor elemente, drumul și măsura lor (Facere 1₁₋₂, etc. Iob 28, 25-27; 38₈₋₁₁ etc. Prov. 8₂₉; Ps. 33, 7; și alte numeroase locuri). Principal (dar din alt punct de vedere) ideea corespunde întru câtva cu ideile stoice că toate în lume se repetă, fără nici o schimbare, până în cele mai mici amănunte (vezi „Revue biblique“ 1900 unde Condamin pune alături ce află în Marc Aurel cu cele din Ecclesiast; și Podechard op. cit. pag. 38).

Netăgăduit că autorul Ecclesiastului zicând și el că fiecare își are vremea sa, desigur hotărâtă de Dumnezeu fiind „lucrul pe care l-a făcut“ (III, 11) nu spune nimic nou și ne mai auzi. Dar nici ceva deosebit de ceace găsim în celelalte cărți ale Vechiului Testament. Și chiar dacă nu le-ar spune Vechiul Testament am putea zice noi că, de pildă „a naște și a muri“ sunt lucruri, care țin de fiecare din noi și nu de Dumnezeu?

Dar să luăm seama bine! Stoicii credeau că mersul lumii este în „cicluri“ ce se repetă. Fiecare ciclu se sfârșește cu un prăpăd total. S'a sfârșit un ciclu începe altul cu o lume nouă, care-și trăește viața ca și aceea din ciclul cellalt. Despre aceste cicluri nu aflăm nimic în Ecclesiast. El vorbește, cum am spus mai înainte, de ce observase în lume și totdeauna corespundea și cu cele ce se știa din cărțile vechi ale literaturii ebraice.

Ecclesiastul pune alături numai o generație cu alta, o zi cu alta (I, 5-8), un an sau un anotimp. Deci Ecclesiastul nu redă ciclurile stoice. El stă sub stăpânirea ideilor Vechiului Testament.

cuți în lume ca să trăim. Omul poate să se bucure de viață,

Și este o deosebire de seamă, ce nu trebuie trecută cu vederea. A trăi potrivit firii, la Stoiici, însemnează a trăi potrivit rațiunii. Stoiicii erau panteiști. Dumnezeu și lumea sunt una, Sufletul omului este una cu rațiunea universală sau cu divinitatea. Lumea este manifestarea în afară a lui Dumnezeu; iar Dumnezeu este spiritul lumii. Astfel zeii și oamenii fac la o laltă un imperiu — un πολιτικὸν σύστημα unde fiecare este o părțică (μέλλος) trebuincioasă (Vezi „Geschichte der Philosophie“ de Windelband, pag. 109 și 142 și Schwiegler „Istoria filosofiei” în trad. românească pag. 133 sq.).

În un asemenea sistem are loc și fatalismul și determinismul și traiul potrivit firii, adică potrivit rațiunii universale, care este lumea, este Dumnezeu.

Dar la Ecclesiast nu găsim acestea. De sigur că Dumnezeu cârmuește lumea și se fac toate cu voea Lui, la timpul lor. Dar noi — și Ecclesiastul ca și noi — nu cunoaștem cele ale vieții, căci nu putem pătrunde cu mintea adâncurile legii de ocârmuire a lui Dumnezeu (III 11, VIII 16-17, XI 4). De aceea Ecclesiastul a făcut atâtea cercetări și observații.

Stoiicii zic că pot pătrunde toate, căci rațiunea omului este una cu rațiunea universală, este una cu Dumnezeu.

Ecclesiastul nu are acest principiu, de aceea el zice: De oare ce nu poți cunoaște cum Dumnezeu cârmuește lumea, nu știi timpul când se face ori ce lucru, nu-ți mai bate capul, ci supune-te voei lui Dumnezeu și trăește viața bucurându-te cu adevărat de clipele de veselie pe care Dumnezeu ți le dă în mijlocul trudei vieții zilnice. Zicând acestea nu repetă principiul stoic „a trăi potrivit firii” de care se deosebește principal, ci repetă ideile Vechiului Testament.

În 7, 14 Ecclesiastul zice: În ziua fericii trăește în fericire, dar în ziua nenorocirii ia seama. Aci s’ar afla teoria stoică după care răul și binele urmează în viață în chip regulat, unul după altul, și prin această urmare regulată se dobândește armonia lumii (Vezi Marc Aureliu în „τά εἰς ἑαυτὸν” VI₃₆). Zăplăta amintește cum Plutarch (în „De communiibus notitiis” 19) ia în răs această idee zicând: „Ca un cor să fie desăvârșit nu este nevoie ca unul sau mai mulți să cânte fals. Tot așa nu este semn de sănătate când într’un corp un membru este bolnav”.

Este însă o părere greșită. Din cuvintele Ecclesiastului se vede tocmai din potrivă că fericirea și nenorocirea nu urmează regulat una după alta, ci se amestecă una cu alta fără ca să știm cum și când. Noi nu știm ce va veni. De aceea să fim cu tuare aminte și să ne bucurăm când avem prilej. Dumnezeu ne așeunde viitorul. Poate că acesta este planul divin de ocârmuire a lumii.

Dacă fericirea și nenorocirea ar urma, în chip regulat, una după

dar numai cu înțelepciune al cărui isvor unic este frica de Dumnezeu.

alta, am ști toate din nainte. Dar Ecclesiastul tocmai această neștiință o scoate la iveală (III^{11, 22}; IV¹²; VIII⁷ etc.).

Deci nici aci nu este înfrățire stoică, ci dezvoltă idei ce sunt în armonie cu celelalte idei din Vechiul Testament unde aflăm că și răul și binele sunt în puterea lui Dumnezeu. „Au nu pleacă din gura Celui prea înalt răul și binele?” întreabă prorocul Ieremia (Plângeri 3³⁸). Iar Amos prorocul întreabă și el: „Să întâmplă vre-o nenorocire în oraș a cărei pricină să nu fie Domnul?” (II⁶):

„La El este puterea și tăria,
„Ai Lui sunt și rățicatorul și cel rățicit,
„El face de ocară sfetnicii pământului
„Și pe ocărmuitorii nebuni” zice Iob (XII¹⁶ sq.).

Și sunt foarte multe locuri — cu osebire în Proverbe — în care se arată, în unire cu cele ce spune Ecclesiastul, că Dumnezeu este în a cărui putere stă binele și răul.

Mai sunt și alte idei pe cari unii comentatori le găsesc luate de la Stoici, dar la o cercetare obiectivă se văd că sunt la fel cu ideile ce găsim în celelalte cărți ale Vechiului Testament: Ieremia, Ezechiel, Iob, Proverbe. Așa mulți mai zic:

Caracterul scrierii nu este național și individual, ci curat omeneș general.

Punctul lui de vedere este mai mult științific, dar și practic. Numele lui Dumnezeu — Jahve — nu-l înță nim.

Acestea sunt trăsuri, ce deosebesc scrierea de celelalte ale Vechiului Testament.

„Dar să nu uităm pe „Iob” și „Proverbele” unde de asemenea nu individualismul este trăsura caracteristică, ci soarta omului în general.

Și din potrivă tot în Iob găsim accentuat și soarta Individului, așa cum o găsim făcând obiectul cercetărilor și la „Ieremia” și „Ezechiel”.

De asemenea dacă Ecclesiastul scormone viața și, pe o cale mai științifică și logică, se străduiește să ajungă la principii practice de trai: nu se deosebește de ceilalți scriitori ai Vechiului Testament. Mulți văd în această o înfrățire a spiritului general al filosofiei grece, care de la o vreme încôace (cam de după Aristotel) era mai mult practic, de cât speculativ. Dar de ce înfrățirea greacă, ca în trăsura esențială — ce deosebește toată înțelepciunea Ebreilor de a Grecilor — era tocmai tendința practică. Nu găsim în Israel nici speculațiuni asupra problemei conștiinței nici vre-o teorie fizică asupra fenomenelor din atmosferă. Ebreul era cu totul nepăsător față de asemenea speculațiuni. El se ocupa de viață și fericirea omului în viață. Și în această privință era pe același drum ca și ceilalți bărbați de seamă ai neamului lui și sta pe temeiul curat al vechii credințe.

Astfel încercarea de a socoti autorul Ecclesiastului ca păraș.

Nu cred că autorul scrierii să fi fost înrăurit de idei din filosofia greacă nici în măsura mică pe care o admit Podechard (op. cit. p. 10 sq.) sau Zeller (op. cit. III. 2 p. 257).

Ideile ce aflăm în Ecclesiast aflăm și în celelalte scrieri ale Vechiului Testament. Dar neapărat sub o altă formă și din alt punct de vedere privite și folosite.

De asemenea este de înțeles de ce nu întrebuițează numele „Iahve”, ci numai pe cel de „Elohim?”. Aci el nu dedea învățături inspirate direct prin o descoperire anume ca la Isaia (cap. 6) sau Amos, Daniel și alții, ci crau învățături, reflexii ale minții lui proprii luminată de învățăturile legii și împinsă pe calea cea dreaptă a pătrunderii adevăratului lor rost de duhul dumnezeesc ce priveghea asupra omului.

Și „Iahve” este numire întrebuițată în V. Testament mai mult pentru descoperirile directe, imediate. „Elohim” este numirea generală a lui Dumnezeu pe care el o putea folosi în aceste reflexii filosofice.

Aceleași probleme ce au frământat pe alții îl frământă și pe el. Și dacă unele au făcut și obiectul cercetărilor stoice, nu însemnează de cât că, în vremuri deosebite, aceleași probleme se pun spiritului omenesc.

Ecclesiastul însă le desvoltă și desleagă sub înrăurirea ideilor descoperirii divine din Vechiul Testament.

Alți comentatori (Pfleiderer în deosebi în „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee”) au găsit în Ecclesiast înrăurirea ideilor filosofice ale lui Eraclit (535—475). Ceea ce aflăm în Ecclesiast cap. I (în deosebi v. 8, 9, 10) despre mersul lucrurilor („Toate lucrurile sunt în frământare”) nu ar fi de cât πάντα ῥεῖ totul este în mișcare (sau πάντα χυρεῖ καὶ οὐδὲν μένει totul se trage înapoi și nimic nu rămâne) de la Eraclit, prin care se susține transformarea și schimbabilitatea sau neconțința mișcare a tuturor lucrurilor.

Dar este o părere greșită, căci autorul Ecclesiastului nu se ocupă de transformarea sau schimbarea lucrurilor. El alege pe cele, care se observă că pururea fac aceleași lucruri, aceleași mișcări, ca de pildă: oamenii, soarele, vântul, marea, fluviile, dar nu reușesc nici o dată să producă ceva deosebit, stabil; ceea ce au isprăvit încep din nou iarăși. Soarele răsare și iar apune; din aceleași locuri,

רוּא din cap. I. v. 5 ἀναθυμιάσις (ridicarea de vapori din apă), prin care Eraclit voiește să explice ivirea soarelui. רוּא — tradus de altfel foarte diferit — nu arată decât dorința ce i se atribuie de a avea grabă să ajungă cât mai repede la locul său — ideile ce o găsim și în ps. 196.

Vântul de asemenea mereu rotind aleargă și pe rotiturile lui se întoarce. Fluviile curg în mare necurmat, dar marea nu se umple.

al unui sistem oarecare din filosofia greacă s'a dovedit fără temelii³⁷⁾.

Scopul și planul autorului. Autorul scrierii noastre sta sub înrâurirea ideilor din scrierile Vechiului Testament. Scopul lui a fost îndoit. *Teoretic*: scoate la iveală deșertăciunea, nimic-

în כוונתו sau שוב nu este nici ideea din τροπή, evoluție; întoarcere, sau παλίντροπος, care se întoarce, sau ἐναντιοτροπή, schimbare în sens contrar, sau ἐναντιόδρομια alergare în sens protivnic dela Eraclit.

Toate străduințele numeroaselor generațiuni de oameni nu sunt în stare să producă ceva nou, deosebit. Ce a fost este, ce este va mai fi. Este o mișcare monotonă, care-și urmează necurmat cursul ei. Aceasta este preocuparea de seamă a autorului nostru, când vorbește de mișcările și străduințele acestor creaturi. Toate mișcările lor se fac după anume legi puse de Dumnezeu în firea materială.

După Eraclit, nici omul nici Dumnezeu n'a făcut lumea, ci este un foc, care se aprinde și stinge după anume măsură (Zeller „Die Philosophie der Griechen” I pag. 846 sq.).

Acest foc — elementul primordial al tuturor lucrurilor — este una cu „înțelepciunea” sau cu „Logos”, cu „divinitatea” care cârmuiește lumea (Zeller op. cit. I, pg. 839 (cu notele respective) și pg. 843, 845 (de asemenea cu notele respective)). Idei de acestea sunt cu totul departe de autorul Eclesiastului.

Pe temelul acestora nici cap. III din Eclesiast nu poate fi înrâurit de Eraclit. Impotriva panteismului și ateismului lui Eraclit el afirmă limpede că *toate lucrurile din lumea aceasta se mișcă după o ordine stabilită de Dumnezeu, care orânduiește totul*. Omul nu poate descoperi adâncul planurilor divine. Are însă toată libertatea să lucreze după voe. Dar să știe că dă socoteala de ce face. Aceasta este concluzia la care ajunge autorul Eclesiastului pe temelul observațiilor și experiențelor vieții lui. Și este o concluzie protivnică și în totul deosebită de Eraclit, care tot pe temelul observațiilor ajunge la ideea că în univers există o *armonie* pusă de o *rațiune* pe care omul o poate o poate cunoaște prin străduințe continue.

Cercetătorii universului și ai omenirii în cursul străduințelor lor, ajung pe căi deosebite sau fac observații ce par a fi la fel. Aceasta nu însemnează că ei s'au copiat unii pe alții. La cea dintâiu cit're se pare așa, dar la cercetări mai amănunțite găsim deosebiri mari, fundamentale, care înlătură ori ce înrâurire.

Așa este și cu scrierea noastră Eclesiastul față cu toate scrierile și ideile filosofice.

37) Cum afirmă și Steuernagel op. cit. pg. 722, modificând sau mai bine zis slăbind foarte mult părerea ce spusese la pg. 721 după care întreaga concepție despre viață ce găsim la Koheleth se datorește înrâuririi filosofiei grece.

niția lucrurilor și străduințelor din lumea aceasta alături cu ocârmuirea veșnică și neschimbabilă a voinței divine ce conduce lumea cu înțelepciune. Prin aceasta voește să facă pe om să se fidească cu mintea de la slava, fără valoare și durată a acestora, la cele spirituale, înalte și durabile³⁸⁾.

Practic: Această înălțare a minții de la slava numai

38) Și asupra scopului autorului au fost numeroase discuții.

Unii cercetători — ca Herder, Eichhorn, etc. — întemeiază pe fericitul Ieronim (vezi în urmă pg. 10 nota 32) au zis că scopul autorului a fost numai să arate *deșertăciunea bunurilor pământești*.

Alții — ca Paulus, Umbreit, Köster etc. — socotesc că autorul a voit să ne înfățișeze adevăratul și supremul bun către care trebuie să ne străduim.

Alții — ca De Vaux („Philosophical and critical Essay on Ecclesiastes”) cu care se unește și Roos („Fusstapfen des Glaubens Abrahams” pg. 76) și alții socotesc că a vrut să dovedească nemurirea sufletului și răsplata în viața viitoare.

De Rougemont (Explication du livre de l'Ecclesiaste), Umbreit (Kohleth scepticus de summo bono) și alții socotesc scrierea ca lucrare filosofică cu caracter didactic prin care, după unii, se propagă idei curat religioase, după alții însă scepticismul și chiar nihilismul. Dar citind cuprinsul se vede îndată că fiecare din acești cercetători iau ca scop al autorului numai câte una din multele idei pe care le cuprinde această carte. Au luat ideile secundare înfățișate de autor ca adevăruri drept ideea fundamentală ce voiește el să demonstreze. Dar scopul autorului nu a fost numai teoretic. Și în afară de această unele din ideile acestea ca de pildă: ideea de nemurirea sufletului sau răsplata în viața viitoare, pe care unii le socotesc temă a cărții, alți cercetători le tăgăduesc cu totul, ca neexistând chiar în scriere. Kaiser (în Kohleth das Collectivum der davidischen Könige in Jerusalem...) zice că autorul a avut de scop să scrie o alegorie a vieții necunoscute a regiilor dela Solomon până la Tezechia.

Scopul *practic* al scrierii a fost deasemenea felurit înțeles. Luther (în introducerea la comentariul asupra cărților lui Samuel pg. 37) crede că ar fi o scriere cu scopul de a mângâia pe omul ce vede că suferă atâtea împotriviri și dureri în viața aceasta. Cu această părere se unește și catolicul Hardouin (Paraphrase de l'Ecclesiaste avec des remarques). Iar mulți protestanți mai noi au socotit că autorul a avut un scop curat utilitarist, să învețe omul cum să trăiască mai bine și fără supărări; sau cum să se poarte un tânăr care iese în lume, și alte păreri, una decât alta mai neîntemeiată și nepotrivite cu cuprinsul scrierii noastre. (Vezi: Zapletal op. cit. pg. 14 sq; Zöckler (im Langes Bibelwerk) op. cit. pg. 117 Anmerk 4) Motais op. cit. I pg. 141 sq.

apafentă și existența trecătoare a celor din lumea această trebuie să producă în om darul puternic de a dobândi aceste bunuri spirituale prin *faptele bune* din care rezultă sau mai bine zis cu care se identifică adevărata bucurie și veselie în viață pe care în lumea aceasta o dorește omul cu atâta râvnă³⁹⁾.

Acesta este scopul scrierii după Grigorie de Nissa și socotesc că l-a fixat bine și a prins ideea generală a scrierii așa cum se desprinde din nenumăratele idei puse în cuprinsul scrierii mai mult sau mai puțin, unele în legătură cu altele.

Vorbesc însă de un scop general și unic cu care a fost scrisă cartea numai acei, care socotesc că cuprinsul ei se înfățișează ca ceva unitar.

Unitatea scrierii

Din cuprinsul ei, criticii întemeiați pe faptul că nu se înfățișează ca un tot organic, logic și bine înjghebat, ci ideile par mai mult reflexiuni singuraticе fără legătură între ele și întrerupte prin alte cugeări care se prezentau minții autorului, au tăgăduit unitatea ei⁴⁰⁾.

39) Vezi: Grigorie de Nissa (†395) Omilia I asupra Ecclesiastului — Mig. P. G. XLIV, col. 620; com. Augustin, De civitatei Dei cartea 20, cap. 3) P. L. XLI, 661.

40) Chiar în *Talmud* (Tratatul Schabb. Fol. 30 b) se spune că unii rabini voiau să înlăture Ecclesiastul de la citire în sinagogă. (Se citea la sărbătoarea corturilor) pentru că cuprinde contraziceri chiar cu Deuteronomul. (Vezi și Fer. Jeronim (op. cit. Migne P. L. XXIII, 1065, nota 4 comp. și col. 1172 nota 7) și Zöckler (op. cit. pg. 119, notă). O altă părere deasemenea foarte veche este a sfântului Grigorie Taumatargul (210—270) după care Ecclesiastul redă ideile unui om prost și nechibzuit, sau ale unui suflet supus ispitei spre a le combate (Migne P. Gr. X, 987 sq) idee de care se apropie și Sf. Grigorie de Nissa (mort la 395) când cuvintele din cap. III v. 24-25 din Ecclesiast le pune în gura „apărătorului lăcomiei” (Migne P. G. XLIV 693). Și cu prilejul explicării versului 7-8 din cap. IX fer. Ieromîn zice: Et hæc inquit Ecclesiastes, aliquis loquatur Epicurus et Aristyppus et Cyrenaici et caeterae pecudes philosophorum (M. P. L. XXIII, 1138 și 1139). Toți acești scriitori vechi vedeau părerile altora în ideile ce ei nu le socoteau potrivite autorului inspirat.

Această explicare a fost adoptată de Sf. Grigorie cel Mare (veac VI) (Migne P. L. LXXVII, col. 321 sq.) care crede deasemenea că autorul reproduce părerile mai multora și le combate. Părerile acestea au fost susținute și de Olimpiodor, când afirmă că Solomon vorbește când în numele său, când al altor persoane. (Migne P. Gr. XCII, 480).

Părerile lor nu-mi par însă întemeiate, căci fiecare din dovezile aduse sunt păreri numai ale câtorva cercetători. Și acestea nefiind clădite pe adevăr — care este unic — aflăm atâtea păreri câți critici — unul aducând scădere părerii celuilalt.

Nu este un singur autor — zic unii cercetători — căci povestește când în persoana Lia când în a III-a.

Dar la aceasta răspundem că nu este singura scriere în care autorul vorbește despre sine, câte odată, și în persoana III-a (Vezi Isaia VII, 3; XIII, 1; XX, 2; Amos VII, 11, 12. Chiar și Sirach L, 29 sq.).

Se vorbește într-o parte de „judecata viitoare” dar în altă parte se tăgăduiește „ideea de nemurire” aceea ce este protivnic ideii de judecată viitoare. Deci doi autori.

fără a arăta însă, nici el, ce este al unuia și ce este al altuia. Iudeul Baruch Ibn Baruch (veac. 16) merge mai departe și zice că scrierea noastră este un *dialog* între „închipuirea” omenească și „rațiunea divină”, cu scopul de a îndruma și duce la credință. (Vezi Leimdörfer: Die Lösung des Koheleträtsels durch den Philosophen Baruch Ibn Baruch).

Ideea de dialog ce se găsea în sâmbure și la Părinții și scriitorii vechi a fost adoptată mai târziu de Bergst (Der Prediger Salomo) și de Schenkel (Bibellexikon vol. III) și apoi și de alții mai noi.

Bergst zice că este un dialog între un Oriental crescut în școala sofistică greacă și un iudeu ortodox; iar Schenkel vede un dialog între adevărata și falsă înțelepciune.

Dar această explicare iscusită se lovește de greutatea ce nu se pot învinge de îndată ce se încearcă cineva a împărți textul între cei ce au luat parte la discuție. Este cu neputință, după textul ce avem, a arăta rolul vorbitorilor (Vezi și Gautier, op. cit. p. 176 și Podchard op. cit. p. 144). De aceea ideea dialogului nu a mai găsit susținători.

Ideile vechi asupra unității scrierii — deși *cei vechi nu atacau unitatea scrierii* — au dat naștere la presupuneri din ce în ce mai curioase. Veacul de mijloc mersese tot pe calea trasă de cei vechi. Interpretarea lor era însă mai mult alegorică și asupra unității nu se pronunțau în deosebi, ci spuneau numai că un vers sau altul nu poate fi dela autor.

Acel care se ocupă mai mult de unitatea cărții este *Grotius*, care în „*Adnotationes ad Koheleth*” (1644) zice că, „*redactas esse in hunc librum varias hominum*”.

Un veac și ceva mai târziu ideea a fost luată de *Eichhorn* (1780) (în Introducerea sa) de care se apropie și *Herder* (Briefe das studium der Theologie betreffend”). Și de atunci a fost obiectul a numeroase

Dar nu este adevărat căci — cum am văzut — autorul crede în nemurire și tocmai de aceea atrage omului luarea aminte asupra judecății viitoare, când îi vor fi puse faptele în cântar (vezi aci nota 33 b. pag. 23).

Se mai zice că ideea de religiozitate și temere de Dumnezeu nu se împacă cu îndemnul autorului spre bun traiu. Deci iarăși ar fi 2 autori. Dar, în afară de faptul că un bun traiu nu înlătură ideea de religiozitate, de câte ori autorul îndeamnă spre bun traiu sau atrage luarea aminte că și „aceasta, că tot omul mănâncă și bea și gustă ce este bun din osteneala sa, este un dar de la Dumnezeu” (3_{13, 14}; 5_{17, 18}; comp. 8_{12, 23}) sau îi spune că-l va chema *Dumnezeu* „la judecată” (11₉). Deci o idee este pusă în legătură cu cu alta și nu pot fi doi autori.

cercetări, în care găsim păreri destul de libere și curioase. Eichhorn și Herder, cu o mică deosebire unul de altul, zic că — fără a fi dialog — în scriere se văd părerile a 2 persoane: una critică; alta învață, instruește, îndreptează. Alții zic că scrierea a fost compusă în bucăți scrise în vremi deosebite și depărtate (Wilh. Wiston † 1752). Schmidt Ch. 1794 și alții). Alții desfac scrierea în bucăți a căror origină o explică diferit. Nu mă opresc de cât la cei mai noi. (A se vedea Zöckler; Podechard, Zapletal și Motais în scrierile citate) și anume Bickel (Der Prediger über den Wert des Daseins) crede că lucrarea n'a fost scrisă — cum se obișnuia pe vremea aceea — în formă de rulou, ci în formă de carte pe 22 de foi deosebite. Aceste foi — desigur pentru că nu au fost paginate s'au amestecat de redactorul cărții, foarte posibil din nebagare de seamă. Așa se explică lipsa de urmare absolut logică și unitate a cuprinsului. Când a observat că ar fi oarecare contradicții s'au făcut și schimbări în text.

Bickel a căutat cu multă iscusință să restabilească textul dintâiu și a mutat capitolele și versurile după a lui părere, ici și colo mai ștergând și corectând ce nu i se părea la loc potrivit.

Părerea lui având la temelie bunul plac n'a găsit mulți partizani. Textul masoretic ce avem azi este — cu prea mici deosebiri — același pe cari l'au avut cei LXX când au tradus'o. Deci e foarte vechiu. Nu se poate schimba de fiecare după gust. De altfel chiar Bickel mai târziu și-a schimbat părerea, revenind asupra unor schimbări de text (Vezi Zeitschrift der Katholischen Theologie. 1886 și scrierea lui „Kohélet's Untersuchungen über den Wert des Daseins”).

Tot așa P. Haupt (The Book of Ecclesiastes) s'a încercat să pună — după părerea lui — o ordine mai bună în ideile din scriere și a făcut multe schimbări.

Deasemenea se susține că zicerea „a jăre multe cărți” (XII,¹²) nu se potrivește decât pentru vremele mai noi, când s'a înmulțit literatura scrisă. Deci ar fi iarăși doi autori: unul care a trăit mai înainte, altul mai târziu.

Dar nu numai din nenumăratele inscripții ce s'au desgropat în vremea din urmă în orient, ci chiar din literatura mai veche (Diodor Siculus I,³⁹) am avut știre de scrierile numeroase, care au văzut lumina zilei în vremi destul de vechi. Și deci este îndreptățit autorul a vorbi de „multe cărți”. Și, deși cum se poate vedea la comentariu, mici adaose sau schimbări în text putem cu băgare de seamă să admitem, totuși nici XII,⁸ și mai ales vers 9 nu m'ași hotărî să le atribuî unui autor de mai târziu. Cuprinsul cărții — este drept — pe alocurea cam întunecat a făcut să fie nevoie a se arăta mai limpede scopul celor scrise în carte cecece autorul, repetând (cap. XII), face în vers. 8 cu lămurirea din vers. 9 unde spune limpede ce gând a avut când le-a scris.

Deosebindu-mă de marea mulțime a criticilor — protestanți mai mulți, catolici mai puțin — cred că scrierea este o lucrare unitară ⁽¹⁾ așa cum cred cei mai puțini dintre exegeți ⁽²⁾.

Autorul a fost un Ebreu cu spirit ager, pătrunzător și

Cel mai nou este *Siegfried*, care în comentariul lui socotește scrierea compusă de mai mulți autori. Cel dintâiu (Q¹) este un iudeu, care începuse a slăbi în credință și a fost înrâurit de ideile filosofiei grece. Al doilea (Q²) este un saducheu și a fost înrâurit de ideile epikureice. Al treilea este un *hacham* — înțelept — care fiind din clasa înțelepților a scos la iveală valoarea înțelepciunii. Al patrulea (Q⁴) este un chasid — credincios — care, împotriva celor susținute de (Q¹) adică de iudeu necredincios — scoate la iveală pronia cerească și însemnătatea credinții în Dumnezeu.

După aceștia au mai venit și alții și au adăogat o idee sau alta. Dar acestea, mărturisește *Siegfried* însuși, azi nu se mai pot deosebi și arăta care dela cine sunt. Cu aceste păreri de îmbucătățire a cărții văd că au început a se asocia și unii comentatori romano-catolici. De pildă Podechard în comentariul său — o lucrare de mare valoare — deși nu aprobă în totul părerea acestora și nici a lui *Siegfried* pentru motive temeinice (vezi pg. 154 sq.), totuși și el crede că un „hacham” și un „hasid” au contribuit la redactarea definitivă a scrierii. Ceea ce rămâne este așa numita scriere fundamentală (Vezi pg. 156 sq.).

41) Chiar Kuenen — unul dintre criticii extremiști — se vede

foarte doritor de a ști și lămuri tot ce întâmpină în viață.

Desigur că această sete de știință l-a împins să cerceteze învățăturile nu numai ale vechilor scrieri religioase ale neamului lui, dar și zicerile înțelepților vremii în care trăia. Și nu este deloc departe de adevăr și afirmațiunea că un asemenea spirit setos de cunoștințe a căutat, cât i-a fost cu putință, să afle și ceea ce gândeau învățații altor neamuri din vremea lui. Alături cu această *sete de știință*, ce-i punea în minte și în suflet anume idei și principii, era *vieaja* pe care de asemenea — din cele ce aflăm în scriere — era tot așa de *setos s'o trăiască*.

Firăa lui aprinsă și dornică să pătrundă cele ce-l inconjorau îl făcea însă să trăiască această viață altfel decât alții. El voea ca ceea ce trăește — bogății, plăcere, știință, etc. — să-și adâncească cunoscându-le rostul ca și folosul. Și aici începe ciocnirea, frământarea și lupta între *ce era*, ce *învățase* și ce *crezuse*.

Când a intrat în șuvoiul vieții cu mintea și ochiul ager și scormonitor al omului de știință, dar și cu sufletul plin de credință a văzut că această viață este mult mai încurcată și plină de nenumărate cimilituri ce nu se puteau deslega așa ușor, cum își închipuise în gândul lui.

De ar fi fost o fire ușuratică ar fi dat ori ce frământare la o parte. Dar el din potrivă, în orice stare era, scormonea cu seriozitate și cu gând să prindă adevărul a tot ce trăia. Și nu e de mirare ca la un asemenea om să întâlnești cuvinte pline de durere și întristare, ce răsăreau, ca florile din pământ, din realitatea grozavă a nestatorniciei și lipsei de valoare durabilă a tuturor celor ce trăiau în lume.

De se lăsa, ca un om fără minte, în voea vâurilor vieții acesteia cu petrecerile și bucuriile ce i le înleznea bogăția, vedea îndată că totul este deșertăciune și suflare de vânt, de unde nu poate aștepta mulțămirea. Și atunci *ca un înțelept* căuta să deslege ghicitorile ce-i înfățișa viața. Dar repede

silit să spună, în introducerea sa, că „este greu a proba unitatea scrierii, dar este încă mai greu a o tăgădui”.

42) Ca Zapletal, Cornill, Steuernagel. În parte și Gauthier. (Vezi introducerile lor).

— cu toată râvnă ce depunea — ajungea să vadă că nu poate să le înțeleagă. Și de aceea zicea că și înțelepciunea este desărtăciune. Iată o minte zbuciumată de problemele mari ale vieții ca și autorul cărții Iob. Dar și mai mult decât acesta, căci îmbrățișează mult mai multe probleme din viață.

În fața unor asemenea constatări el însă nu și-a pierdut cumpătul. N'a tăgăduit nici pe Dumnezeu, nici n'a socotit lumea făcută de oarba întâmplare. Vechea credință și-a arătat puterea.

Și anume credința în Dumnezeu *a tot drept*, cum îl cunoscuse din vechile scrieri religioase, ca și din experiența vieții neamului lui, de care nu se putea deslipi nici ideea de *răsplată* nici cea de *viața viitoare* — idei nelămurite atunci destul de bine, dar cu rădăcini adânci în ideea de „*seol*”.

Și ce e ce el trăia în viață de multe ori le înfățișa după punctul de vedere al credinței din care le privea.

Așa trebuie să ne explicăm și aspectele *diferite* sub care ni se pune înaintea una și aceeași idee fără a ne duce cu gândul că ar fi mai mulți autori.

Experiența vieții de o parte și această credință puternică de alta l'a dus la constatarea că stă în puterea omului să folosiască tot ce este în lumea aceasta. Dar să nu creadă că stă în a lui putere să le aibe cum vrea și când vrea, nici nu poate să tragă din ele orice folos. De bogăție nu te poți folosi numai pentru petrecere și desfrâu. Ele *sunt un dar de la Dumnezeu*. Și *de aceia de felul* cum și timpul *când* le va folosi va da socoteală „la judecată”.

Este foarte explicabil ca într'o scriere așa de scurtă, dar în care se frământă și se înfățișează cu o desăvârșită sinceritate și așa de mari probleme ale vieții să nu găsim o desfășurare lină și adâncă a tuturor acestor probleme. Și este greu de cugetat când ne gândim serios și drept cunoscând că *atunci* unele din problemele puse de autor erau încă nedeslegate. Mi se pare natural că scrierea la prima vedere să apară plină de contradicții, chestiuni nedeslegate, afirmațiuni neîntărite de dovezi, căci oglindește în ea tocmai sufletul sbuciumat și frământat al autorului.

Ideile i se înfățișau cu iuțea vijeliei. Mentea lui ageră le prindea și observările ce-i porneau din sufletul încălzit de

dorul cunoștinței luau ființă. Și când citești scrierea de mai multe ori vezi cât de întemeiate îi sunt multe din afirmațiuni și aparente contrazicerile.

Ironia lui fină alături cu o sinceritate ce nu se poate trece cu vederea dau scrierii ceva particular, care umple pe cititor de curiozitate și-l prinde. Multe probleme în adevăr nu le desleagă. Le pune numai. Pare că nu mai are curajul să le deslege. Multe din afirmațiunile lui, chiar luate aparte, sîngure pentru ele, nu le poate admite un suflet profund religios, ci face rezerve.

Gîndul autorului chiar pare că a fost să adune date și să pună problemele fără să le poată da deslegarea lăsînd și cititorului libertatea de gîndire. Nu putem zice că munca lui negativă în parte a fost fără folos. A pus prin aceasta o piatră de temelie la clădirea cercetărilor și frămîntărilor omenști, a cărui desăvîrșire s'a făcut mult mai târziu.

Să nu uităm însă că dacă nu a deslegat cum trebuia fiecare problemă luată aparte, de pildă ce rost are bogăția, sau înțelepciunea și altele de felul acesta, nu le-a lăsat nici spînzurate în văzduh, ci le-a legat și le-a scos la ivială rostul lor în *totalitatea actelor vieții omului pe care o cărmuește Dumnezeu*. Când omul ține în orice clipă înaintea ochilor săi această credință în cărma dumnezeiască rostul tuturor acelor vine dela sine. Zicînd la isprăvitul scrierii că „*orice faptă Dumnezeu o aduce la judecată*” nu mai putem socoti că autorul nostru nu a avut în mintea lui anumite idei care să le dovedească.

Că n'a scris și nu le-a dovedit cum am fi voit noi, este altă chestiune.

Dacă dar scrierea este unitară se pune întrebarea:

Cine și când a scris'o?

Timpul compunerii. Chestiunea timpului este strîns legată de a autorului. In jurul amîndorura s'au făcut cele mai multe și mai mari discuții.

Tradițiunea veche socotește pe Solomon ca auțor ⁴³⁾. Ra-

43) In tratatul talmudic Schabb fol. 30 se atribuie lui Salomon 3 scrieri: Proverbi, Cînt. Cîntărilor și Koheleth. Tot așa în „Midras,

bunii iudei nu tăgăduiau origina solomonică a scrierii, ci discutau numai asupra valorii și moralității ideilor din cuprinsul scrierii ⁴⁴).

Aceeași afirmațiune o găsim și la părinții și scriitorii bisericești fiind întărită și de unele sinoade ⁴⁵). La ei aflăm cel mult și o discuție asupra vârstei când a compus Solomon această scriere ⁴⁶).

Koheleth fol. 114 și în „Seder Olam Rabba” cap. 15 fol. 41 se afirmă origina solomonică a acestor 3 scrieri — pe care Seder Olam le socotește compuse „pe vremea bătrâneții lui Salomon”.

44) Tratatul Schabb fol. 30 c. 2, Pirke Abo'h fol. 1, 1 și alte.e. Comp și Motais op. cit. I, pg. 151. De altfel aceasta este caracteristica și a lucrărilor noastre clasice bisericești. Nu se ocupă atât de exegeza propriu zisă, cât de valoarea ideilor cuprinse în scriere.

Dacă în Talmud: Baba batra fol. 15 a se zice că Hișkia și colegiul lui au scris Isaia, Proverbiu, Cânt. Cântărilor, Koheleth, toți cercetătorii cred că nu este vorba de „scrierea”, ci de „redactarea” cărții (Vezi și Zapletal op. cit. pg. 61. Motais op. cit. II pag. 8, Bernstein op. cit. pg. 34 și Knobel op. cit. pg. 75).

Și fer. Ieronim în „Commentarius in Ecclesiasten” la cap. I v. 12 ne aduce la cunoștință această credință a Ebreilor (Vezi Migne P. L. XXIII, 1073).

45) *Melit. de Sardes* în „Epistola ad Onissim” Migne P. G. V 1215 (comp. și c.l. 1178 SXV); *Eusebiu de Cesarea* „H. Eccl.” cartea IV, 26 Migne P. Gr. V col. 1179 nota 33 și vol. YX col. 397; *Origen* „in Psalmi I” Migne P. Gr. XII, 1034; *Sf. Atanasie* în „Epistolae heortasticae” 39, Migne P. Gr. XXVI, 1437; *Ciril de Ierusalim* Catehesa IV „De decem dogmatibus” Migne P. Gr. XXXII, 490, 500; *Sf. Irgorie de Nazianz* în „Hōc. Ἐλεουχορ” Migne P. Gr. XXXVII cpl. 1595 (vers. 274, 275); *Epifaniu* „Adversus Haereses” P. G. XLII 500, (εἰκοσι δύο numărate, dar sunt 27 cărțile V. Testament); Ilieriu de Poitiers în „Prologus in librum psalorum” Migne P. L. IX cpl. 241 cap. XV. Deasemenea sinoadele din Laodicea (343—381), acele dela Hippo (396) în canon 36 și cel din Cartagena dela 397 — pun Ecclesiastul între scrierile lui Solomon. *Quintilianus* zice că Solomon τὰ δευτερα δια τῶν τοῦ Ἑκκλησιαστου παρέδωκε” P. Gr. XCIII 477. Fer. Ieronim în „Prologus galeatus” — Tertius est Salomonis, tres libros habens. P. L. XXVIII 509; Fer. Augustin deasemenea în „De civitate Dei”, XVII 20, Migne P. L. XLI 551, și „Doctrina christiana” II, 8 Migne P. L. XXXIV col. 41.

46) *Cuiri* înainte de a cădea în păcate. *Trinu* cart. IV, cap. XXVII Migne p. gr. VII 1037; *Terculian* „Contra Marcionem” cart. V, Migne P. L. II 525, 526; *Aprian* „ad Rogatianum” ep. VI, Migne P. L. IV 241; *Augustin* „Contra Faustum” cart. XXII, cap. 8, Migne P. L. XLII cap. 453.

Alții către stărsitul vieții ca o mîntuire de pocăință. *Ciril de Ierusalim* Catehesa II Migne P. G. XXXIII 339 nota 1; *Sf. Gr. Taumaturgul* Metaphras în Ecclesiasten cap. II Migne P. G. X 991 sq;

Fer. Ieronim „In Ecclesiasten” cap. I, 12, Migne P. L. XXIII col. 1073; „Epistola ad Salvinam” Migne P. L. XXII, 724 sq.

Tot asemenea și cercetătorii de mai târziu ⁴⁷⁾ și unii — puțini la număr — dintre cei mai noi ⁴⁸⁾.

În vremea din urmă însă mulți cercetători sunt împotriva acestor idei tradiționale nepunând nici un temei pe afirmațiunile Părinților și scriitorilor bisericești. Ei nu mai socotesc scrierea ca fiind compusă de Solomon. Cu atât mai puțin cred că ar fi compusă chiar de un alt autor pe vremea aceea — adică în veacul X a. Chr. — ci mult mai târziu coborîndu-se până chiar pe vremea lui Irod cel Mare (37—4 a. Chr.).

Față cu distanța așa de mare de timp — aproape 9 veacuri — este de nevoie să încercăm — nețagăduind ținând seamă de părerile potrivnice — dacă nu este cu putință să ne apropiem de adevăr. Chestiunile de timp, autor, cuprins, etc. cu privire la scrierile biblice nu sunt dogme, ci se pot discuta cu toată libertatea.

Cel mai mare și mai amănunțit comentariu la Eclesiast este al lui Pödehard — catolic. De asemenea Zapletal — tot catolic — în comentariul său are cercetări destul de amănunțite și întinse.

Și unul și altul se alătură însă criticilor protestanți și tăgăduiesc că scrierea ar fi compusă de Solomon sau cel puțin pe vremea lui.

Mărturisesc că nu m'au putut convinge să cred că scrierea ar fi compusă în vremea așa de târzie ca de pildă, cum zice Zapletal, pe la 200 a. Chr., sau între 332 — sfârșitul epocii de stăpânire persană — și 180 înaintea erei creștine, cum se pare că crede Pödehard.

47) Ca de pildă Pineda „De rebus Salomonis” cart. VIII cap. 1. În comentariul la Eclesiast el socotește că Solomon a compus scrierea când s'a căit de păcatele ce făcuse (vezi p. 24 la comentariul lui).

48) Dintre catolici Motais op. cit. Schäfer „Neue Untersuch. über das Buch Koheleth”; Gietmann „Commentarius, in Eccles. et C. Canticorum”; Keil în „Der Prediger Salomons”; Zschöcke „Historia sacra Ant. Testamenti”; Vigouroux „Manuel biblique” și alți câțiva.

Dintre protestanți: Van der Palm în „Ecclesiastes philologica et critica illustratus. Schmidt (Cristian) în „Salomó's Prediger oder Koheleth's Lehren”. Wangemann, Hahn, Böhl, Taylor, Levvis, Büllck în comentariile lor la Eclesiast, ca și Philippe în articolul din Dicționarul biblic al lui Vigouroux.

Dar înainte de a cerceta pe scurt temeiurile criticii trebuie scos la iveală faptul că sunt atâtea păreri câți critici. Cel mult dacă se găsesc 2 sau 3 de aceeași părere. Dar și între aceștia sunt mici deosebiri. *Această neînțelegere ne arată lipsa de obiectivitate a părerilor.* Unul aduce scădere, păreri celuilalt și fiecare socotește dovezile ce aduce ca singurele științifice și adevărate.

Fără să intru în amănunte voi strânge *temeiurile criticilor* în câteva puncte și le voi pune față în față cu datele biblice și istorice.

1) *Solomon dacă ar fi scris cartea și-ar fi pus numele, nu pseudonimul.*

Dar obiceiul să aibă două nume nu era neobiceiuit la Ebrei⁴⁹⁾ și deaceia având și dovezi în scriptură îl cred cu puțință și pentru Solomon.

2) *Probleme așa de însemnate ca cele din Ecclesiast, zici criticii, nu se puteau pune, nici trata astfel pe vremea când a domnit Solomon, adică prin veac. 10 a. Chr.*

Să cercetăm această afirmațiune. Cum am văzut din cu-

49) Afirmațiunea că dacă ar fi fost Solomon autorul și ar fi pus numele său adevărat, căci nu aflăm în scriptură un asemenea obicei și nu se pot pătrunde motivele pentru care a făcut așa, nu-mi pare argument destul de întemeiat.

Mai întâiu socotesc că este de necrezut cum cineva poate să se creadă în stare să pătrundă după 3000 de ani — toate motivele, cari au făcut pe un scriitor să se slujască de un pseudonim. Nici el, nici alții nu ne-am spus nimic. Iar noi azi facem presupuneri întemeiate pe ceea ce noi avem obiceiul să facem.

Afară de aceasta istoria Ebreilor are destule dovezi că se obișnuia să se dea unei persoane 2 numiri. Iată Iacob se numește „Israel” (Fac 35, 10). Și obiceiul acesta din mîia a 3-a a. Hr., care desigur era mai de mult și s'a pierdut, căci chiar Solomon are două nume: unul, „*Șelomoh*”; iar altul, dat de proorocul Nathan, „*Iedidiah*” (vezi II Samuel 12₂₅). Acest obicei nu s'a pierdut, căci mai târziu proorocul Isaia (cam veac. 8-lea a. Hr.), dă fiilor săi nume simbolice (vezi Isaia 7₃ și 8₃ și „*Studii și comm. de mine; fascicola IV pag. 166*). Nu se potrivește și pentru Salomo numele de „*Koheleth*” în înțelesul de „*adunător*” de învățători și „*predicator*”? (vezi la început § numele autorului). Dacă motivul de admitere ale acestei idei sunt subiective, nici părerile protivnice nu pot fi socotite altfel neavând alt temei.

prinsul scrierii, problemele puse în ea nu sunt pur filosofice, ci mai mult de natură practică privitoare la viața zilnică. Ca de pildă: Ce rost are în lumea aceasta bogăția, înțelepciunea, și alte bunuri pământești? Dacă dreptul, cel bun, cuvios este răsplătit sau nelegiuitul, cel rău, este pedepsit sau nu? Și altele numai cu caracterul acesta practic. Toate însă (cum am văzut în notele 32, 36) deslegate prin și în spiritul principiilor de credință cuprinse în Vechiul Testament. Ideile ce se susțin a fi din afară, de la diferitele curente filosofice — epiceurice, stoice, sceptice, aristotelice, etc., nu sunt de cât reînvierea ideilor ce găsim mai înainte în scrierile Vechiului Testament. (Vezi în urmă nota 32 sq.).

Afară de aceasta să nu uităm următoarele fapte:

Rostul bogăției, al petrecerilor, al vieții dusă cu înțelepciune și altele de felul acesta sunt chestiuni, care s'au putut pune în ori ce vreme. Nu este nevoie de cine știe ce vreme plină de curente și înrâuriri filosofice.

Nu s'au scris discuțiile oamenilor de câte ori se vor fi pus. Ele nu erau probleme care să iasă în afară de viața obicinuită ca să mire pe cineva că s'au pus pe vremea cu 1000 ani a. Chr.

Desigur că la începutul vieții omenești nu se puteau pune asemenea probleme, căci eră atâta loc pe pământ și așa de puțin frământată viața sufletească! Și totuși de atunci pare că începuse să mijiască sâmburele frământării și supărărilor din viață ce se ascund în bogăție. N'avem decât să citim despărțirea lui Abraham de Lot (Facerea cap. 13) cam cu 3000 ani a. Chr. Atunci însă cearta s'a isprăvit ușor, căci câmpul era mare și unul a luat-o la dreapta și altul la stânga.

Au nu cumva am putea găsi în episodul lui Iacob și al fiului său Iosef — vândut în Egipt — sământa deslegării bogăției adunate și întrebuințate cu înțelepciune și anume cu înțelepciunea dată lui Iosef de Cel de sus? (Vezi Facerea cap. 40 sq.).

Chestiunea răsplătirii dreptului sau pedepsei nelegiuitului eră iarăși — ca și azi chiar — o idee, care este aproape de sufletul fiecăruia. Discuție și reflexii asupra ei se fac neapărat mai rar și cu atât mai rar se scriu decât asupra rostului bogăției sau vieții înțelepte.

În Vechiul Testament asemenea discuții și reflexii sunt rare, dar nu sunt necunoscute. Le găsim în psalmi⁵⁰⁾, și cu deosebire în Iob unde chestiunea răsplătirii dreptului și pedepsei nelegiuitului formează chiar obiectul principal al discuției. Și le găsim și în cartea proverbelor în măsură mai mare decât în orice altă scriere⁵¹⁾.

De sigur că aceste probleme au venit în discuție nu la începutul vieții publice a Ebreilor, ci mai târziu când *nepotrivirea între principiile de credință și viață eșise* la iveală cu mare tărie.

Înainte de veacul al 11 a. Chr. poporul trăise în împrejurări deosebite de cele ce găsim în veac. al 10-lea a. Chr.

De la viața de nomad⁵²⁾ la aceea de stat organizat — timpul când asemenea probleme se pun de la sine — Ebreii au trecut abia în cursul veacului al 11-lea și anume către sfârșitul lui, adică atunci când regele David, urmând începuturile făcute de Saul, a întemeiat și organizat statul și viața corespunzătoare.

În această viață organizată se arată și se vede îndată bogăția în fața sărăciei; dreptatea în fața nedreptății; nebulnia în fața înțelepciunii; credința în fața necredinței; viața morală și cinstită în fața desfrâului; fericirea nelegiuitului în fața suferinței dreptului, și atâtea alte probleme, care mai înainte — deși în ființa lor existau — nu se puneau, pentru că nimeni nu se lovea de ele.

Schimbarea felului de viață nestatornică în statornică; legăturile cu popoarele vecine; dezvoltarea și întinderea comerțului, și alte elemente noi de traiu au schimbat fața vieții poporului. Era dar de neînlăturat ca și problemele vieții să se

50) Ps. 37 sau ps. 39 unde sunt reflexii și asupra bogățiilor ca și ale întâmplărilor ce vin omului pe urmă. Sau ps. 42 în care se arată turburarea sufletului drept ce se crede părăsit în fața vrășmașului, ideie ce se înfățișează cu mai multă tărie în psalmul următor, 43. Sau ps. 73 unde psalmistul este mâhnit de pacea păcătoșilor.

51) Vezi Proverbele despre bogăție în cap. XI, 23; XXIII, 4; XXVIII, 11, 20, etc.; despre înțelepciune în cap. III, 4, 7, 8, 9, 10, 24, etc.; despre răsplata dreptului și pedeapsa nelegiuitului în cap. II, III, XXVI, 27; XXVIII, 10, 18, etc.

52) Ce se înțelege prin nomad, vezi lucrarea mea: „Valoarea Vechiului Testament pentru creștini” pg. 29.

înmulțească și să se pună în evidență cu tărie — așteptând deslegarea.

Pe vremea lui David — veacul al XI-lea a. Hr. — toată strădania era pentru organizarea statului și întărirea lui în mijlocul celorlalte popoare.

Dar toată viața trecută a poporului era sub stăpânirea legii mozaice și a credinței într'un Dumnezeu nevăzut, care i-a purtat de grijă și l-a cărmuit până atunci. Deci și asupra acestei părți de viață se întindea grija și munca celor de atunci. De aceia în vremea aceia organizarea *statului* și a *cultului* erau problemele ce sorbeau toată munca oamenilor de atunci.

Literatura în care să se discute asemenea probleme de viață nu se putea desvolta la Ebrei înnaainte de veac. X a. Chr. și pentru alte motive. Nu doar numai pentru că le lipsea *dospirea lor în frământătura vieții*, dar și pentru că înainte de această vreme preocupările tuturor se îndreptau spre întărirea *naționalității* și *credinții în Dumnezeul unic*, care le dăduse lege și-i cărmuește⁵³⁾.

În veacul al 11-lea însă viața de stat stabil se organizează și începe a se arăta ciocnirile dintre principiile de *credință* și *viață*. Societatea ebraică se desparte în clase. Bogația și sărăcia se arată fiecare cu ale ei părți bune și rele. Hrăpărețul, nelegiuitul, necredinciosul, desfrânatul este mai bine și mai repede băgat de seamă în o societate organizată, deși o asemenea societate nu poate îngădui și *nu se poate desvolta* decât pe credință, cinste, dreptate și moralitate.

Comerțul cu streinii — mic în veac. 11, dar întins, dezvoltat în veacul 10 — contribuie foarte mult nu numai la dezvoltarea părților bune, dar și la creșterea foarte repede a viciilor unei societăți ce atunci se organizează și se dezvoltă. Și dezvoltarea viciilor a înlesnit-o în mare măsură și întinderea *creștinței idolești* și a jertfelor și obiceiurilor legate de ea.

Și mai este un fapt ce nu trebuie uitat. Până în anii din urmă ai lui Samuel *conducătorul direct* al poporului era *Domnul*. La sfârșitul vieții lui Samuel — dându-li-se ca rege Saul

53) Citește și Bernstein „Questiones nonnullae Kocheletanae, pg. 26 și 27.

— acesta — regele — era conducătorul direct și apropiat; iar Iahve — Domnul — era neapărat mai pre sus, dar *mai depărtat* de conducerea poporului.

Credința veche că Dumnezeu este conducătorul, era întărită prin nenumăratele fapte din istoria vieții poporului în care se vedea lucrul Domnului. De la Moise, adică de prin veacul al 15-lea a. Chr. și până la Saul (veac. al 11-lea) toți conducătorii lor fuseseră aleși de Domnul.

Alături și strâns legată cu această idee era credința în *răspłata dumnezeiască* chiar aici pe pământ. Nici unul din zeii neamurilor nu era așa de aproape de poporul lui, ca Domnul de Israel ⁵⁴⁾ și *El le răspunde* de câte ori Il chiamă. Li se cerea însă ca necurmat să asculte voința Lui și să se depărteze de cultul idolului. *Singura dogmă* ce găsim precis și limpede formulat în Vechiul Testament este: *Credința în Dumnezeu unic și ascultarea voinței Lui*. Implinirea acestei legi aduce după sine toate bunurile. Neîmplinirea ei are ca urmare mari pedepse. Istoria vieții poporului — și cu deosebire epoca Judecătorilor — este plină de asemenea pedepse.

Dar iată cum trăiau ei prin veacul al 10-lea: De Dumnezeu, ca stăpân și conducător abia dacă mai auziau la templu. Regele era totul; el era cel mai de aproape. Și la curtea lui și în slujba lui erau acum nenumărați slujitori. Unii mai mari peste oștire; alții voievozi și logofeți peste părți din domnie; alții sfetnici ai regelui. La aceștia se mai adăogau slujitorii avuțiilor și proprietăților regelui — și anume unii peste comori; alții peste vii; alții peste grădinile de măslini și sycomori; alții peste turmele de vite, fiecare după felul lor, cămile, asini, boi vite mari, vite mici etc.; peste prăvăliile de desfacere, etc. ⁵⁵⁾.

Acestea le găsim, deși în mai mică măsură, și pe vremea lui David (veac. XI sfârșit și început veac X). Și David îngrijindu-se de organizarea *cultului* Domnului a pus anume slujitori și cântăreți în număr mare ⁵⁶⁾.

La începutul veacului X venind Solomon pe tron a mărit încă numărul slujitorilor regatului și palatului său.

54) Deut. 4. 7.

55) Vezi I Cronică cap. XXVII sq.

56) Cronică cap. XXIII sq.

Toate acestea se țineau cu mari cheltueli. Deaceea vă fi fost nevoia unor străngători de biruri, speciali ⁵⁷⁾.

Luxul și slava ⁵⁸⁾ foarte mare a curții lui risipeau peste măsură de mult și birurile se înmulțeau ⁵⁹⁾.

Este de sine înțeles că toți acești dregători și slujitori, mari și mici — mulți ca nisipul mării ⁶⁰⁾ —, care „mâncau, beau și se veseleau ⁶¹⁾” nici nu se mai gândeau la vechile prescripțiuni ale legii mosaice de a nu nedreptăți și apăsa pe nimeni în nici un chip.

Motivul prin care Abesalom a strâns poporul în jurul său și s'a răsculat împotriva regelui — tatăl său — a fost tocmai faptul că oamenii nu aflau dreptate și judecată dreaptă la cei ce erau puși de rege să facă și să împartă dreptate (vezi II Sam. XV ³⁻⁵). Și mai târziu pe vremea lui Solomon trebuia să credem chiar că mulți dintre ei vor fi uitat de existența acelor vechi porunci, căci la curtea regelui lor nu mai domnea decât de formă cultul Domnului Dumnezeuului lui Israel. „Solomon era iubitor de femei” și a luat „femei streine multe: pe fata lui Faraon, Moabitence, Amonite, Edomite, Sidoniene și Heteene ⁶²⁾ și le-a zidit pe muntele chiar din fața Ierusalimului

57) I Reg. cap. IV întreg și vers. 6 și 25, 26 în special; comp. și cap X, ¹⁴ sq.

58) Cine citește I Regi cap. VIII rămâne uimit de luxul și risipa cea mare ce a făcut Solomon cu zidirea palatului. Templul Domnului se construise în 7 ani (I Reg. VI, ³⁷), dar palatul lui în 13 ani (VII, ¹). Tronul, vasele și toate podoabele palatului erau neîntrecute în bogăție și strălucire. Și era vestit Solomon în bogăție mai mult decât toți stăpânitorii pământului (I Reg. X, ¹³). A vedea fața lui era o mare mulțumire chiar pentru ceilalți stăpânitori de popoare (I Reg. X, ²⁴).

59) I. Reg. V, ¹³. Este adevărat că el clădia și repara cetăți și ziduri ca Hațor (comp. Iosua X, ¹; XIII; Judecatori IV, ²) Meggido (Iosua XII, ²¹ și II Reg. XXIII, ²⁹) Gazer (Iosua XVI, ¹⁰ și I Reg. IX ¹⁶) Bethoron (nume a două orașe: în Benjamin și în Efraim) Baalath (Comp. Iosua XIX, ⁴⁴); Palmyra (azi distrusă, dar după mine — în Siria — se credea că a fost o cetate măreață) și altele. Toate aceste clădiri apăseau poporul cu biruri mari și din ce în ce mai de nesuportat,

60) I Reg. IV, ²⁹.

61) I Reg. IV, ²⁰.

62) I Reg. XI, ¹.

mului, capiște idolească pentru Chamos, urâciunea adorată de Moabitence, și pentru Moloch, scârba la care se plecau Amonitetele, și Astarte la care desfrânau Sidoniencele, ca toate femeile lui — cele de alt neam — să poată jertfi idolilor lor ⁶³⁾.

Iată dar că starea societății și vieța se schimbaseră. Credința veche în Dumnezeu unic ce poartă grija de ei și răsplata faptelor omului se loveau de ceea ce trăiau.

În o asemenea societate eră dar cu neputință să nu se pună în discuție și problemele de care este plină mica scriere Ecclesiastul. Birurile grele, nedreptățile ce plecau dela slujbașii „mulți ca nisipul mării”, nelegiuirile și desfrâul hrănit de cultul idolatru dela curtea regală ce se desprindea din viața și faptele slujitorilor ce „mâncău, beau și se veseliau” făceau mulțimea celor ce răbdau să se întrebe dacă mai este sau nu *răsplata faptei bune sau a vieții cinstitute*.

Nu mai puțin capiștele idolești ce se înmulțeau făceau mintea celor credincioși să se întrebe dacă Domnul îi mai conduce și cum îngăduie El, care i-a cărmuit până atunci, asemenea nelegiuire?

Și tot acești credincioși își vor fi pus întrebări și asupra restului bogăției, înțelepciunii, nebuniei, de care societatea din vremea lor eră plină.

Când citim cronicile vremilor de atunci nu găsim nimic ce m'ar pune la îndoială dacă s'au putut pune pe vremea aceea asemenea probleme sau nu. Din potrivă ele mă fac să cred că nu se puteau pune decât în o vreme ca aceea, care părea fericită, dar cuprindea în sine sămânța cea mai bună a desbinării și pieirii, care, cum s'a văzut în urmă, a răsărit și a dat, la sfârșitul veacului al 10-lea ca rod *despărțirea regatului* în două părți — Iuda și Israel — desfacere ce a avut ca sfârșit pierderea și a unuia și a altuia.

Cernerea în sita vieții vremilor lunge a ideilor divine cuprinse în lege a făcut cu putință și punerea lor în discuție.

Și după cele *ce aflăm în cărțile regilor* și în *cronici* frământarea prin viu graiu și poate chiar scrierea lor s'a făcut tot în vremea aceea. Și mai este un fapt. Azi este știut că David a fost un poet de seamă. Chiar dacă am primi ce spun criticii

63) I Reg. XI, 5, 7, 8.

că nu toți psalmii ce avem ar fi de la el, totuși cea mai mare parte sunt ai lui; iar alții ai altora din acea vreme. Astfel suntem siliți să recunoaștem că pe atunci — veac. al 11-lea — se începuse o mare activitate literară a cugetătorilor vremii. De atunci chiar în psalmii lui David găsim atinse asemenea probleme.

Mai târziu ceva (veac. al 10-lea) aflăm că Solomon, însuși, cu toată viața plină de desfătări, era unul dintre sprijinitorii științei și artei. El însuși se ocupa cu științele naturale vorbind cu pricepere despre lemnele, cedrii și esopul din Liban, ca și despre animale, pasări și târâtoare ⁶⁴⁾.

De asemenea a grăit 3000 de „Mașal” ⁶⁵⁾ și 5000 de cântece ⁶⁶⁾. Și întrecea în înțelepciune și iscusință pe toți înțelepții „Răsăritului” și ai „Egiptului” și Ethan, Heman, Calcol și Dardar, fiul lui Mahol — vestiți prin înțelepciunea lor — nu erau nimic față cu Solomon ⁶⁷⁾ încât nimeni nu putea fi socotit mai înțelept și priceput ca el, nici în Babilonia, Caldeia. Arabia sau Egipt, toți stăpânitorii pământului alergând să audă înțelepciunea ce-i dăduse lui Dumnezeu! ⁶⁸⁾.

Un asemenea ocârmuitor — nespus de bogat — și iubitor de știință nu putea să nu încurajeze și pe alți înțelepți și cugetători. De aceea cu drept cuvânt vremea aceasta este socotită ca epoca de înflorire a literaturii ebraice,

Astfel problemele, care se pun în Ecclesiast au putut fi puse și discutate în vremea aceasta.

3) *Dar, zic criticii, limba în care avem Ecclesiastul nu ne lasă să credem că a putut fi scris în veac al X-lea.*

Este plină de cuvinte streine ⁶⁹⁾ și are un stil cu totul

64) I Reg. V, 13 sq.

65) Vezi ce însemnează „Mașal” în lucrarea mea „Proverbele lui Solomon”.

66) I Reg. V, 12.

67) I Reg. V, 10, 11.

68) I Reg. X, 24. Și cred că nu trebuie să socotim că Solomon prin legăturile ce avea cu popoarele streine, vecine, nu a fost împins să se ocupe cu știința și de curente și dorul de știință ce întâlnea în acele țări. Egiptul, Asiria, Babilonia erau centre de cultură însemnată, cum azi se cunoaște bineșor din inscripțiile ce se scot din pământ. Și comerțul întins ce făcea îl pune în legătură cu aceste țări, tot așa de mult ca și legăturile sale politice sau de înrudire.

69) Unele de origină *persană*: *ספר*= parc, grădină (II, 5;

deosebit de cel al vremii de înflorire al literaturii, adică al limbii vorbite ⁷⁰⁾ prin veacul al XI și al X-lea a. Hr. ⁷¹⁾.

Cânt. Cânt. IV, 13; Neh II, 8) și פתגם = poruncă, decret (VIII, 11; Dan. III, 16; IV, 14; Esra IV, 17; V, 17, 11; V, 11).

„Pardes” este după unii cercetători de origină greacă παραδείσους cu același înțeles ca și sanscritul „pairi-daeza” = închidere. Se află în asiriană „pardisu”. Se găsește și în siriacă, aramaică, arabă și armeană. După alții este de origină persană. Și această părere este mai probabilă.

„Pitgam” de sigur tot persan „patigama” sau „patigam” (a sosi) în limba veche; în cea nouă „paigam” cu însemnarea „decret”, „poruncă”. Se găsește în dialectul biblic arameic, siriacă, ca și judeo-aramaică. (Vezi și aci mai departe.)

Altele de origină arameică: כבד (de mult, dinainte) 1₁₀ etc. ענין (trudă, muncă oboșitoare, 1₁₃ etc.), ענה (a se ocupa, a se indeletnici 1₁₃ etc.), רעות (suflare, vânare 1₁₄ etc.) רעיון (suflare, vânare, 1₁₇ etc.), תקן (îndrepta 1₁₅ etc.), כשרון (hărnicie 1₂₁), כנס (a aduna 1₈), מדינה provincie 2₃ etc.), שלט (a stăpâni 2₁₀ etc.), נהג (cârmui, conduce 2₃). — זמן (timp, vreme 3₁ etc.), סוף (sfârșit 3₁₁), יפה (bun, potrivit, frumos 3₁₁ etc.) שבח (a ferici, a lăuda 4₂), תקף (a se ridica împotriva, a ataca IV₁₂), מסכן (sărac IV₁₃) נכסים (bogății 5₁₈ etc.) תקיף (tare 6₁₀), שלט (puternici 7₁₀ etc.).— פשר (însemnare 8₁), שלטון (putere 8₁), בכך (încă, afară de aceasta 8₁₀).— קרב răsboiu 9₁₈).— גומץ groapă 10₃), חורים (Aleși, nobili 10₁₇), כשר (a isbuti 10₁₀ etc.), מדע (10₂₀), מכך (a cădea, a se dărâma 10₁₈) סכן (a fi folosit. Nif. a ajunge în primejdie 10₉). — כאקר (ca unul 11₆). — שוק (uliță 12₁₅), בטל (a fi gol; fără lucru, a înceta 12₃).

Acestea sunt cuvintele pe care cercetătorii le socotesc de origină arameică (vezi Kautsch „Die Aramaismen im Alt. Testament“. Siegfried op. cit. pag. 13 sq. și comentar.

70) În această limbă vorbită nu găsim *grecisme* cum aflăm în Eclesiast ca de pildă: עשות טוב = a face bine = εὖ πράττειν (3₁₂); אהב (9a) = φιλάργυρος; יפה ar fi αὐτὸν ἀγαπᾶν; פש הלך נפש (6₉) ar fi ὁρμή της ψυχῆς.

שמם ar fi ὑψήλιω tradus în ebraică.

שמם ar fi de asemenea înrăurirea greacă.

אדם în loc de איש și față cu אשה ar fi înrăurire greacă unde este ἀνθρωπος față cu γυνή.— תור (1₁₃) cași בור (9₁), ar fi imitații ale verbului grec σκέπτεσθαι.

Unii cercetătorii au găsit și *latinisme* ca דדה (2₆), care n'ar fi de cât *sedes* venit prin grecescul σέδα, σέδα; מלאה (11₅) = însărcinată, n'ar fi decât „plena” latineșc.

71) Stilul Ecclesiastului este după mulți critici, popular, lipsit de acele construcții și caracteristice ale stilului clasic ebru ca de pildă: ~~în~~ loc de imperfect pune perfectul cu „uau” consecutiv; prezentul este

Este adevărat că după stilul și limba unei scrieri poți

redat prin participiu cu pronumele respectiv (Vezi Gram. de Kautsch, 1896, § 111, 112 și 116 de unde se pot lua dovezi că acest fapt nu poate sluji să dovedească calitatea de popular a stilului din Eclesiast); pe alocurea obscur și lăbărțat, fără precizie și avânt poetic.

Totuși aceeași critici recunosc că limba ebraică nu este potrivită pentru demonstrații filosofice și înlănțuiri de raționamente. Iar chestiunile pe care le trata Koheleth sunt în mare parte de natură rațională și filosofică. Deci cu dreptate zice Tyler (op. cit. p. 87) și-i întărește părerea și Podechard (op. cit. pag. 139) că — după vorba lui Lucrețiu (De rerum natura I₁₃₀) stilul lui Kohelet lasă de dorit „propter egestatem linguae et rerum novitatem”.

Limbile semite în general — cu excepția limbei arabe — sunt mai puțin potrivite speculațiilor filosofice.

Lipsa de cuvinte abstracte îngreuiază arătarea ideilor abstracte. Frasa ebraică este scurtă, simplă. Și autorul silinduse să toarne propozițiuni și frase mai lungi, mai complexe — cum îi cerea natura subiectului — nu poate să fie la înălțime. Ebreul nefiind în stare să adâncească chestiunile abstracte, nici nu le poate înlănțui în frase lungi, frumoase.

La aceasta se mai adaugă și greutatea și am putea zice neplăcerea cu care autorul pare că desvăluie chestiunile ce-l frământă și care-i produc probabil și supărare, căci singur zice că „la multă înțelepciune este și mult necaz și cel ce grămădește știință, grămădește durere (1₁₈).

Face impresia că scrie fără să ia seama mult la ce scrie. Ici și colo ne spune câte o parabolă în ale cărei propozițiuni scurte se găsește o mare bogăție de idei — ce-l frământă —; sau câte un „mașal” clasic — plin de idei adânci și frumoase. Și aceasta o face mai mult ca să scurteze și să isprăviască.

Aceste scăderi de stil atârnă în adevăr greu când este vorba să ștabilim vremea, când a fost compusă scrierea. Scăderile ei stilistice față cu „Iob” și „Proverbe” sunt temeuri tari împotriva compunerii ei în veacul al X-lea, adică în epoca de înflorire a literaturii ebraice.

Discuții s’au făcut și asupra faptului dacă e scrisă în *proză* sau în *poezie*. Unii cred a fi scrisă *toată în poezie*. Și au și pus **textul ebraic** în formă versificată. Dar pentru a dobândi versul de multe ori au avut nevoie să facă schimbări — lăsând afară, mutând sau chiar adăugând — câte un cuvânt sau mai multe. Chiar Zapletal — cel mai moderat dintre cercetători — a fost silit să facă schimbări în text ca să poată avea versul dorit (vezi lucrarea citată).

Este mai mult ca sigur că lucrarea *este cea mai mare parte în proză*. Dar *pe alocurea sunt părți* unde sunt introduse sau „meșalim” (sentințe „ziceri”) vechi *în poezie* (ca 7, v.₁ — 15) sau chiar unele bucăți *poetice proprii* ale autorului (ca 7, 15²³). (Vezi Lowth op.

determina atât timpul cât și autorul ei. Și criticii fac din acest argument *temeiul cel mai de seamă* pentru a stabili nu numai timpul, dar și autorul Eclesiastului. Cu acest argument au făcut și pe mulți cercetători cumpăniți să părăsească vechea credință că Eclesiastul ar fi scris prin veac al 10-lea și să-l atribute unor vremi mult mai noi.

Părinții și scriitorii bisericești nu s'au ocupat de stilul și limba scrierilor. Ei se ocupau de ideile ce cuprind scrierile — și gândul lor era cel bun. Nici pe noi azi nu ne interesează tot așa de mult timpul sau autorul scrierii, *cât ideile ce cuprind scrierea.*

Dar pentru că s'a ocupat critica mult de autor și timp și să nu luăm scrieri false drept autentice trebuie să vedem oacă susținerile criticilor sunt întemeiate pe adevăr sau păreri subiective.

Păreră ce mi-am format cercetându-le este că în afirmațiunile criticilor sunt multe exagerări, care-i fac să tragă concluzii greșite.

Mulțimea cuvintelor streine — persane, aramaice, grece,

cit. I p. 319 notă și Desvoeux op. cit. cartea II, cap. 1), De aceeași părere Knobel op. cit. pg. 58 sq; Ewald în „Die Dichter des alten Bundes”; Delitsch (p. 208 sq.) ca și Bickel, Driver și Barton, împreună cu cel mai nou Podechard op. cit. pag. 135 sq. și traducerea textului la pag. 213 sq.).

Și cu toată mustrarea ce i se face autorului acestei scrieri, chiar criticii (vezi Podechard op. cit. p. 139) trebuie să recunoască, că sunt părți în care adâncimea cugetării și a simțirii au făcut să răsară în scrierea lui bucăți destul de bine închegate și frumoase și din punct de vedere stilistic. (De pildă cap. 1 v. 4^o, 9^o-10).

În adevăr este o scriere curioasă. De câte ori o citești te prinde suflește te frământă, te turbură chiar. Iți lasă în suflet și în minte ceva, care cu greu se șterge. Și dacă vrei să stai puțin să prinzi înrâuririle și să le dai vieță este foarte greu. Pare c'au fugit. Este întocmai ca trecerea cu trenul prin pozițiuni încântătoare.

Unii critici, Ch. Schmidt (op. cit.) și Ceyne (op. cit.) cred că este o lucrare neisprăvită. Este numai o schiță pe care n'a putut s'o desăvârșască fiind oprit nu se știe de ce și cum.

Este așa fel scrisă încât nu iei în seamă — la început — stilul. Te prind ideile — unele destul de adânci și frumoase — și forma simplă în care le înfățișează.

Au nu cumva a fost această scriere o *simplă cuvântare* — poate chiar întâmplătoare? — pe care autorul n'a mai revăzut'o? El a voit numai să înrăurească pe ascultători, să le prindă gândurile, să le frământă sufletele, să le dea învățături. Și dacă este așa trebuie să recunoaștem că a reușit.

latine (vezi nota 69 sq.) — nu sunt un temeiu tare ca să credem că scrierea este de origină târzie.

Multe din cuvintele din Eclisiast se găsesc și în celelalte scrieri recunoscute ca având o mare vechime ale Vechiului Testament ⁷²⁾, deci nu le putem socoti ca dovadă că scrierea a fost compusă târziu, adică aproape sau după exilul babilonic.

72) נהג (din II, 3) în ebraica clasică — a cârmui, a conduce; în iudeo-aramaică; a se ocupa de, a exersa (vezi dicț. de Levy). *Aci în Ecl. are însemnarea clasică, nu cea nouă.* Criticii îl traduc greșit, (Vezi Gesenius (la acest loc) care se corijează singur, căci odată tradusese cu „*assue factum est*” *sapientiae*, iar mai pe urmă spune că a tradus greșit, căci trebuie redat cu „*agebat*” *cum sapientia*. De asemenea Zapletal, care traduce cu „*Die Lenkung behalten sollte*”, adică însemnarea clasică din cartea Facerei 31₁₈, Eșire 3₁ etc., Samuel, Psalmi, și altele).

שלט se găsește în Ecl. 2₁₉, 5_{2, 18} etc. și este dat ca arameic, căci se află în scrierile de mai târziu Ez. 16₃₀ etc. Dar radicalul cu aceiași însemnare se află și în Facere 42₆ și apoi în ps. 119₁₃₃, deci într-o vreme foarte veche.

סוף îl găsim cu aceiași însemnare în Ioel 2₂₀ și de asemenea în Cronici II 20₁₆.

אלו nu este altceva decât unirea lui לו cu אם Deaceia mulți nu-l pun între aramaisme.

קן se află în Proverbe XVI, 2; XXI, 2; XXIV, 12 cu aceiași însemnare.

בכו poate fi o formațiune ebraică în felul לבן ce se întâlnește, sau עלבן care se găsesc deseori în Pentateuch.

Forme substantivale în ות (ut) ca ילדות (XI, 9, 10); רעות (I, 14 etc.); מלכות (IV, 14) etc. nu sunt noi, ci se găsesc și în alte scrieri vechi ca Numeri XXIV, 7 Ps. XLV, 7 etc.

Tot astfel formele în ון (on) ca רעיון (I, 17 etc.) זכרון (I, 11 etc.) se găsesc și în alte scrieri mai vechi, ca Eșire (XII, 14 etc.); Levitic XXIII, 24 etc.

Tot așa cu formele substantivale în ין (ian) cum sunt עני cu derivate dela ענה a lucra, a se osteni — ideie ce o găsim în עני umilit, apăsător și în radicalul arab și siriac al acestui cuvânt; sau קנין din Facere XXXIV, 23 etc.; sau מנין din Facere VII, 11 etc. — care dovedesc că asemenea substantive cu această terminațiune nu au fost numai în limba arameică. De aceea și cercetătorii mai obiectivi unii recunosc că aceste forme „sont plus fréquentes dans la langue tardive”. (Podechard op. cit. pg. 44), dar nu tăgăduesc că s’ar afla și în limba ebraică mai veche; iar alții ca Eichhorn — pentru Hosea, Delitsch pentru Isaia (cap. XL—LXVI) nu tăgăduesc autorilor dreptul de-a întrebuința

Construcții sintetice ⁷³⁾ sunt de asemenea multe care par

o formă nouă, o construcție neobișnuită, sau a schimba pe cele vechi când voesc să spună idei noi.

Din acelea, cari se socotesc de *origină greacă* avem: $\gamma\omega\tau$ (I, 13) pe care criticii îl socotesc imitat după $\sigma\lambda\epsilon\pi\tau\omicron\mu\alpha\iota$. Nu înțeleg de ce nu poate fi vechiul cuvânt ebraic pe care-l găsim în Numeri (XIII 2, 16, 17) cu însemnarea: a cerceta, a iscodi, a observa cu luare aminte, luat aci ca termen filosofic cu însemnarea veche și chiar potrivită: a studia, a cerceta cu mintea o chestiune oarecare? Tot așa $\eta\gamma\kappa$ (II, 14 sq I K. 19) nu este traducerea grecescului $\sigma\mu\phi\omega\rho\eta$, ci cuvântul ebraic vechiu din I Samuel (VI, 9; XX, 26), Ruth (II, 3) cu însemnarea de „întâmplare” din radicalul verbal așa de des întrebuințat în scrierile vechi.

$\alpha\delta\alpha$ întrebuințat ca $\psi\alpha\iota$ în opozițiune cu $\psi\alpha\kappa$ nu știu de ce ar fi imitate după grecește unde $\zeta\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ este în opozițiune cu $\gamma\upsilon\nu\eta$?

De ce înrâurire greacă când în cartea Facerii avem aceeași întrebuințare? (Fac. II, 22, 23, 25; III 8, 12, 17, 20, 21)

Mai sunt și alte cuvinte cărora li se atribue origina greacă. Trec peste ele, căci aflăm aceeași stare (vezi și Podechard op. cit. pg. 49 sq. și Zapletal op. cit. pg. 64 sq; ca și Motais op. cit. vol. II pg. 339 sq).

Aceiași stare aflăm când este vorba de *prescurtări*. De pildă ψ este des pus în locul lui $\psi\alpha\kappa$ (pron. relat. „care”). Dar găsim ψ în loc de $\psi\alpha\kappa$ și în Facere 6 3 ($\beta\psi\gamma\mu$) în Judecători 5 7 ($\psi\kappa\tau\eta\iota$) tocmai în cântul Deborei, recunoscut de criticii ca foarte vechiu, și în alte locuri din V. Testament; nu numai în Iona (1 7, 12) sau Iob (19 23) sau în alte scrieri din vremea exilului. Și chiar în Ecclesiast se întrebuințează când $\psi\alpha\kappa$, când ψ . (Vezi și Podechard op. cit. pg. 37. Motais op. cit. vol. II pg. 354 și alții).

73) $\psi\alpha\kappa$ = sub soare, ar fi o traducere după $\upsilon\phi\text{'}\eta\lambda\iota\omega$ sau $\upsilon\pi\omicron$ τόν $\eta\lambda\iota\omicron\nu$, pentru că nu o găsim în alte cărți ale vechiului Testament. Dar în l. ebraică veche avem construcția similară: „sub ceruri” și „pe pământ”, care se găsesc în Ecclesiast, dar de foarte multe ori în celelalte cărți, ca Facere 8₁₇ etc. Eșire 17₁₁. Dt. 7₂₄. Și Podechard scoate la iveală, cu dreptate, că această expresie, „sub soare” se găsește în inscripții feniciene ce sunt datate din veacul al 5-lea a Chr. (Vezi Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik. II p. 156 sq. Și Schürer II p. 129, care le datează încă din veac. 4. Comp. și Lagrange, Religion semitique p. 481 sq.).

Deci construcția este de origină semită sigură din veac. V. Și neapărat că nu a apărut întâia dată în acele inscripții, ci a fost mai veche cum ne dovedește existența ei și construcțiilor similare: „sub ceruri” sau «pe pământ», în Pentateuch și alte scrieri din Sf. Scriptură mai vechi de veac. V.

$\epsilon\psi\omega\tau$ (3₁₂) n'ar fi decât grecescul $\epsilon\psi\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$. Dar de ce dacă zice în II Sam. 12₁₈ „ $\epsilon\psi\omega$ = a face rău” sau „a picinui o

a fi tot imitații ale construcțiilor grecești similare. Dar și acestea sau sunt din acelea pe care le găsim și în literatura ebraică mai veche, sau sunt făcute după felul altor construcții vechi asemănătoare, care mai înainte n'au fost întrebuintate în literatură, căci nu a fost prilej, deși ele vor fi existat în limbă. Și nici nu trebuie niciodată să uităm că noi azi nu avem *toată* literatura ebraică veche. Mare parte este pierdută⁷⁴⁾.

nenorocire" n'ar zice și «a face bine»? Intrucât o expresie ar fi imitație și alta nu? Și doar pe vremea lui Samuel nu poate fi vorba de înrăurire greacă?!

Tot așa יום טובה (7₁₄) n'ar fi decât εὐμερία. Dar în ps. 27₅ și alte locuri găsim „ביום רעה” = în ziua de nenorocire“ ca expresie ebraică veche. De ce dar n'ar fi ziș și „în ziua de fericire“? fără să aibă nevoie să ia construcția greacă.

Asemenea cu טוב אשר יפה (5₁₇) n'ar fi decât „καλὸς καὶ γαῖος“ din grecește. Dar o construcție asemănătoare se află în Hosea 129 „עון אשר הטא“.

Iar יפה a putut foarte bine avea mai mult înțelesul lui טוב (bun) cum și καλὸς în grecește sau „frumos“ în românește are însemnarea de «pot. ivit, cuviincios» fără să fie înrăurire străină.

ראה שמש = a vedea soarele, ar fi iarăși expresie greacă. În cazul acesta și „a vedea soarele“, „a vedea lumina“ din Iob 3₁₆ și Ps. 9₂₀, 58₉ tot grecisme ar fi.

Și alte expresiuni (arătate în deosebi de Siegfried op. cit. introducerea, Podechard și alții) sunt date ca grecisme fiindcă autorul nu s'a exprimat *atunci*, cum ar fi vrut criticul *azi*.

Siegfried zice că enumerarea lucrurilor pentru care este vreme (cap. 3₁₋₃; 9_{2, 11}) este tot o înrăurire greacă, obișnuită la scriitorii greci mai noi (de pildă la Philo «De mercede meretric II, 4 ediția Mangey II, 267 sq. și mai ales Marcu Aureliu IV, 32. Timoteiu I, 9 sq. II Timoteiu III, 21⁷⁴). Dar cu dreptate zice Zapletal (op. cit. pg. 66) că asemenea enumerări sunt și în Iob 3₃ sq., 29₂ sq, 38₄ sq. și asemănarea cu Marcu Aureliu este tot așa de mare ca și deosebirea (p. 66 op. cit.).

Trecem peste alte cuvinte, expresii și construcții care sunt considerate de unii critici ca grecisme pentru că socotim — ca și olandezul Kuenen (în introducerea sa la Eclesiast) că autorul a întrebuintat *cuvintele* în înțelesul cunoscut cititorilor săi (ca de pildă și דדו care nu este latinescul «sedes», cum zice Graetz, sau מלאה = plona, eu înțeles de „însărcinată“, ci sunt de origină ebraică) și a lăsat la o parte toate *construcțiile* care ar fi fost streine lor. Și tot odată întrebând — ca și Podechard op. cit. p. 53 — dacă este metodă obiceiul acestă de a socoti pe un scriitor ebru că n'ar fi fost în stare să scrie ceva fără să împrumute și cuvinte și construcții dela alții, în vreme ce le avea și în literatura neamului lui?

74) Vezi Eichhorn „Einleitung“. La Motais op. cit. pg. 362 notă și cursul meu de introducere.

Este drept însă că sunt unele cuvinte ⁷⁵⁾ și unele construcții ⁷⁶⁾, care se pare că aparțin limbii arameice, nu ebraice și — față de mărimea scrierii — multe construcții și cuvinte, care deși unele se mai întâlnesc și în vechile scrieri, sunt însă foarte greu de lămurit ⁷⁷⁾ în înțelesul ce li se dă în textul nostru.

Pe acest temeiu cei mai mulți cercetători cred că scrierea nu a putut fi compusă pe vremea înfloririi limbei ebraice, ci mult mai târziu.

Netăgăduit că pentru a determina timpul când o scriere a fost compusă trebuie să ții seamă de *limba în care este scrisă*. Dar chiar un critic ca E. Renan zice că „ce criterium est fort dangereux” ⁷⁸⁾ și de aceea trebuie întrebuințat cu multă băgare de seamă. A ține seamă numai de „particularitățile gramaticale”

75) כּבֵר (1₁₀ etc.) care nu este întrebuințat în Vechiul Testament și corespunde verbului siriac cu același radical întrebuințat mai târziu de rabini. מדינה (provincie) (2₃ etc.) care pentru motivul că nu se întâlnește decât în 1 Regi 20_{14, 15, 17, 19} și apoi în Daniel 11₂₄, Ezechiel 19₈, Esdra, Nehemia, adică în scrieri mai târzii, ar fi de origine arameică, unde este întrebuințat foarte des.

זמן (timp) de asemenea nu se întâlnește decât în Ecclesiast, Esra, Nehemia, Ester.

פּשֵׁר (explicare) care nu se mai întâlnește în altă parte.

גּוּמָא (groapă) se întâlnește numai aci, dar ca formă este ebraică. Și alte câteva încă.

76) întrebuințarea perfectului cu *uau* simplu ca timp istoric ca în limba arameică, în loc de imperfect cu *uau* consecutiv ca în ebraică (care se găsește totuși în Ecclesiast, însă numai 1₁₇, 4₁₇). Prezentul exprimat prin participiu cu sau fără pronumele personal (1_{4,8} 2₁₄ etc.; 7₂₆, 8₁₂ etc.) deși acest fel de exprimare se găsește și în scrierile vechi (Vezi aci nota 71).

77) חוץ מן (2₂₅) este o expresiune puțin întrebuințată în scrierile vechi. În Mișna însă mult.

— עקר în infinitiv (3₂) întrebuințat în alte scrieri în sens metaforic (comp. Facere 49₆; Țefania 2₁)

— ערונה (4₂) formă contractată din ער חן.

— אהב ב (5₉) adică אהב verbul, construit cu ב este neîntrebuințat. Mulți cred pe ב că ar fi o greșală la transcris.

— סכל (10₆) nebunie, iarăși neobișnuit. Se crede a fi o punctare vocalică greșită în loc de סכל nebun.

— אל-עיר (10₁₅) ar fi greșală în loc de העיר. Dar fiind un proverb nu este posibil să se fi pronunțat și fără articol?

Și încă altele câteva, cu osebire în cap. 12.

78) Étude sur le Cantic. des Cantiques p. 108.

este o „metodă necomplectă“. Chiar cele mai vechi rămășițe poetice ale Ebreilor cuprind „aramaisme”⁷⁹⁾. Și este de înțeles pentru ce istoria Orientului întărește datele biblice. Și după datele biblice strămoșii lui Abraham, Arpachsad, Heber, și cu tatăl lui, Thare, au locuit prin părțile în care se vorbea o limbă semită. Thare a locuit în „Ur Kașdim”, apoi „în Haran” pe unde se aflau Aramei. Este deci mai mult ca sigur că au vorbit limba arameică. Și este foarte posibil că și Abraham, ca și părinții lui, vorbea limba arameică sau un dialect foarte aproape de ea⁸⁰⁾.

Abraham venind în Palestina a dat de Canaanei. Aceștia au vorbit o limbă foarte aproape de limba arameică și dacă nu chiar ebraica, dar o limbă foarte aproape de cea ebraică⁸¹⁾. În Mesopotamia în cetatea lui Nahor unde erau părinții și rudele lor a trimis să caute soție pentru fiul său Isaac. Tot în Mesopotamia la Padam Aram a fugit și Iacob de fiica fratelui său Esau⁸²⁾.

Din familia lui Laban își ia soțiile — Lia și Rachel — și cu ele și alți slujitori⁸³⁾.

Rudele și neamurile lor în Mesopotamia vorbeau limba arameică. Iacob ducându-se acolo a vorbit desigur limba arameică sau o limbă foarte aproape de a lor, căci s’au putut înțelege ușor și a rămas la ei 14 ani.

Pe această cale în limba vorbită de Abraham și urmași trebuie să fi rămas nu numai cuvinte foarte multe, dar și construcții arameice.

Luând limba Canaaneilor — foarte probabil cu totul aproape de ebraică — moștenirea arameică, părintească nu s’a pierdut cu totul.

Această moștenire chiar în decursul formării limbii până la David nu este cu puțință să se fi înlăturat cu totul⁸⁴⁾.

79) Renan, *Histoire des langues semitiques* p. 132 sq.

80) Vezi și „Valoarea V. Test. p. creștini” de mine p. 29.

81) Vezi Renan H. d. l. semit. pg. 111; Gesenius, *Gesch. D. Hebr. Sprache* § 7 pg. 16; Munk-Palestine pg. 86.

82) *Facere* cap. XXIV sq. și XXVIII sq.

83) *Facere* XXXI, 17, 18.

84) Așa ne explicăm și aramaismele din psalmii lui David și din proverbele lui Solomon sau alte scrieri din vremea aceea.

Un fapt real din zilele noastre mă întărește în această convingere.

Incepând cu David atingerile cu Arameii se înmulțesc. El are războaie și legături militare cu Syrienii⁸⁵⁾, ca și legături de prietenie⁸⁶⁾ și de familie⁸⁷⁾ cu Arameii, căci Gheșur cu care se înrudise și undă a fugit Abesalom era regat arameu⁸⁸⁾;

Acestea și alte multe legături pe care le-a avut David cu Arameii nu au putut rămâne fără înrâurire asupra limbei vorbite. Fica lui Gheșur, soția lui David, vorbind limba neamului ei va fi înrâurit cu ceva și limba țării în care trăia. Este adevărat că sunt puține aramaisme în poeziile lui David, căci *poetul alege cuvintele mai cu grijă decât prozatorul*. Dar tot sunt puține urme de înrâurire arameică și în psalmii lui.

Pe vremea lui Solomon înrâuririle streine se întetesc și se înmulțesc. Comerțul întins ce făcea cu streinii din cele mai depărtate locuri; căsătoriile cu femei din toate neamurile; luptele avute cu vecinii; mulțimea de streini, care veneau să vadă regatul al cărui nume se dusesse până departe⁸⁹⁾ și de sigur și studiile lui asupra literaturilor streine⁹⁰⁾; cum și mulțimea nenumărată de slujitori, printre care mulți streini aduși de femeile lui, fie în casă, fie la templele idolatre ce construiseră pentru idoli lor⁹¹⁾ au contribuit să se strecoare în limbă nenumărate cuvinte streine. Din acestea cea mai mare parte au fost arameice, căci lăsând la o parte faptul că strămoșii lor vorbiseră limba arameică, sau o limbă foarte aproape de ea, cu

Un băiat de neam iudeu — elev în cl. IV-a primară, școală românească — vorbind cu colegii lui zice: „Mă duc să te spun *lu* mama“. Iată *întrărirea jargonului părințesc*.

Un bătrân slujbaş al statului, numai în slujbă de 35 ani, de neam bulgar — vorbind *acum* prea puțin limba bulgară — mai păstrează la unele cuvinte românești *accentul și pronunția străină*.

Acestea ne atrag luarea aminte că trebuie să fim cu *foarte* multă băgare de seamă când cercetăm limba în care este scrisă o carte și cu atât mai mult când, după limbă, voim să determinăm timpul compunerii.

85) II Samuel VIII, 6.

86) II Samuel VIII, 9,10.

87) II Samuel XIII, 37. Una din femeile lui David = Maacha — era fica regelui din Gheșur-Tolmai.

88) II Samuel XV, 8.

89) Vezi aci în urmă pg. 132 nota 57.

90) Vezi aci în urmă pg. 134. Compară și Renan, H. d. l. sem pg.

203 sq.

91) Vezi în urmă pg. 133 notele 62,63.

Arameii au avut multe atingeri și limba lor eră cea mai aproape de cea ebraică.

Dar găsim și alte cuvinte, după părerea multora, de origine persană ⁹²⁾. Ele nu sunt decât două și nu pot fi o dovadă că scrierea s'a compus târziu pe vremea stăpânirii persane. Aceste cuvinte au putut pătrunde în limba arameică sau ebraică în vremi mult mai vechi. Posibil să fi venit prin Assirieni, care au cucerit părțile ocupate odinioară în Armenia de triburile ariene din care fac parte Mezii și Perșii ^{92 bis)}.

„*Pitgam*” înseamnă: decretum, edictum (mandatum quod per litteras vel nuncium effertur) și a putut deveni general în limba oficială a vremilor de atunci ⁹³⁾.

„*Pardesim*” este „paradisos” grec, ce se da și se dă grădinilor frumoase și îngrijite ⁹⁴⁾.

Aceste cuvinte n'au putut veni în limba ebraică și prin negustori?

Nu le-au putut aduce marinarii lui Solomon ce mergeau departe cu corăbiile să aducă lui Solomon bogății și plantații pentru palatele și grădinile lui? ⁹⁵⁾.

Poate că și darurile ce primea și bogățiile acestea au înlesnit încetățenirea cuvintelor ce stau în legătură cu ele ⁹⁶⁾.

Asemenea cuvinte streine odată pătrunse în limbă se păstrează cu multă tărie vreme îndelungată ⁹⁷⁾ alături chiar cu un cuvânt original al limbei vorbite.

Din acestea se poate vedea că limba nu poate fi un arătător sigur și fără greșală al vremii când o scriere a fost compusă.

4) *Imprejurările istorice și sociale ce se desprind din cuprinsul Eclesiastului nu se potrivesc pe vremea lui Solomon, cu atât mai puțin pentru el personal.*

92) Vezi în urmă pag. 135 nota 69.

92 bis) Vezi Ieremias op. cit. pag. 26 sq.

93) Ca și «Ultimatum» în cancelariile europene.

94) «De arboreto et vivario quae arcem regiam veterum Persarum cingere solebat» Gesenius, thesaurus la acest cuvânt.

95) Ewald. Geschichte Israels vol. III p. 361 sq.

96) Iosef Flavii, Arheologia Edit. Nies. Lib. 8_{6,6} pare că adeverește această părere.

97) În limba germană avem cuvântul : „ingenieur” care se păstrează și azi, pe alocurea, alături cu noul cuvânt original al limbei : „Baumeister” și chiar într'o însemnare puțin deosebită de cea originală franceză.

Să cercetăm istoria! Din cuprinsul Eclesiastului tragem concluzia că erau vremi de mari frământări în vremea când, sau în urma cărora s'a scris cartea. Asemenea frământări autorul le-a trăit.

Lux mare văzuse și în lux trăise. Un lux mai mare ca pe vremea lui Solomon nu a fost niciodată la Ebrei ⁹⁸⁾.

De *nedreptăți* multe se plâneau oamenii pe vremea lui, adică a autorului. De sigur că birurile cele multe și mari de pe vremea lui Solomon adunate de slujbași numeroși care „mâncau, beau și se veseleau ⁹⁹⁾ erau prilej foarte bine venit pentru nedreptăți și în administrație și în justiție.

Se scoate deseori la iveală credința în puterea și providența divină. *Idolatria* cu ale ei obiceiuri păgâne și imorale ce stăpâna pe vremea lui Solomon ¹⁰⁰⁾ la curtea regală se întinsese de sigur și în popor și slăbise poruncile legii. De aci dar nevoia de a scoate la iveală credința în puterea lui Dumnezeu și pronia divină.

Această idolatrie a făcut chiar din vremea aceea, ca jertfele să devină o simplă formalitate lipsită de credință și pietate, jertfe pe care autorul le numește „jertfa celor fără minte” ¹⁰¹⁾. Și cred — spre deosebire de mulți critici — că imoralitatea, legată cu idolatria, stăpâne și la curtea regală și în popor au făcut pe autor să spună și cuvintele aspre pentru femeie, ce găsim în cap. VII, ²⁶⁻²⁸.

Vremea lui Solomon mi se pare deci mai potrivită pentru asemenea idei decât alte vremi de mai târziu.

Și aceste idei ca și starea societății ebraice de pe vremea lui Solomon se potrivesc cu ideile ce se desprind din cuprinsul Eclesiastului.

Cine anume a fost ? | Piedici noi se pun însă când trebuie să hotărâști cine anume ar fi autorul. *Lux*, bogăție, idolatrie se potrivesc pentru Solomon ¹⁰²⁾. Cred — cum am

98) Vezi în urmă nota 58.

99) Vezi în urmă pg. 132 sq ;

100) Vezi în urmă 138 sq.

101) Ecl. IV, ¹⁷

102) Nici lauda că el a făcut templul, nici aducerea de numeroase jertfe (I Regi III, ³ IV ¹⁵ ; VIII, ⁵ ⁶²⁻⁶⁴ ; X, ⁵ XI. ⁷) nu-i spală păcatul destră-

zis mai sus — că și cuvintele aspre pentru femeie pot fi ale lui, căci cu 700 de femei și 300 de țiitori ¹⁰³), care-i supuseseră inima, câtă experiență sentimentală nu va fi făcut el?!

De ce nu s'ar potrivi pentru Solomon, ca autor, și afirmațiunea că în țară cel sărac este năpăstuit și lipsit de judecată și dreptate ¹⁰⁴)? El știa bine că în mulțimea de slujbași ce avea erau și oameni necinstiți și răi. Dar nu-i cunoștea personal. Poate că ar fi voit să-i afle, dar sau îi apărau tovarășii lor, sau erau prea departe de el și nu-i putea afla. Au în vremile noastre nu este așa? Cititi numeroasele mesagii regale cu prilejul deschiderii corpurilor legiuitoare și se vor găsi alusii la îndepărtarea nedreptăților. In toate vremile oamenii au fost aceiași și lucrul lor are multă asemănare.

Nu pot de asemenea să nu cred că Solomon ar fi scris laudele cu privire la înțelepciunea lui. ¹⁰⁵).

El a fost cu adevărat mai *înțelept* decât toți, care au fost înaintea lui în Ierusalim. Cartea I-a Regi și II Cron. ne vorbesc de înțelepciunea cu care Dumnezeu l'a dăruit. Dar tot din aceste cărți reese că Solomon cu toată înțelepciunea lui era ros de mari păcate.

Din aceste păcate, din cele ce se povestesc despre el, nu se poate lăsa afară cel al mândriei. Deci aceste cuvinte pot fi spuse din mândrie. Dar poate fi și un rezultat al umilinței. El privindu-și vieța și văzând unde a ajuns ca un semn de deșteptare din somnul bucuriilor și plăcerilor își recunoaște greșalele cele multe și mari. El zice „*Am fost* mai înțelept și mai mare“ decât toți din naintea mea. In acest „*am fost*“ recunoaște singur că înțelepciunea lui l'a îngâmfat și l'a împins și pe căi greșite, pe care atunci când scrie Eclesiastul le mărturisește, le osândește poate fără să vrea de îndată ce el singur declară toate bucuriile și plăcerile, deșertăciuni. In acest „*am fost*“ văd, în Eclesiast, mai mult umilință decât mândrie, dacă Solomon este autorul.

Este însă o afirmațiune în Eclesiast că „mai bun este un tânăr sărac și înțelept decât un împărat bătrân și fără

bălării și greșeala construirii capiștelor idolatre pentru femeile lui (vezi aci în urmă pg. 133 sq).

103) I Regi XI, 3.

104) Ecl. 57.

105) Ecl. 1₁₆ ; 2₉, 15, 19†

minte, care nu înțelege să se lase a fi îndrumat. Căci din femniță iese acela să domnească, deși s'a născut sărac în împărăția *acestuia*"¹⁰⁶). Mărturisirea aceasta a dat naștere la multă discuție între cercetători, care s'au străduit să afle cine este împăratul bătrân și tânărul sărac¹⁰⁷). Răscolindu-se întregă

106) Ecl. IV. 13-14.

107) Unii s'au gândit la Iosef în Egipt (Fac. XXXIX sq.). Dar Iosef n'a ajuns împărat.

Alții s'au gândit la Saul și David (I. Sam. XIX sq.). Dar David n'a fost în închisoare.

Alții cred a fi Solomon și Ieroboam (I Reg. XI₂₆). Dar Solomon nu a dat dovezi că era „fără minte“ (comp. I Reg. XI₄₀) și nici Ieroboam nu putem crede că a fost *sărac*. (Comp. I Reg. XI₂₆ sq. și XII₃). Delitzsch și alții cu el, cred că regele bătrân este Astyage al Mezilor (585—550); iar tânărul înțelept, Cirus, care l'a dethronat. Dar Cirus n'a fost nici închis în temniță, nici sărac.

Boetcher crede că *regele bătrân* era Acheus, protivnicul lui Antioch III cel Mare (223—187), din vremea Seleucizilor, care ar fi *tânărul sărac*. Dar Acheus n'a fost rege și Antioch n'a fost sărac.

Hitzig crede că *regele bătrân* ar fi marelă preot *Onias II* fiul lui Simonis I, care n'a voit să plătească lui Ptolomeu III Everghetis (246—221) birul datorit. Iar Iosif, nepotul lui Onias, folosește acest prilej și izbutește să fie numit strângător de biruri și adună mare avere (vezi Iosef Flav. Antic. Iud. XII_{4, 5} și ₆). La încep. cărții XII, Iosef este arătat ca nepot al lui Onias. Schürer op. cit. I. p. 183, nota 4 și 195 nota 28).

Dar nici Onias, nici Iosef n'au fost regi.

Barton crede că *regele bătrân* ar fi Ptolomeu IV Filopator (222—204) iar *tânărul* ar fi Ptolomeu V Epifane (204—181).

Dar Ptolomeu V a venit la tron la vârsta de 5 ani și nici nu era sărac, nici nu putea fi numit înțelept la această vârstă.

Winkler zice că Antiochus IV Epifane (175—164) este *regele bătrân*. Acesta murind îi urmează fiul lui Antioch V Filopator, încă *tânăr*, sub tutela lui Lysias. Dar Demetrius, fiul lui Seleuc V Filopator și nepotul lui Epifan, care fusese depărtat de la tron de unchiul său și dus zălog la Roma, scapă din închisoare și părăsind corabia la Tripolis este primit cu bucurie de popor și luă domnia (162—150). Acesta ar fi *tânărul*.

Dar Antioch IV Epifane a murit în putere fiind, și nu ar fi putut fi numit «bătrân»; iar Demetrius n'a fost sărac și nu s'a născut pe vremea împărăției lui Epifane, ci sub domnia lui Seleuc IV, tatăl său.

Winkler mai aplică însă și 10₁₆ sq., la Demetrius. Acesta a fost dat la o parte de la tron de Alexandru Balas (150-146). Demetrius ar fi *regele* din v. 17 (cap. 9) iar Balas *tânărul* din v. 16. Dar nu se potrivește, căci *regele* nu era un copil, cum voește Winkler să schimbe textul.

Alt comentator — Peters — crede că Demetrius I era *regele bătrân* și Balas — *tânărul sărac*.

istoria vieții acestui neam se înțelege că s'au găsit câte una sau alta din trăsăturile persoanelor despre care este vorba în Eclesiast și la alte personaje din istorie. La nici unul însă nu se potrivesc toate cele spuse în Eclesiast. Regi fără minte bătrâni, sau tineri cu minte s'au ivit în toate vremile. Stări rele și grele pentru popor au fost de asemenea numeroase în viața acestui neam. Istoria, zice Podechard ¹⁰⁸), lasă pe critici în nedumerire cu privire la timpul zugrăvit în Eclesiast.

Este dar cu puțință ca toate aceste pilde date de autor să nu fie fapte istorice reale, ci cu adevărat numai pilduiri, pentru ca să facă mai înțelese și mai deslușite observările lui personale pe care le-a scos după matură gândire din cele ce cunoștea din istoria și viața trăită de neamul lui sau chiar și din istoria altor neamuri ¹⁰⁹).

Mai este cap. XII, 9 sq., adică epilogul, care ne dă încă de gândit fără a ne aduce vre'o lămurire.

Mulți cercetători cred că aceste versuri nu sunt ale lui Solomon și nici ale autorului celorlalte capitole respingându-le pe aceleași temeiuri ca și pe celelalte capitole ¹¹⁰). Adaogă însă

Un altul — Haupt — crede că Antioch IV Epifanes era regele bătrân, iar Balas tânărul înțelept. Dar nu se potrivesc datele. Demetrius nu poate fi numit regele bătrân și fără minte. S'a suit pe tron la 23 ani și a murit la vârsta de 35 ani în lupta cu Balas.

Mai ușor putem numi pe Antioch IV *ἐπιμανής* = fără minte, decât *ἐπιφανής* = strălucit.

Balas a fost tânăr și sărac, dar a sfârșit domnia rău, în cât mai lesne i se poate aplica cele din 10₁₆ (Vezi Schürer op. cit. I pag. 227 nota 11).

Alții s'au gândit la Alexandru Ianeus (103—76), tânăr ieșit din închisoare ca să domnească. Dar domnia lui n'a fost primită cu bucurie; iar înaintașul lui, Aristobul I (101—103) a murit tânăr, deci nu poate fi numit rege bătrân și fără minte. Și nici înaintașul și tatăl lor, Hyrcan (135-104) nu poate fi numit rege bătrân și fără minte. (Vezi Schürer op. cit. I pag. 256 sq. în deosebi 271).

Graetz și cu el Seinecke și Ceyne cred că tânărul rege ar fi Alexandru, fiul lui Irod cel Mare (37-4 a. Chr.), care a fost aruncat în închisoare de tatăl său. Dar acesta n'a fost nici sărac, nici înțelept și nici n'a domnit. Iosef Flaviu, Ant. Jud. XIII, cap. III₁, Ediția Niese pag. 12, vol. IV.

108) Op. cit. p. 116.

109) Cum se găsesc de acestea în toate scrierile din lume. De aceeași părere și Zapletal (op. cit. pag. 67).

110) Adică stilul, ideile, construcțiile, ca și cuvintele streine de limba ebraică.

la argumentele dinnainte și faptul că se vorbește în persoana III-a — ceea ce nu s'ar fi întâmplat dacă ar fi fost acelaș autor și cu atât mai mult dacă autorul ar fi Solomon.

Dar cum am văzut mai înainte niciunul din aceste temeieri nu sunt așa de tari ca prin ele să se poată stabili și autorul și timpul. Și acelaș culorit al limbii ca și ideile ce se văd în acest epilog sunt la fel cu cele din capitolele dinainte ¹¹¹).

Faptul că se vorbește (v. 9 și 10) în persoana III-a deasemenea nu este ceva nou, căci acest fel de a scri se mai găsește și în alte scrieri ale V. Testament ¹¹²).

Nici faptul că în vers. 9 se zice: „Eclesiastul a fost un înțelept,, nu este o dovadă tare că aceste cuvinte nu pot fi zise de același autor. Și dacă Solomon este autorul n'ar fi putut fi scrise chiar de el.

Aceste cuvinte au fost spuse ținând seama de învățăturile ce cuprind mai înainte celelalte capitole

Mie mi se pare că au același rost și înțeles ca și cuvintele ce găsim la mulți autori și în osebite la critici: „Am fost cu luare aminte la ...”; „Am cercetat cu băgare de seamă...” și altele ¹¹³).

Dacă vorbește în pers. 3-a aci ca și în 1₂, 7_{27, 28}, și 12₈ este gândul lui de a scri — cum zicem noi — sub pseudo-nim ¹¹⁴).

Din cele spuse mai înainte ajung la părerea că această scriere mică — dar plină de idei ce răscolesc mintea și simțirea ori cui o citește — *a putut fi scrisă în vremea lui Solomon*. Și poate ¹¹⁵) *chiar de el* — ca o cuvântare — ținută

111) Comp. și Zapletal (op. cit. pag. 71).

112) De pildă în Isaia cap. VII₃; XIII₁ și XX₂. Amos VII₁₁₋₁₂.

113) Vezi și cele zise aci în urmă la pag. 147 sq.

114) Pseudonimatul acesta al lui Solomon este explicabil la vârsta bătrânețelor când — cum recunosc mulți scriitori vechi bisericești (vezi în urmă pag. 37 sq. și notele de acolo) el, pocăindu-se de viața ce dusesse, în Eclesiast se muștră, în mod indirect pe el însuș și îndreaptă privirile spre Dumnezeu căruia, în sufletul lui, îi cere iertare.

115) Zic „poate“, căci nu pot dobândi siguranță asupra celor făcute acum atâtea mii de ani în urmă. Stilul mă pune la îndoială, dar soarta tuturor textelor îmi slăbește îndoiala. Și să nu uităm că azi chiar nu toate scrierile unui autor sunt la acelaș nivel stilistic sau ca fond chiar. Tot așa poate fi și cu Solomon.

la vreme de bătrânețe — în vremea când ochirea ce arunca în anii lui din urmă îi turbura sufletul și oarecum îndurerat de ce vedea mai dinainte că are să vină își depăna firul gros și noduros al păcatelor sale cele multe ¹¹⁶).

Texte și versiuni.

Textul ebraic. Nici un manuscris în care se află Eclesiastul nu este mai vechiu de veacul al 11-lea.

Textul ebraic așa cum îl avem este în general binișor păstrat. Soarta lui a fost aceeași ca a textului celorlalte cărți ¹¹⁷).

Septuaginta. Traducerea de azi se deosebește în multe puncte de textul ebraic ce avem.

Faptul că traducerea LXX-ei este prea mult legată de text s'a crezut că în LXX-a n'ar fi fost o traducere a Eclesiastului, ci s'ar fi luat traducerea lui Aquila.

Aquila însă a făcut două traduceri, una mai liberă și alta κατ' ἀκριβείαν ¹¹⁸). Dar Ieronim vorbește de două traduceri numai cu privire la Ieremia, Ezechiel și Daniel. Nu și pentru Eclesiast ¹¹⁹). Va fi fost Eclesiastul și în a doua traducere a lui Aquila? Nu putem spune.

Cercetătorii textelor nu sunt de aceeași părere în ce privește origina traducerii din LXX-a.

Mai aproape de adevăr pare ideea că traducerea din LXX-a prin schimbări făcute în cursul vremii, depărtându-se de textul ebraic prea mult, a fost corectată mai târziu după traducerea lui Aquila.

116) Vezi cele zise cu privire la „Unitatea scrierii“.

117) Criticii ce pun timpul compunerii târziu nu cred că ar fi fost scris cu litere feniciene, ci numai cu cele pătrate. Acestea sunt presupuneri, dar nu constatări întemeiate.

118) Ieronim, Mig. P. L. 25 col. 39 (la Ez. 3₁₅).

119) Ieronim. In Ier. P. L. XXIV ^{719, 740, 765, 804, 810, 818.}

In Ez. „ „ XXV ^{39, 42, 47, 50, 53, 80, 86, 130 etc.}

In Dan. „ „ XXV ^{496.}

De altfel Ieronim ne vorbește de „editio Aquilae“, nu de o nouă traducere, (P. L. XXIV ⁷⁴⁰ și XXV ^{408, 436}).

Traducerea latină veche. A fost făcută după LXX-a. probabil către sfârșitul veacului al 2-lea. Dar nu avem nici de la această traducere textul vechiu ¹²⁰).

Peșito. Versiunea siriacă a fost făcută după un text ebraic puțin deosebit de cel de azi. Dar în traducerea se vede înrâurirea LXX-ei ¹²¹).

Vulgata. Este făcută de Ieronim după textul ebraic și sub înrâurirea lui Symmach. Originalul ebraic de care s'a slujit s'a deosebit întru câțva de textul masoretic de azi ¹²²).

Versiunea arabă ca și cea din *Exapla* sunt făcute întocmai după LXX-a.

Traducerea lui Ieronim din comentariile lui este mai interesantă, căci este făcută după textul ebraic. Dar — cum el singur spune ¹²³) — a ținut seamă și de LXX-a, Aquila, Symmach și Teodoțiu.

Traducerea românească nu este după textul ebraic și este neînțeleasă ¹²⁴).

Canonicitatea scrierii.

Asupra *împului* când a fost primită în canon sunt păreri deosebite. Unii cred că pe vremea Macabeilor a fost primită în canon (întâia jumătate a veac. al 2-lea a. Chr.). Alții se coboară până la sfârșitul veacului 1-iu d. Hristos. Budde crede că chestiunea canonicității în publicul cititor era demult isprăvită, dar până în veac. 1-iu nu s'a luat nici o hotărâre.

De asemenea *asupra locului* pe care-l are între scrierile canonice sunt păreri deosebite. Azi o avem între Ketubim,

120) Vezi Podechard (op. cit. pag. 201 sq.) și Zapletal (op. cit. pag. 41). Mai târziu voi publica alăturările textului: ebraic, grec, latin și român ce am făcut la această scriere. Vezi și Sweete „Introduction to the old Testament in Greek“ pag. 88 sq.

121) Vezi Kamenetzky in „Zeitschrift d. alt. Wissenschaft“ 1904 pag. 181 sq.

122) Textul acestei versiuni se află și în Migne P. L. XXVIII₁₂₇₃ sq.

123) Migne P. L. XXIII₁₀₁₁.

124) Cercetările făcute asupra acestui text le voi publica aparte și vor fi tot în felul celor ce am publicat cu privire la „Proverbele lui Solomon“ în „Studii teologice“ anul I, No. 1.

adică: Cântarea Cântărilor, Ruth, Plângerile, Ester, după Psalmi, Proverbi, Iob și înaintea lui Daniel.

Manuscrisurile spaniole au altă orânduire. Cronicile, Psalmii, Iob, Proverbi, Ruth, C. Cântărilor, Eclesiastul, Plângerile, Ester, Daniel, Esdra.

În tratatele talmudice se mai găsesc și alte orânduirii. La început era numai deosebirea în: Tora, Nebiim și Ketubim. Fiecare scriere era la început un sul singur. Se discuta încă dacă este îngăduit să le aduni în grupe deosebite.

Fapt pozitiv este că pe la 200 d. Hr. Eclesiastul era printre Ketubim.

În textele grecești este pus printre cărțile poetice și mai în toate manuscrisurile între Proverbe și C. Cântărilor ¹²⁵⁾.

Sirach nu citează Eclesiastul, Dar se vede din scrierea lui că l'a cunoscut ¹²⁶⁾ fără însă să putem spune sigur dacă el socotea scrierea canonică.

Din *Noul Testament* multe locuri par a avea la temelie idei din Eclesiast. Volk ¹²⁷⁾ găsește asemănare între Ecl. 5₁ cu Mathei 6_{7,9}; Ecl. 11₂ cu Luca 16₉; Ecl. 9₁₀ cu Ioan 9₄; Ecl. 1₂₋₁₁ cu Romani 8₁₈; Ecl. 9₁₁ cu Rom. 9₁₆. ¹²⁸⁾.

Dar *citatie* din Eclesiast *nu* sunt în Noul Testament. Este însă sigur că cei mai mulți din autorii N. Testament — cu osebire sf. Apostol Pavel — au cunoscut Eclesiastul.

Filo († 40 d. Hr.) nu citează Eclesiastul. Dar el lasă la o parte și alte scrieri canonice ca Ezechiel, Daniel, etc. Deci lipsa aceasta n'are valoare.

Cartea IV-a Esra (scrisă între 81 și 97 d. Hr.) ¹²⁹⁾ cunoaște Eclesiastul.

Foarte probabil că nici Iosef Flaviu nu lasa scrierea la o parte din canon.

Din scrierile rabinice începând de la 90 a Hr. până

125) La Sweete op. cit. pag. 197—214 sunt multe liste din care se poate vedea orânduirea diferită a cărților.

126) Vezi Nöldeke, Zeitschrift. d. alt. Wissenschaft 1900 p. 91 sq.

127) Commentar in Zöckler „Handkommentar...“

128) Mc. Neile în „Introducerea“ sa și Haupt în comentariul său mai adaugă și alte locuri de asemănare între Eclesiast și N. Testament.

129) Vezi Schürer vol. III p. 328.

după Mântuitorul se poate trage concluzia că Rabinii socoteau Ecclesiastul scriere canonică.

Dar tot printre rabini găsim unii, care tăgăduiau canonicitatea. Și discuții cu privire la valoarea Ecclesiastului s'au făcut în veacul al 2-lea chiar după hotărîrea de la Iamnia ¹³⁰). de pe la jumătatea a 2-a a veacului întâiu. Unii găseau în carte contraziceri cu legea. Alții găseau chiar erezii ¹³¹).

Dar este sigur că în veacul II d. Hr. și Iudeii recunoșteau scrierea canonică. De atunci scrierea este cunoscută ca oficial declarată canonică.

De sine înțeles lînsă că de mulți ani înainte — putem zice chiar mai înainte de era creștină — această scriere era socotită inspirată și de mare valoare. Dacă n'ar fi fost astfel socotită nu era primită în canon ¹³²). Tot pentru același motiv păreriile protivnice din veac. I-iu n'au avut nici un rezultat.

Scriitorii creștini. După unii chiar în Păstorul lui Hema ¹³³) s'ar afla o citație indirectă din Ecl. XII,₁₃; cum și în Iustin Martirul ¹³⁴) în „ἀλλὰ καὶ αὐτῆ, θθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν dar și aceasta de unde a fost luată acolo „merge iarăși”, n'ar fi decât ideea din Ecl. 12 ₇.

Dar acestea sunt numai păreri, care nu pot fi destul de bine întemeiate.

Cel mai vechiu autor la care se găsește numit Ecclesiastul este Melito de Sardes († cam 194 d. Hr.), al cărui catalog îl găsim la Eusebiu ¹³⁵). Clement Alexandrinul citează din Ecclesiast ¹³⁶). Tertulian (160-240) citează Ecclesiastul de trei ori ¹³⁷).

130) Școala renumită, care după distrugerea Ierusalimului aduna pe toți învățații iudei și dădea legi în toate ramurile de activitate.

131) Vezi mai pe larg toate acestea în Schürer op. cit. la numele rabinilor. Zapletal op. cit. pag. 86 sq. Podechard op. cit. p. 7 sq. și 17 sq.

132) Vezi și Loisy „Histoire du Canon de l'Ancien Testament“ p. 52.

133) Mandatum VII₁ „Teme-te de Domnul și poruncile Lui păzește-le“ Mig. s. gr. II col. 929.

134) Dialogum cum Triphone 6. Mig. s. gr. VI col. 492.

135) Historia Ecclesiastica IV XXVI P. Gr. XX ³⁰⁷.

136) Stromata I₁₃ Mig. P. Gr. VIII ⁷⁶⁵.

137) „Adversus Marcionem“ P. L. II 511. „De virginibus velandis“ I P. L. II 890 și 938; „De monogamia“ III P. L. II 983.

Origen (185-254) după arătările lui Eusebiu ¹³⁸). Hippolit (Episc. Romei, † 235) a explicat Eclesiastul ¹³⁹). Grigorie Taumaturgul (210-270) are „Metaphras in Eclesiasten“ ¹⁴⁰).

Dionisie de Alexandria (247-265) are comentariu din care au rămas numai bucăți ¹⁴¹).

Grigorie de Nissa († 395) are 8 omilii asupra cap. 1-3 din Eclesiast ¹⁴²).

Ieronim în „Prologus galeatus“ pune Eclesiastul între aghiografe ¹⁴³).

Din toată tradițiunea bisericească numai Teodor de Mopuestia (350-428) pare că tăgăduiește că ar face parte din scrierile canonice. El însă nu tăgăduiește pe Solomon ca autor, ci numai că el ar fi compus Eclesiastul prin înțelepciunea lui, adică n'ar fi inspirat ¹⁴⁴), idee care a fost condamnată desinodul al V-lea ecumenic (II din Constantinopole) ¹⁴⁵).

Pe temeiul acestor mărturii Biserica a socotit această scriere printre canonice.

Pr. I. POPESCU MĂLĂEȘTI

138) Hist. eccl. VI₂₅ P, Gr. XX col. 581 (comp. și cart. IV cap. 26 în Mig. P. Gr. XX 397, citat mai sus.

139) Ieronim „De viris illustribus“ 61 Mig. s. lat. col. 708.

140) Mig. P. G. X 987 sq.

141) Migne s. gr. X col. 1577 (numai 3 capitole).

142) Migne P. G. XLIV 616—753.

143) Migne P. L. XXVIII 547 sq.

144) Migne s. gr. 66 col. 697.

145) Mansi „Amplissima collectio conciliorum“ vol. IX Pag. 375—388.

Ediția de Leipzig.

„DREPTATEA“ LA POPOARELE DIN ANTICITATE

de
ȘERBAN IONESCU

Deschid cu pietate și plin de încredere „*Cartea Sfântă*” spre a desprinde din ea înțelesul divin și realizările pământești ale *ideii de dreptate*, ca reflex a acelei justiții imanente, pe care rațiunea umană n'a putut-o concepe în toată puritatea ei, și nici n'a înfăptuit-o cel puțin în măsura, în care s'a ridicat la idealitatea ei.

În fața îndoelilor și a obiecțiunilor, pe care unii le-au pus în sarcina Creștinismului, vorbind despre conceptul acestei idei, înarmat cu zelul și răbdarea devotului, am credința, că ideologia creștină profund revoluționară prin porunca: iubirii aproapelui, a frățietății și egalității religioase, a fost tot atât de radicală și în ce privește ideia de *dreptate în sine*.

Este desigur, cu neputință a discuta această idee, fără a nu face unele incursiuni și în frământările sociale, survenite dealungul vremii.

Individul ca și societatea au trăit cu adevărat, în măsura, în care au luptat pentru realizarea acestui ideal în omenire. Și astăzi, ea depune eforturi uriașe spre a se apropia tot mai mult de înfăptuirea cât mai integrală a acestei idei. Năzuințele depuse nu sunt cu totul fără rezultat. Nu avem însă o viziune destul de clară a acestui ideal. O iluminare asupra lui găsim însă în Creștinism. Există aici: vederi, concepții și orientări, pe care omul sau nu le-a aprofundat suficient, sau le-a ignorat, rezemându-se mai mult pe puterile rațiunii sale în conceperea dreptății sociale.

De aceia, fără a îmbracă armura vreunui reformator social, fie el chiar și de nuanță ortodoxă, ci numai ca simplu

observator al mersului istoric al popoarelor, voiu căută să pun în lumină două lucruri, de o importanță capitală pentru mentalitatea noastră contemporană și anume: că ideea de dreptate deși frumos concepută în cursul timpului, a rămas totuși o idee abstractă, fără contact cu realitatea colectivităților și fără vr'o putere de influență asupra societăților omenești, spre a le transforma după imperativele ei; iar în al doilea rând, că ideea de justiție a căpătat un imbold extraordinar de realizare socială prin elanul de idealism, pe care Creștinismul l-a revărsat asupra omenirii; cu alte cuvinte, că de la apariția Creștinismului, ideea de dreptate devine într'adevăr o forță socială, care pătrunde încet, încet în toate fibrele organismului social; mlădie și încovoae realitățile colective existente după criteriile unei conviețuiri mai înalte, mai morale, mai ideale. Sunt norme unei așezări creștine, a unei încreștinări, a masselor și deci a realizării dreptății dumnezeiești între oameni.

Vorbind însă de ideea de dreptate în concepția creștină, să nu ne ispitim a crede, că Creștinismul a adus cu sineși rezolvarea acelor probleme sociale, care astăzi frământă omenirea atât de mult, mai ales în urma marelui războiu mondial, a acestui cataclism, care a sguduit așa de profund întreaga umanitate. Nu!

Creștinismul nu este un sistem: social, politic sau economic. Unii văd, cu drept cuvânt, o agonie a Creștinismului în acest pretins Creștinism social¹⁾. Mântuitorul a ezitat să dea vr'o rezolvare problemelor: sociale, economice, politice sau naționale, atunci, când a fost solicitat. Misiunea Creștinismului nu este, de a se preocupa de problema pauperismului, ori a șomajului, a supraproducerii sau a plus-valorii, a capitalului parazitărilor ori a repartitiei bunurilor pământești și a. m. d.

Creștinismul este o religie și ca orice religie, ea are ideologia ei, care nu trebuie a se confunda cu ideologiile diferitelor sisteme ale vieții sociale. Creștinismul urmărește: mântuirea credinciosului pe baza unei credințe și a păstrării acelui contact neîntrerupt cu Dumnezeu prin puterea rugăciunii.

1) Vezi: Unamuno: L'Agonie du Christianisme. Paris, 1926 tr. fr.

Creștinismul ne pune în față viața sfântă și totuși reală a Mântuitorului, viața trăită între oameni și buni și răi și dreapți și nedreapți, și sinceri și mincinoși, între oameni formați și din neghină și din grâu. Viața aceasta se poate realiza de fiecare din noi, pe baza unor precepte dogmatice și morale, care sunt absolute și eterne. Prin practicarea acestor învățături, omul poate deveni: o ființă cu totul renăscută, o făptură nouă, un creștin adevărat și plăcut înaintea lui Dumnezeu. Acesta e Creștinismul.

Cum se face atunci, că îl vâram în mijlocul frământărilor sociale și-i cerem soluțiuni? Să fim bine înțeleși, căci în loc să servim cauza ortodoxismului, mai degrabă o deservim prin o interpretare greșită și arbitrară. E bine să punem lucrurile la punct.

— Dar în cazul acesta, ce ne oferă Creștinismul?

— Un element extraordinar de important, care a revoluționat toate domeniile de activitate socială și fără care nici o transformare sănătoasă nu poate avea loc, dacă nu ne însușim mai întâiu acest element pur creștinesc.

Nu în zadar a fost privit Creștinismul ca una din cele mai puternice revoluții, pe care istoria a cunoscut-o în viața acestei omeniri de la apariția ei. Ea e cu atât mai măreață, cu cât Creștinismul n'a făcut uz de violență, ori de dialectica renumită a sofistilor din Anticitate. „*Pe cei simpli a ales Dumnezeu, ca să rușineze pe cei înțelepți — spune Apostolul neamurilor — și pe cele slabe, ca să dea de rușine pe cele tari... și pe cele ce nu sunt, ca să dărâme pe cele ce sunt. Așa încât nici un trup să nu se laude în fața lui Dumnezeu*” Cor. I, 27-29.

Vedeți, prin urmare, ce răsturnări, ce bulversări, ce transformări provoacă Creștinismul și aceasta numai prin acel imponderabil sufletesc, prin acel fond de idealism și spiritualism, care prin porunca iubirii, a egalității și fraternității întregului neam omenesc, s'a revărsat ca un mare elan de viață morală peste întreaga făptură umană și peste activitățile ei, sdruncinând din temelie structurile vechilor organisme sociale. Este puterea de credință, de iubire, de sacrificiu, de milă, de compasiune, de prețuire a omului ca fiu al lui Dumnezeu, care au prefăcut în mod profund alcătuirile societăților. În aparență, Creștinismul

vine cu o menținere a stărilor sociale existente, în fond însă, el revoluționează întreaga societate antică.

Marile prefaceri sociale nu se realizează numai prin: grevă, violență ori teroare. Cele mai profunde, sunt cele care se săvârșesc pe cale pașnică ori evolutivă. În aceasta constă și superioritatea doctrinei creștine.

Putem urmări adevărul acesta chiar în analiza, pe care ne-o propunem a o face *ideei de dreptate* și aceasta cu atât mai mult, cu cât s'au ridicat unele obiecțiuni din partea școlilor filosofice, că Creștinismul ar fi ignorat acele aspecte dinamice ale acestei idei. „Este una din cele mai dureroase lacune în morala Noului Testament — spune Paulsen ¹⁾ — întrucât pentru virtutea dreptății nu prea este loc acolo. Sacrificiul și suferința pentru aproapele sunt într'adevăr foarte mult recomandate, dar lupta contra nedreptății și a despotismului spre apărarea celor slabi, îi este streină, dacă nu chiar cu totul absentă. Prin neîmpotrivirea față de cel rău, pe care o recomandă Creștinismul, abia dacă se poate citi v'run exemplu de eroism pentru cei împilați, opresați, sau urmăriți în mod cu totul nevinovat”.

Obiecțiunea aceasta este ieșită din concepția unui mare jurist german: *von Jehrings*, care în lucrarea sa: „*der Kampf ums Recht*“, concepe dreptul ca o luptă și că dreptatea nu există, de cât în măsura, în care luptăm pentru realizarea ei.

Contradicția deci s'ar părea evidentă. Nu numai, că ideea de dreptate nu devine o forță socială prin Creștinism, dar că Creștinismul este strein de o asemenea concepție dinamică a ideii de dreptate.

E bine deci, să ne explicăm puțin cu acești filosofi și juriști și să vedem, dacă lucrurile stau așa sau nu!?!...

*

Dreptatea ca virtute morală era cunoscută și înainte de Creștinism. Se vorbește chiar foarte elogios despre ea.

După Aristot, dreptatea este cea mai frumoasă dintre virtuți. El închină acestei străluciri un poetic omagiu, când spune: „că nici luceafărul și nici aurora nu sunt demne de atâta admirațiune ca virtutea dreptății” ²⁾.

1) Vezi: *System der Ethik*, Vol. II p. 153, 184. Ed. VIII, Berlin 1906.

2) Vezi *Ethica c. Nic. c. V. c. III*, „*Και διὰ τούτο πολλάκις κρατιστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ θυθ' ἕσπερος θυθ' ἕως θυθ' ἠαύμαστος*”.

Și după Plato, dreptatea este un ideal, a cărei realitate, nu o găsim, de cât în lumea transcendentă a ideilor. Ea există ca un principiu: unitar, permanent, absolut și etern. Nu este supusă fluctuațiilor, schimbărilor sau contingentelor. Dreptatea realizează în „republica” platonice armonia tuturor elementelor componente ale statului, sintetizând în sine cooperarea și conlucrarea celorlalte virtuți ³⁾).

Cicero o numește deasemenea: *fundamentum regnorum* — și-i atribue o supraexistență, chiar dacă lumea aceasta s’ar distruge. În ea rezidă cea mai înaltă splendoare, și tot ea ne dă criteriul pentru aprecierea oamenilor buni și onești ⁴⁾).

Și Seneca vedea în dreptate virtutea cea mai frumoasă ⁵⁾), care nu trebuie să închidă ușa nimănui întrucât și sclavii pot să devină virtuoși și deci să nu căutăm a ignora drepturile omului ⁶⁾).

Pe baza acestor idei, Cei Vechi și-au construit sistemele lor politico-sociale.

În renumita sa „Politeia”; — opera cea mai de admirat, pe care ne-a lăsat-o Anticitatea — Aristotel face înalte considerațiuni de ordin etic, pe care le așează la baza lucrării sale de sociologie și economie politică. El îmbină morală cu politică și face din etică o ramură a politicii, după cum politica e privită pe de altă parte ca o morală aplicată.

Statul, bunăoară, are una din cele mai înalte chemări, de a realiza fericirea cetățenească prin activarea tuturor însușirilor morale a omului. E o definițiune foarte înaltă, care e departe de a fi realizată de multe din statele moderne, care urmăresc mai degrabă mizeria cetățenească, activând toate forțele omului spre a isprăși incapacitatea diplomaților, ce au aruncat de multe ori dezastrul asupra statelor.

Numai că acest stat, atât de frumos definit, cuprindea în alcătuirea lui socială o sumă de contradicții, de antagonisme, de nedreptăți strigătoare la cer.

În primul rând, individul dispărea cu libertatea și indi-

3) Vezi: Republ. c. III.

4) De officiis c. I, c. VIII. „In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur“.

5) Epistolae 113,31.

6) De Beneficiis c. IV, cap. 18.

vidualitatea lui în mecanismul statului. El devine un simplu instrument sau o unealtă credincioasă și trăește în măsura în care poate fi folositor statului. Există anumite clase sociale, anumite caste absolut separate între ele. Astfel era clasa aristocraților, clasa războinicilor, clasa sclavilor sau a periokilor, ori a iloților. Ei formau paria societății. Sclavajul nu era în concepția lui Aristot o stare trecătoare sau provizorie. El era o necesitate socială și permanentă. Ea nu se justifică numai prin o cerință a statului antic, ci se întemeia pe ordinea naturală a lucrurilor. Sclavul este hotărât de la natură a rămâne sclav. El posedă numai atâta inteligență, cât este necesară spre a pricepe porunca stăpânului și a o îndeplini. El este născut, predestinat spre a fi rob.

Și pe baza acestei concepțiuni, Aristote afirmă: necesitatea și legalitatea sclavajului 7).

Dar și în celula organismului social, în familie, găsim același absolutism, același despotism, același arbitrar, pe care ni-l confirmă existența celor 12 table din statul roman. Femeia era considerată ca o minoră. Legiurile social-economice o mențineau într-o stare de inferioritate. Putea fi judecată de către acel „*pater familias*”, care era și soțul ei, fără drept de apel și pedepsită chiar cu moartea. Aceiași soartă era rezervată și copiilor, care puteau fi vânduți și tratați ca minori, chiar după majoratul lor 8).

Și *Plato* căută să facă din „Republica” sa sediul tuturor virtuților și fericirea mulțimii prin încredințarea conducerii statului în mâna filosofilor. În această privință, *Plato* era un incorigibil. El spunea, că: „dacă n’ar fi filosofi stăpânitori și dacă guvernării n’ar sta și cu filosofia într-o mână, atunci suferințele umane n’ar mai lua sfârșit”.

Timpu însă nu prea ne-a confirmat această părere, fiindcă multe nenorociri s’au abătut asupra statelor prin guvernarea filosofilor. Mă gândesc chiar la „republica” înființată de *Plato*, la statul lui *Zenon*, la dezastrul imperiului roman din timpul lui *Seneca*, iar în timpurile noastre la un *Bethman—Holweg*, can-

7) Vezi: «Politica» sa. C. I, cap. 2, § 3, 5, 7, trad. de El. Bezdechi Cult. Nat. 1924.

8) Vezi: F. de Coulanges: *La cité antique* p. 102; idem Duruy: *Histoire des Romains* V. I, p. 89.

celarul Germaniei, care a deslănțuit războiul mondial și care era un filosof prin excelență.

Încât, poate e mai bine să zicem, să ne ferească Dumnezeu de *filosofi* la cârma statului, ș'aș mai adăogă și de *economisti*. Unii se uită prea sus și alții prea jos. Unii se agață prea mult de ideal și alții prea mult de materie; unii sunt prea miopi și alții prea văd departe, încât Dumnezeu să-i aibă în pază pe amândoi, dar numai ca observatori sociali și nu ca conducători politici ⁹⁾.

Contrastul social și material dintre bogați și săraci a fost totdeauna un ferment de continuă răsvrătire și agitație în stat. Acest contrast a trecut drept o sfidare a ideii de justiție socială, pe care trebuie să se fundamenteze un organism social.

Plato era atât de obsedat de acest ferment disolvant, încât el suprimă libertatea cetățeanului, desființează proprietatea privată, coboară pe om la nivelul de turmă, distruge nucleul vieții familiare, introduce comunismul în viața economică, preconizează crescătoriile de copii în masă, ca o urmare a comunismului femeii.

Combătut cu multă vehemență de către Aristot, el revine asupra acestor idei în lucrarea sa ultimă: „Legile” și am adăogă, că argumentele, pe care Aristot le întrebuițează pentru combaterea comunismului din Republica lui Plato, sunt și astăzi tot atât de valabile, de clasice, de hotărâtoare pentru a le contrapune acestei utopii sociale.

Sentimentul atât de firesc și natural al paternității — spune Aristot — s'ar spălăci și ar dispărea în practica comunistă, cum ar dispărea cele câteva picături de dulceață într'un butoiu cu apă. „Prefer, zice el, să fiu vărul adevărat al cutărui om, ca în staul actual, de cât fratele ori cui ca în Republica lui Plato”.

Dar și comunismul bunurilor materiale, dac'ar fi realizat în mod consecvent, adăogă Aristot, ar avea multe neajunsuri, care l-ar face imposibil de menținut.

Instinctul de proprietate e în primul rând un instinct înăs-

9) Într-o lucrare recentă a unui economist român, prof. *Tașcă*, intitulată: „*Către o nouă înnoimare economică și socială*”, cetim la pag. 9 această sinceră mărturisire, că de aproape 20 de ani încoace, legile economice sânt mereu înfrânte; astfel, că dezideratul nu e decât foarte modest.

cut în om. Impărțirea proprietății în loturi egale cum o preconizează Plato, nu rezolvă problema. În a doua generație aceeași înfăptuire, devine din nou ineficace. Numărul locuitorilor crește neconținut. Criza reapare. Consecvent ar fi, limitarea numărului nașterilor. Aristotel recomandă în mod logic sistemului platonice: practica avortului artificial. Cum vedem, plutim și în Antichitate în plin malthusianism.

Comunizarea proprietăților mai departe înseamnă, după Aristot, nivelarea firilor omenești și terorizarea celor apți și selecți. Progresul ar fi, în cazul acesta, nimic, iar tembelismul încurajat.

Contraștele sociale trebuiesc în adevăr reduse, și după Aristot, însă nu prin siluirea naturii omenești, ci prin reforme și legiuiri echitabile, fără a se dăruge: nici instinctul de maternitate și nici cel de proprietate ¹⁰⁾.

Dreptatea, din care Plato vroia să facă un fel de rezultat a armoniei stărilor sociale, întocmai ca și armonia concilierii părților corpului omenesc, nu era după cum vedem o realitate a mediului social antic.

Dreptatea era mai mult o teorie frumoasă și atrăgătoare; în fond însă organismul societăților antice întrețineau mari nedreptăți sociale, prin recunoașterea necesității slavajului, prin răpirea libertăților individuale, prin absolutismul statului, prin comunismul bunurilor materiale, prin anularea drepturilor omului și tirania colectivităților, prin menținerea castelor sociale, care imobiliză individul în forme rigide și absolut tiranice.

Inexistența acestei idei ca forță socială se vede mai clar la poporul roman. Aci găsim un contrast și mai înspăimântător între clasele sociale, care întrețineau mari suferințe colective.

Cercetați bunăoară anele lui Tacitus, care ne descriu evenimentele din epoca lui: Tiberiu, Caligula sau Nero. Mă adresez în special către admiratorii vieții antice, spre ași da seama, că închipuirea cea mai fantastică nuși putea zugrăvi o lume mai apocaliptică, mai decadentă și mai viciată, în care tirania, viciul și lașitatea să îmbrace forme mai grozave de înjosire ale ființei omenești, cum o găsim în această epocă.

10) Vezi: „Politica“ — Cartea I și a II.

Dar nu?! Dreptatea era socotită și după Cicero ca regină a tuturor virtuților ¹¹⁾. Ea înseamnă: *honestum vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere* ¹²⁾ etc. formule, care au trecut și în dreptul modern. Și cu toate acestea, în disputa, pe care Cicero o are în senatul țării cu demagogul scăpătat Gellius, el îi răspunde aceste cuvinte, care oglindesc o întreagă stare socială, zicând: „ob eam ipsam causam est mihi inimicus, quia nihil habet”.

Aceste anomalii sociale erau întreținute de existența acelor mari latifundii, care au cauzat pierderea Romei. De aci mizeria proletariatului, pe care poeții latini ni-o descriu în culori atât de triste — cum face spre ex. Martial — mai ales cu prilejul mutatăului de 1 Iulie, dată, ce constituia o adevărată rușine pentru Roma. Chiriașii erau nevoiți a traversa străzile capitalei imperiului cu resturile de boarfe, ce le mai rămăseseră, după ce proprietarul le mai înjumătățise și el, din cauza neplății chiriei pe cel puțin doi ani de zile în urmă.

Trecând însă în revistă bogăția și luxul din somptuoasele palate ale senatorilor romani, care dețineau provincii întregi în stăpânirea lor, ce egalau în întindere numai una singură: Moldova, plus Dobrogea și plus Cadrilaterul la un loc, stăpânite și exploatate de un mare latifundiar cu numeroașa lui armată de sclavi, ne facem o idee de realitatea socială a acestei virtuți a dreptății. Acea „Via del Imperatore”, pe care „ducele” de astăzi al Italiei, voeste să o restabilească în splendoarea ei deodinioară, adăpostea pe cei mai mari bogătași, printre care istoria ne amintește de un: Lentulus a cărei avere se ridică la 400 de milioane sesterti, cea ce ar veni în valuta noastră cam 4—5 miliarde lei, la care mai adăogând și... pe cea a unui Crispus și Seneca se putea întregi bugetul actual al țării noastre românești. Cunos-

11) ...Haec enim una virtus omnium est domina et regina virtum. De of. c. III. c. 6.

12) ...Fundamentum enim perpetuae commendationis et famae est justitia, sine qua nihil potest esse laudabile. Ibid. III, 9.; ...Fundamentum est justitiae fides, id est dictorum convectorumque constantia et veritas c. I. 7.; ...Sed justitiae primum munus est, ut ne quis noceat, nisi laccessus injuria, deinde ut communibus pro communibus utatur privatis ut suis c. I, 7; ...Ut pro dignitate cuique tribuatur: id enim est justitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia. c. I, 14

cutul Aquilius Regulus posedă proprietăți întinse în: Umbria, Etruria, Tusculum și în apropiere de Roma; iar nababul Aurelius Symachus în afară de 3 palate în capitala imperiului, mai posedă încă 15 vile în cele mai încântătoare poziții de pe marginea mării, precum în Ostia, Lavinium, în golful Neapoli la: Formiae, la Cumae, la Bauli, **Baja**, Pudeoli, la Neapoli, la Lucrine, în munți la: Tibur, Preneste, la Cora, moșii întinse în Samnium, Apulia, Sicilia, Mauretania etc. ¹³⁾.

Analizând ideia de dreptate la popoarele antice, putem spune în concluzie, că acolo a existat o lume: fără iubire, fără Dumnezeu și fără dreptate.

ȘERBAN IONESCU

13) Vezi: Lud. Friedländer : Darstellungem aus der Sittengeschichte Roms. Vol. I. p. 122, 123, Leipzig, 1922.

RECENZII

Ludwig Andreas Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart*. 2 Hälften: Im Zeichen des herrschenden Individualismus 1800 bis zur Gegenwart (Kirchengeschichte hrsg. von Johann Peter Kirsch, IV. Band, 2 Hälften), Freiburg im Breisgau (Herder & Co.), 8°, XXX, 516 p. broșat 14,80 M., legat 18 M.

Despre prima parte a acestui volum din Istoria bisericească ce apare sub direcția învățatului prelat J. P. Kirsch ¹⁾ am vorbit într'un număr anterior al acestei publicații ²⁾. Cu această a doua parte, autorul aduce istoria bisericească modernă până în prezent. Dacă apropierea de noi face — prin lipsa de perspectivă de timp — greu de tratat istoria secolelor XIX și XX, în schimb interesul ce prezintă tocmai prin faptul că este istoria trecutului nostru devine cu atât mai mare.

Bogăția materialului tratat neputând fi redată decât într'o lungă dare de seamă, vom însemna aci numai liniile generale și punctele principale ale cărții, cu câteva observații în puncte speciale.

Intr'o esențială prefață, autorul schițează aspectele și caracterizează spiritul epocii cu care se ocupă. El constată, cu A. Ehrhard și cu alții, că secolul XIX este timpul „secularizării spirituale”. Revoluția religioasă din sec. XVI a dus, mai înainte și mai mult decât revoluția franceză, la individualism, la naționalism, la regionalism, în toate domeniile importante ale vieții: religios, politic, social, cultural. Pe teren religios, în deosebire, consecințele au fost funeste: Dela lupta contra Bisericii în sec. XVI, s'a ajuns la lupta contra lui Hristos în sec. XVIII și apoi la lupta contra lui Dumnezeu în sec. XIX, cum zice Karl Adam. Secolul XIX nu mai crede în idei, ci în putere. Constituționalism, parlamentarism, republicanism, democrație, liberalism economic, socialism, materialism, științele naturale și istorice, iată ceea ce predomină și îl caracterizează. Din religioasă, cum a fost în evul mediu, viața publică a devenit în întreg Occidentul lumească, profană: antireligioasă și în special anticatolică.

1) „Studii Teologice“ an II, n. 1 (1931), p. 155—157.

2) *Ibidem*, p. 175—178.

Materialul este prezentat în patru cărți de întindere inegală. În prima, care servește ca punct de plecare, se expune «episodul dictaturii napoleoniene în stat și în Biserică» (p. 4—32), arătându-se peripețiile și greutățile raporturilor dintre Napoleon și papalitate, consecințele atitudinii lui în Franța și Germania.

Cartea a doua descrie «Biserica și fenomenele mișcării internaționale în viața de stat, în cea spirituală și culturală modernă» (p. 33—224). Se arată lupta de principii, fricțiunile politico-bisericești, prefacerile suferite de viața europeană, afirmarea indiferentismului religios, a liberalismului, pozitivismului filozofic, socialismului, și urmările lor pentru viața Bisericii, în fața căreia se ridică dominant statul, de care Biserica se vede îndepărtată, despărțită. Pe de altă parte, se arată acțiunea de apărare și de afirmare a Bisericii, oamenii și curentele cari au ajutat-o, sforțările-i de menținere, poziția ei în fața științei, a culturii, în presă, activitatea-i misionară internă și externă, raportul ei cu arta.

Cartea a treia, cea mai mare, se ocupă cu situația Bisericii romano-catolice în fiecare continent și țară (p. 225—427) începând cu Europa și precedând o introducere, care dă, cu date statistice, idee despre „orbis catholicus“ (c. 252 mil. rom. cat. în 1929; c. 319 mii preoți, 163.636 misionari și auxiliari). Această dispoziție a tratării face ca în cartea a treia să se reia, în cadrul istoriei fiecărei țări, unele din chestiunile puse în general în cărțile anterioare.

Cartea a patra este rezervată Bisericilor necatolice: protestantismului, ortodoxiei, sectelor (p. 428—485), socotite adecă toate laolaltă un creștinism de calitate inferioară. Despre statele ortodoxe, autorul se ocupă și în cartea precedentă, pentru a arăta situația Bisericii romano-catolice în ele (p. 358—370). În cartea a patra, el revine asupra lor pentru a arăta situația ortodoxiei.

Constatăm cu regret, cași pentru prima parte a volumului¹⁾ că istoricul nostru știe puține lucruri despre Bisericile ortodoxe și spune numai pe cele triste. Câteva date sumare și câteva constatări defavorabile sunt tot ce dă ca informație din istoria de peste un secol a ortodoxiei. Conștiința orientalilor că sunt „ortodocși“ îl indispuce și, constatând-o, istoricul devine apologet: Neținând de papă — zice — ortodocșii n’au unitatea Bisericii apostolice, și deaceia nici adevărata învățătură, ortodoxia aceasta este privilegiul exclusiv al Bisericii romano-catolice (p. 468).

Elogiul acesteea se face și în concluzie (p. 486—489), căreia îi urmează o anexă bibliografică generală (p. 490—494) și un bogat indice.

Cu toată îngrijirea, cu care este scrisă cartea, s’au strecurat unele greșeli, probabil de tipar. La p. 227 se dă ca uumăr total al ortodocșilor 13 mil. și jumătate (după statistica dela p. 468—469, numărul este de c. 145 mil.); Silbernagl-Schnitzer, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients* a apărut în ediția a doua la date diferite (1904, p. 365 n. 1; 1914, p. 468 n. 1).

Pivită în toată întinderea cărții, bibliografia este considerabilă, cu

1) *Loc. cit.*

excepția capitolelor privitoare la ortodoxie, unde ea este săracă. (Istoria Bisericii române a d-lui prof. N. Iorga este indicată după ediția întâia și nu se arată că sunt două volume, p. 471, n. 8).

Cât ne privește în special, autorul constată la pag. 368 cu plăcere că «atacul ortodoxiei române» asupra uniților din Transilvania n'a reușit, și cu regret că acest «gust de luptă» dovedește că suntem încă departe de unirea Bisericilor orientale „sub* Roma. Este deci clar ce însemnează, în această privință, dezideratul cu care se încheie cartea : ca Biserica creștină să ajungă o turmă sub un păstor (p. 489).

TEODOR M. POPESCU

S U M A R :

- Prof. Nichifor Crănic* Istoria literaturii bisericești și religioase moderne.
- Prof. Teodor M. Popescu* Tratatul împăratului Iustinian contra lui Origen.
- Dr. V. G. Ispir* Misiunea creștină în România nouă.
- Preotul I. Popescu-Mălăești* Ecclesiastul.
- Prof. Șerban Ionescu* „Dreptatea” la popoarele din Anticitate.
- Prof. Teodor M. Popescu* Recenzii.
-