

Conlet

35

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNA

CUPRINSUL

Dr. Petru Groza.

Ierom. IRINEU CRĂCIUNĂȘ, Nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos.

Magistrand N. V. STANESCU, Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu, cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nissa.

Pr. Dr. GH. SOARE, Aspecte din legislația bizantină în legătură cu ocrotirea omului.

Pr. Prof. IOAN GH. COMAN, Poezia Sfântului Grigorie de Nazianz.

I. BARNEA, Vasile Pârvan și problema creștinismului în Dacia Traiană.

Magistrand GEORGESCU I. ILIE, Studii și articole de istoria Bisericii române în periodicele bisericești. (Veacul XIX).

DOCUMENTAR: Lumină de la Răsărit — Zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte, de Pr. Prof. GRIGORIE MARCU.

1-2

D. 14.572

SERIA II-a — IANUARIE — FEBRUARIE — ANUL X/1958

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMINA

APAR 10 NUMERE PE AN//ABONAMENTUL ANUAL 20 LEI

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
STR. ANTIM Nr. 29 — BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

MEMBRI:

P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din București.

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu.

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din București.

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu.

REDACTOR RESPONSABIL :

P. C. Pr. IOAN GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințitii Mitropoliți și Prea Sfințitii Episcopi; Prea Cucernicii Profesori de la Institutele Teologice Universitare, candidați la titlul de magistru și doctor în Teologie, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

CUPRINSUL

Dr. Petru Groza	3
Ierom. IRINEU CRACIUNAȘ, Nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos.	5
Magistrand N. V. STANESCU, Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu, cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nissa	14
Pr. Dr. GH. SOARE, Aspecte din legislația bizantină în legătură cu ocrotirea omului	38
Pr. Prof. IOAN GH. COMAN, Poezia Sfântului Grigorie de Nazianz	68
I. BARNEA, Vasile Pârvan și problema creștinismului în Dacia Traiană	93
Magistrand GEORGESCU I. ILIE, Studii și articole de istoria Bisericii române în periodicele bisericești. (Veacul XIX)	106
DOCUMENTAR: Lumină de la Răsărit — Zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte, de Pr. Prof. GRIGORIE MARCU	128

SERIA II-a

1-2

ANUL X—1958

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

COMITETUL DE REDACTIE

Președintele : *P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romine.*

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

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



Dr. PETRU GROZA

In ziua de 7 ianuarie 1958, ora 5, a încetat din viață, după o lungă și grea suferință, marele bărbat de Stat Dr. Petru Groza, Președintele Prezidiului Marii Adunări Naționale a Republicii Populare Romine.

Patriot înflăcărat, luptător dirz pentru propășirea poporului, eminent conducător și îndrumător al vieții publice, fiu devotat al Patriei și al Bisericii noastre — pe care le-a iubit cu toată căldura inimii sale generoase și le-a slujit cu înțelepciune și vigoare, — Dr. Petru Groza nu va fi uitat de poporul nostru, care îi va păstra pururea vie amintirea și va merge fără șovăire pe drumul pe care a mers el: drumul muncii pentru înflorirea Patriei; drumul luptei pentru pacea lumii întregi.

NAȘTEREA SUPRANATURALĂ A DOMNULUI NOSTRU IISUS HRISTOS

Nașterea Domnului, ca cel mai însemnat eveniment din istoria omenirii, unește în sine, aspecte din cele mai gingașe, mai delicate și mai smerite, dar totodată și aspecte de o adevărată măreție dumnezeiască. Relatări în ceea ce privește nașterea Sa supranaturală, avem destul de amănunțite numai la doi evangheliști, Matei și Luca, fără ca ceilalți sfinți autori nou-testamentari să fie străini de acest eveniment (vezi Ioan I, 14; Gal 4, 4, etc.).

Evenimentul nașterii are loc în Palestina, în cele din urmă zile ale domniei lui Irod cel Mare, în anul 748 a.u.c. și 5 înaintea erei creștine oficiale¹. În Galileea, una din provinciile Palestinei, trăia în acea vreme o tânără fecioară orfană, ce se numea Maria. Ea era logodită cu un bărbat bătrîn și drept, numit Iosif.

De acum începe minunata descriere a Evangheliei cu privire la nașterea supranaturală a Mîntuitorului Iisus Hristos. Urmînd ordinea cronologică și logică, redăm mai întîi relatarea Sfîntului Evanghelist Luca. El vorbește despre nașterea Mîntuitorului în următoarele cuvinte: «În luna a șasea, îngerul Gavriil a fost trimis de la Dumnezeu într-o cetate a Galileei, al cărei nume era Nazaret, la o fecioară logodită cu un bărbat, al cărui nume era Iosif, din casa lui David; și numele fecioarei era Maria. Și intrînd îngerul la dînsa a zis: «Bucură-te cea plină de dar, Domnul este cu tine! Binecuvîntată ești tu între femei!». Iar ea văzîndu-l s-a tulburat de cuvîntul lui și cugeta: ce să însemneze oare urarea aceasta? Îngerul însă i-a zis: «Nu te teme Marie căci ai aflat har la Dumnezeu, și iată vei zămisi și vei naște un Fiu și-I vei pune numele Iisus. Acela va fi mare și Fiul Celui de sus se va chema, iar Domnul Dumnezeu îi va da tronul lui David, tatăl Său; și va domni peste casa lui Iacob în veci și împărăția Lui nu va avea sfîrșit». Atunci Maria a zis către înger: «Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?» Și răspunzînd îngerul, i-a zis: «Duhul Sfînt se va pogori peste tine și puterea Celui de sus te va umbri. De aceea și sfîntul, care se va naște din tine se va numi Fiul lui Dumnezeu. Iată și Elisabeta, rudenia ta care se socotea stearpă a zămislit și ea un fiu la bătrînețele ei și este a șasea lună de cînd s-a întîmplat aceasta, că la Dumnezeu nici un lucru nu este cu neputință». Atunci Maria a zis: «Iată roaba Domnului sînt; facă-se cu mine după cuvîntul tău». Și s-a dus îngerul de la dînsa» (Luca 1, 26-38). Aceasta este, după mărturisirea Sfîntului Evanghelist Luca, zămislirea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos. Delicatețea deosebită a istorisirii sale, felul ei dulce și fermecător, ne arată clar că Sfîntul Luca a auzit istorisirea chiar din gura Mariei. «Dacă aci este numai o mărturisire, cine nu simte că aceasta este mărturisirea Sfîntei Fecioare? Cîtă seriozitate în acest dialog! Cîtă gingășie aleasă

1. Ist. Bis. Univ., vol. I, editat de Prof. T. M. Popescu, Pr. Prof. T. Bodogae și Prof. Gh. Gh. Stănescu, Buc. 1956, p. 24-25.

în descrierea acestei întâmplări. Ce nobilă simplitate! O istorisire așa de perfectă și așa de curată, ar putea fi numai un răsunet al celor auzite chiar de la dînsa. Mărturisirea acestora trebuie să vină numai de la însăși persoana care a fost martora lor»².

De obicei mamele sînt cronicile firești ale vârstei începătoare a copiilor lor. Dar Fecioara Maria, care-și dădea bine seama de lucrurile minunate ce se petreceau cu ea, nu putea să vorbească ușor despre ele și oricui, «ci le păstra pe toate acestea, punîndu-le în inima sa» (Luca 2, 19). La timpul cuvenit, Fecioara Maria le-a făcut cunoscute în cercul intim al cîtorva apostoli ai Mîntuitorului, printre care desigur era și Sfîntul Luca, acela care, pentru a scrie Evanghelia, a cercetat cu amănuntul toate de la început, la cei ce de la început au fost martori și slujitori ai Cuvîntului (Luca 1, 1-4). În acest fel putem spune, după părerea unanimă a Sfintei Tradiții și a exegeților moderni, că Sfîntul Luca a auzit această mărturisire din însăși gura Fecioarei Maria.

Din această relatare putem desprinde clar și fizionomia Fecioarei Maria: model de curăție, de feciorie curată, de smerenie și nevinovăție, de credință neprefăcută și puternică; iată sufletul mare al Mariei.

După primirea acestei vești minunate Fecioara Maria plecă în Iudeea, la Elisabeta, rudenia ei, ca să-i vestească această taină mare pentru care de acum o vor ferici toate neamurile pămîntului (Luca 1, 48-49). După trei luni de ședere la Elisabeta, Fecioara Maria se întoarce la Iosif logodnicul ei. Am ajuns astfel la ceea ce ne istorisește evanghelistul Matei. El ne spune: «Logodită fiind mama Lui, Maria, cu Iosif, mai înainte de a fi ei împreună, s-a aflat avînd în pîntece de la Duhul Sfînt. Iar Iosif, bărbatul ei, fiind drept și nevoind să o vădească, a vrut s-o lase pe ascuns. Pe cînd însă cugeta el aceasta, iată, i s-a arătat îngerul Domnului în vis și i-a zis: «Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, femeia ta, că ceea ce s-a zămislit în ea este de la Duhul Sfînt, și va naște un Fiu și-I vei pune numele Iisus, că Acela va mîntui de păcate pe poporul Său... După ce s-a sculat din somn, Iosif a făcut după cum îi poruncise îngerul Domnului, și a luat pe femeia sa, dar nu a cunoscut-o, pînă ce ea a născut pe Fiul Său cel întîi născut și I-a pus numele Iisus» (Matei I, 18-25).

Istorisirea Sfîntului Evanghelist Matei pune în lumină alte aspecte importante ale acestui minunat eveniment. Îngerul vine la Iosif cînd el se găsea într-o stare de neliniște, provocată de starea logodnicei sale.

În sufletul său se dădea o luptă puternică între sentimentele sale de dreptate față de legea lui Dumnezeu și sentimentele sale de dragoste și stimă față de logodnica sa, care, deși însărcinată, totuși avea o viață ireproșabilă. Dreptul Iosif — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, este atît de curat și atît de străin de patimă, încît nu vrea să mîhnească pe logodnica sa Maria nici cu cel mai mic lucru, descoperindu-i bănuiala sa. De aceea, el hotărăște s-o părăsească pe ascuns. Rămînînd lîngă logodnica sa, Iosif se teme ca nu cumva să calce legea; dar pe de altă parte, nu voia nici s-o aducă la judecată, cum cerea legea în astfel de cazuri, căci în acest fel ar fi pus-o într-o situație neprefăcută, necinstind-o și dînd-o morții. El nu face nici una nici alta, ci se hotărăște să ia o atitudine care este mult

² E. Bougaud Mgr. **Iisus Hristos** trad. rom. de C. Ceruleanu, București 1939, p. 62.

superioară prescripțiilor Legii Vechi în astfel de cazuri³. În urma intervenției îngerului, Iosif se convinge că într-adevăr logodnica sa este nevinovată și sfântă, așa cum o cunoștea el; mai mult, el află că ea este a'leasă ca să împlinească lucruri mari în taina mîntuirii neamului omenesc. Acestea-l fac, nu numai să-și recapete liniștea și încrederea ci, mai mult, plin de mulțumire față de Dumnezeu, Iosif rămîne mai departe trăind de acum laolaltă cu logodnica sa, pentru ca la plinirea vremii, ca și dreptul Simeon, să poată vedea cu ochii săi mîntuirea, pe care Dumnezeu a gătit-o tuturor neamurilor. Modul de a se purta cu logodnica sa, îl arată pe bătrînul Iosif a fi un om împodobit cu calitățile cele mai alese ale unui bărbat. De aceea evanghelistul îl și numește drept, adică om care are toate virtuțile.

După aceste istorisiri, care privesc mai mult zămislirea supranaturală a Mîntuitorului, cei doi evangheliști și în special Sfîntul Luca, ne dau unele relatări cu privire la timpul, locul și alte date în ceea ce privește nașterea propriu zisă a Mîntuitorului (Luca 2, 1-19; Matei 2, 1-12).

Din cele spuse pînă acum, vedem că Sfîntul Luca redă fapte ce privesc pe Fecioara Maria, iar Sfîntul Matei pe cele ce privesc pe dreptul Iosif. Deși există unele deosebiri de amănunt, aparente și între cei doi evangheliști, totuși ei sînt de acord și se completează unul pe altul, redînd în mod cît se poate de clar adevărul despre nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos.

Unele precizări asupra celor relatate de Sfînta Scriptură pun acest adevăr în lumina lui deplină. Maria era logodită cu Iosif din casa lui David. Deci, căsătoria, care consta într-o ceremonie oficială, cînd logodnica era condusă la casa bărbatului, încă nu era săvîrșită. În momentul în care îngerul o vestește pe Fecioara Maria, că va fi mamă, că va naște, intervine o dificultate, care o neliniștește: «Ceea ce-mi tulbură mai mult mîntea și aruncă într-un adînc cugetarea mea sînt cuvintele că am să nasc, fecioară fiind. Cine a văzut vreodată rod fără rădăcină, naștere fără sămînță, rîu fără izvor, fiu fără tată, mamă fără bărbat? Cum va fi mie aceasta, de oarece eu nu știu de bărbat»⁴. «Această mărturisire ne încredințează că în momentul vestirii îngerului, ea era numai logodită, și nu măritată cu Iosif. Dar ea dovedește încă mai mult: ea presupunea, în mod vădit, că logodindu-se cu Iosif, și acceptînd o căsătorie viitoare, la care erau hotărîte logodnicile, Maria a rezolvat, s-a hotărît, fără îndoială, în unanimitate cu logodnicul său, ca să rămînă fecioară»⁵. Ea nu se liniștește decît atunci cînd, prin cele spuse de înger, își dă seama că într-adevăr va rămîne fecioară și că nașterea pe care i-o vestește îngerul nu este una obișnuită, de rînd, ci una care se va face prin puterea și lucrarea lui Dumnezeu. Dacă Fecioara Maria era hotărîtă să rămînă fecioară înainte de vestirea îngerului, cu atît mai mult va fi reinnoit și întărit această hotărîre după vestirea minunată a îngerului, mai ales că-și dăduse seama că va naște rămînînd fecioară. Aceasta pentru a se dărui întregă în lucrarea lui Dumnezeu.

3. Omilia 3 la Ev. după Matei, în *Oeuvres complètes de S. Jean Chrysostome*, sous la direction de M. Jeanin, Bar le Duc 1865, tom. VII, p. 30. Vezi și Dr. V. Gheorghiu, *Sf. Evangheliile după Matei, cu comentariu*, Cernăuți 1925, pp. 93-103.

4. *Înțe Miniat, Didahii și predici*, trad. de Pr. D. Fecioru, Buc. 1945, p. 636.

5. M. Lepin, *Histoire de Jésus, in Le Christ*, Encyclopédie populaire des connaissances christologiques, sous la direction de G. Bardy et A. Tricot, Paris 1935, pp. 260-261.

Atitudinea dreptului Iosif pledează și ea pentru fecioria Mariei. Liniștindu-se de orice bănuială asupra ei și luînd cunoștință, prin înger, de planul lui Dumnezeu cu ea, după sfatul îngerului (Mat. 1, 20) «se hotărăște să ia în casa sa pe ceea care era logodnică sa și pe care o face ca soție a sa: sub înfățișarea unei căsătorii obișnuite, el va fi păzitorul fecioriei Mariei și ocrotitorul lui Iisus»⁶. Acest adevăr îl mărturisește și Sfîntul Ioan Gură de Aur zicînd: «Acesta se numește bărbat, aceea se numește femeie: numele sînt legitime, dar sînt lipsite de orice realitate. Aceste numiri să le înțelegi pînă la cuvinte, dar nu pînă la lucruri»⁷. Tot în acest sens ne vorbesc și cuvîntele Sfîntului Evanghelist Matei, care spune despre Iosif: «și n-a cunoscut-o pe ea, pînă ce a născut pe Fiul ei cel întîi născut» (Mat. 1, 24). Adaosul pe care-l face evanghelistul zicînd: «pînă ce a născut pe Fiul ei unul născut» nu exprimă numai faptul că înaintea acestei nașteri minunate Iosif n-a cunoscut-o pe Maria, ci ne arată că și pe viitor, după naștere, Iosif s-a purtat la fel cu soția sa. Conjunția «pînă ce» sau «pînă» în sfînta Scriptură arată de cele mai multe ori un timp nedeterminat. Acest adevăr iese mai deplin la lumină, cînd cercetăm și alte exemple din Sfînta Scriptură. «Eu sînt cu voi în toate zilele pînă la sfîrșitul veacurilor» zice Mîntuitorul (Mat. 28, 20)⁸. Dacă am lua sensul obișnuit al conjuncției «pînă» atunci ar reeși că Mîntuitorul după a doua venire va întrerupe legătura de viață cu ucenicii Săi, ceea ce ar fi absurd; ori în acest loc, se arată tocmai ideea contrară, adică legătura veșnică cu ucenicii, chiar și după a doua venire^{8 a}.

Din cele expuse mai sus apare ca un adevăr indiscutabil nu numai nașterea supranaturală ci și pururea fecioria Mariei, deci și nașterea supranaturală a Mîntuitorului. În mod obișnuit nașterea unui om, după legile procreației, este rezultatul unei inițiative omenești. «Este o lege a firii, zice Sf. Ioan Gură de Aur, ca femeia să nască cînd este unită prin căsătorie. Dar cînd Fecioara, care nu cunoaște căsătoria, naște și iarăși se arată fecioară, atunci lucrul este mai presus de fire. Natura și-a suspendat legile sale și a îndeplinit voința Stăpînului

Legile naturii nu îngăduiau o naștere ca a sa; dar ca stăpîn al naturii a introdus un fel străin de naștere, ca să arate, că și atunci cînd s-a făcut om, nu se naște ca un om, ci se naște ca un Dumnezeu. Se naște așa dar astăzi din Fecioară învingînd firea și depășind legile căsătoriei. Căci se cuvenea celui desăvîrșit în sfîntenie să se nască printr-o naștere curată și sfîntă. Și după cum Adam a dat naștere la femeie fără de femeie, tot astfel și azi Fecioara a născut bărbat fără de bărbat»⁹. Căci existența, adică persoana lui Iisus Hristos, nu s-a format în totalitatea ei din cuprinsul acestei lumi, din pîntecele cel fecioresc al Mariei. El exista mai dinainte ca Fiul al lui Dumnezeu, ca subiect «așa dar ca inițiativă pentru o nouă formă de existență. Prin acest fapt și în deosebi prin aceea că subiectul mai dinainte existent, e dumnezeesc, El nu s-a putut supune unei

6. Idem, p. 263.

7. Cuvîntări la praznice împărătești, trad. de Pr. D. Fecioru, Buc. 1942, p. 38-39.

8. Despre Michal, fiica lui Saul, se spune că «n-a avut copii pînă în ziua morții sale» (II Sam. 6, 23). Desigur că prin aceste cuvinte n-a voit să spună că a avut copii după moarte, ci că n-a avut copii născodată, deci conj. «pînă» e identică cu «născodată».

8 a. P. Svetlov, *Invățătura creștină în expunere apologetică*, trad. din rușește de S. Bejan și C. Tomescu, Chișinău 1936, vol. II, p. 322.

9. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvîntări*, pp. 29 și 32.

inițiative omenești în privința venirii Sale pe lume, îmbrăcat în natură omenească»¹⁰. Dacă s-ar fi supus acestei inițiative omenești, El ar fi încetat de a fi subiect dumnezeesc anterior, ar fi fost deci un subiect omeneesc. Despre acest lucru nu poate fi vorba la nașterea Mântuitorului, pentru că inițiativa continuă este de partea subiectului dumnezeesc. În aceasta constă și nașterea Sa supranaturală: în faptul că Fiul lui Dumnezeu însuși, ca subiect dumnezeesc anterior, a inițiat conceperea Sa ca om în Fecioara Maria¹¹. «Cel născut din Tatăl, zice Sfântul Ioan Gură de Aur, într-un chip cu neputință de rostit prin cuvinte, se naște, pentru mine, din Fecioară, în chip inexplicabil. Atunci s-a născut, potrivit firii, din Tatăl înainte de veci, după cum știe Cel care l-a născut; iar astăzi iarăși s-a născut, contra firii, cum știe harul Duhului Sfânt. Nașterea lui cea de sus este adevărată, iar nașterea cea de jos nemincinoasă. Cu adevărat s-a născut Dumnezeu din Dumnezeu și cu adevărat același s-a născut om din Fecioară. Sus singurul Unul născut, din unul singur, jos același, singurul Unul născut, din singura Fecioară. După cum cu privire la nașterea de sus este necucernic să presupui mamă, tot astfel este hulitor să presupui tată la nașterea cea de jos. Tatăl a născut nesemnal, iar Fecioara a născut fără stricăciune»¹².

Iisus Hristos, născându-se din Fecioara Maria, a rămas ceea ce a fost din veșnicie, adică Dumnezeu, dar s-a făcut ceea ce n-a fost, adică om, dar fără de păcat, fiind astfel o persoană divin-umană. Fecioara Maria născând pe Iisus Hristos, a rămas ceea ce a fost înainte de naștere, adică fecioară, dar s-a făcut ceea ce n-a fost, s-a făcut Mamă, fiind o Mamă-Fecioară. Un astfel de Fiu trebuia să aibă o astfel de Mamă: o Mamă-Fecioară. Astfel învățătura despre nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos, nu este ceva forțat, ceva ce satisface numai o poasă sete de miraculos, ci este un articol firesc și necesar în taina întrupării. Admițând că Maria a născut pe Domnul ca Fecioară, înseamnă a recunoaște că subiectul Lui n-a fost produsul imanenței ci al transcendenței, adică El nu este un om de rînd, ci El este însuși Dumnezeu¹³. Căci dacă s-ar fi născut ca un om obișnuit, unde ar fi dumnezeirea Lui? Iar dacă ceea ce se spune despre El trece dincolo de fire, este dovada că cel vestit este Dumnezeu¹⁴.

Între nașterea supranaturală și între dumnezeirea Mântuitorului este deci o strînsă legătură. Dumnezeirea Sa a făcut posibilă nașterea mai presus de fire, iar nașterea mai presus de fire este o dovadă a dumnezeirii Sale.

Încercarea de-a explica cum s-a săvîrșit nașterea supranaturală a Mântuitorului, desigur, depășește mult marginile și posibilitățile rațiunii umane. Sînt multe lucruri din ordinea firească a naturii pe care mintea nu le poate pătrunde în adevărata lor ființă, cu atît mai mult acest fapt, care depășește cu mult rînduiala firii. Aceasta o arată și Sfîntul Ioan Gură de Aur, zicînd: «Nici nașterea Lui cea de sus nu se poate interpreta, nici

10. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu 1943, pagina 149.

11. Idem, p. 149.

12. *Cuvîntări la praznice împărătești*, p. 28.

13. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 150.

14. Sf. Grigorie de Nissa, *Marca cuvîntare catehetică*, trad. de Pr. D. Cristescu și N. I. Barcu, Buc. 1947, p. 58.

nașterea Lui cea din vremurile din urmă nu îngăduie să fie iscodită. Că Fecioara a născut, astăzi știu; că Dumnezeu a născut, în afară de timp, cred; dar felul nașterii am învățat să-l cinstesc în tăcere și n-am primit îngăduința să-l iscodesc prin cuvinte»¹⁵. Nașterea supranaturală este o minune a înțelepciunii, dragostei nemărginite și atotputerniciei lui Dumnezeu (Luca 1, 35-37).

În urma celor arătate, nașterea supranaturală a Mântuitorului Iisus Hristos apare ca un adevăr evident. Totuși în textele scripturistice, se fac unele mențiuni, care, la prima vedere, pentru un necunoscător, ar putea fi invocate ca dovezi împotriva nașterii supranaturale, și a pururea fecioriei Mariei. Le vom aminti, în treacăt, făcând și precizările generale cu privire la înțelegerea justă a lor.

Astfel, Mântuitorul Iisus Hristos este numit în unele locuri «Fiul cel întâi născut» (Mat. 1, 25). Dacă Iisus se numește «întâi născut» ar urma ca Maica Domnului să mai fi născut și alți copii, dintre care Iisus e primul. Dar noțiunea de «întâi născut» nu are nicidecum acest înțeles. La iudei «întâi născut» se numea băiatul care «deschide întâi pîntecele», adică născut înaintea celorlalți copii, chiar dacă nu ar fi fost alți copii, deoarece această numire se lega de anumite drepturi de moștenire din averea părintească și de faptul că el trebuia să-și închine întreaga viață lui Dumnezeu. (Num. 8, 16; Ieș. 13, 2). Deci numirea de «întâi născut» nu vrea să spună că Maica Domnului ar mai fi avut alți copii. În cazul de față «întâi născut», înseamnă «unul născut», în sensul de «unicul născut». Alt înțeles este exclus. Și totuși în Noul Testament se vorbește adeseori despre frații și surorile Domnului. (Mat. 12, 47-50; Luca 8, 9; Ioan 2, 12; etc.). Cum se explică acest fapt? El se explică în felul următor. În orient, în general și în special la iudei, numirea de frate sau soră nu avea numai sensul cunoscut azi de noi, ci această numire se întrebuițea și într-un înțeles mai larg de văr sau verișoară sau alte înrudiri mai apropiate sau mai îndepărtate (Facere 13, 8; 14, 16; 24, 48; 29, 12-15; I. Cronică 23, 22 etc.). De fapt prin cuvîntul frate sau soră, îndeosebi în limbajul creștin, se arată rudenția și spirituală ce există între toți creștinii, care fiind fiii ai lui Dumnezeu sînt toți și frați întreolaltă.

Dacă așa zișii «frații și surorile Domnului» ar fi fost frați adevărați și surorile adevărate ale lui Iisus ar trebui să se spună despre Maica Domnului că a venit împreună cu fiii și fiicele sale, ceea ce nu se spune niciodată, ci se zice totdeauna că «era Maria, Maica Domnului, și cu frații și surorile Lui» (Marcu 3, 31). Din felul acesta de a se vorbi rezultă în mod firesc că «frații și surorile Lui» nu sînt în același timp fiii și fiicele Mariei, Maica Sa. Ei nu se numesc niciodată fiii Mariei și ai lui Iosif, din contră, Maria mereu e numită Mama lui Iisus, iar Iisus e numit Fiul ei. Iar faptul că Domnul, cînd era răstignit pe cruce, a încredințat pe Maica Sa apostolului Ioan (Ioan 19, 26), este o dovadă mult grăitoare că Maica Domnului n-a avut alți copii în afară de Iisus Hristos, căci, dacă ar fi avut, Iisus ar fi lăsat-o în grijă unuia dintre ei și n-ar fi dat-o Sfîntului Apostol Ioan. În acest caz «frații și surorile Domnului» nu sînt decît cel mult veri (respectiv verișoare) secundari ai Mîntuitorului Iisus Hristos, singurul Fiu, născut mai presus de fire din Fecioara Maria¹⁶.

15. Cuvîntări la praznice împărătești pp. 28-29.

16. Vezi mai pe larg la Dr. V. Gheorghiu, op. cit., pp. 108-110; Prot. Pr.

În unele locuri din Evangheliile Mântuitorului este numit, apoi, în mod simplu, fiul Mariei și al lui Iosif, sau fiul teslarului (Mat. 13, 55; Luca 3, 23; Ioan 6, 42 etc.). Ar părea că e vorba de o naștere obișnuită și un fiu obișnuit. Se pune întrebarea: de ce sfinții Evangheliști ne prezintă pe Iisus Hristos ca pe fiul natural al lui Iosif și Maria? Acesta este un semn al Înțelepciunii și proniei divine care privește la nașterea supranaturală a Mântuitorului, care avea un strat intim sufletesc încît, mai ales la început, trebuia să rămînă o taină a familiei sfînte, iar mai tîrziu să fie adus la cunoștința unui cerc restrîns de persoane. În fața lumii și a prescripțiilor legii Iosif cu Maria, fiind logodiți și trăind laolaltă, formau o familie, iar pruncul Iisus era fiul legitim al lor. În realitate însă, după cum am mai amintit, familia sfîntă este un fel de văl, care îmbracă minunat taina mare a nașterii supranaturale a Mântuitorului din Pururea Fecioara Maria. «Priviți, zice Sf. Ioan Gură de Aur cum evanghelistul numește astfel, femeie, pe fecioară, deoarece nu voia ca să descopere prea mult această minune; totuși, el a spus destul pentru a îndepărta presupunerea că Iisus Hristos s-ar fi născut ca și ceilalți oameni de rînd»¹⁷.

Dacă Fecioara Maria n-ar fi fost logodită, ar fi fost socotită de iudei ca o desfrînată, și-și atrăgea pedeapsa aspră a legii, ori cît ar fi căutat să spună care este adevărul. Dar prin logodnă fiind socotită ca «femeia lui Iosif» (Mat. 1, 20) ea își păstrează cinstea și omenia în fața tuturor oamenilor.

Această pată rușinoasă ar fi căzut și asupra Mântuitorului, încît putea să fie acuzat că e născut din desfrînare. În cazul dat nimeni nu putea să spună acest lucru; chiar iudeii necredincioși erau constrînși de realitate să mărturisească: «Acesta este fiul lui Iosif, pe a cărui tată și mamă îi cunoaștem» (Ioan VI, 42). Prin comunicarea acestui adevăr, atît de gingaș și delicat, în masele largi ale credincioșilor, mintea și imaginația auzitorilor lor ar fi luat o direcție nepotrivită și murdară; mai mult, ar fi dus la plămuirea diferitelor vorbe rele referitoare, atît la persoana Mântuitorului, cît și la Maica Sa. Dumnezeu a avut grijă ca cinstea și curăția Maicii Domnului să fie mai presus de orice. De aci iconomia deosebită a providenței divine în legătură cu nașterea supranaturală a Domnului¹⁸.

Aceasta nu înseamnă, nicidecum, că acest adevăr ar fi rămas total necunoscut primilor creștini și că el s-ar fi formulat de-abia mai tîrziu, ca o creație spontană a cugetării creștine. Nașterea supranaturală o găsim ca articol de credință atît în Evangheliile cît și în scrierile Părinților apostolici, iar mai tîrziu a fost formulat ca dogmă în sinoadele ecumenice, ca un adevăr scump al învățaturii și trăirii creștine de totdeauna. La temelia acestui adevăr stă însuși faptul minunat al nașterii supranaturale. Dacă acest adevăr n-ar fi fost cunoscut de la început, apoi mai tîrziu cu greu s-ar fi putut formula, avînd în vedere că tradiția iudaică era străină concepției despre nașterea din Fecioară a Mântuitorului. Iudeii aveau o părere deosebită despre feciorie, cu totul alta decît ceea ce s-a format ulterior în

P. Deheleanu, *Manual de Sectologie*, Arad 1948, pp. 164-169; P. Svetlov, *op. cit.*, pp. 321-324, precum și alte comentarii la locurile respective.

17. Omilia 3-a la Ev. după Matei, trad. cit., p. 41.

18. Cu toate acestea iudeii, în lupta lor contra lui Iisus, au plămuit astfel de acuze, spunînd că e născut din desfrînare (Ioan 7, 38), iar mai tîrziu unii ca Celsius și alții au pîlsmuit tot felul de vorbe murdare cu privire la Maica Domnului și Fiul ei, Hristos.

creștinism. În iudaism căsătoria era mult superioară fecioriei; necăsătoria era o rușine, de aceea, chiar femeilor, care depuneau votul fecioriei continuu li se făcea ceremonia logodnei. Această mentalitate se vede și din faptul că Sfântul Ignatie, în prima jumătate a veacului II, acuză pe ebioniți, că nu vor să recunoască nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos, și rămân credincioși concepției iudaice. Din cauza aceasta, la început, nici adevărul despre nașterea supranaturală nu s-a folosit ca un argument pentru dumnezeirea Mântuitorului, iudeii fiind refractari acestei idei, ci ea se argumenta cu alte dovezi mai evidente, ca minunile, desăvârșirea morală și învierea Sa din morți. În aceste condiții nu poate fi vorba de formarea unei legende, a unui mit, despre nașterea supranaturală. Iudeii nu simțeau necesitatea ei, pentru că această idee era străină teologiei iudaice. Chiar profeția lui Isaia (7, 14) despre nașterea din fecioară, cu timpul, și-a pierdut sensul adevărat, locul acesteia luându-l concepția despre Mesia ca om politic. Ea a fost înțeleasă în adevărata lumină de abia după împlinirea ei prin nașterea Mântuitorului, cum, de altfel s-a întâmplat și cu celelalte profeții. Deci, nașterea supranaturală este un adevăr mărturisit și cunoscut de la început de Biserica creștină, având la temelie însuși faptul nașterii supranaturale¹⁹.

În sfârșit, ca o ultimă problemă, ne putem pune întrebarea în ce raport se găsește adevărul despre nașterea supranaturală a Mântuitorului și miturile religiilor păgâne orientale, despre originea și nașterea miraculoasă a unor zei sau eroi mai însemnați. Ceea ce constatăm de la început este o deosebire fundamentală în felul de a reda și înțelege acest lucru. «Pe deo parte, în relatările din antichitatea păgână, este numai neprecizie, nedeslușire, copilărie, bizarerie, câteodată nebunie și grosolanie și în ideile principale. De altă parte, în expunerea evanghelică, este o culegere minunată de date în toate amănunțele și de sobrietate: simplitatea cea mai delicată unită cu demnitatea religioasă cea mai impresionantă»²⁰. Acesta este un lucru atât de evident, încât a fost recunoscut și de unii critici raționaliști, ca Renan, care numește pe Sfântul Luca un artist divin mînuind o artă divină²¹.

De asemenea nu poate fi vorba de vreo influență a miturilor păgâne asupra concepției creștine despre nașterea supranaturală din fecioară. Accesul miturilor imorale păgâne în concepția și viața poporului iudeu a fost oprit și de credința lor despre Dumnezeu și despre preceptele înalte morale, pe care le aveau ei. Dacă Biserica creștină a avut o atitudine categoric negativă față de Evangheliile apocrife, încît nu le-a admis în canonul Noului Testament, deși erau produsul evlaviei creștine, un fel de a preamări și admira pe Mântuitorul, cu atât mai puțin poate fi vorba de vreun sincretism religios în Evangheliile sau de orice influență religioasă străină creștinismului. Mai curînd, am putea spune că prima veste bună și veche profeție a lui Isaia a străbătut și la alte popoare orientale, dînd naștere unor legende despre nașterea din fecioară a unor zei sau înțelepți²².

19. Vezi mai amănunțit: P. Svetlov, *op. cit.*, pp. 316-324; M. Lepin, *op. cit.*, pagina 256.

20. M. Lepin, *op. cit.*, p. 257.

21. După M. Lepin, *op. cit.*, p. 258.

22. Vezi mai pe larg aceste probleme la: P. Svetlov, *op. cit.*, pp. 316-395; M. Lepin, *op. cit.*, pp. 256-257; V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 110; C. Sirbu, *Creștinism și Budism, în rev. «Mitropol'a Ardealului»*, nr. 3-4/1956, pp. 278-289; Prot. S. Vlad.

Nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos apare, deci, ca un fapt unic și de nețăgăduit. Atitudinea clară și hotărîtă a Fecioarei Maria ca și a dreptului Iosif, după cum reiese din relatările Sfintei Evanghelii, dovedește cu prisosință acest fapt. Nașterea Domnului s-a săvîrșit, mai presus de legile firii. Căci, ca Fiu al lui Dumnezeu, ca subiect existent din veșnicie, venind în lume, El nu s-a supus inițiativei omenesti, ci El însuși a inițiat conceperea și nașterea Sa ca om din Fecioara Maria, pentru mîntuirea oamenilor. Nașterea supranaturală exclude în acest caz și starea de poftă prin care se inițiază orice ipostas uman nou de unde și lipsa păcatului strămoșesc, cu care oamenii se împovărează prin modul conceperii lor²³. Nașterea supranaturală a Mîntuitorului este o învățătură, o dogmă, care se încadrează ca un adevăr logic și firesc în cadrul învățăturii creștine, avînd o valoare deosebită în dogmatica ortodoxă.

Dar această dogmă, ca oricare alta, are și o valoare morală deosebită. Prin nașterea supranaturală a Sa, Mîntuitorul a introdus în lume, un nou fel de naștere, pe lângă cea trupească, nașterea din nou, nașterea după Dumnezeu la o nouă viață curată și sfîntă, trăită după voia Lui. Despre această nouă naștere vorbește în deosebi Sfîntul Ioan Evanghelistul (Ioan 1, 12-13; 3, 3-21). Iar Acatistul o tilcuiește în cuvinte minunate, zicînd: «Văzînd străină întruparea lui Dumnezeu, să ne înstrăinăm și noi din lumea cea deșartă și mintea spre cele dumnezeesti să o suim, că pentru aceasta Dumnezeu s-a pogorit pe pămînt, ca să ne ridice pe noi la ceruri» (Condac 8). Nașterea aceasta, prin care trebuie să treacă, în mod real, fiecare creștin aduce cu sine, ca o roadă binecuvîntată, realizarea vieții adevărate, pe care au preamărit-o îngerii, la nașterea supranaturală a Domnului, în cunoscuta și frumoasa cîntare: «Mărire întru cej de sus lui Dumnezeu și pe pămînt pace, între oameni bună învoire» (Luca 2, 14).

Școala Mitologică, Studiu istoric critic, Sibiu 1943; Prof. Gr. T. Marcu, *Mytos*, De la epistola pastorală pînă la Dl. Lucian Blaga, Sibiu 1942; Diac. Prof. Em. Vasilescu, *Domnul nostru Iisus Hristos și ceilalți întemeietori de religii*, Curs de magisteriu, Buc. 1954/1955. Vezi și studiile Prof. I. Mihălcescu, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», anii 1923-1926.

23. Pr. D. Stăniloae, op. cit., p. 151.

PROGRESUL ÎN CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU CU REFERIRE SPECIALĂ LA SFÎNTUL GRIGORIE DE NISSA *)

Dacă cineva ar încerca să exprime cât mai concis nota caracteristică a ființei umane, ar putea-o numi, cu drept cuvânt, «ființă cunoscătoare». Această expresie arată, în adevăr, tot ceea ce ființa umană are mai propriu: «cunoașterea», «năzuința de a cunoaște» și implicit cele trei funcțiuni sufletești: cea rațională, volitivă și afectivă, a căror lucrare se înmănușiază într-un tot unitar, în procesul de realizare a acestei aspirații¹⁾.

Cunoașterea a fost și va rămâne pentru omul din toate timpurile un privilegiu și o permanentă chemare spre zări noi, necunoscute; un factor inepuizabil de progres. Despre cunoaștere — ca realitate universal recunoscută și ca preocupare de totdeauna a spiritului omenesc — ne dă informațiuni prețioase și de netăgăduit istoria gândirii teologice și filozofice în tot cursul desfășurării ei.

În creștinism, cunoașterea a fost considerată una din cele mai alese podoabe cu care Dumnezeu a înfrumusețat pe om și ca un instrument prețios în procesul de revenire și apropiere a omului de Dumnezeu²⁾.

Plecînd de la cuvintele Mîntuitorului, care subliniază caracterul existențial al cunoașterii: «Aceasta este viața de veci ca să Te cunoască pe Tine unul adevăratul Dumnezeu» (Ioan XVII, 3), Teologia creștină a făcut din problema cunoașterii lui Dumnezeu miezul preocupărilor ei și unul din idealurile sale cele mai înalte. Importanța deosebită a cunoașterii lui Dumnezeu a fost subliniată de toți marii reprezentanți ai spiritualității creștine.

Clement Alexandrinul, care a studiat îndelung problema gnozei și a gnosticului creștin³⁾, prezentînd ideea cunoașterii lui Dumnezeu ca o

*) Această lucrare pentru titlul de magistrat a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Profesor D. Stănișoae, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Referindu-ne la colaborarea celor trei funcțiuni sufletești în procesul cunoașterii, ne-am gândit la cunoașterea strict teologică, la care, pe lângă rațiune și voință, participă și elementul afectiv — iubirea. Aceasta din urmă joacă un rol deosebit de important în cunoașterea creștină, care, primind astfel o notă specifică, a și fost numită cunoaștere prin iubire.

Se afirmă îndeobște în acest sens că «la cunoașterea religioasă iau parte toate funcțiunile sufletești ale omului și nu numai rațiunea lui. Îndeosebi iubirea, în creștinism, are un rol preponderent în gnoză» (Prof. Nicolae Chițescu, **Conceptul teologic de dezvoltare a dogmelor în epoca patristică și în cea modernă**. Curs (dactilografat) pentru Magisteriu, București (1956-1957), p. 23; cf. Idem, **Evlavie și Teologie**, art. în rev. «Ortodoxia», an. VIII (1956), nr. 2, aprilie-iunie (pp. 216-244), p. 243.

2. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Cunoașterea lui Dumnezeu** (Theognosia) (Curs dactilografat) pentru Magisteriu, București (1953-1954), p. 1.

3. Asupra spiritualității, la Clement Alexandrinul se poate vedea, în afară de bibliografia străină mai recentă, și Nicolae St. Georgescu, **Doctrina morală după Clement Alexandrinul**. Teză pentru doctorat în Teologie, București 1933. Autorul consacră problemei gnozei și gnosticului creștin un capitol special (p. 84-93) și dă prețioase informațiuni bibliografice la sfîrșitul lucrării.

năzuință structurală a ființei umane, ca ceea ce dă sens adevărat vieții, spune că «omul prin rostul lui firesc este o ființă năzuitoare spre înălțimi»⁴⁾, iar noi «am fost creați nu ca să mâncăm și să bem, ci ca să trăim spre cunoașterea lui Dumnezeu»⁵⁾.

În special, în literatura ascetică aflăm pagini edificatoare asupra problemei cunoașterii lui Dumnezeu, privită sub toate aspectele ei. Din concepția lui Evagrie Ponticul reiese că «toată strădania omului trebuie să ducă la cunoaștere sau gnoză a cărei încoronare este contemplarea Sfintei Treimi»⁶⁾. «Capătul vieții duhovnicești spre care trebuie să tindă sufletele credincioase este, — după el —, o stare superioară de lumină și dragoste, în care sufletul se bucură de o înaltă cunoaștere a lui Dumnezeu»⁷⁾.

Important de reținut din această concepție este legătura pe care Evagrie o stabilește între cunoașterea lui Dumnezeu și trăirea duhovnicească, cea dintâi fiind considerată ca scop și ca încununare a celei de a doua. Această concepție este comună de altfel Sfinților Părinți și marilor nevoitori ai Bisericii. Ea e specifică învățaturii creștine, a celei răsăritene în-deosebi.

Ideea aceasta a legăturii dintre trăire și cunoaștere, ca expresie a punctului de vedere ortodox, urmat în tratarea subiectului de față, va fi prezentă în tot cursul expunerii noastre. De aceea, în dezvoltarea acestui subiect, accentul se va pune, în aceeași măsură, pe condițiile care fac posibil progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cât și pe actul cunoașterii în sine, în diferitele lui etape.

Primele trei capitole de la început, care constituie de fapt partea întâia a lucrării, sînt destinate lămuririi unor probleme care se pun în legătură cu subiectul de care ne ocupăm.

I. FACTORII ȘI CONDIȚIILE PROGRESULUI ÎN CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU

1. Temeiurile dogmatice ale progresului în cunoașterea lui Dumnezeu

Se cuvine mai întîi să arătăm care sînt temeiurile dogmatice ale progresului sau înaintării în cunoașterea lui Dumnezeu. Desigur, aceasta presupune, de la început, admis faptul că există un progres în viața duhovnicească, deci și în cunoașterea lui Dumnezeu, ca scop al celei dintîi. Iar acest lucru nimeni nu-l poate contesta. De altfel, acesta este și sensul vieții religioase creștine: de a-l ridica pe om — cu ajutorul harului dumnezeesc — tot mai sus pe treptele spiritualității, la vrednicia chemării lui Dumnezeu «care voințește ca toți oamenii să se mîntuiască» (I Tim. II, 4). Or, tot acest arcuș nu este altceva decît un continuu progres duhovnicesc.

4. Clement Alexandrinul, **Pedagogul**, traducere de Dr. Nicolae I. Ștefănescu, colecția «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 3, București 1939, p. 294.

5. Idem, **op. cit.**, trad. rom. cit., p. 145.

6. **Filocalia sau culegere din scrierile Sf. Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvirși**, trad. din grecește de Prot. Stavr. Dumitru Stăniloae, vol. I, ed. I, Sibiu, Arhidiecezana, 1946, pp. 36-37.

7. Auguste Saudreau, **La spiritualité d'Evagre le Pontique**, art. în rev. «La vie spirituelle ascétique et mystique», t. XLVI, nr. 3, martie 1936 (pp. 180-190), pag. 181.

Temeiurile acestui progres le aflăm privind de aproape unele aspecte ale învățăturii Bisericii despre Dumnezeu și despre om: despre Dumnezeu ca obiect, iar despre om ca subiect al cunoașterii creștine.

Intre însușirile pe care, potrivit Descoperirii dumnezeiești, Biserica le-a atribuit lui Dumnezeu este și aceea a infinității. Această însușire arată pe Dumnezeu nemărginit, infinit, față de lumea mărginită, finită, creată de El din nimic. Făcându-ni-se cunoscut după lucrările sau energiile Sale necreate⁸⁾, potrivit acestei însușiri a nemărginirii, Dumnezeu nu poate fi cunoscut de noi niciodată în întregime; El rămâne obiectul infinit al cunoașterii noastre.

Pe de altă parte, omul — ca subiect al cunoașterii — poartă și el în sufletul său nemuritor un dor nemărginit de a-L cunoaște pe Dumnezeu și de a se uni cu El. Dorul sau tendința aceasta a lui este infinită, cum am spus, datorită sufletului său nemuritor, dar ea se datorește în primul rând infinității lui Dumnezeu. Tinzînd să-L cunoască, omul nu va reuși aceasta deplin niciodată, datorită atributului dumnezeiesc al nemărginirii; de aceea nici dorul lui nu are margini.

Infățișînd concepția Sf. Grigore de Nissa în legătură cu această problemă, Jean Daniélou spune: «Intr-adevăr, pentru Grigorie, Dumnezeu și omul fac parte, în aceeași măsură, din lumea inteligibilă. Or, spiritul este prin sine nelimitat. În această privință, Dumnezeu și omul sînt din același ordin. Dar diferența esențială constă în aceea că «Dumnezeu este infinit în act, pe cînd sufletul este infinit în devenire»⁹.

Sfinții Părinți, interpretînd cuvintele dumnezeieștii Scripturi, spun că omul, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, Ziditorul a sădit într-însul năzuința de a se ridica la frumusețea asemănării cu El, de a-L cunoaște și de a se uni cu El, iar omul poartă acest dor după cele înalte în sufletul său, prin care el se leagă «cu Dumnezeu și cu lumea spirituală»¹⁰⁾.

Din acestea rezultă că omul, prin sufletul său nemuritor, în care Ziditorul a sădit de la creație dorința vie după lumea celor de sus, va năzui fără încetare, începînd din viața aceasta și continuînd în veșnicie, să cunoască și să se unească cu Dumnezeu, obiectul nemărginit al cunoașterii și, implicit, al fericirii sale. Infățișînd această năzuință și acest progres continuu al sufletului către Dumnezeu, Nicolae Cabasila zice: «...puterea simțirii noastre este mărginită, dar sufletul nostru nicidecum nu încetează de a se dori după nemărginire, încît, dacă în privința firii este mărginit, în schimb în privința puterii și însuflețirii acest dor după fericire este fără margini și anume tocmai așa după cum e și viața sufletului, care cu toate că se desfășoară într-o lume mărginită, este fără de sfîrșit». Iar în continuare adaugă: «Pricina tuturor acestora este că Dumnezeu e Cel ce a potrivit astfel sufletul nostru și dorul după fericire și întregă viața noastră. Doar sufletul de aceea e nemuritor, pentru ca și după moarte să putem viețui împreună cu Dumnezeu, iar dorul după El de aceea nu

8. Ca și ați Sf. Părinți, Sf. Vasile cel Mare învață că pe Dumnezeu nu-L cunoaștem după ființa Sa, ci după lucrările Sale. El spune în această privință că pe Dumnezeu îl recunoaștem din acțiunile Sale, de ființa Sa, însă nu ne putem apropia. Lucrările coboară la noi, ființa Sa însă rămîne inaccesibilă (Epistola 243, 3, Migne, P.G., t. XXXII, col. 905 C-908 B).

9. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, p. 317.

10. Hristu Andrutsoș *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, Arhidiecezana, 1930, p. 143.

cunoaște granițe, pentru că numai în El singur ne putem bucura de toată plinătatea fericirii»¹¹).

Cu alți termeni și mai concis, Sfântul Grigorie de Nissa, explicînd acest neîncetat progres duhovnicesc, spusese deja mai înainte: «Bucuria (ἀπόλαυσις) care renaște continuu [în sufletul purificat], devine punctul de pîecare (ἀφορμή) al unei dorinți mai mari (μείζονος ἐπιθυμίας), sporînd pofta (πόθον) prin participarea la bunuri»¹²), adăugînd apoi că «măreția firii dumnezeiești nu e hotărnicită de nici o margine și că nu e vreun hotar al cunoașterii în înțelegerea celor cercetate, după care ar trebui să se oprească din mersul înainte cel ce urmărește cele înalte, ci: că cel ce aleargă, printr-o înțelegere superioară, spre mintea (înțelesul) de sus, trebuie să se poarte astfel ca toată desăvîrșirea cunoașterii, accesibilă firii omenești, să i se facă început al poftirii celor înalte»¹³).

Acest continuu progres și această mișcare fără sfîrșit a sufletului către Dumnezeu le numește el spectacul — ἐπέκτασις (comp. Filipeni III, 2).

2. Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu condiționat de progresul în viața duhovnicească

Progresul sau înaintarea pe treptele cunoașterii lui Dumnezeu presupune însă împlinirea unor anumite condiții.

În linia generației, am schițat sau am lăsat să se întrevadă care sînt aceste condiții încă de la începutul expunerii noastre. În fond, nu e vorba de mai multe, ci de una singură: anume de progresul în viața duhovnicească. Sfântul Grigorie de Nazianz arată acest lucru cînd spune că «nu e în puterea oricui să filozofeze despre Dumnezeu, fiindcă lucrul acesta pot să-l facă numai cei care s-au cercetat cu de-amănuntul și care au înaintat pas cu pas în calea contemplației și care, înainte de aceste îndeletniciri, și-au curățit sufletul și trupul, sau care cel puțin se silesc să se curețe»¹⁴). Același Sfînt Părinte vorbește de o adaptare a organului cunoașterii la obiectul cunoașterii, respectiv de o curățire a sufletului, care numai astfel poate să se apropie de Dumnezeu și să-L cunoască¹⁵), iar Sfîntul Grigorie de Nissa învață că numai cei ce se aseamănă se pot cunoaște.

Purificarea este, prin urmare, condiția absolută a cunoașterii lui Dumnezeu. Această idee se înțelege mai bine plecînd de la năzuința omului

11. Nicolae Cabasila, **Despre viața în Hristos**, trad. și studiu introductiv de Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, Arhiepiscopie, 1946. cartea VII-a, p. 195.

12. Omilia I-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 777 B.

13. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 892 A-B. În acest sens «cunoașterea lui Dumnezeu este un proces dinamic», cum zice Berdiaev..., este o mișcare nesfîrșită a spiritului. Totuși misterul continuă mereu să persiste; Dumnezeu'rea nu va fi niciodată cunoscută pînă la capăt (cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, **Curs de ascetică și spiritualitate creștină** (dactilografiat), București 1947, p. 273).

14. Sf. Grigorie de Nazianz, **Cele cinci cuvîntări despre Dumnezeu**. Trad. din grecește de Preot Gheorghe Tilea și Nic. I. Barbu, Curtea de Argeș, 1947. Cuvîntarea I-a teologică; 3, p. 2.

15. Dînd un exemplu negativ, el spune că «pentru omul necurat, atingerea de Cel curat nu este nici îngăduită și nici în afară de primejdie, după cum nici pentru o privire bolnavă nu este fără primejdie atingerea razei de soare» (Cuv. I, trad. și loc. cit.).

sau de la acel «dor după sufletul aproapelui, după comuniunea cu el»¹⁶), care duce la o cunoaștere reciprocă. Comuniunea, în adevăratul înțeles al cuvîntului, se realizează, însă, de obicei, între acele persoane care vădese aptitudini și, mai ales, însușiri comune, care le apropie una de alta. Pe măsură ce deosebirile dintre două persoane dispar, comuniunea dintre ele devine mai strînsă și, în aceeași măsură, cunoașterea reciprocă mai profundă. Ajungem astfel să putem spune că atunci cînd aceste deosebiri dispar, în măsura în care este posibil, eu însumi, cunoscîndu-mă pe mine, în aceeași măsură, cunosc și persoana cu care eu mă aflu în comuniune. Manifestarea acestei năzuinți specific omenești își găsește aplicarea deplină în comuniunea omului cu Dumnezeu. Deosebirea constă însă în faptul că, de astădată, efortul pentru o cît mai intimă comuniune și o cît mai profundă cunoaștere se face numai de către om, care tinde să-și împlinească aceste doruri, realizîndu-se treptat pe sine, adică, ridicîndu-se, cu ajutorul harului dumnezeesc, la asemănarea cu Dumnezeu. Astfel se clarifică deplin sensul cuvîntelor Sf. Grigorie de Nissa, citate mai sus, potrivit cărora «numai cei ce se aseamănă se pot cunoaște». Asemănarea e deci, cum se afirmă îndeobște, condiția neapărată a cunoașterii de Dumnezeu, suprema fericire a omului.

Acest ideal se realizează progresiv și, pe măsură ce omul înaintează pe culmile vieții duhovnicești, în aceeași măsură el se înalță pe treptele cunoașterii lui Dumnezeu. În legătură cu acest progres aflăm în concepția Părinților răsăriteni ideea unui raport direct proporțional între purificare și cunoaștere¹⁷). În lumina acestei concepții este ușor de înțeles realizarea solidară a celor două mari năzuinți spirituale creștine: cunoașterea lui Dumnezeu și idealul desăvîșirii spirituale¹⁸). Condiționîndu-se reciproc, aceste năzuinți apar într-o atît de strînsă legătură, încît, cu drept cuvînt, în Ortodoxie nu se poate vorbi de vreuna din ele fără a înțelege totodată și pe cealaltă.

Cunoașterea creștină, cea ortodoxă în special, este, prin urmare, o cunoaștere duhovnicească, interioară, care cere un continuu efort de purificare.

16. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 35.

17. Concepția aceasta este atît de familiară Părinților răsăriteni încît e de prisos să mai amintim numele susținătorilor ei. Auguste Saudreau pune în lumină această concepție în articolul său, citat mai sus. «*La Spiritualité d'Evagre le Pontique*», p. 182. A se mai vedea și următoarele lucrări care pun și rezolvă problema raportului dintre trăire și cunoaștere: Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Problema cunoașterii lui Dumnezeu în cele trei confesiuni*. Secțiune dintr-un curs (dactilografiat) pentru Magisteriu, Buc. (1953-1954), pp. 150-176; Preot P. Gnedici, *Despre modul de a teologhisi al Sfinților Părinți*, în «*Jurnal Moscovoșkoi Patriarhii*», nr. 3 (1955), pp. 55-61. Traducere de Pr. B. Turcan-Lugoș, publicată în rev. «*Mitropolia Banatului*», an. V (1955), nr. 10-12, oct.-dec., pp. 32-42; Constantin C. Pavel, *Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fericitului Augustin*, în rev. «*Studii Teologice*», seria II-a, an. VI (1955), nr. 9-10, nov.-dec., pp. 640-649; și substanțialul articol al D-lui Prof. Nicolae Chițescu, *Evlavie și Teologie*, citat mai sus. Literatura, îndeosebi cea ascetică, este considerabilă în această privință. Nu vom mai indica aște lucrări decît atunci cînd va fi cazul.

18. «Ortodoxia a deosebit evlavia de teologie, dar a năzuit la o îmbinare a lor pînă la identificare, ca suprem țel al coexistenței lor». Lucrul acesta s-a observat îndeosebi în practică, unde «nu s-a despărțit Teologia de evlavie și e e nu fost reciproc, mijloc de generare și regenerare». «*Între teologie și evlavie trebuie să existe în chip firesc, normal, un proces de simbioză, de osmoză*» (Prof. Nic. Chițescu, art. cit., pp. 241 și 243).

Concepția aceasta s-a afirmat în chip deosebit cu prilejul controversei isihaste (sec. XIV), când spiritualitatea răsăriteană, care afirmă o cunoaștere directă și duhovnicească a lui Dumnezeu, a înfruntat naturalismul scolastic, care nu crede decât în ceea ce descoperă rațiunea prin deducție din natură¹⁹). Pe linia acestei sănătoase tradiții a spiritualității ortodoxe, cunoscutul teolog contemporan Pr. Ștefan Zankov afirmă cu drept cuvânt că «adevărată cale de cunoaștere în Ortodoxie este cea interioară, duhovnicească (intuitivă) sau calea inimii, a inimii curate... Aici este vorba mai puțin de o operație intelectuală cit de o adevărată trăire care stă mai presus de orice rațiune»²⁰).

În adevăr, «specificul gnozeologiei ortodoxe este caracterul ei duhovnicesc, este acea sete de unire cu Dumnezeu, într-un act de depășire a omeneșului, de transfigurare și îndumnezeire a omului. De la pusiștii nevoitori și pînă la cei mai sistematici teologi, năzuința aceasta este comună și rămîne punctul culminant al trăirii creștine și al cunoașterii religioase»²¹).

19. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfintului Grigorie Palama*, Seria Teologică, nr. 10, Sibiu, 1938, p. 3.

20. Ștefan Zankov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, Furche-Verlag, 1928, p. 39 sq. Demnă de remarcat în această privință este concepția lui Maurice Blondel, care propune o cunoaștere prin trăire a realității transcendente în adincul sufletului omenesc (cf. *L'Action*, t. II, Paris, Alcan, 1937, p. 337). După Edouard le Roy, «Dumnezeu este cunoscut întrucît este căutat în mod real, printr-un demers de viață, afectivă, printr-un demers care interesează omul întreg, nu numai inteligența sa» (*Le problème de Dieu*, Paris, «L'artisan du livre», 1929, p. 125).

21. Diacon Prof. Em. Vasilescu, *Valoarea argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu* (extras din Anuarul XXII (IV) al Academiei Andreișane din Sibiu), Sibiu 1946, p. 30.

Față de concluziile acestui capitol, pentru a nu prileji vre o înțelegere greșită privind rațiunea și cunoașterea rațională în lumina concepției ortodoxe, cităm mai jos dintr-o lucrare a Pr. Prof. D. Stăniloae: «Deși experiența aceasta (cunoașterea supraconceptului) are loc la o înălțime mai presus de rațiune Ortodoxia nu disprețuiește nici rațiunea ca organ de cunoaștere a lui Dumnezeu. Rațiunea are un rol pregătitor pentru vederile cele mai înalte și anume în chip special o funcțiune practică. Prin ea luptă omul împotriva patimilor, pentru o făptuire dreaptă, pentru dobîndirea deprinderilor bune sau a virtuților. Este o învățatură statornică a Sf. Părinți că virtutea e rațională, că a deveni virtuos înseamnă a deveni rațional, iar aceasta e tot una cu a reveni la viața cea după fire, desigur, cu ajutorul harului dumnezeiesc (Maxim Mărt., *Răsp. către Talasie*, 25, Filoc., III, p. 86; *Răsp.*, 59, p. 318; *Tilcuire la Tatăl nostru*, Filoc., II, p. 272).

Rațiunea astfel întărită, eliberată de domnia patimilor, poate contempla just sensurile lucrurilor și poate vedea prin ele pe Dumnezeu (*Răsp.*, 65, pp. 424-425; *Răsp.*, 25, p. 82). Numai cine și-a curățit și și-a exercitat astfel rațiunea, împună cu toate celelalte puteri ale sufletului, se poate ridica la treapta mai înaltă a cunoașterii duhovnicești. Cele cunoscute acolo cuprind aspecte corespunzătoare tuturor facultăților sufletului, cum spunea mai înainte Sfîntul Simion Nou Teolog, desigur nu separate, ci ca un întreg. Deci au și un aspect rațional. Sfîntul Maxim Mărturisitorul mereu vorbește despre «rațiunea celor mai presus de rațiune»; ba chiar Dumnezeu-Cuvîntul este Rațiune mai presus de rațiune (*Tilc. la Tatăl nostru*, Filoc., II, p. 273; *Răsp. către Talasie*, 25, Filoc., III, p. 89). Toate puterile sufletului au trebuit să se curețe și să se adune în unitatea profundă a sufletului (καρδιά) ca să poată primi pe Dumnezeu care cuprinde în Sine și un sens corespunzător rațiunii» (*Problema cunoașterii lui Dumnezeu...*, Cursul citat p. 157). În același sens, Dl. Prof. Nic. Chițescu spune: «Elementul rațional, intelectual, este folosit în Ortodoxie cu încredere; dar el a fost totdeauna completat cu cel voluntar și mai ales cu cel sentimental: cunoașterea, în Ortodoxie, se datorește cel puțin tot atît iubirii» (art. cit., p. 243). Se poate consulta în această privință și: Diacon

3. Rolul inimii și al minții în viața duhovnicească

În acest capitol vom încerca să facem o scurtă prezentare a semnificației speciale care s-a acordat «inimii» și «minții» în scrierile Părinților or și rolului lor în cunoașterea lui Dumnezeu.

Explicația este necesară întrucât de înțelegerea acestor două noțiuni, care vor fi des întâlnite în partea a doua a acestei lucrări, este legată, în mare măsură, înțelegerea expunerii noastre.

a) Noțiunea **inimă** (ἡ καρδιά), ca și cea de **minte** (ὁ νοῦς), apare frecvent în scrierile ascetice.

Sfânta Scriptură alternează uneori inima cu sufletul și tot ea atribuie inimii toate funcțiunile sufletului: cugetarea, hotărârile de voință, simțirea, manifestarea iubirii, manifestarea conștiinței morale. De aceea, aceste două noțiuni au fost considerate chiar identice²²). Părerea aceasta susținută de Vișeslavțev, în linii generale, poate fi acceptată. Între aceste două noțiuni există, însă, o deosebire de nuanță, pe care, în mare măsură, o semnaleză și autorul sus amintit. E vorba de o semnificație mai adâncă și de un rol mult mai însemnat care s-au acordat inimii în viața duhovnicească, decât sufletului.

Noțiunea inimă are o accepțiune mai largă, în care se include, într-un fel oarecare, și aceea de suflet. Inima este, cum o numește Vladimir Lossky «centrul ființei omenești, rădăcina facultăților active, a intelectului și a voinței, punctul de unde provine și către care se întoarce întreaga viață duhovnicească»²³). Ideea aceasta pe care o aflăm și la Vișeslavțev²⁴) o exprimase, însă, mai înainte Sfântul Nicodim Aghioritul, care spusese că «inima se află în om ca un centru, întru care sînt unite toate simțirile, toate puterile trupului și toate puterile sufletului»²⁵). Ideea de centru al ființei omenești în jurul căruia gravitează toată activitatea omului, scoate în evidență importanța inimii în viața duhovnicească și aceasta cu drept cuvînt, căci în inimă, după Sfîntul Macarie Egipteanul, este «loc unde se lucrează dreptatea și strîmbătatea» (cf. Luca VI, 45)²⁶). În inimă, ca într-un vas, sînt cuprinse toate patimile, dar tot aici, în acest adînc al ființei umane are loc întîlnirea cu Dumnezeu, căci, după același Sfînt Părinte, în inimă se găsesc: «Dumnezeu, îngerii, viața, împărăția, lumina, apostolii, comorile harului»²⁷). Această întîlnire cu Dumnezeu, privită ca ideal al vieții duhovnicești, are loc pe măsura înaintării în virtute, care face ca prezența Lui în adîncul inimii să devină tot mai conștientă

Dr. Em. Vasilescu, **Filozofia tomistă și filozofia modernă** (Punctul de vedere ortodox într-o discuție). Conferință rostită la Universitatea d'n Cluj-Sibiu, publicată în «Revista Teologică», Sibiu, anul XXXV (1945), nr. 7-8, iulie-august, pp. 284-307.

22. Cf. B. Vișeslavțev, **Insemnătatea inimii în religie**, art. în rev. «Putj», Paris 1925, pp. 79-98. Traducere de Dr. D. Stăniloae, apărută în «Revista Teologică», Sibiu, anul XXIV (1934), nr. 1-2, ian.-febr. (pp. 31-40), pp. 32, 33.

23. Vladimir Lossky, **Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient**, Paris, Aubier, 1944, p. 197.

24. Art. cit., p. 32-35.

25. «Carte sfântuitoare pentru păzirea celor cinci simțuri a nălucirii și a inimii. Și pentru acelea care sînt îndulcirile duhovnicești și chiar ale minții». Tipărită în grecește la anul 1801, tălmăcită și tipărită în limba românească în anul 1826, cap. 10, p. 136 (cităm după un exemplar dactilografiat).

26. **Orăzile dusoavnicești**, XV, 32. Migne P.G., t. XXXIV, col. 597.

27. Op. cit., XLIII, 7. Migne, P.G., t. XXXIV, col. 776 D. Sf. Marcu Ascetul arată aceasta pe larg în scrierea sa «Răspuns celor ce se îndoiesc despre dumnezeiescul Botez», în Filocalia, vol. I, ed. I-a, trad. rom. cit., pp. 278-314.

pentru noi²⁸). Ea este, din acest punct de vedere, o răsplată a ostenețelor pentru virtute.

Rolul deosebit de important al inimii în viața duhovnicească și mai ales, în cunoaștere reiese, pe lângă cele spuse, din faptul că în ea se revărsă iubirea lui Dumnezeu, care, odată sălășluită în noi, trezește iubirea noastră. Prin iubire, care izvorăște din inimă, ajungem să realizăm comuniunea desăvârșită cu semenii, dar, mai ales, cu Dumnezeu și, prin aceasta, să pășim pe treapta cea mai înaltă a cunoașterii duhovnicești.

b) **Mintea** (νοῦς), ca și inima în raport cu sufletul, are față de rațiune (λόγος) o accepțiune mai largă, un înțeles mai duhovnicesc.

Sfinții Părinți fac o distincție între aceste două noțiuni, arătând o preferință deosebită pentru minte, ca organ al unei cunoașteri mai înalte, duhovnicești a lui Dumnezeu. Rezumînd concepția lor, s-ar putea spune, în această privință, că: «rațiunea este facultatea care cugetă lucrurile cuprinzîndu-le în concepte definite, numite și ele rațiuni (λόγοι) pentru faptul că pot fi obiecte ale rațiunii. Mintea este facultatea care cugetă realitățile fără să le delimiteze în concepte»²⁹).

Dacă stabilim o legătură între această concepție și idealul cunoașterii lui Dumnezeu, înțelegem de ce Sfinții Părinți au dat prioritate minții. Atitudinea lor este foarte justificată, căci, pe cînd rațiunea propriu zisă coboară pe Dumnezeu în cadrul unor limite ale puterii omenești de înțelegere, mintea depășește aceste limite. Cea dintîi prilejuiește o cunoaștere catafatică, cea de a doua se apropie mai mult de cunoașterea apofatică. Superioritatea minții este deci evidentă. Se subliniază această idee din urmă cînd se spune că «rațiunea emană din minte, așa cum se naște pururea Logosul divin din Tatăl, care e mintea primă (νοῦς)»³⁰).

Mintea fiind într-un sens mai înalt decît rațiunea, expresia părții cugetătoare din om este, în același timp, partea cea mai de sus a ființei omenești, datorită funcției contemplative pe care o îndeplinește. Prin intermediul ei, omul tinde către Dumnezeu, vine chiar în atingere cu El, căci spune Evagrie Ponticul: «mîntea curată se zice și scaun al lui Dumnezeu»³¹).

Rolul minții, ca și cel al inimii în viața duhovnicească și în cunoașterea lui Dumnezeu este, precum se vede, foarte important. Fără îndoială se pot da amănunte, se pot sublinia nuanțe care apar în concepția Sfinților Părinți în legătură cu aceste două noțiuni. Noi, însă, nu ne-am propus aceasta. Vom mai aminti numai colaborarea strînsă dintre inimă și minte de-a lungul întregii vieți duhovnicești.

S-a spus că mintea este expresia părții cugetătoare din om, iar despre inimă că este expresia părții afective, înțelegem că simțire religioasă a omului. În legătură cu acestea și ca o recomandare pentru buna desfășurare a vieții duhovnicești, Vladimir Lossky spune că «dacă inima trebuie să fie întotdeauna arzătoare, trebuie ca mintea să rămînă rece, căci mintea este

28. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Curs de ascetică...*, p. 92.

29. Idem, op. cit., p. 324.

30. Idem, ibidem. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: «Iar capul lui Hristos, adică Logosul, aflat duhovnicește prin negație, ca cel ce depășește toate, este mîntea care e infinit dincolo de toate în tot chipul și în mod absolut» (*Quest. ad Thalas.*, Migne, P.G., t. XC, col. 332).

31. *Capete despre deosebirea patimilor și a gîndurilor*, cap. 24, în *Filocalia*, trad. cit., vol. I, p. 67.

cea care veghează asupra inimii»³²). Minteaa poate fi astfel considerată un fel de ochi al inimii.

«Unirea minții cu inima», «coborîrea minții în inimă», «paza inimii prin minte», sînt expresii care neîncetat revin în literatura ascetică a Bisericii de Răsărit³³). Ele exprimă cum nu se poate mai bine legătura dintre aceste două organe ale trăirii religioase. «Fără inimă, care este centrul tuturor lucrărilor, mintea este neputincioasă. Fără minte, inima rămîne oarbă, lipsită de direcție. Trebuie găsită deci o legătură armonioasă între minte și inimă pentru a întocmi, pentru a zidi, persoana în har, căci calea unirii (cu Dumnezeu sau a îndumnezeirii omului) nu este un proces inconștient: ea presupune o veghe neîncetată a minții, o strădanie statornică a voinței»³⁴).

Asupra acestor idei vom reveni, îndeosebi, în partea a doua a expunerii noastre, cînd vom face o scurtă prezentare a progresului în cunoașterea lui Dumnezeu.

II. PROGRESUL ÎN CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU ÎN GENERAL

În legătură cu idealul cunoașterii duhovnicești a lui Dumnezeu, în Teologie se vorbește de două căi ale acestei cunoașteri:

1. o cale indirectă, prin contemplarea naturii și interpretarea duhovnicească a Sfintei Scripturi, care corespunde fazei iluminării, și

2. o cale directă sau prin iubire, care apare în ultima fază a urcușului duhovnicesc, în aceea a unirii cu Dumnezeu sau a îndumnezeirii. Înaintea acestora se vorbește, însă, de faza curățirii de patimi, care este de fapt, prin iluminarea de care este urmată, o pregătire pentru cunoașterea mijlocită a lui Dumnezeu.

De obicei, în prima fază se vorbește, mai întîi, despre patimi, originea, evoluția și consecințele lor. Ceea ce ne interesează mai mult în cazul de față sînt consecințele lor.

În legătură cu acestea, se vorbește de o răsturnare a raportului normal dintre suflet și trup, în favoarea celui de al doilea, urmată apoi de o serie de tulburări, dintre care cea mai gravă este întunecarea minții. Ceea ce trebuie să reținem în legătură cu aceasta, sub raportul cunoașterii, este faptul că în fața unei minți aservite de patimi, întunecate, universul, în general, își pierde caracterul său de călăuzitor al sufletului, prin rațiunile dintrînsul, către Dumnezeu — Rațiunea supremă. În fața omului pătimăș lumea nu are decît un caracter strict utilitarist, acela al satisfacerii patimilor sale. Curățirea de patimi își propune totdeauna să restabilească ordinea din om și să-i redea acestuia puțința de a se ridica din nou spre Dumnezeu și cunoașterea Lui.

În genere, prin înlăturarea patimilor, apar virtuțile contrare și, în strînsă legătură cu acestea este apariția darurilor iluminatoare ale Sfîntului Duh, primite prin taina Sfîntului Mir, care pînă acum stăteau, am putea spune, într-o stare latentă, neputîndu-se manifesta din pricina patimilor care le acopereau.

32. Op. cit., p. 197.

33. V. Lossky, op. cit., p. 199.

34. Idem, ibidem.

Apariția acestora este caracteristică fazei a doua, a iluminării. Ca roduri ale virtuților, darurile Duhului Sfânt ne călăuzesc și ne susțin în cunoașterea mijlocită a lui Dumnezeu, care se realizează, cel mai adesea, prin intermediul naturii. Prin lumina Duhului toate lucrurile devin transparente în fața celui ce cunoaște «în duh», așa fel încît, pentru vederea lui, suprafața lucrurilor și a faptelor omenești nu mai este un zid opac, ci un transparent prin care se străvăd înțeleșurile și legăturile lor cu Dumnezeu³⁵). «Prin lucruri se vede în oarecare fel Dumnezeu însuși»³⁶).

Ridicat pe această înălțime duhovnicească, omul privește și înțelege totul cu puterea Duhului. El pătrunde acum în profunzimile lucrurilor, descoperă sensurile lor adînci, scoate la iveală semnificațiile lor adevărate și, mai presus de toate, prin rațiunile lor, ca pe o scară, el suie către Dumnezeu — Rațiunea supremă. Posibilitatea acestei urcări spre Dumnezeu e arătată de faptul că «rațiunile din lucruri nu sînt decît rațiunile din Dumnezeu, proiectate în oglinda lucrurilor de energiile divine»³⁷). Lumea devine astfel pentru omul duhovnicesc un pedagog către Hristos³⁸).

Cu aceeași putere a Duhului, trecînd dincolo de sensul literal al cuvintelor, omul virtuos se ridică la o înțelegere duhovnicească a Scripturii, în care Dumnezeu i se descoperă într-un chip mult mai explicit decît în natură³⁹). Trăind în Duhul ei, cu puterea aceluiași Duh, el pătrunde sensul adînc al cuvintelor Duhului.

Cunoașterea omului duhovnicesc este astfel o cunoaștere extensivă și intensivă în același timp. Începînd de la firicelul de iarbă și pînă la grandioasa alcătuire cosmică totul intră în sfera vederii sale duhovnicești, care, străbătînd prin transparența lucrurilor, îl conduce totdeauna la Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul lumii.

Nimic nu i se pare de prisos omului duhovnicesc, nimic lipsit de sens, ci totul îi apare, prin lumina Duhului, într-o ordine desăvîrșită și purtînd semne și simboale ale celeilalte lumi, spre care el aleargă, ostentîndu-se fără încetare. Și ceea ce îl ajută mult în această contemplație a lucrurilor și a faptelor și meditare profundă asupra lor sînt liniștea și ordinea sa interioară, dobîndite în urma curățirii de patimi, care i-a adus și împăcarea cu Dumnezeu, căldura și lumina Duhului.

Cunoașterea aceasta indirectă a lui Dumnezeu la care se ajunge în urma curățirii de patimi și a dobîndirii stării de nepătimire, este o cu-

35. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Curs de Ascetică...*, p. 213. Cineva spunea pe bună dreptate că lucrurile și întîmplările din lumea aceasta sînt numai «acoperă-minte străvezii ale unei alte lumi, inaccesibile privirii organelor simțurilor noastre. Privirea spirituală contemplă și sensul spiritual, adevărata rădăcină a obiectului dat și al apariției; privirea materială însă nu se ridică de la suprafața pămîntului și nu străbate în esența aparițiilor date» (Arhim. Ciprian, *Antropologia Sfintului Grigorie Palama* (în rusește), Paris, 1950, pp. 326-327, după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare și teme al posibilității icoanei*, art. în rev. «Studii Teologice», seria II-a, an. IX (1957), nr. 7-8, sept.-oct. (pp. 427-452), p. 435). A se vedea și lucrarea de mare valoare a gînditorului francez Etienne Souriau, *L'ombre de Dieu*, Paris, 1955 (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Lucrarea este recenzată de David Huisman în rev. «Etudes philosophiques». Nouvelle série, dixième année, nr. 3, 1955, pp. 530-532.

36. Cf. Pr. D. Stăniloae, *Curs de Ascetică...*, p. 215.

37. Idem, op. cit., p. 237.

38. Idem, op. cit., p. 220.

39. Cf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Migne, P. G., t. XCI, col. 1205 C.

noaștere afirmativă (catafatică), întrucît acum I se atribuie lui Dumnezeu unele însușiri și numiri, prin analogie cu cele contemplate în lumea aceasta.

Pe o treaptă mai înaltă, însă, în cadrul aceleiași faze a iluminării, omul duhovnicesc își dă seama totuși că nimic din cele atribuite lui Dumnezeu nu I se potrivește, deoarece El este mai presus de toate. Recunoscînd aceasta, el se ridică la cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu sau prin negație care, ca și cea afirmativă, presupune o lucrare a rațiunii. Amîndouă sînt deci cunoașteri ale rațiunii, luminate, însă, de Duhul Sfînt.

Faza aceasta se încheie cu apofatismul de gradul al doilea, o cunoaștere superioară celor două amintite, în care mintea, devenînd pasivă, renunță la orice cugetare, la concepte, și căzînd într-un fel de înmărmurire în fața indefinitului dumnezeiesc ce i se descoperă, așteaptă și dorește arzător să fie trecută de partea cealaltă a cunoașterii directe a lui Dumnezeu⁴⁰), prin iubire sau față către față, cum o numește Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. XIII, 12).

Trecerea pe tărîmul supranaturalului caracterizează astfel ultima fază a vieții duhovnicești, aceea a unirii cu Dumnezeu sau a îndumnezeirii.

Sub raportul cunoașterii, sufletul trece acum, de la cunoașterea prin ghicitură și ca în oglindă, la vederea lui Dumnezeu, care este o anticipare a cunoașterii viitoare. Aceasta presupune schimbarea condițiilor și a relațiilor existente pînă acum. În primul rînd, efortul din partea omului încetează complet și totul se datorește harului dumnezeiesc, care se manifestă efectiv prin iubire. Incetează de asemenea deplin și activitatea proprie a minții, în care lucrează de acum numai Duhul Sfînt⁴¹).

Despre iubire, care-și imprimă adînc pecetea în trăirea și cunoașterea din această fază, nu se poate spune însă că a lipsit cu totul în faza anterioară. Totuși, dacă atunci ea se datora într-o măsură oarecare și efortului uman, acum ea este un dar exclusiv al harului.

Prin unirea deplină care o realizează, iubirea face să dispară distanța existentă între suflet și Dumnezeu. Iar această comuniune a devenit acum posibilă, căci și omul s-a ridicat, după cuvîntul Sfîntului Maxim Mărturisitorul, la vrednicia de a fi Dumnezeu prin har⁴²).

Ca expresie a desăvîșirii vieții, dar și a celei mai intime relații posibile, comuniunea realizată prin iubire este, în același timp, expresia desăvîșirii cunoașterii, care a devenit acum vedere față către față. Lumina dumnezeiască a energiilor necreate de care se împărtășește sufletul și care strălucește în mintea ajunsă la o simplitate desăvîșită prin golirea de concepte, este izvorul unei bucurii ce nu se poate ține în cuvînte. Intensitatea iubirii sufletului în relația lui cu Dumnezeu, sporînd pe măsura participării la viața dumnezeiască, prin energiile necreate, face ca el să iasă uneori din sine, dorindu-se după o și mai intensă participare. Această ieșire din sine este modul cel mai înalt de manifestare al iubirii, dar și al cunoașterii lui Dumnezeu, spre ale căror culmi infinite sufletul nu-și va înceta în veac urecușul său fericitor⁴³).

40. A se vedea cap. «Odihna minții sau apofatismul de gradul al doilea» la Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., pp. 337-348.

41. Cf. Idem, op. cit., p. 380.

42. Migne, P.G., t. XCIX, col. 1189, 1193.

43. Intreg acest capitol e luat după Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit.

III. PROGRESUL ÎN CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU DUPĂ SFINTUL GRIGORIE DE NISSA

Sub aspectul vieții contemplative, Sfântul Grigorie de Nissa († 394-395) este una din figurile reprezentative ale Bisericii creștine, alături de D'ionisie Pseudo-Areopagitul (sec. V-VI), de Sfântul Maxim Mărturisitorul († 662), de Sfântul Simion Noul Teolog († 1022), de Sfântul Grigorie Palama († sec. XIV) și de alte personalități de seamă din creștinismul răsăritean și din cel apusean. Dotat cu o deosebită înclinație pentru viața contemplativă și cu o mare putere de speculație, el își formează o înaltă concepție despre cunoașterea lui Dumnezeu, care, ca și concepțiile celorlalți Părinți amintiți este, în primul rând, expresia unei trăiri în Duh.

În legătură cu idealul creștin al desăvârșirii duhovnicești, de care este întens preocupat și ca un rod al acestuia, Sfântul Grigorie de Nissa vorbește totdeauna de cunoașterea lui Dumnezeu, a cărei înălțime este determinată de măsura propășirii în virtute. Ideea realizării treptate a unei tot mai depline stări de curăție, care prilejuiește un continuu urcuș pe drumul fără sfârșit al cunoașterii lui Dumnezeu, este prezentă în toate scrierile sale cu caracter pur duhovnicesc⁴⁴). Adăugînd la aceasta ideea că Dumnezeu se descoperă celor ce-L caută după vrednicie și puterea lor de înțelegere, el spune: «Cel curat cu inima, după cuvîntul nemincinos al Stăpînului, vede pe Dumnezeu după măsura puterii Lui, primind atîta înțelegere cît poate să încapă»⁴⁵), căci «Pruncul născut nouă — Iisus, care sporește în cei ce L-au primit pe El în chip diferit, întru înțelepciune, vîrstă și har, nu e același în toți ci după măsura celui în care este și potrivit cu capacitățile celui ce îl cuprinde așa se arată, fie prunc, fie înaintînd, fie desăvîrșindu-se după firea ciorchinelui, care nu se vede în vie totdeauna cu aceeași înfățișare, ci-și schimbă înfățișarea cu vremea, înflorînd, prinzînd rod, desăvîrșindu-se, devenit copt»⁴⁶).

Aceste diferite trepte ale puterii de înțelegere și vredniciei sufletului omenesc de a vedea pe Dumnezeu sînt mărturii evidente ale unei înaintări progresive în cunoaștere, condiționate de înaintarea în viața duhovnicească.

Expunerea ce urmează este o încercare de a prezenta mai amănunțit treptele cunoașterii lui Dumnezeu, după învățătura Sfîntului Grigorie de Nissa. Pentru aceasta ne vom servi, îndeosebi, de două din scrierile sale cele mai importante sub aspectul problemei de care ne ocupăm. Este vorba de «Tilcuire amănunțită la Cîntarea Cîntărilor» și «Despre viața lui Moise»⁴⁷).

44. Menționăm dintre acestea: «Despre viața lui Moise sau Despre desăvîrșirea cea după virtute» (Migne, P.G., t. XLIV, col. 297 B-429 D); «Tilcuire amănunțită la Cîntarea Cîntărilor» (Migne, P.G., t. XLIV, col. 756 A-1120 A); «Despre rugăciunea domnească» (Migne, P.G., t. XLIV, col. 1120 B-1193 A); «Despre fericiri» (Migne, P.G., t. XLIV, col. 1193 B-1301 B); «Despre feciorie» (Migne P.G., t. XLVI, col. 317 A-416 B).

45. Omilia VIII-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 941 A.

46. Omilia III-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 828 D-829 A; cf. Omil. VII la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 909 D.

47. O traducere în romînește a Tilcuirii la Cîntarea Cîntărilor a fost făcută de Pr. Prof. D. Stăniloae. Traducerea, folosită și de noi, se află în manuscris. Asupra celeilalte scrieri «Despre viața lui Moise» există mai multe traduceri, de asemenea netipărite, făcute de diferiți autori, fie după originalul grecesc, fie

Dacă am încerca să facem o caracterizare a acestor scrieri în care este înfățișat mersul continuu al sufletului în rîvna lui după unirea cu Dumnezeu, între altele, ar trebui să amintim, fără îndoială, de mulțimea termenilor simbolici și, în general, de limbajul figurat folosit de Sfîntul Grigorie. Dificultatea care, de obicei, se întîmpină în înțelegerea fondului de idei, din pricina acestui mod de exprimare, este, însă, în aceste cazuri, în mare măsură înlăturată, datorită faptului că Sfîntul Grigorie dă aproape totdeauna sensul propriu al cuvintelor și expresiilor folosite de el la figurat ⁴⁸).

*

În Comentariul la Cîntarea Cîntărilor, Sfîntul Grigorie de Nissa face o scurtă dar foarte prețioasă precizare în legătură cu cele trei etape ale cunoașterii lui Dumnezeu. «Marelui Moise, — spune el, — a început să i se arate Dumnezeu prin lumină (διὰ φωτός). După aceea îi vorbește prin nor (διὰ νεφέλης). Apoi, după ce a devenit mai înalt și mai desăvîrșit, vede pe Dumnezeu în întunec (ἐν γνόφω)». Explicînd sensul acestor cuvinte, el adaugă în continuare: «Cea dintîi depărtare de la păreri mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu e strămutarea de la întunec la lumină. Cunoașterea imediat următoare a celor ascunse, care călăuzește sufletul prin cele văzute spre firea nevăzută, e ca un nor, care umbrește pe de o parte tot ce se vede, iar pe de altă conduce și obișnuiește spre a vedea pe Cel ascuns. În sfîrșit, sufletul înaintînd prin acestea spre cele de sus, cît e cu putință firii omenești, părăsind cele de jos, ajunge înăuntrul ascunsurilor cunoștinței de Dumnezeu (ἐντός τῶν ἀδύτων τῆς θεογνωσίας) fiind înconjurat din toate părțile de întunecul dumnezeiesc» ⁴⁹).

Demnă de remarcat în legătură cu acest text, sub raportul cunoașterii lui Dumnezeu, este corespondența ce se poate stabili între etapele cunoașterii — înfățișate de Sfîntul Grigorie de Nissa — și cele stabilite de Teologia post-gregoriană.

Etapele, sumar descrise mai sus, pe care sufletul le parcurge în înaintarea sa pe treptele cunoașterii, începînd de la lumea văzută la cea inteligibilă și culminînd cu vederea luminii necreate a Dumnezeirii, care, în limbajul Sfîntului Grigorie, corespunde întunecului dumnezeiesc, au primit mai tîrziu unele precizări, în sensul numirilor ce s-a dat fiecăreia dintre ele. Lumină, norul și întunecul au fost astfel identificate în aceeași ordine cu faza purificării, a contemplării și a unirii. E în afară de orice îndoială că și Sfîntul Grigorie a cunoscut acești termeni, care au circulat încă înainte de vremea lui. El însuși îi folosește, însă niciodată într-o ordine anumită, iar aceasta se datorește, desigur, faptului că el nu a scris un tratat sistematic asupra cunoașterii lui Dumnezeu.

1. Cum reiese din textul de mai sus, Sfîntul Grigorie de Nissa vorbește la început de arătarea lui Dumnezeu în lumină. Aceasta o raportează el la Rugul arzător văzut de Moise pe muntele Horeb (Eșire III,

după versiunea franceză: «Grégoire de Nysse, Contemplation sur la vie de Moïse», Introduction et traduction par Jean Daniélou, S.J., Paris, Ed. Le Cerf, 1941.

48. Cea mai bună lucrare apărută pînă acum asupra problemei cunoașterii la Sfîntul Grigorie de Nissa este aceea a lui J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique...* citată de noi mai sus.

49. Ambele texte sînt citate din Omilia XI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1000 C-D.

1-2). Și precum atunci profetul a trebuit să-și scoată încălțăminte, tot astfel cei ce vor să ajungă sub razele adevărului trebuie să-și descalțe picioarele sufletului de vestmîntul pieilor moarte cu care am fost îmbrăcați în urma călcării poruncii dumnezeiești⁵⁰). Se înțelege că este vorba de purificarea de pătimi, ale căror consecințe sînt totdeauna părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu».

Păcatul, sub variatele-i aspecte și lupta împotriva lui constituie unul din capitolele larg dezvoltate din teologia acestui Sfînt Părinte. Fără să ne oprim asupra acestei învățături, amintim numai de accentul pe care Sfîntul Grigorie îl pune pe libertatea de voință a omului în săvîrșirea păcatului⁵¹); apoi de nomenclatura simbolică foarte bogată pe care el o folosește pentru definirea acestuia și a consecințelor lui dezastruoase asupra sufletului: omenesc.

Procesul de purificare începe, după Sfîntul Grigorie de Nissa, prin taina Sfîntului Botez, pe care o compară cu trecerea poporului iudeu prin Marea Roșie⁵²).

Botezul, condiția esențială a începutului vieții duhovnicești, este simbolul morții și al învierii în Hristos, al morții față de lumea păcatului, de Egiptul robiei și al învierii la o viață nouă de lumină și de adevăr. Sfîntul Grigorie spune că: «nimeni nu se face părtaș de slava lui Dumnezeu, dacă nu s-a făcut mai întîi de un chip cu El în asemănarea morții»⁵³), întrucît nu este cu puțință să conviețuiască cu Hristos cel ce nu s-a strămutat prin smirna morții: la dumnezeirea tămîiei⁵⁴). El accentuiază îndeosebi că prin botez se face începutul credinței noastre și al urcușului duhovnicesc⁵⁵). Prin acest act, sufletul, strămutîndu-se de la rătăcire la adevăr, ceea ce Sfîntul Grigorie figurează prin arătarea lui Dumnezeu în Rugul arzător, își preface chipul vieții lui; după harul luminos sălășluit întrînsul⁵⁶) și pășind în virtute, se apropie tot mai mult de Dumnezeu și de cunoașterea Lui.

Înaintarea treptată spre culmile desăvîrșirii vieții și ale cunoașterii, pe care o începe de acum sufletul, este asemănată de Sfîntul Grigorie de Nissa cu etapele parcurse de Moise, care, după ce s-a purificat, aude sunetele multiple ale trîmbițelor, vede lumini, apoi se ridică pe culmea cea mai înaltă a muntelui cunoașterii lui Dumnezeu. Înfățișată și în Cîntarea Cîntărilor, înaintarea continuă a sufletului este asemănată, de astădată, cu urcușul neîncetat al miresii, care din neagră la chip, cum se făcuse din pricina păcatului, își recapătă strălucirea inițială prin purificări succesive. Devenind din ce în ce mai frumoasă, ea se face prin aceasta tot mai

50. Cf. *Despre viața lui Moise*, Migne, P.G., t. XLIV, col. 332 D-333 A.

51. Comparînd mireasa înegrită de soare, din Cîntarea Cîntărilor, soarele fiind expresia ispitelor păcatului, cu sufletul păcătos, Sfîntul Grigorie spune: «Să nu socotească pe făcătorul cauza chipului întunecos, ci să vadă că libertatea fiicăruia a pus începutul acestui chip» (Omilia II-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 792 D. Ideea e dezvoltată în tot cuprinsul acestei omilii. Asupra ideii de libertate la Sfîntul Grigorie de Nissa a se vedea: Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953.

52. Cf. *Despre viața lui Moise*, Migne, P.G., t. XLIV, col. 361 C.

53. «Ὁὐδαὶς δὲ γίνετα: κοινωὸς τῆς Θεοῦ βόης, μὴ συμμορφούμενος πρῶτον τῷ ἁμαρτωλῷ τοῦ θανάτου» (Omilia IX-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 976 C).

54. Omilia VIII-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 944 C.

55. Ibidem.

56. Omilia II-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 792 B.

iubită de mirele ei, care, răsplătindu-i rîvna și ostenelele, o apropie tot mai mult de El, pregătindu-i intrarea în cămărilor fericirii cerești.

Inspirîndu-se din vocabularul extrem de bogat în termeni simbolici al Cîntării Cîntărilor, Sfîntul Grigorie de Nissa folosește o serie de numiri și comparații, care indică progresul duhovnicesc al sufletului. El descrie acest progres tot sub chipul miresii, care, întorcîndu-se de către păcat prin Botez, «a îmbrăcat pe Hristos» (ἐνδεδύσθαι τὸν Χριστόν) ⁵⁷. Acum «i-a apărut propria-i frumusețe (τὸ ἴδιον αὐτῆς ἀνεφάνη κάλλος ⁵⁸), și de aceea este numită «frumoasă» (καλή) ⁵⁹. Primul ei urcuș a dus-o la asemănarea cu călăreasa care a nimicit puterea egipteană ⁶⁰, adică patimile, iar, după ce lăsa te urcușuri, este comparată cu un crin (κρίνον) ⁶¹ simbol al curăției și al virtuții, în general, apoi cu o «grădină... împrejmuțită din toate părțile ca de un zid de amintirea poruncilor» ⁶². Întinzînd fără încetare, mireasa a sporit atît de mult în căile virtuții încît din «gura ei odrăsește raiul» (βλαστάνειν παράδεισον) ⁶³. Ea «și-a făcut gura izvor de miere (μέλιτος ποιῆσαι πηγὴν τὸ στόμα) și limba vistierie a înțelepciunii combinate (ταμείον τῆς συμμίκτου σοφίας τὴν γλῶσσαν), în care se contemplă (ἐνθεωρεῖται) pămîntul făgăduinței» ⁶⁴.

Dorul după o stare mai înaltă, simbolizat de Sfîntul Grigorie de Nissa prin chemările mirelui, care-și îmbie mireasa să-l urmeze tot mai sus reînvie însă continuu și face ca sufletul să nu se oprească niciodată în loc, ci, întîrit de har, să pornească mereu înainte ^{64 bis}. Continuîndu-și astfel strădanțiile de purificare, el ajunge la starea de apatie (ἀπάθεια) sau de nepătimire, al căreia sinonim este puritatea (καθαρότης). Prin apatie, sufletul devine, după Sfîntul Grigorie, asemănător îngerilor ⁶⁵, care sînt nepătimitori prin fire. De aceea, el poate fi comparat acum cu un «turn (πύργος)» ⁶⁶, semn al viețuirii înalte. Ca o încununare a apatiei apare îndrăznirea (παρρησία), care marchează capătul acestei prime faze a urcușului duhovnicesc, faza purificării de patimi.

Parisia, ca expresie a ideii de familiaritate, de intimitate, care poate caracteriza relațiile dintre persoane, exprimă pe plan duhovnicesc același lucru, arătînd că sufletul purificat prin ἀπάθεια își recapătă libertatea raporturilor sale cu Dumnezeu, dobîndește din nou îndrăznire către El, și reîntră astfel în familiaritatea Lui ⁶⁷).

57. Omilia IX-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 968 C.

58. Omilia IV-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 833 C.

59. Omilia V-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 868 C.

60. Omilia IV-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 841 B.

61. Omilia IV-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 840 C, 841 C.

62. Omilia IX-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 968 C.

63. Omilia IX-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 968 D.

64 bis. Exprimînd această idee Sfîntul Grigorie de Nissa afirmă că de cite ori Dumnezeu chiamă sufletul să vină tot mai sus, prin cuvîntele «Scoală-te și vino», de atîtea ori dă puterea de a urca spre mai bine (Omilia V-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 876 B).

65. Omilia VII-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 948 A. Pentru ideea de nepătimire, în special, a se vedea capitolele respective din lucrările mai sus citate: J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Curs de ascetică și spiritualitate creștină*; Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*.

66. Omilia VII-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 936 C.

67. Cf. Jean Daniélou, op. cit., p. 111. Un exemplu negativ este dat în Cartea Facerii, în care se spune că Adam și Eva, după păcat, temîndu-se și rușîndu-se de Dumnezeu, încearcă să se ascundă de la fața Lui.

Pentru a exprima această relație de înțimitate, Sfântul Grigorie de Nissa numește de astădată mireasa «apropiată (πλησίον)»⁶⁹, «soră (ἀδελφή)»⁶⁹, «soră a Domnului (ἀδελφή τοῦ Κυρίου) prin duhul înfierii»⁷⁰ sau «porumbiță (περιστέρα)»⁷¹, ca simbol al nerăutății și al curăției.

Intregul proces al purificării de patimi, ca pregătire a sufletului pentru contemplarea lui Dumnezeu, este înfățișat prin alegoria prinderii miresii de către păzitorii cetății, a baterii, a rănirii și a smulgerii vălului de pe fața ei (Cântarea Cântărilor, cap. V, 7). Punând în paralelă această alegorie cu descrierea în care este înfățișată curățirea profetului Isaia (Is. VI, 1-7), la sfârșit, Sfântul Grigorie de Nissa conchide: «După cum mireasa a fost bătută și rănită de păzitori și apoi a fost dezvelit acoperământul vălului, așa și acolo în loc de văl se ridică pragul cel de sus, ca să poată contempla neîmpiedecat cele dinăuntru»⁷².

În urma purificării, sufletul dobândește o putere deosebită de pătrundere și de înțelegere a tainelor lui Dumnezeu, după exemplul miresei, care, pe măsură ce se curățește de întinăciune, «devine mai străvăzătoare»⁷³. Pentru a arăta înălțimea la care s-a ridicat mireasa, adică sufletul, Sfântul Grigorie spune că ea «are în ochi chipul porumbului» (περιστερᾶς εἶδος), adică îi strălucește în puterea văzătoare a sufletului pecetea vieții duhovnicești (τόν χαρακῆρα τῆς πνευματικῆς ζωῆς)⁷⁴. Faptul că ea a primit în lumină chipul acestuia indică prezența Sfântului Duh⁷⁵.

2. Purificat de patimi, sufletul intră de-acum într-o nouă fază a vieții în Dumnezeu, aceea a iluminării sau a contemplării, în care se manifestă darurile iluminatoare ale Duhului Sfânt, primite prin taina mirungerii.

Sfântul Grigorie de Nissa compară, cum am văzut, această a doua etapă a urcușului duhovnicesc cu «norul», pe care el îl consideră a fi, sub raportul cunoașterii, o călăuză spre lumea nevăzută, prin firea celor văzute. Este vorba deci de cunoașterea indirectă a lui Dumnezeu.

În raport cu fiecare din treptele trăirii duhovnicești, pe care s-a ridicat până acum sufletul, Sfântul Grigorie amintește de mai multe trepte ale acestei cunoașteri, «în care Dumnezeu își potrivește arătarea după măsura celui ce o primește»⁷⁶.

O primă cunoaștere a lui Dumnezeu, pe care o amintește Sfântul Grigorie de Nissa, este aceea prin cuvântul Sfintei Scripturi și prin poruncile Legii. În calitate de cuvânt al lui Dumnezeu, Sfânta Scriptură este cel dintâi mijloc de cunoaștere a Lui, căci Hristos (Cuvântul), zice el: apropie firea omenească de Dumnezeu urmînd o cale continuă. Mai întîi, o luminează prin proroci și prin poruncile Legii, prin care pătrunde strălucirea luminiș adevărate la cele dinăuntru, adică în suflet⁷⁷). Odată ce L-a cunoscut pe Dumnezeu, prin împlinirea poruncilor dumnezeiești, sufletul

68. Omilia XI-a la Cântarea Cântărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1008 D.

69. Ibidem.

70. Omilia IV-a la Cântarea Cântărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 841 C.

71. Omilia XI-a la Cântarea Cântărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1008 D.

72. Omilia XIII-a la Cântarea Cântărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1036 D-1037 A. Sensul duhovnicesc al acestei descrieri e arătat pe larg în aceeași omilie, col. 1036 B-1037 C.

73. Omilia VI-a la Cântarea Cântărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 888 D.

74. Omilia IV-a la Cântarea Cântărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 836 A.

75. Omilia V-a la Cântarea Cântărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 863 D-869 A.

76. Despre viața lui Moise, Migne, P.G., t. XLIV, col. 361 A-B.

77. Omilia V-a la Cântarea Cântărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 864 C.

înaintea în cunoașterea Lui pe aceeași cale a Sfintei Scripturi⁷⁸), ceea ce se vedește prin interpretarea ei duhovnicească. Rolul principal al Sfintei Scripturi este însă ca, după ce ne-a făcut cunoscut pe Dumnezeu, să nască în noi dorința vederii Lui descoperite, față către față, sau «de a vedea soarele în aer liber», cum spune Sfântul Grigorie. Pentru aceasta ni se cere însă desăvârșirea vieții, apoi ni «se arată lumina adevărată..., prin amestecarea cu firea noastră»⁷⁹). Până a se ridica la această cunoaștere superioară, sufletul contemplă pe Dumnezeu în natură.

În general, după Sfântul Grigorie de Nissa, lumea văzută este un simbol al lumii inteligibile și o cale indirectă care duce la Dumnezeu, căci, după cuvîntul psalmistului: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și lucrarea minilor Lui o vestește tăria» (ps. XVIII, 1).

Comparînd contemplarea lumii văzute, ca expresie a lucrării și a puterii dumnezeiești, cu glasul trimbițelor auzit de proorocul Moise pe munte (Ieșire XIX, 16), prin care Dumnezeu își vestește mărirea și puterea Sa, el zice: «Acela a cărui ureche a inimii a fost purificată (καθαρόμενος) străbate acest sunet — prin acesta înțeleg contemplarea universului (θεωρία τῶν ὄντων) care produce cunoașterea puterii dumnezeiești (τῆς θείας δυνάμεως γνῶσιν) — și prin el este condus să pătrundă (διαδύναμι) în duh acolo unde este Dumnezeu»⁸⁰).

Sfântul Grigorie de Nissa face aici două precizări importante. Mai întîi vorbește de purificare, pe care o consideră condiția esențială a contemplării lui Dumnezeu în natură, apoi arată că prin această contemplare ajungem să cunoaștem puterea lui Dumnezeu, adică lucrările Lui, iar nu firea divină, cum adaugă în alte locuri. După el, sufletele purificate, contemplînd lucrurile și universul, în general, se ridică totdeauna, prin acestea, la lumea inteligibilă, la suportul lor spiritual, în esență la Dumnezeu, spre deosebire de sufletele puțin dezvoltate, cum le numește pe cele stăpînite de patimi, care, privind lucrurile nu le pot depăși niciodată, ci totdeauna se opresc la substanța și la forma lor, considerîndu-le bune sau frumoase prin ele însele. «Acela al cărui spirit e puțin dezvoltat — zice el, — văzînd un lucru care are o oarecare aparență de frumusețe, crede că acel lucru e frumos prin el însuși... Dar cel ce și-a purificat ochiul sufletului său și e capabil să vadă lucrurile frumoase, lasă acolo materia care susține forma frumoasă și se slujește de ea ca de o scară (ὀροβάθρα) a vizibilului pentru a se ridica la contemplarea inteligibilului»⁸¹). Un astfel de suflet cînd privește spre lumea sensibilă, «cunoscînd înțelepciunea arătată în frumusețea lucrurilor, cugetă, prin analogie cu cele văzute la

78. Rolul împlinirii poruncilor în cunoașterea lui Dumnezeu e arătat de Sf. Marcu Ascetul, care spune: «Domnul e ascuns în poruncile Sale, și cei ce-L caută pe El, îl găsesc pe măsura împlinirii lor» (Despre legea duhovnicească, cap. 190, Filocalia, I, p. 249). După Sfântul Isaac Sirul, «păzirea poruncilor procură adevărata cunoștință (ἀληθινὴ γνῶσις), și nu numai adevărata cunoștință ci și îndumnezeirea (ἀλλὰ καὶ θεώσις), pe care o dobîndim deplin cînd avem în noi slava lui Dumnezeu în Duhul Sfînt» (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ, τὰ εἰρηθέντα ἀκκητηκὰ) ed. II-a, Atena, 1895, f. 174 v-175 r., după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama*, pp. 75-76.

79. Omilia V-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 864 C.

80. Despre viața lui Moise, Migne, P.G., t. XLIV, col. 380 A.

81. Despre feciorie, Migne, P.G., t. XLVI, col. 364 B-C.

frumusețea nevăzută și la izvorul înțelepciunii a cărei iradiere a întemeiat firea lucrurilor»⁸²).

Am spus mai sus că Sfântul Grigorie face o precizare tot atât de importantă în legătură cu ceea ce ajunge sufletul să cunoască prin contemplarea naturii. În acest sens el afirmă că «privind spre frumusețea din creație ne formăm o idee nu a ființei (οὐ τῆς οὐσίας), ci a înțelepciunii (ἀλλὰ τῆς σοφίας) aceluia care a făcut totul cu înțelepciune (σοφῶς). Chiar dacă reflectăm asupra cauzei vieții noastre, — spune el, — și considerăm că omul n-a fost creat din necesitate, ci dintr-o voință bună, zicem iarăși că și prin aceasta vedem pe Dumnezeu, avînd în minte bunătatea, nu ființa Sa. Și astfel toate celelalte lucruri care îndică gîndirea către ceea ce este mai bun și mai înălțat, noi le numim cunoașteri ale lui Dumnezeu»⁸³).

Faptul că Sfîntul Grigorie vorbește de inaccesibilitatea ființei dumnezeiești, dar amintește de lucrările, energiile (ἐνέργειαι) dumnezeiești, de cele din jurul ființei divine (περὶ αὐτόν) ca obiect al cunoașterii noastre⁸⁴), poate fi considerat ca unul dintre primele începuturi ale învățăturii despre energiile necreate, care va forma miezul cunoscutei disputate din sec. XIV.

Progresul pe care sufletul îl face în cunoașterea lui Dumnezeu, nu se caracterizează, cum arată Sfîntul Grigorie de Nissa, prin salturi mari de la o etapă la alta, ci printr-o înaintare treptată, pe măsura sporului dobîndit în viața duhovnicească. În etapa aceasta a contemplării lui Dumnezeu în natură, progresul este prezentat într-un limbaj figurat, dar foarte sugestiv.

Mai întii, sufletul vede pe Dumnezeu asemenea unui «ciorchine (τὸ βοτρυδόν), care împrăștie prin floare o bună mireasmă dulce și plăcută»⁸⁵). Este vorba de o cunoaștere începătoare, care presupune puține cunoștințe despre Dumnezeu, ceea ce este arătat prin imaginea floarei, care, în general, desfală numai două din cele cinci simțuri: văzul și mirosul. Ciorchinele abia înflorit exemplifică foarte sugestiv ideea de mai sus, indicînd că va trebui să treacă vreme pînă ce va ajunge la maturitate.

Pe o treaptă superioară, făcînd o distincție față de treapta anterioară, sufletul socotește că e mai potrivit să numească pe Dumnezeu «măr (μῆλον) într-o pădure neroditoare înfrumusețat de buna culoare a rodului corii»⁸⁶). Comparația indică un spor în cunoaștere, întrucît mărul, în raport cu ciorchinele, desfală nu numai văzul și mirosul, ci și gustul. În plus, pomul care l-a rodit oferă și umbră sub care se află loc de odihnă.

Pe o treaptă și mai înaltă, sufletul își dă seama, însă, că nici această numire nu este potrivită, întrucît Cel dorit se arată acum în alt chip. El «se aseamănă cu o căprioară și se compară cu un pui de cerb» (Δορκάδι γὰρ ὁμοιοῦται καὶ νευρῶ παρειμάζεται). Și apărînd nu stă nici la vederea noastră, nici pe locul lui, ci sare pe munți, aruncîndu-se de pe vîrfuri pe

82. Omilia XIII-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1049 D. 1052 A.

83. Cuvîntarea VI-a la Fericiri, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1268 D.

84. «Căci Cel ce este nevăzut în fine, devine văzut în lucrările, în cele din jurul Său (Ὁ γὰρ τῆ φύσεως ἀόρατος, ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεται, ἐν ταῖς τοῖς περὶ αὐτὸν καθ' ὁράμενος).» Zice Sfîntul Grigorie de Nissa (Cuvîntarea VI-a la Fericiri, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1269 A).

85. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 888 D.

86. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 889 A.

culmile dealurilor»⁸⁷). Noțiunile de căprioară, pui de cerb, virfuri de munți și culmi de dealuri ne prezintă de data aceasta o imagine mai complexă, semnificând prin aceasta o cunoaștere mai înaltă decât cele anterioare.

În felul acesta, înaintînd din treaptă în treaptă, sufletul ajunge să-și sporească mult cunoașterea sa despre Dumnezeu, Căruia, prin analogie cu cele contemplate în natură, îi atribuie acum numiri și însușiri diferite.

Și totuși, Sfîntul Grigorie de Nissa insistă în chip deosebit, arătînd caracterul nedeplin al acestei cunoașteri. După el, urcușurile de pînă acum nu pot fi considerate «vedere și cuprindere clară a adevărului (θεωρίαν καὶ κατάλογον ἐναργῆ τῆς ἀληθείας), ci gr̄as al Celui dorit (ἀλλά φωνὴν τοῦ ποδομένου), ...care naște mai mult o presupunere, decît o siguranță, despre cine este cel ce vorbește»⁸⁸). El redă sugestiv această idee prin imaginea mîinii mirelui, ca tot ce a putut să vadă și să cunoască despre El mireasa (sufletul)⁸⁹. Ea n-a obținut deci, prin aceasta, decît o cunoaștere parțială și foarte relativă a Celui dorit.

Sufletul își dă seama de nedeplînătatea și relativitatea cunoașterii sale atunci cînd, ridicat pe o treaptă superioară, constată că cele cugetate pînă acum despre Dumnezeu și însușirile atribuite Lui: nu-L exprimă suficient, iar din numirile pe care I le-a dat nu se potrivește niciuna, deoarece El este mai presus de toate acestea. «L-am chemat pe nume, — se exprimă întristată mireasa (sufletul), — pe cît era cu putință să găsesc un nume pentru Cel nenumit. Dar nu există vreun nume care să atingă cu înțelesul lui pe Cel căutat. Căci cum ar putea fi provocat să răspundă printr-o chemare pe nume, Cel ce e mai presus de tot numele?»⁹⁰).

Părăsind, astfel, calea afirmativă de pînă acum și pășind pe o cale mai înaltă, aceea a negației, sufletul conchide că Cel căutat «e cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este și că toată însușirea înțeleasă a Lui devine o piedică în aflarea Lui pentru cei ce-L caută»⁹¹). S-ar părea că prin acest nou urcuș dorința lui după Dumnezeu a fost împlinită. Dar nici aceasta nu-l satisface deplin, întrucît sufletul, «după ce le-a obținut acestea, — spune Sfîntul Grigorie, — și a pătruns cu gîndul și mai înăuntru (ἐπὶ τὸ ἐνδότερον) celor negrăite (τῶν ἀπορρήτων), cere să-i fie drumul nu numai în pridvoarele bunătăților (ἐν προθύροις τῶν ἀγαθῶν), — ci prin pîrga Duhului, prin al cărui har, ca printr-o sărutare, s-a învrednicit să cerceteze adîncurile lui Dumnezeu (τοῦ Θεοῦ τὰ βάθη), și înlăuntrul raiului, unde spune, după Marele Pavel, că vede cele nevăzute și aude cele ce nu se pot grăi»⁹²).

Deosebit de interesante în acest text sînt, pe de o parte, numirea dată de Sfîntul Grigorie de Nissa cunoașterii lui Dumnezeu prin contemplarea naturii, căreia îi zice «pridvor al bunătăților», considerînd-o astfel numai un început al cunoașterii celei înalte, iar, pe de altă parte, precizarea pe care o face arătînd că această cunoaștere este rod al eforturilor omenești prin lucrarea minții, se înțelege în colaborare cu harul.

87. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 889 B.

88. Omilia V-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 860 A-B; cf. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 889 B.

89. Omilia XI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1009 A, 1011 A.

90. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 892 D-893 A.

91. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 893 B.

92. Omilia I-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 785 A.

În legătură cu vederea sau cunoașterea directă a lui Dumnezeu, care urmează în faza următoare, Sfântul Grigorie arată că aceasta este rodul exclusiv al lucrării harului, după încetarea oricărui efort omenesc. Ea presupune deci intrarea în modul supranatural de viață, care caracterizează faza ultimă a urcușului duhovnicesc. Inceputul acestei cunoașteri se face, însă, cu puțin înainte de sfârșitul fazei iluminării, printr-o treaptă de tranziție. Este vorba de apofatismul de gradul al doilea care implică «oprirea oricărei cugetări în conștiința totalei neputințe de a înțelege pe Dumnezeu cu mintea noastră⁹³), înmărmurită oarecum în fața nemărginirii și a suveranității dumnezeiești⁹⁴). Sfântul Grigorie de Nissa dă o indicație prețioasă în legătură cu acesta, spunând că sufletul, «după ce s-a înălțat de la cele de jos spre cunoașterea celor de deasupra, cuprinzând minunile prin lucrarea lui Dumnezeu, nu mai poate înainta prin străduința iscoditoare (διά τῆς πολυπραγμοσύνης), ci îl admiră și îl adoră pe Cel cunoscut numai că este prin cele ce îl lucrează»⁹⁵).

3. Folosind aceeași imagine a miresei din Cântarea Cântărilor, pentru a indica viața desăvârșită la care s-a ridicat sufletul în această ultimă fază a urcușului duhovnicesc, Sfântul Grigorie de Nissa numește, de astădată, mireasa «desăvârșită (τελεία)»⁹⁶ și «fântină de apă vie (φορέα ὕδατος ζῶντος)»⁹⁷. El spune că «vestmîntul ei răspîndește buna mireasmă a tămîiei: (τοῦ λιβάνου ὁσμῆν), ...iar prin tămîie se indică Dumnezeirea (διά τοῦ λιβάνου τὸ θεῖον ἐνδείκνυται)»⁹⁸. Abia acum, ca fapt realizat, ea este numită, în adevăr, «mireasă a Cuvîntului (νύμφη τοῦ Λόγου) — căci face, — un singur trup (σύσσωμον) cu mirele incoruptibil (τῷ ἀφθάρτῳ νυμφίῳ)»⁹⁹. Pe plan duhovnicesc, această unire este chipul unirii sufletului cu Dumnezeu, numită de Sfântul Grigorie «pat (κοίτη)»¹⁰⁰. Sub aspectul cunoașterii, el spune că mireasa este învrednicită acum «să vadă în chip descoperit (ἐμφανῶς) fața Celui ce grăiește și să primească de la El însuși cuvîntul, nemaivorbind prin alții»¹⁰¹), ceea ce se traduce prin cunoașterea energiilor divine necreate, în chip direct și nu ca pînă acum prin intermediul naturii¹⁰²).

Am arătat mai înainte că Sfîntul Grigorie de Nissa definește această fază a unirii prin întunerecul dumnezeiesc.

Teologia romano-catolică a făcut din această noțiune specificul experienței directe a lui Dumnezeu. Jean Daniélou, exponent al acestei teologii, se oprește, în lucrarea sa, la formulele incomplete, inerente oricărui început, ale Sfîntului Grigorie de Nissa, reliefînd caracterul nocturn al experienței duhovnicești în această fază. El afirmă că cea mai înaltă apropiere de Dumnezeu nu e propriu zis o cunoaștere, o vedere, care după el, e simțul cel mai intelectual, ci o simțire a prezenței lui Dumnezeu în suflet prin iubire. În această simțire va avea să înainteze sufletul în veșnicie, dar

93. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Curs de ascetică ...*, p. 264.

94. Idem, op. cit., p. 338.

95. Omilia XI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1009 C.

96. Omilia XI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1008 D.

97. Omilia IX-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 977 B.

98. Omilia IX-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 968 C.

99. Omilia IX-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 968 A.

100. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 892 C.

101. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 889 C.

102. Vezi ideea la Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 262.

mereu prin întuneric¹⁰³). În gândirea lui Daniélou se ogîndește astfel caracteristica spiritualității romano-catolice, care «nu s-a putut ridica mai sus de o simțire afectivă a lui Dumnezeu, prin întuneric»¹⁰⁴). Sînt evidente, prin acestea, lipsa temei luminii și pruperea unității iubire-cunoaștere, care se realizează pe treptele cele mai înalte ale vieții în Dumnezeu.

Răsăritul ortodox a afirmat, dimpotrivă, totdeauna, prezența luminii, simțirea și, împreună cu acestea, vederea sau cunoașterea lui Dumnezeu în lumină. Faptul că Daniélou are mereu în vedere afirmația Sfîntului Grigorie de Nissa, care învață că ființa lui Dumnezeu este inaccesibilă sufletului, precum și necunoașterea sau neadmiterea învățaturii despre energiile dumnezeiești necreate, accesibile nouă, îl determină să conchidă că Dumnezeu nu poate fi văzut în nici un fel și, ca atare, experiența Lui nu poate avea loc în lumină, ci în întunerec. Răsăritul ortodox nu rămîne însă la afirmarea unilaterală a inaccesibilității lui Dumnezeu, a întunerecului gnoseologic și deci a exaltării afectivului pe treptele supreme ale relației omului cu Dumnezeu. «Spiritualitatea răsăriteană și Sfîntul Grigorie, desigur, nu fac excepție cînd afirmă că ființa lui Dumnezeu rămîne peste tot inaccesibilă. Dar în vederea luminii dumnezeiești sînt împăcate afirmarea vederii lui Dumnezeu și a inaccesibilității Lui»¹⁰⁵).

Pentru desemnarea vieții în iubire, a vieții unitive, în har sau supra-naturale, care formează specificul acestei ultime faze a urcușului duhovnicesc, Sfîntul Grigorie de Nissa folosește două cuvinte: eros (ἔρως) și agape (ἀγάπη), care aveau o largă circulație încă din antichitate.

În sens general creștin, erosul indică strădania de a intra în comuniune cu Dumnezeu, pe cînd agape reprezintă coborîrea lui Dumnezeu către om, în vederea stabilirii sau a restabilirii comuniunii cu acesta¹⁰⁶).

La Sfîntul Grigorie, agape este înîlțit, cel mai adesea, în înțelesul unei dispoziții interioare față de ceea ce ne place și, în acest sens, ea poate fi îndreptată spre bine sau spre rău¹⁰⁷). Daniélou relevă, îndeosebi, legătura pe care Sfîntul Grigorie o stabilește între agape și unire. Prin această iubire, care aduce o fuziune, sufletul «se familiarizează (οἰκειοῦται), se amestecă (κατακινῶται)» cu ceea ce iubește. Unirea cu Dumnezeu este posibilă, însă, numai după ce sufletul s-a făcut asemănător cu El (θεοεικελος) printr-o purificare desăvîrșită¹⁰⁸). Agape se mai referă de asemenea la dilatarea fără margini a sufletului în urma participării lui tot mai intense la viața dumnezeiască¹⁰⁹).

103. Cf. J. Daniélou, op. cit., p. 210. Problema aceasta este prezentată în special la cap. II din partea a III-a a lucrării sale, intitulat: «L'expérience mystique».

104. Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 345.

105. Pr. Prof. D. Stăniloae, op. cit., p. 347. Pe lângă locurile citate, întreg paragraful acesta este prezentat după aceeași operă, pp. 344-348. Prețioase considerații, în acest sens, se pot afla, de asemenea, la Fr. Andrei, *Spiritualitatea ortodoxă și situația teologiei catolice contemporane*, — încercare de sinteză bibliografică, în rev. «Ortodoxia», an. VII (1955), nr. 2, aprilie-Iunie, (pp. 246-277), pp. 253-256.

106. Cf. D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, pp. 63-64. Un studiu special asupra acestor două noțiuni este acela al Pr. Prof. Isidor Todoran, *Eros și Agape*, în rev. «Studii Teologice», ser. a II-a, anul VIII (1956), nr. 3-4, martie-aprilie, pp. 139-154.

107. Cf. J. Daniélou, op. cit., pp. 212-213.

108. Sf. Grigorie de Nissa, *Despre suflet și învlere*, Migne, P.G., t. XLVI, col. 93 C; cf. J. Daniélou, op. cit., p. 213.

109. Cf. J. Daniélou, op. cit., p. 215.

Sinonim cu agape este erosul, care indică aspectul irațional, extatic al acesteia, forma sa cea mai intensă. Erosul, cum spune Daniéou, implică un fel de nebunie, prin aceea că răpește sufletul deasupra lui însuși, aruncându-l apoi în Prea Iubitul său. Agape ne lasă în participare, în oglindă; erosul ne lansează deasupra spre o relație cu Dumnezeu, exprimând astfel culmea lui agape — extazul¹¹⁰).

De a vedea a lui Dumnezeu în oglinda sufletului se poate vorbi încă de la sfârșitul procesului purificării de patimi, când, ajuns la starea de nepătimire (*ἀπάθεια*), sufletul vede strălucind întrînsul razele soarelui dumnezeiesc. Sfântul Grigorie arată de altfel aceasta când zice: «Razele virtuții aceleia adevărate și dumnezeiești, strălucind vieții curate prin nepătimirea ce iradiază din ele, ne fac văzut pe Cel nevăzut și accesibil pe Cel necuprins, zugrăvind în oglinda noastră soarele»¹¹¹). Faptul că se vorbește încă în această fază de o vedere directă a lui Dumnezeu, nu vine deloc în contradicție cu afirmația făcută mai înainte că această vedere este specifică fazei a treia. Aceasta din două motive: mai întâi pentru că nu putem face niciodată o delimitare strictă a treptelor și a fazelor vieții duhovnicești; și ale cunoașterii lui Dumnezeu; apoi, pentru că nepătimirea însăși este o treaptă intermediară, aceea care premerge îndumnezeirii omului. Evagrie Ponticul († sec. IV) și Diadoh al Foticeii († sec. V) vorbesc și ei de o cunoaștere asemănătoare care se dobîndește în starea de nepătimire și se desăvîrșește apoi prin iubire. În locul sufletului, ei amintesc, însă, de minte, care, ajungînd la o auto-privire, vede strălucind în ea lumina Sfintei Treimi¹¹²).

Se înțelege că în faza de desăvîrșire, lumina care strălucește în oglinda sufletului sporește în intensitate prin iubire (*ἀγάπη*).

Acest mod de cunoaștere, care constituie o mărturie în favoarea tezei ortodoxe a vederii lui Dumnezeu în lumină, este, în același timp, indiciul prezenței dumnezeiești, prin har, prin energiile necreate, în suflet. Sfântul Grigorie arată, în adevăr, că sufletul, învăluit în noaptea dumnezeiască, primește numai o anumită simțire a prezenței lui Dumnezeu Cel ce este de față, dar nu poate fi văzut, prin faptul că se ascunde în invizibilitatea naturii Sale¹¹³). Întunecul sau noaptea dumnezeiască se raportează, cum spune el deseori, pe de o parte, la măreția dumnezeiască iar pe de altă parte la neputința sufletului de a cunoaște ceea ce este Dumnezeu în ființa Sa, iar Dionisie Pseudo Areopagitul îl va ține, mai târziu, ca o revărsare abundentă de lumină. Chiar făcînd abstracție de precizările ce au fost aduse în această problemă de Sfântul Grigorie Palama, se poate deduce, din cele arătate, că întunecul dumnezeiesc nu poate fi înțeles în sens propriu, cum îl interpretează Daniéou și, în general Teologia romano-catolică. În orice caz, prezența dumnezeiască este semnalată în chip deosebit, în această fază, de lumina energiilor divine necreate¹¹⁴), care con-

110. Cf. op. cit., pp. 218-219.

111. Omilia III-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 824 C. A se mai vedea și următoarele locuri din Comentarul la Cîntarea Cîntărilor: Omilia IV-a, Migne, P.G., t. XLIV, col. 829 C; Omilia V-a, Migne, P.G., t. XLIV, col. 863 C; Omilia XV-a, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1093 D; col. 1096 C. Apoi: Cuvîntarea VI-a la Fericiri, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1269 A; col. 1272 A-C; Despre suflet și înviere, Migne, P.G., t. XLVI, col. 89 C.

112. Cf. Filocalia, trad. rom. cit., vol. I, pp. 38 și 350.

113. Omilia XI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1001 B-C.

114. Sf. Grigorie mai vorbește de o bună mireasmă dumnezeiască (ἡ θεία

stituie calea de unire a sufletului cu Dumnezeu și de cunoaștere directă a Lui. Experierea acestei prezențe se face în mod intim, prin unirea sufletului cu Dumnezeu, pe care Sfântul Grigorie o indică atunci când spune că «Dumnezeu vine în suflet»¹¹⁵). Unirea sau comuniunea aceasta este forma specifică de manifestare a iubirii cunoscute sub numele de agape (ἀγάπη).

Și erosul (ἔρως), ca manifestare a iubirii dumnezeiești, sub formele ei cele mai înalte, duce tot la o unire, dar în alt chip. El implică totdeauna o ieșire a sufletului din sine însuși, o «strămutare a sufletului în Dumnezeu»¹¹⁶), cu un cuvânt, extazul. Acesta este opus experienței de până acum a prezenței dumnezeiești, care avea loc printr-o tot mai profundă pătrundere a sufletului în sine însuși, unde afla pe Dumnezeu prin harul Său. Această acțiune de ridicare a sufletului peste sine și, în general, desfășurarea întregii vieți duhovnicești în această fază, se datorează exclusiv harului, iubirii dumnezeiești, ca dar de sus. Sub raportul eforturilor proprii, sufletul a intrat acum, așa cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, «în ziua a VII-a a odihnei de puterile naturale», «în Duminica vieții îndumnezeite», sau «Simbăta odihnei»¹¹⁷).

Faptul că acțiunea în vederea unirii, datorită erosului și manifestată prin extaz, pornește, de astădată, de jos în sus, este expresia unei iubiri mai puternice, decât cea anterioară (agape), a iubirii care nu va înceta niciodată să sporească în intensitate. În legătură cu această creștere și pe măsura ei se vorbește de o dilatare continuă a sufletului, de posibilitatea lui de a-și spori la infinit receptivitatea față de iubirea dumnezeiască.

Sfântul Grigorie enumeră mai multe cauze care provoacă extazul. Toate acestea sînt, de fapt, trepte din ce în ce mai înalte ale iubirii și, totodată, ale cunoașterii lui Dumnezeu.

Iată aceste trepte:

a) Beția sobră subliniază totdeauna supraabundența bucuriei care face sufletul să iasă din sine. Ea se datorește unei intense participări la viața dumnezeiască, ceea ce Sfântul Grigorie, după cuvîntul psalmistului, simbolizează prin grăsimea casei lui Dumnezeu și riul desfătării (ps. 35, 8)¹¹⁸), din care se adapă cei duhovnicești. El arată că precum orice beție produce un extaz (ieșire) al minții, luată în stăpînire de vin, la fel și cea duhovnicească produce o strămutare spre cele mai bune, «spre cele mai dumnezeiești (πρός τὰ θεϊότερα)»¹¹⁹. Așa s-a îmbătat odinioară și marele David, cînd, ieșind din sine și aflîndu-se în extaz, a văzut frumusețea nevăzută. Așa s-a îmbătat și Sfîntul Apostol Pavel, care a zis: «De ne-am ieșit din noi, lui Dumnezeu (căci spre Acela era extazul), de sîntem trei cu mintea, pentru voi» (II Cor. V, 13), cum a arătat în cuvintele către Festus că nu e nebun, ci spune vorbe înțelepte și drepte. Asemenea și

ὁ ὠδ(α) ce se formează în suflet prin curăția virtuților. (Omilia III-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 824 A-B). Și aceasta poate fi socotită o prezență dumnezeiască. Prin modul ei de manifestare însă, diferit de cel luminos, care formează specificul vieții îndumnezeite, credem că aceasta apare pe o treaptă mai de jos a vieții duhovnicești.

115. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 889 D.

116. Ibidem.

117. Filocalia, trad. rom. cit., vol. II, p. XIX.

118. Omilia X-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 989 C.

119. Omilia X-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 992 B; cf. Omilia V-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 873 B.

fericitul Petru a fost în astfel de beție dumnezeiască și trează la Iope, cînd a contemplat pînzătura evanghelică (Fapt. Ap. X, 10-17¹²⁰).

b) Somnul treaz, care urmează totdeauna după o asemenea beție, arată o indiferență față de lumea exterioară, mergînd pînă la oprirea activității simțurilor trupului. Într-o asemenea stare numai mintea este trează, pe cînd trupul se află ca într-un somn. «Căci într-adevăr, — spune Sfîntul Grigorie, — în cei ce nu viețuiește decît mintea în ea însăși, neturburată de simțuri, firea trupului devine inertă ca într-o stare de somn și de letargie și se poate spune cu adevărat că văzul doarme, din pricina nelucrării, disprețuindu-se vederile acelea care obișnuiesc să uimească privirile copilărești... Toate acestea sînt disprețuite, din pricina contemplării bunătăților adevărate, căci ochiul trupului e inert, dat fiind că sufletul a devenit mai desăvîrșit, nu e atras de nimic din cele arătate de el, ca unul ce privește prin cugetare numai spre cele ce sînt mai presus de cele văzute. Așa și auzul devine mort și nelucrător, deoarece sufletul e preocupat numai de cele mai presus de cuvînt»¹²¹).

c) Rana sufletului, a cărei imagine Sfîntul Grigorie ne-o prezintă foarte des, este expresia iubirii ridicate pe cîmă cea mai înaltă, din cele amintite pînă acum. Simțămîntul iubirii provoacă pe această treaptă o profundă bucurie tainică și un dor mistuitor după cele dumnezeiești, unite, în chip paradoxal, într-o ferocitoare durere. În acest sens, Sfîntul Grigorie de Nissa vorbește despre o «dulce rănire»¹²²) și despre o «bucurie de nuntă»¹²³), care dau prilej miresei «să se laude cu rana cînd primește în adîncul inimii acul dorului imaterial»¹²⁴).

Aceasta e starea pe care, cu o intensitate din ce în ce mai sporită, o vor experia, în veșnicie, sufletele iubitoare de Dumnezeu și de cunoașterea Lui, căci, după cuvîntul Sfîntului Grigorie, «adevărata bucurie de Cel dorit e să înainteze pururea în căutarea Lui; și să nu înceteze niciodată din urcuș dorința împlinită totdeauna născînd altă dorință a Celui ce se află deasupra»¹²⁵).

*

Am dat în aceste pagini numai o palidă icoană a treptelor urcușului în cunoașterea lui Dumnezeu, descrise de Sfîntul Grigorie de Nissa. Numai citirea «Tilcuirii la Cîntarea Cîntărilor», a cărei tipărire în românește ar fi de cel mai mare folos duhovnicesc, ar da puțința să se cunoască toată frumusețea acelei descrieri și numai un studiu aprofundat asupra ei ne-ar evidenția adîncile semnificații ale treptelor urcușului duhovnicesc și ale cunoașterii lui Dumnezeu.

120. Omilia X-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 989 C-992 A.

121. Omilia X-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 992 D-993 B.

122. Omilia VI-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 889 A.

123. Omilia IV-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 852 B.

124. Omilia XIII-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1048 C-D.

Aceeași imagine a ranei sufletului mai este prezentată în următoarele locuri: Omilia XII-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1033 B-C; col. 1037 C; Omilia XIII-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1048 O D.

125. Omilia XII-a la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV, col. 1037 B-C. Pentru ideea de epectază a se vedea următoarele locuri din același Comentar la Cîntarea Cîntărilor, Migne, P.G., t. XLIV: Omilia V-a, col. 876 A-B; Omilia VI-a, col. 892 A-B; Omilia VIII-a, col. 940 C-D; 941 B-C; Omilia XII-a, col. 1024 B-C; 1033 D-1036 A; 1037 B-C.

ASPECTE DIN LEGISLAȚIA BIZANTINĂ ÎN-LEGĂTURĂ CU OCROTIREA OMULUI

Creștinismul venind în lume, aducea o nouă concepție de viață morală și socială față de antichitate, o concepție bazată pe principiul iubirii de aproapele și al prețuirii omului.

Creștinismul nu se prezenta ca o religie a unei cetăți sau a unei rase, ci ca religia umanității întregi, ca religie universală. Mântuitorul spune Sfinților Apostoli: «**Mergînd învățați toate neamurile**». Tot așa și Sf. Apostol Pavel arată principiul egalității între toți oamenii: «**Toți — spune el — am fost botezați într-un singur corp, fie iudei, fie greci, fie sclavi, fie liberi, și noi am fost toți adăpați dintr-un singur duh**»¹.

Opera de ocrotire socială a Bisericii creștine din primele veacuri se manifestă din punct de vedere moral, sufletesc, în special, prin protecția ce o arată față de: copil, femeie, sclav și în general față de toți cei opriți și desmoșteniți ai societății vechi.

În cele ce urmează, vom înfățișa influența exercitată de Biserică asupra legislației bizantine, în favoarea tuturor acelor pe care societatea antică îi trata cu dispreț, la adăpostul legilor în vigoare întemeiate pe principiul exploatării omului de către cei puternici și favorizați ai societății.

1. Ocrotirea copilului.

Prin reabilitarea familiei, în creștinism, copilul este tratat cu totul altfel decât înainte, în societatea greco-romană și chiar în iudaism. Sf. Apostol Pavel arată datoriile pe care le au părinții față de copiii lor și datoriile copiilor față de părinți. El spune părinților: «**Voi părinților nu asupriți pe fiii voștri, întru minie, ci îi creșteți întru învățătura și certarea Domnului**»². Sf. Apostol nu vorbește aici de drepturi asupra copiilor, ca în dreptul roman, ci de datorii pentru creșterea și educația copiilor; iar autoritatea părinților o recomandă numai ca mijloc pentru a-i educa bine și a-i face folositori societății. Nicăieri vorbă să mai aibă tatăl drept de viață și de moarte asupra copilului, cum se întâmpla în societatea antică.

Copiii, la rîndul lor, datorează părinților respect, ascultare și supunere. Sf. Apostol Pavel spune: «**Fiiilor, ascultați de părinții voștri întru Domnul; că aceasta este cu dreptate. Cinstește pe tatăl și pe mama ta (care este porunca cea dintîi întru făgăduință), ca să-ți fie ție bine și să fii cu zile multe pe pămînt**»³.

Uciderea pruncilor era o practică foarte obișnuită în societatea păgînă; creștinii, însă — spun cei dintîi apologeți — nu făceau asemenea lucruri. Nu numai distrugerea copilului născut, dar și a celui încă nenăscut era

1. Ep. I Cor. XII, 13; Galat. III, 28; cf. Chénon, *Le rôle social de l'Eglise*, Paris, 1924, p. 27.

2. Efeseni VI, 4; Coloseni III, 21.

3. Efeseni VI, 1-3; Coloseni III, 20; Chénon, *op. cit.*, p. 64.

considerată ca omucidere⁴. Deasemenea copilul mai mare era protejat împotriva despotismului patern, care domina la Roma⁵.

Biserica creștină folosește toată autoritatea ei, pentru salvarea sufletului nevinovat al copilului, prin care sufletul avea să se înnoiască societatea omenească.

Tertulian scrie, la începutul veacului al III-lea, că «legile Romanilor apără uciderea pruncilor»⁶. Iar în altă parte adaugă: «Printre atîția oameni, care stau împrejurul meu și care au șete de singele creștinilor, printre acești integri magistrați, atît de riguroși față de noi, cîți dintre aceștia n-au provocat moartea copiilor lor... cîți nu i-au înecat, nu i-au făcut să piară de foame, de frig, sau nu i-au dat la cîini?»⁷.

Chiar și în veacul al V-lea, tot așa de mulți părinți săvîrșeau avorturi, vindeau copiii, îi aruncau, etc.⁸.

Avortul este socotit de Sfinții Părinți ca și uciderea. Vinderea copiilor era pe vremea aceea un comerț în floare, fiindcă războiul nu mai procura mulți sclavi, și, apoi, mulți părinți îi vindeau ca să scape de datoriile fiscalului. Alții aruncau pe copii și dacă se întîmpla să nu moară, aveau — poate — norocul să fie găsiți de trecători și luați de aceștia. Și din cauză că sclavii începuseră să se împuțineze, acești copii găsiți ca și cei vînduți, înlocuiau lipsa sclavilor⁹. Mii de copii, vînduți în momentul nașterii, sau strînși pe prețuri derizorii din piețele publice, erau ridicați de către comercianții de carne omenească pentru sclavie și foarte adesea, pentru prostituția multiformă a antichității¹⁰. Despre aceștia, Justin Martirul scrie că «erau hrăniți în turme, ca cele de capre, de oi, sau de cai»¹¹. Iar statuțel lua un tribut pentru aceste venituri ale unui comerț atît de rușinos, fără să se întrebe de unde se realizau aceste venituri¹².

Cei care găseau copii aruncați, sau îi cumpărau, puteau să facă cu ei orice voiau și unii, dacă nu-i dădeau prostituției, îi mutilau sau îi schilodeau, pentru a-i pune să cerșească în folosul lor, abuzînd de ei, după bunul plac. Deși Dioclețian încercase să pună capăt acestor abuzuri, declarînd liberi pe copiii expuși¹³, prin aceasta însă însemna a-i condamna la moarte¹⁴, întrucît nu aveau nici o posibilitate de existență prin ei înșiși.

Furtul de copii și chiar de oameni mari, liberi, — așa numitul plagiat — atît de frecvent la romani, este interzis de împăratul Constantin cel Mare, sub pedeapsa cu moartea¹⁵. Tot împăratul Constantin, se de-

4. Tertulian, *Apologeticum*, P.L. t. I, col. 370.

5. Efeseni VI, 4; Coloseni III, 21.

6. Tertulian, *Apologeticum*, I, 15; P.L. t. I, col. 412-419.

7. Idem, ibidem, IX: «...qui natos sibi liberos enecat? Siquidem et de genere necis differt utique crudellius in qua spiritum extorquetis, aut frigori et fami et canibus expositis...», P.L., t. I, col. 370.

8. H. Leclercq, art. *Charité*, in «*Dict. d'Archéologie chrétienne et de liturgie*», tom. III, p. II, col. 635.

9. Champagny, *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1854, p. 188; Chastel, *Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens*, Paris 1853, p. 315.

10. Champagny, *op. cit.*, p. 188.

11. Justin Martirul, *Apologia*, I, 27 ἀγέλας βεβών η αλγών η προσδάτων ῥέφαιν η ἰππων φορδδζων*, P.G., VI, col. 369.

12. Champagny, *op. cit.*, p. 189.

13. Cod. Just. IV, 43, 1, 1.

14. Cf. Chastel, *op. cit.*, p. 316.

15. Cod. Theod. IX, 18 ad legem Fabiam: «Hi, qui illos alienos furto obstu-

clară ocrotitorul orfanilor, care erau așa de puțin protejați de legile romane. Le dă voie să facă apel la tribunalul imperial¹⁶⁾, le acordă scutiri¹⁷ și — în sfârșit — el dă o serie de edicte, prin care îi apără împotriva tuterilor abuzivi¹⁸.

Privilor la vinderea copiilor, Sf. Vasile cel Mare relatează cazul unui părinte, care era silit de fisc și de foame, să-și vîndă pe unul din copiii săi¹⁹ și desaprobă cu toată puterea acest fapt din partea tatălui, dar și lipsa de milă a celor care îl sileau la acest lucru²⁰. Împotriva acestui rău social, Biserica a luat de la început o atitudine hotărîtă. Sinoadele pedepseau cu anatema pe părinții care-și omorau copiii²¹. Lactanțiu, preceptorul fiilor împăratului Constantin, cînd i se ceruse să acorde o concesie, scria: «Noi nu vom acorda ca să poată fi permis a face să piară copiii nou născuți. Aceasta este o crimă impioasă, căci Dumnezeu care le-a dat sufletele, le-a dat ca să trăiască, nu ca să moară»²². Și încheie scriînd: «Este tot atît de condamnatul faptul de a expune pe copii, ca și acela de a-i omori».

Sub influența acestor principii ale Bisericii, Constantin cel Mare emite legi împotriva avortului, uciderii pruncilor și a expunerii copiilor. Omorîtorul unui băiat sau al unei fete este asimilat, pentru prima dată în legile civile, paricidului și pedepsit cu chinul, care consta în aruncarea celui vinovat în mare, într-un sac împreună cu o viperă și o maimuță²³. Puțin mai tîrziu, Valentinian dă o dispozițiune prin care infanticidul este asimilat omuciderii²⁴. Constantin cel Mare acordă tatălui sărac scutiri de impozite, pentru a-l feri de infanticid. La cerere, tatăl putea obține de la magistrat haine, alimente și tot ce-i era necesar pentru familie. Acest edict, scris pe table de bronz, a fost proclamat în toată Italia și puțin mai tîrziu, în Africa²⁵. Împăratul scrie viceprefectului pretoriului, Ablavius că «dacă un

lerint et ubicumque transdixerint, sive ingenui sive servi sint, morte puniantur (315); Cod. Theod. IV, 8; De liberali causa V, 6; De ingenuis; Chastel, op. cit., pag. 317.

16. Cod Theod. I, 10, De officio comitis sacrarum largitionum; Cod. Just. III, 14; «Quod si pupilli, vel viduae, aliique fortunae injuria miserabiles, iudicium nostrae serenitatis oraverint praesertim cum alicuius potentiam perhorrescunt...»; (an. 334).

17. Cod. Just. IX, 24: «Viduas ac pupillos specialiter dignos indulgentia credimus...».

18. Cod. Theod. II, 16, De integri restitutione, III, 17; De tutoribus et curatoribus creandis; tit. 19. De administratione et periculo tutorum. Chastel, op. cit., pag. 318.

19. Sf. Vasile cel Mare, Omilia, VI, P.G. XXXI, col. 268-269.

20. Sf. Vasile cel Mare, Omilia, VI, P.G. XXXI, col. 268-269. Cămătarii și fiscul.

21. Can. 20-21 Sinod Ancira, Sint. Aten., p. 63-64.

22. Lactanțiu, Div. Instât. VI, 20: «...que vel maxima est impietas; ad vitam enim Deus inspirat animas, non ad mortem». P.L. VI, col. 708.

23. Cod. Just. IX, 17, De his qui parentes vel liberos occiderunt; Cod. Theod. IX, 15, De Paricido, 1 (an. 319): «...neque gladio, neque ignibus, neque ulli alii solenni poenae subjugetur, sed insutus culeo (cum cane et gallo galinaceo, et vipera, et simia) et inter eos feroces angustia comprehensus...»; Champagny, op. cit., p. 192; Chastel, op. cit., p. 316.

24. Cod. Just. VIII, 52, De infantibus expositis, 2 (an. 374); Cod. Just. IX, 17; «De his qui parentes vel liberos occiderunt... poena parricidii puniatur...»; Chastel, op. cit., p. 316.

25. Constantin și Licinius, Cod. Theod. XI, 27, De alimentis quae inopes parentes de publico petere debent, 1, (315), 2 (322).

tată aduce pe copilul său, spunând că nu poate să-l hrănească, să i se dea fără întârziere, hrană și îmbrăcăminte»²⁶.

De multe ori, lucrurile nu se petreceau întocmai, pentru că fiscul nu respecta dispoziția legală dată în acest sens. Pentru înlăturarea unor astfel de neajunsuri, intervine o concesie, îngăduind vinderea copilului în momentul nașterii; dar, totdeauna, i se rezerva tatălui dreptul de a-l răscumpăra ulterior²⁷. Erau încurajate persoanele dispuse să strângă pe copiii părăsiți. În anul 331, Constantin cel Mare hotărăște ca tatăl care își părăsește copilul să fie decăzut din drepturile de putere paternă.

Tatăl care își părăsea copilul, nu-l mai putea pretinde de la cel care îl luase spre întreținere; nutritorul avea dreptul să-l păstreze cu titlul de fiu sau sclav²⁸; și astfel copilul salvat de la moarte, cădea în sclavie. Vedem deci că legislația împăraților, încă, menținea această alternativă: dacă copilul era expus sau vândut de stăpînul său, el aparținea celui care-l lua, stăpînul pierzînd dreptul asupra lui; de asemenea, dacă era expus de tatăl sau, adoptatorul dobîndea drepturile tatălui natural²⁹; dar dacă era vîndut și nu expus, tatăl putea să-l răscumpe, mijlocînd o plată, care — într-un timp — se desființează³⁰, iar mai tîrziu iarăși se instituie³¹. În anul 412, Honorius și Teodosie acordă adoptatorului dreptul definitiv asupra unui copil, dacă făcea dovada că luarea în posesie s-a făcut prin act dresat în fața episcopului respectiv³².

În deslegarea acestei probleme, sinodul din Vasens (422) dă următoarea hotărîre: «**Toți cei ce vor găsi copii expuși, urmează să facă declarație la biserică; în duminica următoare, se va face acolo anunțare publică, părintii avînd zece zile dreptul să-i ceară; după expirarea celor zece zile, acest drept se prescrie și persoana care are copilul, în grija sa, nu va mai putea fi tulburată în această posesie**»³³.

Mai tîrziu, împăratul Justinian declară ca **non obstant** aceste drepturi și titluri cîștigate, printr-un act de milă, asupra unui copil găsit, oricare ar fi origina; astfel, copilul expus fie la biserică, fie în piața publică, devine om liber³⁴. Tatăl sau stăpînul care îl expusese nu mai avea niciun drept asupra copilului pentru că l-a părăsit, iar cel care îl luase sub îngri-

26. Leclercq, art. *Charité*, op. cit., col. 635. «...si quis parens afferat sub eo, quam pro paupertate educare non possit, nec in alimentis nec in veste imperitienda tardetur».

27. *Cod. Theod.* V, 8; *De his qui sanguinolentos* (329) «emptos vel nutriendos acceperint».

28. *Cod. Theod.* V, 7; *De expositis*, 1: «...sive filium sive servum eum esse maluerit...».

29. Valentinian al II-lea, *Cod. Just.* VIII, *De infantibus expositis*, 52: «...eum puerum in suum dominium vindicare...»; comp. Champagny, op. cit., p. 194.

30. Teodosie al II-lea, *Cod. Theod.* III, 3: *De patribus qui filios distraxerunt* (391).

31. Valentinian al III-lea, Nov. XI (451), cf. Champagny, op. cit., p. 193-194.

32. *Cod. Theod.* V, 7: *De expositis*, 2 «...si modo testes episcopalis subscriptio fuerit subsecuta»; comp. Chastel, op. cit., p. 316; Champagny, op. cit., p. 194.

33. Sinod. Vasens (422), can. 9, 10; în Mansi, *Concil. Ampliss.* col. I, t. VI, col. 455; Concil. Agatense (506) can. 21, în Mansi, op. cit., tom. II, p. II, col. 635; Champagny, op. cit., p. 195.

34. *Cod. Just.* VIII, 52. *De infantibus expositis*, 4: «Sancimus ut quoscumque, vel in ecclesiis, vel in vicis, vel aliis locis abjectos constiterit, ii modis omnibus liberi sint» (an. 529); *Cod. Just.* IV, 43, 1; Justinian, Nov. 153, *De infantibus expositis*, 1; Comp. Champagny, op. cit., p. 196 și Chastel, op. cit., p. 317.

jire, avea acum drepturile pe care i le da dragostea de a-l socoti copilul său, egal cu ceilalți copii ³⁵.

Astfel, după două veacuri de influență a Bisericii, legea civilă devine umană în ceea ce privește protecția copilului, excesele puterii paterne sînt restrînse, dreptul de pedeapsă redus la marginile lui firești și astfel copilul este pus sub ocrotire legală ³⁶.

2. Ocrotirea femeii.

Pentru a se putea face o comparație între situația anterioară și cea dobîndită sub influența creștinismului, este necesar să înfățișăm starea femeii în legislația greacă, romană și iudaică.

La greci, în principiu, exista monogamia, dar, dacă în drept atenienii nu puteau să aibă decît o singură femeie ca soție legitimă, le era totuși permis să aibă în același timp și o concubină ³⁷.

Femeia nu avea voie să iasă din interiorul casei, din locul numit «gineceu», decît numai în anumite cazuri prevăzute de lege și nu putea să primească, aici, nici rudele ei apropiate. Ea nu era admisă la masa bărbatului, dacă acesta invitase vreun prieten. Femeia, la greci, era privită ca incapabilă de orice act civil și era supusă la o tutelă perpetuă, la început sub tutela tatălui ei, apoi sub tutela bărbatului ³⁸.

La romani existau trei feluri de căsătorii: **juste**, cele încheiate între cetățeni romani, **injuste**, cele dintre cetățeni cu peregrini și **concubinatul**, o formă inferioară de căsătorie. Căsătoria justă era: **cu manus și fără manus**. Cînd femeia era căsătorită cu manus — **in manu mariti**, — părăsea familia tatălui său, pentru a intra în familia bărbatului și devenea față de el, ca o fiică (loco filiae) iar față de copiii ei, ca o soră (loco sororis); bărbatul dobîndea asupra ei, toate drepturile unui **pater familias**. Bărbatul avea asupra femeii dreptul de viață și de moarte, o putea repudia și numai el avea acest drept, femeia nu putea să se sustragă, și toate bunurile femeii aparțineau bărbatului, ea neputînd avea nimic propriu.

Cînd femeia nu era căsătorită cu manus — **in manu mariti** — situația ei era alta; rămînea în familia tatălui său, nu intra în familia bărbatului său, care n-avea asupra ei, decît oarecare drepturi, foarte puțin definite. Ea nu era în stare juridică de rudenie cu copiii ei. Pater familias, adică tatăl femeii păstra asupra fiicei sale dreptul de viață și de moarte, putea rupe căsătoria, reluînd-o fără voia ei sau a bărbatului ei; iar bărbatul putea s-o repudieze ³⁹.

Datorită acestor feluri de căsătorii, moravurile familiale erau în mare decădere. Căsătoria cu manus, care era practică mai din vechime, părea că pune pe femeie într-o situație prea aspră, în raport cu bărbatul ei; dar aveau un alt avantaj, acela că introducea între soți o comunitate de viață și de interese. Această căsătorie pune pe femeie în altă situație, decît

35. Cod. Just. I, 4, De episcopali audientia, 24 (an. 530); Justinian, Nov. 153, De infantibus expositis (541).

36. Comp. Champagny, op. cit., p. 196; H. Leclercq, art. Charité, op. cit., tom. III, p II, col. 636.

37. Paul Gide, Etude sur la condition privée de la femme, Paris 1867, p. 84. 90-91; Beauchet, Polygamie et concubinat à Athènes, Paris 1895.

38. P. Gide, op. cit., p. 81-82; Beauchet, op. cit., p. 400-408; cf. Chénon, op. cit., p. 51-52.

39. Chénon, op. cit., p. 53-54.

aceea în care se găsea femeia la greci. Nu era constrinsă să stea numai în casă, ci putea lua parte cu bărbatul la ospete, etc.⁴⁰. În contact cu civilizația grecilor, însă, căsătoria cu manus, cade în desuetudine, devenind forma obișnuită căsătoria fără manus și astfel moravurile familiale decăd⁴¹.

Urmările căsătoriei fără manus, în care femeia era supusă autorității tatălui, sînt dezastruoase; despărțirile devin foarte frecvente. Mai tîrziu, apare divorțul prin consimțămînt reciproc, neîngrădit de nici o condiție, de nici o formalitate și fără vreo limită în privința numărului care trebuia acordat, soții putînd divorța la infinit. După aceea, apare calea repudierii unilaterale, deschisă ambelor părți, și aceasta era foarte simplă și fără motive; era de ajuns ca bărbatul să rostască formula juridică: «**Tuas res tibi habeto! tuas res tibi agito**»⁴²: Nu era nici o restricțiune, nici o penalitate, pentru cel care își repudia soția pe nedrept.

Înțelegem, din această stare de lucruri, mulțimea divorțurilor ce se produceau, la sfîrșitul republicii și începutul imperiului. Rare erau căsătoriile care se terminau prin moarte și nu erau întrerupte prin divorț⁴³. Faptele care dovedesc acest lucru, sînt extrem de numeroase. Fiica lui Cicero se căsătorește de 3 ori, pînă la vîrsta de 35 ani, cînd moare; Cicero se recăsătorește la vîrsta de 63 ani cu o pupilă a lui, foarte bogată; Iuliu Cezar repudiază pe soție, numai pentru că fusese bînuită de adulter. Seneca spune că matroanele romane își socoteau anii, nu după consuli, ci după bărbații avuți⁴⁴. Juvenal se indignează împotriva unei femei, care a avut 8 bărbați în cinci ani⁴⁵. O inscripție ne arată că o femeie a fost înmormîntată de al XI-lea bărbat, iar Fericitul Ieronim spune că cunoaște un caz cînd o femeie era a XXI-a soție la al XXIII-lea și ultimul ei soț⁴⁶.

Cazurile de căsătorii bune erau excepții foarte rare. Scriitorii Tacit, Suetoniu, Seneca, Juvenal, Martial și alții ne descriu fapte, din care putem vedea că în secolul I, familia era complet desorganizată și situația femeii înjosoare⁴⁷.

La iudei, organizația familiei depindea de legea religioasă și, în parte, după dreptul obiceiului; iar dreptul obiceiului fusese foarte mult influențat de moravurile idolatre. Iudeii cunoșteau din Sf. Scriptură temeiul primei căsătorii, a celor dinții oameni, cu caracterul acela religios, cînd, după creația femeii, Adam a spus: «**Îată os din oasele mele și trup din trupul meu**», și cunoșteau cea ce adăugă Geneza: «**Pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amîndoi un trup**»⁴⁸. De aici, vedem două lucruri: unitatea și indisolubilitatea căsătoriei. Unitatea se vede din cuvintele: «**Ei vor fi amîndoi un trup**», formulă care con-

40. Idem, *ibidem*, p. 56.

41. Idem, *ibidem*, p. 57.

42. Cicero, *De oratore*, I, 40-46; Gaius, *Digeste*, XXIV, pgf. 1, comp. Chénon, *op. cit.*, p. 57.

43. Comp. Chénon, *op. cit.*, p. 57.

44. Seneca, *De beneficiis*, III, 16; comp. Chénon, *op. cit.*, p. 58.

45. Juvenal, *Satires*, VI, vers. 224; comp. Chénon, *op. cit.*, p. 58.

46. Ieronim, *Epist.* 123: «...unum qui viginti sepelisset uxores alteram quae vicesimum secundum habuisset maritum extremo sibi...», comp. Chénon, *op. cit.*, p. 58; vezi și notele 4 și 5, p. 58.

47. Romani I, 26-32; Chénon, *op. cit.*, p. 59, n. 4.

48. Geneza, II, 23-24.

damna poligamia și poliandria; iar indisolubilitatea se vede din cuvintele: **«omul se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup»**.

Dar unitatea căsătoriei n-a fost păstrată, întrucît, ca toate popoarele orientale, israeliții n-au întîrziat să practice și ei poligamia, îndemnați poate din dorința de a avea cît mai mulți copii, pentru a dobîndi printre aceștia, pe Mesia. Principiul monogamiei a fost călcat de Lamech, care a avut două femei și după el poligamia se introduce în mod curent la poporul evreu, încît este practică și de patriarhii legii vechi. Astfel Avraam a avut două femei, Iacob a avut patru femei⁴⁹. Iar indisolubilitatea căsătoriei cade în desuetudine prin introducerea divorțului și mai ales prin repudierea femeii de către bărbat, obicei care se generalizează la evrei⁵⁰. Moise nu a putut să reprime nici una din aceste două forme de despărțenie, din cauza asprimii inimii lor⁵¹. Se mulțumește doar, să pună anumite restricțiuni pentru ca să facă poligamia și divorțul mai greu de pus în practică, oprind pe bărbat a lua deodată două surori ca soții și obligînd pe soț să dea carte de despărțenie (libellus repudii) cu interdicția de a o relua dacă între timp ea era remăritată⁵².

În aceste feluri de căsătorii, raportul dintre soți era acela care să găsește la un popor poligam. Femeia la iudei, dacă în drept nu era sclavă, în fapt însă era sclavă față de bărbatul ei. Iudeii uitaseră cuvintele din Geneză: **«Să-i facem omului ajutor asemenea lui»**. Ei nu recunoșteau femeii, decît o misiune, aceea de a purta neamul, ceea ce explică obligația soțului de a repudia pe femeia steapă, obligație care exista și pe vremea Mîntuitorului; în al doilea rînd, explică obiceiul căsătoriei de levirat, pentru ca primul fiu din această căsătorie, să fie considerat ca fiul fratelui defunct⁵³. Chiar dacă se impune datoria fidelității conjugale, din partea soților, căkarea acestei datorii nu era sancționată atunci cînd femeia era vivovată⁵⁴.

În creștinism însă, femeia are o situație schimbată cu desăvîrșire. Este de ajuns să cităm cuvintele Sf. Apostol Pavel: **«Bărbaților iubiți-vă femeile voastre, precum și Hristos a iubit Biserica, și pre Sine s-a dat pentru dînsa»**⁵⁵, sau: **«Bărbaților, iubiți-vă femeile voastre și nu vă porniți asupra lor»**⁵⁶, cuvinte atît de obișnuite astăzi, dar necunosute în antichitate. Doctrina creștină restabilește unitatea căsătoriei, împotriva poligamiei și indisolubilitatea căsătoriei, împotriva divorțului.

Din Noul Testament se vede că unirea dintre bărbat și femeie, prin căsătorie, a devenit o taină de acum înainte, iar Sf. Apostol Pavel spune: **«Taina aceasta mare este, eu însă zic în Hristos și în Biserica»**⁵⁷.

49. Geneza XVI, 3-4; XXIX, 23, 28-30; XXX, 4-13.

50. Chénou, op. cit., p. 49.

51. Matei XIX, 8.

52. Deuteronom XXIV, 1-4; I. Cauvière, *Le lien conjugal et le divorce*, Paris, Thorin, în 80, p. 3-9; René Voisin, *Etude critique sur l'autorité maritale et la condition de l'épouse dans l'antiquité*, Paris, 1907, în 80, p. 82-88; comp. Chénou, op. cit., p. 49.

53. Deuteronom XV, 5-10; Ruth IV, 1-14; Chénou, op. cit., p. 50.

54. Ex. Istoria Suzanei, a femeii adultere din Sf. Evanghelii, Deuter. XXII 22-24; Danil XIII, 41; Ioan VIII, 3-7; Chénou, op. cit., p. 50.

55. Efeseni V, 25-33.

56. Coloseni III, 19.

57. Efeseni V, 32.

Femeia, în familie, după doctrina creștină, avea cu totul altă demnitate decît în iudaism sau în păgînism.

Sf. Apostol Pavel enumără datoriile soților între ei, astfel:

a. Să aibă credință reciprocă, fiecare dintre soți este stăpîn pe corpul celuilalt. «**Femeia nu are stăpînire asupra corpului ei, ci bărbatul, deosemena bărbatul nu are stăpînire asupra corpului său, ci femeia**»⁵⁸. Adulterul este condamnat în diferite rînduri⁵⁹, fără deosebire de persoane; în căsătorie, în ceea ce privește datoriile unuia față de altul, între cei doi soți există o egalitate desăvîrșită. Fericitul Ieronim spune: «**Ceea ce îi este oprit femeii, îi este oprit de asemenea și bărbatului**»⁶⁰. Mai tîrziu Sfinții Părinți scriau: «*Una lex de mulieribus et viris*»⁶¹. Porunca Sf. Apostol Pavel către copii: «**Cinstește pe tatăl și pe mama ta...**» ne arată că mama era pusă pe picior de egalitate cu tatăl; iar autoritatea paternă nu mai era o prerogativă a bărbatului, ci a ambilor părinți.

b. Pentru ca din această egalitate să nu se strice ordinea necesară, în familia creștină, bărbatul trebuie să aibă înțietate, iar femeia trebuie să fie supusă, «**ca și Biserica lui Hristos**»⁶².

c. Bărbatul să-și iubească soția sa «**ca și Hristos Biserica**» ca și corpul său, căci «**cine-și iubește soția sa, pe sine se iubește**»⁶³.

d. Creștinismul stabilește, apoi, pe lângă comunitatea vieții și datoriilor, comunitatea bunurilor, o comunitate completă între cei doi soți.

Pe această linie a lucrat Biserica pentru ridicarea femeii din starea de umilință în care ajunsese în antichitate.

În legislația anterioară, a Romei, femeia chiar dacă era majoră, era supusă unei tutele perpetue fie a soțului, dacă era căsătorită cu **manus**, fie a tatălui, dacă era căsătorită fără **manus**⁶⁴. Ușurința cu care se producea divorțul înjosea și mai mult legătura conjugală, lipsind pe femeie de orice demnitate și ținîndu-o sub o amenințare permanentă⁶⁵.

În primele trei veacuri ale creștinismului, sub împărații păgîni, Biserica n-a putut exercita nici o putere asupra legilor civile. În acest timp, Biserica n-a putut legifera decît pentru credincioșii ei, și n-a putut exercita asupra lor decît o jurisdicție disciplinară cu caracter intern.

Incepînd în secolul al IV-lea, însă, situația se schimbă; episcopii ajung în consiliile imperiale și fac ca, în legislație, să pătrundă, prin ei, principiile creștine. Astfel, în materie de căsătorie, se introduc treptat principiile creștine, în legislația civilă. Biserica duce o mare luptă împotriva divorțului, a răpirii, a incestului, a polgamiei, etc.; pentru a ieși biruitoare, ea trebuia să influențeze puterea legiuitoare, sau să aibă o oarecare participare la această putere de legiferare.

Sub împărații creștini, dreptul civil a făcut un mare progres în ceea ce privește căsătoria, divorțul și situația socială a femeii în general. Cu toate

58. Epist. I Cor., VII, 4.

59. Epist. I Cor. VI, 9, etc.

60. Fer. Ieronim, Epist. 87; comp. Chénon, op. cit., p. 63.

61. În acest sens se exprimă Lactantiu, Ambrozie, Ieronim, Hrisostom, Augustin, citați de Paul Alard, *Esclaves, serfs et mainmortelles*, în *Etudes*, p. 413; cf. Chénon, op. cit., p. 63.

62. Efeseni V, 22-24.

63. Efeseni V, 25, 28, 33.

64. H. Leclercq, art. *Charité*, op. cit., t. III, p. II, col. 638.

65. Champagny, op. cit., p. 197.

că divorțul încă dăinuia, chiar sub împăratul Constantin cel Mare, care căuta să-l restrângă, totuși legătura conjugală căpătă o demnitate deosebită în cele din urmă, binecuvîntarea bisericii fiind impusă printr-o serie de dispozițiuni legale ⁶⁶.

În anul 321, Constantin cel Mare desființează tutela femeii, recunoscînd femeilor majore drepturi egale cu ale bărbaților, dispunînd ca «*in omnibus contractibus, jus tale habeant...*» ⁶⁷.

Odinioară, exclusă ca o străină chiar de la moștenirea copiilor săi, apoi admisă — potrivit unor jurisprudențe — la această moștenire, femeia reîntră, în sfîrșit, în plină posesiune a acestui drept ⁶⁸.

Sub influența Bisericii creștine, împărații acordară o mulțime de drepturi văduvelor ⁶⁹. Astfel, Justinian, marele reformator al legislației, chemat să realizeze un uriaș progres creștin în legile romane, după ce proclamă egalitatea soților în căsătorie, are meritul de a fi proclamat cel dintîi, principîul că mama este ruda copiilor săi ⁷⁰.

Constituțiunile imperiale protejează femeia și pedepsesc aspru pe cei ce calcă aceste dispoziții. Se poate vedea nivelul moralității creștine pătrunsă în legislația civilă, din interzicerea de a se amesteca cele două sexe în închisori, din interzicerea de a se încarcera o mamă de familie pentru neplata unei datorii și din dispensa acordată femeii de a apare împreună înaintea Consiliului imperial, etc. Legile noi, sub influența Bisericii, întrebuițau toate mijloacele pentru a desființa vechea instituție a concubinatuului și a-l înlocui cu o căsătorie legală. Dacă, la început, divorțul putea fi doar restrîns și nu desființat dintr-odată totuși legislatorii lucrau — în acest sens — sub influența Bisericii ⁷¹.

Căsătoria creștină devine antiteza unirii care se făcea în păgînism, unire toldeana amenințată de divorț. În creștinism femeia are o misiune; ea trebuie să lucreze alături cu bărbatul, pentru slujba Domnului. Are aceeași demnitate morală; deși mai slabă prin forța fizică și prin rațiune, ea este superioară prin vioiciunea credinței și prin căldura iubirii. De aceea, Biserica emancipează pe femeie și o așează în locul de cinste, pentru care a fost creiată de Dumnezeu.

3. Ocrotirea sclavului.

Situația sclavilor în lumea antică era vrednică de toată compătimirea. La greci, ca și la romani, numărul sclavilor era foarte mare. Chiar dacă întîlnim în scrierile unor filozofi ideea de a se stabili o legătură între toți oamenii — omnes homines — prin acești toți oameni — nu se înțelegea, însă, decît cei liberi, care aveau dreptul într-o cetate și purtau prerogati-

66. Leon, Nov. 89: «*Ne matrimonia citra sacram benedictionem confirmantur: «...sic sane etiam sacrae benedictionis testimonio matrimonia a confirmari jubemus».*

67. H. Leclercq, art. *Charité*, op. cit., t. III, p. II, col. 633.

68. Champagny, op. cit., p. 199.

69. Cod. Just., III, 14: «*Quando imperator inter pupillos vel viduas, vel alias miserabile personas cognoscit*» et ne exhibentur; IX, 24, De falsa moneta; cf. Chastel, op. cit., p. 318.

70. A se vedea asupra succesiunii materne: dispozițiunile lui Constantin, în Cod. Theod. V, 1, De legitimis haeredibus (321); Valens, 2, ibidem (369); Valentinian. 3, 7, ibidem, Comp. Champagny, op. cit., p. 199.

71. Cf. Leclercq, art. *Charité*, op. cit., t. III, p. II, col. 634.

vele unui *civis*, oameni care formau o minoritate numerică, în timp ce majoritatea populației greco-romane era formată din sclavi. Situația acestora era desigur mai bună la greci decât la romani, dar mai aspră decât la iudei. Și la unii și la alții însă, sclavii erau cei care munceau; oamenii liberi nu munceau, considerînd munca o rușine, o degradare, nedemnă de un cetățean ⁷².

Din punct de vedere juridic, sclavul grec era considerat ca «un lucru», era pentru stăpînul său un obiect de proprietate, pe care acesta îl putea vinde cînd voia. Sclavul nu putea întemeia o familie, copiii nu-i aparțineau lui, ci stăpînului. El era supus la nenumărate pedepse corporale și în deosebi la pedeapsa loviturilor cu biciul.

Și dacă la Atena, sclavii erau tratați, în practică, cu oarecare blîndețe, la Sparta erau tratați însă cu foarte mare cruzime ⁷³.

Ideile filozofice în vigoare nu erau în stare să modifice acest tratament care se acorda sclavilor, întrucît filozofii înșiși admiteau și justificau această plagă socială.

Dintre filozofii greci, Xenofon, într-o scriere a sa (*Economice*), asimilează pe sclavi cu animalele, Platon admite sclavia, dar cere ca să nu mai fie sclavi greci, ca să se evite războaiele dintre cetățile grecești, iar Aristot declară că sclavia este o stare normală și chiar războiul pentru a face sclavi este legitim. ⁷⁴

La romani, sclavii erau tratați mai rău decât la greci. Considerați în rîndul animalelor de muncă, în categoria *res mancipi*, sclavii puteau fi vînduți, pedepsiți corporal, dați la moarte, de stăpînul lor, fără nici un control din partea autorității publice. N-aveau nici o capacitate juridică, nu puteau dobîndi nici un drept și nu puteau să se căsătorească. Erău schingiuiți cu cea mai mare cruzime. Matroanele romane aveau pe masa lor de toaletă, ace lunge de aur, cu care întepau miinile sclavelor, cînd nu le pieptănuau după placul lor. Ovidiu, Seneca, Juvenal și alți scriitori descriu amănunțit această grozavă situație a sclavilor. ⁷⁵

Religiile păgîne și filozofia veche n-au făcut nimic pentru îndulcirea soartei sclavilor. Dintre filozofii romani, Cicero, în numeroasele sale opere, a scris fraze frumoase asupra fraternității umane; el scrie către cel din urmă *om* și către sclav. ⁷⁶ Dar aceasta nu-l împiedecă să disprețuiască populația Romei și cu mai mulă putere pe sclavi. Admite, în principiu, ca stăpînii să fie cruți în purtarea lor cu sclavii, dacă este nevoie. Față de alții, însă, Cicero tratează — în general — mai bine pe sclavii de care dispunea personal, arătînd unora chiar oarecare afecțiune. ⁷⁷

La Seneca, găsim efortul suprem făcut de stoicism, înainte de creștinism, în favoarea sclavilor. El limitează puterea stăpînului; și împotriva doctrinei curente, că sclavul nu putea să refuze nimic, Seneca îi acordă dreptul de a rezista atunci cînd stăpînul îi poruncește, de pildă, să facă o crimă. ⁷⁸ Seneca revendică pentru sclav titlul de om și proclamă ideea

72. Comp. Chénon, *op. cit.*, p. 22.

73. Chénon, *op. cit.*, p. 23.

74. Aristot, *Politica*, I, II, 13 și III, 8; Chénon, *op. cit.*, p. 24-25.

75. A se vedea în afară de manualele de Drept roman, G. de Caqueray, *De l'esclavage chez les Romains*, Paris 1864, ș.a.; comp. Chénon, *op. cit.*, p. 23-24.

76. Cicero, *De officiis*, I, 13; Chénon, *op. cit.*, p. 25.

77. Chénon, *op. cit.*, p. 25.

78. Seneca, *De beneficiis*, III, 20; Chénon, *op. cit.*, p. 26.

că stăpînul și sclavul au aceeași origină⁷⁹. Aceste idei, din scrierile lui Seneca, pe care Tertulian îl numește «*Seneca saepe noster*» ne dau de bănuț — însă — că el a cunoscut scrierile Sf. Apostol Pavel și s-a inspirat din doctrina lui. Influența este evidentă, dar faptul că Seneca dă ca remediu al sclaviei, ca singură consolare, sinuciderea, ne arată că el nu s-a inspirat în totul din doctrina Sf. Apostol Pavel. El spune sclavului: «*Pretutindenă unde privești, este sfîrșitul neșazurilor tale. Vezi acel loc ridicat? De acolo poți să te prăbușești în libertate. Vezi această mare, acest fluviu, acest puț? Libertatea este în fundul lor. Vezi acest copac încovrigat și sterp? Libertatea atîrnă în crengile lui. Vezi pieptul tău, gîtul tău, inima ta? Pe acolo poate fugi sclavia. Ți se pare că-ți indic mijloace prea grele, care cer mai mult curaj și forță și cauți un alt drum spre libertate? Iată, fiecare vîină din corpul tău este un drum spre ea*».⁸⁰

În afară de aceștia, după ei, și alți filozofi au mai cerut toarecare îmbunătățire a soartei sclavilor; dar pentru a le da speranță, era nevoie de o revoluție morală, pe care numai creștinismul avea să o aducă.⁸¹

La iudei, sclavia n-a fost desigur, niciodată atît de aspră ca la păgîni. După legea lui Moise, distingeau două categorii principale de sclavi: sclavul israelit ajuns în această stare, fie ca pedeapsă, cum ar fi fost cazul unui hoț care nu putea să restituie ceea ce a furat, fie ca o compensație, cum era cazul unui datornic insolubil, situații în care era tratat cu omenie și-și putea dobîndi ușor libertatea, fie după un serviciu care echivala cu datoria sa, fie cu prilejul unui an sabatic, sau jubiliar — acest sclav era deci, mai mult un servitor vremelnic —⁸² și sclavul străin, ajuns în această stare prin cumpărare sau captivitate. Acesta era tratat mai aspru decît sclavul israelit iar situația lui era perpetuă,⁸³ stăpînul putîndu-l pedepsi, fără însă a avea dreptul de viață și de moarte asupra lui și fără a avea voie să-l rănească, în care caz acestuia i se acorda libertatea.⁸⁴

La iudei, sclavul nu lucra în ziua sîmbetei, putea să se căsătorească, să întemeieze o familie; iar un stăpîn putea să-și ia de soție, o sclavă a sa fără însă a o face concubin.⁸⁵

După doctrina creștină, în primul rînd, nu mai există deosebire între iudeu, păgîn, între cetățean și străin, căci Dumnezeu a dat și neamurilor pocăință spre viață.⁸⁶ În al doilea rînd, nu mai există deosebire între omul liber și sclav; Evanghelia se predică tuturor. Dar în această direcție, predica apostolilor trebuia să fie prudentă, căci nu era ușor de schimbat întreaga legislație romană, și s-ar fi dat naștere la o revoluție a sclavilor, ale cărei urmări ar fi fost, în acel timp, dezastruoase pentru ei.

Sf. Apostoli, neputînd predica eliberarea sclavilor dintr-o dată, se mărgineau să recomande acestora supunere față de stăpîni, pe care supunere s-o accepte, nu de teama tratamentului rău, ci din dragostea față de Dumnezeu.⁸⁷ În același timp Sf. Apostoli se adresează stăpînilor, îndem-

79. Seneca, *Epist.* 47; c. Chénon, *op. cit.*, p. 26.

80. Seneca, *De ira*, III, 15; comp. Chénon, *op. cit.*, p. 26-27.

81. Chénon, *op. cit.*, p. 27.

82. Levitic, XXV, 39-43; comp. Chénon, *op. cit.*, p. 20.

83. Levitic, XXV, 44-46.

84. Exod, XXI, 20-21; 26-27.

85. Exod. XXI, 7-8; Deuteronom XXI, 10-14; comp. Chénon, *op. cit.*, p. 20.

86. Faptele Apostolilor, XI, 18; X, 45; XI, 15.

87. Comp. Chénon. *op. cit.*, p. 28.

mîndu-i să se poarte cu sclavii omeneste: «Și voi stăpînitorilor, iarăși acestea să faceți către dinșii, slăbind îngrozirea; știind că și al vostru Domn este în ceruri, și alegere de față nu este la dînsul.»⁸⁸

Ii îndemnă apoi, să fie drepti față de sclavi: «Voi stăpînitorilor, ce este cu dreptul și ce este cu tocmeala să dați sclavilor, știind că și voi aveți Domn în ceruri.»⁸⁹ În Epistola către Filimon, unde tratează despre raportul dintre stăpîn și sclav, Sf. Apostol Pavel trimite pe sclavul Onisim și-l recomandă stăpînului: să-l primească «nu ca un sclav, ci mai presus decît o slugă, ca pe un frate iubit.»⁹⁰

Pe măsură ce Evanghelia se răspîndea, Biserica condamna tot mai hotărît sclavia⁹¹. Sclavul, care în antichitate era fără drept, fără familie, fără patrie și chiar fără drept de a avea un Dumnezeu, în creștinism, are drept să adore pe Dumnezeu, să vină la biserică și să se roage alături de stăpîn. Ca urmare, dacă sclavul are drept să adore un Dumnezeu, are deci o conștiință, are și el dreptul să se căsătorească, să întemeieze o familie, să aibă copii, să fie capabil de datorii, drepturi, etc.⁹²

Mai tîrziu, Sf. Părinți ai Bisericii au propovăduit cu timp și fără timp, arătînd tuturor, că sclavia este un abuz și o stare anormală a societății; și sfătuiau pe creștini să libereze pe sclavi. În această propovădire, Biserica încearcă să dezrădăcineze sclavia, prin două feluri de mijloace: de fapt și de drept. Și dacă în primele trei veacuri, ea folosește mijloacele de fapt, în veacurile următoare, ea acționează cu mijloacele de drept.

Mai tîrziu, Biserica îndeamnă la liberarea individuală a sclavilor în cît mai mare număr. La sfîrșitul secolului I, Clement Romanul scria: «Noi am cunoscut mulți dintre ai noștri, care s-au pus ei înșiși în lanțuri, pentru a răscumpăra pe alții.»⁹³ Tot astfel, la începutul veacului al II-lea, Sf. Ignatie, într-o epistolă și mai tîrziu, o pagină din Constituțiunile apostolice demonstrează că în comunitățile credincioșilor se constituiseră case colective, pentru a răscumpăra pe membrii lor, sclavi⁹⁴. Eliberările de sclavi, în biserici, aveau loc în mare număr, la sărbătorile principale, mai ales la Paști și Cincizecime și erau făcute cu ceremonii impunătoare. Astfel, sub Traian, la începutul secolului II, creștinul Hermes liberează la Paști 1250 sclavi; mai tîrziu, pe la anul 300, Chromatius, fost prefect al Romei, convertit la creștinism, liberează 1400 sclavi; iar Sf. Melania, în anul 303, liberează 8000 de sclavi, într-o singură zi.⁹⁵

Chestiunea influenței creștinismului asupra sclaviei a fost studiată pe larg de mulți autori. «Doctrina Bisericii creștine — spune M. Wallon — trebuie să ducă la desființarea sclaviei. Dar Apostolii n-au cerut acest lucru și Părinții Bisericii, chiar după persecuții, nu se aflau în condițiuni mai bune pentru a îndeplini acest lucru... Trebuia mai mult decît o lege, pentru ca să schimbe o asemenea stare de lucruri; schimbarea însemna o revoluție, și pentru a o face în chip durabil, nu sclavul trebuia scos de la stăpîn,

88. Efeseni, VI, 9.

89. Coloseni, IV, 1.

90. Filimon, I, 16.

91. Chénon, *op. cit.*, p. 29.

92. Cf. Champagny, *op. cit.*, p. 88.

93. Clement Romanul, *Epist. către Corinteni*, cap. 55; Allard, *Les esclaves chrétiens*, Paris, 1876, p. 328; cf. Chénon, *op. cit.*, p. 33.

94. Sf. Ignatie, *Epist. către Policarp*, 4 P.G. V, col. 721-724; *Const. Apost.* IV, 9. P.G. I, col. 820-821.

95. Cf. Chénon, *op. cit.*, p. 34.

ci stăpînul trebuia mai ales, să se deslipească de sclavie, prin sentimentul demnității omenеști. Ori, această lucrare era lungă și, de altfel, ceea ce era mai greu și de o mai grabnică necesitate era eliberarea sufletelor de sub jugul păcatului». ⁹⁶ De aceea, Biserica nu îndemna pe sclavi să-și caute emanciparea, ci recomanda — deocamdată — sclavului, răbdare și atitudine demnă; îi punea — așa dar — înainte, o ridicare morală, către care trebuia să tindă mai înții ei însuși; iar stăpînului îi sugera îndemnul de a libera pe sclavi, cerîndu-i bunătate, moralitate, etc.

Sf. Ioan Hrisostom spune: «Legile lumii recunosc două rase, legea lui Dumnezeu nu cunoaște decît una» ⁹⁷. Sf. Vasile cel Mare spune: «De la natură nu există sclavi» ⁹⁷. Iar Sf. Grigorie de Nazianz spune: «Tirania a împărțit așa neamul omenesc». ⁹⁹ Fericitul Augustin scrie: «Sînt stăpîni, sînt sclavi! Iată două nume diferite, dar aceștia sînt oameni, numele lor este același». ¹⁰⁰ Iar Lactantiu scrie: «Dumnezeu care rînduiește pe oameni în lume, vrea ca ei să fie egali: El supune viața lor aceluiași condițiuni, îi cheamă la aceeași înțelepciune, le făgăduiește aceeași nemurire. După cum El dă soarele ca să lumineze, apele care-i adapă, piinea care-i nutrește, somnul care-i odihnește, El le dă de asemenea tuturor, principiile dreptății și virtuții. Înaintea Lui, nici unul nu e sclav, nici unul nu e stăpîn. Dacă noi toți avem același Tată, noi toți sîntem liberi, cu același titlu». Mai departe, arătînd care sînt raporturile dintre creștini, el spune că toți sînt egali, toți se numesc «frați» și că nu judecă pe om după corp, ci după suflet, și continuă: «Sclavul — la noi — este egal cu cel liber, săracul cu bogatul; numai virtutea face vreo deosebire înaintea lui Dumnezeu» ¹⁰¹.

Dacă — la început — Biserica respectă menținerea stării de fapt, aceasta o face pentru a nu se produce o tulburare socială care ar fi periclitat, în cadrul ordinei sociale existente, în primul rînd viața sclavilor. ¹⁰² Biserica îngăduia — astfel — ca stăpînii, fără a înceta să fie creștini, să mențină pe sclavii lor, ba chiar condamna formal pe Eustațienii din Capadocia, care refuzau titlul de creștin oricărui posesor de sclavi. Sf. Ioan Hrisostom dovedește prin exemplul Sfîntului Apostol Pavel că trebuie a se feri de a scoate de la stăpîni pe sclavii lor, de teama de a nu fi acuzat creștinismul, ca fiind contrar ordinei sociale existente. ¹⁰³ Așa se explică faptul că chiar preoții și episcopii aveau sclavi, pe care

96. Wallon, *Histoire de l'esclavage*, III, p. 318; cf. Chaste!, *op. cit.*, p. 156.

97. Sf. Ioan Hrisostom, *La Efeseni* VI, 5, 8; Omilia XXII, 2, P.G. LXII, col. 157; vezi și la I Tesaloniceni, V, Omilia XI, 3, P.G. LXII, col. 464-465; la I Corinteni, Omilia XI, 5, 5, P.G. LXI, col. 93-94.

98. Sf. Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, 20: „ὅτις θεοῦ ἐν καρδίᾳ οὐκ ἐσπάτην, ἀλλ' ἑλπίστειρον... ὅτι παρὰ μὲν ἀνθρώποις τῆ φύσεως θεοῦ οὐδεὶς“ P.G., XXXII, col. 160 sq.

99. Sf. Grigore de Nazianz *Poem. theol.*, lib. I, sect. II, cap. 26, P.G. XXXVII, col. 851.

100. «Sunt domini, sunt et servi; diversa sunt nomina. Sed homines et homines; paria sunt nomina». Augustin, *In Ps. 124*, 7, P.L. XXXVII, col. 1653.

101. Lactantiu, *Divin. Instit.* I, V, cap. 16-17, P.L. t. VI, col. 599-603; Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Efeseni*, Omilia XXII, 2, P.G. LXII, col. 157; Augustin, *In Psal. 124*, 7, P.L. XXXVII col. 1653; Ambrozii, *Exhortatio ad virginem*, I, 2-4, P.L. XVI, col. 337; Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Efeseni*, Omilia XV, P.G. LXII, col. 109-110.

102. Comp. Champagny, *op. cit.*, p. 204-205; și H. Leclercq, art. *Charité*, *op. cit.*, t. III, p. II, col. 637.

103. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Epistola către Filimon*, P.G. LXII, col. 707 sq.; cf. și Chaste!, *op. cit.*, p. 157.

nu-i eliberau decât la moarte, cum este cazul Sf. Grigorie de Nazianz¹⁰⁴, sau al Fericitului Augustin.

Aceasta nu împiedeca, însă, Biserica de a încuraja libertatea sclavilor și nu însemna o renunțare la îndemnul și influența ei pozitivă pentru restabilirea egalității sociale. Astfel, Fer. Augustin scria: «Oare Hristos nu s-a făcut om pentru ca omul să se facă Dumnezeu? Nu s-a făcut sclav, pentru ca sclavul să devină stăpîn? N-a suferit El sclavia pe cruce, ca să răscumpere prin sîngele său și prin taina crucii, pe oameni, oricare ar fi neamul lor, fața sau culoarea lor?»¹⁰⁵. Iar Sf. Ioan Hrisostom spune: «O, dacă s-ar putea face un schimb reciproc de servitute și supunere, dacă stăpînii și sclavii ar consimți a se servi unii pe alții, cît de preferată ar fi această dulce servitute față de libertate? Dacă cineva ar avea doi sclavi, ce-l importă dacă nici unul dintre ei nu-l servește? Dar dacă, dimpotrivă, el ar avea o sută de prieteni, oare l-ar servi, așa cum îi servește el, spune-mi unde va fi fericirea mai mare? Unde ar avea mai multă bucurie și mulțumire? De o parte, servire din constringere, poruncă, minie, suferință, meliniste, de altă parte voință liberă, pace, plăcere, fraternitate. De o parte tu ești servit prin forță, dincolo din recunoștință. Nu este aceasta ceea ce a voit Dumnezeu? Și nu pentru aceasta a spălat El picioarele apostolilor Săi?»¹⁰⁶

Tot Sf. Ioan Hrisostom condamnă luxul de sclavi și vrea ca stăpînul să se mărginească la numărul strict necesar pentru serviciu și să-i facă să învețe meșteșuguri, pentru a-și câștiga existența, ca să-i poată apoi elibera. «Iată — spune el — ceea ce s-ar numi caritate».¹⁰⁷

A fi atacat direct sclavia — spune Champagny — pronunțînd desființarea ei prin poruncă și prin forță, cînd societatea, în imperiu și în afară de imperiu, se baza încă pe instituția sclaviei, nu s-ar fi putut face fără primejdie pentru societate. De aceea, la drept vorbind, creștinismul n-a desființat sclavia, dar a consumat-o.¹⁰⁸ Ceea ce Biserica recomanda stăpînilor înainte de toate și întotdeauna, era sentimentul de fraternitate, cu care îi făcea să-și trateze sclavii lor, așa cum ar fi vrut și ei să fie tratați, dacă ar fi fost în locul sclavilor.

Clement Alexandrinul spune: «Uzați de ei ca de voi înșivă, ca de fii voștri. Nu mai adăugați la nenorocirea sclaviei; amintiți-vă că și voi sînteți sclavi. Nu puneți pe sclavi în rîndul animalelor de povară»¹⁰⁹.

Sfinții Părinți înfățișează stăpînilor trista stare a sclavilor, îi îndeamnă să-i cruțe de la orice muncă excesivă, de orice tratament neomenos,

104. Testament P.G. XXXVII, col. 389-396.

105. Augustin, *Sermo* 381, cap. I, P.L. XXXIX, col. 1633-1634.

106. Sf. Ioan Hrisostom, *La Efeseni*, V, Omilia XIX, 5, P.G. LXII, col. 134; Chastel, op. cit., p. 206.

107. Sf. Ioan Hrisostom, *La I Corinteni*, V, Omilia 40, P.G. LXI, col. 353-354.

108. Champagny, op. cit., p. 206.

109. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, II, 12, P.G. VIII, col. 625; 661; *Stromata* II, 8, 18, P.G. VIII, col. 929; Ciprian, *Testim.*, III, 71, 73, P.L. IV, col. 801; Ambrozie, *Epist.* II, 31, P.L. XVI, col. 825-826; *Exhortatio ad virginem*, I, 24, P.L. XVI, col. 351, 380; Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 16, P.L. XLI, *De sermone Domini in monte*, I, 59, P.L. XXXIV, col. 1260; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvînt. XIX*, 13, P.G. XXXV, col. 1045-1064; Sf. Ioan Hrisostom, *La I Corinteni*, Omilia IX, 2, P.G. LXI, col. 77-78; *La Filipeni*, Omilia I, 3, P.G. LXII, col. 185-186.

arătându-le în orice împrejurare, simpatie, blîndețe, aplicîndu-le pînă și în pedepsele indispensabile, un tratament cu totul părintesc¹¹⁰.

Biserica procedînd astfel, a consumat sclavia, mai întîi, prin îndulcirea situației sclavilor și apoi prin eliberarea unora dintre ei. Diminuînd asprimea sclaviei, prin îmblînzirea inimii stăpînului și oprind întinderea ei prin eliberarea sclavilor, a făcut ca aceștia să iasă unul cîte unul din această stare de servitute. «Această dublă pilă — spune Champagny — în timp de 400 de ani a ros lanțul care era cu neputință să fie rupt dintr-o singură lovitură».¹¹¹

Dacă și Biserica avea sclavi, apoi aceștia erau servitorii liniștiți și fericiți, pe care episcopul îi instruia și adesea îi destina sacerdoțiului și prin aceasta libertății.¹¹² Avem exemple de nobile creștine ca Fabiola, Lea, Paula, care tratau pe sclavele lor ca pe niște prietene și surori¹¹³.

Sfinții Părinți îndemnau pe stăpîni să îndrepteze pe sclavi, dacă erau vicioși, nesupuși, leneși, înclinați spre minciună și alte vicii. Astfel Sf. Ioan Hrisostom spunea: «Sclavii voștri sînt insuportabili — spuneți voi — dacă sînt tolerați. E adevărat, dar sînt alte mijloace pentru a-i corija, decît biciul. Binefacerile vor face pentru ei, mai mult decît frica... Sînt ei înclinați la beție? Înlăturăți-le prilejul de a se îmbăta; la libertinaj? Căstorîți-i; la furt? supravegheați-i. O sclavă, dacă are credință, este sora voastră în ristos. N-are ea un suflet ca și voi? N-a fost ea onorată de Domnul? Nu se așează la aceeași masă? N-are ea ca și tine o origină nobilă? Ea are vicii — spuneți voi. Dar femeile nobile nu au vicii? Și cu toate acestea Evanghelia vrea ca bărbații lor să le suporte»¹¹⁴.

Părinții Bisericii îndeamnă pe toți să se poarte cu bunătate față de sclavi¹¹⁵. Indeamnă să înceteze cu bătăile, care omorau pe tineri și pe tinere¹¹⁶. Indeamnă să răscumpere pe sclavi, ca să-i instruiască¹¹⁷.

Și nu numai cu vorba, Biserica stabilea egalitatea între stăpîni și sclavi, ei arată aceasta cu fapta, cu pilda ei. Sclavul și stăpînul primeau același botez, se așezau împreună la agape, se apropiau în sfîrșit, de același altar, pentru a primi aceeași piine euharistică. După moarte, erau îngropați în aceleași cimitire, în morminte care nu se deosebeau unele de altele.¹¹⁸ Uneori sclavul era chiar superior stăpînului, în biserică, atunci cînd — de pildă — primea botezul, iar stăpînul încă nu-l primise. «Vedeți — spune Sf. Ioan Hrisostom — stăpînul ieșind din biserică și sclavul credincios apropiindu-se de sfintele taine, stăpîna retrăgîndu-se în timp ce sclava rămîne». Cu atît mai mult, atunci cînd sclavul era ridicat la preoție.

110. Chaste!, *op. cit.*, p. 158.

111. Champagny, *op. cit.*, p. 207; comp. și Leclercq, art. *Charité*, *op. cit.*, III, p. II, col. 637.

112. Vezi Champagny, *op. cit.*, p. 207, nota 1.

113. Ieronim, *Epist.* 86, ad Eustachium Epitaphium Paulae, P.L. XXII col. 878-906; *Epist.* 77 ad Oceanum, De morte Fabiolae, P.L. XXII, col. 690-698; *Epist.* 23 Ad Mancellam, De exitu Leae, P.L. XXII, col. 425-426; cf. Leclercq, art. *Charité*, *op. cit.* tom. III, p. II, col. 637.

114. Sf. Ioan Hrisostom, Omilia XV, *La Efeseni* c. 3, P.G. LXII, col. 109-110.

115. Sf. Ioan Hrisostom *La I Corinteni*, Omilia XI, 5, P.G. LXI, col. 353-362; Augustin, *De civitate Dei*, XIX, c. 16; P.L. XLI, col. 644; *In Ps.* 104, 14, P.L. XXXVII, col. 1328.

116. Sf. Ioan Hrisostom *La Efeseni*, Omilia XV, 3, P.G. LXII, col. 10-110; *La Epist. către Filimon*, II, 3, P.G. LXII, col. 711.

117. Ambrozie, *Epist.* XXXVII, 9 P.L. XVI, col. 1086.

118. Comp. Chénon, *op. cit.*, p. 29.

Biserica, punându-se chiar în contradicție cu legile civile, recunoaște căsătoria sclavilor, socotind o crimă separarea a doi sclavi căsătoriți. După cuvintele Sf. Ioan Hrisostom, sclavul are drept asupra femeii lui, chiar în casa stăpînului său.¹¹⁹

Această minune a reabilitării sclavului, cum spunea Renan,¹²⁰ era uimitoare în fața păgînilor, mai ales cînd sclavul era și martir și cînd credincioșii îi dădeau onoarea cuvenită unui sfînt.

Aceasta era doctrina și atitudinea Bisericii, chiar în timp ce barbaria păgînă era încă în vigoare. După această pregătire, începe lucrarea împăraților, sub influența învățaturii creștine.

Cel dintîi, împăratul Constantin cel Mare începe să dea legi prin care se proteja corpul sclavului, se proteja familia lui și mai ales i se da posibilitatea de a avea și el o familie. Împărații, fără a încerca — de la început — să desființeze sclavia, lăsînd stăpînilor dreptul de a uza de anumite pedepse, de anumite mijloace de corecție, socotite necesare pentru menținerea autorității¹²¹ se străduiesc să facă mai suportabilă soarta sclavilor.¹²² Constantin cel Mare amintește stăpînilor, mai întîi, să se folosească cu moderație de aceste mijloace de corecție față de sclavi. În anul 312, el spune: «Stăpînul este vinovat de omor, atunci cînd intenționat el omoară pe sclav, cu un baston sau piatră sau îl rănește mortal cu lovituri de biciu, cînd îl face să cadă, sau să se arunce dintr-un loc înalt, cînd îl otrăvește, cînd îi zgîrie carnea cu unghii de fier, cînd îi arde miinile, cînd îl aruncă plin de răni, fără îngrijire»¹²³. Mai tîrziu, desființează pedeapsa cu chinuirea pe cruce, iar în anul 315 interzice marcarea sclavilor cu fier ros pe frunte¹²⁴ și pedepsește cu moartea pe stăpînul care ar fi impus sclavului său mutilarea.¹²⁵

Tot împăratul Constantin cel Mare proclamă în chip elocvent rudenția sclavilor și cere să nu fie despărțiți în ce privește legăturile lor familiale. «Vegheați — spune el — ca familia sclavilor să rămînă neîmpărțită sub același stăpîn. Cine ar permite ca fiii să fie separați de părinții lor, frații de surori, bărbatul de soție? Faceți să înceteze orice separație, care ar rupe legăturile de această natură, și de azi înainte, vegheați ca sclavii să nu mai fie tulburați în afecțiunile lor legitime»¹²⁶.

Sub influența Bisericii, sclavia începe să decadă, prin eliberarea sclavilor la îndemnul Sfinților Părinți. Primul pas în calea desăvîrșirii creștine, prima operă de caritate, recomandată de Sf. Părinți, era aceea de a elibera pe sclavi; dintre toate bunurile pămîntești, acesta era primul de care se desbrăca cel care primea creștinismul.¹²⁷

119. Comp. Chénon, op. cit., p. 30.

120. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882, p. 619; cf. Chénon, op. cit., p. 30.

121. Cod. Theod. IX, 12, De emendatione servorum (319).

122. Waïon. Histoire de l'esclavage, III, cap. ultim; Chastel, op. cit., p. 310.

123. Cod. Theod. IX, 12, De emendatione servorum. cf. Chastel, op. cit., p. 318 și Leclercq, art. Charité, op. cit., tom. III, p. II, col. 637.

124. Ibidem.

125. Cod. Just. IV, 42, De eunuchis, 1: «Si quis post hanc sanctionem in orbe romano eunuchos fecerit, capite puniatur»; Leclercq, art. Charité, op. cit., col. 638.

126. Cod. Theod., II, 25, De comuni dividundo: «Quis enim ferat, liberos a parentibus, a fratribus sorores a viris conjuges segregari».

127. Champagny, op. cit., p. 210.

Mai mult decât atât, mulți se străduiau să răscumpere pe sclavii altora, pentru a le reda libertatea. Astfel, se strâng economii, se fac colecte în acest scop,¹²⁸ se trimit sume destinate emancipării sclavilor.¹²⁹ Sfinți Părinți ca Ambrozio, Fer. Augustin, Ilarie și alții ajung ca să vîndă pînă și odoarele bisericii, pentru ca prin valoarea lor să libereze pe sclavi¹³⁰.

Din primele zile ale creștinismului, ca religie permisă în statul roman, împăratul Constantin cel Mare, printr-o foarte înțeleaptă măsură, n-a lăsat procedura eliberării sclavilor în mîna puterii laice, ci a transportat această operațiune în cadrul vieții religioase, sub autoritatea Bisericii. El autorizează eliberarea sclavilor în biserică, cu condiția ca această eliberare să aibă loc în prezența clericilor.¹³¹ O trece de la pretoriu, la biserică și, fără să suprime formele în care se făcea eliberarea sclavilor, el adăugă o nouă formalitate. Duminica, în zilele de sărbătoare și mai ales la Paști, stăpînul intra în biserică, ținînd de mînă sclavul său; poporul făcea tăcere; nu era o ceremonie umiltoare ca la pretoriu, ci se citea actul eliberării, în fruntea căruia erau menționate strălucitele constituțiuni ale împăratului în legătură cu acest act solemn; stăpînul adăuga că liberează pe sclavul său pentru că acesta i-a fost credincios în toate. Și, din acest moment, acest «**liberat al lui Hristos**» se bucură de toată libertatea.¹³²

Clericii dădeau exemplu în eliberarea sclavilor. Astfel, un diacon sărac din Cartagina n-avea nimic să ofere bisericii, dar prin munca lui dobîndise trei sclavi; și aceasta a fost ofranda lui. El îi eliberează înaintea episcopului său¹³³. Se creează, apoi, anumite circumstanțe, care dădeau prilejul ca sclavii să fie liberi. Astfel: dacă sclavul era făcut preot, stăpînul îl lăsa liber;¹³⁴ dacă un iudeu cumpăra un sclav creștin, sclavul devenea liber; dacă sclavul unui iudeu se făcea creștin, devenea — de asemenea — liber; dacă un iudeu tăiase împrejur pe un sclav al său, creștin sau păgîn, sclavul acela era de drept liberat;¹³⁵ dacă un sclav denunța pe vreun răpitor al unei fecioare, sau pe vreun falsificator de monede, sau pe un

128. Const. Apost., IV, 9, P.G. I, col. 821.

129. Sf. Vasile cel Mare, Epist. III, 70, P.G. XXXII, col. 433-436.

130. Cf. Chénou, op. cit., p. 34.

131. Cod. Theod., IV, 7, De manumissionibus in ecclesia: «Qui religioſamente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concederint libertatem... Clericis autem amplius concedimus...» (an. 321); cf. Chastei, op. cit., p. 311.

132. Cod. Theod. De manumissionibus in ecclesia (an. 316); Sozomen. Hist. Eccl., I, 9, P.G. LXVII, col. 881-884; Augustin, Sermo, XXI, 6, P.L. XXXVIII, col. 145-146; Sf. Grigorie de Nissa, De resurrectione Christi, Orat. III (321), P.G. LXIV, col. 651-682. Cereri făcute de Sinoade, pentru a obține de la împăratul această lege; Sinod Cartag., can. 64, Sint. Ath. III, p. 470; can. 82 Sint. Ath., p. 507-508, vezi și Champagny, op. cit., p. 212.

133. Augustin, Sermo de diversis, 50, P.L. XXXVIII, col. 326-332.

134. Vezi: Can. 82 apost., Sint. At., II, p. 105 sq., can. 64 Cart., Sint. At. III, 470; Toledo (400), Justinian Nov. CXXIII, cap. 17: «Si servus sciente et non contradicente domino in c'ero ordinatus fuerit ex hoc ipso quod constitutus est, liber et ingenuus erit...».

135. Cod. Theod. XVI, 9, Ne Christianum mancipium judaeus habeat (336). Cod. Justin. 10 Ne christianum mancipium haereticus, vel judaeus vel paganus habeat, vel possideat, vel circumcidat; 1. «...non solum mancipii damno multetur, verum etiam capitali sententia puniatur; ipso servo pro praemia libertate donando»; 2. «...quia ipsum mancipium christianum ad libertatem pervenit...».

dezertor, era recompensat cu libertatea;¹³⁶ dacă stăpînul prostituase pe sclavul său, pedeapsa stăpînului era liberarea sclavului.¹³⁷

Cel mai îndrăzneț și mai generos în liberarea sclavilor este împăratul Justinian care proclamă următoarele: «Sclavia este o instituție a barbariei, introdusă în lume, în disprețul libertății naturale a omului»¹³⁸. El repetă, după două veacuri, ceea ce spusese Lactanțiu: «Este sigur că grația divină consideră pe toți oamenii egali, că nu face nici o diferență între bărbat și femeie, liber și sclav, și cu toții primesc aceeași răsplată în Iisus Hristos»¹³⁹. La pretoriu, ca și la biserică, la vârsta de 17 ani, iar mai tirziu la vârsta de 14 ani, stăpînul poate să libereze pe sclavul său»¹⁴⁰.

Treptat, treptat, liberările de sclavi se înmulțec; sclavii au voie să se căsătorească cu cetățeni liberi. Justinian merge foarte departe cu legile lui, pentru desființarea sclaviei¹⁴¹.

Biserica luptă împotriva sclaviei, în sinoadele ei și emite o serie de canoane în favoarea sclavilor. În primul rînd, pentru a-i proteja împotriva dreptului de viață și de moarte al stăpînilor asupra lor, le deschide dreptul de azil în biserică, chiar cînd erau vinovați de crime și nu-i libera în mîna stăpînilor, decît în urma promisiunii că nu-i vor omorî, nici bate¹⁴². În al doilea rînd, sinoadele pun restricțiuni în ceea ce privește dreptul de vînzare a sclavilor, restricțiuni bazate pe libertatea conștiinței. Era interzis a vinde sclavi botezați, iudeilor sau păgînilor. În al treilea rînd, Biserica introduce restricțiuni în ceea ce privește dreptul de a cere sclavilor o muncă continuă¹⁴³.

Dacă în primele trei veacuri — după cum am amîntit — Biserica a lucrat cu mijloace de fapt, în ceea ce privește liberarea sclavilor, apoi, în veacurile următoare IV, V, VI, ea face să pătrundă în legile civile, astfel de dispozițiuni care tîndeau să transforme situația sclavilor și deci să o facă să dispară în drept.

4. Ocrotirea colonilor.

Desființarea sclaviei trebuie să se facă încet, odată cu întinderea creștinismului, prin ajutorul dat de legislația împăraților creștini și favorizată de declinul imperiului, care-și trăgea sursele din instituția sclaviei. De

136. Cod. Theod. IX, 24. De raptu virginum, IX, 21: De fa'sa moneta, c. 2: «Servos etiam, qui hoc detulerint, civitate romana donamus...»; VII. 18: De desertoribus et seculatoribus eorum: «...si desertorem servus prodiderit, libertate donetur».

137. Cod. Theod. XV, 8, De Lenonibus (343), Cod. Just. I, 14. De episcopali audientia, 12. «...licet filiabus et ancillis, et episcoporum implorato suffragio, omni miseriarum necessitate absolvi» (428). XI 40. De spectaculis, 6 (428). «...omni miseriarum necessitate absolvi»; cf. Champagny, op. cit., p. 214 și Chastel, op. cit., p. 311.

138. Justinian, Nov. V, c. II.

139. Citat după Leclercq art. Charité, op. cit., tom. III, p. II, col. 639.

140. Justinian, Nov. CXIX, 2: «Minor in testamento servos manumitere potest». «...ut licentia sit minoribus in ipso tempore, in quo licet eis testari de alia substantia, etiam suos servos in ultimis voluntatibus manumitere nullo eis impedimento aetatis faciendo...»; Justinian, Instit., I, 6, pgf. 5: «...non minor decem et septem annis manumitatur»; pgf. 7: «...ut qui quatordecimus annos aetatis expleverat, licet testamentum facere...»; Comp. și Champagny, op. cit., p. 216.

141. A. se vedea legiferările lui: Nov. CXXIII, 4; Nov. V, 2; Nov. CXXIII, 17; Instit. III, 7; Cod. Just. VII, 17; De adsertione tolenda; Cod. Just. IX, 13; De raptu virginum (528), etc.

142. Sinod. Orleans (511), can. 3; Sinod. Cartag. (517), can. 39 și 34.

143. Comp. Chénon, op. cit., p. 35.

aceea, sclavia, chiar după atâtea veacuri de lupă pentru desființarea ei, nu putea fi înlocuită decît printr-o situație intermediară. Și această stare socială intermediară între sclavie și libertate a fost așa numitul colonat¹⁴⁴. Colonul nu era liber și stăpîn nici pe persoana, nici pe munca lui; el aparținea pămîntului pe care trebuia să-l cultive. Este drept că pămîntul îi aparținea, dar din produsele lui trebuia să predea proprietarului o cantitate, sub titlu de ciști (arendă). Colonul era legat de pămîntul pe care-l lucra și era obligat să urmeze acest pămînt în orice miini ar fi ajuns; avea apoi și dreptul de proprietate, de familie și de paternitate¹⁴⁵. Ca și pe sclavi, Biserica îi protejează și pe acești coloni și pe orice categorie de muncitori. Astfel, Sf. Ambrozie spune: «Plătește muncitorului salariul său legal, nu disprețuie de loc pe cel care-și consumă în munca pentru tine, viața lui, căci îl omori dacă-i refuzi plata pe care i-o datorezi. Amintește-ți că și tu ești muncitor pe pămînt și dă muncitorului, ca să poți și tu, la rîndul tău, să ceri lui Dumnezeu»¹⁴⁶.

Fericitul Augustin auzind că niște muncitori săraci erau obligați să plătească stăpînilor lor dublu față de ceea ce datorau în mod legal, intervine pentru ei la magistratul provinciei, făcîndu-l responsabil de orice violență împotriva lor¹⁴⁷. Un călugăr sirian, Maximias, face intervenții asemănătoare către guvernatorul Letius în favoarea unor muncitori¹⁴⁸. Sf. Grigore cel Mare, auzind că unii muncitori din Sicilia sînt asupriți de agenți, care cer de la ei mai mult decît sînt datori, încît mulți dintre ei, născuți liberi, erau amenințați să fie luați sclavi, scrie ipodiaconilor din Sicilia să fie atenți asupra acestor abuzuri și să-i apere pe cei în cauză, de orice nedreptate și asuprire¹⁴⁹. Legislația împăraților, sub influența Bisericii, arată același spirit de înțelegere pentru situația colonilor ca și pentru sclavi. Astfel, legea interzicea proprietarilor a-i deslipi prin vînzare sau prin testament de pămîntul pe care-l cultivau și a împărți la diferiți proprietari pe colonii care aparțineau aceleiași familii, căci spunea împăratul Constantin cel Mare, autorul legii: «Cine ar putea suferi să vadă copii despărțiți de părinții lor, surori despărțite de frații lor, femei despărțite de bărbații lor?»¹⁵⁰.

Iar în ce privește sclavii sau colonii care fugind de tratamentul stăpînilor măreau numărul cerșetorilor, în orașele mari, împărații nu mai făceau expulzări pripite, ca altă dată, ci luau măsuri ponderate și drepte. Valentinian II, publică în anul 382, o ordonanță care cere: «să se examineze și să se întrebe cu grijă toți cerșetorii care umbă în Roma; și cei care vor fi găsiți în vîrstă și în stare să lucreze, dacă sînt de condiție servilă».

144. Champagny, *op. cit.*, p. 223.

145. Comp. Champagny, *op. cit.*, p. 223.

146. Ambrozie, *De Tobia*, cap. 24, pgf. 92, P.L. XIV, col. 832. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia LXI*, la Matei, c. 3, 4, P.G. LVIII, col. 591-594.

147. Augustin, *Epist. 247, ad Romul*, c. 1 sq., P.L. XXXIII, col. 1062-1064; comp. Chastel, *op. cit.*, p. 161-162.

148. Theodoret, *Relig. Hist.*, c. 14, P.G. LXXXII, col. 1412; cf. Chastel, *op. cit.*, p. 162.

149. Grigore cel Mare, *Epist. I*, 42, 53; Labbé. *Conc.*, tom. V, p. 1055-1064; cf. Chastel, *op. cit.*, p. 162.

150. *Cod. Theod.*, II, 25; De communi dividundo; *Cod. Just.*, III, 38, pgf. 11: «Possessionum divisiones ita fieri oportet, ut integra apud successorem unumquemque servorum, vel colonorum adscriptitiae conditionis... seu inquilinorum proximorum agnatio, vel adfinitas permaneat. Quis enim ferat liberos a parentibus, a fratribus sorores, a viris conjuges segregari?» (an. 334).

să fie adjudecați ca sclavi și dacă sînt de condiție liberă, adjudecați coloni, la cei care îi vor lua»¹⁵¹.

Justinian modifică această ordonanță, în ce privea Constantinopolul, făcînd deosebire între cerșetorii de condiție liberă care erau originari din Constantinopol, și cei care erau străini de Constantinopol, și ordonă ca cei din Constantinopol să fie supuși la lucrările publice, cei străini să fie trimiși în provinciile lor, iar sclavii să fie redați stăpînîilor respectivi¹⁵².

Această dispoziție a lui Justinian, desigur, era mai înțeleaptă și mai umană decît cea anterioară, dar nici una din ele nu ameliorează — în chip desăvîrșit — situația cîasei asuprite. Situația colonilor și a muncitorilor rămîne încă un cîmp de luptă pentru societate și Biserică, în viitor, pentru a ridica pe om și a-l pune într-o situație de libertate deplină.

5. Ocrotirea prizonierilor.

Dat fiind faptul că cel învins în război era socotit ca un criminal, după concepția antichității, el trebuia să fie pedepsit cu moartea în luptă, sau, în cazul cel mai bun, dacă era luat prizonier, aceasta era socotită ca o grație ce i se făcea. De aceea, sclavia era considerată ca un act de milă față de cel învins și luat prizonier, cu toate inconvenientele ce decurgeau din această stare¹⁵³. Dreptul care reglementa războiul practicat cu cruzime, în antichitate, a trebuit să întîmpine o atitudine de protest din partea Bisericii, care nu putea să rămîină indiferentă față de această stare de lucruri. Ea pune în mișcare toate mijloacele ei, pentru a îndulci soarta prizonierilor, sau pentru a-i răscumpăra, dîndu-le astfel libertatea. Și acest lucru l-a făcut fără deosebire de rasă, sau credință religioasă, cu cel mai larg spirit de caritate. Sfinții Părinți ai Bisericii recomandă adesea credincioșilor, această atitudine de iubire creștină: «**Ce este mai de laudă — spune Sf. Ambrozie — decît a sustrage pe oameni de la moarte, pe femei de la desonoare și de a reda pe copii, părinților lor, pe cetățeni, patriei lor?**»¹⁵⁴.

Impăratul Constantin cel Mare învingînd pe Licinius, nu urmărește pe inamicii învinși, ci îndeamnă pe soldați să-i cruțe. Dă chiar bani pentru a-i salva și recomandă multă milă față de prizonieri. «**Voi sînteți oameni**—zice el — **respectați firea omenească**»¹⁵⁵.

Sf. Ioan Hrisostom consacra, pentru răscumpărarea prizonierilor o parte din fondurile de milostenie pe care le avea adunate Biserica din Constantinopol¹⁵⁶. Cînd Pavia a fost cucerită și jefuită de trupele lui Odoacru, Epifanie, episcopul locului, răscumpără cea mai mare parte dintre locuitorii luați prizonieri¹⁵⁷. Tot pentru acest scop umanitar, Sf. Am-

151. Cod. Theod., XIV, 18. De mandicantibus non invalidis (an. 382).

152. Justinian, Nov. LXXX, De quaestore, c. 4: «...et si quidem valent eis corpora, potentes autem sufficere ad laborem sunt; si quidem servitia fuerint, cognoscere quorum sunt. et hos etiam invitos possessoribus transmittere. Si vero liberi fortuna et ex aliquibus civitatibus aut provinciis orti, hos transmittere ad provincias ex quibus orti sunt»; comp. și c. 5 (an. 529) și Chastel, op. cit., p. 313-314.

153. Champagny, op. cit., p. 224.

154. Ambrozie, De officio ministrorum, II, 15, P.L. XVI, col. 128-130; Chastel, op. cit., p. 299 și Chénon, op. cit., p. 464.

155. Eusebiu, In vita Const., II, P.G. XX, col. 987 sq.

156. Chastel, op. cit., p. 299.

157. Paillet, Vie des saints, du 21 Janv., p. 270.

brozie, Iarie de Arelate, Acaciu de Amida, papa Grigorie cel Mare și alții au vîndut chiar vasele scumpe ale bisericii¹⁵⁸.

Pe la anul 400, cînd Romanii luaseră 7000 de prizonieri perși, care mureau de foame și mizerie, Acaciu, episcopul de Amida, convoacă clerul său și se adresează astfel: «**Dumnezeu n-are nevoie nici de vase, nici de pahare. El nu bea, nici nu mîncă. Pentru că biserica noastră, mulțumită dărniceii credincioșilor, posedă numeroase vase de aur, nu e oare drept să le întrebuițăm pentru a libera pe acești nenorociți captivi, și a veni în ajutorul foamei lor?**»¹⁵⁹. Și dă ordin să se toarne sfintele vase ale bisericii, apoi, întrebuițează o parte din venitul lor pentru a răscumpăra pe prizonieri, iar o parte pentru întreținerea lor. Le pune la dispoziție provizii pentru drum și trimite pe acești soldați păgîni, liberi, regelui lor, inamic al romanilor. Regele barbar, uimit de această faptă, scrie împăratului Teodosie, expunîndu-și dorința de a vedea pe acest inamic al lui, care îi trimitea înapoi soldații luați prizonieri. Împăratul Teodosie comunică această dorință episcopului Acaciu și acesta se duse la curtea regelui Persiei și-i explică taina acestui act de milă creștină¹⁶⁰.

În anul 455, Genzeric, regele Vandalilor, după ce cucerise Roma, a dus în Africa, un număr de prizonieri, din care dădu o parte maurilor, care-l ajutaseră la expediție. Diogratius, episcopul Cartaginei, văzînd că cu prilejul repartizării făcute sărmanii prizonieri erau despărțiți fără milă, bărbatul de soție, mama de copii, vine și răscumpără prizonieri de la mauri, vînzînd vasele de aur și de argint din tezaurul bisericii; și cum n-avea unde să-și adăpostească, îi adăpostește în două biserici ale orașului său, unde fiecare avea cele trebuincioase¹⁶¹.

Cu un veac mai tîrziu, în timpul războiului lui Justinian cu perșii, Candidus, episcopul orașului Sergiopolis, găsește prilejul ca să răscumpere 12.000 de prizonieri, cu 14.000 piese de aur¹⁶². În anul 614, după luarea Ierusalimului de către perși, Sf. Ioan cel Milostiv, Patriarhul Alexandriei, socotînd că nu e de ajuns ospitalitatea acordată prizonierilor și refugiaților din Ierusalim în Alexandria, trimite în Palestina o mulțime de oameni ai Bisericii, încărcăți cu sume de bani ca să ajute pe cei nenorociți și să răscumpere pe prizonieri¹⁶³.

În veacurile V și VI, odată cu marile invazii barbare, răscumpărarea prizonierilor era o preocupare deosebită a episcopilor și a Bisericii, în general, care, pentru acest scop, puneau la dispoziție averea ce o aveau, fie în bani, fie în mobile prețioase, fie în vase, care erau vîndute, bine înțeles după ce erau sparte sau turnate, ca să nu poată fi — altfel, profanate¹⁶⁴ de cei în mîinile cărora ar fi ajuns.

Această operă de ajutorare sau de răscumpărare a prizonierilor, a fost astfel și ea una din strălucitele acte de ocrotire socială a Bisericii creștine.

158. Comp. Chastel, *op. cit.*, p. 300.

159. Chastel, *op. cit.*, p. 258-259.

160. Socrate, *Hist. Eccl.*, VII, 21 (an. 420), P.G. LXVII, col. 781; Champagny, *op. cit.*, p. 226; Chastel, *op. cit.*, p. 258-259; Chénon, *op. cit.*, p. 463.

161. V. de Vite, *De persec. vandal.*, I, 8; Chastel, *op. cit.*, p. 301; Chénon, *op. cit.*, p. 465.

162. Procopiu, *De bello pers.*, II, 5; Chénon, *op. cit.*, p. 465.

163. Boland, *Acta Sanctorum*, ad 23 Janv., p. 521; Chastel, *op. cit.*, p. 301.

164. Chénon, *op. cit.*, p. 465-466.

6. Ocrotirea gladiatorilor.

Poporul roman, iubitor de petreceri și distracții, avea nevoie de actori pe care îi îmbăta de apă-uză. Dar acești oameni, care pe scenă erau aco-periți de triumf, în viața obișnuită erau socotiți sclavi, ființe inferioare, fără drepturi civile, excluși de la orice onoruri și cărora locurile publice le erau interzise ¹⁶⁵.

Meseria de actor era obligatorie numai pentru o anumită clasă de oameni și pentru urmașii lor; iar fiii și fiicele actorilor erau ținuti să suferă această stare de înjosire pînă la moarte. Trebuiau să danseze în teatru, să cînte versuri obscene, sau să facă orice li se împunea, pînă la ultima suflare, oricît de plictisiiți ar fi fost și oricît desgust și remușcări ar fi avut ¹⁶⁶. În această chestiune se da o mare luptă între Biserică, împărat și popor. Împăratul ar fi voit să curme acest solavaj umilitor al scenii; la aceasta îl îndemneau episcopii și-i veneau în ajutor sinoadele. Biserica oferea pîine și alte milostenii, sub diferite forme, actorului care, scăpat de teatru, rămînea fără mijloace de trai ¹⁶⁷.

Sfinții Părinți ai Bisericii întrebunțau toată elocvența lor împotriva circului și amfiteatrului care erau — atunci — atît de imorale ¹⁶⁸. Poporul, însă, în mare parte păgîn în moravuri, chiar dacă — în credință — se creștinase, ținea cu stăruință la distracțiile oferite de comedianții scenei. Cînd un prefect al Romei, care era creștin a avut ideea să împartă la săraci, banii destinați jocurilor publice, poporul s-a răscolat împotriva acestui act de înfîietate acordat carității față de plăcere și era gata să dea foc casei prefectului ¹⁶⁹. Față de această situație de împotrivire, împărații încercau deocamdată, să salveze pe actorii care erau creștini, apoi pe fiicele acestora, cînd deveneau creștine ¹⁷⁰. Împăratul Leon, mai întii, și după el Justinian, impun principiul, că nici o femeie, liberă sau sclavă, nu trebuie să fie forțată a se urca pe scena teatrului. Această lege întîmpină totuși dificultăți, iar Justinian pune executarea ei sub supravegherea episcopilor ¹⁷¹.

Dacă ne gîndim, apoi, la spectacolele sîngeroase, care aveau loc, lucrurile erau și mai grozave; luptele gladiatorilor, luptele oamenilor cu animalele și alte spectacole sîngeroase, care, într-un cuvînt, erau adevărate asasinat, toate acestea erau socotite plăceri și distracții. Sfinții Părinți ai

165. Champagny, *op. cit.*, p. 227; vezi și Augustin, *De civitate Dei*, II, 13, P.L. XLI, col. 57-53; Tertulian, *De spectaculis*, 22, P.L. I, col. 728-729; *Cod. Theod.*, XV, 13, *De usu sellarum*: «Exceptis plebeis scenicis et qui spectaculo suo praebeant populo materiam voluptates et tabernariis...».

166. Vezi *Cod. Theod.*, XV, 7, *De scenicis* (389); Champagny, *op. cit.*, p. 228.

167. Ciprian, *Epist. 61 ad Euchratium*, *De Histrione*, P.L. IV, col. 372-374; Augustin, *De fide et operibus*, 30, P.L. XL, col. 197 sq.

168. Vezi Ciprian, *De spectaculis*, P.L. IV, col. 809-818; și Tertulian, *De spectaculis*, P.L., I, col. 728-729; Sf. Ioan Hrisostom, *De diabolo tentatore*, III, P.G. XLIX, col. 625 sq., la Ioan, *Hom.*, I, 4, P.G. LIX, col. 28-30; Salvian, *De gubernatione Dei*, VI, 6 etc.

169. Cf. Champagny, *op. cit.*, p. 229.

170. Vezi *Cod. Theod.*, XV, 7, *De scenicis*, 4, 8, 9.

171. *Cod. Just.*, I, 4, *De episcopali audientia*, pgf. 14: «... ne etiam invitam mulierem liberam, aut ancillam conjugii patantur mimis aut choris aut aliud spectaculum in theatro agere invitam»; pgf. 33: «...nemini permissentes, neque invitam mulierem ancillam, aut liberam scenam, aut orchestram pertrahere».

Bisericii au scris mult împotriva luptelor cu animalele¹⁷² și împotriva luptelor dintre gladiatori¹⁷³ dînd — apoi — îndemn împăraților să procedeze la înlăturarea lor.

Primul edict împotriva luptelor dintre gladiatori, apărut în timpul lui Constantin cel Mare, în anul sinodului de la Niceia, la intervenția episcopilor Bisericii, interzice luptele gladiatorilor, care costau anual, viețile unui foarte mare număr de sclavi¹⁷⁴. Împăratul voia ca pacea imperiului să nu fie tulburată de astfel de lupte sîngeroase; de aceea, poruncește judecătorilor ca, în loc să condamne pe criminali la moarte în arene să le lase viața, trimițîndu-i la muncă silnică în mine, pentru ca să-și execute pedeapsa fără vărsare de sînge¹⁷⁵. Și, dacă nu se putea aplica în întregime această dispoziție, împărații bizantini căutau să sustragă de la condamnarea în arenă, măcar pe creștini, pe cei care aparțineau Bisericii¹⁷⁶ sau pe soldații lor¹⁷⁷.

Ceea ce n-au izbutit, la început, să facă împărații prin edicte, a făcut un călugăr pustnic, Telemac, care, părăsind chilia lui din pustie, vine la Roma, intră în amfiteatru și văzînd gladiatorii gata de luptă, intervine să-i despartă; poporul îl omoară cu pietre și bastoane. Călugărul a murit, dar sîngele lui a fost cel din urmă care a curs în arenă, căci, împăratul, în urma acestei întîmplări, a interzis luptele gladiatorilor și ele au dispărut pentru totdeauna¹⁷⁸. În anul 404, Honoriu desființează definitiv luptele gladiatorilor¹⁷⁹.

Luptele cu animalele au durat mai mult timp; vîntătorile, cum le numeau romanii, au ținut pînă în secolul al VI-lea în lumea romană din orient, și mai mult în cea barbară din occident. Împăratul Teodosie a dat un spectacol în Constantinopol și cînd poporul cerea să fie aduși condamnații, ca să se lupte corp la corp cu animalele, el răspunde: «**Lui Dumnezeu nu-i place aceasta! Mă socotești prea rău, de credeți că ași putea fi martor la asemenea spectacole crude**»! Și de atunci, în Constantinopol, n-au mai avut loc asemenea spectacole sîngeroase¹⁸⁰.

172. Ciprian, *De spectaculis*, P.L. col. 809-818; Teofil al Antiohiei, *Către Antioie*, c. III, 15, P.G. VI, col. 1141; Atenagora *Legatio pro Christo*, 36, P.G. VI, col. 969-972; Tertulian, *Adversus gentes*, 9, P.L. I col. 366-379.

173. Tertulian, *De spectaculis*, 21,22, P.L. I. col. 728-729; Ciprian, *Epist. ad Donat*, I, P.L. IV, col. 193-227; Tatian, *Adversus Graecos*, 23, P.G. VI, col. 803-888; Augustin, *Confess.* VI, 8, P.L. XXXII, col. 660 sq.; Ciril al Ierusalimului, *Cateh.* 19 P.G. XXXIII, col. 1065-1076; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvînt. XXXVI*, 12, P.G. XXXVI, col. 280; Lactantiu, *Div. Inst.*, VI, 20, P.L. VI, col. 111; Champagny, *op. cit.*, p. 292.

174. *Cod. Theod.*, XV, 12, *De gladiatoribus*, «Cruenta spectacula in atio civili et domestica quiete non placent» (325); Eusebiu, *In vita Const.*, IV, 25, P.G. XX, col. 1172-1173.

175. *Cod. Theod.*, XV, 12, *De gladiatoribus*: «...metallo magis facies inservire, ut sine sanguine suorum sce'erum paenas agnoscant» (325); Eusebiu, *In vita Const.*, IV, 25, P.G. XX, col. 1172-1173; Sozomen, *Hist. Eccl.*, I, 8, P.G. LXXII, col. 876-881; Socrate, *Hist. Eccl.*, I, 18, în pref., P.G. LXVII, col. 121-124.

176. *Cod. Theod.*, IX, 40, *De poenis*, c. 8: «...Quicumque Christianus sit in quolibet crimine deprehensus, ludo non adjudicetur» (365)

177. *Cod. Theod.*, XV, 12, *De gladiatoribus* (357 și 397).

178. Theodoret, *Hist. Eccl.*, V, 26, P.G. LXXXII, col. 1256; Champagny, *op. cit.*, p. 234; Chaste!, *op. cit.*, p. 161 și 310.

179. Gothofroi, *In Cod. Theod.*, t. V, p. 398; Chastel, *op. cit.*, p. 161, 310.

180. Champagny, *op. cit.*, p. 235.

7. Ocrotirea condamnaților.

Cruzimea anticilor, manifestată prin asistarea la spectacole sîngeroase, era și mai puternică față de cei ce erau vinovați de o crimă oarecare. Biserica a cunoscut chiar de la întemeierea ei, cele mai grozave chinuri. Domnul Hristos, întemeietorul ei, a fost răstignit pe cruce, suferind — astfel — cea mai crudă și înjositoare moarte care se putea aplica unui condamnat; iar sfinții martiri au fost pedepsiți, schingiuiți în chinuri mai crude și mai rafinate chiar decît cele din veacurile anterioare¹⁸¹. Crucea, sabia, călușele, scaunele de chinuire, unghiile de fier și atîtea alte mijloace prin care erau chinuiți sfinții martiri, trebuiau să înceteze a mai fi instrumente ale justiției umane.

Biserica a avut mult de luptat cu acest spirit de cruzime al antichității și trebuia să opună acestei cruzimi, tot tezaurul de milă creștină. Desigur că, la început, Biserica își avea pentru membrii ei: legile, justiția și guvernămîntul ei, separate de legile, justiția și guvernămîntul statului roman.

Și dacă magistratul roman avea putere să reprime crimele prin suplicii, apoi episcopul Bisericii avea puterea mult mai salutară, de a îndrepta pe criminal, prin penitență. Codul penal al Bisericii nu pedepsea corpul, decît pentru a ajunge pînă la suflet; nu pedepsea pe om, decît pentru a-l mîntui¹⁸². Prin aceasta, sufletul criminalului era cîștigat și vindecat; și în loc să fie rupt de la sînul Bisericii și să fie dat în mîinile diavolului, criminalul era îndreptat prin pocăință.

Pentru a introduce acest nou curent în justiția criminală, Biserica, în primul rînd, oprea pe membrii ei să se adreseze judecării civile¹⁸³. Cînd de pildă episcopul condamna pe un eretic și după aceea, împăratul voia să-l pedepsească cu moartea, Biserica se ridică împotriva unei asemenea pedepse, luînd apărarea condamnatului. Iar pe unii episcopi acuzator! Biserica îi excludea de la sînta împărtășanie. Cînd niște sectari au ucis pe un preot și au rănit pe un altul, Fer. Augustin scrie contelui Marcellin, că Biserica nu voiește ca servitorii lui Dumnezeu să fie expiați, în virtutea legii talionului, pîntr-un supliciu asemănător, ci cei vinovați să fie cruțați, să fie lăsați să trăiască, pentru ca să aibă timp să-și vindece sufletul și să se pocăiască¹⁸⁴. Sf. Ambrozie se roagă pentru un preot arian, căzut în mîinile ortodocșilor, ca să nu fie pedepsit, ca nu cumva să curgă sînge pentru Biserică, ci mai degrabă — spune el — să se verse sîngele lui, nu numai pentru cei credincioși, dar chiar și pentru cei necredincioși¹⁸⁵.

«Sîngele martirilor strigă iertare și nu răzbunare», spuneau Sfinții Părinți. Biserica nu este niciodată în poziție de adversară, nici în situație de acuzatoare, ci ea intervine, întotdeauna, în numele milei. Această datorie de a interveni către judecător sau împărat, era socotită ca o funcție de oanoare a episcopului creștin; de multe ori, episcopii invitau la masă pe judecători, ca să poată obține de la ei, grațierea criminalilor. «**Episcopul — spune Fer. Augustin — detestă crima, dar are milă de omul care a să-**

181. Idem, *ibidem*, p. 236.

182. Idem, *ibidem*, p. 238.

183. Idem, *ibidem*, p. 239-240.

184. Vezi Augustin, *Epist. 159*, P.L. XXXIII, col. 698-700.

185. Ambrozie, *In Auxentium*, *Epist. 27*, 28, P.L. XVI, col. 1090-1098; vezi Champagny, *op. cit.*, p. 242.

vîrșit-o; cu cît are oroare de păcat, cu atît îl costă mai mult, să vadă pe cel culpabil murind în păcat... Domnul a interveni pentru femeia adulteră și prin aceasta, ne-a dat sarcina de a interveni în cererile noastre, cum a intervenit El»¹⁸⁶.

Pustinicii din munți veneau în ajutorul celor condamnați și le luau apărarea, pentru că acești călugări considerau că vinovatul dus la supliciu, este un om căruia i se ia timpul de penitență¹⁸⁷. Uneori se dedau chiar la manifestații sgomotoase și amenințatoare, pentru salvarea celor condamnați; erau desigur și excese de milă, dar au fost necesare aceste excese pornite din sentimentul de caritate, pentru ca să se poată introduce omenia și concepția iubirii creștine în viața publică a imperiului¹⁸⁸.

În acest timp de prefacere, se dădea o mare luptă, în sufletul împăratului, între urmele păgînismului care stăruia să se mențină și sentimentele creștine noi, care acum se împlîntau în societate, între oamenii palatului imperial care îndemneau pe împărat la anumite măsuri crude și între episcopii Bisericii, care îl opreau de la asemenea măsuri. De aceea, uneori împăratul ordona ca sentințele pronunțate în clipe de mînie, să nu fie executorii decît după 30 zile¹⁸⁹. Se stabilește, în sfîrșit, ca sărbătoarea Paștelor să fie o zi de liberare pentru toți, sau aproape pentru toți cei care erau în închisori. Se spune că Teodosie al II-lea n-a avut niciodată curajul să lase ca să fie dus un condamnat pînă la porțile Constantinopolului, pentru a începe executarea pedepsei, căci înainte de a fi ieșit din oraș, el îl grația¹⁹⁰.

În legiuirile împăraților din acest timp, Biserica a ținut astfel condeiul acetora, ca să legifereze în spirit creștin. Împăratul Constantin cel Mare, desființează trei feluri de chinuri: cel din arenă, cel al marcării pe frunte și chinuirea pe cruce. Crucea pe fruntea împăratului, era semnul umanității ridicate la înălțime, era semnul sclaviei eliberate, era — în sfîrșit — semnul carității creștine, urcate pe tronul imperial. Constantin cel Mare decretează: «Cel care pronunță o sentință capitală, să n-o dea decît pentru crimă de omor, vrăjitorie sau adulter; și cînd mărturisirea vinovatului sau depozitiile tuturor martorilor fac imposibilă denegarea»¹⁹¹.

Privirile împăraților se îndreaptă apoi, spre închisori; se recomandă promptitudinea în anchetele judiciare, pentru ca acuzații să nu lîncezească în închisori; iar în închisori se recomandă tratament blînd; nici cătușe, nici fiare, nici altceva care le-ar vătăma corpul; cît mai multă lumină pentru ca noaptea să le fie un azil saubru, iar ziua să aibă bucuria soarelui;

186. Augustin, *Epist.* 54, P.L. XXXIII, col. 199-204; vezi și *Epist.* 127, P.L. XXXII, col. 483-487; și *Epist.* 158, P.L. XXXIII, col. 693-698; *Champagny*, *op. cit.*, p. 245.

187. *Idem*, *ibidem*, p. 245.

188. *Idem*, *ibidem*, p. 250.

189. Gratian, Valentin și Teodosie, *Cod. Theod.*, IX, 40, *De poenis* (582).

190. La nașterea fiului său, Constantin amnistiază pe toți criminalii, exceptînd pe otrăvitori, ucigași și adulteri; *Cod. Theod.* IX, 38, *De indulgentiis criminum*: «Propter Crispi atque Helenae patrum omnibus indulgemus, praeter veneficos, homicidas adulteros» (322); se pot vedea amnistiiile de Paști ale împăraților: Valentinian, Valens, Gratian, Teodosie, *Cod. Theod.*, IX, 38, *De indulgentiis criminum*, 3, 4, 6, 7 (367, 368, 381, 384, 385); Sf. Ioan Hrisostom, *De Flaviano*, P.G. XLVIII, col. 953 sq.; cf. *Champagny*, *op. cit.*, p. 251.

191. *Cod. Theod.*, IX, 40, *De poenis*: «...ut non prius capitale in quem prius promat severamque sententiam quam in adulteri homicidii vel maleficii crimine...» (314).

«pentru ca înhisoarea să nu devină un loc de suferință, deplorabil pentru nevinovați și nici prea dulce pentru criminali; să nu existe nici o înțelegere vinovată între acuzator și temnicer, pentru a prelungi sau agrava închisoarea»¹⁹². Cele două sexe trebuiau să fie separate în închisori¹⁹³. Tot pentru ocrotirea celor asupriți și prizoniți, era și dreptul de azil acordat bisericilor. Cel care era urmărit de judecători și se refugia la biserică era salvat, căci aici n-avea voie să se atingă nimeni de el. Intîlnim numeroase cazuri, în care Biserica a scăpat viața celor urmăriți și amenințați cu moartea. Astfel, Sf. Ioan Hrisostom apără pe Eutropiu, care se refugiasse în biserica lui¹⁹⁴; iar Sf. Vasile cel Mare, pe o femeie văduvă asuprită de un asesor al prefectului din Pont¹⁹⁵.

De asemenea, episcopii aveau prerogativa de a interveni în neînțelegerile dintre creștini; și dată fiind decăderea morală a funcționarilor din imperiu, episcopul era singurul sfetnic luminat pe care putea să conteze împăratului¹⁹⁶.

Se legiferează — în sfîrșit — o serie de dispozițiuni în materie de judecată, pline de duhul Evangheliei, care lucra, prin episcopi și preoții Bisericii, asupra fiilor ei, și în primul rînd asupra împăraților¹⁹⁷.

8. Ocrotirea celor asupriți de marii proprietari și de cămătari.

Marii proprietari asupreau și ajungeau să acapareze sub diferite mijloace urite, averea micilor proprietari liberi. Biserica, cu mult curaj, ia apărarea acestora împotriva asupritorilor privilegiați. Astfel, Sf. Vasile cel Mare spune: «O, tu, care pentru a despuia pe săraci le intentezi procese nedrepte, transportă-te cu gîndul înaintea tribunalului suprem, fără un apărător, care să pledeze pentru tine împotriva acestor nenorociți, care sînt victimele tale. O bogatule, la ce-ți servesc mărețele tale construcții? Chiar după moartea stăpînului lor, acestea vor face ca ei să audă o voce acuzatoare. Fiecare, măsurîndu-te cu privirea, îți strigă: «Cîte lacrimi au costat acestea? Cîți orfani despuiati, cîte văduve reduse la desnădejde?!» «Iată-te din nou — îmi va spune cineva — vorbind împotriva bogaților!». «Da, așa cum faceți voi împotriva săracilor!». — «Iată-te împotriva răpitorilor!». — «Da, așa cum sînteți voi împotriva celor de la care ați răpit Bunuri!e. Alît timp cit voi nu veți înceta a mîncă pe sărac, nici eu nu voi înceta de a mă

192. Cod. Theod., IX, 3. De custodia reorum. 1 (320).

193. Cod. Theod., IX, 3, De custodia reorum, 3: «... Diversa claustrorum habere tutamina jubeatur» (340).

194. Socrate, Hist. Eccl., VI, 5. P.G. LXVII, col. 672.

195. Sf. Grigorie de Nazianz, Cuvînt. LXIII, 56-57. P.G. XXXVI, col. 568-572; vezi asupra dreptului de azil, Constituțiunile lui Teodosie (329), Arcadius (397. 398), Onorius (414), Teodosie II (431-432), Leon (466); în codici, titlurile: De his qui ad ecclesiam confugiunt și Justinian, Nov. XVII (525), Nov. CXVII, 15 (541), Nov. CXXVIII, 13 (541).

196. Asupra acestui arbitraj al episcopilor se poate vedea: I Cor. VI; I Tim. III, 3; Sozomen, Hist. Eccl., I, 9. P.G. LXVII, col. 881-885; Constituțiunea lui Constantin, L, I, Cod. Theod., XVI, 2. De episcopis, ecclesiis et clericis; ale lui Arcadius și Onorius, 10, Cod. Theod., II, 1, De jurisdictione... (398) și Cod. Just., I, 4, De episcopali audientia, cap. 8 și cap. 29 (530), Nov. CXXVIII, 22-23; Possidius, In vita Augustini, 19, 1, Augustin De of. monachorum, 29, P.L. XL, col. 547; vezi și I, 147, P.L. XXXIII, col. 61; Enarratio in Psalm. CXVIII, 124. P.L. XXXVII, col. 1578; Sf. Ioan Hrisostom, De sacerdotio, III, P.G. XLVIII, col. 639.

197. Champagny, op. cit., p. 253-254.

ridica împotriva voastră. Nu vă mai atingeți de oaia mea, dacă nu voiți ca s-o apăr¹⁹⁸.

Dobânzile care se luau la împrumuturi, erau, la romani, așa de mari, încât chiar dacă banii ar fi fost luați în condiții legale și plătiți la termen un împrumut însemna ruina celor care se împrumutau, ruina aproape dinainte hotărâtă.

Sf. Ambrozie descria disperarea unui tată de familie, aflat sub ghearile unui cămătar, care-l constrângea să înstrăineze moștenirea lui și să-și vîndă și pe propriii săi copii. «Eu am văzut — spune Sf. Ambrozie — un spectacol lamentabil: copii vînduți la mezat, pentru a se plăti datoria tatălui lor, moștenitori ai dezastrului, ei care trebuiau să fie moștenitorii bunurilor lui. Și creditorul, departe de a se ruina de un asemenea tîrg, amenința cu concluzia: Ei au fost hrăniți cu banii mei — zicea el —, deci serviciile lor să-mi ramburseze sumele cheltuite de mine, înainte... O! lăcomie de cîștig, nesățioasă și demnă de satan, a cărui imagine este cămătarul!»¹⁹⁹.

Sf. Părinți îndemnau pe creditori la omenie, respectînd drepturile lor; iar dacă nu puteau obține de la ei o amînare sau o reducere echitabilă, ajutau ei pe debitor să-și achite datoriile și nu se temeau chiar de a se angaja personal, pentru el.

Fericitul Augustin neavînd cu ce plăti datoria unui nerorocit, care i se adresase, a împrumutat el suma necesară pentru plata datoriei și cum nu putea să o dea înapoi, se găsea acum el în situația de a fi urmărit. A trebuit atunci ca Biserica și clerul din Cartagina să-l scape printr-o colectă²⁰⁰. «Cu cît creditorul era mai sus —, cu atît mizeria debitorului era mai profundă; și ea găsea atunci, cu atît mai multă simpatie, la aceste organe generoase ale carității»²⁰¹. În urma intervenției Bisericii, împărații reglementează soarta tuturor datornicilor, desigur nu în chip desăvîrșit, dar în chipul cel mai echitabil pentru ambele părți. Procentele, care pînă atunci erau la discreția lăcomiei cămătarilor și se urcau pînă la 36-50 și 60%, sînt fixate de împărații Constantin cel Mare și Teodosie la anumite sume, care, deși încă erau mari, 12%, nu puteau fi depășite de nici un cămătar, sub amenințarea de a fi pus să plătească împătrit²⁰². Mai tîrziu, Justinian coboară procentul la 4% pentru împrumuturi de nobleță, 8% pentru cei care negociau, 6% pentru ceilalți particulari, și 5% pentru țărani²⁰³. Tot Justinian condamnă la destituire pe cei care, profiînd de mizeria agricultorului, îi luau în gaj pămîntul, boii, oile, sclavii, pentru un împrumut făcut într-o nevoie presantă. «Această lege — spune el — dictată de principiile pietății și umanității este menită să servească la salvagardarea săracilor împotriva unui procedeu odios și barbar din partea creditorilor»²⁰⁴. Justi-

198. Sf. Vasile cel Mare, Omilia către cei bogăți, Περὶ τοῦ πλουτοφόντου; c. 6 P.G. XXXI, col. 296 sq.; Sf. Ioan Hrisostom, La Geneză, Omilia 30, c. 2, P.G. LIII, col. 275-276. La Psalm 48, P.G. LV, col. 222 sq.; Ambrozie, De Nabuthe, P.L. XIV, c. 727 sq.; Sf. Grigorie de Nazianz, Carmin, lib. 1, sect. 2, c. 28, P.G. XXXVII, col. 856; Chastel, op. cit., p. 163.

199 Sf. Ambrozie, De Tobia, c. 3 sq., P.L. XIV, col. 729; Chastel, op. cit., pag. 164.

200. Fer. Augustin, Epistola 268, P.L. XXXIII, col. 61; Chastel, op. cit., p. 165.

201. Chastel, ibidem.

202. Cod. Theod., II, 33; De usuris, 1 (an. 325, 386); Chastel op. cit., p. 319.

203. Cod. Just., IV, 32. De usuris; Chastel, op. cit., p. 319-320.

204. Justinian, Nov. XXXII, Ne quis mutuum dans agricolae, terram ejus

nian pedepsește aspru pe creditorii care năvăleau cu violență în domiciliul celor care mureau și pe cei care tulburau îngroparea morților²⁰⁵. Deschide biserica drept azil, pentru debitorii urmăriți prea apăsător; nu-i deslega — desigur — de datorii, însă pune la adăpost persoana lor²⁰⁶.

9. Ocrotirea muncitorilor apăsați de fiscalitatea excesivă a imperiului.

Scrierile Sfinților Părinți sînt pline de intervențiile lor în favoarea cetățenilor, a orașelor, a provinciilor, a tuturor celor apăsați de greutatea impozitelor. Nenumărate sînt cazurile cînd Biserica intervine pentru scutirea săracilor și a micilor proprietari de impozite, de sarcini, de datorii, care trebuiau plătite la timp²⁰⁷.

Dacă cineva era urmărit pe nedrept, Biserica intervenea pentru apărarea lui²⁰⁸. Viciile fiscalității romane au dat mult de lucru Sfinților Părinți ai Bisericii, care căutau să salveze pe cei căzuți victime. Astfel, Sf. Vasile cel Mare se declară împotriva unui jurămint, pe care-l cereau percepătorii, țăranilor, îndeamnă pe un fost magistrat să sacrifice dragostea lui de odihnă, primînd o funcție fiscală într-un canton, unde contribuabilii erau asupriți²⁰⁹. De asemenea intervine, pe rînd, la guvernatori și la cei care încasau dările, în Capadochia, rugîndu-i să scutească un bătrîn îngreuiat de copii, să ușureze sarcina care apăsa asupra Cezareei, să acorde un răgaz pentru încasarea impozitului pentru echipamentul militar, să scutească de anumite slujbe, pe un fiu al unui bătrîn, sau să scadă taxele care apăseau asupra țăranilor din ținutul Taurus²¹⁰.

Teodoret, episcopul Cirului, scrie unui nobil, Areobindus, mijlocînd pentru cultivatorii care suferiseră, în acel an, din cauza unei secete, următoarele: «Ai milă de acești oameni săraci care au lucrat atît de mult și au recoltat atît de puțin. Sterilitatea anului să fie pentru tine, prin mila pe care ai face-o față de ei, prilejul unei bogate recolte spirituale»²¹¹.

teneat, item quam... magnas usuras creditores ab agricolis debeant percipere: «...haec lex omnibus humanitatis et pietatis de se speciem praebeat, et tam egeorum necessitati medeatur, quam creditoribus nonnihi afferat solati»; Nov. XXXIV: Ne quis quod agricolae mutuam pecuniam dedit, illius terram detineat, et quem usurarum modum creditores accipere debent ab agricolis; Chastel, op. cit., p. 320.

205. Justinian, Nov. VI, 50: Ut defuncti seu funera eorum non injurientur a creditoribus...; 1: De creditoribus qui mortuis debitoribus immineant (ann. 534).

206. Cod. Just., I, 12, De his qui ad ecclesiam confugiunt..., pgf. 1, pgf. 6; Chastel, op. cit., p. 300.

207. Sf. Vasile cel Mare, Epist. 83, P.G. XXXII, col. 641; Epist. 84, ibidem, col. 464; Epist. 85, ibidem, col. 465; Epist. 88, ibidem, col. 469; Epist. 110, ibidem, col. 520-521; Epist. 303, ibidem, col. 1052-1053; Epist. 308, ibidem, col. 1057; Epist. 309, ibidem, col. 1057; Epist. 311, ibidem, col. 1060; vezi și P. Allard, Saint Basile, VII-e éd., col. «Les saints», p. 107.

208. Sf. Vasile cel Mare, Epist. 96, P.G. XXXII, col. 492; Epist. 107, col. 516; Epist. 108, col. 516-517; Epist. 109, col. 517-520; Epist. 111, col. 520; Epist. 147, col. 596-597; Epist. 148, col. 597-600; Epist. 149, col. 600; Epist. 180, col. 657; Epist. 273, col. 1008-1009; Epist. 275, col. 1009-1012; Epist. 288, col. 1024-1025; Epist. 315, col. 1064; Epist. 316, col. 1064; Epist. 318, col. 1065; Epist. 319, col. 1065; vezi și P. Allard, op. cit., p. 107.

209. Sf. Vasile, Epist. 84, P.G. XXXII, col. 461-464; Epist. 85, col. 465; Epist. 281, col. 1017; Epist. 299, col. 1041; Allard, ibidem.

210. Sf. Vasile cel Mare, Epist. 36, P.G. XXXII, col. 321-324; Epist. 37, col. 324; Epist. 75, col. 449; Epist. 76, col. 449-452; Epist. 83, col. 461; Epist. 86, col. 465; Epist. 110, col. 520; vezi și Chastel, op. cit., p. 156.

211. Teodoret, Epist. 23, P.G. LXXXIII, col. 1205; Chastel, op. cit., p. 166.

Tot el adresează scrisori peste scrisori la diferite personaje influente și chiar către împărăteasă, pentru locuitorii din dieceza sa, cărora pe baza unor rapoarte false urma să li se mărească impozitele²¹².

Aceste intervenții erau înfățișate cu așa de mare căldură sufletească de Părinții Bisericii, încât aproape întotdeauna erau primite cu bunăvoință și satisfăcute de către cei cărora le erau adresate. Azilul bisericii era deschis și debitorilor către fisc²¹³.

Sub influența Bisericii, chiar împărații dinaintea lui Justinian legiferează în favoarea acestor debitori. Astfel, nu mai era îngăduit, ca odinioară, să se ia pentru trecerea unui termen de plată, bunurile debitorului²¹⁴.

După un edict al împăratului Constantin cel Mare, nu era îngăduit să se ia în gaj, pentru impozit, sclavii, nici boii agriculturului, nici altceva din cele necesare muncii sale²¹⁵. Iar când gajurile luate pentru impozit, nu erau suficiente, Constantin cel Mare și urmașii lui, nu mai îngăduiau închisoarea criminală prevăzută în vechile legi, nici biciul plumbuit, sau alte feluri de torturi, ci numai așa numita «*custodia libera*»²¹⁶. Celui care se credea nedreptățit, în privința impozitelor, i se acorda dreptul de recurs împotriva perceptorilor²¹⁷. Și codicii și analele împăraților bizantini, sînt pline de edicte pentru ușurarea sau păsuirea în plata tributurilor provinciilor sau orașelor supra încărcate de datorii²¹⁸.

Orice abuz de putere era reprimat; diferite legi, făcute sub influența Bisericii, deși insuficiente, totuș pun la adăpost pe contribuabil, față de șicanele avocaților și de nedreptățile cu care lucrau oamenii rînduiți să împartă dreptatea, față de asprimea judecătorilor, de lăcomia guvernatorilor de provincii și față de apăsările vameșilor, a soldaților și a tribunilor militari²¹⁹.

Concluzii.

Din cele expuse, se poate vedea influența pe care a exercitat-o Biserica creștină în legislația bizantină, în legătură cu apărarea libertăților individuale.

Copilul, femeia, sclavul și toate celelalte categorii de oameni, care în dreptul antic nu aveau o personalitate juridică sau erau puși într-o stare de inferioritate și oprimați; de clasele privilegiate ale societății, sînt pe rînd luați sub scutul Bisericii.

212. Teodoret, *Epist.* 42, P.G. LXXXIII, col. 1217-1225; *Epist.* 43, col. 1217-1225; vezi și Chastel, *op. cit.*, p. 166.

213. *Cod. Just.*, I, 12: «De his qui ad ecclesiam confugiunt, vel ibi exclamant, et ne que ab ecclesia extrahatur».

214. *Cod. Jus.*, X, 21; De capiendis et distrahendis pignorum tributorum causa, pgf. 1, 2 (an. 327 și 354); comp. Chastel, *op. cit.*, p. 321.

215. *Cod. Theod.*, II, 30, De pignoribus, 1: «...servos aratores aut boves aratorios pignoris causa de possessionibus abstrahunt» (an. 315).

216. Chastel, *op. cit.*, p. 321.

217. *Cod. Theod.*, XI, 7, De exactionibus, 1, 3, 7; *Cod. Just.*, X, 19, De exactionibus tributorum, pgf. 1, 2 (an. 315, 320); cf. Chastel, *op. cit.*, p. 321.

218. Eusebiu, De vita Const., IV, 2, P.G. XX, col. 1152; Evagrie, *Hist. eccl.*, III, 39, P.G. LXXXVI, col. 2667; V, 13, col. 2816; cf. Chastel, *op. cit.*, p. 321.

219. *Cod. Theod.*, VIII, 10, De concussionibus advocatorum, sive apparitorum, II, 10, De postulando, 1, 7, De officis magistris militum; Evagrie, *Hist. Eccl.*, V, 13, Ad. fin., P.G. LXXXVI, col. 2816; *Cod. Just.*, II, 20, De his quae vi, metusve causa gesta sunt, pgf. 11, 12; IV, 61, pgf. 1, 5; XII, 42; comp. Chastel, *op. cit.*, p. 322.

Pentru această ocrotire morală a omului, Biserica a lucrat cu toată stăruința, influențând întreaga legislație și transformând concepțiile vechi asupra libertăților individuale.

Sub influența Bisericii, împărații bizantini au introdus pe nesimțite, principiul iubirii și astfel, morala socială este pătrunsă de suflul cel nou al moralei care se instaura, în sprijinul și pentru eliberarea omului.

La început această lucrare a fost — desigur — foarte grea; de aceea, putem constata că nu s-a putut desființa dintr-o dată sclavia, căci nu era cu putință sub imperiul concepțiilor sociale în vigoare; nu s-a putut impune obligația absolută pentru stăpîni, de a elibera pe sclavi sau pe coloni, fapt care în situația din acea vreme ar fi creat nesiguranță pentru acești oameni, dar s-au introdus în legislație principii salvatoare pentru ei; nu se putea opri cursul judecării pentru cei vinovați, dar s-a stăruit din partea Bisericii pentru a se tempera asprimea judecării și reglementa uman modalitatea aplicării pedepselor celor condamnați; nu se putea impune creditorilor obligația de a scuti de datorii pe debitorii, dar li s-a interzis celor dinții să abuzeze de drepturile lor și de a-i trata cu cruzime; nu se puteau suprima impozitele contribuabililor apăsați, dar s-au oprit metodele violente ale agenților fiscali, care depășeau limitele legale și nesocoteau simțul omeniei.

Astfel, untul de lemn al iubirii evanghelice pătrunde treptat în moravurile aspre ale societății antice, alinînd rănilor provocate de duritatea concepțiilor sociale bazate pe principiul exploatării unor anumite categorii de oameni.

Toate aceste constatări ne întăresc convingerea că Biserica Ortodoxă nu a fost niciodată străină de realitățile vieții, ci dimpotrivă ea a inițiat și promovat ideile înalte și sănătoase care stau la temelie ridicării valorii umane și apărării libertăților individuale.

POEZIA SFÎNTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ

1. CONSIDERAȚII GENERALE

Sf. Grigorie de Nazianz, supranumit și Teologul, unul dintre membrii treimii capadociene, supranumit și «gura care vorbește», a fost podoabă între literații cei mai subțiri, am putea spune rafinați, pe care i-a produs cultura sec. IV al erei creștine. Nici Sf. Vasile cel Mare, nici Sf. Ioan Gură de Aur, cei doi colegi ai săi din trinitatea «marilor dascăli ai lumii și ierarhi», nu egalează pe Sf. Grigorie în grija minuțioasă și plăcerea profundă a artei cuvîntului. Conștient de aurul credinței și teologiei sale, Sf. Grigorie se ostenește să le exprime în forme vrednice de el. O face în proză prin arta retoricii, dar o face și în poezie, prin arta poetică, una din cele mai vechi și mai glorioase cuceriri ale culturii elenice.

Sf. Grigorie cunoștea bine poezia greacă de la Homer, Pindar și tragici pînă la ultimul epigon sau decadent al spiritualității elenistice și pînă la cei mai recentți reprezentanți ai literaturii creștine. El învățase pe marii poeți păgîni pe dinafară în școlile profane ale timpului și gustase nu odată delicia adevăratei poezii. Plîngea înima în el că literele creștine n-aveau încă corespondentul parnasului elenic. Lucrul îl intriga cu atît mai mult cu cît pe de o parte păgînii se puteau mîndri cu un vechi și bogat patrimoniu poetic, pe care nu odată îl opuneau cu dispreț simplității și lipsei de eleganță artistică creștină, iar literele creștine, pe de altă parte, nu dădeau încă semne de răsad și roadă poetică bogată. La rîndul lor, ereticii de toate categoriile creeau piese literare variate în care și exprimau credința și evlavia lor. Se știe cum Arie făcea propagandă pentru erezia sa în poemul dogmatic intitulat **Thalia**, din care Sf. Atanasie transcrie cîteva pasagii pe care le analizează. Apolinariștii la rîndul lor alcătuiau psalmi care sunau contrar psalmilor lui David și compuneau poezii și alte lucrări pe care le socoteau drept al treilea Testament, notează auto-
rul nostru în *Scrisoarea către Cleodoni*¹). Se știe ce imne și cîntări executau eunomienii la Constantinopol pe vremea patriarhatului Sf. Ioan Gură de Aur.

Scriitorii ortodocși sau cei ce lucrau mai mult sau mai puțin sub patrimoniul Bisericii nu aveau și o creație poetică deosebită. În afară de frumoasa poezie-imn, de la sfîrșitul **Pedagogului** lui Clement Alexandrinul, de poemul **Despre pasărea fenix** aparținînd lui Lactanțiu, de unele versuri din **Laudes Domini** și de unii hexametri din Juvenecus, literatura creștină neeretică nu cunoaște alte creații poetice impunătoare pînă la jumătatea sec. IV. Incepînd de aici înainte apar scriitorii făuritori de versuri în persoana Sf. Efreem Sirul și a altor scriitori siriieni ca Cyrillonas, Balai ș.a., în persoana Sf. Ilarie, a Sf. Ambrozie, a Sf. Niceta de Remesiana, a lui Sinesiu de Cyrene, a lui Paulin de Nola, a Probei, a lui Prudentiu și mai ales a Sf. Grigorie de Nazianz.

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *Scrisoarea 101* (Către Cleodoni), Migne, P.G. 37, col. 193.

2. MOBILELE POEZIEI SFINTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ

Poezia Sfintului Grigorie este una din florile clasicismului literar-patristic. Profundele și frumoasele sale **Cuvântări teologice**, strălucita Liturghie a Sf. Vasile cel Mare și culmile de lumină ale cunoașterii mistice în opera Sf. Grigorie de Nissa constituiau o atmosferă și un teren propice pentru sămînța și răsărirea poeziei Sf. Grigorie de Nazianz sau Teologul. De aceea Sf. Grigorie nu face poezie fără să știe. El e conștient de darul poetic care e în el.

Într-o poezie a sa, intitulată **Pentru versurile sale** (vv. 1-57), pe care am putea-o denumi **Mobilele poeziei gregoriene**, sau **Manifestul său literar**, poetul nostru arată cauzele care l-au determinat să scrie poezie.

Rezumînd această poezie, putem formula astfel mobilele poetice ale Sf. Grigorie de Nazianz:

Întîi mobile de ordin general: dezgustul său față de nesfîrșita proză contemporană scrisă și de păgîni și de unii creștini și care, cel mai adesea, nu avea nici o valoare. Era o literatură de vorbe goale și nerozii care consuma în mod inutil timpul cititorilor. Tematica era ușoară, iar ideile sau principiile erau de jos: *τὰ κάτω νοήματα* (v. 16). Era retorica sofisticii care nu putea să camufleze decît cu greutate vidul de idei. Nu era greu de prevăzut ce s-ar fi întîmplat dacă ar fi continuat să predomine o asemenea literatură. Nesorozitatea și inferioritatea ideilor acestei literaturi ar fi împărțit lumea în tabere adverse și fiecare ar fi interpretat-o după gustul său. Literatura aceasta în proză putea fi stăvilită pe două căi: întîi schimbîndu-i orientarea, adică izvorul de inspirație, înlocuind efemeritatea, pur umană, cu Sfînta Scriptură, izvor de puritate, de lumină și de adevăruri veșnice; în al doilea rînd consacîndu-se poeziei, pentru care se cerea și se cere multă cheltuială de energie și capacitate întru lustruirea versului. Poezia frînează mîvala puhoiului de cuvinte în proză. Ea cere arcuirea unor lumi sau unor fapte ideale pe care nu le poate concepe orice prozator, care de obicei stă nu numai cu picioarele, ci și cu capul pe pămînt. Poetul creează o lume nouă a cărei arhitectură din piloni și din arcade de sori și de luceferi o durează nu din blocurile de lut ale prozei, ci din nestematele spiritului și din luminile de fulger ale viziunii dincolo de veac. Poezia e un palat a cărui construcție cere și plan și material și meșteri aleși cu scumpătate. Poezia creștină, mai mult decît poezia în general, impune sobrietate, gravitate și smerenie. De aceea Grigorie scriind versuri nu va cădea în greșeala de a o face pentru slava deșartă sau gloria goală, așa cum procedează ceilalți și cum el însuși este acuzat că ar preconiza. El cere ca să nu-i cadă așa de jos cuvîntul dat de Dumnezeu. Substanța poeziei creștine fiind dumnezească, se impune ca expresivitatea ei artistică să se ridice pînă la piscul acestei substanțe. Cu alte cuvinte, forma literară va fi ca o harfă îngerească executînd o melodie divină.

Aceste considerații arată că Grigorie avea conștiința vie a rolului său deosebit în procesul care se schița, și anume al stăvilirii prozei de calitate îndoielnică prin ridicarea digului poeziei sale, care însemna nu numai o încercare de ridicare a prozei, ci și un capitol nou, luminos, în cadrul culturii care se predica. Un capitol care contrasta cu capitolul corespunzător din cultura păgînă: în timp ce poezia păgînă voia să placă oamenilor, poezia Sf. Grigorie nu voia să placă oamenilor, ci lui Dumnezeu.

În al doilea rînd, Sf. Grigorie enumără următoarele mobile poetice personale:

1. **Infrîmarea abundenții cuvintelor sale** (v. 35-37 a), element pe care l-am menționat deja printre mobilele generale și pe care autorul nostru și-l aplică sieși. Cu aceasta Sf. Grigorie recunoaște într-un anumit fel că și el era bolnav de puhoiul verbal al prozatorilor contemporani și încerca să-și frneze acest puhoi prin corsetul versificației; καμών τό μέτρον din versul 37 înseamnă «muncind versul», adică depunînd toate eforturile posibile pentru o elaborare și expresivitate poetică vrednică de numele de poezie, ca scriind să nu compună multe, pentru că Sf. Grigorie e înspăimîntat de cantitatea mare în operele scrise, cantitate care e întotdeauna sau aproape întotdeauna în paguba calității. Sf. Grigorie știe că el scrie sau poate scrie mult. Într-o poezie îndreptată împotriva vestitului Maxim Cîmicul, autorul nostru precizează că acest «ciîne» egiptean scrie și el și încă scrie împotriva Sf. Grigorie: «Scrii împotriva unui om în a cărui fire stă scrisul așa cum în firea apei stă să curgă, iar în a focului să încălzească... Prietene, provoci un cal la mers ușor, cu mîină slabă îmboldești un leu»²). Comparații care au uitat puțin de smerenie, dar care subliniază productivitatea bogată a geniului literar gregorian. Arta poetică va restrînge abundența prozei.

2. **Poezia ca instrument de educație pentru tineri și pentru cei ce se ocupă cu literatura.** Principiul acesta e vechi și practicat de literatura tuturor popoarelor. Il găsim formulat expres în piesa **Broaștele** a lui Aristofan. Poezia face atrăgătoare și plăcute adevărurile, îndemmurile sau idealurile prezentate de ea. Ceea ce în proză este sau pare greu, în poezie devine plăcut și interesant. Poezia înducește severitatea poruncilor dumnezeiești și le face accesibile; ea e ca o doctorie plăcută care duce la roade folositoare prin persuasiunea poetică, prin docilitatea pe care o răspîndește în suflet. Poezia e necesară pentru tineret și pentru celelalte vârste ca mijloc de destindere; dacă nu va putea mai mult, ea va înlocui cel puțin cîntările vocale și sunetele lirei; coarda întinsă a lirei dorește să fie slăbită, în sensul că oamenii au nevoie și de destinderea plăcută pe care o oferă poezia. Poezia e ca un joc pentru sufletul omenesc, iar poezia creștină pe care o oferă Sf. Grigorie e menită să ferească tineretul de primejdii, atunci cînd caută frumosul. Căci tineretul și oamenii în general caută frumosul; pentru a nu se alipi de frumosul păgîn, Grigorie cheamă pe tineri spre frumusețea creștină. Iar frumusețea creștină e o **desfătare serioasă** (ἡδονή σερνή) care duce la comuniunea cu Dumnezeu. Educația prin poezia creștină n-aduce o schimbare instantanee; procesul acestei educații este îndelungat și roadele depline trebuiesc așteptate mai tîrziu. Pentru moment, Grigorie recomandă un contact superior între tineret și poezie, un contact prin care noblețea poeziei să pătrundă încetul cu încetul în sufletele tinere. Cînd, cu timpul, frumusețea va prinde tărie, trăgînd de dedesubt frumosul, așa cum tragem—în construcțiile arhitectonice—susținătoarele bolților, vom rămîne cu binele însuși (v. 90-96). Sub forma frumosului poetic creștin se elaborează binele moral, virtutea, în așa fel încît cînd se dă la o parte fenomenalitatea estetică să rămîină frumosul moral, adică binele. E, în fond, vorba de vechiul ideal elenic al kalokagathiei, adică de îmbinarea perfectă dintre frumos și bine, dar, în cazul

2. Idem, *Contra Iul Maxim*, vv. 55-56, 60-61, *Ibidem*, col. 1343.

Sf. Grigorie, ambele aceste elemente sînt creștinate. Sf. Grigorie era prea îmbibat de cultură elenică pentru a renunța ușor la unul din elementele idealului umanist care i s-a propovăduit în tinerețe și anume la rolul puternic jucat de arta poetică în formarea omului. El nu preconizează arta pentru artă, ci arta pentru folosul real care se poate scoate din ea prin influența ei asupra omului. Autorul nostru știa ca toți cei dinaintea lui și cei de după el ce rol însemnat joacă arta în viața omului. Creștinismul secolului IV nu putea condamna arta, cum nu putea condamna cultura. Ca toate celelalte elemente ale culturii, arta a contribuit substanțial la succesele misionare ale creștinismului și la aprecierea sa polivalentă. Pe lângă acestea, poezia dă sufletului condimentele pe care dulceața le dă mîncărilor (v. 98-99).

3. **Sensibilitatea deosebită a autorului. Toți adevărații poeți au avut și au o sensibilitate aparte, sensibilitatea poetică.** Sf. Grigorie avea una deosebită pe care o mărturisește singur: «Mă știu foarte sensibil: un lucru poate fi oricît de neimportant; cu toate acestea eu sînt mișcat»³⁾. Sensibilitatea poetică a autorului nostru se vede nu numai în poeziile sale autobiografice, ci și în cele dogmatice și morale. E o sensibilitate fină și profundă care-l face să vibreze pînă în adîncurile sufletului. Sufletul său e ca o coardă de liră care suspină la orice atingere. Dacă în actele de credință, în atitudini și în diferitele împrejurări care i-au punctat viața personală era firesc ca sufletul autorului să fie afectat de sensibilitatea proprie temperamentului său, sensibilitatea aceasta ar trebui să fie estompată sau preschimbată în pur ethos artistic în celelalte situații, ca: prezentarea de fapte exterioare, descrieri, expuneri de adevăruri dogmatice, morale etc. Și, totuși, și în aceste situații Grigorie dă dovadă de aceeași sensibilitate răscolitoare. El participă din plin și cu inima la orice fapt sau idee pe care le înfățișează cititorilor. Sensibilitate remarcabilă străbate și operele sale în proză, cu osebire corespondența sa. Bucățile sale în proză dau adesea acorduri de cor sau de orgă. Simfonia credinței și a rațiunii care se ridică uneori așa de luminos din operele sale în proză este orchestrată de profunda sa sensibilitate. Sensibilitatea gregoriană e tot așa de frămîntată și distilată ca sensibilitatea augustiniană, fără să atingă însă tonalitatea acesteia din urmă. În plus, în timp ce sensibilitatea lui Augustin e punctată cel mai adesea cu mărturisiri de bucurie duhovnicească care-l nimbează așa cum soarele aureolează un vîrf de munte, sensibilitatea Sf. Grigorie revarsă aproape tot timpul lava unor dureri pe care nimic nu pare a le ostoi. Avem uneori impresia că sensibilitatea lui Grigorie, dacă nu derivă, în orice caz e agrementată de un fatalism al durerii, de concepția că el a fost născut ca să fie persecutat, ca în versurile următoare:

*Eu singur voi fi cîntat de toți nu pentru arta vorbirii,
Nici pentru puterea brațului cu care aș fi întrecuț pe alții,
Ci, înconjurat de dureri și suspine, ca pe un leu
Ciinii cei răi mă latră de pretutindeni — poem de jale
Pentru Răsărit și pentru Apus. De s-ar întîmpla vreodată
Ca vreun bărbat la ospețe inima sa să-și deslege, s-au vreun drumeț
Sau un cîntăreț să atingă cu degetele-i chitara armonioasă*

3. Idem, **Pentru versurile sale**, vv. 47-48, Migne, P.G. 37, col. 1332.

*Și prin sunete înșinate să povestească durerile mele,
Să-și aducă aminte de Grigorie pe care l-a crescut în Capadocia
Mica cetate a Diocesareei. Pe cînd unora le-ai acordat
Grele și nesfîrșite bogății, unora ții de mare distincție :
Altui frumos, altui puternic și altul bun orator
Eu îs celebru prin durerile mele ; în mine ai slobozit
Toate săgețile amare ale dulcii Tale mîini.
Sînt un al doilea Iov, dar nu pentru aceleași motive ⁴⁾.*

Grigorie se prezintă în acest autoportret ca un leu pe care-l latră toți cîinii și în care Dumnezeu a trimis toate «săgețile amare ale dulcii Sale mîini». Viața sa e «un cîntec de jale». Cu o asemenea concepție, pe care o găsim în majoritatea poeziilor sale autobiografice, era firesc ca autorul nostru să treacă prin filtrul sensibilității sale excesive tot ce i se întîmpla și să facă din limba sa nu numai «trîmbiță puternică a adevărului» ci și chitară instrunită a amărăciunilor sale interioare. Intr-o bucată intitulată **Threnos** (Poem de jale), autorul nostru strigă: «Vai!, Vai!, ce dureri! Ce am greșit? Oare eu singur mă ating fără sfințenie de jertfa Ta curată? Oare Tu, Prea Curate, mă purifici prin dureri ca prin foc?... Duc pe pămînt cea din urmă scurtă suflare. Mi-au secat toate lacrimile, iar lucrul meu acum e suspinul. Pînă cînd mă mai țin nelegiuții în mîinile lor? Vai, vai!, lacrimile îmi curg șiroaie și inima mi se strînge înăuntru. Îndepărtează, Împărate, boala, sau am pierit! Numai pentru adoratorul Tău Grigorie s-a închis milostivirea? Sînt rănît de multe rele dar și de dureri ale trupului. Ție, Hristoase, recunoștință. Ție care mă cureți prin dureri ca prin foc. Sau înlătură răutatea și milostivește-te față de s'ujitorul Tău, sau dă ca să le îndur pe toate cu inima tare» ⁵⁾. Termenii «durere», «suferință», «nenorocire» revin des sub pana poetului de la Nazianz. Întîmplările lui nefericite, mulțimea de dușmani cu care a avut de-a face și boala lui trupească au contribuit mult la tonalitatea sufletească a poetului, dar toate acestea s-au grefat pe un fond deja foarte sensibil.

4. Competiția cu păgînismul și ereziile. Deși în manifestul său literar, Sf. Grigorie așează tot sub punctul trei competiția cu păgînismul și ereziile — o nouă motivare a activității sale poetice —, totuși noi, întrucît această motivare se înfățișează ca element nou, o prezentăm independent, ca paragraf separat.

Poetica elenică, adică produsele literare poetice ale geniului elenic, sè bucura de mare prestigiu în toată cultura greco-latină, inclusiv în spațiul creștin al acestei culturi. Scriitorii creștini ei înșiși cunoșteau aceste produse poetice păgîne, fiindcă le studiaseră în școlile profane ale timpului și învățaseră uneori de pe rost o bună parte din ele. Uneori aceste produse erau apreciate favorabil chiar în mediu creștin și anume în Capadocia prin însuși Sf. Vasile cel Mare care, în tratatul său **Către tineri**, recomandă acestora lectura unora dintre poeziile greci, cu osebire pe aceea a lui Homer, Hesiod, Theognis. Reacțiunea păgînă prin Iulian Apostatul sublinia și mai mult autoritatea produselor poetice elenice mai ales în opoziție cu literalele creștine care erau destul de sărăcicioase la capitolul

4. Idem, **Plîngere împotriva suferințelor sale**, vv. 17-31, Migne, P.G. 37, col. 1272-1273.

5. Idem, **Threnos**, v. 1-3, 6-7, 13-20, Migne, P.G. 37, col. 1286-1287.

poeziei, cu osebire în Biserica răsăriteană; produsele eretice nu contau, mai ales că ele erau combătute de ortodocși. Versificarea Bibliei de către cei doi Apolinari: tatăl și fiul, nu s-a impus, fiind curînd uitată, ca și cum n-ar fi fost scrisă niciodată, spune istoricul Socrat⁶). Sf. Grigorie înțelege situația gree, jenantă a culturii creștine în domeniul poeziei; el își ia sarcina ca prin propriul său talent să demonstreze păgînilor că aceștia n-au dreptul să disprețuiască pe creștini, întrucît și creștinii pot crea poezie. De aceea, în manifestul său literar, Sf. Grigorie precizează:

*Afirm că păgînii nu se întrec în arta vorbirii ;
Mă gîndesc la felul vorbirii în frumoase culori,
Măcar că pentru noi frumosul stă în contemplare.
Eu însă numai am glumit cu voi, care sinteți înțelepți
Să avem o grație ca aceea a leului⁷).*

Vorbirea în frumoase culori (τοῖς κερωσμένοις λόγοις) este, aici, poezia. Grigorie dăduse pînă atunci dovadă, prin scrierile sale în proză, că el era în stare să vorbească și să scrie în frumoase culori, mai precis «în cuvinte colorate», cum zice textul original. El acum proclamă răspicat că autorii creștini — în speță el — pot să scrie versuri. Grigorie știe, desigur, că un creștin nu trebuie să fie îndrăgostit peste măsură de forma sau de frumusețea literară. Pentru creștini, frumosul stă în contemplare, adică în privirea frumuseților dumnezeiești cu ochii inimii curate, cu puterile supreme ale spiritului pur. Marii Părinți ai Bisericii, ca Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nissa, Fericitul Augustin și Sf. Chiril al Alexandriei vorbesc deseori despre Dumnezeu ca Frumusețe absolută și țintă supremă a desfătărilor noastre duhovnicești. Gustarea acestei Frumuseți suverane era deliciul marilor contemplativi patristici și postpatristici. Dar contemplarea Frumosului absolut nu era accesibilă decît celor desăvîrșiți sau aproape desăvîrșiți. Ceilalți erau obligați să se folosească de formele culturii grecești spre a răspîndi credința și învățătura creștină. Și cum lumea elenică era pretențioasă cu privire la nivelul în care i se adresau creștinii, aceștia trebuiau să făurească mijloace de expresivitate artistică superioară; printre acestea arta oratorică și poezia se cuveneau a ocupa loc de cinste. În arta oratorică, Sf. Grigorie a atins un nivel vrednic de a fi înscris pe tabelul de onoare al oratoriei din toate timpurile. În domeniul poeziei el ambiționa același lucru. Dar trebuie să recunoaștem că n-a reușit în întregime. El și-a dat toată oseteneala, însă fie vîrsta sa înaintată în timpul căreia își elaborează opera poetică, fie suferințele sale fizice, fie deprimările sale morale, fie subțimea ori insuficiența inspirației sale nu-i îngăduie creații în toată întinderea de talia produselor poetice ale clasicismului elen. Grigorie nu e un Homer sau un Pindar propriu zis ci ceva mai puțin: îi lipsesc prospețimea și ineditul marilor sale modele⁸. Poate că și cadrele fixe ale credinței și moralei creștine nu au permis Sfintului Grigorie toată libertatea de mișcare a geniului său poetic, deși Prudențiu, într-o situație identică, și-a îngăduit mai mult. În orice caz, poetul nostru ar fi putut să insufle versurilor sale mai multă vioiciune și mai

6. Socrate, *Istoria bisericească*, III, 16, Migne, P.G. 67, col. 420 B.

7. Sf. Grigorie de Nazianz, *Pentru versurile sale*, v. 48 b-53, Migne, P.G. 37, col. 1332-1333. .

8. Aceste aprecieri diferă puțin de cele pe care le făceam acum 20 de ani în *Genul Sf. Grigorie de Nazianz*, București, 1937, p. 28-44.

mult parfum personal decît a făcut. Se pare că el n-a reușit să creeze peste tot tocmai principiul pe care-l recomandă pentru ținuta poeziei creștine: **grația leonină**. Uneori versurile sale au această grație, altele nu. Sf. Grigorie s-a străduit, la vîrsta între 52 și 60 de ani, să dea versurilor sale puterea, strălucirea și frumusețea capului de leu. Imaginația sa era populată cu leii poeziei elenice, care în maiestatea lor, constituiau un îndemn pentru leul capadocian. Leul capadocian avea în el focul lui Hristos, dar vîrsta și boala îl oboseau uneori. Și, totuși, poezia lui a biruit toate produsele grecești contemporane, care-i erau inferioare și care nu erau decît umbra vechilor lei ai Eladei clasice. Poezia gregoriană are o tematică foarte bogată și îmbrățișează aproape toate speciile genului poetic: epic, liric, didactic, minus cel dramatic. Poezia gregoriană a însemnat enorm de mult față de ceea ce era poezia creștină în momentul cînd autorul nostru a început să publice. Competiția cu păgînismul a avut roade remarcabile pentru cultura creștină.

Sf. Grigorie a scris versuri în competiție nu numai cu păgînismul, ci și cu erezii. Arienii și apolinariștii făceau o intensă propagandă a doctrinei lor prin opere poetice. Tratînd despre Sf. Treime în versuri, Sf. Grigorie înțelege să combată pe arieni. În **Scrisoarea către Cledoniu**, despre care am pomenit deja, autorul nostru, combătînd pe Apollinarie, precizează, la sfîrșit, că, întrucît apolinariștii creează noi psalmi, care sună contrar celor davidici și scriu opere poetice pe care le socotesc drept al treilea Testament — alături de cel Vechi și de cel Nou, el (Grigorie) va face și el psalmi, va compune multe și va da opere poetice. Aceasta pentru că și el (Grigorie) pare a avea Duhul Sfînt pe care-L au apolinariștii, admițînd că la aceștia se află harul Sfîntului Duh și nu o inovație omească⁹⁾. Cuvîntul «pare» e spus ironic. Apolinariștii, deci, compunuse opere poetice nu numai pentru a da replică legii lui Iulian, ci și pentru a-și răspîndi erezia lor. Ei puneau elucubrațiile lor poetice sub patronajul Sfîntului Duh, pretinzînd, adică, o inspirație prin harul Acestuia. În fond, această pretenție era mincinoasă, pentru că nu Sf. Duh, ci duhul eretic inspira producțiile versificate ale apolinariștilor.

Sf. Grigorie și-a ținut promisiunea că poeziile apolinariste vor primi o replică serioasă din partea lui. În adevăr, el nu s-a mărginit să scrie psalmi sub forme de imne în cinstea lui Dumnezeu și tot felul de poezii; el a editat și un număr de poezii contra lui Apollinarie, din care ni s-a păstrat una între poemele dogmatice, a zecea, în 74 versuri, intitulată: **Contra lui Apollinarie, despre Intrupare**¹⁰⁾.

Deci, poetica păgînă pe de o parte, poetica eretică pe de alta au provocat și au stimulat în parte poezia gregoriană. Fiind pus în situația de a-și apăra credința și ortodoxia, Sf. Grigorie își alimenta și-și lustruia talentul.

5. Mîngîierea prin poezie. În al patrulea rînd, zice Sf. Grigorie, în al cincilea precizăm noi, potrivit calculului de mai sus, autorul nostru scrie poezie pentru propria-i mîngîiere. Iubitor profund al înaltei poezii religioase și profane, Grigorie a cîntărit de mult covîrșitoarea putere de înălțare, de luminare și de mîngîiere de care era în stare poezia adevărată.

9. Sf. Grigorie de Nazianz, **Scrisoarea 101, Către Cledoniu contra lui Apollinarie**, Migne, P.G. 37, col. 193.

10. Idem, în Migne, P.G. 37, col. 464-470.

El avea sub ochi mai ales exemplul împăratului David, ai cărui psalmi i-au adu⁹ atita îndulcire în anii săi de zbucium. Poezia și filozofia au mîngîiat totdeauna pe oamenii superiori, cu osebire atunci cînd ei înșiși trăiau și scriau această poezie și această filozofie. Theognis din Megara în **Elegiile** sale, Ovidiu în **Tristele** sale, Boethiu în **Mîngîierile filozofiei** au contribuit serios la îndulcirea propriilor lor necazuri prin elaborarea și publicarea de versuri în aceste opere. Aceste opere poetice au mîngîiat nu numai pe autorii lor, ci au mîngîiat și mîngîie și pe unii din cititorii lor. Cei vechi creaseră genul literar al mîngîierii sau consolării care ne-a lăsat piese de o rară adîncime și frumusețe. Ei erau de părere că nimeni și nimic nu putea mîngîia cu adevărat pe cineva în durere ca prietenul sau prietenii. Iar poezia era un prieten cald, sincer, devotat, mai ales dacă era adevărată poezie. Sf. Grigorie a avut în poezie un prieten incomparabil care nu numai că l-a întreținut cu gînduri înalte, dar l-a întărit și l-a luminat în tristețea adusă de necazurile sale, de boala sa, de bătrînețea sa. Poezia îi crea iluzia unor zboruri pe aripile de aur ale talentului său pînă pe piscurile înșorite ale artei pure, pe care el avea satisfacția de a fi creștinat-o cel dintîi și de a fi făcut și din ea un organ de laudă a lui Dumnezeu. În **Prologul** poeziilor sale, Sf. Grigorie recunoaște că el n-are un talent excepțional, mai ales pentru un subiect grandios cum e Dumnezeu, dar el se mîngîie cu gîndul că Acestuia adesea nu-I plac daturile aduse de o mîină bogată, cît îi plac cele aduse de o mîină mică dar dragă¹¹). Alteori el își modifică această părere, mai ales în versurile în care combate pe adversarii care-l concureau în domeniul poetic, cum sînt pasagiile privitoare la Maxim Cinicul. Oricum ar fi, Grigorie e conștient de talentul său remarcabil, de facilitatea sa excepțională de a versifica, de cantitatea sa impresionantă de versuri, de succesele frumoase de care se bucura ca autor de poezii în mediul său și în vremea sa. Manifestul său poetic datează nu de la începutul activității sale în acest domeniu, ci probabil dintr-o epocă ceva mai tîrzie, pentru că în acest manifest el se plînge de unii care-l acuză că scrie versuri pentru a fi laudat de oameni¹²). Prin urmare, în acel moment, el se găsea într-un stadiu înaintat al producției sale poetice, stadiu în care unii cititori erau în măsură să se pronunțe. Și, desigur, că nu toți cititorii se pronunțau aspru cum o făceau cei pe care-i ironizează manifestul poetic. Erau alții și chiar dintre păgîni care apreciau elogios producțiile literare ale Sfîntului Grigorie, inclusiv cele poetice, desigur. Unul dintre aceștia era rafinatul intelectual Nemesiu, prefect de Capadocia, căruia autorul nostru i-a scris patru scrisori și un poem în versuri¹³). Sf. Grigorie avea, deci, motive serioase de a fi satisfăcut, cel puțin în parte, de versurile sale. Suferințele fizice îi erau și ele îndulcite prin poezia sa. De aici frumoasele sale versuri:

Al patrulea : chinuit de boală, găsi în poezie

Această mîngîiere ca lebăda bătrînă :

De a-mi povesti mie insumi zborul aripilor mele :

Nu un imn de jale, ci un imn de plecare¹⁴).

11. Idem, **Despre Tatăl**, vv. 6-7, Migne, P.G. 37, col. 399.

12. Idem, **Pentru versurile sale**, vv. 28-29, Migne, P.G. 37, col. 1331.

13. Idem, **Scrisorile** 198-201; Poemul **Către Nemesiu**, Migne, P.G. 37, col. 1551-1577.

14. Idem, **Pentru versurile sale**, vv. 54-57, Migne, P.G. 37, col. 1333.

Poezia Sf. Grigorie este, deci, un cânt de însoțire la Dumnezeu, un propmticon.

3. TEMATICA GENERALĂ ȘI DUPĂ CUPRINS A POEZIEI GREGORIENE

Sf. Grigorie declară că el nu repetă tematica poeziei păgîne, că între tematica sa și cea păgînă e o mare distanță. El nu cântă nici Troia, adică celebrul război dus de greci pentru a cuceri cetatea Troiei și care face obiectul poemelor homerice: Iliada și Odiseea, nici Corabia Argo, cea pe care a navigat Iason întru găsirea și capturarea unei linii de aur în țara Colchidei împreună cu alți bărbați vestiți numiți argonauți, printre care Hercule și Orfeu, și care face obiectul unui frumos poem al lui Apolloniu de Rhodos, cunoscut poet alexandrin, nici capul mistrețului de la Calydon, mistreț ucis de Meleagru, nici pe vestitul Hercule, obiect al atîtor mituri și legende grecești, nici în ce chip largul cerc al pămîntului se unește cu mările, nici strălucirea pietrelor prețioase, nici drumul stelelor. Grigorie nu cântă nici amorurile nebune, nici frumusețea efebilor, cărora le răsuna dulce lira poezilor mai vechi¹⁵). Cu alte cuvinte, Sf. Grigorie nu va relua tematica nici unui gen poetic practicat de poezii păgîni anteriori, de la Homer pînă la producțiile alexandrinilor. Tematica gregoriană nu va evita forma în sine a genurilor poetice grecești, fiindcă și versurile sale se vor încadra în aceste forme, adică în tehnica propriu zisă a genurilor literare; va scrie și el poezie epică, lirică și didactică, mai puțin în genul dramatic, deși conținutul poeziilor sale este în mare parte de esență dramatică. Tragedia intitulată *Χριστός πάσχων*, în 2601 versuri¹⁶), nu aparține Sfîntului Grigorie, după părerea majorității criticilor. Sf. Grigorie nu putea concepe alte forme poetice. Ele erau consacrate de istoria literaturii și culturii grecești, iar frumusețea și geniul lor deveniseră capitole de glorie ale spiritului elenic. El însuși, autorul nostru, le aprecia ca atare. Dar el nu mai era de acord cu tematica poeziei elenice profane. Aceasta era o tematică pur omenească, tratînd despre războaie, despre întrecerea la concursuri, despre mituri și legende cu privire la zei, la monștri, la crime oribile, despre frămîntări și dureri exclusiv omenești, despre dragostea înnebunitoare sau despre patimi, despre frumusețea efebilor, despre astre, pămînt și mări, cu un cuvînt despre lume și lucrurile lumii. Orizontul acestor poezii nu depășea omeneșul. Și poezia gregoriană se va ocupa cu lucrurile omenești, dar aceste lucruri vor fi privite din unghiul superior al Dumnezeuirii și apreciate în lumina care se revarsă din acest unghi. A fi reluat apoi aceleași probleme, ar fi însemnat a repeta ceea ce au spus alții mai înainte, iar acești alții se întîmpla să fi spus și admirabil de frumos.

Se impunea, deci, o tematică nouă. Ce cuprinde această tematică? Grigorie precizează textua¹⁷: «Eu sînt instrumentul lui Dumnezeu și, prin cîntări armonioase, închin imn Împăratului de care toate se cutremură»¹⁷). Ca organ poetic al lui Dumnezeu, Sf. Grigorie va citna pe Dumnezeu-Împăratul, așa cum despre același Dumnezeu a tratat în toată proza sa.

15. Idem, *Pentru tăcerea în post*, vv. 71-76, Migne, P.G. 37, col. 1312.

16. In Migne, P.G. 38, col. 133-338.

17. Sf. Grigorie de Nazianz, *Pentru tăcerea în post*, vv. 69-70, Migne, P.G. 37, col. 1312.

După ce a făcut teologie în proză, acum va face teologie în versuri, în versuri armonioase, evident. Și precizînd mai de aproape: «Ci eu cînt pe marele, sublimul Dumnezeu, și strălucirea luminoasei mele Treimi, adunată într-una. Cînd apoi marile și răsunătoarele imne ale corurilor îngerești, care stau în apropierea lui Dumnezeu și care-L preamăresc alternativ. Cînt, de asemenea, armonia lumii și o armonie superioară celei prezente: armonie pe care o aștept, toți grăbindu-ne spre un țel unic. Cînt și gloria nemuritoare a patimilor lui Hristos prin care El m-a îndumnezeit, unind chipul omenesc cu cel ceresc. Cînt amestecul din care sînt eu însumi alcătuit. Căci nu se poate povesti faptul creării mele și nici cum eu, un muritor, m-am unit cu cele cerești. Cînt oamenilor Legea lui Dumnezeu, toate faptele lumii și sfaturile și scopul amîndurora (adică ale lui Dumnezeu și ale lumii), ca pe unele să le așezi tainic în cugetul tău, iar de altele să te ferești de departe și să te temi de ziua ce sosește (a judecării). Pentru atîtea lucruri am drept chitară limba. Preoți, fiți atenți ca nu cumva ceva să sune străin de armonie. Voi păstra limba curată prin jertfe curate, grație cărora eu împac pe marșe împăraț cu pămîntenii! Căci nu din limbă străină și din gînd întinat voi trimite eu jertfă vie Dumnezeului celui pur. Unul și același izvor nu dă apă dulce și amară, iar noroii e străin de haina de purpură. Foc străin a pierdut cîndva pe fiul preotului care se atingeau de jertfă în stare de necurăție. Am auzit că Chivotul sfînt al marelui Dumnezeu, pe cînd era înclinat, a ucis pe cel care l-a atins. Tremur grozav, mi-e teamă (să nu mi se întîmple ceva dacă mă ating în stare de necurăție de Treimea cea curată»¹⁸).

Tematica Sf. Grigorie cuprinde, deci, în general, teologhisirea despre cer și despre pămînt. Ea vrea să conțină, adică, întreaga existență. Cadrul acestei tematici este mai larg decît acela al poeziei profane, deși și aceasta vorbește și de cer și de pămînt, dar în perspectivele unui orizont mai restrîns, strict uman. Cerul poeziei gregoriene e sălașul purității absolute a Dumnezeirii, în forma cea mai plăcută și mai proprie poetului nostru, adică în forma Sfintei Treimi. Ca izvor al existenței, al vieții, al armoniei și al mîntuirii, Sf. Treime lucrează în lumină și puritate desăvîrșită. Cerul poeziei elenice era populat de numeroși zei, care nu străluceau nici prin armonie, nici prin puritate. Ocupația lor erau grijile mărunte și deseori dezlănțuirea de patimi care nu se deosebeau întru nimic de cele ale oamenilor; oamenii nu intrau în perspectiva zeilor decît pentru satisfacerea poftelor sau intereselor lor. Aceste poftes, interese sau legăturile lor de rudenie cu oamenii îi împărțeau uneori în tabere adverse acolo în cerul lor olimpic. A fost mai ales cazul în timpul războiului troian, cînd unii din zei au luat partea grecilor, iar alții partea troienilor. În cerul creștin al Sf. Grigorie, se află ca făpturi cerurile îngerești care cîntă alternativ, fără încetare, slava Celui fără de moarte. Cerul gregorian e plin de lumina cea neapropiată a Sf. Treimi, de puritate și de cîntările îngerilor, care, deși făpturi, nu seamănă întru nimic cu zeii minori ai cerului păgîn. Teologhisirea despre pămînt cuprinde notarea armoniei lumii, armonie care va fi depășită de armonia lumii viitoare, apoi întruparea și lucrarea soteriologică a Logosului Hristos, care a adus îndumnezeirea omului, ființa și menirea omului, Legea lui Dumnezeu în lume și faptele și planurile acesteia comparate cu acelea ale Legii lui Dumnezeu. Cerul

18. Idem, op. cit., vv. 77-104 ibidem, col. 1313-1314.

și pământul sînt astfel mai organic legate între ele în poezia gregoriană ca în poezia păgînă. Armonia cosmică era și în poezia păgînă element de unire între cer și pământ, dar această armonie era mai mult de natură estetică, postulată de rațiunea ordonatoare; în poezia gregoriană armonia lumii văzute e un lucru vrednic de cinstire, dar armonia cosmică actuală va fi întrecută de armonia desăvîrșită a lumii viitoare, adică a împărăției cerurilor. Această armonie desăvîrșită e posibilă prin întruparea Marelui Logos în lumea actuală, careia i-a imprimat ritmul cert ale desăvîrșirii. Prin faptul că Logosul, Fiul lui Dumnezeu, și-a însușit trupul nostru omenesc și a îmbrăcat toate ale lumii afară de păcat, unind în El cerul cu pământul (v. 84: *Ἀνδρομένη μορφῆν οὐρανῆν κεράσας*) a semănat în lumea văzută posibilități majore de desăvîrșire și de transformare a cosmosului în împărăție a lui Dumnezeu. E o transformare antică din natură în supranatură, din făptură în element participant la Dumnezeu. În poezia păgînă îndumnezeirea e o dilatare a umanului nu pînă la proporții metafizice, ci pînă puțin dincolo de obișnuit. Symbolismul, naturismul, efemerismul și, îndeobște, mitul stau la baza îndumnezeirii păgîne, care, de altfel nu era generală, ci discriminatorie, după rasă, rang social etc. În timp ce poezia păgînă trata tematica religioasă ca pe un element strict estetic, poezia gregoriană tratează tematica ei ca pe un act de credință și evlavie. S-a zis și se mai zice că și credința e tot un mit și că, deci, nu e deosebire, în fond, între atitudinea lui Homer, a lui Hesiod, a lui Pindar și a lui Eschil sau a lui Sofocle față de zeii lor și atitudinea lui Grigorie față de Sf. Treime și de îngerii lui. Chiar dacă sub raportul expresivității literare sînt unele analogii între mit și credință, sub raportul fondului ele se deosebesc radical: în timp ce mitul e o însăilare de născociri fantastice legate printr-o încercare de raționalizare mai mult sau mai puțin specifică faptelor respective, credința e o acceptare caldă și entuziastă a adevărilor descoperite de Dumnezeu prin organe consacrate și garantate. Mitul nu e lipsit totdeauna de evlavie, dar nu evlavia e preocuparea lui principală, ci încercarea de a motiva sau explica o idee, o problemă, sau un fapt în domeniul naturii, al vieții sociale sau al culturii. Mitul e o explicație sub formă de poveste, care poate fi acceptată sau nu și care în nici un caz nu impune o adeviere obligatorie față de el. Știm cît de aspru trata Platon miturile privitoare la zeii homerici pe care el nu-i accepta în republica sa ideală. Credința e un act suprem de încredere, de respect, de supunere și de abandonare totală în grija lui Dumnezeu. Poezia gregoriană e un asemenea act. Poezia lui Grigorie de Nazianz e un act de adorare, așa cum e și proza lui. Chiar în poemele sale istorice, acolo unde varietatea materialului și experiența sa personală îi permiteau atitudini și soluții mai degajate, el nu uită o clipă că centrul sau focarul poeziei sale este Dumnezeu. Sf. Grigorie nu-și permite față de Persoanele Sfintei Treimi sau față de îngeri libertatea pe care și-o permitea mitul poetic păgîn, uneori de-a dreptul batjocoritor sau profanator la adresa zeilor. În timp ce poezii păgîni prin mituri, în general, se desfată răsînd, Sf. Grigorie prin credința turnată în poeziile sale liturgicește lui Dumnezeu Euharistie cutremurătoare.

De aceea modul în care Sf. Grigorie își execută tematica sa este un mod de înaltă evlavie. El nu poate elabora și redacta poezie decît în stare de perfectă puritate. Această puritate se referă cu osebire la limba sa, care e chitara poeziilor sale. «Voi păstra limba curată prin jertfe curate,

grație cărora eu unesc pe Marele Împărat cu pămîntenii» (v. 93-94). Poezia e concepută aci ca un cult în care Dumnezeu se apropie de oameni și oamenii de Dumnezeu. Condiția fundamentală a acestei apropieri este curăția jertfei, adică puritatea înegrală a tuturor eforturilor noastre trupești și spirituale pentru Dumnezeu și pentru oameni.

După cuprins, poezia gregoriană se împarte în:

A. **Poezie dogmatică**, 38 bucăți, în care se tratează despre Dumnezeu în Treime: Tatăl, Fiul și Sf. Duh, despre lume, despre Providență, despre îngeri, despre suflet, despre cele două Testamente și venirea lui Hristos, despre Întrupare contra lui Apolinarie, despre Întruparea lui Hristos, despre cărțile autentice ale Sf. Scripturi, fiii patriarhului Iacob, plăgile Egiptului, Decalogul lui Moise, minunile lui Ilie și Elisei, inscripția din templul lui Ilie, despre genealogia lui Hristos, cei 12 ucenici ai lui Hristos, minunile lui Hristos după Matei, minunile lui Hristos după Marcu, minunile lui Hristos după Luca, minunile lui Hristos după Ioan, parabolele lui Hristos după Matei, parabolele lui Hristos după Marcu, parabolele lui Hristos după Luca, parabolele lui Hristos după toți evangheliștii, liniștirea furtunii de pe mare, imne și mulțumiri lui Dumnezeu.

E o dogmatică în mare măsură soteriologică și în care izvorul principal e Sf. Scriptură. Când ideile nu sînt o reproducere fidelă a textului biblic, ele sînt un comentariu al acestuia, ținut la curent cu teologhisirea patristică respectivă. Teologhisirea e de nuanță alexandrină, dar îmbogățită prin meditații și adînciri personale. Doctrina poemelor dogmatice rezumă doctrina gregoriană din operele sale în proză. Merită să semnalăm spiritul ponderat și perfect ortodox al dogmatizării Sf. Grigorie. Originalitatea și măestria teologhisirii Sf. Grigorie se vădesc cu osebite în domeniul Sf. Treimi și al Întrupării Domnului. Versul nu decolorează dogma sau ideea, ci o împodobește și o impune. Imnele din partea finală sînt piese de frumos avînt poetic și de caldă evlavie.

B. **Poezie morală** sau **poeme morale**, 40 de bucăți, tratînd probleme ca: despre fecierie (7 bucăți), despre comparația vieții din lume și a vieții duhovnicești sau monahale, bucată apărută într-o nouă ediție în 1953, datorită lui H. M. Werhahn, despre virtute (2 bucăți), dialog cu lumea, despre fragilitatea firii umane și despre firea umană (3 bucăți), despre puțina valoare a omului din afară, despre drumurile vieții, despre fericirea diferitelor feluri de viață omenească, despre viața omenească (2 bucăți), despre dorință, despre moartea celor dragi, despre falșii prieteni (2 bucăți), dialog contra celor care jură des, contra miniei, către un nobil dificil (2 bucăți), contra iubitorilor de bogății, contra femeilor care se împodobesc prea mult, versuri iambice rînduite în ordine alfabetică și conținînd fiecare un proverb sau o maximă (de ex.: «Fă din Dumnezeu începutul și sfîrșitul tuturor lucrurilor tale», «Cîștigul vieții este moartea de fiecare zi», «Să cunoști toate isprăvile oamenilor de seamă», «Lumina întregii tale vieți să fie rațiunea». «Păzește-te pe tine însuși, dar nu rîde de căderea altuia»), un număr de distihuri gnostice, alte maxime, tetrastihuri, despre sărăcia filozofică (2 bucăți), despre răbdare (2 bucăți), despre soartă și Providență, despre deșertăciunea lucrurilor omenești.

E o morală umanistă strîns legată de viața omenească în general. Cuprinde multe elemente de filozofie morală populară, sau diatribă, cu osebite în bucățile cu subiect general sau în pîesele pur gnomice. E o

morală monahală, orientată ostil lumii laice, mai ales în poemele despre feciorie. O morală care predică retragerea din lume și dezbrăcarea de deșertăciunile acesteia. O morală care analizează critic, cu multă severitate, aspectele vieții din lume, subliniază caracterul trecător al acestora și propune ca singură certitudine absolută, ancorarea în Dumnezeu. Viața omenească este praf, lut, cenușă, pământ care se unește cu pământul, care se înfașă în scutece de pământ ca iarăși să iasă lutul, asemenea cenușei, pe care suflarea puternică a vînturilor o ridică în înălțimi spre a o prăvăli apoi jos. Gloria umană e adulterină, adică nu stă locului, nu se oprește numai asupra unuia, ci circulă de la unul la altul¹⁹). Lutul acesta însuflețit cu chipul lui Dumnezeu dă glas înalt tragediilor pămîntesti pe care le trăiește și udă cu lacrimi viața care simulează risul. Viața aceasta scurtă și mult felurită e ca o roată nestatornică: e mișcată de sus, dar e trasă în jos; nu e statornică, deși pare că e fixată; fugind e ținută și rămînînd fuge; sare adesea și totuși nu poate fugi. «Dacă vrei să descrii viața, ea nu e altceva decît fum, vis și floare de iarbă»²⁰). Singura noblețe este să imiți pe Dumnezeu, iar imitarea lui Dumnezeu stă mai ales în facerea de bine. Suferințele purifică. Versul e variat și plăcut.

Poeziile morale ale Sf. Grigorie sînt un adevărat manual pentru creștinul rîvnitor după desăvîrșire. Ele oferă material bogat cursurilor de teologie morală de la școlile Sfintei noastre Biserici.

C. **Poezie istorică sau poeme istorice**, împărțite în două: **Despre sine și Despre alții**.

Despre sine, 99 bucăți, în cea mai mare parte cu caracter autobiografic.

Aceste poeme despre sine sînt și numeroase și interesante. Ele sînt un izvor bogat și prețios pentru cunoașterea vieții poetului, cu osebire pentru ridicarea profilului său psihologic. Toate poeziile, indiferent cui sînt adresate, au directă legătură cu preocupările și frămîntările sale personale. Atrage atenția numărul mare al personajelor cu care el a avut de-a face în decursul vieții sale; aceste personaje sînt în cea mai mare parte bisericesti, iar cel mai mare număr dintre ele au jucat un rol dramatic în viața lui Grigorie. De asemenea e mare numărul problemelor dezbătute în aceste poeme autobiografice, dintre care multe foarte lungi, adevărate epopei; ele descriu viața poetului într-un cald suflu de evlavie, dar și în spirit critic și autocritic. Sf. Grigorie își înalță spiritul, adesea, în frumoase rugăciuni, chiar cînd piesele sale autobiografice nu sînt rugăciuni. El înfierează falsitatea mediului înconjurător, cu osebire a clericilor, nedreptățile care i s-au făcut, pizma fraților săi episcopi, uneori conduita surprinzătoare a prietenilor, ca a Sf. Vasile de exemplu, poftele și bolile trupului, nedumeririle și peregrinările gîndului, înălțirile diavolului pe care-l conjură să se depărteze. Notăm că multe din poeziile sale sînt plîngerii sau jeluiri în fața lui Hristos pentru durerile sufletești și trupești care l-au lovit sau care-l lovesc încă. Adeseori cheamă moartea, dar nu e sigur ce i se va întîmpla cu prilejul acestui eveniment. Tonul de mărturisire al celor mai multe din poeziile gregoriene apropie aceste poeme autobiografice de mărturisirile Fericitului Augustin. Teologhisirea lui Grigorie nu e așa de întinsă în bucățile sale autobiografice, ca aceea a lui

19. Idem, **Poezia XVIII**, Migne P.G. 37, col. 786-787.

20. Idem **Poezia XLX**, Migne, P.G. 37, col. 787-788.

Augustin în **Mărturisiri**. Totuși ea e prezentă și uneori cu implicațiuni bogate: vorbește despre Sf. Treime, despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, despre îndumnezeirea omului, despre activitatea sufletului, despre eforturile pentru mîntuire, despre dorința nestinsă a sufletului după Hristos împăratul, despre bucuria și fericirea de a fi lângă Hristos și în Hristos. Sînt accente calde și profunde hristologice ca în teologia Sf. Ignatie și a Sf. Atanasie cel Mare. Sf. Grigorie face în poeziile sale teologie aplicată aproape la toate cazurile nefericite pe care le descrie.

Cu tot zbciumul moral care umple și vivifică cele mai multe din poeziile sale autobiografice, cu toată revolta care izbucnește la fiecare pas în versurile sale contra răutății omenești și a durerii, totuși o caldă atmosferă de rugăciune și iertare se degajează din toată această producție a sa. Sf. Grigorie critică, plînge, dar iartă. E semnul unei înalte nobleți sufletești.

Versurile sale sînt variate: hexametri, pentametri, iambi, anacreontici și adesea ele sînt pline de prospețime și vivacitate.

Poeziile istorice **Despre alții** în număr de 7, sînt adresate unor personaje marcante ale timpului, foști colegi de studii și care ajunseseră dregători ai statului în provincia Capadocia.

Primul poem, în 368 versuri, e adresat lui Helleniu, «podoabă a Armeniei», înalt funcționar însărcinat cu stabilirea impozitelor; poemul e intitulat: **Către Helleniu, cuvînt îndemnător despre frumusețea vieții monahale** și constituie un răspuns către acest personaj, care-l întrebase de ce el, Grigorie, renunțase la lume și-și luase crucea, «sarcină dulce», care-l mîntuise. Autorul nostru descrie pe larg viața de renunțări și de jertfă a monahilor și monahiilor care «și unesc toată mintea lor cu Dumnezeu și se leagă cu lanțuri de Dumnezeu, stîncă cea puternică. Ei sînt inițiații vieții ascunse a Împăratului Hristos, încît cînd aceasta se arată ei strălucesc puternic privind la lumina pură a Sfintei Treimi cea adunată într-una»²¹), Sf. Grigorie enumără nevoințele ascetice ale monahilor cunoscuți de el și din care unii erau din neamul lui; el ne-a transmis în acest poem cîteva nume de monahi: Cledoniu, «mărgăritar între pietre, alt luceafăr între stele, primăvară între anotimpuri, trandafir între plante», Eulaliu «cu mult superior celor de o vîrstă cu el», Helladiu, Carteriu, Nicomediu cel Mare, care a sădit între monahi și pe copiii săi trupești rezultați din căsătoria sa: un fiu și o fiică. Autorul nostru zice despre cei enumerați pînă aici: «Această casă astfel descrisă ție e gloria mea, e gloria staulului meu, din neamul meu»²²).

Poemul e destul de compozit, tratînd despre probleme variate: monahism, prietenii și ucenicii săi: monahi, în fruntea cărora stă Sf. Vasile, fratele său Chesarie, tatăl său Grigorie și tot poporul dreptcredincios al Diocezariei pe care el îi recomandă cu căldură bunelor oficii ale prietenului său.

Al doilea poem, în 30 de versuri, e adresat unui oarecare **Iulian**, prieten și coleg de studii al Sfîntului Grigorie. Iulian, care a fost mai înainte magistrat, a primit sarcina de stabilire a impozitelor.

Poemul e un apel duios la toate coardele sufletului marelui dregător financiar, care era Iulian, spre a-l determina să trateze cu blîndețe pe

21. Vers. 45-49. Migne, P.G. 37, col. 1455.

22. Vers. 121, 125-126, 130-131, 139, 143-170, Ibidem, col. 1460-1464.

săracii și bolnavii ținutului care nu puteau să plătească dările cerute de legi. Comparația cu Lazăr care stă la ușă e mișcătoare. E prețioasă informația că Grigorie și-a dat toată averea sa săracilor, lucru confirmat de Testamentul său²³).

Poemul al treilea, intitulat: **Către Vitalian din partea fiilor săi**, în 352 hexametri, e o încercare duiosă din partea Sf. Grigorie de a îndupleca pe un tată neîndurător să-și îndulcească mânia față de fiii săi pe care-i dușmănește cumplit și pe care nu suportă nici să-i vadă, nici să le vorbească. Sf. Grigorie vorbește în numele acestor fii adresînd tatălui cu inimă de piatră cînd rugămînti și îndemnuri calde, cînd reproșuri severe.

Poemul acesta, plin de date interesante asupra moravurilor societății înalte capadociene, relevă încă odată frumusețea sufletului Sf. Grigorie de Nazianz. El nu se teme să intervină pe lîngă neînduplecatul Vitalian pentru a-l determina să reia legătura cu fiii săi. Poemul acesta, important pentru ce trebuie să știe și să facă părinții în educația pe care o aplică copiilor lor, a fost, cu siguranță, precedat de intervenții personale pe lîngă Vitalian, se pare fără succes. Nu putem ști, dacă și în ce măsură, intervenția pe calea scrisului în versuri a avut rezultatul dorit. Sf. Grigorie nu se sfiște să biciuie defectele lui Vitalian, creștin superficial și de paradă, nu de adîncime și de sfințenie. Motivele mîniei lui: mediocritatea oratorică și alte lipsuri ale fiilor săi nu puteau, nu trebuiau determina o atitudine de ură neîmpăcată față de ei. «Tu ne-ai făcut! De ce nu ne-ai dat calități naturale mai înalte?» (v. 336-337, col. 1504). Copiii lui Vitalian au fost dați la școli înalte, dar se vede că școlile n-au putut scoate din ei, ce dorea tatăl lor. În orice caz, poemul acesta are o înaltă ținută pedagogică și recomandă principii valabile pentru părinții de totdeauna și de pretutindeni.

Tot conținut pedagogic are și poemul următor, al 4-lea, adresat de Sf. Grigorie în numele lui Nicobul-fiul **Către Nicobul-tatăl**. **Nicobul-tatăl** se căsătorise cu Aypiana, nepoata Sfîntului Grigorie și avu din această căsătorie pe Nicobul-fiul. Nicobul-tatăl era un personaj de mare prestigiu prin familia, bogăția, eroismul și cultura sa și se bucurase de o deosebită prețuire din partea împăratului bizantin. Poemul, în cei 208 hexametri²⁴) își propune să arate importanța deosebită a culturii pentru formarea tinerețului.

Indicațiile din acest poem sînt instructive pentru cunoașterea stării de spirit a rudelor Sf. Grigorie. Tînărul Nicobul își da bine seama de superioritatea mediului intelectual al familiei sale și de prestigiul deosebit de care se bucura Sf. Grigorie ca om de cultură. Nicobul-tatăl era un om cult, dar cu mîna cam strînsă cînd era vorba de cheltuieli. Trimiterea lui Nicobul-fiul la școli înalte impunea cheltuieli serioase pe care tatăl nu era în întregime dispus să le facă. Așa se explică, probabil, faptul că Sf. Grigorie se substituie lui Nicobul-fiul și scrie acest poem-scrisoare către Nicobul-tatăl, spre a determina hotărîrea favorabilă a acestuia. Poemul e plin de amintiri de studii din tinerețea Sfîntului Grigorie și reprezintă o hartă fidelă a concepției sale despre valoarea și folosul învățaturii înalte.

23. Migne, P.G. 37, col. 389 A-396 B.

24. Migne, P.G. 37, col. 1505-1521.

Poemul următor, al 5-lea, intitulat: **Nicobul-tatăl către fiul său**, e răspunsul pe care adresantul poemului anterior îl dă cuprinsului acestui poem. Mai întins decât cel precedent, el precizează, în cei 282 hexametri, atitudinea tatălui față de problema ridicată de fiul său. Evident, și de data aceasta, Sf. Grigorie se substituie. Și se pare că substituirea e ceva mai reușită în acest al doilea caz, căci Sf. Grigorie e mai la largul lui în rolul de tată, deși el nu era decât tată duhovnicesc.

Poemul acesta e un adevărat manifest programatic pentru tineretul de pretutindeni, dar mai ales pentru tineretul creștin. Numeroase amănunte și un anumit fel de a accentua lucrurile esențiale ne arată că recomandările poemului și sublinierea importanței culturii sînt roadele experienței personale a Sfîntului Grigorie.

Poemul următor, intitulat **Sfaturi către Olimpiada** e adresat vestitei Olimpiada cu prilejul nunții ei, care a avut loc, probabil, la sfîrșitul anului 384 sau începutul anului 385. Invitat să onoreze cu prezența sa personală această nuntă, Sf. Grigorie n-a putut da urmare invitației, fiind bolnav. În schimb el trimite acest poem tinerei Olimpiada, în care-i dă numeroase și interesante sfaturi cu privire la noua ei viață, viața de familie, pe care o începea cu soțul ei, Nebridius, cu care n-a fost împreună decât aproximativ 20 de luni, căci acesta a murit. Tinăra Olimpiada din acest poem e viitoarea vestită diaconiță Olimpiada, care a oferit Bisericii din Constantinopol serviciile și evlavia ei exemplară, precum și imensa ei avere, în timpul patriarhatului lui Nectarie și al Sf. Ioan Gură de Aur. În cei 111 hexametri, Sf. Grigorie dă o seamă de sfaturi de actualitate perpetuă pentru toate femeile măritate.

E în aceste sfaturi un întreg cod al manierelor femeii creștine căsătorite. Adîncimea și exactitatea observațiilor și a soluțiilor impun concluzia că Sf. Grigorie cunoștea viața de familie din casa părinților săi, a surorii sale Gorgonia și a altor familii pe care le va fi îndrumat duhovnicește la Nazianz și mai ales în timpul patriarhatului său la Constantinopol. Timp de aproximativ 20 de luni, cît i-a trăit soțul după nuntă, Olimpiada a respectat cu strictețe sfaturile date de bătrînul ei prieten și episcop. După moartea lui Nebridius, ea nu s-a recăsătorit, ci a intrat în rîndul diaconeselor la Biserica din Constantinopol, unde a dus o viață exemplară de curăție, evlavie și milostenie, pînă la moarte, așa cum reiese din documentele timpului, cu osebire din cele 17 scrisori, cîte ni s-au păstrat din acelea pe care i le-a adresat Sf. Ioan Gură de Aur de pe drumul celui de al doilea exil al său. Sfaturile Sfîntului Grigorie către Olimpiada sînt o comoară de înțelepciune necesară oricărei femei.

Poemul intitulat **Către Nemesiu**, cuprinzînd 334²⁵⁾ hexametri, se adresează prefectului de Capadocia, Nemesiu, fost coleg de studii al Sfîntului Grigorie și care, afară de nume, n-are nimic comun cu Nemesiu, episcop de Emesa, autor al vestitului tratat de antropologie: **Despre natura omului**. Sf. Grigorie dedică acest frumos poem colegului și prietenului său Nemesiu pentru a-l converti la creștinism. Ca dregător al statului, ca judecător al pricinilor mari dintre oameni și ca persoană particulară, Nemesiu era exemplu de corectitudine și virtute. Pe deasupra, el era împodobit cu o aleasă cultură, cum o dovedea elocința sa frumoasă. Dar Nemesiu era încă păgîn. Sf. Grigorie discutase cîndva cu el problema convertirii

25. Ibidem, col. 1551-1577.

— cum reiese și din corespondența lor —, dar fără urmări. Episcopul reia acum această problemă punînd la contribuție toate cunoștințele, toată arta și căldura sa în domeniul misionar.

Poemul este un model de luptă literară pentru convertirea unui păgîn la creștinism. Sf. Grigorie folosește aci toată știința și arta sa: critica păgînismului, înfățișarea elementelor principale ale creștinismului, concesiune față de literatura și religia păgînă, presiune dulce asupra prietenului său căruia-i descrie în culori mărețe perspectivele de după trecerea sa la Hristos.

Poemul intitulat **Către Seleucus**, în 340 versuri iambice²⁶⁾ nu aparține Sfîntului Grigorie de Nazianz, ci vărului său Amfilohie, episcop de Iconiu²⁷⁾.

Sf. Grigorie a scris 129 de Epitafe pentru diferite persoane: Naucratios, fratele Sf. Vasile cel Mare, Thespesiu gramaticul, Prohaeresiu sofistul, Cezar fratele autorului (16 buc.), Gorgonia, sora Sf. Grigorie (3 buc.), Livia, soția lui Amfilohie (3 buc.), Eufemiu, fiul lui Amfilohie (9 buc.), tînăr, învățat, frumos, cu talent poetic și logodit, Heladiu, fratele lui Euladiu (3 buc.), Martinian (14 buc.), mare dregător și guvernator, Emmelia, mama Sf. Vasile cel Mare, Grigorie Bătrînul, tatăl autorului (11 buc.), mort în vîrstă de 100 de ani, după 40 de ani de episcopat, Nonna, mama autorului (35 buc.), de o vrednicie, de o evlavie și milostenie fără pereche, moartă în altar în timpul rugăciunii și ținîndu-se cu mîinile de Sf. Masă; în aceste epitafe, fiul dă amănunte interesante asupra vieții ei, a soțului ei pe care l-a creștinat și l-a făcut apoi episcop, asupra copiilor; o pune mai presus de unele femei vestite ale Vechiului Testament: Suzana, Maria, Ana; e comparată cu Sara, cu Enoh și cu Ilie; Sf. Grigorie a scris apoi epitafe și pentru Amfilohie (5 buc.), Bassus, Nicomedes, Carteriu (4 buc.), educatorul Sfîntului Grigorie, care-i mulțumește pentru negrăițele frumuseți duhovnicești în care l-a inițiat, Sf. Vasile cel Mare, căruia autorul îi aduce încă odată toate elogiile imaginabile, subliniind prietenia dintre ei, Macrina cea tînără, George, Maxențiu etc.²⁸⁾

Aceste epitafe conțin elemente prețioase pentru istoria și cultura timpului, cu osebire despre familia, prietenii și cunoștințele autorului. Ele dau uneori amănunte cu privire la vîrsta, înfățișarea și ocupațiile oamenilor de atunci. Nu odată, Sf. Grigorie își unește numele cu acelea ale personajelor din epitafe, prezentîndu-se ca fiu, frate și prieten al lor și autor al epitafelor respective.

Ne-au rămas de la Sf. Grigorie și 94 de **Epigrame**²⁹⁾, adică scurte texte versificate tratînd despre ceva propriu personajului respectiv și caracterizîndu-l parțial sau în întregime. Sînt dedicate epigrame: constructorului de case Giganțiu, pustnicul Siganțiu, lui Eupraxie, lui Filagrie, agapeților și agapetelor (15 buc.), adică monahilor sau clericilor de mir și monahiilor, care, sub pretext de evlavie, trăiau sub același acoperiș

26. Ibidem, col. 1577-1600.

27. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Dritter Band, Zweite Auflage, Freiburg im Breisgau, 1923, p. 182, deși unul dintre cei mai recentî cercetători ai Sf. Grigorie atribuie acestuia poemul în chestiune: Jean Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris, Ed. Franciscanes, 1952, p. 27, nota 73.

28. Migne, P.G. 38, col. 11-82.

29. Ibidem, col. 81-130.

unde se petreceau adesea și lucruri nepermise; apoi celor care, sub pretext de caritate față de morți, mînceau și beau pînă la nesimțire în jurul mormintelor; cele mai multe epigrame (63 buc.) sînt scrise contra profanatorilor de morminte. Aceștia deveniseră un adevărat flagel prin deschiderea și jefuirea mormintelor de tot ceea ce găseau acolo. Ei căutau aur și alte bogății, dar, adesea, nu găseau nimic. Uneori se adresează profanatorului: «Cruță pe morți, căci și pe tine te așteaptă mormîntul!»³⁰). «Fugiți din morminte, morților, dacă puteți. De ce mă tulburi pe mine, mormînt? Eu nu conțin decît capetele neputincioase ale morților. Oase de mormînt, iată toată bogăția de aci! Fugi de duhurile care mă au în stăpînire! Eu, mormîntul, nu am altceva!... Chiar dacă acest mormînt ar fi o casă de aur, avarule, tot n-ar trebui să te atingi de morți. Uitarea și tăcerea sînt răsplata morților. Cînd profanatorul m-a devastat, el a făcut din mormîntul meu o poveste pentru mulți. Voi, cei vii, aveți totul. Eu, cel mort, n-am decît cîteva pietre dragi. Cruță pe cel mort! Eu, mormîntul, nu sînt o casă de aur; mormîntul pe care-l tulburi sînt (singura) bogăție a mortului meu»³¹).

Tragedia **Hristos pătîmind**³²) nu aparține Sfîntului Grigorie de Nazianz, ci e opera unui autor bizantin din sec. XI sau XII.

Bogăția tematicii generale și a cuprinsului poeziei Sf. Grigorie de Nazianz e un lucru verificat. E o bogăție polivalentă care îmbie și azi pe iubitorii de literatură și cugetare patristică.

4. SPECIFICUL POEZIEI GREGORIENE SUB RAPOPTUL TONALITAȚII SPIRITUALE

Poezia Sfîntului Grigorie de Nazianz are o tonalitate a ei proprie, dar o tonalitate complexă, așa cum e și stilul general spiritual al autorului nostru. Ea poate fi recunoscută ușor în ansamblul producțiilor poetice ale epocii patristice.

Poezia gregoriană nu e o poezie pur estetică sau estetizantă. Ea nu urmărește să producă impresii pur estetice pentru desfătarea anumitor cenaciuri literare ale vremii, sau să reinvieze un anumit fel de poezie, căzut în desuetudine, dar reprezentînd, totuși, anumite valori. Faptul că Sf. Grigorie are o aleasă sensibilitate pentru toate frumusețile naturale, umane și duhovnicești, l-a determinat să versifice aceste frumuseți, dar nu cu scopul de a se pierde în diferite speculații asupra frumosului sau de a crea un anumit gen de poezie care să devină normativ în literatura creștină. El scrie versuri cu mare ușurință, pentru că-i stăpîn pe toată tehnica poeziei grecești, dar și pentru că sufletul său încălzit sau frămîntat de o excepțională sensibilitate ține să-și materializeze gîndurile și atitudinile prin vers. Deși tehnica versului este ireproșabilă, înlănțuirea imaginilor, desfășurarea acțiunii sau a ideii și efectul general al poeziei nu ating decît rareori sublimul artistic al lui Homer, Eschil sau Pindar. Faptul se explică prin aceea că Dumnezeu și virtutea depășesc enorm cea mai înaltă treaptă a frumosului, creînd un nou sublim, care nu e atins decît rarism pe calea desăvîrșirii laborioase și a îndumnezeirii care are loc în împărăția cerurilor. Poezia gregoriană nu urmărește descoperirea

30. Epigrama 36, Ibidem, v. 3, col. 102.

31. Epigrama 93, Ibidem, vv. 4-16, col. 128.

32. Migne, P.G. 38, col. 133-338.

și gustarea exclusivă a frumuseților pămîntești vizibile ca valori intrinsece; ea întinde reliefa și sporul frumuseților morale și duhovnicești, pentru care forma poetică e necesară, dar nu decisivă. Frumusețile morale și intelectuale au valoare prin ele însele și prețuirea lor o fac mai ales cei ce au educație și sensibilitate pentru aceasta. Frumusețile în chestiune sînt viguroase și se impun de la sine. Ele au, evident, nevoie de o expresivitate artistică adecvată care să strălucească de grație, dar «o grație ca aceea a leului». Sublimul moral realizat de mucenici, sfinți și nevoitori pentru desăvîrșire nu e o simplă scăpărare care să poată fi redată printr-un minor joc de cuvinte, ci e un eroism complex și de lungă durată pe care nu-l poate exprima realmente nici o artă plastică. Sublimul în sine e neexprimabil pentru că el depășește capacitatea de vehiculare a celei mai perfecte arte poetice. Momentul jertfirii, sau al extazului din timpul rugăciunii nu poate fi redat cu fidelitate. Sf. Grigorie a exprimat uneori în versuri frumoase gîndurile și frămîntările sale și, deși uneori pare a avea expresii mai fericite în proza sa oratorică decît în poezia sa, totuși aceasta, fără a fi estetizantă, atinge și ridică iute temperatura spirituală.

Prima notă a tonalității poeziei Sf. Grigorie este caracterul ei **didactic**. Sf. Grigorie a rămas și în poezie același predicator și învățător de pe amvon. Poeziile sale dogmatice și morale sînt adevărate manuale de dogmatică și de morală, în care a condensat așa de fericit esențialul învățaturii creștine. Dar și în celelalte poezii cu caracter istoric, despre sine și despre alții, precum și în epitafe și epigrame, autorul nostru nu pierde o clipă din vedere scopul didactic pe care-l urmărește. Pretutindeni, el pune probleme în așa fel sau dezvoltă anumite aspecte în așa chip, încît cititorul să cîștige o învățătură folositoare. Știm că încă din manifestul său poetic, Sf. Grigorie își prezenta producția literară ca un instrument didactic pentru tineretul creștin al timpului. În frumoasa sa poezie **Despre virtute**, găsim acest text: «Ascultînd acestea și convingîndu-te că sînt adevărate, mergi pe drumul cel drept și părăsește pe cel rău, lăsîndu-te îndemnat de un sfătuitor sincer. Știu că e mai bine să ascuți și (de aceea) primește cuvîntul meu. După cuvîntul celor vechi, sînt trei lucruri cu care trebuie să se înarmeze un bun sfătuitor. Acele lucruri sînt: **experiența, dragostea și libertatea**. Vezi afla că niciunul din acestea nu-mi lipsește. În **experiență** am făcut așa de mari progrese, ca aceia care au muncit foarte mult și s-au întreținut multă vreme cu cărțile înțelepților și cu cuvintele învățaturii insuflă de Dumnezeu, cu izvorul dulce sorbit de înțelepți și din care am luat și eu ceva în adînc. Al doilea lucru din cele de care vorbeam, e **dragostea**, aceea care insuflă cea mai mare încredere. Îți doresc, prietene, acele lucruri pe care mai înainte mi le inspiram mie însumi ca sfaturi, atunci cînd raționamentele treceau prin primejdiile mării celei amare prin care eram adus la Dumnezeu. Căci adesea teama e începutul mîntuirii. Cu privire la **libertate** (ți-aș dori) să nu experimentezi vreodată, nici pe a mea, nici pe a acelora care-ți sînt străini. N-ai s-o experimentezi, dacă ai să ascuți de cuvintele mele; vei fi vrednic de laudă, nu de reproșuri. Așa fiind lucrurile, încredințează-te mie, dă-mi-te mie, și noi te vom da lui Dumnezeu pe care-L vei primi după ce te vei fi dat Lui. Căci aceasta este firea celui care dă»³³). Experiența, dragostea și libertatea sînt mijloace suverane în procesul de învățămînt sau de edu-

33. **Despre virtute**, vv. 153-179, Migne, P.G. 37, col. 691-693.

cație. Sf. Grigorie a aplicat din plin aceste mijloace aceluia care i-au fost încredințați în acest scop sau cu care a venit în legătură mai strânsă. În poemele consacrate copiilor lui Vitalian, lui Nicobul-fiul și Nicobul-tatăl și Olimpiadei, autorul nostru procedează nu numai ca un om pasionat după cultură, ca pasionat pentru trimiterea tinerilor la școlile înalte ale timpului, ci și ca un mare minutor al metodei, al creării de atmosferă proprie învățămîntului; factorul principal al creării de atmosferă studioasă este dragostea din partea dascălului pentru elevi sau studenți și pasiunea după bunurile culturii și ale adevărului. Sfera învățămîntului e foarte largă, am putea zice că ea echivalează cu sfera existenței însăși: de la cunoașterea elementară a lucrurilor obișnuite pînă la contemplarea firii lucrurilor celor mai înalte și pînă la Dumnezeu. Dar acest învățămînt urmărește formarea virtuții, puritatea și desăvîrșirea care unește cu Dumnezeu. Dascălul normal al acestui învățămînt este preotul. «Lucrarea preotului este una singură și unică: să purifice sufletele prin viața sa și cuvîntul său, înălțîndu-le prin mișcări dumnezeiești, liniștit, cu mintea ridicată, întipărirîndu-și numai reflexele fără pată ale lui Dumnezeu, ca o oglindă formată în interior. El să ofere lui Dumnezeu proaduceri curate pentru copii, pînă ce acestea îi vor întări»³⁴). E portretul dascălului creștin ideal așa cum și l-a visat Sf. Grigorie și cum l-a realizat. Nicobul-fiul spune despre autorul nostru: «Privește la marele unchi al mamei mele, care s-a împodobit cu o învățatură variată despre toate lucrurile, învățatură pe care și-a agonisit-o de la margini la marginile lumii, sălășluind în țări cu limbi diferite și încununîndu-și învățătura cu Hristos și cu o viață înaltă»³⁵). În poemul către Nemesiu, prefect de Capadocia, Sf. Grigorie se prezintă drept «cunoscător al celor cerești și al celor pămîntești, iar mintea lui e purtată pe deasupra tuturor lucrurilor, scrutînd adîncurile cu ajutorul luminii Marelui Duh»³⁶). Cu asemenea arme și cu remarcabilul său talent poetic, nu e de mirare că Sf. Grigorie a realizat adevărate performanțe didactice. Desigur, nu tot materialul poeziilor sale este didactic. Sînt numeroase situațiile, problemele și descrierile care n-au o legătură directă cu procesul didactic sau servesc acestuia ca mijloace auxiliare. Repetițiile, comparațiile și celălalt material vin, în fond, în ajutorul învățămîntului. Materialul didactic, adesea arid, avea nevoie de garnituri literare spre a fi însuflețit și făcut interesant. Ideile, persoanele și întâmplările din Vechiul și Noul Testament care formează miezul învățămîntului gregorian, aveau nevoie de atență și migăloasă prelucrare spre a fi făcute mai ușor accesibile tineretului creștin, «îndulcind prin artă amarul poruncii», așa cum precizează însuși marele episcop³⁷). De aci, toate mijloacele și resursele poetice de totdeauna cunoscute din istoria poeziei creștine, sînt folosite abundent de autorul nostru.

Poezia, ca factor didactic și educativ, este o veche constatare în istoria culturii. Adevărul acesta e prezentat și dezvoltat pe larg de Aristofan în piesa sa **Broaștele**, și de Platon în **Republica** sa. Pentru a fi didactică sau educativă, o poezie trebuie să-și aleagă cu atenție subiectul, materialul, forma de expunere și de expresie, să stăpînească bine tema, să spună adevărul, să fie clară, actuală și să intereseze coordonatele principale

34. *Despre sine și despre episcopi*, vv. 751-758, Migne, P.G. 37, col. 1221.

35. *Nicobul-fiul către tatăl său*, vv. 89-93, Migne, P.G. 37, col. 1512.

36. *Către Nemesiu*, vv. 18-20, Migne, P.G. 37, col. 1552.

37. *Către versurile sale*, v. 41, Ibidem, col. 1332.

ale vieții umane. Aceste condiții sînt îndeplinite în general de poezia Sfîntului Grigorie ³⁸. Elementul didactic e plăcut împletit cu cel epic și liric ³⁹).

Poezia Sfîntului Grigorie are și un pronunțat caracter **misionar**. Misionar atît în sensul de răspîndire a producțiilor poetice creștine în lumea păgînă care se mîndrea cu creațiile ei poetice și disprețuia pe creștini, cît și în sensul de convertire a păgînilor, iudeilor și ereticilor la creștinism, sau de lămurire a unor probleme controversate cu vreunul din acești parteneri. Ca piesă clasică cu scop de convertire este poemul **Către Nemesiu**.

O altă notă fundamentală a tonalității poeziei Sfîntului Grigorie este **tristețea**. Cu excepția parțială a poeziilor dogmatice, toate celelalte produse poetice gregoriene inspiră mai mult sau mai puțin un duh de amărăciune, de decepție, de deprimare, uneori de deznădejde. S-au dat diferite explicații tristeții gregoriene. Socotim că izvorul nesfîrșitei sale nemulțumiri era în el însuși, în inima sa. Sf. Grigorie suferea că Legea lui Dumnezeu nu i-a transformat și nu-i transformă încă pe oameni în adevărați fii ai Tatălui ceresc și frați desăvîrșiți între ei. El însuși nu era mulțumit de sine cu toate eforturile pe care le depunea pe drumul «filozofiei», adică al realizării unui chip de monah desăvîrșit. În afară de Augustin, puțini sînt scriitorii bisericești ai epocii patristice care să-și fi administrat o autocritică publică de nivelul aceleia pe care și-o face autorul nostru. Evlavia caldă și cultura întinsă au afinat și mai mult o sensibilitate și așa vigilentă și încordată. Unele împrejurări nefavorabile în viață și unii dușmani au lovit crunt această sensibilitate. «Sînt obosit de a fi urît de toți, chiar și de prieteni» ⁴⁰). Uneori poetul nostru, plecînd de la marile probleme ale spiritului omenesc ca: lumea, omul, destinul acestuia pe pămînt și dincolo, raportul dintre faptă și răsplată, ajunge la întrebări sau nedumeriri pe care credința lui dreaptă și puternică nu le-ar fi admis în sinea ei:

*Cine am fost, cine sînt și ce am să fiu? Nu știu
Nici eu și nici altul mult mai înțelept decît mine! ⁴¹).
Nu vei trece a doua oară unda de fluvîu ce-odată ai trecut,
Nici vei vedea iarăș pe omul ce-odată ai văzut ⁴²).*

E în aceste versuri eternul zbcium al omului cu privire la sine însuși: la nestabilitatea și nesiguranța vieții omenești, la soarta noastră de «efemeri», de ființe de o zi: «Toate le-am cercetat pe aripile minții mele: atît pe cele vechi cît și pe cele noi: nimic nu e mai trecător ca omul» ⁴³). Ecou profund al concepției Ecclesiastului. Omul e trecător ca frunza și ca iarba, pentru că durerea e stăpîna lui:

*Se zice că este o țară lipsită de fiare, ca mai de mult Creta.
Și alta ce n-a cunoscut niciodată viscolul rece.
Nici unul însă din muritori nu se poate slăvi*

38. W. Ackermann. **Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz**, Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1903. p. 30.

39. Idem, **op. cit.**, loc. cit.

40. Sf. Grigorie de Nazianz, **Despre viața sa**, v. 1891, Migne, P.G. 37, col. 1161.

41. Idem, **Despre natura omenească**, v. 17-18, Migne, P.G. 37, col. 757.

42. Idem, **op. cit.**, vv. 31-32, Ibidem, col. 758.

43. Idem, **Despre căile vieții**, vv. 31-32, Ibidem, col. 780.

*C-a plecat de aici nezdrobot de cruntele dureri ale vieții...
 Multe dureri am văzut lipsite de orice plăceri,
 Dar n-am văzut încă un bine ce n-a fost părtaș suferinței*⁴⁴).

Sf. Grigorie e obsedat de convingerea că răul e o forță copleșitoare în lume, pe când binele reprezintă o cantitate neglijabilă: «Dacă ai cîntări cîte plăceri și cîte dureri sînt în viață, și ai face o dreaptă cîntărire, cum-păna relelor fiind foarte grea s-ar apleca la pămînt, pe cînd cea a lucrurilor bune s-ar ridica — dimpotrivă — în sus. Luptă, mare, pămînt, durere, tilhari, proprietate, scriitori de impozite, perceptori, crainici cu gura mare, retori, cărți, judecători, împărat criminal, toate acestea sînt jucăriile sinistre ale vieții»⁴⁵). «Boala și foamea, nașterea și moartea, dușmanii, necinstea, ale mării fiare și cele ale pămîntului, dureri, iață toate acestea formează a omului viață»⁴⁶). Uneori autorul nostru își dorește moartea, sau, ceea ce e și mai grav, regretă că s-a născut: «Mai bine ți-ar fi fost, o, ticălosule, de n-ai fi intrat pe poarta vieții, sau dacă ai intrat, să fi pierit în întregime ca fiarele»⁴⁷). Tristețea Sfîntului Grigorie atinge uneori grade care pot fi calificate drept revoltă: «Indrăznesc și să-mi ascuți cuvîntul: dacă, o, Hristoase al meu, eu nu-s nimic, de ce m-ai creat? Dacă ți sînt prețios, atunci de ce sînt lovit de atîtea dureri?»⁴⁸).

Tristețea Sfîntului Grigorie nu se finalizează în deznădejde, cum ar fi fost de așteptat de la logica durerii, ci în remontarea adusă de lumina și de nădejdea creștinului și a preotului din el: «Un singur lucru e bun și statornic pentru oameni: nădejdea cerești prin care mai suflu puțin»⁴⁹). Aceste nădejdi le realizează Hristos care s-a întrupat pentru noi, făcîndu-se ca noi, pentru a ne ridica pe noi la El. Deși uneori tristețea Sfîntului Grigorie are accente fataliste, ea e nîmbată nu odată de înalte bucurii care topesc capîștea rătățiilor care-i mistue inima. Sînt bucuriile oferite de credința sa viguroasă în Hristos care-l va izbăvi din lanțurile vieții muritoare spre a-l învrednici de cea nemuritoare, în care nu se mai află niciunul din relele existenței pămîntești.

Poezia Sfîntului Grigorie ne revelează nu odată un viguros lirism. Acest lirism e prezent în numeroase situații, cu osebire în imnele închinete lui Dumnezeu și uneori chiar în poeziile pur dogmatice, în bucățile autobiografice și în cele dedicate altora. E în primul rînd un lirism al credinței, a cărei lumină și proșpețime îi inundă sufletul ca în versurile:

*O, Tu, Cel mai presus de toate, cu ce alt cuvînt mi-e permis să te cînt?
 În ce fel cuvîntul Te va lăuda? Tu nu poți fi rostit prin niciun cuvînt.
 În ce fel mintea Te va înțelege? De nici-o minte Tu nu poți fi înțeles.
 Singur ești ce nu poți fi spus. Cite le-ai făcut pot să fie spuse.
 Singur ești ce nu ești cunoscut. Cite le-ai făcut pot să cumoscute.
 Toate cîte cuvîntă și cîte nu cuvîntă pe Tine Te cîntă.
 Toate cîte au minte și cîte n-au minte pe Tine Te cinstesc.
 Dorințele obștești și durerile obștești la Tine se înalță.
 Toi la Tine se roagă. Toate cîte a Ta alcătuire înțeleg
 Tie îți cîntă un imn în tăcere.*

44. Idem, *Despre natura omenească*, vv. 49-52, 55-56, Ibidem, col. 759-760.

45. Idem, *Despre nimicnicia omului din afară*, vv. 59-66, Ibidem, col. 770.

46. Idem, *Despre natura omenească*, vv. 53-54, Ibidem, col. 759.

47. Idem, *Despre nimicnicia omului din afară*, vv. 101-102, Ibidem, col. 773.

48. Idem, *Dorința de a muri*, vv. 10-12, Ibidem, col. 1300.

49. Idem, *Despre nimicnicia omului din afară*, vv. 111-112, Ibidem, col. 774.

*Toate sînt în Tine și toate aleargă împreună la Tine.
Tu ești sfîrșitul tuturor și unul și toate și nimic din acestea
Și totuși nu ești nici unul, nici toate.
Tu, Cel ce toate numele porți, cum Te voi chema pe Tine,
Ce singur ești fără nume? 50).*

Credința s-a transformat în adorare și cuvintele au devenit limbi de flacăra care duc pe vîrfurile lor săltătoare inima și mintea poetului. În aceste 14 versuri, e toată teodiceea autorului nostru, dar prezentată ca rugăciune. Puterea evlaviei și a dragostei de Dumnezeu a prefăcut dogma în poezie. Această poezie și altele apropie lirica gregoriană de Psalmii lui David. Sf. Grigorie e cel mai davidic dintre toți Părinții Bisericii, deși el e unul dintre foarte pușinii scriitori patristici care n-au comentat Psalmii într-o operă specială; îi folosește însă abundant ca documentație în operele sale. Lirica gregoriană capătă aripi deosebite în descrierile naturii, cu osebite ale mării și ale pădurii. Iată cum zugrăvește poetul o pădure plină de rouă, în care se retrăsese pentru meditație:

*Despărțit de ceilalți, stăteam ieri copleșit de durerile mele,
Cu sufletul ros de chinuri, într-o dumbravă umbroasă.
Acesta-i leacul ce-mi place în suferințele mele :
Să stău de vorbă chiar eu cu sufletul meu în tăcere.
Adieri ușoare și păsări cu cîntecul lor se înginau,
Vrăjind cu concertul lor cel frumos de prin ramuri.
Măcar că inima mea singera. De prin copaci
Greerașii cu glasul lor dulce, sonor, prietenii soarelui.
Prin cîntări făceau să răsune întreaga dumbravă.
Un izvor rece curgea pe lîngă picioarele mele,
Mergînd prin pădurea cea plină de rouă 51.*

Sf. Grigorie are versuri de frumos e lan liric mai ales în bucățile autobiografice unde necazurile și bucuriile sale se exprimă puternic și vijelios ca lucruri trăite direct. De asemenea în epitafe, cu osebite în cele dedicate mamei sale. Dragostea puternică față de mama sa îl face să afirme că aceasta, Nonna cea iubită, a fos cea dintii dintre femei care a fost mutată cu trupul la cer, asemenea lui Enoh și Ilie. «Credința a fost aceea care a mutat cu trupul la cer pe Enoh și pe Ilie; iar dintre femei ea a mutat pe mama mea cea dintii. Lucrul acesta îl știe (sfînta) Masă, de la care Nonna iubită a fost ridicată odată cu Jertfa cea nesîngeroasă, în timp ce se ruga încă cu trupul său» 52).

Poezia Sf. Grigorie are o incontestabilă valoare istorică. Multe lucruri din istoria bisericească și politică a timpului le cunoaștem și din versurile sale sau numai din aceste versuri. În ele aflăm fapte sau amănunte despre Iulian Apostatul și Teodosie cel Mare, despre diferiți dregători ca Iulian, Helleniu, Vitalian, Nicobu-tatăl, Nemesiu și diferite alte personaje de seamă ale timpului, cărora autorul nostru le-a dedicat epigrame sau epitafe. Ele ne relatează amănunte interesante despre Sf. Vasile cel Mare, despre viața personală a autorului, despre istoria Bisericii din Constantinopol, între 379 și 381, despre mersul lucrărilor sinodului II ecumenic, despre diferite personaje marcante ale acestui sinod și mai ales despre poporul dreptcredincios care prețuia nemăsurat pe păstorul său Grigorie.

50. Idem, *Imn către Dumnezeu*, vv. 1-14, Ibidem, col. 507-508.

51. Idem, *Despre natura omenească*, vv. 1-11, Ibidem, col. 755-756.

52. Idem, *Epitaf pentru mama sa* (92), vv. 1-4, Migne, P. G. 38, col. 57-58.

Versurile Sfântului Grigorie sînt, în fine, un document prețios pentru cultura timpului. Ele au surprins și ne-au redat aproape toate momentele importante din viața creștină și păgînă a celei de a doua jumătăți a sec. IV d. Hr. Bărbați, femei, bătrîni, tineri și copii, învățați și neînvățați, oameni ai Bisericii și dușmani ai Bisericii, simpli cetățeni, dregători și împărați se perindă prin fața noastră în diferite momente, vîrste și situații. Trec cortegii de sfinți și păcătoși, de viții și virtuți, de școlari și profesori, de familii și mulțimi, de preoți, de episcopi și credincioși, de gînduri, suferințe și nădejdi. Sf. Grigorie descrie natura cu frumusețile și variațiile ei, orașele cu școlile și Bisericile lor, obiceiurile și temperamentele oamenilor, luptele și înfrîngerile lor, gama infinit de variată a sufletului omenesc care se agită continuu între bine și rău și nu-și dă răgaz scrutînd fără încetare adîncurile și înălțimile. Sf. Grigorie toarnă o anumită filozofie în faptele pe care le povestește: dreptatea și sfințenia care sînt atît de des călcate în picioare nu se pot lăsa biruite pînă la sfîrșit. Spiritul critic al autorului nostru dezvăluie uneori aspecte neașteptate ale vieții omenеști. Creștinismul e prezentat ca o remarcabilă putere morală și duhovnicească, dar cu efecte slabe asupra conduitei obișnuite a oamenilor. Creștinii timpului, cu osebire oamenii Bisericii, n-au o viață morală cu mult prea ridicată față de necreștini. Interesul și patimile de tot felu: îi rup de poruncile Bisericii și frumusețea lui Dumnezeu. Sînt, evident, și creștini exemplari în fruntea cărora stau familia sa, familia Sfîntului Vasile și altele. Monahii duc, în general, viață creștină ideală, trăind în sărăcie, sfințenie și dragoste. Puterea spirituală a creștinismului; e în plin avînt. Prin masive creații teologice, literare și artistice și prin propagarea unei noi concepții despre lume și despre viață, creștinismul se ridică impunător în fața culturii greco-latine. Cititorul simte în versurile gregoriene că autorul lor e unul dintre marii ctitori ai culturii creștine. Zbuciumul duhovnicesc al Sfîntului Grigorie e un indiciu sigur în această privință. Baza, mijlocul și piscul acestei culturi se află în Hristos. Păgînismul e criticat pentru cultele lui absurde și imorale și pentru mitologia lui ridicolă și incoerentă, dar e apreciat pentru creațiile lui științifice și filozofice și pentru ținuta exemplară a unor păgîni.

5. IZVOARELE POEZIEI GREGORIENE

Am văzut că poezia Sf. Grigorie cuprinde foarte mult material, îmbogățind patrimoniul literar creștin cu numeroase fapte, probleme și idei. Autorul și-a adunat acest material într-o viață întregă de studii, lecturi, meditații și călătorii. De unde, anume, și-a luat materialul acesta?

În manifestul său literar Sf. Grigorie precizează că producția sa literară își trage izvorul parte din elemente creștine, parte din elemente păgîne: «Unele sînt dintr-ale mele, altele sînt din afară, fie (că e vorba de) lauda celor bune, fie că e vorba de critica celor rele, fie învățătură, fie părere, fie scurte sentințe, care s-au așezat în memorie prin înlăunțuirea scrisului»⁵³). Aceste două izvoare mari au alimentat scrisul poetic al autorului nostru.

Expresia «unele sînt dintr-ale mele» se referă fără îndoială la Scriptura Vechiului și Noului Testament. Sf. Scriptură e izvorul principal al autorului nostru, cu osebire în poeziile dogmatice și morale; poeziile dogmatice nu fac uneori decît să parafrazeze textul biblic. Chiar și în cele-

53. Idem, *Către versurile sale*, vv. 64-67, Migne, P.G. 37, col. 1334.

alte producții poetice se află unele nume de persoane, situații, aluzii sau idei care aparțin Sf. Scripturi. Tot dintr-ale Sfântului Grigorie făceau parte, adică erau creștine, și întreg patrimoniul literar patristic de la Părinții apostolici și pînă la el, în a doua jumătate a sec. IV. Aici intră toate creațiile originale sau mai puțin originale ale teologiei patristice din primele patru veacuri. Din operele apologetilor, din acelea ale unui Irineu, ale unui Origen, ale unui Atanasie se va fi inspirat autorul nostru adesea în timpul elaborării operelor sale poetice. El a citit intens și cu adîncire specială operele Sf. Vasile cel Mare din care regăsim uneori idei, comparații și dezvoltări întregi în poemele sale. Ca om al Bisericii și rîvnitor entuziast pentru idealul desăvîșirii creștine, Sf. Grigorie a sorbit cu sete din cupa întregii tradiții creștine, așa de bogată și înfloritoare în vremea lui. El însuși, de altfel, adăoga atîtea elemente pretențioase Sf. Tradiții prin operele sale de adîncă originalitate și prin viața sa exemplară. Crearea **Filocaliei** împreună cu Sf. Vasile cel Mare din operele lui Origen este unul din aceste elemente. Se înțelege de la sine că istoria propriei sale vieți constituia și ea un izvor prețios din care aveau să iasă atîtea poezii, cu accent personal, poate singurele de autentică originalitate⁵⁴).

Expresia «altele sînt din afară» se referă la izvoarele păgîne ale formației sale intelectuale și poetice. Șe știe că Sf. Grigorie a făcut studii strălucite de literatură și retorică în universitățile păgîne ale timpului, mai ales în cea de la Atena, cum ne-o spune el însuși. În **Necrologul** pentru Sf. Vasile, autorul nostru precizează că la Atena, ei, cei doi prieteni, au făcut, printre altele, și studii de metrică și poezie⁵⁵). În cadrul studiilor asupra poeziei se tratau marii poeți clasici: Homer, Hesiod, Pindar, Eschil, Sofocle, Euripide. Sf. Grigorie i-a adîncit cu interesul pe care orice tînar studios îl depune în însușirea unei culturi superioare.

Sf. Grigorie a folosit numeroase izvoare în opera lui poetică: izvoare creștine și păgîne. Pe cele creștine le cunoștea în chip desăvîșit, pentru că le și citea și le și trăia. Sf. Scriptură o cunoștea pe de rost și o folosea în operele de controversă, în tratate sau în lucrări de edificare cu ușurința și cu naturalețea cu care respira. La fel folosea celelalte izvoare teologice creștine din veacurile de creație patristică de pînă la el. Simțul ascuțit pentru Ortodoxie și acribia specială a Sfântului Grigorie l-au împiedecat să întrebuițeze izvoare rele. Izvoarele păgîne destul de numeroase sînt și ele supuse unei selecții severe și tratate în perfectă cunoștință de cauză și de scop. Era firesc ca autorul nostru să folosească aceste izvoare, întii pentru că el însuși se formase la cultura păgînă și avea o admirație fără rezerve pentru cultura în sine, al doilea pentru valorile reale pe care le reprezentau cultura greco-latină și cea orientală și al treilea pentru că în elaborarea culturii celei noi, creștine, care se ridica în spațiul culturii păgîne decadente nu se puteau ignora elemente caracteristice ale acesteia din urmă. Mai ales cînd se profesa convingerea că păgînismul ajunsese la imagini ale adevărului, văzut ca în oglindă sau ca în apă⁵⁶).

Un alt izvor al producției poetice a Sfântului Grigorie au fost călătoriile și relațiile sale personale destul de întinse.

54. W. Ackermann. *op. cit.*, p. 30-31.

55. Sf. Grigorie de Nazianz. **Necrolog în cinstea Marelui Vasile, Episcopul Cezareei Capadociei**, XXIII, 4. ed. F. Boulenger, 1908.

56. Idem, **Nicobul-fiu! către tatăl său**, vv. 84-85 Ibidem, col. 1512.

VASILE PARVAN ȘI PROBLEMA CREȘTINISMULUI ÎN DACIA TRAIANĂ

Una dintre problemele de mare importanță din istoria veche a patriei noastre, asupra căreia Vasile Pârvan și-a îndreptat de timpuriu atenția este aceea a începuturilor creștinismului în Dacia Traiană. Rezultatele cercetărilor sale privind originile și dezvoltarea acestui fenomen istorico-cultural au fost expuse de învățatul român în cunoscuta lucrare: **Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman**, București 1911, 223 p., al cărei cuprins, după cum observă unul din discipolii ilustrului magistru, depășește cu mult «modesta aluzie epigrafică din titlu»¹.

Prima parte a acestei lucrări urmărește întinderea creștinismului în dreapta Dunării, ca punct de plecare pentru creștinismul din stînga Dunării. În a doua parte, care alcătuiește tema propriu zisă a lucrării², Vasile Pârvan supune unui examen critic toate documentele literare, lingvistice și arheologico-epigrafice cunoscute în acel timp, cu privire la creștinismul din Dacia de la nord de Dunăre. Informația e dată de inscripții, dar acestea servesc «numai ca ajutoare la interpretarea istorico-culturală a terminologiei noastre creștine de origine latină, — resp. vor da materialul primar pentru expunerea legăturilor. Daciei Traiane cu celelalte provincii și deci pentru explicarea prezenței creștinismului în stînga Dunării încă din prima jumătate a secolului al III-lea»³.

Cercetînd răspîndirea creștinismului în nordul Dunării de Jos, Vasile Pârvan ajunge la anumite concluzii, ce pot fi sintetizate în următoarele puncte principale:

1. Creștinismul a pătruns în Dacia Traiană încă din prima jumătate a secolului al III-lea. Creștinii din Dacia «sînt orientali veniți în Dacia cu credința lor de acasă: ei nu au căpătat-o aici în Dacia. Și cu toate că sînt «Romani», iar nu «Eleni», ca limbă și cultură, ei nu constituie încă decît o excepție, un fenomen singular, eventual chiar trecător, în mijlocul Romanismului păgîn al Daciei și Illyricului» (p. 197).

2. Nu putem vorbi de o generalizare a credinței creștine în Dacia lui Traian decît după Constantin cel Mare (p. 197).

3. «Terminologia noastră creștină, de origine latină, cercetată cultural genetic, ne învață, că mai toate numirile de instituții și forme ale cultului creștin, aflătoare azi în limba romînă, sînt creații ale secolelor IV și V, resp. chiar VI și VII, dacă privim procesul de formare pînă la perfectă cristalizare a noilor termeni» (p. 198).

4. Creștinismul daco-romanilor e de natură misionarică; data misionării, așa cum reiese din termenii creștini de origine latină, trebuie să fie

1. R. Vulpe, **Activitatea științifică a istoricului Vasile Pârvan**, în «Studii», X, nr. 3, 1957, p. 14.

2. Vasile Pârvan, **Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman**, București, 1911, p. 4-5.

3. **Ibidem**, p. 6-7.

circa 375-450. «Tocmai în acest timp cade însă și activitatea apostolică a Sf. Nicetas, episcopul Remesianeii; știrile istorice asupra lui permit, în cel mai firesc chip, o interpretare în sensul predicării lui și în stînga Dunării: lucru contestat de unii istorici străini, sau nerelevat de istoricii romîni» (p. 198). «Chiar fără Sf. Nicetas însă predicatorii creștinismului nu ne-au putut veni, în acele timpuri de vie propagandă misionară în nordul Dunării, decît tot din Illyricul latin și, firește, în special din Moesia superioară..., cu multele ei episcopate la Dunăre și cu relațiile ei neîntrerupte și excepțional de bine nutrite cu Dacia lui Traian» (p. 199).

5. Creștinismul goților de origine orientală grecească, n-a avut nici un fel de înrîurire mai de aproape asupra daco-romanilor. Apostolii lor: Ulfila, Saba, Nicetas martirul, Audius și alții, nu sînt și apostolii noștri (p. 199).

6. Organizarea bisericii latine din Dacia lui Traian s-a făcut în directă atîrnare de biserica mamă, misionară, din dreapta Dunării (p. 199-200).

7. Romanismul și creștinismul daco-romanilor s-au născut și crescut în Dacia lui Traian, nu în sudul Dunării (p. 201).

În răstimpul de aproape o jumătate de secol ce s-a scurs de la publicarea «Contribuții»-lor lui Vasile Pârvan pînă astăzi și mai ales în ultimii douăzeci de ani, a apărut o serie întregă de studii avînd ca obiect fie mărturiile de ordin lingvistic sau ale izvoarelor literare, fie monumentele arheologico-epigrafice privind creștinismul daco-romanilor din stînga Dunării. Unele dintre ele au infirmat, iar altele au confirmat sau completat anumite concluzii ale lui Vasile Pârvan. Dar o a doua lucrare de sinteză, în care aceeași problemă să fie cercetată amănunțit, din toate punctele de vedere din care a examinat-o Vasile Pârvan, n-a mai văzut pînă acum lumina tiparului.

În cele ce urmează vom examina în ce măsură principalele teze ale lucrării lui Vasile Pârvan își păstrează încă valoarea lor inițială, în urma diferitelor date, observații și concluzii ale studiilor mai noi în legătură cu problema creștinismului daco-roman. Vom urmări mai întîi problema creștinismului în Dacia Traiană pînă la anul 271, iar după aceea dovezile lingvistice, mărturiile izvoarelor literare și monumentele arheologico-epigrafice privind aceeași problemă după părăsirea Daciei de către romani, pînă la sfîrșitul secolului al VI-lea.

Scriind despre propagarea creștinismului în Dacia înainte de Aurelian, Vasile Pârvan începea cu următoarea afirmație: «Că în Dacia Traiană trebuie să fi fost creștini și înainte de anul 270, e o necesitate logic-istorică». El își întemeia această presupunere pe constatarea că «toate credințele atunci existente în Imperiu se întîlesc și în Dacia — și mai ales cele orientale, dintre care vreo cîteva apar chiar numai aici, — iar printre mulții orientali romanizați veniți în Dacia spre a o coloniza, un mare număr era din vechile provincii creștine, misionate de înșiși apostolii Domnului: Siria, Galatia, provincia Asia, etc.»⁴.

Acad. C. Daicoviciu e cel dintîi care, la un sfert de secol de la apariția «Contribuții»-lor epigrafice, a demonstrat că această presupunere a lui Vasile Pârvan e îndreptățită pe deplin, dar ea nu e întărită «pînă acum

4. Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 74.

de nici o probă arheologică sau epigrafică incontestabilă»⁵. Inscripția de la Napoca (Cluj), cu pretinsa monogramă a lui Hristos, documentul de bază folosit de Vasile Pârvan pentru susținerea ipotezei sale, a fost pe bună dreptate înlăturată din rîndul inscripțiilor creștine⁶.

Despre cunoscutele mărturii ale lui Tertullian și Origen, Vasile Pârvan constata că ele «nu ne dau nimic sigur asupra creștinismului din stînga Dunării înainte de anul 250»⁷. Încercările mai noi ale lui Anton Velcu și Ilie Popescu-Spineni de a interpreta aceleași texte ca afirmații neîndoielnice în sprijinul dovedirii creștinismului la daco-romani, au întîmpinat mai întîi observațiile juste ale acad. C. Daicoviciu⁸, acad. Em. Condurachi⁹, și prof. A. Iordănescu¹⁰, iar în cele din urmă au fost anulate de argumentarea temeinică a prof. D. M. Pippidi¹¹, ajungîndu-se din nou la aprecierea autorului «Contribuții-lor epigrafice» despre valoarea izvoarelor literare cu privire la începuturile creștinismului în Dacia Traiană. Tîrzie, izolată și pentru aceea lipsită de toată încrederea cuvenită, apare de asemenea tradiția consemnată de istoricul Eusebiu de Cezareea (Ist. bis. III, 1) despre o pretinsă misiune a apostolului Andrei în regiunea Dunării de Jos¹².

Două obiecte mărunte par să confirme din nou presupunerea lui Vasile Pârvan cu privire la existența în Dacia Traiană, înainte de Constantin cel Mare, a unor creștini izolați de origine orientală. Ambele sînt așa zise «gemme gnostice» sau «gemme-abraxas». Una a fost descoperită în secolul trecut la Romînași (Unguraș, Magyaregregy, Alsóegregy), raionul Zalău, regiunea Cluj și se află în Muzeul din Cluj, fiind publicată abia în ultimul timp¹³. Cea de a doua, încă înedită, ne-a fost semnalată de prof. D. Tudor. Ea a fost descoperită la Orlea (r. Corabia) și se află în muzeul din acea localitate. Pe una din cele două fețe, această ultimă gemmă de iaspis verde are înscrise cuvintele ABPAC ABPACAZ, iar pe cealaltă, în centru, o mică steluță cu șapte brațe. Astfel de obiecte sînt socotite de origine orientală și atribuite gnosticismului înfloritor în secolele II-III e.n. Vasile Pârvan însuși, constatînd prezența unor gemme asemănătoare în Dalmația, conchide că, în această regiune a imperiului roman, anumite elemente creștine sporadice și de origine orientală, dinainte de secolul al IV-lea, au o

5. C. Daicoviciu, **Există monumente creștine în Dacia Traiană din sec. II-III?**, în «Anuarul Institutului de Studii Clasice», II (1933-1935), Cluj 1936, p. 192. M. Macrea, **A propos de quelques découvertes chrétiennes en Dacie**, în «Dacia», XI-XII (1945-1947), București 1948, p. 288, nu admite «propagarea» creștinismului în Dacia înainte de Aurelian ca o necesitate «logico-istorică», după cum ar fi afirmat Pârvan. Presupune, în schimb, existența unor creștini izolați, veniți din Orient cu credința lor de acasă, lucru pe care-l făcuse însuși autorul «Contribuții-lor», p. 74 și 197.

6. **Ibidem**, p. 195-200. I. Barnea, **Contribuții la studiul creștinismului în Dacia**, în «Revista Istorică-Romîna», XIII, 3 (1942-1943), p. 31-32.

7. Vasile Pârvan, **op. cit.**, p. 75.

8. C. Daicoviciu, **op. cit.**, p. 192, nota 1; idem, **Problema continuității în Dacia**, **ibidem**, vol. III, 1936-1940, Sibiu 1941, p. 235.

9. E. Condurachi, în rev. «Biserica Ortodoxă Romîna», LV, 1937, p. 350-363.

10. A. Iordănescu, **Observațiuni asupra originilor creștinismului daco-roman**, în «Revista Clasică», XI-XII, 1939-1940, p. 193-204.

11. D. M. Pippidi, **Intorno alle fonti letterarie del cristianesimo daco-romano**, în «Revue historique du sud-est européen», XX (1943), p. 166-168.

12. **Ibidem**, p. 169-175.

13. N. Gostar-L. David, **O gemă gnostică în Muzeul Istorie din Cluj**, în «Activitatea Muzeelor», Cluj 1956, p. 135-138.

înfățișare eretică¹⁴. Punându-și întrebarea dacă creștinismul sub forma sa ortodoxă sau gnostică, ar fi putut fi introdus în Dacia înainte de anul 270 din Dalmația, Pârvan răspunde că «Dacia își avea și ea orientalișii ei: dacă va fi fost aci creștinism ori gnosticism înainte de 270, el putea veni de-a dreptul de la izvor»¹⁵. Ceea ce se mai poate adăuga astăzi cu privire la gemmele de tipul celor de la Rominași și Orlea, este că un studiu mai nou preferă pentru acestea denumirea de «gemme-amulete» și cu toate că admite ca probabilă contribuția gnosticismului la răspândirea lor, nu le consideră un produs direct al gnosticismului, ci o creație influențată pe de o parte de mitologia egipteană și greacă, pe de alta de Apocalipsa evanghelistului Ioan¹⁶.

Astfel se prezintă în momentul de față situația cercetărilor referitoare la problema creștinismului în Dacia Traiană înainte de părăsirea din timpul lui Aurelian. Dar ceea ce l-a preocupat pe Vasile Pârvan în chip cu totul special este creștinismul daco-roman de după părăsire. Considerând terminologia creștină din limba noastră «singurul izvor mai sigur pe care putem clădi istoria creștinismului daco-roman după anul 250»¹⁷, el i-a acordat acestora prioritate în tratare și o deosebită atenție. Nu este cîtuși de puțin în intenția noastră de a ne ocupa din nou, în chip special, cu aspectul filologic, atât de important, dar și greu de studiat, al problemei creștinismului daco-roman. Nu putem însă trece peste anumiți termeni creștini de bază din limba noastră, asupra cărora a stăruit mai mult ilustrul învățat și care au constituit mai târziu obiectul unor studii sau discuții din partea filologilor. Vom aminti totodată și ce s-a adus nou cu privire la unii din acești termeni.

Examinînd cuvintele folosite pentru locașul de cult, Pârvan observa că ἐκκλησία — **ecclesia**, din care s-au născut **église**, **chiesa** ș.a., este cel mai vechi termen atît pentru «comunitatea» credincioșilor, cit și pentru «locașul de cult» creștin¹⁸. În ceea ce privește cuvîntul **basilica**, din care derivă românescul **biserică**, Vasile Pârvan constată că el «s-a născut ca termen creștin la începutul secolului al IV-lea»¹⁹. Acest termen, a cărui însemnare s-a întins de la clădire și asupra comunității; (invers ca la ἐκκλησία), Pârvan credea că a fost introdus la daco-romanișii din stînga Dunării de către misionarii latini, după anul 350²⁰.

În opoziție cu părerea lui Vasile Pârvan, în limba romină au apărut studii ale unor filologi ca Tache Papahagi²¹ și Th. Capidan²², care, bazîndu-se îndeosebi pe concluziile scoase mecanic din examinarea unor arii lingvistice, fără o confruntare cu textele, ale lingvistului italian Matteo Bartoli²³, susțin că nu **ecclesia**, ci **basilica** este cel mai vechi termen pen-

14. Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 24-28.

15. *Ibidem*, p. 28.

16. Mirko Seper, *Antikne geme-amuleti*, Zagreb 1941 (în limba croată, cu rez. italian), p. 48-49.

17. Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 85.

18. *Ibidem*, p. 86.

19. *Ibidem*, p. 88.

20. Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 88-91.

1927, p. 285-288.

21. Tache Papahagi, *Basilica-ecclesia*, în «Omăgiu lui I. Bianu». București

22. Th. Capidan, *Basilica*, extras din rev. «Biserica Ortodoxă Romină», LVI, 1938, nr. 1-4, p. 1-9; idem, *Limbă și cultură*, București: 1943, p. 249-252.

23. Matteo Bartoli, *Introduzione alla neolingvistica*, Genève 1925, p. 2, 53-54, 93.

tru locașul de cult creștin. Calea aceasta au urmat-o și alții, printre care arheologii C. Daicoviciu²⁴ și M. Macrea²⁵.

Dar concluziile lingviștilor menționați nu sînt confirmate nici de izvoarele scrise, nici de monumentele arheologice. Cercetarea mai atentă a mărturiilor izvoarelor literare și a evoluției locașului de cult creștin, în primele secole ale erei noastre, confirmă părerea lui Vasile Pârvan, că **ecclesia** este mai veche decît **basilica**²⁶. Ἐκκλησία, care în secolele I-II era cel mai obișnuit termen pentru adunarea creștinilor strînși pentru rugăciune, dobîndește, dacă nu mai de vreme²⁷, în orice caz din secolul al III-lea și sensul de locaș de cult creștin. Cele mai autorizate mărturii în această privință sînt acelea ale lui Clement Alexandrinul († înainte de 215)²⁸, Tertullian († după 220)²⁹ și Ciprian († 258^{29 a}). În schimb, cuvîntul **basilica** era întrebuintat pentru denumirea locașului de cult creștin cel mai de vreme în primul deceniu al secolului al IV-lea și aceasta numai în unele provincii ale imperiului roman, cum este de exemplu Africa de Nord³⁰. În timpul lui Constantin cel Mare **basilica** (βασιλική), e termenul preferat pentru bisericile mărețe, de plan rectangular, zidite de acest împărat în diferite centre ale imperiului roman și în primul rînd în Palestina. Spre deosebire de **ecclesia**, care indica locașul de adunare a creștinilor, fără să spună nimic în plus cu privire la el, deoarece acesta n-avea încă un plan determinat, cuvîntul **basilica** arăta în același timp forma moilor clădiri pentru cult.

Pe baza acestor observații, credem că se poate conchide că regiunile în care e folosit pentru locașul de cult termenul Ἐκκλησία — **ecclesia** sau un alt cuvînt derivat din el, arată în general o pătrundere mai timpurie a creștinismului decît acelea în care s-a răspîndit **basilica**. Termenul românesc **băsearecă** — **biserică** n-a putut fi luat în nici un caz de la **basilica forensis**. E puțin probabil, pe de altă parte, că el ar avea la origine acele

24. C. Daicoviciu, *Există monumente...?*, p. 209, nota 1.

25. M. Macrea, *op. cit.*, p. 291.

26. Cf. J. P. Kirsch, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt (Kirchengeschichte, 1. Band)*, Freiburg i. B., 1930, p. 22; idem, *Gli edifici cristiani nei primi tre secoli della chiesa*, în «Atti del IV congresso internazionale di archeologia cristiana», vol. I, Roma 1940, p. 115-116; Fr. J. Dölger, *Antike und Christentum*, VI, 3, Münster in Westfalen, 1941, p. 172-175; A. Orlandos, Ἡ ἐξουλοστεγος παλαιοχριστιανική βασιλική τῆς Μεσογειακῆς Δελφίνης, I, Atena 1952, p. 11-12.

27. I Corinteni, XI, 22.

28. Clement Alexandrinul, Παθηγωγός, III, 11, Migne, P.G., t. 8, col. 657 (= ed. O. Stählin, I, 1905, p. 280); Σπρωματισός, VII, 5 și 6, Migne, P.G., t. 9, col. 437 și 444 (= ed. O. Stählin, III, 1909, p. 21 și 24).

29. Tertullian, *De idololatria*, cap. VII, Migne, P. L., t. 1, 1, col. 745 (=CSEL, vol. XX, 1, ed. A. Reifferscheid-G. Wissowa, 1890, p. 36; idem, *De pudicitia*, cap. IV, Migne, P. L., t. 2, col. 1039; idem, *De corona*, cap. III, ibidem, col. 98 (=CSEL, vol. 70, ed. Aem. Kroymann, 1942, p. 157).

29 a. Ciprian, ep. LVII, 2 și ep. LIX, 18; CSEL, vol. III, 2, ed. G. Hartel, 1871, p. 652 și 688.

30. Fr. Dölger, *op. cit.*, p. 174. A se vedea aci și ce'e mai vechi mărturii pentru κυριακόν, οἶκος κυριακός, **dominicum**. Asupra celor mai vechi mărturii ale izvoarelor literare cu privire la **basilica**-locaș de cult, atrăsese atenția mai înainte și Antonio Ferrua: *I più antichi esempi di basilica per «aedes sacra»*, în «Archivio glottologico italiano», 25, Torino, 1931-1933, p. 142-146. Același autor afirmă însă, fără să demonstreze, că **basilica** e mai veche decît **ecclesia** (p. 144). Cf. din contra: J. Sauer, *Basilica*, în «Lexikon für Theologie und Kirche», 2, t. II, Freiburg im Breisgau, 1931, col. 21 și nota noastră de mai sus, nr. 26.

basilicae privatae, cunoscute în epoca preconstantiniană³¹. Astfel de încăperi particulare, în formă de biserică, folosite de creștini ca loc pentru cult, erau destul de rare pentru a-și impune denumirea lor. De aceea termenul din care a putut deriva cel mai probabil cuvântul românesc «biserica» este acela de **basilica**, în înțelesul și sub forma întâilnită și mai înainte, dar mult răspândită în cuprinsul imperiului roman începând din epoca lui Constantin cel Mare.

Dintre ceilalți termeni creștini din limba română, a căror origine latină a fost susținută de Vasile Pârvan, sînt cîțiva cu privire la care s-au exprimat păreri diferite în decursul timpului. Unul din cei mai importanți, dar în același timp și cel mai mult discutat, este cuvântul **Crăciun**, despre care autorul «Contribuțiilor epigrafice» împărtășea părerea mai veche a lui Per. Papahagi, că derivă de la **calatio** (-nem), precizînd că «creștinarea» cuvîntului a avut loc în cursul secolului al IV-lea și anume, între anii 325-380³². Explicația propusă de Per. Papahagi a fost adoptată și susținută de mai mulți filologi: S. Pușcariu, D. Drăganu ș.a. Th. Capidan socotește această etimologie cea mai probabilă dintre toate cele propuse, adăugînd că, în cazul de față, este vorba de o «probabilitate care duce la siguranță»³³. Însă N. Iorga și mai de curînd filologul Al. Rosetti pun la îndoială o astfel de etimologie, primul gîndindu-se la vreun vechi zeu slav cu un nume asemănător³⁴, iar cel de al doilea ajungînd la concluzia că românescul «Crăciun» derivă din termenul latin **creatione**, trecut prin filiera slavă³⁵. Respingînd această argumentare fonetică, T. Papahagi arată că, în afară de explicația etimologică, motive de ordin religios și folcloric se opun categoric unei asemenea derivări și ajunge din nou la concluzia lui Per. Papahagi și Vasile Pârvan³⁶.

O explicație asemănătoare cu aceea pentru «Crăciun» au propus N. Iorga și Al. Rosetti pentru cuvîntul **Rusalii**³⁷, deosebindu-se de Vasile Pârvan, care derivă **Rusaliele** de-a dreptul din **Rosalia**³⁸. Cu privire la acest cuvînt nu trebuie însă trecut cu vederea faptul că la Aromîni, pentru aceeași sărbătoare, se întilnește termenul **Arusal'e**, iar la Meglenoromîni, **Rusal'ă**, ambii moșteniți, se pare, direct din forma latinească **Rosalia**³⁹.

La observația mai nouă că un alt termen latin: **Floralia** (în loc de **Floralia**) ar fi trebuit să dea **Flurii**, iar nu **Florii**⁴⁰, s-a răspuns pe bună dreptate că prima dintre aceste două forme romînești este destul de răs-

31. C. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 209, nota 1. Preotul Toma Vasilescu, **Basilica-biserica**, în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», 59, 1941, nr. 11-12, p. 666-681, derivă **biserica** din **basilica** în înțelesul de «încăpere, odaie mare», urcînd acest termen pînă în epoca apostolică (!). Este știut însă că nu orice «încăpere, odaie mare, frumoasă, clădire» se numea **basilica**.

32. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 108-111.

33. Th. Capidan, *op. cit.*, p. 9 și urm. Idem, **Limbă și cultură**, p. 252.

34. N. Iorga, *Histoire des Roumains*, II, București 1937, p. 112-113.

35. A. Rosetti, *Mélanges de linguistique et de philologie*, Copenhague-București, 1947, p. 324-329, 332.

36. T. Papahagi, *Sur CRACIUN «Noé»*, extras din «Langue et Littérature, Bulletin de la Sect. littéraire de l'Académie Roumaine», vol. III, 1940, nr. 1-2, p. 211-213 (10-12).

37. N. Iorga, *op. cit.*, p. 117; A. Rosetti, *op. cit.*, p. 330-331. La fel A. Philippide, **Originea romînilor**, vol. II, Iași 1928, p. 732.

38. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 110, 112-116.

39. Th. Capidan, **Limbă și cultură**, p. 218-220.

40. Al. Rosetti, **Istoria limbii romîne**, vol. I: limba latină, București 1938, pag. 159.

pîndită în limba populară din Transilvania, Banat și Oltenia⁴¹, ceea ce asigură derivarea susținută de Vasile Pârvan⁴².

Cît despre derivarea cuvîntului **zîna** din termenii latini **Diana** sau **divina**, acad. Al. Rosetti arată motivele pentru care etimologia **Diana** > **zîna**, propusă și de Vasile Pârvan⁴³, poate fi socotită asigurată⁴⁴.

Însfîrșit dintre «termenii sacri păgîni» referitori la cultul morților, despre care Vasile Pârvan observa că au fost primiți în aceeași calitate și de creștinism⁴⁵, este necesar să fie amintit cuvîntul «**pervigilium** > priveghiu — priveghere», asupra căruia a stăruit în chip deosebit părintele prof. N. M. Popescu, în studiul «De la priveghere la priveghetoare»⁴⁶.

Fără a ne opri mai mult asupra terminologiei noastre creștine de origine latină, care necesită un studiu aparte mult mai adînc, putem constata că de la apariția «Contribuții-lor epigrafice» și pînă astăzi această problemă a fost cercetată parțial și dezvoltată în continuare de către filologii și istoricii romîni, formîndu-se în ceea ce privește originea anumitor termeni de primă importanță, unele ipoteze deosebite de ale lui Vasile Pârvan. Dar pentru aproape fiecare din acești termeni părerile sînt fie încă împărțite, fie trebuie să se revină la concluziile mai vechi ale cercetărilor lui Pârvan, care fixează și data aproximativă a pătrunderii lor în limba romînă, în secolele IV-V ale e. n.⁴⁷.

Nu tot așa stau lucrurile cu argumentul izvoarelor literare. Cu privire la acestea se știe că, bazîndu-se pe informațiile bogate din scrierile și poemele lui Paulin de Nola la adresa lui Niceta, episcopul Remesiane din Dacia Mediterranea, Vasile Pârvan făcea din acesta «apostolul Daco-Romanilor din dreapta și din stînga Dunării...», el însuși daco-roman⁴⁸. Se cunoaște de asemenea cum, cu 35 de ani mai tîrziu, prof. D. M. Pippidi, în ciuda unei idei cu care ne obișnuisem, reexaminînd aceleași texte, a ajuns la concluzia, pe care trebuie să ne-o însușim, că din nici unul nu rezultă clar că activitatea de misionar a lui Niceta s-a întins și la nordul Dunării⁴⁹. În acest chip locul certitudinii de altădată l-a luat o simplă presupunere, pe care vom încerca s-o consolidăm prin anumite observații în plus, fără să pretindem a-i schimba deocamdată caracterul de ipoteză.

41. Pr. Nicolae M. Popescu, **Floriile și Savalia**, extras din rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», 63, 1945, nr. 7-8, p. 11-14. La mărturiile aduse pentru a arăta răspîndirea termenului **Flurii**, se pot adăuga și altele. Astfel, de exemplu, în satul Stănești, reg. Drăgășani, bătrîni pronunță și astăzi **Flurii**, nu **Florii**.

42. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 110.

43. *Ibidem*, p. 122-123.

44. A. Rosetti, *Mélanges...*, p. 352-354. Cf. Ov. Densușianu, **Semantism anterior despărțirii dialectelor romine**, II, în «Grai și suflet», II, 2, București 1926, p. 312-313.

45. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 130.

46. Pr. N. M. Popescu, în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», 61, 1943, nr. 5-6, p. 207-224.

47. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 84-85, 143, 198. P. Ș. Năsturel, **Une reminiscence roumaine de la messe latine à l'époque de la liturgie slave** (în manuscris), stăruiește asupra importantului termen creștin de origine latină: **meserere—miserere**, întîlnit în unele texte romînești din secolul al XVI-lea.

48. *Ibidem*, p. 171 și mai pe larg p. 158-178.

49. D. M. Pippidi, **Niceta din Remesiana e le origini del cristianesimo daco-romano**, în «Revue historique du sud-est européen, XXIII», București 1946, p. 99-117. A se vedea încă: Pr. Ioan G. Coman, «**Aria misionară**» a Sf. Niceta de Remesiana, în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», 66, 1948, nr. 5-8, p. 337-356 și D. M. Pippidi, în «Studii și cercetări de istorie veche», I, 1950, 1, p. 277-279.

Ne îngăduim mai întâi să revenim asupra acelei strofe din poemele lui Paulin de Nola, în care sînt menționate cele două categorii de daci (**uterque Dacus**) și anume: 1. **qui colit terrae medio** și 2. **vel ille divitis multo bove pilleatus adcola ripae**⁵⁰. Fie că vedem în acești daci pe locuitorii Dăciei Mediterranea și pe aceia ai Dăciei Ripensis⁵¹, fie că prin cuvintele **medio** și **ripae** înțelegem, așa cum înclinăm să credem, numai «interiorul țării» și «țărmlul Dunării», fără nici o precizare în plus⁵², se cade să observăm că ceea ce vrea să sublinieze poetul în versurile de față, sînt cele două categorii de daci cu ocupațiile lor de totdeauna: daciai agricultori și daciai păstori⁵³. Cît despre legăturile dintre ambele categorii de daci de pe un mal și altul al Dunării, e de prisos să mai stăruim asupra unui adevăr îndeobște recunoscut și care este sintetizat de Vasile Pârvan în următoarea frază, cu care își încheie lucrarea despre creștinismul daco-roman: «Dunărea n-a fost niciodată un dușman hain, care să despărță pe frați, ci a fost un prieten bun, care i-a unit»⁵⁴.

A doua observație ce se poate face în legătură cu activitatea misionară a lui Niceta de Remesiana, se referă la faptul dacă ea se putea întinde sau nu și la nordul Dunării. În acest caz, argumentul lui Vasile Pârvan că activitatea renumitului episcop de Remesiana «nu s-a putut întinde spre sud, dincolo de granițele Dardaniei, pentru că în aceste părți ale Thraciei și Macedoniei erau pe vremea lui Nicetas o mulțime de episcopi, geloși de bunul lor nume ca misionari, care vor fi avut singuri grije de creștinarea locuitorilor păgînî din eparhiile lor»⁵⁵, nu poate fi valabil și pentru nordul Dunării⁵⁶, unde nu exista nici un episcop. Privitor la această chestiune, același autor al «Contribuții-lor epigrafice» scrie: «în Dacia Traiană, direct misionată de episcopii moesici din imediata ei vecinătate, de la Dunăre, ar fi fost aproape o anomalie să se mai creeze alți episcopi, atunci cînd în Moesia superioară și Dacia aureliană episcopatele erau, pe un teritoriu mic, așa de numeroase și deci așa de sărace». Și, mai departe: «Intinderea jurisdicției arhiepiscopului Primei Justiniane și asupra Nordului Dunării consfințește numai, juridic, niște împrejurări de fapt, care existau încă de un veac în aceste părți»⁵⁷.

A treia și ultima observație, merită să întărească presupunerea despre întinderea activității lui Niceta de Remesiana și la nordul Dunării, se poate întemeia pe constatările mai noi, după care acesta e așezat alături de cele mai mari figuri ale Bisericii latine, fiind socotit «tipul episcopului misionar». În sprijinul unei atare calificări, în afară de activitatea practică a episcopului de Remesiana, e adusă opera literară a acestuia, alcătuită îndeosebi din scrieri didactice. În plus, se atribuie «apostolului daco-romanilor» meritul nebănuit mai înainte, de a fi fost mijlocitorul transmiterii în Occident a regulilor monastice ale sfîntului Vasile cel Mare și deci

50. Paulin de Nola, *Carmen*, XVII, vv. 249-252.

51. D. M. Pippidi, *Niceta di Remesiana...*, loc. cit., p. 115.

52. Pr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 348-349.

53. Cf. Pr. N. M. Popescu, *loc. cit.*, p. 210, unde însă cuvîntul **medio** e trecut cu vederea.

54. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 201. Cf. N. Iorga, *Le Danube d'empire*, în «Mélanges G. Schlumberger», Paris 1924, I, p. 13-22 (reprodus în N. Iorga, *Etudes byzantines*, București 1940, II, p. 199-210).

55. *Ibidem*, p. 162.

56. D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 110.

57. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 200.

«strămoșul direct, dacă s-ar putea spune astfel, al ordinului benedictin»⁵⁸.

Alte izvoare literare mai târzii (sec. VI), ale căror mărturii sînt folosite de Vasile Pârvan pentru a confirma existența mai veche a creștinismului la nord de Dunăre, sînt știrile istoricului Procopiu despre întinderea stăpînirii imperiului lui Justinian și dincolo de marele fluviu și mai cu seamă știrea din Novella XI-a (535), privind includerea sub jurisdicția arhiepiscopului Justinianei Prima și a malului stîng al Dunării, cu cetățile **Recidiva** și **Litterata** (Lederata)⁵⁹.

Cît despre Justiniana Prima, săpăturile din ultimul timp ale arheologilor iugoslavi au dus, pe cît se pare, la fixarea reședinței acesteia pe locul actualului Tsaritchin Grad, situat la circa 40 km sud-vest de Niș, în Serbia, mult mai aproape de Dunăre decît se bănuia mai înainte⁶⁰. În schimb, identificarea Recidivei cu **Arcidava** (Vărădia) e pusă astăzi la îndoială de prof. D. Tudor, care, bazîndu-se pe descoperirile arheologice de la Vărădia și Celei, vede în această denumire mai curînd o formă coruptă a numelui cetății **Sucidava**⁶¹.

În afară de mărturiile izvoarelor literare cunoscute lui Vasile Pârvan cu privire la creștinismul în Dacia, în secolele IV-VI, o știre lăsată de un scriitor creștin de limbă greacă, din a doua jumătate a secolului al IV-lea, a fost pusă în circulație la noi, pentru prima oară, de prof. D. M. Pippidi. Este vorba despre informația lui Macarie de Magnesia (*Μονογενής ἢ Ἀποκριτικὸς πρὸς τοὺς Ἕλληνας*, IV, 13), după care printre cei care n-au aflat încă cuvîntul evangheliei se numără și cele 12 neamuri barbare de la nord de Dunăre. După cum s-a observat însă, chiar de către prof. Pippidi, datele arheologice contrazic o astfel de afirmație care s-ar referi mai curînd la năvălitorii de neam germanic din acea vreme, decît la populația băștinașă din Dacia⁶². În plus, din contextul mărturiei lui Macarie rezultă că acest scriitor sau nu cunoștea bine situația din Dacia, unde pe de o parte vrea să spună că n-ar fi pătruns creștinismul, din cauza Dunării foarte greu de trecut, iar pe de altă că acest fluviu e străbătut de numeroase corăbii, sau, într-adins, scriind împotriva neoplatonicia-

58. J. Zeller, *Un ancien évêque d'Illyricum, peut-être auteur du Te-Deum, Saint Niceta de Remesiana*, în «Comptes-rendus, Acad. Inscr. et Belles-Lettres», Paris 1942, p. 356-369.

59. V. Pârvan, op. cit., p. 178-190.

60. V. R. Petrovic, *Les fouilles de Tsaritchin Grad*, în «Cahiers Archéologiques», III, Paris 1948, p. 40-48; A. Grabor, *Les monuments de Tsaritchin Grad et Justiniana Prima*, ibidem, p. 49-63; D. Boskovic, *Nouvelles fouilles et recherches exécutées par l'Institut Archéologique de l'Académie serbe des Sciences*, în «Actes du VI-e Congrès internat. d'études byzantines», Paris, t. II, 1951, p. 53-65; C. A. Raleigh Radford, *Justiniana Prima (Tsaritsin Grad) a 6-th cent. city in Southern Serbia*, în «Antiquity», 28, 1954, p. 15-18. Cu privire la cea mai recentă descoperire de arheologie creștină de la Niș: un cavou pictat, de la sfîrșitul secolului al IV-lea, foarte asemănător cu catacomba din aceeași vreme a «Sf. Apostoli Petru și Pavel» de la Pécs (Ungaria) și cu diferite hipogee din catacombele Romei, a se vedea: Lazar Mirkovic, *La nécropole paleochrétienne de Nis*, în «Archeologia Jugoslavica», II, Beograd 1956, p. 85-100.

61. D. Tudor, *Prima basilică creștină descoperită în Dacia Traiană* (Publicațiile Inst. de Istorie Națională «A. D. Xenopol»), Iași 1948, p. 17-20; idem, *Sucidava*, IV, în «Materiale arheologice privind istoria veche a R.P.R.», I, București 1953, p. 701.

62. D. M. Pippidi, *Intorno alle fonti letterarie...*, loc. cit., p. 175-181.

nului Porphyrios, vrea să arate că mai sînt încă neamuri necreștinate și că deci mai este pînă la sfîrșitul lumii (cf. Matei XXIV, 14) ⁶³.

Numărul cu totul redus, lipsa de claritate, contradicțiile sau informațiile negative ale mărtutiilor izvoarelor literare cu privire la problema creștinismului în Dacia Traiană, după anul 271, sînt în bună parte împlinite de documentele arheologico-epigrafice. Dintre acestea cele cunoscute în timpul lui Vasile Pârvan se reduc la cîteva monumente descoperite la **Drobeta**, a căror datare în secolele V-VI e îndoielnică, ele fiind foarte probabile mult mai tîrzii⁶⁴. În Transilvania, chiar dacă se descoperiseră și fuseseră publicate încă din secolul trecut unele obiecte de mare preț pentru dovedirea creștinismului și a continuității daco-romane, totuși ele aveau să rămîna neobservate și deci nefolosite din punct de vedere istoric.

Astăzi, cercetările arheologice din Transilvania, — stimulate de studiul prin care, cu peste douăzeci de ani în urmă, acad. C. Daicoviciu supunea unui serios examen critic toate documentele arheologice și epigrafice pretinse creștine din Dacia ⁶⁵, au sporit considerabil numărul mărturiilor de acest fel. Rînd pe rînd, o serie întregă de monumente și de obiecte creștine sau «creștinate», din secolele IV-V, au fost scoase la lumină din muzee, arhive și publicații mai vechi. Cîte o listă a lor au publicat K. Horedt ⁶⁶, C. Daicoviciu ⁶⁷ și M. Macrea ⁶⁸, iar în momentul de față I. I. Russu a pregătit una nouă, care urmează să apară în numărul viitor al acestei reviste. Dintre toate monumentele cunoscute pînă acum, unele sînt de proveniență nesigură sau de caracter creștin foarte puțin probabil. Altele, ca de exemplu, lampa de bronz în formă de pește, descoperită la Lipova (regiunea Timișoara), dacă este o piesă autentică, presupunem că merită mai multă încredere decît cea care i s-a acordat ⁶⁹. Cele mai prețioase documente rămîn, fără îndoială, următoarele: inscripția și monograma de la **Biertan** ⁷⁰, cele două opaițe de lut ars de la **Apulum**, opaițul de bronz de la Dej, gemma de la **Potaissa**, o altă gemmă asemănătoare cu aceasta, ajunsă în Muzeul Național Maghiar din Budapesta, cele două monumente funerare creștinate de la **Ampelum** (Zlatna) și **Napoca** (Cluj), etc. În afară de acestea se vor mai descoperi desigur și altele ^{70 a}. O deosebită valoare istorică vor avea însă acele monumente creștine ce se vor găsi în săpăturile arheologice ce trebuie să se efectueze în unul sau altul din centrele urbane ale Daciei Superior.

63. I. Barnea, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXIII, 1945, nr. 4-5, p. 156-157.

64. D. Tudor, *op. cit.*, p. 3, nota 3; p. 19, nota 1. Presupunem că din rîndul acestor monumente pretinse paleocreștine face parte și «capitelul de piatră» menționat de V. Pârvan, *op. cit.*, p. 191.

65. C. Daicoviciu, *loc. cit.*

66. K. Horedt, *Ein christliches Denkmal aus Potaissa*, în «Mitteilungen aus dem Baron Brukenthalischen Museum», Folge 11, Sibiu, 1946, p. 13, nota 6.

67. C. Daicoviciu, *Au sujet des monuments chrétiens de la Dacie Trajane*, în «Mélanges — J. Marouzeau», Paris 1948, p. 120-121.

68. M. Macrea, *op. cit.*, p. 281-302.

69. C. Daicoviciu *op. cit.*, p. 121, nr. 11.

70. a. Cf. Kurt Horedt, **Ținutul hunedorean în secolele IV-XII**, în «Contribuții a fost semnalat pentru prima oară de Arhiereul Filaret Scriban, **Istoria bisericească a romînilor pe scurt**, Iași 1871, p. 6. Deși obiectul a fost datat în sec. II-III, iar inscripția citită greșit e de reținut observația că el «s-a aflat în pămînt».

70 a. Cf. Kurt Horedt, **Ținutul hunedorean în secolele IV-XII**, în «Contribuții la cunoașterea regiunii Hunedoara» (Muzeul Regional Hunedoara-Deva), Deva 1956, p. 104.

În **Dacia Inferior** cele mai numeroase documente arheologico-epigrafice creștine (fragmente de amfore pe care sînt scrise cu vopsea simboluri și inscripții creștine, opaițe, cruciulițe de bronz, etc.) s-au descoperit la **Sucidava** (Celei). Aici, după cum se știe, au fost aduse la lumină, în urma săpăturilor arheologice din 1946 și 1947 ale prof. D. Tudor, ruinele primei și deocamdată unicei basilici creștine cunoscute pînă acum în Dacia Traiană. Tot aici o inscripție de pe o amforă bizantină din secolul al VI-lea ne-a păstrat cel mai vechi nume de preot care a păstorit la nordul Dunării: slujind la această basilică ⁷¹.

Problema ce s-a pus în legătură cu toate descoperirile creștine de la Sucidava, este dacă e'e oglindesc adevărata situație a creștinismului în această localitate, ori dacă nu cumva, din cauză că majoritatea sînt lucruri de import, «caracterul și puterea comunității creștine din Sucidava rămîn a se studia numai pe baza documentelor locale, ca producție a ei» ⁷²? Fără a pretinde că prima alternativă trebuie înșușită în întregime, credem că cea de a doua denotă o prudență excesivă, ce cu greu poate fi aplicată atît Sucidavei, cît și oricărui alt centru, în cazuri asemănătoare. «Documentele locale» arată stadiul mai mult sau mai puțin înaintat al uneia ori alteia dintre ramurile de producție. Ele nu exclud posibilitatea ca un anumit fenomen ideologic, de împrumut, să-și găsească pentru un timp expresia în forme care, de asemenea, să fie împrumutate. Desigur că situația creștinismului de la Sucidava nu trebuie extinsă asupra întregii Dacii. Ea arată însă încă odată că, într-adevăr, Dunărea n-a fost hotar, ci drum larg pe care circulau bunuri materiale și spirituale, că imperiul roman și cel bizantin n-au stăpînit numai un mal, ci de obicei pe amîndouă ⁷³.

Această ultimă observație poate fi aplicată și la vechea **Drubeta**, care, datorită poziției ei, a fost menținută de stăpînirea romană și în secolele IV-VI. Totuși nu se poate spune despre nici una dintre bisericile descoperite la Turnu-Severin că ar fi mai veche decît începutul celui de al doilea mileniu ^{73 a}. Singurul obiect cu siguranță creștin, din această localitate, aparținînd perioadei de timp ce ne interesează, este, după cîte cunoaștem pînă acum, un opaiț de lut ars, din sec. V-VI, cu mînușa cruciformă, încă inedit, păstrat în colecția Muzeului Național de Antichități. Un alt opaiț de la **Romula** poartă pe disc un ornament cruciform, al cărui caracter simbolic creștin nu e unanim acceptat ⁷⁴. Un fragment de relief în fildes, cu reprezentarea Bunului Păstor (inedit), existent în Muzeul Regional din Craiova, nu poate fi luat în discuție, deoarece proveniența lui de la Romula este cu totul îndoie'nică.

Aruncînd privirea înapoi, observăm că, spre deosebire de acum aproape o jumătate de secol, cînd documentele arheologico-epigrafice folosite pentru dovedirea răspîndirii creștinismului în Dacia Traiană, erau ca și inexistente, astăzi acestea întrec ca număr și importanță mărturiile izvoarelor

71. D. Tudor. *Prima basilică...*, p. 3 și urm., p. 12 și passim.

72. Idem, *Sucidava*, IV, loc. cit., p. 741.

73. Cf. N. Iorga, *Formes byzantines et réalités balkaniques. Leçons faites à la Sorbonne*, Bucarest-Paris, 1922, p. 30; idem, *Histoire des Roumains*, t. II, București 1937, p. 391.

73 a. D. Tudor. *Prima basilică...*, etc., p. 3, nota 3.

74. C. Daicoviciu. *La Transylvanie dans l'antiquité*, București 1945, p. 256, nota 3.

literare, constituind împreună cu terminologia creștină din limba noastră, temelia unei probleme atît de mult dezbătută din istoria veche a pămîntului românesc.

Deși depășită îndeosebi din punct de vedere arheologic, lucrarea scrisă de Vasile Pârvan la vîrsta de abia 29 de ani,—fiind întemeiată pe terminologia creștină din limba romînă, pe aproape tot ceea ce se putea ști în acel timp cu privire la tema pe care o tratează și pe o intuiție genială, dublată de o judecată cumpănită, — continuă să-și păstreze actualitatea în majoritatea liniilor ei mari. Descoperirile arheologice făcute mai tîrziu nu contrazic, ci confirmă concluziile formulate de autorul «Contribuții-lor epigrafice», pe baza argumentului filologic și a mărturiilor literare. Ele arată că, într-adevăr, «începuturile creștinismului nostru ca credință generală a poporului», sînt de pus în secolele IV-V ale e.n.⁷⁵ Aceiași descoperiri confirmă concluziile referitoare la caracterul occidental, latin, al creștinismului daco-roman. «Influența importantelor centre creștine din Italia, îndeosebi din Italia de Nord, asupra dezvoltării creștinismului din Illyria, se reflectă în anumite obiecte din Dacia, cum sînt cele de la Biertan și Apulum»⁷⁶. Lampa de la Dej și alte obiecte sînt socotite originare din una din provinciile romane aflate în sudul Dunării⁷⁷, pe ale căror legături economice și culturale cu Dacia Traiană, Vasile Pârvan le accentua atît de mult⁷⁸. Excepție fac amforele din sec. V-VI, cu inscripții în limba greacă, și alte obiecte romano-bizantine de la Sucidava, care arată legătura cu Bizanțul, într-o perioadă de timp în care stăpînirea marelui centru politic și cultural se întindea nu numai pînă la Dunăre, ci chiar pe o fișie de teren de la nord de aceasta.

În ceea ce privește întrebarea cărei populații au aparținut descoperirile creștine din sec. IV-VI, făcute pînă acum în Dacia de la nord de Dunăre, răspunsul îl dă atît limba latină a inscripției de pe tăblița de bronz de la Biertan, cît și faptul că nici unul din aceste monumente sau obiecte nu s-a aflat în afara tînutului care a făcut parte din imperiul roman, ci toate au fost găsite în foste așezări daco-romane. De aceea, după cum observă acad. C. Daicoviciu, aceste mărturii creștine nu pot fi atribuite decît acelei populații daco-romane care, după evacuarea oficială a Daciei, a rămas pe loc, continuînd să ducă, în condiții inferioare, același fel de viață romano-provincială în care se născuse și crescuse înainte de evacuarea lui Aurelian⁷⁹. Aceiași mărturii arheologice confirmă concluzia lui Vasile Pârvan că creștinismul de origine oriental-grecesc al goșilor n-a avut nici un fel de înfrîurire asupra daco-romanilor⁸⁰.

În sfîrșit, în legătură cu creștinismul daco-roman din secolul al IV-lea și următoarele, se pune și problema numărului celor care îmbrățișaseră noua credință. Deocamdată numărul documentelor arheologice pe care le cunoaștem, nu îngăduie să vorbim despre o «generalizare» a creștinismului la daco-romani. În schimb, terminologia creștină de origine latină

75. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 143 și 198.

76. M. Macrea, *loc. cit.*, p. 300.

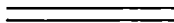
77. *Ibidem*, p. 299; C. Daicoviciu, *Au sujet des monuments chrétiens de la Dacie Trajane*, *loc. cit.*, p. 122.

78. V. Pârvan, *op. cit.*, p. 144 și urm.

79. C. Daicoviciu, *În jurul creștinismului din Dacia*, în «*Studii*», I, ianuarie-martie 1948, p. 125-127; *idem*, *Au sujet de mon. chrét.*, *loc. cit.*, p. 123-124.

80. Vezi mai sus p. 94.

din limba noastră, privind noțiunile fundamentale de credință și viață religioasă, este cel mai bun argument pentru o creștinare, dacă nu generală, în orice caz în cea mai mare parte, a populației daco-romane, în secolele IV-VI. Creștinismul daco-roman a fost «ortodox», nu eretic (arian, etc.) și, împreună cu limba populației care îmbrățișase noua credință monoteistă, părăsind politeismul, a constituit unul din factorii principali ai menținerii unității acesteia, în mijlocul populațiilor înconjurătoare, creștinate mai târziu. Ceea ce nu se poate susține, pe baza documentelor de care dispunem, este «organizarea» în adevăratul înțeles al cuvântului, a bisericii daco-romane de la nordul Dunării, în aceeași perioadă de timp cu creștinarea ei⁸¹. Această organizare ierarhică bisericească de o amploare mai mare⁸², împreună cu terminologia mai înaltă bisericească și cu liturghia slavă, le-am primit mult mai târziu, poate în secolul al X-lea⁸³, din partea bisericii slavo-bulgare din sudul Dunării.



81. V. Părvan, *op. cit.*, p. 197, 199-200, susține: generalizarea creștinismului la daco-romani, «organizarea completă a Bisericii noastre» încă din sec. IV-V, și «reorganizarea ei sub influență slavonă» (p. 200).

82. C. Dalcoviciu, *op. cit.*, p. 124 și rec. I. Barnea, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», 66, 1948, nr. 3-4, martie-aprilie, p. 170-171.

83. A. Grecu, (=P. P. Panațescu), **Bulgaria în nordul Dunării în veacurile al IX-X-lea**, în «Studii și cercetări de istorie medie». I, 1950, 1, p. 234-236.

STUDII ȘI ARTICOLE DE ISTORIA BISERICII ROMÎNE ÎN PERIODICELE BISERICESTI *)

(Veacul XIX)

Presa periodică românească, rod al cerințelor păturii culte din țara noastră, își are începutul destul de târziu în comparație cu aceea a altor țări europene. Pentru nevoile unei informații mai bogate sau pentru satisfacerea curiozității se serveau ziarele și periodicele străine, franceze sau germane italiene și, mai târziu, grecești¹. Primirea în țară a publicațiilor periodice străine era cerută și de existența unor adevărate birouri de presă ce funcționau la curțile domnești, prin care știrile din ziarele apusene, sau de la trimișii speciali ai fanarioților în apus erau colectate și traduse spre a fi expediate la Poarta Otomană. Încercări timide de gazetărie românească (mai bine zis pe teritoriul românesc) au loc deabia în 1790 când, în Iași ocupată de trupele rusești ale prințului G. A. Potemkin, apare în limba franceză ziarul **Courrier de Moldavie** (18 febr. 1790)².

Gazete cu adevărat românești, destinate unor cercuri tot mai largi de cititori apar însă mai târziu, în timpul războiului ruso-turc, încheiat prin pacea de la Adrianopol (1829). Încă din toamna anului 1828, Eliade — succesorul lui Gheorghe Lazăr în conducerea școlii domnești de la Sf. Sava — obține încuviințarea de a scoate o gazetă în limba română. **Curierul românesc** vede lumina tiparului la 8 aprilie 1829 urmat la scurt timp de gazeta ieșeană **Albina românească** (1 iun. 1829) redactată de Gh. Asachi. Grija de căpetenie a redactorilor celor două ziare românești era de a introduce Principatele române în curentul cultural-politic al lumii apusene, în acea perioadă de destrămare a feudalismului de la noi. În țară se ducea lupta de «europenizare», de emancipare a Principatelor, începută pe teren cultural și continuată politic, sub influența curenților din afară, în primul rând datorită influenței rusești³. În această mișcare înnoitoare, se în-

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost alcătuită sub îndrumarea P.C. Prof. Gh. I. Moisescu, care a și dat avizul să fie publicată.

1. La apariția primelor ziare grecești (în Austria), un mare rol financiar au jucat domnitorii fanarioți și demnitarii greci din Principate. Erau preocupați de renașterea culturală a poporului grec, prin școli și publicații, folosind în acest scop aurul românesc. Vezi D. Russo, **Primele ziare grecești din Viena, în Studii istorice greco-române**, vol. II, București, 1939, p. 357.

2. Dan Simonescu, **Prima ziar tipărit pe pământul țării noastre, în Studii și materiale de istorie medie**, vol. I, București, 1956, p. 343-351. Gazeta are o existență destul de scurtă (18 febr.—1 aprilie), fiind destinată mai ales ofițerilor ruși cantonați în Moldova. Asupra începuturilor ziaristicii la noi, vezi și H. Hodos-Al. Sadu Ionescu, **Publicațiunile periodice românești**, vol. I, București, 1913, p. VII; tot aici și încercările de gazetărie ardeleană din jurul anului 1789 (cu *Wallachische Zeitung für den Landmann*) sau ale doctorului Ioan Molnar-Piuaru, fratele pr. Morar u — popa Tunsu (colaboratorul lui Sofronie din C'oara) — cf. Ilarie Chendi, **Începuturile ziaristicii noastre, Orăștie, 1900**, p. 12 sq.; N. Iorga, **Istoria presei românești...** până la 1913 București 1922, p. 27-28.

cadrează și Biserica, deținătoare de vechi tradiții culturale, căutînd în presă un sprijin în desfășurarea activității sale și a educării clerului și credincioșilor. Astfel la 7 ian. 1839 din tipografia episcopiei din Buzău apare primul periodic bisericesc românesc **Vestitorul bisericesc**, condus de ierom. «profesor național» Dionisie Romano și de ardeleanul Gavril Muntean⁴. Avînd o scurtă existență, acest prim periodic bisericesc românesc este urmat în 1850, după vîltoarea revoluției de la 1848, de **Ecoul eclesiasitic**⁵ scos de același Dionisie Romano, partizan al ideilor liberale, de astă dată la București. Ca și prima revistă bisericească, noua publicație a ierom. Dionisie Romano era completată cu o **Bibliotecă religioasă** în care apăreau diferite traduceri literare și de texte scripturistice. Noua revistă nu depășea însă nivelul cultural al Vestitorului bisericesc, situîndu-se în afara intereselor de moment ale clerului către care se adresa cu precădere. Ecclesiarhul mitropoliei din București, Dionisie, împreună cu prof. Benescu se ostenește în preajma luptelor pentru Unirea Principatelor, să redacteze pentru preoțimea românească un nou periodic, **Predicatorul** (1 ian. 1857) subverționat de mitropolitul Ungrovlahiei, Nifon⁶.

Din bogatul material omiletic alegem cîteva articole ce privesc istoria Bisericii Romine. Astfel, capitolul **Traducțiile Bibliiei în limba romînă** (an II (1858), p. 236); A. Șaguna, **Despre Biblia lui Eilade** (an II, p. 240-9), **Testamentul răposatului mitropolit Dositei Filiti**, (an II, p. 289-292), iar cu privire la organizarea bisericii romînești peste hotare **Statutele capelei romine din Lipsca** (an II, p. 237-9).

Numărul revistelor bisericești din țările noastre începe să crească mai ales după Unirea Principatelor, unele dintre ele fiind conduse de comitete de clerici sau patronate de ierarhi. Dar rapida «emancipare» a țării fără a se adînci specificul poporului romîn și insuficienta lui pregătire pentru primirea inovațiilor, ca și spiritul anticlerical cu care vin din Apus bursierii, se răsfrînge și asupra vieții bisericești. Astfel începe să se observe în Biserică o dezordonată luptă între conducerea bisericească și preoțimea pentru care anarhie însemna libertate. Aceste frămîntări contrare în mare măsură spiritului creștinismului își găsesc oglindirea în presa bisericească a vremii. Laicizată aproape în întregime, aceasta dă friu liber ațacurilor și polemicii dintre clerici în loc să lupte pentru educarea religioasă a credincioșilor. Foarte puține sînt revistele ce dau dovadă de preocupări mai serioase, ocupîndu-se cu probleme legate de viața bisericească, de doctrină, de pastorație sau de trecutul Bisericii.

3. Planul editorilor expus în «Înainte cuvîntare» la **Albina rominească** din 1 iunie 1829. Asupra rolului culturii rusești în opera de emancipare a romînilor, vezi Acad. P. Constantinescu-Iași, **Relațiile culturale romino-ruse din trecut**, București, 1954, p. 200-207.

4. **Vestitorul bisericesc**, gazetă religioasă și morală. Buzeu, 7 ian. 1839-1840. Săptămînal. Redactori, Ierod. Dionisie Romano și G. Muntean. Tipografia Sf. Episcopiei. Revistă destul de încoloră, neaducînd nimic nou. În mare parte articolele sînt traduse din publicații străine, deci rupte de viața bisericească de la noi. Ca supliment apăreau «Meditații religioase» — ce le mai multe traduse din germană. Amănunte la O. Ghibu, **Ziaristica bisericească la romîni**, Sibiu 1910, pag. 9-11.

5. **Eho eclesiasitic**, gazetă religioasă morală. București, sept. 1850—aug. 1852. Lunară, cu cite o broșură din «Bibliotecă religioasă morală». Redactor Arhim. Dionisie Romano.

6. **Predicatorul** — jurnalul eclesiasitic —, București, 1 ian.—25 dec. 1857; 1 mart. 1858—19 febr. 1859. Săptămînal.

În vremea luptelor bisericești ce au frământat domnia lui Cuza apare revista eclesiastică **Biserica** (1862-1864) ⁷, al cărei redactor, pr. Grigore Musceleanu avea preocupări de istoric și de organizator al societăților preoțești. Sorisă cu slovele chirilice de tranziție, în paginile revistei săptămânale găsim un bogat material privind viața Bisericii românești în anii de domnie ai lui Cuza. Redactorul, împărtășind pe deplin sentimentele conducătorilor statului în problema bisericească — lucrul pentru care este numit inspector mănăstiresc — dă curs în paginile revistei la plingeri privind starea nenorocită a mănăstirilor închinată și aflate sub conducerea grecească. Foarte adesea pr. Musceleanu prezintă scurte monografii de mănăstiri, cu un mic istoric și catalog al averilor mănăstirești ⁸. Toate acestea pentru a scoate în evidență abuziva administrație grecească din mănăstiri și a împiedica trimiterea peste graniță a odoarelor, obiecte de artă și piese istorice, ce se mai aflau prin mănăstirile ocupate de străini ⁹. Cu scopul de a prezenta măsurile guvernului ca acțiuni canonice, conforme cu vechile legături și obiceiuri ale țării, pr. Musceleanu editează hrisoavele lui Leon Vodă (21 iul. 1631), Matei Basarab (8 dec. 1640), Radu Leon (9 dec. 1669) privind reorganizarea mănăstirilor închinată. Dărilor de seamă la care se alătură scurtele note asupra «mănăstirilor zise închinată și abuziva lor administrare» ¹⁰ din care pr. Musceleanu face un studiu dezvoltat, constituiau un puternic mijloc de influențare a opiniei publice din țară, pregătind calea reformelor eclesiastice radicale ale guvernului Cuza. Mulțumit de acest ajutor, guvernul răsplătește pe redactor și revista **Biserica**, recomandată de Al. Odobescu — pe atunci ministru de culte — și subvenționată de stat ¹¹. Cu toate acestea revista încetează în 1864, reapărînd sub aceeași conducere dar cu titlul schimbat **Biserica română** în anul 1870 (pînă în 1872).

Pentru a da un răspuns la programul periodicului «Biserica», își face apariția la foarte scurt timp după detronarea lui Cuza (la 15 martie 1866) o nouă publicație, **Ecclesia** ¹², scoasă de astă dată de un fervent apărător al Ortodoxiei și tradiției bisericești — Carol Scarlat de Rossetti și arh. Climente Nicolau. Redactorul își propune să trateze «instituțiile Bisericii strămoșești, independența Bisericii române, înființarea unui sinod cu atribuțiuni prevăzute de canoane..., drepturile și datoriile clericilor și mirenilor» (Programa «Ecclesiei» Diariu Hebdomadariu moralo religiosu).

7. **Biserika**, foaie religioasă morală. București, 28 ian. 1862—19 iulie 1864. Săptămînal. Redactor responsabil: pr. Grigorie Musceleanu.

8. Din acestea spicuum: starea actuală din mănăstirile Pasărea, Curtea Veche, Agapia, Văratec (în «Biserica», an. II (1863), p. 25-28; 34-36; 43-44, Neamțu, ca și diverse alte biserici: Tazău, Bistrița, Pingărați —, anul III (1864), 194-196; 202-203; 225-228; 241-244; 250 — Secu — idem, p. 251-252, 256-259, sq.

9. Al. Odobescu — ministru cultelor — dăduse o circulară în acest sens; vezi A. D. Xenopol, **Domnia lui Cuza Vodă**, București, I, p. 327-328; cf. M. A. Muzicescu-D. Gh. Năstase, **Cercetări de artă veche românească în sec. al XIX-lea. Introducere la Studiul istoriografiei artei medievale românești, în Studii și cercetări de istoria artei**, an. III (1956), nr. 1-2, p. 136-137.

10. **Biserica**, an. II, p. 115-116; 121-122; 162-163 sq.

11. O. Ghibu, op. cit., p. 50. Revista e socotită de V. P. Popu, **Conspect asupra literaturii romine**, II, p. 185: «cel mai serios ziar bisericesc între toate cele apărute pînă acum, apud O. Ghibu», loc. cit., nota 3.

12. **Ecclesia**, Diariu hebdomadariu moralo-religiosu, red. Hagiul și Ierosolimitul, C. Sc., Comite de Rossetti și Arhim. Climente Nicolau (pentru primele 5 numere).

Încă din primul număr «Hagiul și Ierosolimitul» Rossetti dă publicității actele vechi privitoare la întemeierea mitropoliilor Ungrovlahiei și a Moldovei, toate acestea pentru a scoate în evidență «independența» de care s-a bucurat în vechime Biserica românească¹³. Din aceeași revistă amintim **Notiție din prescurtata istorie a corului vocal în Bisericile României**, scris de arhim. Visarion (în «Ecclesia», an 2 Supl. la n. 2). Revista își încetează apariția în 1867 după ce se ocupase în ultimile numere cu tipărirea discursurilor ținute în senat de redactorul său Rossetti. Ea încercase să facă cunoscut câte ceva din tradiția Bisericii românești într-o vreme când — după furtunoasa domnie a lui Cuza — se căuta o reglementare a situației Bisericii noastre.

În 1869 apărea în Arad, ca organ al teologilor din seminarul ortodox arădean, revista săptămînală **Speranța**. Scoasă de un comitet de teologi avînd în frunte pe C. Gurban, V. Mangra și alții, revista se preocupă cu o mulțime de probleme ce interesau în primul rînd cercul său de cititori apropiați. După cum se exprimă redacția în primul număr, «Speranța» este «insuflată de dorul cel mai fierbinte de a contribui la lățirea culturii popoului nostru» și în primul rînd la ridicarea cultural morală a clerului român ortodox din Transilvania și Ungaria¹⁴. Revista vine cu un bogat material educativ, încercînd să împrăștie cît mai multă lumină în rîndul clericilor tineri către care se adresa cu precădere. Din acest material spicuem traducерile făcute din **Istoria sîrbă** a arhim. Ioan Raiciu, tipărită la Viena între anii 1794-95. Traducătorul se oprește la textele privind viața și suferințele lui Sava Brancovici, însoțind textul istoricului sîrb cu comentarii și note în care adesea autorul este criticat temelnic pentru «multele sminte» din istoria sa¹⁵. Din aceeași istorie sîrbă alege traducătorul și prezintă paginile cu viața mitropolitului Maxim Brancovici (cc. 1507-1509), criticînd aceleași erori ale istoricului sîrb¹⁶.

În 1872, anul cînd încetează să apară periodicul bisericesc «Speranța», își face apariția tot la Arad o nouă revistă bisericească ortodoxă, **Lumina** (1872-1875) organ eparhial cu un dublu caracter, bisericesc și școlar¹⁷. În paginile ei se publică materiale privind viața eparhiei și a institutului teologic din Arad, circulare, adrese, sumare ale ședințelor sinodale, dar și literatură teologică, pastorală, morală, traduceri din Sf. Ioan Gură de Aur, știri din statele habsburgice și România, iar, din cînd în cînd, scurte articole istorice. Astfel V. Mangra publică **Citeva trăsături din viața Sf. martir Nichita Romanul** (în «Lumina» an. II (1873) p. 253-4), mai mult pentru a arăta vechimea creștinismului românesc, spunînd că «istoria dovedește că între coloniștii lui Traian -cea mai mare parte deja profesa legea

13. **Ecclesia Romană și Independența ei**, în «Ecclesia», an. I, p. 4-5; 11-12; 20-21; 28-29; 48; 56 — supl. nr. 7, p. 1-2; an. II, col. 67-71; 106-110.

14. **Speranța, Folia literaria-bisericească. Organulu societății de lectura a teologilor roman din Aradu**. Arad 1/13 febr.—15 iun. 1872. Redactori Constante Gurbanu, Ioanu Besanu, Iustinianu Cernețiu și Georgiu Morariu, an. I, p. 2 (cătре onorații lectori).

15. **Biografia Mitropolitului Sava și istoricii sirbi**, în «Speranța», an. I (1869), p. 149-152; 157-160; 165-167.

16. **Biografia lui Massimu**, în «Speranța», an. II (1870), p. 144-146; 155-156; 160-161; d'n Cartea X, cap. 7 o cărții lui I. Raiciu.

17. **Lumina, Folia bisericească, literaria și economica. Organu oficiale alu eparhiei romane gr. or. arădane**. Arad, 1/13 aug. 1872 — 29 ian./11 feb. 1875, 2 pe săptămîină. Red. responsabili: Georgiu Popa (pop), Iosifu Goldisiu, Vicențiu Mangra.

creștină», afirmație hazardată dar exprimînd credința generală a istoricilor romîni ai epocii.

Avînd de luptat cu propaganda uniată, în paginile revistei apar uneori articole privind ortodoxia ardeleană, sau apeluri la unitatea ortodoxă. Același Vincențiu Mangra scrie despre **Biserica romîno-ortodoxă și Biserica romano-papală**, (în «Lumina» an IV (1875), p. 49-50, 53-54; 65-66; 105-6), în care face un mic istoric al stării bisericii ardelenne înainte și după unire, lupta pentru ortodoxie a clerului și poporului romîn din Transilvania și rolul lui Visarion Sarai, Sofronie din Cioara și pr. Ioan Morariu (Popa Tunsu) în mișcările religioase din veacul XVIII. Tot legat de viața bisericească a poporului romîn în acest veac de frămîntări: este articolul privind poziția Bisericii sîrbești față de Biserica romînă¹⁸. Vorbînd despre unele abuzuri ale ierarhiei sîrbești care a procedat adesea necanonic față de credincioșii romîni din diocesele ce «au cochetat» cu Biserica sîrbă, nu uită să menționeze că dependența Bisericii ardelenne — atîta vreme legată de Biserica Țării Romînești — de Carloviț, era necesară pentru menținerea ortodoxiei, amenințată de propaganda catolică și uniată. Aici se încadrează și articolul reprodus după «Trompeta Carpaților» din București, în care un ardelean (C), prezintă starea bisericii ortodoxe ardelenne, făcînd apel la unitate și cerînd celor din Romînia să nu disprețuiască tradiționala ortodoxie, într-o vreme cînd la noi se continua propaganda anti-bisericească începută în domnia lui Cuza¹⁹.

Continuînd traduceri din I. Raiciu apărute în paginile revistei «Speranța», aceiași traducător tipărește în «Lumina», **Biografia lui George Brancovici** (în «Lumina», an III (1874), între p. 252-274), alăturînd traducerii din sîrbește studiul critic al vieții arhim. sîrb.

Revista eparhială din Arad își încetează apariția în 1875, iar după doi ani eparhia arădană scoate o nouă publicație periodică oficială, **Biserica și Școala** în care apar tot circulare, ordonanțe, procese-verbale și, uneori, articole de teologie²⁰.

Cele trei reviste ortodoxe arădane — Speranța, Lumina Biserica și Școala — patronate de episcopia romînească și întreținute de pana unor teologi plini de zel religios și patriotic, îndeplineau un mare rol educativ în rîndurile cititorilor răspîndiți pretutindeni unde se vorbește romînește. Aceștia găseau în paginile revistelor ceva din frămîntările poporului ro-

18. V. Mangra, **Pozițiunea ierarhiei sîrbești în trecut, vis-à-vis de biserica romînă**, în «Lumina», an. III (1874) p. 178-179; 186-187. În legătură cu aceasta, și **Antimisul sfințit la 23 nov. 1752**, de mitropolitul George Popovici de Timișoara-Lipova, pentru biserica din Radmănești (Lipova), în «Lumina», an. II (1873) p. 25-26.

19. «Ajutați biserica romînă... nu o disprețuiți, nu o deosiți, nu combateți datinele ei religioase, căci o sfinșiți, o nîmicîți», în «Lumina», an. III (1874), p. 78-80. Apelul teologului și iutorului de Ortodoxie ardelean se alătură celor făcute de Theotist Scriban, directorul Seminarului Central în paginile revistei sale, «Vocea Bisericii» (dec. 1870).

20. **Biserica și Școala**. Fîia bisericească, scolastica, literaria și economică. Arad, 30 ian. 1877. Redactor Vincențiu Mangra, Aron Hamsea, Vasile Mangra, C. Gurbanu, Aug. Hamsea, Dr. G. Proca ș.a. Programul noului periodic arădan este expus în «Cuvînt către onoratu public romîn», din primul număr al revistei: «Scopul și tendința noastră este în puține cuvinte: a deștepta simțul religios moral și respectul cuvenit Bisericii și sfințelor ei așezăminte; a înainta bunăstarea școlarelor și respectiv învățămîntul popular pentru scopul culturii sau luminii celei adevărate naționale» (an. I, nr. 1, 30 ian./11 febr. 1877).

mînesc și a intelectualității ortodoxe din statele habsburgice, sprijin în lupta pentru recunoașterea naționalității romîne și a eliberării sale, începută pe pînă bisericesc și dorită a fi continuată politic. Mai mult decît revistele din România, periodicele ardelenne sînt pătrunse de un mai puternic simț patriotic și respect pentru ortodoxia romînească în care văd principalul pîivot al unității naționale a poporului român.

În România apărea din 1874 cea mai serioasă revistă bisericească a veacului trecut, continuată pînă în zilele noastre, **Biserica Ortodoxă Romînă**, organul Sf. Sinod al Bisericii autocefale romînești. Destinată în primul rînd clerului de la orașe și sate, revista vrea să capete aspectul unei publicații de înaltă ținută, depășind multe din periodicele bisericești contemporane, în primul rînd prin lipsa polemicii, dar în același timp depășind și sfera preocupărilor zilnice ale cititorilor săi. Studiile și articolele uneorî bine încheiate — de dogmatică, morală, drept, omiletică sau istorie, interesau pe prea puțini dintre abonați²¹. Noua revistă oficială a Bisericii romînești avea însă de îndeplinit importanta sarcină a educării clerului ortodox din România și, după înființarea Facultății de Teologie din București (1881-1882), a celor ce se pregăteau pentru preoție. Revista oficială a Bisericii romînești își propune să împărtășească clericilor «destul nutriment spiritual» iar laicilor să le prezinte dogmele și adevărurile credinței lămurite pentru deplină înțelegere. «La noi, unde încă nu există nici o facultate teologică în care să se poată forma teologi și predicatori» spune Redacția în primul număr al revistei lunare, «la noi nu există nici măcar o foaie religioasă prin care să se propage doctrina creștină, să se combată erorile religioase... să se cultive poporul și din punct de vedere religios» (în «Bis. Ort. Rom.», an I, nr. 1, p. 1-3). Acesta este programul pe care și-l impune conducerea revistei (Ghenadie fost episcop al Argeșului, arhim. Ghenadie Enăceanu și protos. Silvestru Bălănescu) și va căuta un oarecare timp să-l îndeplinească. Spre sfîrșitul veacului, însă, sensul revistei, de publicație religioasă destinată în primul rînd clericilor, cade prin mulțimea de material documentar publicat aici, ca într-un magazin istoric, de Erbiceanu și care nu intră în sfera preocupărilor clerului românesc. Redacția nesocotea dorința clerului de a vedea oglindite în paginile revistei frămîntările lor și soluționarea problemelor ce le ridica viața.

În paginile revistei apar — pentru perioada ce studiem — numeroase lucrări interesante privind trecutul bisericesc al poporului român.

Redactorul revistei, arhim. Ghenadie Enăceanu, cu studii la Kiev și Haïki, bun lingvist și cunoscător al istoriei, cu simț patriotic, dă la lumină din primul an de apariție a revistei, numeroase studii, dări de seamă și documente privind trecutul Bisericii ortodoxe romîne. Prima sa lucrare, tipărită în paginile tinerei reviste, este studiul «**Creștinismul în Dacia și creștinarea romînilor**»²². Ghenadie Enăceanu precizează de la început motivele pentru care a fost îndemnat să scrie despre începuturile creștinismului în țările noastre. Într-o mare măsură studiul său — destul de documentat pentru acea vreme — este un răspuns celor care afirmaseră că

21. **Biserica orthodoxă romană**, jurnal periodicu eclesiasticu. București 1 oct. 1844—sept. 1878, 1 oct. 1880—1 sept. 1881, ian. 1882 (continuă). Lunar. Comitet de redacție: Arhleru Ghenadie, ierod. (arhim.) G. Enăceanu, protos. S. Bălănescu.

22. Insumează 249 pagini răspîndite în «**Biserica Ortodoxă Romînă**» pe anii I, II, IV (1874-1875, 1877) în diverse numere. A apărut în extras sub titlul **Creștinismul în Dacia și creștinarea romînilor**, București, 1875, VIII+249+VII p.

românii s-au creștinat de-abia în veac. IX-X, de către bulgari, unguri sau alte popoare înconjurătoare²³. Pe baza documentelor autorul afirmă existența creștinismului pe teritoriul românesc înainte de venirea bulgarilor, scriind în acest scop: «românii de astăzi își au începutul creștinării lor de o dată cu venirea lor în Dacia, adică aducând cu sine limba și moravurile romane, au adus și credința lor»²⁴. Ghenadie Enăceanu susține teoria continuității poporului român în Dacia și înfrățirea lui cu valahii balcanici dar emite o serie de afirmații hazardate. Așa vorbește despre viața social-politică bine organizată a românilor din Dacia în epoca migrațiilor, o viață politică mixtă între veac. VII-XII, când principele domnitor era uneori bulgar, alteori român (în rev. cit. an II, p. 382-83; 386). Apoi comite exagerări cu privire la introducerea limbii slave în biserică și a organizației bisericești de la noi în evul mediu, căci Ghenadie Enăceanu socotește a fi români toți ierarhii pomeniți în Iliria, Moesia, Scitia Minor și Panonia, românii tinzând — după el — a avea o biserică neatârnată de tronul de la Roma și Constantinopol, supunându-se uneori arhiepiscopiei de Ohrida, dar cerind totuși de la Roma sau Constantinopol, spre sfârșitul primului mileniu, patriarh sau cel puțin arhiepiscop (în rev. cit., II, p. 583, 517-19 sq.).

Excesul de patriotism de care dă dovadă autorul scade din obiectivitatea lucrării și prin aceasta din valoarea ei, dar nu este mai puțin adeverat că unele din afirmațiile sale hazardate se datoresc lipsei de izvoare istorice și de material documentar mai bogat. În mare măsură afirmațiile sale au fost completate, îmbogățite sau infirmate; autorul însă câștigă meritul că ocupându-se cu o problemă spinoasă, nerezolvată în parte nici până astăzi, dă câteva rezolvări exacte, într-o vreme când la noi de-abia se pășea la studii istorice serios științifice²⁵.

23. E. Gołubinski, *Краткі очерк истории православныхъ церквей Болгарской, Сербской и Румынской, Москва 1871* și *Macarie mitrop. Moscovei, Истoria Христіанства въ Россіи до равноапостола кн. Владимира* susținuseră creștinarea românilor prin bulgari, unguri sau alte popoare învecinate. G. Enăceanu încearcă să demonstreze contrariul și ajunge la concluzia că «primele semințe ale creștinismului în Ungaria au fost răspândite prin creștinii dintre români» în «Biserica Ortodoxă Română», an. II, p. 582). Cît privește pe bulgari, aceștia au primit în parte creștinismul tot de la români, pe calea conviețuirii (rev. cit., an. I, p. 453).

24. În rev. «Biserica Ortodoxă Română», an. I, p. 500. În sprijinul afirmațiilor sale aduce mărturia scriitorilor vechi bisericești (Tertulian, Socrate, Procopiu).

25. Cu privire la vechimea creștinismului la noi s-au emis diferite ipoteze din care spicuim: N. Iorga afirmă creștinarea progresivă a românilor (daco-românii) din epoca apostolică, prin coloniștii aduși în Dacia și prin comercianții din Asia Mică. Lipsa de mărturie epigrafice creștine anterioare veac. IV se explică prin sărăcia creștinilor persecutați. (Istoria Bisericii Române, ed. II, vol. I, București 1928, p. 11-14). J. Zeiler afirmă răspîndirea treptată, în așa fel încît la venirea bulgarilor, populația românească așezată de o parte și de alta a Dunării era deja creștină (*Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris 1918. C. Daicoviciu (În jurul creștinismului în Dacia, în rev. Studii, an. I, ian.-mart. 1948, p. 122-127) ajunge la convingerea că creștinismul românesc s-a răspîndit prin două căi: de jos în sus, în epoca romană, cînd s-au format primele comunități creștine populare (la începutul colonatului), și de sus în jos, prin bulgarii ce stăpîneau și ținuturile nord-dunărene în epoca creștinării lor. Pînă în veac. IX-X, spune C. Daicoviciu, nu se poate vorbi de o deplină creștinare a poporului român. Aceeași părere și în *Istoria R.P.R., Manual pentru învățămîntul mediu, București 1952*, p. 57-60. În privința stăpînirii bulgare la nordul Dunării și a introducerii liturghiei slave la români, vezi A. Grecu, *Bulgaria în nordul Dunării și în veacurile al IX-X-lea*, în *Studii și cercetări de Istorie medie*, anul I (1950), iulie-dec., p. 223-236.

Despre aceeași problemă, a vechimii creștinismului românesc, scrie și profesorul N. Lașcu de la Chișinău în studiul **Periodul întunecat din Istoria României**²⁶. Autorul se ocupă cu starea politico-religioasă a românilor pînă la formarea organizațiilor statale. În prima parte face istoricul teritoriului în care locuiesc românii, de la cucerirea Daciei de către Traian, repede a colonizare a provinciei prin coloniști din toate părțile imperiului, situația românilor la venirea bulgarilor, neadmițînd rolul românilor în organizarea primului imperiu bulgar (cum afirmase Gh. Enăceanu)²⁷.

Cea de a doua parte a lucrării este dedicată creștinismului românesc. De la început autorul respinge tradiția legendară a predicării apostolice pe teritoriul românesc, socotind totuși că românii au primit creștinismul în veacul II prin coloniști. Ca dovadă a vechimii creștinismului aduce actele martirilor din Dacia și actele sinodale în care apăreau ierarhi cu jurisdicție în părțile noastre. Autorul e convins de existența unei solide organizații bisericești românești de-a lungul primului mileniu din era noastră, care a influențat creștinarea slavilor și a bulgarilor (în rev. cit., p. 798). Studiul prof. N. Lașcu este mai bine întocmit decît al lui G. Enăceanu, iar unele concluzii au rămas valabile pînă astăzi. Nu se poate accepta însă afirmația existenței unei organizații bisericești bine conturate în părțile noastre, în acel «period întunecos». De altfel numeroși contemporani ai autorului nostru și chiar istorici din zilele noastre au construit diferite teorii unele fanteziste, privind «importanta» organizație bisericească de la noi.

Ghenadie Enăceanu scrie un articol legat de această problemă, **Mitropolia Ungro-Vlahiei. Titulatura mitropoliților**, (în «Bis. Ort. Rom.» an V (1881), p. 135-149) în care autorul socotește privind biserica românească, faimoasa mitropolie a Celținiei (Μητρόπολις Κελτηνής. Ἡ Πύξ τῆ κορτζενῆ καὶ τρωῶν). Acesteia îi aparținea — după bogata imaginație a lui Enăceanu — și arhiepiscopia din insula Karpatos (arhipelagul ionic), plasată de autor în munții noștri²⁸.

În problema creștinismului românesc în Evul Mediu mai menționăm art. **Intiile seminte ale creștinătății în Țările Române** (în «Bis. Ort. Rom.» an XVI (1892), p. 673-692; și în extras) și C. Erbiceanu, **Studii istorico-canonice asupra ierarhiei Bisericii române între secolii al IX-lea și al XIV-lea** (în «Bis. Ort. Rom.» an XVII (1893), p. 536-557). Tot aici amintim trad. lui Const. Erbiceanu din Nil Doxapatriu, **Despre originea și întinderea tronurilor patriarhale în Biserica creștină** (în «Bis. Ort. Rom.» an XIV (1890), p. 569-600).

În anul 1883, în România au loc serioase proteste ale cercurilor religioase din cauza intenției guvernului de a înființa o arhiepiscopie catolică pentru București și pentru Iași. Era o evidentă dovadă a creșterii influenței și propagandei catolice în țară, datorită — în primul rînd — dinastiei străine și a celor din preajma ei. Această politică de nesocotire a intereselor naționale și religioase ale poporului va culmina aproape de noi, prin încheierea concordatului dintre Statul român și Vatican. Atunci, în

26. În rev. «Biserica Ortodoxă Română», an. IX (1885), p. 578-590; 696-706; 783-798; 945-952. Traducere din rusește de G. Enăceanu.

27. În rev. cit., p. 590: «E greu de determinat rolul românilor în formarea primului imperiu bulgar și este adevărat aceasta, că de la această epocă ei și-au legat soarta lor pentru mult timp cu bulgaro-slavonii ambelor maluri ale Dunării».

28. Problema falsă a mitropoliei Celținiei a fost reluată de prof. D. Stănescu.

1883, curia papală își înțețise atacurile închipuindu-și că Biserica Ortodoxă, proclamată autocefală, va rupe legăturile canonice și spirituale cu Patriarhia ecumenică (așa cum se întâmplase cu Bulgaria).

Ca răspuns la propaganda catolică, în presa ortodoxă apar pagini de protest împotriva proiectului guvernamental, afirmându-se — pe bună dreptate — că cele două episcopate sau prefecturi catolice aflătoare în România sînt insuficiente pentru cei aproximativ 50.000 catolici localnici în țară²⁹.

Episcopul Melchisedec prezintă Sf. Sinod o dizertație intitulată **Papismul și Biserica Ortodoxă în regatul Romîniei**, publicat de revista teologică bucureșteană «Ortodoxul» și de «Biserica Ortodoxă Romînă» (an VII (1883), p. 321-430). Autorul face la început o prezentare istorică a misiunilor catolice și a episcopilor ce au ființat pe teritoriul romînesc, o prezentare a propagandei catolice în țările romîne din veacul XIII, cu Episcopia Cumanilor, pînă în veacul XIX, folosind pentru aceasta o mulțime de documente. Acest incurs în istoricul propagandei catolice la noi, îi dă putință autorului să constate atitudinea papalității față de statul și poporul romîn. Pe bună dreptate scrie episcopul Melchisedec: «Papismul profită de toate ocaziunile politice spre a se infiltra mai adînc în țară» (în rev. cit., p. 341), favorizat de libertățile constituționale, de protecția străină, de indiferentismul religios al celor culti ca și de lipsa de cultură a clerului și sărăcia Bisericii naționale (în rev. cit., p. 404). În decursul istoriei romînești, poporul nostru nu a fost ajutat de curia papală în luptele sale de apărare și eliberare a patriei, ci de popoarele ortodoxe, și numai unitatea de credință cu ortodoxia popoarelor vecine o va putea sprijini și în viitor (în art. cit., p. 406-408). Ortodoxia e singura care nu a împiedicat progresul național și autorul vede Patriarhia ecumenică «emancipată de politici străine de Biserică... conducătoare a unității dogmatice și canonice a diferitelor Biserici naționale ale Răsăritului ortodox» (în art. cit. p. 409). Spre folosul poporului romîn și a fericirii sale se impune susținerea Bisericii naționale, ridicarea și apărarea ei — nu atacuri indirecte, prin sprijinirea Vaticanului — și menținerea legăturilor cu popoarele ortodoxe surori.

Episcopul Melchisedec se ridică împotriva pretențiilor și dorinței nestăpînite de supremație a Vaticanului asupra întregii lumi creștine. Credincioșii catolici nu sînt obiectul criticii sale, ci doar conducătorii de la Roma, care cereau arhiepiscopi la București și la Iași, cu vicari purtînd titlurile unor orașe romînești. Era o flagrantă încălcare a canoanelor care opresc existența mai multor episcopi în aceeași reședință, și o totală nesocotire a ierarhiei naționale. În încheiere ep. Melchisedec propune o serie de măsuri ce ar trebui să fie luate de Biserica noastră pentru întărirea autorității sale în țară și peste hotar (art. cit., p. 425-430).

Legat tot de această rezistență romînească împotriva influenței Vaticanului în țara noastră este și articolul lui V. Mangra, **Roma și Biserica Romînilor** pe care revista «Biserica Ortodoxă Romînă» îl reproduce după organul oficial al eparhiei romîno-ortodoxe din Arad, «Biserica și Școala». Istoricul ardelean scrie pe larg despre prigoana la care au fost supuși ortodocșii din Transilvania de către conducătorii catolici ai statului ungar

29. În rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. VII (1883), p. 290-294; 516-527; 564-573.

(Ludovic cel Mare (1342-1382) lăudându-se că luptă «ad extirpandos hereticos schismaticos». Art. cit., p. 293), ca și de habsburgi după unirea unilaterală de la 1700. Pentru a arăta nețemeinicia actului încheiat de Atanasie Anghel și cei cîțiva protopopi ardeleni, autorul aduce mărturia unor fruntași ai culturii românești din Transilvania. Arătînd că unirea cu papa nu a folosit poporului exploatat, ci unor cercuri străine de sufletul și aspirațiile românești, autorul scrie: «Toți oamenii mari, ieșiți din sînul Bisericii unite, care au susținut caracterul național al Bisericii și au apărut cauza națională a poporului nostru, toți au fost persecutați și exilați pînă la unu!» (în rev. cit., p. 521)³⁰. Ca și ep. Melchisedec în articolul amintit mai sus. V. Mangra afirmă că numai Ortodoxia a putut sprijini poporul român în tot cursul istoriei sale: «mărirea lui Ștefan și a lui Mihai era bazată pe ortodoxie, pe solidaritatea cu toate popoarele ortodoxe ale Orientului» (în art. cit., p. 572).

Trebuie să amintim că în ciuda protestului Sf. Sinod și al revistelor bisericești oficiale, guvernul aprobă înființarea arhiepiscopiei catolice a Bucureștilor primind în acest post pe fostul episcop Paoli, titular de Nicopol.

În 1890 episcopul Melchisedec dă la lumină un nou studiu privind dispute interconfesionale, de data asta despre **Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul în veacul XVII-lea**, mai cu seamă despre frămîntările și certurile dintre ortodocși și calvini³¹, dizertație ținută într-una din ședințele Academiei Romîne, al cărei membru era autorul.

Episcopul Melchisedec prezintă pe larg toate neînțelegerile interconfesionale ce au apărut în acest veac, despre patriarhul Chiril Lucaris învinuit pe nedrept de paternitate asupra «Mărturisirei de credință» apărută la Geneva, și despre sinoadele ortodoxe ținute pentru consolidarea Ortodoxiei amenințate³².

În legătură cu aceasta amintim că C. Erbiceanu publică lucrarea lui Ghenadie Enăceanu privind **Istoria Mărturisirei ortodoxe**, în «Bis. Ort. Rom.» an XXII (1898), p. 803-822; 853-873.

Tot C. Erbiceanu publică **Mărturisirea de credință a episcopului Hacman** (al Bucovinei, † 1873), cu ocazia hirotoniei sale (3/15 iunie 1844), în «Bis. Ort. Rom.» an XXII (1898), p. 874-884.

Ghenadie Enăceanu publică **Predicătorii Moldo-Valahiei**, traducere din P. Uspenschi, *Продовѣдники въ Бѣлгаріи Молдовлахіи и Угорскіи Русси*.

30. Referitor la unirea de la 1700, G. Enăceanu reproduce sub titlul **Uniunea sau legea a treia**, întrebări și răspunsuri pentru legea a treia, scrisă de pr. Vasile din Făgăraș — în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. VII (1883) p. 496-515. Același editor folosește un sbornic ce cuprindea un «Tratat despre pogorirea Sf. Duh», scris de Maxim Margunis și închinat lui Petru Cercel, la întocmirea articolului **Petru Cercel față cu Papismul**, în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. VIII (1884), p. 745-754.

31. În rev. «Biserica Ortodoxă Romînă» pe anii XIV (1890) și XV (1891) în diverse numere ale revistei. De asemenea în **Analele Acad. Romîne**, seria II, t. XI, partea I, istorie, p. 1-116.

32. Despre frămîntările Patriarhiei Ecumenice și luptele sale cu diplomația reprezentanților apuseni — papistași sau protestanți — la Constantinopol, cu instabilitatea politicii sultanilor și cu venălitatea înalților demnitari otoman. Tot despre raporturile ortodoxiei românești, — de astădată cu calvinismul — se ocupă și pr. Emilian Micu în art. **Notițe privitoare la istoria romînilor din Transilvania**, în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. XVII (1893), p. 465-472.

În paginile revistei «Biserica Ortodoxă Română» apar însă și **biografiile** ale unor ierarhi din trecut, împrăștiind în amintirea cititorilor, chipul personalităților ce au jucat adesea roluri importante în viața bisericească și politică a țării romine.

Episcopul Melchisedec scrie **Grigore Țamblac** adăugind la sfârșitul studiului, «Viața Sf. Ioan Cel Nou de la Suceava»³³.

Ghenadie Enăceanu publică viața și opera lui **Petru Movilă** inspirat în mare măsură după Golubev **Кіевскій Митрополитъ Петр Могила** în «Bis. Ort. Rom.», diverse numere din anii VII (1883) și VIII (1884)³⁴. Același autor scrie și biografia închinată **Meșterului Monale**, în «Bis. Ort. Rom.», an VII (1883), p. 75-95; 149-168; 217-234. Tot Ghenadie Enăceanu publică un studiu biografic asupra **Mitropolitului Teodosie 1668-1672; 1679-1708** în «Bis. Ort. Rom.» an V (1881), p. 25-47; 78-110. De asemenea, studiu biografic **Mitropolitul Filaret II (1792-1793 — în «Bis. «Ort. Rom.», an V (1881), p. 314-327; 443-463.**

Episcopul Melchisedec se ocupă cu aceiași ierarhi în **Schițe biografice din viața mitropolitului Ungrovlahiei Filaret II**, în «Bis. Ort. Rom.», an XI (1887), p. 3-43; 126-163.

O mai bună lucrare este biografia lui **Andrei Șaguna** scrisă de P. Gîrboviceanu — în «Bis. Ort. Rom.» pe anii XXII-XXIII, diverse numere.

Const. Erbiceanu publică **Ulfila, viața și doctrina sa**, în «Bis. Ort. Rom.» an XXII (1898), diferite numere ale revistei. Tot el editează după manuscrisul arhim. Nectarie Banul de la lavra Sf. Sava din Palestina, **Viața unui îmbunătățit călugăr romin, Irinarh Roset**, în «Bis. Ort. Rom.» an XXII (1898), p. 603, 632; 770-791³⁵. De asemenea publică **Cîteva cuvinte asupra Arhim. Sofronie Bărbosul**, în «Bis. Ort. Rom.» an XXIII (1899), p. 525-546.

Ghenadie Rîmniceanu (Enăceanu) în **Din istoria bisericească a romînilor** traduce pe Jagici (**Archiv für slawische Philologie**, I Band, 8 Heft, Berlin 1888, p. 354-63) în prezentarea lui Nicodim cel Sfințit de la Tismana — în «Bis. Ort. Rom.» an XII (1888) p. 894-903.

Din domeniul **hagiografiei**, apar în perioada studiată: Diac. Șt. Călinescu, **Despre Sf. Niceta (Nichita Romanul)** — în «Bis. Ort. Rom.», IV (1878), p. 103-113; G. Zolu, **Sf. Sava Martir Gothu**, în «Bis. Ort. Rom.», VII (1883), p. 169-180 și editarea **Vieții și Minunilor Cuvioasei Paraschiva** de către episcopul Melchisedec, în «Bis. Ort. Rom.» XII (1888).

În paginile aceleiași reviste apar adesea scurte prezentări de mănăstiri românești, **scurte monografii** privind monumente sau comunități creștine de pe teritoriul locuit de români.

G. Enăceanu prezintă **Mănăstirea Apele (Vodița)**, cu toate actele de danie din veac. XIV-XV, în «Bis. Ort. Rom.» IV (1878), p. 625-633; 747-763. Același autor dă o scurtă **Istorie a schitului Vovidentia**, în «Bis. Ort. Rom.», VII (1883), p. 605-617, și **Schitul Pocrov** — în «Bis. Ort. Rom.», VIII (1884), p. 40-48; 140-146, după «Din istoria Sf. monastiri

33. În rev. «Biserica Ortodoxă Română», an. VIII (1881), p. 410-435; 475-542; apărut și în **Analele Acad. Romine**, seria II, tom. V (1883-1884), secția II, p. 1-110.

34. Apărut și în extras: G. Enăceanu, **Din istoria bisericească a romînilor. Meșterul Manole și Petru Movilă**, București 1884, p. 352.

35. Apărută și în extras; Arhim. Nectarie Banul, **Viața și petrecerea cuviosului arhim. Irinarh Roset**, cu o prefață de C. Erbiceanu, București, 1898, 55 p.

Neamțu» a preotului Andronic. Tot el editează **Plingerea Sf. monastiri Silvașul (Prislop)**, în «Bis. Ort. Rom.», IV (1878), p. 496-507.

C. Erbiceanu editează **Istoria Sf. monastiri Rîșca**, în «Bis. Ort. Rom.», XVIII (1894), p. 451-466 după arhim. Neoni, Boca și Amfilohie ierod., apoi **Istoria mănăstirii Cernica**, cu viața Prea Sfințitului Calinic, după arhim. Anastasie Baldovin, în «Bis. Ort. Rom.» an XXII (1898) p. 1008-1048.

Gherasim Timuș scrie **Mănăstirea Cernica Stavropighie** — în «Bis. Ort. Rom.» XVII (1893), p. 642-671, cu editări de documente, și **Istoria Episcopiei de Rădăuți**, traducere din Wichenhäuser, în «Bis. Ort. Rom.» XIV (1890), p. 552-562; 617-632; 725-741.

Pr. I. Folca face un sumar **Istoric al Bisericii Sf. Nicolae Domnesc din Iași** — în «Bis. Ort. Rom.» IX (1885).

Const. Stamate Ciurea descrie **Akermanul** și izvorul Sf. și marelui mucenic Ioan cel Nou de la Suceava în «Bis. Ort. Rom.» XXI (1897), p. 329-337.

Episcop Melchisedec, **Inscripția de la Mănăstirea Războieni** — în **Bis. Ort. Rom.**, an VI (1882) p. 649-664; 689-719. Studiază evenimentele din Moldova (1490) și analizează inscripția³⁶.

Revista «Biserica Ortodoxă Română» publică un bogat material documentar, mai ales în ultimii ani ai veacului trecut, în primul rând datorită cercetărilor neobosite ale lui C. Erbiceanu, profesor la Facultatea de Teologie din București. Deși depășește cadrul lucrării de față, menționăm o parte din acest material.

Încă din cel de al doilea an al apariției revistei, G. Enăceanu începe să publice sub titlul **Mitropolitul Ungrovlahiei Neofit I**, notele de călătorie ale acestuia, întreprinsă între anii 1746-1747 (în «Bis. Ort. Rom.» II (1875), p. 315-327; 632-640; 737-744; III (1876), 6-22; 175-183; XIV (1890), p. 718-724). Tot G. Enăceanu este editorul **Condiceii Sfinte** în care publică acte legate de mitropolia Țării Românești³⁷.

Const. Erbiceanu publică numeroase documente privind viața și activitatea rodnică a lui Antim Ivireanu: **Descrierea manuscriptelor mitropolitului Antim Ivireanul** — în **Bis. Ort. Rom.** XII (1888), p. 1013-1030; **Învățătura bisericească a lui Antim** — în **Bis. Ort. Rom.** XVII (1892) și XVII (1893), cu reguli către preoți; **Maximele și sentințele lui Antim Ivireanul** — în **Bis. Ort. Rom.** XIV (1890), p. 333-355; și altele.

Același Const. Erbiceanu editează enciclici ale unor ierarhi români către păstorii lor: Enciclica lui Clement episcop al Rîmnîcului (1735-1749), în **Bis. Ort. Rom.** XVIII (1894), p. 123-129, după ziarul «Menirea preotului»; **Enciclica canonică a episcopului de Rîmnîc Filaret**, (1780-1792), în **Bis. Ort. Rom.**, XV (1891), p. 403-421; 507-521; 626-647; **Enciclica lui Dositei Filitis** (1793-1810), în **Bis. Ort. Rom.**, XXI, (1897), p. 662-669; o **enciclică a mitropolitului Nifon** (1850-1875) în **Bis. Ort. Rom.**, XVII (1893), p. 616-622. De asemenea hrisovul lui Mihail Racoviță din 1742 pentru reorganizarea Bisericii românești, sub titlul **Vechile privilegii ale Bisericii românești în secolii trecuți**, în «Bis. Ort. Rom.», XXII (1898), p. 721-737; și al lui Constantin Moruzi (1794), cercetînd validitatea hirotonilor, în **Bis. Ort. Rom.** XXIII (1899), p. 43-49.

36. Apărută și în **Analele Acad. Romine**, seria II, t. VII (1884-1885), p. 171-204.

37. Apărută și în extras: G. Enăceanu, **Condica Sfintă a Mitropoliei Ungrovlahiei**, vol. I, București 1886, 2 f. + 448 + XXXVI + XIV p. + 1 pl.

Colecționând manuscrise de cronicari greci, în vederea publicării cronicilor grecești din Principate, Const. Erbiceanu prezintă cititorilor revistei note biografice și fragmente din opera lui Naum Rîmniceanu, în Bis. Ort. Rom., anii XII-XIV și XXIII (1899), diverse numere; Constantin Chesarie Dopante, în Bis. Ort. Rom., XVII, și editează după Pericle Zerlenti, Efe-meridele lui Ioan Cariofil, în Bis. Ort. Rom. XVI, p. 577-600.

Același Const. Erbiceanu editează Procanonul lui Petru Maior³⁸ în Bis. Ort. Rom. XVIII (1894), p. 395-416; 481-515; 577-611; 673-693, făcînd cercetări istorico-literare asupra **Istoriei Bisericii Romînilor** a aceluiași autor, în Bis. Ort. Rom. XIX (1895), p. 1-26; 112-131.

*

Cum am mai arătat și în altă parte, în cei din urmă ani ai veacului trecut, revista oficială a Sf. Sinod al Bisericii romînești se transformă într-un adevărat magazin istoric, prezentînd un bogat material documentar care interesa într-o mică măsură pe preoții siliți să se aboneze la această revistă. Studiile ce abundă în paginile revistei, cu o limbă și un stil foarte adesea greoi, nu satisfăceau dorința clericilor de a avea o revistă, care, oglîndînd frămîntările și aspirațiile preoțimii, să caute o rezolvare a tuturor întrebărilor ce-i frămîntau. Din această cauză revista este criticată de numeroase alte periodice bisericești ale vremii, cerînd să vadă în prima revistă bisericească romînească altceva decît traduceri le documente, edi-tări de manuscrise sau studii de teologie, mai mult sau mai puțin sa-vante³⁹. Greșala cea mare a redacției și a celor ce întrețineau revista consta în faptul că materialul din paginile revistei se cerea să mulțumească atît exigențele specialiștilor în ale teologiei, cît și nelămuririle și preocu-pările mărunte dar vitale ale clerului. Se simțea nevoia scindării materia-lului revistei, lăsînd la o parte studiile de teologie sau istorie, iar de cealaltă problemele de teologie practică legate de viața clerului romînesc. Aceasta s-a făcut de abia în zilele noastre cînd editarea mai multor reviste bisericești de către Patriarhia Romîină a orînduit în planul de lucru al fiecăreia preocupări și programe diferite.

În preajma discuțiilor și luptelor duse pe tărîm diplomatic pentru re-cunoașterea autocefaliei Bisericii romînești, apare la București, sub patro-najul nemărturisit al mitropolitului Calinic, revista **Ortodoxul** (1880-

38. Apărută și în extras, P. Maior, **Procanonul**, după ms. autograf existent la Academia R.P.R., de C. E., București, 1894, XXII + 100 p.

39. Astfel, **Vocea Clerului**, foaie bisericească (14 nov. 1876—apr. 1878) spune de la început că: «Biserica Ortodoxă Romîină (revista)... impusă tuturor preoților... n-a înțeles destul misiunea unui asemenea jurnal (al apărării intereselor clerului), și i-a dat o direcțiune nu tocmai nimerită, căci lăsînd cu totul la o parte chestiunile vitale și zănice ale clerului, jurnalul Sf. Sinod oferă lectorilor săi numai niște disertațiuni lungi, cu citațiuni din diferite cărți și limbi pe care cea mai mare parte a clerului nu le poate înțelege...» («Programa», 14 nov. 1876). Preoții nu vor să primească jurnalul Sf. Sinod, cerînd să vadă în el în loc de «disertațiuni deșarte, în loc de cărți întregi ce le publică pentru o speculă de neiertat..., ches-tiuni de actualitate» legate «de interesele clerului» («căt-re abonați», an. I, nr. 23).

Mai mult chiar, oficiosul Sf. Sinod este învinuit de plagiat (vezi **Biserica Romîină**, an. II (1884), p. 277-279).

Din materialul publicat de **Vocea Clerului** spicium art. arhim. Gabriel Răș-canu, **Intîia răspîndire a creștinismului în țările dunărene**, an. II (1878), nr. 1, p. 1-3; nr. 2, p. 9-10.

1886) ⁴⁰. Redacția revistei este încredințată lui G. Zottu, profesor de grecească la Sf. Sava și de drept bisericesc la Seminarul Nifon. Noua revistă duminicală publică un variat material teologic, răspîndind în primul rînd ideile patronului ei, prin pastorale arhieresti, scurte studii de doctrină, predici și, în ultimii ani de existență, articole asupra trecutului bisericesc și a vechii literaturi românești.

Impotriva celor ce susținuseră organizarea bisericii românești din veacul VI, cu diferite episcopii și mitropolii, apar **Citeva note istorice asupra înființării primelor mitropolii**, urmate de o mică prezentare a lui **Iachint, primul mitropolit al Ungrovlahiei** (în «Ortodoxul», an VI (1885), p. 41-44; 49-51).

Sub pseudonimul **Spes** apar în 1884 articole privind **Influența religiunii asupra scriitorilor noștri laici, din veacurile XVI-XVIII**, (în «Ortodoxul» V. (1884), p. 337-341; 346-349, sq.), scoțînd în evidență rolul Bisericii în cultivarea acestora. Viața și opera **Mitropolitului Dosoftei** ocupă multe din paginile revistei («Ortodoxul», V, (1884), p. 93-95; 101-103; 107-109, sq.).

Tot aici se publică și diverse notițe asupra unor ierarhi moldoveni, ca **Leon Gheuca** (1786-88) și **Gavriil II** (1792), în «Ortodoxul» V, (1884), p. 350-352; 385-387.

De asemenea revista publică critica făcută de G. Crețu la **Codicele voronețean al prof. G. Sbiera** de la Cernăuți (în «Ortodoxul», VII (1886), p. 217-219; 226-228... sq.).

Organ nemărturisit al mitropolitului primat, «Ortodoxul» face bună figură printre celelalte periodice bisericești contemporane. Conducerea lui se silește pentru întărirea credinței, publicînd pastorale și îndemnuri chiriarihale, traduceri din literatura patristică și o bună oglindă a vieții romînilor ortodocși de pretutindeni. În paginile revistei se oglindește lupta conducerii bisericești împotriva elementelor ce căutau subminarea Ortodoxiei, fie prin prozelitism catolic, fie prin defălmarea învățaturii și a ierarhiei, luptă dusă de cei ce se vedeau reformatori ai Ortodoxiei românești.

Mișcări de «reformare» a Ortodoxiei apar și în primăvara anului 1882 cînd Iașul este tulburat de curentul destructiv provocat de revista bisericească **Deșteptarea** ⁴¹. Conducus de un grup de clerici certați într-o oarecare măsură cu conducerea bisericească, setoși de o democratizare rău înțeleasă a Bisericii, de o anihilare a activității sinodului și a ierarhiei superioare, fulminantul periodic ieșean amăgește îndestul pe numeroși preoți de bună credință din Moldova. În programul revistei intrau o serie de reforme radicale ale vieții bisericești de la noi, prin sinoade mixte, desființarea monahismului, mult agitata căsătorie a doua a preoților, înlăturarea amestecului statului în cele bisericești și altele. Ceea ce strica mai mult revistei erau mijloacele prin care aceasta încerca să lupte: calomnia, insulta și batjocura, nemulțumind prin acestea pe muți dintre cititori, chiar dacă unele din dezideratele revistei rămîneau și ale lor (ca de exemplu problema celei de a doua căsătorii a preoților pentru care chiar se preconiza de revistă un sinod preoțesc la Focșani).

40. **Ortodoxul**, foaie eclesiastică, București, 1 ian. 1880—24 aug. 1886, 2 numere pe lună (de la 1 ian. 1883, săptămînal). Red.: Dr. G. Zottu (pînă în 1884). Tip. Ștefan Mihailescu.

41. **Deșteptarea**, ziar eclesiastico-literar, Iași, 1 apr. 1882-1884, 1 ian.—1 iul. 1886 (cu subtitlul «Organ al clerului mirean din regatul Romîniei»); și 1887 doar suplimentul.

Biserica moldovenească simte nevoia apărării poziției ortodoxe și cano-nice și a lămuririi clericilor ce puteau fi înșelați de apelurile și de progra-mul anunțat cu mult zgomot de cei de la «Deșteptarea». De aceea mitro-politul Iosif Naniescu, interesat în apărarea Bisericii face să apară la Iași **Revista Teologică** (25 martie 1883)⁴² condusă de profesori ai seminarului de la Socola (Const. Erbiceanu și Drag. Demetrescu), răspinzând astfel învățătura creștină autentică și combatind excesele celor ce lucrau împotriva Bisericii și a intereselor poporului. Redactorii expun programul revistei în primul său număr din 25 martie 1883; «a consolida Biserica română pe baza așezămintelor strămoșești și în vedere cu actualitatea și cerințele timpului», contribuind astfel «la edificarea adevăratelor principii sănă-toase..., la consolidarea, organizarea și înflorirea ei (a Bisericii)... ca să contribuie ca unul dintre cei mai puternici factori la mărirea, prosperitatea și înălțarea națiunii și a statului român». În cei patru ani de apariție (25 martie 1883-18 ian. 1887) în paginile revistei se publică un material variat din diferite ramuri ale teologiei ca și articole de soluționare practică a problemelor ridicate de viață și de noile curente, într-o oarecare măsură — după cum am văzut — antireligioase.

Între aceste materiale ce preocupă pe cititori, apar uneori și articole de istorie a Bisericii românești.

C. Erbiceanu dă la lumină **Notițe istorice asupra timpului și împreju-rărilor religioase în care s-a ținut sinodul din Iași** (în Rev. Teol., an. I, p. 202-208), urmate de **Practicalele sinodului de la Iași care este al doilea contra capitulilor lui Kiril** (în Rev. Teol., an I., p. 213-216; 220-222; 239-240). În toate acestea autorul traduce din lucrări ortodoxe grecești îndrep-tate împotriva «Mărturisirii» atribuită lui Kiril Lucaris (mai mult din κατά τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων, καὶ ἐρωτήσεως Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως ἀντιρρήσις prezentînd în extenso și «Epistola sinodică a patr. Partenie».

Încercînd să facă un scurt istoric al seminarului de la Socola, C. Erbiceanu prezintă cititorilor **Citeva cuvinte asupra învățămîntului religios la romîni din Moldova** (în Rev. Teol. an II, p. 209-214) cu **Perioada de la Vasile Lupu în timpul domnilor fanarioți**, urmat de **Perioada din timpul fanarioților pînă la școala... Socola** (în Rev. Teol., an II, p. 217-222), expu-nînd apoi în numeroase pagini istoricul seminarului de la Socola⁴³.

Cu ocazia semicentenarului învățămîntului superior în Moldova, Erbi-ceanu rostește un cuvînt în aula universității ieșene asupra școlii grecești din Principate, pînă la 1829, publicat apoi în Rev. Teol. III, (1885), p. 124-128; 132-135; 141-149; 159-160).

Același C. Erbiceanu publică numeroase dar foarte scurte biografii de dascăli greci de la școlile domnești din Iași și București (Paisie Ligaridi, N. Cherameros, Ieremia Cacavala, Sevastos Chimenitu! (în Rev. Teol., an III, p. 261-264; 268-270), ca și diverse acte oficiale referitoare la istoria romînească, catalog de manuscrise — mai ales manuale grecești, sau fragmente din cronicari greci ai veacului XVIII (Cesarie Daponte, Epistola către Banul Dudesco (1754), în Rev. Teol., an. III, p. 305-308). Tot el este

42. **Revista Teologică**, Revistă eclesiastică săptămînală, Iași, 25 mart. 1883-18 ian. 1887. Redactorii și editori Const. Erbiceanu și Drag. Demetrescu. Cola-borator G. Erbiceanu (pînă la 17 martie 1885).

43. Apărut și în extras: C. Erbiceanu, **Istoricul Seminarului Veniamin din Mînăstirea Socola**, Iași 1885, 136 p.

autorul unei scurte schițe istorice intitulată **Faze din viața arhipastorală a mitropolitului Veniamin** (în Rev. Teol., an. IV, p. 248-253).

În încheiere amintim schița biografică **Notițe biografice despre mitropolitul Ungrovlahiei Antim Ivireanul**, publicate de episcopul Melchisedec (în Rev. Teol., an IV, p. 161-164; 169-173).

«Revista Teologică» ieșeană își încetează apariția la 18 ian. 1887, când redactorul ei C. Erbiceanu este chemat la catedra Facultății de Teologie din București.

Apărută din necesitatea apărării doctrinei și învățaturii de veacuri a Bisericii, revista ieșeană ca și confratele bucureștean «Ortodoxul» izbuțește — deși cu multă greutate — să-și croiască drum prin frământările și incertitudinile de care erau cuprinși mulți preoți din țară, reinstaurând încrederea în Biserica tradițională și în ierarhie.

Totuși luptele acestea nenorocite ale unor clerici cu conducerea bisericească, tristă moștenire a atacurilor întreprinse de organizațiile civile și parțial bisericești, începute din domnia lui Cuza, turbură foarte mult conștiința și convingerile religioase ale multor ortodocși, întristați să vadă sfîșiindu-se în presă ierarhia bisericească din țară cu preoția de mir.

Neînțelegeri și certuri existau chiar între membrii Sf. Sinod. Este îndeobște cunoscut cazul arhierelui Calistrat Orleanu, judecat de forul suprem bisericesc și absolvit în urma intervenției Parlamentului. Arhierul Calistrat scoate «ziarul ecclesiastic» **Biserica română** (1 ian. 1883)⁴⁴ în care își expune vederile sale asupra organizării clerului românesc influențat, în parte, de statutul șagunian.

Avînd alte preocupări decît cele strict științifice, publică totuși două articole legate de istoria bisericii romîne: **Creștinarea Daciei** (an I, p. 129-131; 137-138) și G. Chițu, **Cuvintele creștine în limba romînă**, Note filologice, (an I, p. 118-120; 132-135; 140-142; 147-149).

La aproape douăzeci de ani de la înființarea episcopiei ortodoxe a Caransebeșului, centrul eparhial dă la lumină în 1886 revista săptămînală **Foia diecezană**⁴⁵. Redacția, condusă de Ioan Bartolomei, precizează din primul număr programul periodicului destinat clericilor și învățătorilor din regiune. Planul revistei prevede «și o parte menită studiului științific și literar care, ținînd seama de împrejurările noastre culturale, va stărui să lumineze oamenii noștri, îndeosebi pe preoți, învățători și cărturarii poporului, îndreptînd, întregind și sporindu-le treptat cunoștințele neapărat de lipsă pentru zilnica lor ocupație» (**Către onorabilii cititori**).

Din variatul material oficial, predici, sfaturi agricole sau de igienă, alegem **Acte și documente din trecutul Episcopiei ortodoxe răsăritene romîne a Caransebeșului**, (an I, nr. 1-13 diferite pagini, nr. 49, p. 1-2; anul nr. 11-12) ca și scurtele însemnări ale redactorului asupra **Șirului cronicologic al episcopilor de Caransebeș-Virșeț 1690-1865**, (an II, nr. 45-49). Din trecutul ortodoxiei romînești din regiune apar în paginile revistei **Petițiunea din anul 1849 în privința episcopiei Virșețului**, (an I, nr. 14, p. 3-4); **Din arhiva protopresbiteratului gr. ort. romîn al Caransebeșului** (an. XIII, nr. 2, p. 5-6).

44. **Biserica Romînă**, ziar ecclesiastic, București, 2 ian. 1883—iun. 1884. Săptămînal. Red. Arhierul Calistrat.

45. **Foia Diecezană**. Organ al Eparhiei gr. or. rom. a Caransebeșului, 5/17 ian. 1886-1950. Red. responsabil Ioan Bartolomei (pînă la 15/2 mai 1888), apoi Ioan Ionașiu, Traian Barzu, Dr. Petru Barzu.

Revista reproduce articolele din «Enciclopedia română» privind **Dieceza Aradului**, (an XII, nr. 13-14) și **Dieceza Caransebeșului** (an. XIII, nr. 24, p. 4-5).

Gh. Bogdan Duică publică mici studii asupra trecutului bisericii ardelene: **Călugărul Visarion Sarai** (1744), un capitol din istoria Transilvaniei (an. XI, nr. 6-9); **Procesul episcopului I. I. Clain** (an. XI, nr. 32-53) — **Sava Brancovici** (an. XII, nr. 5-6).

În 1898 se închină numeroase pagini lui Andrei Șaguna cu ocazia împlinirii a 25 de ani de la moartea acestuia (an. XIII, nr. 24, p. 1-2, *passim*).

«Foaia de cezană», cu o lungă existență (pînă în 1950), are ca mai toate periodicele ardelene, un pronunțat caracter enciclopedic, prin destinația către «cărturarii poporului român», preoți și învățători. În Transilvania nu se observă acel divorț între educătorii satelor, ca în vechea Romînie. De altfel, preoțimea ardeleană îndeplinește un mai pronunțat rol educativ ce se ogîndește în majoritatea publicațiilor eclesiastice de dincolo de Carpați.

În preajma episcopului de Rîmnic, Ghenadie Enăceanu (1886-1898) apare periodicul bisericesc **Menirea preotului**, «ziar eclesiastic» (1 mart. 1890)⁴⁶. Conducător este un comitet redacțional, revista publică un variat material teologic, printre care și mărunte note istorice, cele mai multe privind monumentele religioase din eparhie. Din acestea amintim: **Monumentele religioase**, Bis. Sf. Paraschiva-Rîmnicul Vlcea, pr. N. Ionescu; Sch. Cetățuie, M-reă Govora, Bis. Toți Sfinții-Rîmnicul Vlcea, (an. III, nr. 4; nr. 6; nr. 13, V, nr. 19). Tot aici amintim **Istoricul Sf. Munte Athos** (în «Foileton», an. II, nr. 7, 8, 11, 17), art. lui Dionisie superiorul m-rii Tismana, **Monahismul și monastirile**, (an. II, nr. 14); P. D., **Cîteva cuvinte asupra mînăstirilor în trecut și starea lor actuală**, (an. IV, nr. 14).

Cu privire la trecutul eparhiei menționăm art. **Schiță istorică pentru Episcopia Rîmnicului Noul Severin** (după E. Popovici, Ist. Bis. Rom., în ms.) anul II (1891), nr. 1, p. 7-8; **Episcopia Rîmnicului**, anul III, (1892), nr. 18, p. 6-7; **Schiță istorică a seminarului din Rîmnicul Vlcei**, an. IV (1893), nr. 2, p. 2; ca și **Odoare vechi bisericești**, an. VII (1896), nr. 8, p. 1-3. Revista publică și Enciclicele lui Clement de Rîmnic (1737-1749) și Antim (1760!) — an. IV (1894) nr. 2, p. 2-4; nr. 11-12, p. 13-15, hrisovul lui C. Hangerli pentru închinarea m-rei Strehala unui orfanotropiu — an VII (1896), nr. 6-7, p. 12-15; nr. 10, p. 6.

«Menirea preotului» își încetează apariția odată cu moartea susținătorului ei moral, episcopul Ghenadie Enăceanu († 14 ian. 1898).

Societatea preoțească «Amvonul român» editat din anul 1891 la București, o revistă proprie, intitulată **Amvonul**⁴⁷ «organ al intereselor clerului». Lipsit de preocupări științifice, ocupîndu-se în primul rînd cu educația morală a clericilor și cu dezbaterea «legii clerului» sau propaganda catolică, în noua revistă găsim totuși oarecare material ce denotă preocupări istorice, în articollul lui B. Voinescu; **Seminarul și cultura preotului în Moldova în secolul al 19-lea** (an. I, (1891), nr. 33, p. 2-4; nr. 35, p. 2-5;

46. **Menirea preotului**, ziar eclesiastic. Rîmnicul Vlcea, 1 mart. 1890—15 mai 1897, febr. 1898. Lunar. Conducător este un comitet.

47. **Amvonul**, organ al intereselor clerului, București, 1 ian. 1891—8 mart. 1893. Săptămînal. Redactat de un comitet al Societății clerului român «Amvonul român». De la 1 apr. 1893, programul său este reluat de nouă periodic **Amvonul și școala**, organ al intereselor preoților și învățătorilor (pînă la 28 iun. 1894).

nr. 38, p. 2-4) ca și discursurile stud. A. Mușetescu **Influența Bisericii noastre asupra limbii și literaturii române**, an II (1892), nr. 12-13, p. 2-9; nr. 14, p. 2-7.

Badea Cireșeanu, profesor de teologie, face să apară ziarul eclesiastic ilustrat «**Vocea Bisericii**» în aprilie 1894⁴⁸.

Revista publică numeroase dar foarte scurte dări de seamă privind istoricul unor monumente religioase de la noi ca: Mitropolia Ungrovlahiei, Mitropolia Moldovei, Bis. Sf. Ionică (Moldoveni), Bis. Stavropoleos din București, m-rea Poiana Mărului, (an. I (1894), nr. 3, 5, 18-19, 24). Cea mai veche biserică din Făgăraș, Monastirea Cozia, Istoricul Bis. Sf. Ioan Moși, Istoricul bis. Oborul Vechi, O călătorie la m-rea Găvanul, Bis. Bucur din București, Mănăstirea Dealului, Mănăstirea Nămăești Muscei, Bis. Doamnei din București, Istoricul Bis. și Spitalului Sf. Pantelimon, Bis. Curtea Veche, Mănăstirea Cîmpulung, Ciolanu, Tismana, Bis. Antim, Mănăstirea Mărcuța, Sinaia, Istoricul Bis. Doamna (Colentina), Mănăstirea Neamțu, Dintr-un lemn, Bis. Sf. Dumitru Colentina, Domnească din Curtea de Argeș, Bis. din Fundeni-Ilfov, (în diverse numere din anul II (1895), Mănăstirea Hurezu și Bis. Comunei Afumați (an III (1896), nr. 2, p. 2-3, 4-6).

Numeroase articole sînt semnate de pr. Marin Dumitrescu, autor a numeroase monografii de biserici românești. Același autor publică micile sale monografii și în revista **Teologul**⁴⁹, redactat de un grup de studenți și absolvenți ai Facultății de Teologie din București, printre care I. Mihălcescu, I. Mălăești, C. Ionescu și I. V. Raiculescu. Preocuparea revistei era de a stimula studențimea în teologie spre cultură și a face să pătrundă ideia unei reforme menite să consolideze Biserica. Scurtele **monografii** pe care le prezintă pr. M. Dumitrescu și alții privesc: Bis. Colentina, Dintr-o zi, Catedrala din Turnu Severin, Sf. Dumitru, Albă (an. I (1898), nr. 9, nr. 15-18), Domnița Bălașa, Sf. Nicolae Șelari, Mănăstirea Plumbuita (an II, (1898-9), nr. 5, nr. 6, 9, 13, 15). Tot aici se publică și articolul lui I. V. Raiculescu **Promisiuni nerealizate** (despre Unirea cu Roma), nr. 16, p. 1.

Revista încetează să apară la 1 ian. 1899 după ce încercase prin numeroase apeluri către abonați să primească de la aceștia plata abonamentului.

Se poate spune că publicistica bisericească românească trecea la sfîrșitul veacului al XIX-lea printr-o serioasă criză. Din mulțimea efemerelor reviste bisericești, doar foarte puține își prelungesc viața peste pragul veacului următor. În vechea Romînie, afară de oficiosul Sf. Sinod nu se mai afla decât revista didactico-religioasă **Viitorul** de la Iași, condusă de prof. Boroianu.

*

Biserica Ortodoxă Romînă a căutat să folosească noile mijloace de răspîndire a învățăturii și doctrinei sale în masele largi ale știutorilor de

48. **Vocea Bisericii**, ziar eclesiastic ilustrat. București, 15 apr. 1894—1 mai 1896. 2 pe lună. Comitet de redacție. De la 15 mai 1894, director Badea Cireșeanu.

49. **Teologul**, organ bisericesc, București, 15 ian. 1897—1 ian. 1899. 2 pe lună. Condus de un comitet. În ultimul număr afirmă: «Am căutat totdeauna a pune în jurnalul materii care să intereseze cu deosebire pe frații preoți rurali, doritori de cunoștințe noi...».

carte, prin adoptarea presei periodice scopurilor sale. Incepută ca o întreprindere oarecum particulară — de Dionisie Romano — presa periodică bisericească de la noi capătă avînt după Unirea Principatelor și pînă spre sfîrșitul veacului al XIX-lea cînd, mare parte a ei se lasă mînată de alte sentimente decît cele curat teologice educative. Biserica trecea prin aceleași frămîntări și cutremure ca și statul ce nu-și găsea stabilitate încercînd o «europenizare», o «occidentalizare» a acestei «Belgii a Orientului» rău înțeleasă și rău aplicată. Frămîntările absurde și uneori grotești din viața politică, ogîndite magistral în opera lui Caragiale își găsesc corespondent și în viața bisericească a țării: Lupte între preoțimea de mir constituită în asociații mai mult sau mai puțin organizate și polemică cu marea ierarhie, polemică întreținută uneori — spre mirarea noastră — chiar de elemente din sînul sinodului (caz arh. Calistrat Orleanu), provoacă mult rău Bisericii, ca instituție, și masei de credincioși. Politicismul care va deveni o plagă pentru clerul nostru în perioada dintre cele două războaie mondiale începe să-și arate formele de la sfîrșitul veacului trecut. Presa bisericească nu face altceva — de cele mai multe ori — decît să ia partea uneia sau alteia din taberi, după cum era dirijată de «înnoitori» sau patronată de ierarhi. Singură presa periodică ardeleană, unde preoțimea romînă ortodoxă era mai conștientă și unde Ortodoxia era cinstită, și puține din perodicele de dincoace de Carpați, păstrează demnitatea în ceea ce întreprinde.

Din acest noian de periodice am ales pe cele ce aveau și preocupări științifice, și anume pe cele ce s-au ocupat de trecutul Bisericii romînești. Unele dintre ele, ca de exemplu **Biserica**, au un nivel științific mult scăzut; altele, ca de exemplu **Biserica Ortodoxă Romînă**, încearcă să devină publicații rigurose științifice, trecînd prin aceasta peste numeroase din preocupările cititorilor. Revistele arădane ca și **Revista Teologică** de la Iași se străduiesc să împace cît mai bine existențele cercetătorului cu nevoile de ficare zi ale lectorilor lor.

Așa se face că în presa periodică bisericească, serioasă, au apărut studii de istorie, în care biserica află de cele mai multe ori un sprijin în apărarea intereselor sale, o afirmare a vechimii adevărurilor sale și o confirmare a milenarei sale politici religioase.

În paginile revistelor bisericești romînești a apărut un bogat și variat material istoric romînesc. Studii și articole de istorie bisericească, ieșite din pana unor iubitori de trecut romînesc cu preocupări științifice sau numai cu aspirații de istorici, dar înflăcărați de dragoste pentru poporul și personalitățile ce au strălucit din mijlocul lui, sînt adesea contribuții la cercetarea trecutului, uneori neclar, al poporului romîn și al Bisericii strămoșești. Din ele se desprinde ideea legăturii strînse ce a existat între popor și Ortodoxie, aceasta fiind masei de credincioși pavăză în apărarea independenței naționale și în menținerea legăturilor frățești cu alte neamuri de aceeași lege și aspirații, în ciuda piedicilor ridicate de cei ce-i doreau subjugarea. Din trecutul poporului și al Bisericii noastre desprind cercetătorii ecleziastici rolul Bisericii în conservarea tradițiilor artistice și înflorirea artelor și a vieții culturale romînești sub toate aspectele, toate acestea ca un răspuns la disprețul față de Biserică, dezvăluit de o parte a presei romînești crescută în spirit anticlerical și adăpată din izvoare străine de tradițiile și viața autentică a poporului romîn.

Cu cercetarea trecutului Bisericii se ocupă adesea oameni ce și-au creat un nume în presa istorică românească, de la G. Zotu sau Ghenadie Enăceanu pînă la Const. Erbiceanu, profesor de teologie specialist în istoriografie fanariotă, și la episcopul Melchisedec, erudit teolog și istoric, membru al Academiei Romîne și recunoscut drept «cel mai interesant cunoscător specializat al artei noastre medievale»⁵⁰. Seriozitatea și importanța problemelor tratate ca și competența scriitorilor, toate acestea fac să acordăm preseei periodice bisericești de la noi, locul meritat alături de publicațiile de specialitate care s-au ocupat cu cercetarea și studierea trecutului popoului român.

50. M. A. Muzicescu-D. G. Năstase, art. cit., în rev. cit., p. 143.

LUMINĂ DE LA RĂSĂRIT

ZECE ANI DE LA DESCOPERIREA MANUSCRISEROR STRAVECHI DIN DEPRESIUNEA MĂRII MOARTE

Veacul nostru este un veac al invențiilor și al descoperirilor. Invențiile accelerează și adâncesc progresul tehnic, ușurează și îmbunătățesc condițiile de muncă, fac să crească productivitatea muncii, înlesnesc viața oamenilor, ridică nivelul de trai, sporesc bunăstarea obștească și cheazăuiesc belșugul. Invențiile rafinează viața sub raport material, economic și cultural. Descoperirile, la rîndul lor, înmulțesc și adâncesc cunoștințele noastre, promovează progresul cultural, științific, rafinează viața oamenilor din punct de vedere spiritual.

Dar se pune întrebarea: a mai rămas ceva de descoperit, după ce scoarța pămîntului a fost cutreierată de cercetători științifici de la Polul Nord și pînă-n ghețurile eterne ale Antarcticii, pe toate liniile de latitudine ale planiglobului? Orizontal, probabil nimic de seamă dacă neglijăm unele zone teritoriale mai superficial cunoscute astăzi, care încă mai pot augmenta sau rectifica cunoștințele noastre actuale despre oameni și locuri, cu tot ceea ce ține de specificul lor. Descoperirile contemporane se desfășoară pe linie verticală. Anul geofizic internațional, în miezul căruia stăm, cu cercetările sale științifice asidue, promite surprize pentru studiul văzduhului, pentru explorările ce se fac în spațiile interastrale. Pe de altă parte, săpăturile arheologice scot la lumină alte și alte vestigii ale trecutului secular sau milenar, care verifică rectificînd sau îmbogățind cu cunoștințe noi ceea ce se știa pînă acum despre el.

Ca și cînd ar vrea oarecum să dea o mîină de ajutor expedițiilor arheologice organizate care-i scurmă țărîna cu tîrnăcoape și hîrlețe, pămîntul însuși își descuie tainițele adîncurilor, înlesnind ochilor experți o privire cît mai concludentă în nesecatele și suprinzătoarele rezerve de material documentar pe care le conservă în măruntaiele sale. Întîmplarea — căci altfel nu-i putem spune — vine în ajutorul omului dogorit de arșița cunoașterii clare și cît mai complete a trecutului.

S-au împlinit 10 ani de cînd niște beduini din tribul Taamera, care-și pășteau caprele pe povîrnișurile depresiunii din preajma Mării Moarte, au dat cu totul întîmplător de urmele unor cantități enorme de documente străvechi, a căror descoperire a pricinuit emoție în cercurile științifice din lumea întregă, stimuînd cercetări arheologice și paleografice încununat de rezultate strălucite. Studiile și articolele referitoare la aceste descoperiri se numără cu sutele (vezi excursul bibliografic atașat acestei expuneri), deși ne aflăm doar în faza de descifrare a documentelor respective, cărora li se adaugă, din fericire, alte și alte achiziții de preț, dobîndite în urma amîntitelor cercetări științifice organizate, care se află în curs de desfășurare.

Locul exact al descoperirilor de acum 10 ani este o peșteră situată pe țărîmul de nord-vest al Mării Moarte, la 10 km. spre sud de Ierihon, în apropiere de Chirbet Qumran. Sub impulsul acelei descoperiri întîm-

plătoare, întreaga regiune din depresiunea Mării Moarte s-a transformat, între timp, într-un vast șantier arheologic, care aduce la lumină, în ritm accelerat, noi probe documentare de interes preponderent istoric-religios biblic.

Ce s-a descoperit pînă acum și în ce constă însemnătatea documentelor scoase la lumina zilei?

Răspunsul la această îndoiță întrebare formează obiectul preocupărilor acestei expunerii. Il vom da pe temeiul materialului informativ limitat, dar de calitate, care ne stă la dispoziție. Sursele directe — trebuie să relevăm acest amănunt — nu sînt accesibile, în faza incipientă a cercetărilor de acum, decît unui cerc restrîns de specialiști.

VOLUMUL DESCOPERIRILOR

Manuscrisele descoperite la Chirbet Qumran și în regiunea înconjurătoare se împart, după conținut, în următoarele categorii:

- I. Texte biblice de domeniul Vechiului Testament, ebraice și grecești;
- II. Texte apocrife ale Vechiului Testament de existența cărora se știa pînă acum doar vag, fără să li se cunoască conținutul;
- III. Comentarii la unele cărți ale Vechiului Testament;
- IV. Documente privitoare la ceea ce se numește «Comunitatea religioasă de la Qumran»;
- V. Alte documente de cuprins religios și de interes istoric;
- VI. Fragmente de texte din cărțile inspirate ale Noului Testament și
- VII. Felurite documente de cuprins creștin.

Să le urmărim pe rînd.

I. În peștera descoperită de păstorii beduini acum 10 ani, păstrate destul de bine în niște vase (amfore) de lut, au fost aflate:

1. Un sul de piele care conține textul ebraic aproape complet al Proorociei Sfîntului Isaia, scris pe la anul 100 î. Hr.;
2. Un al doilea sul care conține cam o treime din textul aceleiași Proorociei, scris ceva mai tîrziu.

Cinci ani mai tîrziu, în alte zece peșteri din regiunea respectivă, s-au mai descoperit:

3. Fragmente din Levitic și din Proorocii mici, traduse în grecește, aparținînd altei traduceri decît Septuaginta (LXX);
4. Fragmente din toate cărțile Vechiului Testament (cu excepția cărții Estera);
5. Pe povîrnișurile (rîpele) de la nord de Wadi Murabaat (10 km. spre sud-vest de Chirbet Qumran), în numeroase peșteri, s-au descoperit fragmente ebraice ale cărților: Exod, Numeri, Deuteronom, Isaia, Profeții mici și Psalmi.

6. Tot acolo s-a aflat un fragment al unei traduceri în grecește — alta decît LXX — a celor 12 Prooroci mici.

II. Apocrifele Vechiului Testament sînt reprezentate prin o respectabilă cantitate de manuscrise descoperite în locurile arătate, din care menționăm:

1. Cartea lui Lameh, cunoscută pînă atunci numai după nume;
2. Fragmente ebraice din Cartea Jubileelor, cunoscută pînă atunci numai în traducerile etiopiană și latină; ambele descoperite în 1947;
3. În 1952 li s-au adăugat fragmente ebraice și aramaice din cartea Enoh, Cartea Jubileelor, Testamentul lui Levi, ș. a.

III. Comentariile la Vechiul Testament sînt reprezentate prin:

O tîlcuire (de tip midraş) a cărţii Sfîntului Prooroc Avacum, descoperită în 1947.

IV. Despre doctrina şi organizarea așa-numitei Comunităţi de la Qumran informează următoarele documente:

1. «Sulurile Legii» (numite şi «Regulile Sectei», «Documentul Sectei» sau «Manualul de Disciplină»), care conţine doctrina fundamentală a acestei comunităţi şi regulile de viaţă ale membrilor ei, precum şi

2. Aşa—numitele «Suluri ale războiului fiilor luminii împotriva fiilor întinericului», — şi unele şi celelalte descoperite (în 1947 şi 1952) în peşterile numeroase de la Chirbet Qumran.

V. Documentele extra-biblice de cuprins religios şi de interes istoric, descoperite în ultimii 10 ani, sînt:

1. Un sul cu imnuri religioase asemănătoare Psalmilor;

2. Zece exemplare ale așa-numitei «Scrierea damasceană» (sau din Damasc), din care existau înainte de 1947 două fragmente, descoperite la sfîrşitul veacului 19 şi datînd din veacurile 10 şi 12;

3. Fragmente de cărţi ale Înţelepciunii V. T., din Apocalipsele şi legendele V. T., în genul imnurilor religioase (de la punctul V, 1);

4. Documente aramaice şi ebraice din vremea celei de-a doua mari răscoale iudaice (132-135 d. H.), între care două scrisori originale ale căpeteniei răsculaţilor, Bar-Hochba (=Fiul Steiei), socotit de unii din contemporanii săi drept Mesia.

VI. La Chirbet Mird (10 km. sud-vest de Chirbet Qumran) au fost descoperite în 1952:

Fragmente de cărţi ale Noului Testament, în greceşte şi în aramaică.

VII. Tot la Chirbet Mird s-au mai descoperit următoarele documente de provenienţă creştină:

1. Un fragment din cartea lui Iosua (Iisus Navi) şi

2. Numeroase manuscrise creştine — în majoritate scrisori — redactate în limbile greacă, siriacă, aramaică sau arabă, datînd din veacurile 5-8 d. H.

La acestea se adaugă descoperirile arheologice propriu-zise: vasele (ămforele) de lut, o lampă de lut din epoca romană, precum şi ruinile unor aşezări străvechi, cu tot utilajul trebuincios vieţii de obşte, ca: vase de bucătărie, cuptoare de pîine, tacîmuri, un bazin spaţios pentru spălături rituale, un cimitir cu peete o mie de mormînte, material de scris (mese de scris, călimări cu reziduri de cerneală evaporată) ş. a.

INSEMNĂTATEA DESCOPERIRILOR

Manuscrisele descoperite în depresiunea Mării Moarte aruncă o lumină puternică asupra textelor şi a vremurilor biblice, înlesnindu-ne cu vremea — pe măsură ce se vor da publicităţii rezultatele cercetărilor în curs de efectuare — o înţelegere mai întinsă, mai adîncă şi, de aceea, cît mai exactă a cuprinsului celor dintîi şi a istoriei celorlalte.

În special, din informaţiile ce le posedăm pînă acum, aceste descoperiri clarifică — în total sau în parte — unele probleme de mare interes ştiinţific, religios-istoric şi teologic, legate de:

I. Studiul Vechiului Testament (în general),

II. Istoria poporului evreiesc (în special) și întrucâtva chiar și de

III. Studiul Noului Testament, precum se va vedea, pe scurt, în cele ce urmează.

I. Cele mai vechi manuscrise ale Vechiului Testament cunoscute înainte de 1947 sînt: Codex Cairensis (de cuprins profetic, datînd din anul 895 d. H. și aflător la sinagoga din Cairo-Egipt), Codex Petropolitanus (de asemenea de cuprins profetic, datînd din anul 916 d. H. și aflător la Leningrad), un Codice întreg la V. T., (din veacul 10 d. H., păstrat în sinagoga din Alep-Siria), Codex Leningradensis (de asemenea la întreg V. T., datînd din anul 1008 d. H., păstrat în biblioteca publică din Leningrad) și așa — numitul «Papyrus Nash» (care cuprinde doar Decalogul și un fragment din Deuteronom 6, 4 urm., datînd din intervalul de timp 100 î. H. — 100 d. H.).

Exceptînd Papyrus Nash — care din pricina cuprinsului său extrem de redus nu modifică situația și nu face cine știe ce servicii criticii textului original al V. T. — constatăm că înainte de 1947, critica textului V. T. avea la dispoziție doar mărturii documentare care **abia depășeau vechimea de 1.000 de ani.**

Sulurile cu textul Proorociei Sfîntului Isaia, descoperite în grotlele de la Chirbet Qumran, au **o vechime de aproximativ 2.000 de ani.**

O primă însemnătate a descoperirilor în chestiune constă, prin urmare, în aceea că **au adus la lumina zilei manuscrise ale V. T., mai vechi cu 1.000 de ani decît cele cunoscute înainte de 1947.** Cu alte cuvinte, ceea ce anticipa ca posibil Papyrus Nash, acum e realitate la dispoziția specialiștilor în Studiul Vechiului Testament: documentele cu care lucrează ei au o vechime de **două milenii.**

Dar nu numai critica textului V. T., ci și istoria textului V. T. — din care face parte integrantă cea dintîi — a înregistrat un salt considerabil prin descoperirile din ultimii 10 ani. Intr-adevăr, comparîndu-se textele biblice recent descoperite cu cele cunoscute înainte de 1947, s-a constatat că ele coincid aproape întru totul, textele masoretice (adică cele transmise nouă de sinagoga iudaică) dinnainte de 1947 ne reprezentînd deosebiri esențiale de redactare față de cele scoase recent la lumina zilei. De aci îndoita concluzie:

a) scribii sinagogali au fost deosebit de exigenți în transmiterea (multiplicarea, copierea) fidelă a textelor inspirate ale V. T. și b) textele V. T., aflate în uz, în limbile diferitelor popoare creștine, sînt testate ca valabile de mărturii documentare mai vechi cu 1.000 de ani decît codicii pe care se bazează pînă acum lucrările de critică a textului Legii vechi.

Pentru Studiul Vechiului Testament, descoperirile din ultimul deceniu sînt împreunate așadar cu un cîștig considerabil, vizibil pe liniile arătate mai sus.

II. Documentele de cuprins istoric-religios, descoperite în ultimul deceniu, oferă informații bogate asupra așa-numitei Comunități de la Qumran, din preocupările cărturărăști ale căreia au ieșit toate manuscrisele amintite.

Ce a fost aceasta?

Martin Metzger, în prețiosul său studiu de sinteză, căruia îi datorim cele mai multe din datele valorificate aci, arată că în lumina documentelor respective, Comunitatea de la Qumran apare ca o obște religioasă care pretinde pentru sine privilegiul de-a fi socotită «adevăratul Israel», întruchiparea eminentă, supremă, a poporului ales al lui Dumnezeu. Ea se

auto-califică în consecință: «Comunitatea lui Dumnezeu», «Comunitatea adevărului», «Comunitatea noului legământ», sau chiar «Comunitatea veșnicului legământ». E o grupare religioasă, deci, de caracter separatist, care-și afirmă prin ele înșile aceste apelative deosebirea și distanțarea de restul închinătorilor lui Iahve, de iudaismul oficial, o grupare căreia i se poate spune — și i se spune chiar — sectă.

Doctrina acestei grupări religioase e simplă, clară și manifest exclusivistă. Membrii ei, potrivit acestei doctrine, trăiesc într-o vreme de răscruce, de permanentă răscruce, într-un «veac de ticăloșire» (corupție): «dumhurile adevărului», sub cîrmuirea «căpeteniei luminii», se luptă din greu cu «spiritele corupției», călăuzite de «îngerul întunericului», numit și Belial, disputîndu-și înrîmîrarea, stăpînirea asupra oamenilor. Cei ce se află sub stăpînirea îngerului întunericului sînt calificați «fii ai întunericului», «oameni (aflați) în simbria lui Belial», «oameni ai amăgirii», «fii a stricăciunii». De ei, membrii comunității trebuie să se ferească, să se depărteze. În opoziție cu aceștia, se află cei grupați în Comunitatea din Qumran, care sînt «fiii luminii», «oameni (aflați) în slujba (lotul) lui Dumnezeu», «fiii dreptății», «fiii adevărului», membrii «sacrei comunități». Acestora le-au fost împărtășite revelații speciale și dreapta țeluire a Scripturii sfinte.

Privitor la îndatoririle membrilor Comunității de la Qumran, manuscrisele respective precizează că «cel ce pășește în legământul lui Dumnezeu» trebuie să se oblige «să se întoarcă din toată inima și din tot sufletul la toate cîte sînt poruncite prin Legea (Tora) lui Moise» și la tot ce le-a fost revelat din Tora bărbaților din Qumran. Acestora li se cere: «Viață conformă legilor constitutive ale comunității, să-ți caute pe Dumnezeu din tot sufletul și cu toată inima, să faci ceea ce este bine și drept înaintea Lui, așa cum a poruncit El prin Moise și prin slujitorii Săi, Proorocii; să iubească toate cîte le-a deosebit El și să urască ceea ce a lepădat El; să se țină departe de tot răul și să țină cu strășnicie la toate lucrurile bune; adevărul, dreptatea și justiția să le promoveze în tot locul; să nu mai umble în căile inimii învîrtoșate (îngreunate, împovărate) de păcat și a ochilor lacomi (poficioși) (de plăceri vinovate); toți fiii luminii iubesc, iar fiii întunericului urăsc».

Comunitatea din Qumran sărbătorea în fiecare an praznicul Înnoirii Legământului. Cu acel prilej, vechii membri își reînnoiau votul pe «Legământ», iar alții noi erau primiți în rîndurile lor, după un stagiu de 2 ani (unul de pre-probă și altul de probă), în cursul cărora erau supuși de mai multe ori unor examene sau verificări minuțioase și severe.

În comunitate, toate bunurile erau deobște. Viața de obște, comunitatea bunurilor, ordinea ierarhică meticuloasă definită și riguros respectată și curăția rituală, țin de esența Comunității de la Qumran, reprezintă specificul ei. «Toți cîți de bunăvoie se dau de partea adevărului, sînt obligați să-i aducă prinos lui Dumnezeu toată știința lor, toată putința (capacitatea) lor și tot avutul lor, în cadrele comunității». «Laolaltă trebuie să mănînce, laolaltă să dea mulțumită (scil.: să se roage), laolaltă să se sfătuiască». «Acolo unde se află 10 dintre (membri) ei, nu trebuie să lipsească unul, care zi și noapte să cerceteze Legea... Cei mulți sînt obligați să privegheze laolaltă a treia parte a nopților de peste an și, pe lângă aceasta, să citească în carte (Scriptură?), să caute justiție și să se roage în comun».

Comunitatea de la Qumran are o organizare internă de caracter riguros ierarhic. Membrii ei aparțin uneia din următoarele categorii: preoți, leviți, bătrâni și «tot restul poporului». Înăuntrul fiecărei categorii se disting, apoi, diferite trepte, după măsura priceperii în pătrunderea Torei și a capacității de-a plini prevederile ei. Rangurile acestea nu sînt statice: cei ce face față de succes examinărilor anuale, este promovat în treapta imediat următoare.

Disciplina internă a Comunității de la Qumran este severă. Abaterile de la legile comunității, neascultarea față de cei din treptele superioare, purtarea necuviincioasă la întrunirile deobște, abaterile comise în relațiile cu ceilalți membri, de orice rang ar fi ei, și altele de felul acestora, se sancționau cu excluderea din comunitate (de la 10 zile pînă la 2 ani, după gravitatea transgresiunii), împreună cu împușinarea rației de alimente. Delictele (contravențiile) grele — ca: abateri intenționate, conștiente de la prevederile Torei, sau lepădarea de comunitate a membrilor cu stagiul de mai mulți ani, — se pedepseau cu excluderea irevocabilă, iar pentru sancționarea hulirii lui Dumnezeu se mergea chiar și pînă la aplicarea pedepsei cu moartea.

Comunitatea din Qumran reneagă pe toți cei ce nu aparțin «Legămîntului», separîndu-se manifest și sever de ei. În contrast cu Israelul secularizat, laicizat și călcător de legămînt, ea se socotește și se afirmă ca «un veșnic răsad, o casă sfîntă pentru Israel, o temelie întru totul sfîntă pentru (preoția lui?) Aaron, mărturie a adevărului la judecată, aleși prin buna plăcere a lui Dumnezeu ca să ispășească pentru lume și pe cei necredincioși să-i aducă în făgașul faptei bune».

Produse ale aceleiași comunități, imnurile de la Qumran ne dau puțința să cunoaștem tonalitatea sufletească a celor ce le-au alcătuit și care se serveau de ele în scopul desăvîșirii lor morale. Formal înrudite cu cîntările de mulțumită din Psalmi, ele preamăresc pe Dumnezeu, care pe rugătorul conștient de nimicnicia și păcătoșenia sa îl scapă de cursele lui Belial, de pierzanie și îl scoate din întuneric, luminîndu-l, dăruindu-i cunoștința adevărului și primindu-l în «legămîntul» (comunitatea, obștea) Său.

Metoda de interpretare a Scripturii, agreată și practică de Comunitatea din Qumran, este preponderent alegorică și actualizatoare. Comentariul de tip midraș la Sfîntul Prooroc Avacum aplică întîmplările profetice de textul acestei cărți inspirate la evenimente contemporane tîlcuitorului, străduindu-se să încredințeze pe ascultător (cititor) că la acestea se referă cele prezise de sfîntul autor. Altfel spus, comentatorul e încredințat că vremea sa e vremea realizării proorociilor lui Avacum.

Toate scrierile religioase ale Comunității de la Qumran sînt dominate de un **eshatologism** deosebit de accentuat: membrii acestei comunități trăiesc în încordată așteptare a sfîrșitului lumii, a plinirii veacurilor, ei consideră iminentă judecata de apoi prin care Dumnezeu va pune capăt hegemoniei lui Belial în lume. Apocaliptica lor este deosebit de bogată în amănunte privitoare la bătălia finală care va face să triumfe lumina asupra întunericului, prin puterea lui Dumnezeu.

Ne oprim aici în ceea ce privește acest sector, celelalte probleme legate de Legea veche și de istoria poporului iudeu fiind de resortul specialiștilor în tărîmul Studiului Vechiului Testament.

Există însă o problemă care interesează îndeaproape și Studiul Noului Testament, legate de Comunitatea de la Qumran: Ce s-a întîmplat cu acea-

stă comunitate și dacă este posibilă determinarea mai precisă a specificului ei?

La prima întrebare răspund rezultatele cercetărilor făcute de arheologi pe locul ruinelor de la Qumram. Un grup de cercetători aflat sub conducerea arheologului Pater de Vaux, a stabilit că clădirea comunității a fost construită în jurul anului 100 î. H. Distrusă de un cutremur către anul 30 î. H., a fost refăcută cândva în jurul începutului erei noastre. În cursul primei mari răscoale iudaice (66-70 d. H.) a fost din nou distrusă, de astă dată de trupele romane. Cândva, între anii 132-135 d. H., în cursul celei de-a doua mari răscoale iudaice împotriva cuceritorilor romani ai Palestinei, clădirea de la Qumran a servit de adăpost patrioților evrei. De astă dată trupele romane au nimic-o cu totul și pentru totdeauna. Represaliile trebuie să fi fost crâncene și fulgerătoare. Mobilierul aflat acolo, poziția obiectelor de uz cotidian, mesele de scris cu cerneala uscată în călimări și alte detalii de interior, arată că viața Comunității din Qumran trebuie să se fi stins brusc, în mod violent. E justificată presupunerea — socotim noi — că membrii comunității vor fi fost ridicați și deportați ca sclavi, pînă la unul. De instalațiile lor, rămase pustii, s-au îngrijit nisipurile fierbinți ale pustiului să le acopere cu lițoliul lor tăcut, conservînd urmele vieții înfloritoare care clocotea acolo, pînă în zilele noastre, Manuscrisele aflate în peșterile din preajma ruinilor vor fi fost ascunse acolo la apropierea romanilor. Din cantitatea lor respectabilă, ca și din conținutul lor atît de variat, se poate trage concluzia că centrul Comunității, sediul ei, cu ramificații în împrejurimi, era tocmai la Qumran.

Comunitatea religioasă de la Qumram prezintă suficiente indicii care-i determină pe specialiști s-o identifice cu essenii (sau: esei). Un istoriograf iudeu, Iosif Flaviu, un iudeu elenist, Filon din Alexandria, și un roman, Pliniu cel Bătrîn, ne-au păsbrat știri sumare, dar suficiente spre a ne da seama ce erau essenii: o grupare religioasă iudaică de tip quasi-monahal, ai cărei membri viețuiau izolați de grosul poporului evreesc, în așezări proprii, situate — cum spune Pliniu — la vest de Marea Moartă, adică tocmai în regiunea descoperirilor arheologice și paleografice din ultimul deceniu. Specificul lor, după Iosif Flaviu și Filon, consta în: cinstirea lui Moise ca dătător al Legii, doi-trei ani de noviciat, împărțire a membrilor în diferite trepte, poziție conducătoare a preoților și a altor superiori ierarhici, vie conștiință comunitară, comunitatea bunurilor, subordonare față de bătrîn și respectarea severă a Sabatului.

Există vreo legătură de interdependență între Comunitatea religioasă de tip essenian de la Qumran și creștinism? La această întrebare de optimă importanță pentru Studiul Noului Testament vom încerca să răspundem în secțiunea următoare — și ultima — a prezentei expunerii.

III. Unii teologi și istorici defavorabili supranaturalului și dumnezeirii Mîntuitorului, l-au proclamat pe Domnul nostru Iisus Hristos ucenic al esenilor, socotind că au lichidat problema sursei înțelepciunii care se vedește în învățătura Sa fără egal. În treacăt menționăm că și Sfîntul Ioan Botezătorul a fost etichetat la fel.

Este Mîntuitorul tributar esenilor — sau nu?

Dacă pînă în 1947 se știa prea puțin despre essenii ca să se poată proceda la o confruntare de fond a învățăturii Mîntuitorului cu doctrina eseniană, acum această posibilitate este dată prin existența documentelor descoperite la Chirbet Qumran și în împrejurimi. Analiza cuprinsului ace-

stor documente a dus la îndoita concluzie că există unele asemănări de metăgăduit:

- a) între ele și sfintele cărți ale Noului Testament și
- b) între Comunitatea de la Qumram și Biserica creștină a veacului apostolesc.

Aceste asemănări sînt, însă, superficiale. Examinarea lor obiectivă dovedește — și de astă dată — cît de adevărat este că **asemănarea nu înseamnă numai decît dependență**, împrumut de idei și concepții sau imitare organizatorică a unui tip instituțional anterior din punct de vedere cronologic. Indicăm aceste asemănări, călăuzindu-ne de studiul amintit (vezi excursul bibliografic) al lui Martin Metzger.

În așa-numitele «Suluri ale Legii», se întilnește dispoziția: «Nimeni nu trebuie să se amestece în cuvîntul aproapelui; său (scil.: întrerupîndu-l), înainte ca fratele său să fi isprăvit ceea ce avea de spus. Ceva similar se poate citi în I Cor. 14, 30 urm.

Perechile de expresii diametral opuse (antagoniste): «lumină-întuneric» și «adevăr-minciună», existente în limbajul uzual al Comunității de la Qumran, «joacă un rol și în Noul Testament» (Metzger).

Atît membrii Comunității de la Qumran, cît și creștinii, se auto-califică «fii ai luminii», «aleșii lui Dumnezeu», «biserica lui Dumnezeu».

Și cei din Qumram și creștinii au mese deobște, cu caracter liturgic, practică comunitatea bunurilor, predică sărăcirea de bunăvoie și o trăiesc, au un colegiu de 12 bărbați cu rol conducător în comunitate (resp.: în Biserică), fac deosebire vădită între membrii ierarhiei și credincioși, ș. a.

«Acestea și alte paralele, dovedesc că Biserica primară era înrădăcinată în tradiția iudaismului și a împrumutat cîte ceva din aceasta. Din acest motiv, textele din Qumran pot contribui la o mai bună înțelegere a Noului Testament — conchide Metzger.

Maș departe, același cercetător constată, principial, că tocmai fondul asemănărilor dintre Comunitatea de la Qumran și creștinismul primar vădește **deosebirile profunde** (sublinierea e a lui) dintre una și celălalt, scoțînd la iveală cu atît mai limpede particularitatea Noului Testament. Constatarea aceasta este ilustrată de o serie de amănunte deosebit de concludente, pe care le parafrazăm cu cea mai mare grijă pentru redarea fidelă a sensului lor.

Departe de a-i tăgădui profunzimea lăuntrică, evlavia Comunității de la Qumram are trăsături nomiste, legaliste, bine reliefate; ori, Biserica creștină primară, în scrierile ei inspirate, în doctrina ei peste tot, mărturisește că Iisus Hristos este sfîrșitul (plinirea, desăvîrșirea, τέλος) Legii mozaice.

Membrilor Comunității din Qumran li se cere să urască pe «fiii întunericului» (prin care se pare că se înțeleg toți ceilalți oameni, dinafara comunității respective), pe cînd Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos ne îndatorează să iubim și pe vrăjmașii noștri.

Comunitatea din Qumran se izolează de lume și se roagă ca «între oamenii fărădelegii poavața Torei ascunsă (tăinuită) să rămînă». Mîntuitorul Hristos, completamente străin de orice fărîmă de ermetism doctrinar, își trimite Apostolii și ucenicii în lume ca să propovăduiască Evanghelia la toată zidirea, să proclame fățiș, «de pe acoperișuri», în auzul tuturor, ceea ce le-a împărtășit «la ureche», în școala Sa dumnezeiască.

Pe de altă parte, Noul Testament încuajază îmbrățișarea modului de viață de totală devoțiune Domnului, dar sub formă de recomandare, nu impunând-o, sfătuind și nu poruncind adoptarea lui. Monahismul creștin — răsad dumnezeiesc al îndemnurilor la desăvârșire religioasă-morală, dat celor ce posedă realmente vocație — e însă cu totul altceva decât «fugă de lume», ca cea ridicată la rang de doctrină de către eseni.

Comunitatea din Qumran e în așteptarea lui Mesia, Cel ce **va să vină**. Biserica creștină își datorește existența lui Mesia, Cel ce **a venit** în persoana lui Iisus Hristos, ea nu mai așteaptă altul.

Comunitatea din Qumran e încredințată că ea poate ispăși pentru lumea păcătoasă. Biserica creștină învață că Hristos-Domnul a ispășit păcatul, prin jertfa Sa, de care nu poate fi dezlipită Învierea.

În sfârșit, Comunitatea din Qumran așteaptă încă «plinirea vremii» mîntuirii din păcat. Pentru noi, aceasta este o realitate istorică de domeniul trecutului, bimilenară.

Întemeiul celor mai sus arătate, sîntem încredințați că între Comunitatea din Qumran și Noul Testament, între eseni și Biserica creștină, stau deosebiri ireductibile. Departe de-a le fi fost tributar esenilor, în ipoteza că s-ar fi întîlnit cu ei pe scena desfășurării activității Sale mesianice, este de presupus că Mîntuitorul nu i-ar fi tratat cu mai multe menajamente decât pe cei cărora le-a spus, ferm și odată pentru totdeauna: «Nu vă cunosc pe voi...» .

Sîntem încă departe de-a putea cuprinde în toată amploarea ei însemnătatea descoperirilor paleografice și arheologice făcute în ultimul deceniu în depresiunea Mării Moarte. Lucrările de valorificare științifică a acestor descoperiri se află abia în curs de efectuare și desăvîrșirea lor este chestiune de durată. Pe măsură ce ele vor progresa, vom avea noi și noi bucurii, ca creștini și ca oameni de cultură, de pe urma rezultatelor lor.

Din cele ce se știu pînă acum, se desprinde însă o constatare de fond, care nu va mai putea fi răsturnată de nici o surpriză, ori cîte surprize de amănunt ar mai putea aduce cercetările în curs: **descoperirile de la Chirbet Qumran și din împrejurimi au o însemnătate epocală și luminile ce le aruncă ele asupra textelor și realităților istorice biblice sînt pe de-a-ntregul favorabile poziției tradiționale a Sfintei noastre Biserici față de acestea.** Ele nu vatămă, ci consolidează, nu infirmă, ci confirmă, nu slăbesc, ci întăresc această poziție.

Este datoria teologilor de pretutindenea — adică și a teologilor noștri — să aibă privirea mereu așintită asupra desfășurării cercetărilor în curs și să valorificăm fără preget, pe măsură ce luăm act de rezultatele lor, luminile de la Qumran, pentru o cit mai exactă înțelegere a Vechiului și Noului Testament. Aceste lumini de la Răsărit pot — și trebuie — să lumineze tuturor creștinilor.

EXCURS BIBLIOGRAFIC

Considerente de elementară onestitate literară de de o parte, iar pe de altă parte dorința de a oferi orientări bibliografice minimale asupra obiectului acestei prezentări, ne îndatorează să facem precizările care urmează.

I. — La întocmirea expunerii de mai sus, am utilizat efectiv următoarea bibliografie:

1. Hans Bardtke: *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* (Berlin, 1953, 176 p.) Autorul este profesor universitar la Leipzig, doctor în Teologie și D. theol. h.c. (doctor în teologie honoris causa). Ultimul titlu i-a fost conferit în 30 sept. 1956 de către Facultatea de Teologie din Rostock, cu motivarea că prof. Bardtke este «interpret versat al recent-descoperitei or manuscrise iudaice antice și cercetător al unor izvoare de mult îngropate pentru istoria criticii științifice biblice» (cf. «Theologische Literaturzeitung», 1957, nr. 8, col. 634). Lucrarea aceasta istorisește împrejurările în care s-au făcut descoperirile din depresiunea Mării Moarte, arată însemnătatea lor, prezintă amănunțit problemele care au legătură cu aceste descoperiri și — în partea a treia — oferă în traducere germană textul integral al «Sulurilor Legii», al comentariului la Proorocia lui Avacum și a 5 imnuri religioase. Are în vedere un cerc mai larg de cititori decât cel al specialiștilor, fără să fie totuși o lucrare de popularizare. Cartea a fost recenzată în românește de P.C. Pr. Dr. Nicolae Neaga, profesor de Studiul Vechiului Testament la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu, în revistele: «Ortodoxia» (București, 1956, nr. 2, p. 287-290) și «Mitropolia Ardealului» (Sibiu, 1956, nr. 1-2, p. 153-157).

2. Martin Metzger, Hamburg: *Licht auf die biblischen Texte. Die Handschriftenfunde vom Toten Meer* (studiu de sinteză apărut în revista protestantă «Wort und Tat», anul 11, 1957, nr. 3, p. 72-78).

Studiul lui M. Metzger ne-a fost de cel mai mare folos la alcătuirea expunerii de față, pentru că privește subiectul în toată întinderea și ramificațiile lui. E scris limpede și ponderat. Față de lucrarea lui Bardtke, are avantajul că fiind recent publicat, urmărește problema în chestiune pînă la zi.

În afară de acestea, am avut la dispoziție și am utilizat efectiv toate materialele publicate în:

3. Colecțiile revistei «Theologische Literaturzeitung», pe anii 1955-1957 (care apare în al 82-lea an, la Berlin, R.D. Germană, sub conducerea renumitului profesor D. Kurt Aland). În această revistă de mare prestigiu teologic-științific, au apărut numeroase studii privitoare la descoperirile din depresiunea Mării Moarte, semnate de cei mai de seamă specialiști protestanți germani din zilele noastre (ca: H. Bardtke, Otto Eissfeld-Halle, Ethelbert Stauffer-Erlangen ș.a.). Deosebit de prețioase sînt traduceri (explicative) din manuscrisele descoperite în ultimii 10 ani. Dat fiind numărul mare al materialelor publicate de amintita revistă, socotim că nu e cazul să le indicăm aici pe fiecare în parte, aceasta depășind caracterul expunerii noastre.

II. — Din bogata bibliografie privitoare la descoperirile în chestiune, de care am luat cunoștință prin mijlocirea lucrărilor indicate la punctul I al acestui excurs, reținem următoarele contribuții:

1. H. Wüderger: *Die Handschriftenfunde beim Toten Meer und ihre Bedeutung für die Erforschung der Heiligen Schrift* (Calwer Hefte nr. 5, Stuttgart 1956, p. 43). Lucrare scurtă, de sinteză, asupra conținutului, vechimii, originii (provenienței) și însemnătății manuscriselor descoperite în ultimii 10 ani.

2. Alan Honour: *Höhle des Reichthums. Die Geschichte der Rollen vom Toten Meer* (Konstanz 1956, p. 152). Autorul este un bun cunoscător al Orientului Mijlociu. Expunere în formă de istorisire. Se adresează cititorilor de toate vîrstele și stările.

3. H. H. Rowley: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, în: «World Christian Digest», ianuarie 1957, p. 20 urm. Autorul e profesor universitar baptist, în Anglia, specialist în Vechiul Testament.

4. Otto Eissfeldt: *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1956, capitolul: Apokriphen und pseudepigraphenartige Schriften unter den Qumrantexten 788 urm.). Precum se vede, profesorul de Vechiul Testament din Erlangen a introdus chiar și într-un tratat cu caracter de manual parte din rezultatele cercetărilor legate de descoperirile de la Qumran, pentru ca studenții săi să fie la curent cu ele.

5. Ethelbert Stauffer: *Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer* (Stuttgart 1957, Calwer Hefte nr. 9). Prof. E. Stauffer constată că între Iisus Hristos și oamenii din Qumran sînt oarecare puncte asemănătoare. Acestea sînt însă cîșvirșite de considerabile deosebiri (8 la număr, semnaleză autorul), — și anume, nu numai în probleme singuratic, ci și în opoziția ireductibilă, «chiar mortală» (cum se exprimă Metzger) dintre atitudinea Mîntuitorului și cea a Comunității din

Qumran față de Legea mozaică. Cu privire la porunca cinstitii Sabatului, autorul face această îndrăzneată afirmație: «Dacă I'sus ar fi încăput pe mîinile oamenilor din pustie, aceștia, după logica și după exegeza pe care o făceau Torei, L-ar fi condamnat și ar fi trebuit să-L condamne la moarte pe călcătorul Sabatului în Qumran (adică pe Mîntuitorul), exact așa cum s-a întîmplat cu El în Ierusalim» (citat de Metzger).

Ne oprim aici, fără a omite să menționăm că n-am socotit necesar să dăm și indicații bibliografice privitoare la reproducerile de texte din Qumran, făcute în Anglia, Germania și în alte țări, în foto-copie în tipar ebraic și în traduceri ample comentate. Acestea sînt de resortul specialiștilor în Vechiul Testament.

Pr. Prof. GRIGORIE MARCU

MANUSCRISELE, CARŢILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ŞI ORICE FEL DE CORESPONDENŢĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXA, — STR. ANIIM Nr. 29, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREŞTI, CU MENŢIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».

COSTUL REVISTEI

IN ŢARA

Pe un an 20 lei
Un număr 5 „
Un număr dublu . . 10 „

PESTE HOTARE

Pe un an 40 lei
Un număr 10 „
Un număr dublu . . 20 „

In Bucureşti, revista «Studii Teologice» se poate cumpăra de la Magazinul de obiecte bisericeşti al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureştilor, str. 30 Decembrie nr. 9.

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAŢI SĂ-ŞI PĂSTREZE COPIE DUPĂ MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACŢIEI REVISTEI «STUDII TEOLOGICE»

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXA
1958