

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNA

CUPRINSUL

Asistent Pr. IOAN I. RAMUREANU, Concepția Sfintului Justin Martirul și Filozoful despre suflet.

Magistrand MIRCEA PACURARIU, Incercări de propagandă romano-catolică în Țara Românească și Moldova în secolul XIX.

Pr. Magistrand MARIN M. BRANIȘTE, Eshatologia în concepția lui Origen.

Ierom. Magistrand NESTOR VORNICESCU, Combaterea nedreptăților sociale în cuvântările Episcopului Asterie al Amasiei.

Pr. Magistrand MIHAI GEORGESCU, Idei morale și sociale în comentarul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare.

Pr. Magistrand IOAN CHIRVASIE, Invățătura despre Sf. Duh la Sfintul Vasile cel Mare.

Pr. Magistrand GH. IORDĂCHESCU, Sfânta Liturghie și Sfintele Taine ca mijloace de păstorire.

DOCUMENTAR: Un incunabul în tipar glagolitic: «Breviarium Illyricum», de *Virgil Molin*.

7-8

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. ANIM 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, candidații la titlul de magistru și doctor în teologie, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Asistent Pr. IOAN I. RAMUREANU, Concepția Sfintului Justin Martirul și Filozoful despre suflet	403
Magistrand MIRCEA PACURARIU, Incercări de propagandă ro- mano-catolică în Țara Românească și Moldova în secolul XIX	424
Pr. Magistrand MARIN M. BRANIȘTE, Eshatologia în concepția lui Origen	440
Ierom. Magistrand NESTOR VORNICESCU, Combaterea nedrep- tăților sociale în cuvântările Episcopului Asterie al Amasiei	454
Pr. Magistrand MIHAI GEORGESCU, Idei morale și sociale în Comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare	463
Pr. Magistrand IOAN CHIRVASIE, Invățătura despre Sf. Duh la Sfintul Vasile cel Mare	475
Pr. Magistrand GH. IORDACHESCU, Sfinta Liturghie și Sfintele Taine ca mijloace de păstorire	485
DOCUMENTAR: Un incunabul în tipar glagolitic: «Breviarium Illyricum», de <i>Virgil Molin</i>	494

SERIA II-a

7-8

ANUL X—1958

REDACTIA ȘI ADMINISTRATIA
BUCUREȘTI STRADA ANTIM Nr. 29 — RAIONUL NICOLAE BĂLCESCU

COMITETUL DE REDACTIE

Președinte : *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.*

CONCEPȚIA SFÎNTULUI IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL DESPRE SUFLET

I. Concepția Sfântului Iustin despre suflet în perioada platonice a vieții sale. La începutul *Dialogului cu Iudeul Tryphon*, în cap. III-VIII, în care Sf. Iustin († 165-166) ne arată motivele care l-au determinat să treacă la creștinism, găsim și concepția sa despre suflet, așa cum o avea el, până a trece la creștinism, sub influența doctrinei platonice. Sf. Iustin știe că sînt unii filosofi care nici măcar nu s-au gîndit dacă există numai un singur Dumnezeu, sau dacă sînt mai mulți și dacă aceștia au grijă de fiecare din noi în parte, sau nu au. Dimpotrivă, unii ca aceștia caută să ne convingă că Dumnezeu poartă grijă numai de univers, de genuri și de specii, iar de mine, de tine și de fiecare în parte nu poartă grijă, fiindcă, dacă ar purta, n-ar mai fi nevoie să ne rugăm lui toată ziua și toată noaptea.¹ În afară de aceștia sînt și alții, după Sf. Iustin, care, deși susțin că sufletul omenesc este nemuritor și netrupesc, socotesc că atunci cînd fac vre un rău, nu vor primi nicio pedeapsă, căci ceea ce este netrupesc nu poate pătimi; pe lîngă aceasta, unii ca aceștia socotesc că n-au nevoie de nimic de Dumnezeu, intrucît sufletul este nemuritor.²

Sfîntul Iustin nu urmează părerea acestora. După ce a trecut prin filosofia stoică, peripatetică și pitagoreică, s-a oprit la filosofia lui Platon. Gîndirea înaltă a acestuia l-a încîntat prin contemplarea lucrurilor netrupești, iar teoria ideilor platonice a dat aripi judecății sale.³ Adeseori, ne spune el însuși, purtînd în suflet o mare liniște și evitînd cît mai mult orice urmă omenească, se ducea într-un loc, nu departe de malul mării, după toată probabilitatea la Cezareea Palestinei, unde, neîmpiedicat de nimeni, stătea de vorbă cu sine însuși. În această stare sufletească, a fost întîlnit de un bătrîn misterios, cu înfățișarea frumoasă, cu chipul blînd și cuvios. Acestui bătrîn îi descopere Sfîntul Iustin gîndirea sa, și din această convorbire putem cunoaște moi doctrina Sfîntului Iustin despre suflet înainte de convertirea sa la creștinism. Cum unele întrebări puse de bătrîn au conținut platonice, putem presupune că bătrînul e un purtător de cuvînt, în gura căruia au fost puse asemenea întrebări de Iustin însuși, pentru a-și putea expune propriile sale îndoieli filozofice, din vremea în care încă nu trecuse la creștinism.

Ca și Platon, Sf. Iustin admite că noi avem prin suflet o înrudire spirituală cu Dumnezeu. Sufletul este de natură dumnezeiască și nemuritor, și o parte din această rațiune împăratească.⁴ Prin înrudirea noastră spirituală cu Dumnezeu, ne este cu puțință și nouă să-L cuprindem cu mintea, să-l înțelegem și să fim fericiți. La întrebarea bătrînului, dacă

1. *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, I, ed. Carolus Otto, *Justini Philosophi et Martyris opera quae feruntur omnia*, în *Corpus Apoiogetarum Christianorum saeculi secundi*, vol. II, editio tertia, Jenae, 1877, p. 4.

2. *Ibidem*, I, p. 6.

3. *Ibidem*, II, p. 10.

4. *Ibidem*, IV, ed. Otto, p. 18: «ἡ ψυχὴ θεῖα καὶ ἀθάνατος ἐστὶ καὶ αὐτοῦ ἐξείνου τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος».

toate sufletele, din toate animalele pot cuprinde pe Dumnezeu cu mintea, sau altul e sufletul omului, altul al calului și altul al asinului, Sf. Iustin răspunde că în toate animalele sînt aceleași suflete.⁵ Ideea aceasta a **transmigrațiunii sufletelor în animale**, cai, asini, coborînd chiar pînă la animalele acvatice, a împrumutat-o Sf. Iustin din Platon, din dialogurile **Phaidon, Republica și Timaios**.⁶ El admite aceasta, fiindcă privește sufletele din animale ca pe niște suflete spirituale. Dacă aceste ființe sînt incapabile de orice operație spirituală, nu sînt de vină ele, ci corpul lor le este pentru un moment o piedică.

În afară de ideile filozofice platonice pe care le observăm, în întrebările bătrînului, găsim în răspunsurile date lui Iustin, ideile creștine cu privire la suflet, despre care putem presupune, de asemenea, că reprezintă chiar părerile Sfîntului Iustin, puse în gura bătrînului, pentru a da sprinteneală și vioiciune convorbirii. Observăm că ideea transmigrațiunii sufletelor a pus în nedumerire pe bătrîn; de aceea, acesta întrebă pe Iustin dacă aceste animale, caii și asinii, vor vedea sau au văzut pe Dumnezeu. Sf. Iustin răspunde că nu-l vor vedea, după cum nu-l vor vedea nici cei mai mulți dintre oameni, ci numai cei care trăesc în dreptate și sînt **curățiți prin dreptate și celelalte virtuți**.⁷ Aceste cuvinte făcură pe bătrîn să tragă concluzia că omul nu vede pe Dumnezeu din cauza înrudirii cu el și nici pentru că are rațiune prin care să-l înțeleagă, ci fiindcă este virtuos și drept. Iustin admite această părere, dar insistă că omul vede pe Dumnezeu și pentru că are cu ce să-l înțeleagă.

Asupra **spiritualității sufletului** sînt amîndoi de acord. Se admite de amîndoi că sufletul e de natură **dumnezească și nemuritor, că poate să înțeleagă** (νοεῖν) **că există Dumnezeu, că dreptatea și pietatea precum și celelalte virtuți sînt bunuri prin care se pot curăți oamenii**. Sufletul poate să gîndească și să cunoască pe Dumnezeu, cît timp se află în trup, prin **rațiune**: dar numai după ce s-a desfăcut de trup și trăiește în el însuși poate să atingă ceea ce este mai presus de orice timp⁸ zice Sf. Iustin în limbajul unui filozof platonice. Ideea aceasta a împrumutat-o din dialogul Phaidon,⁹ Timaios¹⁰ și Republica¹¹ lui Platon, unde se afirmă că sufletul numai după ce va rămîne în el însuși, deslipit de trup, va ști în mod desăvîrșit în ce constă propria sa natură și numai așa va cunoaște natura dumnezeirii. După părerea bătrînului însă, sufletul poate într-adevăr să gîndească și să cunoască pe Dumnezeu, dar îl va vedea după această

5. Ibidem.

6. Phaidon, 82 a, ed. Léon Robin, Platon, Oeuvres Complètes, t. IV, première partie: Phédon, texte établi et traduit. (Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris (Les Belles Lettres), Paris, 1934, p. 43; Republica, IV, 588 d.e., ed. Emile Chambry, Platon, Oeuvres Complètes, t. VII, première partie: La République, livres IV-VII, texte établi et traduit... (Collection des Universités de France...), Paris 1933, p. 75; Timaios, 902-92 b, ed. Albert Rivaud, Platon, Oeuvres Complètes, t. X: Timée-Critias, texte établi et traduit... (Collection des Universités de France...), Paris, p. 228-229.

7. Dialogul cu Iudeul Tryphon, IV, ed. Otto, p. 18.

8. Ibidem, IV, p. 20.

9. Phaidros, 249 e, ed. Léon Robin, Platon, Oeuvres Complètes t. IV, 3-e partie: Phédre, texte établi et traduit... (Collection des Universités de France...), Paris, 1933, p 43 sq.

10. Timaios, 41 a-43. ed. Albert Rivaud, pp. 157-159.

11. Republica, X, 612 a, ed. Emile Chambry, t. VII, 2-e partie, p. 109.

viață, nu prin propriile sale puteri, cum zicea Iustin ca filozof platonice, **ci împodobit cu darul Sf. Duh**, «ἀγίω πνεύματι κεκοσμημένος»¹²

Din răspunsurile date bătrînului, deducem că în perioada platonice a vieții sale, Iustin admite ca și Platon **preexistența sufletului**, fără ca sufletul să aibă cunoștință de aceasta, după cum nu are, de altfel, nici de existențele succesive, care trebuie să urmeze preexistenței. Apoi, sînt suflete care văd pe Dumnezeu în starea omenească, prin ajutorul **rațiunii**, dar sînt și altele care nu-l văd. Sufletele acelorora care sînt nevrednice de o asemenea contemplație sînt închise în trupurile vreunor fiare și tocmai într-aceasta constă pedeapsa lor.¹³ Ideea e luată din dialogul Phaidon al lui Platon.¹⁴ Bătrînul însă replică: deoarece aceste suflete nu au cunoștință de vina lor, nu se poate spune că sînt pedepsite, de vreme ce ele nu cunosc această pedeapsă. De aceea, în concluzie, bătrînul respinge ideea că sufletele rătăcesc în alte trupuri. Căci dacă ar fi așa, aceste suflete ar ști că sînt pedepsite și, în urmă, s-ar teme să mai păcătuiască chiar și numai din întîmplare.¹⁵

Mai departe, susține bătrînul, filozofii nu pot spune nici măcar ce este sufletul. După părerea bătrînului, și în acest punct se depărtează ușor de creștinism; nu trebuie să spunem nici că **sufletul este nemuritor, căci dacă este nemuritor este și nenăscut**.¹⁶ Aceste cuvinte fac pe Iustin să-i răspundă că după unii platonicieni, sufletul este într-adevăr nemuritor și totdeodată și nenăscut.¹⁷ Bătrînul aduce în discuție noi argumente. După părerea lui, lumea pe care o vedem, dacă ar fi nenăscută, ar fi și ea veșnică. Acest corp solid, însă, care are duritate, care e compus, care se schimbă pierind și născîndu-se zi de zi, nu poate fi nenăscut, ci a fost creat de cineva. Iar dacă lumea a fost creată, urmează în chip necesar că și sufletele au fost create și, prin urmare, nu pot să existe prin ele însele. Cum vedem, bătrînul luptă împotriva unei dogme curente a platonismului, **nemurirea naturală a sufletului**. Dar, întrucît sufletul nu este nenăscut, înseamnă că nu e nemuritor prin natură. Numai Dumnezeu singur este nenăscut și fără început. Sufletul, dacă s-ar bucura de această favoare, ar fi și el de esență divină; ar fi cum zice Platon în **Philebos**, 30 d, «parte din rațiunea împărătească» — «τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος», cuvinte pe care le-a împrumutat și Sfîntul Iustin la începutul Dialogului cu Iudeul Tryphon.¹⁸ Ne-am aștepta ca Sf. Iustin să demonstreze bătrînului, pornind de la ideea rudeniei noastre cu Dumnezeu, că sufletul e **nemuritor prin natură**. În loc să facă aceasta, efortul său se îndreaptă, dimpotrivă, să arate că sufletul e nemuritor nu prin natura sa, ci **din voința lui Dumnezeu**, idee care se găsește și la Platon în tratatul **Timaios**.¹⁹ Dacă Iustin ar fi rămas la ideea nemuririi sufletului prin natura sa, ar fi însemnat, în cazul acesta, să se șteargă **orice deosebire dintre creatură și creator**. Dar dacă prin natura sa sufletul este creat, înseamnă că este muritor.

12. **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, IV, ed. Otto, p. 16.

13. **Ibidem**, IV, p. 20: „Ἐἴς τινα θηρίων ἐνέσσομεύονται σώματα, καὶ αὕτη ἐστὶ κόλασις αὐτῶν”.

14. **Phaidon**, 820 b, ed. Léon Robin, p. 41-43.

15. **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, IV, ed. Otto, p. 22.

16. **Ibidem**, V, p. 28: „Ἔτι εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος θελαβή”.

17. **Ibidem**, V, p. 24.

18. **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, IV, ed. Otto, p. 18: „καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ μέρος”.

19. **Timaios**, 41 ab., ed. Albert Rivaud, p. 156.

Cum vom vedea cînd vom vorbi despre concepția sa despre suflet și perioada creștină, Sf. Iustin a căutat să explice nemurirea sufletului sprijinindu-se pe argumentul moral. Ca și **Immanuel Kant** în sec. al XVIII-lea, el a demonstrat necesitatea nemuririi sufletului ca un postulat al moralei care cere o sancțiune a sufletului după moarte, pentru faptele săvîrșite în viață. **Dumnezeu, printr-un act de voință, face ca sufletul să trăiască veșnic pentru ca să-și poată primi răsplata sau pedeapsa.**²⁰

Argumentul bătrînului cu privire la totalitatea universului, care, întrucît a fost creat este pieritor, obligă pe Iustin să admită că și sufletele întrucît sînt create, sînt supuse pieririi.²¹ Bătrînul accentuă însă că el nu spune despre toate sufletele că mor, deoarece **pentru cei răi ar fi cu adevărat un cîștig.**²² Ideea a fost împrumutată din **Phaidon**²³ al lui Platon. El crede că sufletele celor pioși rămîn într-un loc mai bun, iar cele nedrepte și rele într-un loc mai rău, așteptînd acolo vremea judecării,²⁴ așa cum învață dogmatica creștină pînă azi. Astfel, zice bătrînul, sufletele vrednice de Dumnezeu nu vor muri, iar celelalte vor fi pedepsite atîta vreme cît vrea Dumnezeu ca ele să existe și să fie pedepsite.²⁵ S-ar părea aici, că chinurile celor răi vor înceta odată, se vor sfîrși, așa cum a susținut în sec. al III-lea după Hristos, marele scriitor alexandrin, Origen († 254), prin ideea restabilirii lucrurilor în starea lor de la început — ἀποκατάστασις τῶν πάντων — Sf. Iustin însă, exprimă în alte locuri cu totul lămurit eternitatea chinurilor Infernului. Astfel în Apologia I-a, cap. VIII, 4,²⁶ el ne spune că cei răi vor apărea cu trupurile și cu sufletele lor și chinurile lor vor fi veșnice, iar nu numai pentru o perioadă de o mie de ani cum pretindea Platon. Argumentul acesta asupra naturii sufletului care este ceva creat ca și universul e reluat și dezvoltat mai amplu de Iustin. El răspunde bătrînului că ceea ce susține el despre univers și despre suflet e același lucru pe care-l lasă să se înțeleagă Platon în Timaios cînd spune că lumea e pieritoare prin faptul că a fost creată, dar nu va fi distrusă și nici nu va găsi soarta morții din pricina voinței lui Dumnezeu.²⁷ Se poate spune același lucru și despre suflet, se întrebă Iustin? Și tot el răspunde: «Numai Dumnezeu singur este nemuritor și nepie-

20. Cf. și Aimé Puech, *Les Apologistes grecs du II-e siècle de notre ère*, Paris 1912, p. 128.

21. *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, V, ed. Otto, p. 24.

22. *Ibidem*, p. 24.

23. *Phaidon*, 107 e, ed. Léon Robin, p. 85.

24. *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, V, ed. Otto, p. 24.

25. *Ibidem*.

26. Ediția Gerardus Rauschen, *Sancti Iustini Apologiae duae (Florilegium Patristicum)*, Bonnae, 1911, p. 20. Pentru cele două Apologii ale Sf. Justin să se vadă și aceste ediții: L. Pautigny, Justin, *Apologies*, în Coll. «Textes et documents pour l'étude historique du christianisme», Paris, 1904; P. Joannes Maria Pfäffisch, *Justinus' des Philosophen und Märtyrers Apologien* (Aschendorffs Sammlung lateinischen und griechen Klassiker), Kommentar, Münster im Westphalien, 1912; M. J. Rouët de Jouraël S.J., *Enchiridion Patristicum, Loci SS Patrum, Doctorum, Scriptorum, Ecclesiasticorum*, Apologia I-a, editio quarta et quinta, Friburgi Brisgoviae, 1922. Compară și traducerea lui Dr. Gerhard Rauschen, *Des Heiligen Justins des Philosophen und Märtyrers Zwei Apologien*, aus dem griechischen übersetzt, in *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 12, Kempten und München, 1913; vezi și traducerea italiană de J. Giordani, Florența 1929.

27. *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, V, ed. Otto, p. 26; cf. Timaios, 41 ab, ed. Albert Rivaud, p. 156.

ritor și tocmai pentru aceasta este Dumnezeu, în timp ce toate celelalte care vin după el, sînt născute și pieritoare. Din cauza aceasta, sufletele vor muri și vor fi pedepsite «καὶ ἀποθνήσκουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ κολάζονται» —, căci dacă ar fi nenăscute, n-ar mai păcătui și n-ar mai fi neînțelepte, n-ar mai fi iarăși temătoare și îndrăznețe, și n-ar locui de buna lor voie în porci, în șerpi și în ciini, nici n-ar mai îngădui să fie constrinse. Căci ceea ce este nenăscut, este asemănător, egal și același cu cel nenăscut și nu se deosebește unul de altul nici prin putere, nici prin cinste». ²⁸ Vedem, prin urmare, că Iustin, încă din perioada platoniană, precristiană, a vieții sale accentuează că sufletul nu e nemuritor, prin sine însuși, **întrucît este creat iar ceea ce este creat, nu poate fi etern.** Această contradicție există chiar și în dialectica platoniană. Căci, în timp ce, în **Phaidon**, **Phaidros** și **Republica** ni se argumentează existența sufletului, din veșnicie în virtutea simplității și unității naturii lui, prin asemănare cu lumea ideilor sau formelor pure, în **Timaios** și în cartea a X-a din **Legile**, se admite creația sufletului prin opera Demiurgului. Iustin a păstrat această idee că sufletul este muritor, deoarece este creat, **dar devine nemuritor prin voința lui Dumnezeu.**

Cuvintele de mai sus cu privire la suflet nemulțumesc pe bătrîn. După el adevărul stă astfel: «Sau sufletul este viață, sau are viață. Dacă are viață, ar face pe altcineva să trăiască și nu pe sine însuși, așa după cum mișcarea mișcă mai ales altceva decît pe ea însăși. Cum că sufletul trăiește n-ar putea contradice nimeni. Dacă însă trăiește, nu trăiește pentru aceea că este viață, ci pentru că este pârtaș vieții, iar ceea ce se împărtășește din ceva este altceva decît cel din care se împărtășește. Sufletul însă este pârtaș vieții fiindcă Dumnezeu voiește ca el să trăiască. Tot așa sufletului nu va mai fi pârtaș vieții, cînd Dumnezeu ar vrea să nu mai trăiască. Căci sufletul nu are același fel de trăire ca Dumnezeu». ²⁹ Bătrînul încheie cu aceste cuvinte: «**După cum omul nu există întotdeauna și nici trupul nu e continuu unit cu sufletul, ci, atunci cînd trebuie ca armonia aceasta să se desfacă, sufletul părăsește trupul și omul nu mai există, tot așa, atunci cînd sufletul nu trebuie să mai existe, pleacă din el spiritul vivificator — ζωτικόν πνεῦμα — și nu mai există suflet, ci se întoarce însuși acolo de unde a fost luat**». ³⁰ Pasagiul acesta prezintă foarte serioase greutăți de interpretare. Desigur, Iustin vizează aici pagina celebră din **Phaidros**, 245 c., ³¹ pe care voiește s-o combată prin gura bătrînului. Platon caută să argumenteze nemurirea sufletului pornind de la principiul că sufletul, avînd ei însuși mișcare proprie, este nemuritor: **Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Τὸ γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατος**», în timp ce pentru lucru care este pus în mișcare de un altul, îndată ce a încetat de a fi mișcat, va înceta și existența sa. **Dar ce poate fi acest spirit vital, ζωτικόν πνεῦμα, prezentat ca ceva distinct și separat de suflet? Ar putea fi o parte superioară a sufletului, deosebită de el? Nu s-ar putea aceasta, fiindcă n-ar mai fi trebuit să ni se spună că sufletele sînt nemuritoare.**

J. Bainvel, în articolul său despre suflet, ³² se silește să interpreteze acest curios pasaj astfel: Preocupat să arate că sufletul nu este ca Dum-

28. **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, V p. 26.

29. **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, VI, ed. **Otto**, p. 30.

30. *Ibidem*, "Ὅταν δέη τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι. ἀπέστη ἀπ'αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἔθεν ἑλγῆσθαι ἐκείσε Χωρεὶ πάλιν".

31. Vezi ed. **Léon Robin**, pp. 33-34.

32. Publicat sub voce «Âme», art. în **Dictionnaire de Théologie Catholique**,

nezeu viața prin esență, nici nemuritor prin esență, Sf. Iustin crede că sufletul primește de la Dumnezeu viața și ar cădea în neant îndată ce ar înceta acest influx divin. A înceta să trăiască e pentru suflet a înceta de a exista, întrucît sufletul nu are ca Dumnezeu ființa și viața prin esență. De altfel, Sf. Iustin, nu definește mai deaproape această expresie, ζωτικόν πνεῦμα, «**spirit vivificator**», care asigură, atît cît vrea Dumnezeu, existența sufletului și nici nu-l mai întîlnim undeva în scrierile sale păstrate. În general, el nu vorbește în scrierile sale decît de două părți ale compusului uman, **sufletul și trupul**.

În privința esenței sufletului, el nu ne-a lăsat vreo precizie mai mult. Se pare că el lasă să se înțeleagă că sufletul este făcut **dintr-o materie fină**. Într-o tiradă contra antropomorfismului exagerat al rabinilor iudeilor, Sf. Iustin citează în **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, cuvintele din **Psalmul VIII, 4**: «**Voi vedea cerurile, lucrurile degetelor tale**» și arată cum trebuiesc ele înțelese: «Dacă prin acestea nu voi înțelege lucrarea cuvintelor lui, vom înțelege în chip neînțelept, **«așa cum pretind rabinii voștri, care cred că Părintele tuturor și Dumnezeu cel nenăscut are mîini, picioare, degete și suflet, ca o vietate compusă și care învață că pentru aceasta s-a arătat Tatăl pe sine însuși lui Abraam și lui Iacob**».³³

*

II. Concepția Sf. Iustin despre suflet după ce a trecut la creștinism.

Cu totul alta este concepția Sfîntului Iustin despre suflet, după ce trece la creștinism. Vechile idei platonice se întrezăresc și în această fază a vieții sale, dar ele au fost umbrite de ideea creștină. De acum înainte, izvorul său principal de informație e **Sfînta Scriptură**. Din lectura **Vechiului și Noului Testament**, el a scos bogate informații cu privire la suflet. Sf. Iustin a cunoscut **V. Testament** în traducerea Celor Șaptezeci — Septuaginta — făcută în Egipt, în timpul regilor Ptolomei. Sînt unele texte citate de Sf. Iustin referitoare la «**lemnul crucii**» și la **Iisus Hristos** care lipsesc din textul Septuagintei și pentru care Iustin acuză pe rabinii iudei că le-au scos într-adîns.

Expresiunile ebraice care desemnau sufletul sau însușirile lui au fost redată în grecește astfel: **Nefeș**, redat prin ψυχή, **anima**, în latinește, arată viața și principiul vieții, comună omului ca și animalului; **Nesamah** redat în grecește de obicei prin πνοή, în latinește **spiraculum, halitus, spiritus**, e identic cu termenul **Nefeș, viață, suflu vital și principiu de viață**; **Ruah**, redat prin Πνεῦμα, în latinește **spiritus**, este, cînd vîntul care suflă, cînd suflu rațiunii, cînd spiritul lui Dumnezeu; **Leb**, redat prin termenul grec καρδιά, în latinește **cor**, este **anima**, principii sentimentelor și al gîndurilor. În Noul Testament, găsim mult mai frecvent termenul de ψυχή pentru a desemna sufletul morților, sufletul separat de trup și în legătură cu acesta termenul πνεῦμα, care, atunci cînd se referă direct la Sfîntul Duh ca a treia persoană a Treimii, arată sufletul împodobit cu darurile spirituale. De aceea, avem la Sf. Apostol Pavel termenul de πνευματικός, **omul**

t. I, première partie, Paris 1923, col. 968-1006. Aici cităm col. 979. Se pot consulta cu folos și lucrările: **Hans Leisegang, Pneuma Hagion**, Leipzig, 1922; **Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten** (Pneumatologische Fragmente). Innsbruck, 1921.

33. **Dialogul cu Iudeul Tryphon, CXIV**, ed. Otto, p. 106.

spiritual, în opoziție cu ψυχικός, **homo animalis**, **omul irațional** supus poftelor cărnii. În sfârșit, mai avem în Biblie și termenul νοῦς în latinește **sensus** sau **intellectus** care e principiul gânditor și nu are corespondent în limba ebraică. În general, în V. Testament, nefes- ψυχή **este principiul vieții corporale**, iar ruah, πνεῦμα, **este principiul vieții spirituale**. În Noul Testament Sf. Apostol Pavel opune pe πνεῦμα lui ψυχή și pare că le privește separat (I Tesaloniceni V, 23; I. Corinteni II, 14; XV, 45; Ebrei, IV, 12). Dar, după cum Sf. Apostol Pavel nu refuză să acorde **un suflet spiritual** celor pe care-i numește **psihici**, tot așa nu pretinde să adauge **oamenilor pneumatici**, un suflet deosebit, ci le este dăruit acestora din urmă, un principiu suprem de activitate spirituală, grație darurilor Sf. Duh.³⁴

Marele istoric creștin, **Eusebiu de Cezareea** din sec. al IV-lea d. Hr. († 340), ne informează, în Istoria sa bisericească, IV, 18, 1-6³⁵, că Sf. Iustin a compus, după trecerea sa la creștinism o întreagă lucrare despre suflet, Περί ψυχῆς în care adunase opiniunile vechilor filozofi cu privire la suflet și și promitea să le combată într-o altă lucrare. Lucrarea aceasta despre suflet s-a pierdut, încît sîntem nevoiți să culegem materialul cu privire la suflet numai din operele păstrate, care, desigur, nu tratează pe primul plan această problemă. S-a crezut o vreme că această lucrare a putut fi identificată.³⁶

În perioada creștină a vieții sale, Sf. Iustin a stăruit mai mult **asupra libertății sufletului și asupra destinului său după despărțirea de trup**.

Asupra **originii sufletului** se pare că el s-a mulțumit cu afirmația bătrînelui de la Cezareea Palestinei sau Efes, că **sufletele sînt create odată cu propriile lor corpuri**³⁷. Vedem, așadar, că Sf. Iustin a părăsit dogma fundamentală a platonismului, **credința în pre existența sufletului și trimiterea lui în generațiune** ca o consecință a unor greșeli sau păcate dintr-o viață anterioară.

a) **Libertatea sufletului**. Nemurirea sufletului este cerută, la fel ca și în filozofia kantiană în sec. al XVIII-lea, în primul rînd de morală: sufletul va fi răsplătit după meritele sale, **fiindcă are conștiința binelui și răului și puterea de a alege în mod liber pe unul sau altul**. S-ar putea obiecta, cum fac preinșii filozofi, că ceea ce spunem noi despre pedeapsa celor răi în focul cel veșnic, zice Sf. Iustin, în cap. IX din Apologia a II-a³⁸ nu sînt decît cuvinte și sperietori, fiindcă voim să **aducem pe oameni la virtute prin teamă și nu din iubirea binelui**. Dar, dacă n-ar exista pedeapsa, nu există nici Dumnezeu, sau, dacă există unul, nu se ocupă de

34. J. Bainvel, art. Ame, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, première partie, Paris, 1923, col. 969-972. Pentru o cunoaștere mai amănunțită a acestei probleme se poate consulta cu mare profit, A. Vacant, art. Ame, în *Dictionnaire de la Bible*, t. I, Paris, 1895, col. 453-477.

35. Ediția Ed. Schwartz, Eusebiu Kirchengeschichte, Erster Teil, în *Die Griechischen christlicher Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1903, pag. 364.

36. H. Diels, Ueber den angeblichen Justin Περί ψυχῆς. în *Sitzungsberichte der Kaiserlichen-preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1891, pp. 151-153.

37. Dialogul cu Iudeul Tryphon, 7, ed. Otto, vol. II, p. 24: „μετά τῶν ἰδίων σωμάτων φύσει αὐτάς γεγονέναι“.

38. Ediția G. Rauschen, p. 126; G. Bardy, art. Justin (Saint), în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VIII, deuxième partie, Paris 1925, col. 2267.

oameni, nu există nici bine, nici rău, și, cum am mai spus-o, legiuitorii sînt nedrepti, atunci cînd pedepsesc pe cei ce calcă poruncile lor înțelepte. Moralitatea însăși presupune liberul arbitru. Sf. Iustin insistă cu vigoare asupra doctrinei libertății sufletului și combate cu vehemență doctrina stoicilor despre destin. El recunoaște că stoicii au stabilit în morală principii juste,³⁹ dar nu prin legea destinului se întîmplă ceea ce săvîrșesc sau sufăr oamenii.⁴⁰ «Fiecare face binele sau răul după alegere, lucru pe care nu l-au înțeles stoicii cînd au zis că toate se supun fatalității destinului».⁴¹ În altă parte, Sf. Iustin afirmă lămurit că omul are prin natura sa puterea de a cunoaște binele și răul.⁴² El citează cuvintele spuse de Dumnezeu prin gura lui Moisi, din **Deuteronom**, cap. XXX, 15, 19, în sprijinul liberului arbitru al sufletului omenesc. «Iată, se spune în **Deuteronom**, înaintea ta binele și răul: alege binele».⁴³

Cînd platon zice în **Republica**, X, 617 C (ed. Emile Chambry, p. 119): «Greșala este a omului care alege, Dumnezeu nu este cauza, — Αίτια ἐλομένου. Θεός ἀνάιτιος —, el a împrumutat aceasta de la profetul Moisi, căci Moisi este mai vechi decît toți scriitorii vechi».⁴⁴

Ne-am aștepta ca Sf. Iustin să spună, în legătură cu libertatea omului, un cuvînt și despre păcatul originar, care a distrus natura cea bună a omului, și-l îndeamnă spre rău. Păcatul originar, însă, rămîne complet în afara perspectivei apologetului. Recunoaște totuși că din cauza greșelii lui Adam am fost supuși morții.⁴⁵ Răul a intrat în lume, în urma neascultării primului om și prin ispita șarpelui. Dar, după cum Eva, fecioară și fără de pată, a primit îndemnul șarpelui și prin aceasta a născut neascultarea și moartea, tot așa Fecioara Maria, noua Evă, a primit vestea îngerului Gavriil și a născut pe începătorul mîntuirii, Fiul lui Dumnezeu, care eliberează de moarte pe cei răi care se pocăesc și cred în el.⁴⁶ Libertatea omului, pentru ca acesta să se poată desbrăca de toate răutățile murdare cu care este îmbrăcat, trebuie ajutată, după cum spune Sf. Iustin, «prin harul lui Iisus al nostru după voința Tatălui său».⁴⁷ «Știm, zice Sf. Iustin, într-un pasaj din **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, că El (Iisus) a venit la rîul Iordan, nu fiindcă avea nevoie de botez sau de Duhul care a coborît în chip de porumbel, sau a suportat nașterea și răstignirea pe cruce nu ca unul care avea nevoie de acestea, ci pentru neamul omenesc, care căzuse de la Adam sub moarte și rătăcirea Diavolului, fiecare săvîrșind răul din propria sa greșeală. Căci vîind ca aceștia — îngerii și oamenii — să aibă liber arbitru și să fie stăpîni pe ei înșiși, Dumnezeu i-a făcut așa ca fiecare să săvîrșască cîte i-a împrumutat să

39. **Apologia II-a**, VIII, ed. G. Rauschen, p. 124.

* 40. **Apologia II-a**, VII, p. 122: „Ἄλλ' οὐδὲ καθ' εἰμαρμένην πράττειν τοὺς ἀνθρώπους ἢ πάσχειν τὰ γινόμενα, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν προαίρεσιν ἕκαστον κατορθοῦν ἢ ἀμαρτάνειν”.

41. **Apologia II-a**, VII, p. 124: „Καθ' εἰμαρμένης ἀνάγκην πάντα γίνεσθαι ἀπεφώνησαν”.

42. **Apologia II-a**, CIV, 2, p. 134: „διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ”.

43. **Apologia I-a**, XLIV, 1, p. 76.

44. **Apologia I-a**, XLIV, 8, p. 78.

45. **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, LXXXVIII, ed. Otto, vol. II, p. 320.

46. Cap. C, ed. Otto, vol. II, p. 358.

47. **Ibidem**, CXVI, ed. Otto, vol. II, p. 414: „διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἡμετέρου Ἰησοῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Χάριτος”.

facă; dacă vor alege cele plăcute lui să-i păstreze nemuritori și nepedepsiți, iar dacă vor păcătui, să pedepsească pe fiecare cum i se va părea lui». ⁴⁸

Judecata și recompensa omului, ne spune Sf. Iustin, se va face după faptele lui. Dumnezeu a creat pe om inteligent și capabil să aleagă în mod liber adevărul și binele, încît nu va mai fi scuză pentru nimeni în fața Lui. ⁴⁹ Liberul arbitru explică, după părerea lui, originea destinului și a naturii umane. Dacă n-ar fi așa, dacă totul ar fi opera destinului, n-ar mai exista libertatea voinței. Dacă destinul face ca un lucru să fie bun și celălalt rău, lucrul acesta nu mai este demn de laudă, precum nici celălalt de mustrare. Căci dacă omul nu poate prin libera sa voie să evite răul și să facă binele, nu mai are nicidecum motiv să răspundă pentru faptele sale. ⁵⁰ «Experiența de toate zilele, zice Sf. Iustin, ne arată că același om trece de la o extremă la alta. Dacă el ar fi bun sau rău prin destin, n-ar mai fi aceste contraziceri în purtarea lui și nu s-ar mai schimba continuu. În cazul acesta, n-ar mai fi nici oameni virtuoși, nici oameni stricați, pentru că destinul ar fi în același timp cauza și a binelui și a răului». ⁵¹

Istoria întregă a umanității, ne spune Sf. Iustin, se explică prin liberul arbitru. «Căci dacă cuvîntul lui Dumnezeu prevestește în genere că unii dintre îngeri și dintre oameni vor fi pedepsiți, a prezis aceasta fiindcă i-a cunoscut de mai înainte că vor fi fără schimbare răi, ci nu fiindcă i-a creat Dumnezeu astfel». ⁵² Dacă cineva ne va zice, ne spune în alt loc Sf. Iustin: «Nu putea oare Dumnezeu să ucidă mai degrabă pe Irod? Răspund mai dinainte: Nu putea oare Dumnezeu de la început să omoare șarpele să nu mai existe și să nu mai spună: Vrajmășie voi pune între el și femeie și între sămînța lui și sămînța ei? Nu putea el să creeze mulțime de oameni? Dar fiindcă a cunoscut că este bine astfel, a creat și pe îngeri și pe oameni liberi pentru săvîrșirea dreptății și le-a hotărît timpul pînă cînd a știut că e bine să se folosească ei de libertate. Și fiindcă a știut, de asemenea, că este bine, El a făcut judecăți universale și parțiale, deci, liberul arbitru». ⁵³

Meditînd asupra tuturor celor expuse, Sf. Iustin scoate această concluzie: «Noi spunem că adevăratul destin peste care nu se poate trece este acesta: răsplata dreaptă celor ce aleg bine și tot așa pedeapsa cuvenită celor ce aleg cele rele. Căci Dumnezeu n-a creat omul ca pe celelalte ființe, ca pe arbori și pe patrupede, care nu pot să facă nimic liber. Omul n-ar merita nici răsplată, nici n-ar fi demn de laudă, dacă, în loc să aleagă de la sine însuși binele, ar fi bun prin natură. De asemenea, dacă ar fi rău, n-ar putea fi pedepsit pentru greșalele sale, nefiind făcute de buna lui voie, de vreme ce el însuși n-ar putea să facă alt lucru decît ceea ce este». ⁵⁴ Dumnezeu, care este cea mai înaltă perfecțiune, are grijă de toate acestea. A pretinde că Dumnezeu nu are grijă de lucrurile omenești, înseamnă a-l nega pe o cale ocolită; a spune că, dacă există, El iubește răul

48. Ibidem, LXXXVIII, pp. 320 și 322; Cf. Aimé Puech, *Les Apologistes grecs*, op. cit., p. 133.

49. *Apologia I-a*, XXVIII, 3, ed. G. Rauschen, p. 56.

50. Ibidem, XLIII, 2-3, p. 76.

51. Ibidem, XLIII, 6, p. 76.

52. *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, CXLI, ed. Otto, vol. II, p. 494.

53. Ibidem, CII, p. 362 și 364: „καὶ καθολικός καὶ μερικὸς κρείσσος ἔσται, περὶ ἀγ- μένου μέντοι τοῦ αὐταξουσίου”.

54. *Apologia I-a*, XLIII, 8, ed. G. Rauschen, p. 76.

sau rămîne insensibil ca o piatră, că virtutea și vișii nu înseamnă nimic, că nu se află deosebire între bine și rău decît în opiniunea oamenilor, e cea mai mare nelegiuire și nedreptate.⁵⁵

Cum am remarcat în cursul expunerii noastre, după Sf. Iustin, sufletul omenesc nu este nemuritor prin natură, ci **primește nemurirea prin grația lui Dumnezeu drept recompensă pentru virtutea sa**. Cît privește pe Domnul nostru Iisus Hristos, el îl definește ca și Fericitul Augustin mai târziu ca: **trup, cuvînt și suflet** — $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha, \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma, \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$.⁵⁶ Trupul și sufletul arată natura omenească, iar Logosul, natura divină a lui Hristos.

b) **Eshatologia**. Pentru dovedirea existenței sufletului după moarte, Sf. Iustin aduce ca mărturie din Sf. **Scriptură**, evenimentul povestit în cartea **I-a Regi**, XXVIII, 7, cînd regele Saul a pus o vrăjitoare din Endor să cheme sufletul profetului Samuil. «Cum că sufletele există (și după despărțirea lor de trup), spune Iustin lui Tryphon și însoțitorilor săi, v-am arătat-o și din faptul că sufletul lui Samuei a fost chemat de ventri-loacă, așa cum ceruse Saul».⁵⁷ «Prin urmare, **sufletele trăiesc și sînt conștiente după moarte**. Necromanția, cercetarea cadavrului unui copil nevi novat, evocarea sufletelor omenești, practicele celor ce cu ajutorul magiei trimit visuri și cele ce se fac de către cei ce asistă la acestea, spune Sf. Iustin împăraților romani, în **prima Apologie**, ar trebui să vă convingă că sufletele sînt conștiente și după moarte».⁵⁸ «Vedeți, încă, spune Sf. Iustin, în continuare, pe acești oameni care **sînt apucați și scuturați de sufletele morților**, pe care toată lumea îi numește demoniaci, și furioși; vedeți oracolele din Amphiloah, din Dodona, oracolele Pythiei și atîtea altele asemănătoare; vedeți mărturiile scriitorilor Empedocle și Pythagora, Platon și Socrates, **groapa lui Homer și coborîrea lui Ulyse** pentru vederea acestor taine și mărturiile altora despre aceste lucruri».⁵⁹ Rezultă din acest pasaj că sufletele morților trec în oamenii furioși și demoniaci pe care-i apucă și-i scutură cu putre: «οἱ ψυχᾶς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτόμενοι ἀνθρώποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες». Potrivit credinței din aceea vreme, Sf. Iustin ne arată că o bună parte din lumea antică, nutrea credința greșită că sufletele morților pot să se prefacă în demoni. Desigur, Sf. Iustin vorbește aici ca din partea păgînilor. Elevul său Tatian, însă, probabil cu intenția de a rectifica cuvintele magistrului, spre a nu i se atribui o părere greșită a spus lămurit, mai în urmă: «**Demonii care poruncesc oamenilor nu sînt sufletele celor morți**».⁶⁰

Sf. Iustin crede cu tărie că va fi o **înviere a trupurilor așa cum învață doctrina creștină**, după ce mai întîi sufletele se vor fi unit cu trupurile pe care le-au avut în viață. Această înviere generală va fi precedată, la sfîrșitul lumii, de o **judecată universală**.

55. *Ibidem*, XXVIII, 4, p. 56.

56. *Apologia II-a*, X, ed. G. Rauschen, p. 128.

57. *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, CV, ed. Otto, vol. II, p. 376.

58. *Apologia I-a*, XVIII, ed. G. Rauschen, p. 40: „καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθητοῖς σὺν αἰ ψυχᾶν“.

59. *Apologia I-a*, XVIII, ed. G. Rauschen, p. 40.

60. Tatian, Πρός Ἑλληνας ed. Otto, t. VI, Iena, 1851, p. 73; Cf. in Migne, P.G., t. VII, col. 840.

Timpul de la moarte pînă la judecata viitoare îl vor petrece **sufletele într-o stare și un loc intermediar. Sufletele celor pioși rămîn într-un loc mai bun, iar cele nădrepte și rele într-unul mai rău, așteptînd acolo vremea judecării.**⁶¹ După cum reiese din cap. CII, din **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, în afară de judecata universală a sufletelor, care va avea loc la sfîrșitul lumii, **va fi și o judecată particulară a sufletelor.**⁶² «Platon zice că Rhadamantes și Minos vor pedepsi pe vinovații care merg la judecata lor.⁶³ Același lucru spunem și noi că se va face, însă de către Hristos. Cei răi vor apărea cu trupurile și sufletele lor și vor fi pedepsiți pentru veșnicie, iar nu numai pentru o perioadă de o mie de ani, cum pretindea Platon»,⁶⁴ zice Sf. Iustin. În cap. XVI, 12, din **prima Apologie**,⁶⁵ Sf. Iustin ne spune că după judecată, **cei buni vor străluci ca soarele**, iar cei răi vor fi aruncați în focul cel veșnic. Vedem deci că vor învia și cei răi și vor fi pedepsiți, căci dacă moartea ar distruge în noi orice conștiință, zice Sf. Iustin, împrumutînd ideea din **Phaidon**⁶⁶ al lui Platon, ar fi un mare cîștig pentru cei răi.⁶⁷

Cît privește **sfîrșitul lumii**, acesta se va face astfel: Focul judecării coborînd va produce distrugerea generală, așa precum altă dată potopul n-a lăsat în viață decît pe Noe și pe ai săi. Astfel va fi această conflagrație și nu cum gîndesc stoicii că se va face prin contopirea celor particulare în cele generale, ceea ce ar fi nerațional.⁶⁸

După sfîrșitul lumii, vor învia corpurile tuturor oamenilor care au existat; **cei drepecți vor fi îmbrăcați în nemurire, iar cei răi înzestrați cu simțire veșnică vor merge în focul cel veșnic cu demonii cei răi.**⁶⁹ Cît timp oamenii sînt în viața pămîntească, demonii cei răi au putere asupra sufletelor omenesci: Iisus a vindecat mulți posedați de demoni; puterea aceasta de a scoate demonii o au exorciștii creștini, prin rostirea numelui lui Iisus Hristos.⁷⁰ Aceeași apărare o dă Dumnezeu sufletului în ora înfricoșată a morții, împiedicînd pe orice înger nerușinat și rău să ia sufletul nostru.⁷¹ **Puterea demonilor slăbită și distrusă în parte prin venirea lui Hristos, va fi definitiv distrusă în ziua judecării.** Într-un pasaj curios, citat dintr-o scriere pierdută a Sfîntului Iustin de Sf. Irineu, episcopul Lugdunului († 202), în care combătea pe ereticul Marcion, ni se dau aceste

61. **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, V, ed. Otto, vol. II, p. 24.

62. Vezi și ediția Otto, vol. II, p. 364: „καὶ οὕτως εἶναι ὁμοίως ἐγνώριζε, καὶ καθολικὰς καὶ μερικὰς κρίσεις ἐποίει...”

63. Vezi **Gorgias**, 523 e-524 a, ed. Alfred Croiset, **Platon, Oeuvres Complètes**, t. III, deuxième partie, **Gorgias-Menon**, texte établi et traduit... (Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris (Les Belles Lettres), 1935, p. 219.

64. Vezi **Platon, Republica**, X, 615 a, ed. Emile Chambry, p. 114: „εἶναι δὲ τὴν πορσίαν χλιετή”; **Phaidros**, 249 a, ed. Léon Robin, p. 41. Textul întreg e în **Apologia I-a**, VIII, ed. Otto, vol. II, p. 20: „τοῖς αὐτοῖς σώμασι μετὰ τῶν ψυχῶν γινομένων καὶ αἰωνίαν κόλασιν κολασθησμένων”.

65. Ediția **G. Rauschen**, p. 36.

66. Cf. **Phaidon**, 107 e, ed. Léon Robin, p. 85; **Iustin, Apologia I-a**, XVIII, 1, ed. **G. Rauschen**, p. 38.

67. Cf. **Apologia I-a**, LVII, 3, ed. **G. Rauschen**, p. 94.

68. **Apologia II-a**, VII, 3, ed. **G. Rauschen**, p. 122.

69. **Apologia I-a**, LII, 3, ed. **G. Rauschen**, p. 86.

70. **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, LXXXV, ed. Otto, vol. II, p. 306.

71. **Ibidem**, CV, p. 376: „αἰτῶμεν τὸν θεόν, τὸν δυνάμενον ἀποστράφαι πάντα ἀνάδη πονηρὸν ἄγγελον μὴ λαβῆσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς”.

interesante precizări referitoare la condamnarea definitivă a Diavolului. «Satan nu cunoștea, ne spune pasajul citat, condamnarea sa, pentru că profeții au vorbit despre ea în parabole și alegoric. După venirea Mântuitorului, el a știut, fără îndoială, din cuvintele lui Hristos și ale Apostolilor săi, că i s-a pregătit focul cel veșnic, pentru că de buna lui voie nu s-a supus lui Dumnezeu, așa precum s-a pregătit tuturor care au stăruit, fără să se pocăiască, în apostasie; și el (Diavolul), a adus blasfemia, prin gura acestui om (Marcion), lui Dumnezeu care face această judecată, fiindcă a știut că este condamnat. El a imputat greșala apostasiilor sale creatorului și nu propriei sale voințe, propriei sale gândiri». ⁷²

Dintre toate învățăturile creștine, dogma creștină despre învierea morților, când sufletele vor fi din nou reunite cu trupurile lor din viața pămîntească, a întîmpinat o împotrivire dirză în lumea păgînă, mai cu seamă în lumea filosofilor. Celor care negau posibilitatea învierii trupurilor, Sf. Iustin le dă spre convingere această dovadă, luată din experiența de toate zilele: Dacă noi n-am avea corp, n-am fi crezut niciodată că este posibil ca un mic germen de sămînță omenească să producă oasele, nervii și mușchii trupului în forma în care îi vedem. Tot așa, fiindcă nu s-a putut vedea încă un om înviat nu pot crede aceștia în înviere. Dar, după cum din acest mic germen se naște un om, tot așa trebuie să admitem că, desfăcute în pămînt și împrăștiate asemenea semințelor, trupurile omenești pot, la timpul potrivit, să învieze și să îmbrace nestricăciunea prin porunca lui Dumnezeu ⁷³. Pentru Sf. Iustin certitudinea învierii e mai presus de orice îndoială. «Noi, însă, ne spune el despre sine și despre creștinii din timpul său, ca să nu mai jertfim celor ce am jertfit mai înainte, îndurăm cele mai grozave chinuri și ne bucurăm atunci cînd sintem omorîți, crezînd că Dumnezeu ne va învia prin Hristosul lui și ne va face nepieritori, nepătimitori și nemuritori». ⁷⁴ De asemenea, în prima Apologie, cap. LVII, 2, îndeamnă pe păgîni să se alipească doctrinei creștine, pentru a ajunge la viața eternă fără suferințe și fără necesități materiale. ⁷⁵

Răsplata și pedeapsa cea dreaptă se va da la sfîrșitul lumii. Dacă Dumnezeu amină această pedeapsă e din dragoste pentru oameni, căci ei știe că se află unii care se vor mîntui prin pocăință chiar printre aceia care nu s-au născut încă. ⁷⁶ Ideea aceasta este reluată și aplicată în deosebi creștinilor, în cap. VII din Apologia a doua: «Dacă Dumnezeu, ne spune Sf. Iustin, amină catastrofa prin care trebuie să prefacă universul, pentru a face să dispară îngerii cei răi, demonii și oamenii, e pentru neamul creștinilor, în care el vede un motiv pentru conservarea firii». ⁷⁷

C. Hiliasmul sau milenarismul. Nenumăratele suferințe și chinuri pe care le îndurau creștinii primelor generațiuni i-au făcut să creadă că învierea trupurilor și venirea Mântuitorului — **parusia Domnului** — este apropiată; de aceea, creștinii trebuie să fie oricînd pregătiți. Lectura

72. Irineu, *Contra Haereses*, V, 26, în Migne, P.G., t. VII, col. 1194-1196. Compară pentru acest interesant pasaj, Aimé Puech, *Les Apologistes grecs...*, op. cit., p. 124.

73. *Apologia I-a*, XIX, 1-5, ed. G. Rauschen, p. 40-42.

74. *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, XLVI, ed. Otto, vol. II, p. 15: „Πιστεύοντες ότι ἀναστήσει ἡμᾶς ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους ποιήσει”

75. *Apologia Ia*, LVII, 2, ed. G. Rauschen, p. 94: „ἀπαθεῖς καὶ ἀνενδεεῖς”.

76. *Ibidem*, XXVIII, 2, p. 56.

77. *Apologia II-a*, VII, 1, p. 122.

frecventă a **Vechiului Testament**, unde se vorbește în unele cărți, mai ales la **proorocii Iezechiel, Isaia și Daniil**, despre împărăția lui Dumnezeu pe pământ, precum și interpretarea unor versete din **Noul Testament**, în deosebi din **Apocalipsa Sfântului Ioan Evanghelistul**, a sugerat unora dintre creștinii generației apostolice și postapostolice credința că cei aleși, dreptii, vor învia cît de curînd și vor **împărăți pe pământ împreună cu Hristos timp de o mie de ani**. Aceasta este credința hiliastă sau milenaristă.

Ca și ceilalți contemporani ai săi, Sf. Iustin crede în venirea cît mai apropiată a Domnului Hristos. La această a doua venire a Domnului, care, spre deosebire de prima, se va face în mărire și strălucire, Ierusalimul va fi reclădit, creștinii se vor aduna aici laolaltă și se vor bucura împreună cu Hristos, cu patriarhii și profeții **Vechiului Testament**, precum și cu cei care au fost proseliți mai înainte de venirea lui Hristos. Această împărăție va dura o mie de ani în Ierusalimul construit din nou, împodobit și lărgit, după cum mărturisesc **profeții Iezechiel, Isaia și alții**.⁷⁸ Nu e vorba aici de o revenire a sufletelor, ca în doctrina platonică, după o revoluțiune de timp de o mie de ani, pentru a începe o nouă existență și nici de un cataclism sau sfîrșit al lumii care se va întîmpla la o mie de ani de la venirea lui Hristos, după care va urma învierea, cum au crezut alții în Evul Mediu, ci de faptul că Hristos va domni imediat după înviere, împreună cu aleșii lui, o mie de ani. Iar această înviere era, după Sf. Iustin și după părerea contemporanilor săi, cît se poate de apropiată. Sf. Iustin recunoaște însă, că nu toți creștinii din vremea sa sînt de acord cu acestea. **«Iarși, mulți dintre acei creștini, ne spune el textual, care sînt le o credință curată și pioasă, nu recunosc acest lucru»**.⁷⁹

În afară de acești creștini, a căror ortodoxie e mai presus de orice laudă, cu singura deosebire că nu recunosc hiliasmul, mai sînt alții, spune el lui Tryphon și prietenilor lui, **creștini doar cu numele, dar în realitate ateți și eretici**, care învață lucruri cu totul defăimătoare. Sf. Iustin recomandă lui Tryphon și prietenilor lui care asistau la convorbire, că «dacă vreodată veți întîlni astfel de creștini, care nu vor mărturisii cele de mai sus, ba încă vor și defăima pe Dumnezeul lui Abraam, pe Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeului lui Iacob și vor spune că nu există învierea morților, ci că, de îndată ce vor muri, sufletele lor sînt luate în cer,⁸⁰ să nu-i socotiți creștini, după cum n-ar putea cineva, dacă ar cerceta bine, să numească iudei pe saducheii, sau ereziile asemănătoare ale Geniștilor, Maniștilor, Galileilor, Elenianilor, Fariseilor și Bapțiștilor».⁸¹

III. Concepția despre suflet după tratatul «Despre Inviere» atribuit Sfântului Iustin. Cunoștințele noastre despre suflet la Sf. Iustin Martirul și Filozoful trebuiesc completate cu cele din tratatul Περί ἀναστάσεως = **Despre Inviere**, pus pe numele lui.

În secolul al V-lea d. Hr., Procopiu de Gaza, declară că a avut în mîină un tratat al Sfântului Iustin, de care s-a servit pentru a interpreta versetul 21 din cap. III din **Geneză**, cu privire la îmbrăcămintea de piele pe care

78. *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, LXXX, ed. Otto, vol. II, p. 286-292.

79. *Ibidem*, p. 288: «πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθάρσεως καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώουσι τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμενασοι».

80. *Ibidem*, p. 290: «ἄρα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀνελμαμένεσθαι: εἰς τὸν οὐρανόν».

81. *Ibidem*.

Dumnezeu a făcut-o pentru Adam și Eva și i-a îmbrăcat.⁸² Un fragment din Iustin, dintr-o lucrare necunoscută se mai găsește, înaintea lui Procopiu, la **Metodiu de Olimp**, în lucrarea sa **Aglaophon** sau **Despre Înviere**. Fragmentul conține un comentariu asupra capit. X din Epistola I-a către Corinteni, care nu se află nici în cele două Apologii, nici în **Dialogul cu Iudeul Tryphon**.⁸³ De asemenea, dintr-o antologie a Sfântului **Ioan Damaschin** care poartă titlul de **Sacra Paralela**, s-au cules pe numele lui Iustin fragmente bogate dintr-un **Tratat despre Înviere**, a cărui autenticitate e încă pusă în discuție. Tratatul se găsește în **Migne, P.G., t. VI, col. 1572-1592** și în ed. **Carol Otto, Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi**, t. III, Ienae 1879, pp. 210-249. În cele ce urmează, va fi citat după această din urmă ediție.

Cum am arătat chiar de la începutul studiului nostru, nu se poate susține cu toată certitudinea că acest tratat aparține Sfântului Iustin; dar criticii cei mai autorizați sînt de acord să vadă în acest tratat o operă contemporană cu Sf. Iustin, concepută, lăsînd la o parte mici amănunte, în același spirit. Credem binevenit, de aceea, să completăm unele puncte neclare ale concepției Sfântului Iustin despre suflet, așa cum ne apare din **Dialogul cu Iudeul Tryphon** și din cele două **Apologii**, cu unele păreri pe care ni le oferă tratatul **Despre Înviere**.

Autorul tratatului, fie că este Iustin, fie că e altcineva — contemporan cu el, vede în compusul uman două părți substanțial unite: **trupul și sufletul**. Dumnezeu, Tatăl universului, este adevărul și rațiunea desăvîrșită.⁸⁴

În tratatul de față, autorul nostru este preocupat aproape exclusiv cu problema Învierii și de aceea, argumentele sale sînt aduse în deosebi pentru dovedirea învierii trupurilor. Adversarii învierii trupurilor susțin că cele ce au **fost distruse și împășiate nu pot fi reunite laolaltă**. Mai susțin apoi aceștia nu atît că învierea este imposibilă, ci că este **inutilă pentru salvarea trupului, deoarece, dacă trupul înviază, vor învia odată cu el și defectele lui**. Autorul tratatului respinge această argumentare sofistică. Nu înseamnă că la înviere, dacă cineva a avut în viață un singur ochi, va învia cu un singur ochi, sau dacă a fost schiop, va învia schiop, sau, cu vreun alt defect. Unii ca aceștia sînt orbi în ceea ce privește ochii minții. Nu s-au văzut oare pe pămînt orbi care au recăpătat vederea și schiopi mergînd, prin cuvîntul lui Hristos? Toate pe care le-a făcut Mîntuitorul, mai întîi ca să împlinescă ceea ce s-a zis despre El prin profeți, că orbii vor vedea și surzii vor auzi și celelalte, le va face la înviere, încît trupul va învia în plinătatea lui, întreg. Căci dacă pe pămînt Domnul Hristos cu puterea lui dumnezească a vindecat infirmitățile trupului și a redat integritatea trupului, — $\delta\lambda\omicron\kappa\lambda\eta\rho\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ —, cu mult mai mult

82. Procopiu de Gaza, Εἰς τὴν Γένεσιν ἐρμηνεία, III, 21, în **Migne, P.G., t. LXXVII, 1, col. 220.221.**

83. **Metodiu de Olymp**, Ἀγλαοφῶν ἢ Περὶ ἀναστάσεως, ed. D. G. Nathanael Bonvetsch, în **Grlechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten**, Band 27, Leipzig 1917, pp. 220.424. Textele au fost adunate de G. Archambault, în articolul său, **Le Témoignage de la Littérature chrétienne sur l'autenticité d'un Περὶ ἀναστάσεως attribué à Justin l'Apologiste**, în **Revue de Philologie**, 1905, pp. 73-93; cf. **Aimé Puech, Histoire de la Littérature grecque chrétienne**, t. II, Paris, 1928, p. 169.

84. **Despre Înviere**, 2, ed. **Otto**, vol. III, p. 214.

va face aceasta la înviere, în așa fel ca trupul să învieze desăvârșit și întreg.⁸⁵

Invățătura creștină despre învierea trupurilor a întâmpinat în lumea antică serioase obiecțiuni și nedumeriri, chiar din partea unora dintre creștini, după cum reiese din pasajul următor. Autorul tratatului ne spune că acei care afirmă că învierea este imposibilă pentru Dumnezeu, se arată pe ei credincioși numai cu numele. Păgînii chiar cred în toți idolii și sînt convinși că toate le sînt acestora cu puțință, precum spune însuși Homer, poetul lor (Odysseia, X, 306): «Zei pot toate».⁸⁶ Dacă păgînii atribuie toată puterea idolilor, zeii lor, care «**urechi au și nu aud, ochi au și nu văd**» (Ps. 115, 5-6), care sînt ei înșiși demoni, după cum zice Sf. Scriptură (Ps. 95, 5): «**Zei neamurilor, demoni**», cu mult mai mult, noi trebuie să credem în Dumnezeu nostru, care a creat lumea, care a făcut pe om din pămînt.⁸⁷

După ce face această dovadă a învierii trupurilor cu dovezi din Sf. Scriptură, punînd accentul pe atotputernicia lui Dumnezeu, care, **precum a putut face lumea din nimic, va putea, tot așa, reuni elementele din care au fost create trupurile**, autorul face apel la argumente raționale, filozofice, aducînd în discuție sistemele filozofice mai însemnate ale lumii. Sînt unii înțelepți, zice autorul de față, care spun că acest univers este **materie și Dumnezeu**, ca Platon; alții că este format din **atomi și vid**, ca Epicur; alții că e format din **cele patru elemente, din pămînt, apă, aer, și foc**, ca stoicii. Platon zice că toate au fost făcute de Dumnezeu din materie și după providență Lui; Epicur și cei împreună cu el susțin că s-a format universul din atomi și vid printr-o ciocnire întâmplătoare din mișcarea naturală a corpusculilor; Stoicii susțin că s-a format universul cu ajutorul elementului divin care străbate cele patru elemente. Deși între acești înțelepți sînt așa de mari deosebiri, sînt unele principii care le sînt comune. Unul este acesta: **nu poate să fie existență din neexistență și nici nu poate să se distrugă și să moară ceva în ceea ce nu este**; un alt principiu se întemeiază pe constatarea că **elementele din care își trage fiecare lucru originea sînt incoruptibile**.⁸⁸

Autorul arată în continuare că chiar după principiile acestor filozofi este posibilă învierea. După Platon, există materia (ή ύλη) și Dumnezeu (ó Θεός) și amîndouă sînt incoruptibile; Dumnezeu ține locul artistului sau al sculptorului, iar materia locul lutului, a cerii sau a ceva asemănător. Ceea ce rezultă din materie, statuia sau chipul, este supus stricăciunii, dar materia, lutul, ceara, sau altceva de acest fel este incoruptibil. De asemenea, artistul care prelucrează ceara sau lutul, aduce o formă la viață prin creație; iarăși, dacă plăsmuirea lui se va fi distrus, nu-i este imposibil, ca, după ce va fi amestecat și refăcut materia, să creeze același chip. Tot așa, după Platon, nu-i este imposibil lui Dumnezeu, care este incoruptibil și lucrează cu materie incoruptibilă, ca, după ce s-a distrus chipul cel creat din materie, s-o reinnoiască și să creeze acelaș chip cum era cel de mai înainte. Același lucru se poate constata și la stoici. Dacă corpul format din cele patru elemente s-ar distruge, rămîn aceste elemente incoruptibile

85. *Ibidem*, 4, ed. Otto, vol. III, p. 222.

86. *Ibidem*, 5, p. 224.

87. *Ibidem*.

88. *Despre Inviere*, 6, ed. Otto, vol. III, p. 228.

și este posibil de asemenea, ca, după ce ele au primit aceeași amestecare și căldură din partea elementului divin care le străbate, să ia naștere același corp care exista mai înainte. Ceva asemănător se găsește și în filozofia lui Epicur. După părerea acestuia toate alcătuirile se nasc din atomii incoruptibili și vid și dintr-o ordine și poziția precisă a atomilor. Când sosește timpul dizolvării, acestea se desfac în aceiași atomi din care au fost făcute. Deoarece atomii sînt incoruptibili, nu este cu neputință ca, întovărășindu-se unii cu alții și primind aceeași ordine și poziție anterioară, să se creeze corpul asemănător care exista și mai înainte. Tot așa Dumnezeu va putea să reunească părțile trupului împrăștiate unele de altele și să facă același trup care exista înainte.

Autorul tratatului **Despre Înviere** combate apoi pe cei ce susțin că trupul este nevrednic de înviere și de cetatea cerească.⁸⁹ Argumentul lor e dublu: mai întâi trupul e nevrednic fiindcă **substanța lui este pămîntul**; în al doilea rînd s-a umplut de păcate încît **constrînge și sufletul să păcătuiască**. Autorul combate cele două păreri pe rînd. Cei ce obiectează că trupul e făcut din pămînt ignorează întreaga lucrare a lui Dumnezeu, creația și formarea dintru început a omului și a tot ceea ce s-a făcut în lume. Căci zice Cuvîntul dumnezeesc (**Geneză I, 26**): «Să facem om după chipul și asemănarea noastră». Care? Desigur, vorbește despre omul trupesc. Este evident, deci, că trupul nu este disprețuit și nevrednic de înviere, întrucît Dumnezeu însuși l-a cinstit, creîndu-l și supuinđu-i lui toate cele create. Mai obiectează aceștia că **trupul e păcătos și silește și sufletul să păcătuiască**. Cum ar putea trupul să păcătuiască, se întrebă autorul, de nu i-ar fi sufletul premergător și îndemnător? Autorul compară compusul omenesc cu o pereche de boi, încît e cu neputință ca fiecare să lucreze aparte. Tot așa se întîmplă și cu sufletul și trupul. Despărțite între ele de legătura unirii, nu pot să realizeze ceva fiecare în parte. Iar dacă trupul este păcătos, pentru aceasta a venit Mîntuitorul, care zice: (**Matei IX, 13; Luca, V, 43**) «N-am venit să chem pe cei dreπți, ci pe cei păcătoși la pocăință».⁹⁰

Sufletul, principiul vieții, trebuie să fie rațional. Autorul tratatului se arată, spre deosebire de Platon, **dihotomist convins**; el nu admite în compusul omenesc decît două părți: **trupul și sufletul**. Concepția aceasta, exprimată în termeni filozofici, a împrumutat-o autorul din **Sf. Scriptură**. «Ce este omul, se întrebă el, decît o ființă rațională compusă din suflet și din trup: «Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστώτος ζῶον λογικόν»;⁹¹ Este oare sufletul prin el însuși omul? Nu, ci este sufletul omului. Se poate oare numi trupul om? Nu, ci trupul omului. Deci, dacă din aceste două părți, niciuna, luată aparte, nu este omul, dacă din unirea celor două rezultă ceva care primește numele de om, și **dacă Dumnezeu chiamă la viață și înviere omul, chiamă întregul și nu partea, adică sufletul și trupul**».⁹²

Iată, însă, un text mult mai greu de interpretat, din care ar reieși că autorul tratatului amintit este trihotomist. «**Învierea este pentru trupul căzut**. Căci **spiritul (πνεῦμα) nu cade; sufletul (ψυχή) este în trup, care nu**

89. *Ibidem*, 7, p. 232: „μη ἀξίαν εἶναι τῆς ἀναστάσεως μηδὲ τῆς ἐπουρανίου πολιτείας“.

90. *Ibidem*, 7, ed. Otto, vol. III, p. 234.

91. *Ibidem*, 8, p. 238; cf. J. Bainvel, art. cit., col. 980.

92. *Ibidem*.

trăește fără suflet. Trupul, cînd îl părăsește sufletul, nu mai există. Căci trupul este casa sufletului, iar casa spiritului, este sufletul: «οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχῆ οἶκος».

«Aceste trei elemente vor fi mîntuite în aceia care au în Dumnezeu o speranță sinceră și o credință neșovăitoare». ⁹³ Pornind de la acest text, unii cercetători ca C. Semisch, ⁹⁴ au crezut că pot scoate ideea trihotomistă în concepția Sf. Iustin despre suflet. Afirmația, însă, nu se poate susține cu temeinicie. În primul rînd, nu se poate generaliza această idee, scoasă dintr-o lucrare a cărei autenticitate e încă pusă la îndoială, la celelalte opere ale Sfîntului Iustin, în care am văzut că el afirmă ideea dihotomistă. Apoi, problema e destul de obscură. Acest spirit (πνεῦμα) trebuie să fie Sf. Duh, care luminează cu harul său sufletul celor dreπți, concepția care i-a putut fi sugerată de Epistolele Sf. Apostol Pavel și pe care o vom găsi cu puțin mai tîrziu la Sf. Irineu, episcopul Lugdunului.

În *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, cap. IV, am văzut că bătrînul care a convins pe Iustin să treacă la creștinism respinge una din ideile fundamentale ale platonismului, anume ideea că «sufletul este de natură dumnezească și nemuritor și o parte din această rațiune împăratească — «ἡ ψυχὴ Θεῖα καὶ ἀθανατὸς ἐστὶ καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος». ⁹⁵ Ideea este exprimată de Platon în împrejurări deosebite în dialogul *Philebos*, 30 d: ⁹⁶ τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος «(sufletul) este parte din spiritul împăratească». Putem admite cum am mai văzut în cursul expunerii noastre, că afirmația bătrînului reprezintă ideea lui Iustin creștinul, pusă însă de Iustin în gura acestuia pentru necesitățile dialogului său. Am evidențiat că Sf. Iustin în faza creștină a vieții sale afirmă existența și eternitatea sufletului ca o necesitate morală, spre a putea fi răsplătit sau pedepsit pentru faptele existenței sale terestre, respingînd ideea eternității sufletului în virtutea naturii sale nemuritoare. S-a căutat să se vadă unele idei platonice despre suflet, respinse în *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, în *tratatul Despre Inviere*. Sînt adversarii învierii care vorbesc de exemplu în cap. 8 al tratatului. Nu se poate, zic aceștia, trage concluzii cu privire la trup, pornind de la suflet. «Căci sufletul este nemuritor, fiind parte și suflare din Dumnezeu și pentru aceasta Dumnezeu a voit să salveze ceea ce este al său și îi este rudă — ἀλλ' ἡ μὲν ψυχὴ ἐστὶν ἀφθαρτος, μέρος οὐσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα. καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἴδιον καὶ συγγενές ἠθέλησεν σῶσαι». ⁹⁷ Dar trupul este supus stricăciunii și nu este din Dumnezeu ca sufletul». ⁹⁸ Autorul tratatului însă nu-și însușește argumentul acestora.

Ajungînd acum la sfîrșit, putem afirma, că după autorul tratatului *Despre Inviere* nu se poate vorbi decît de două părți componente ale omului: sufletul nemuritor și trupul muritor. .

93. *Ibidem*, 10, pp. 244-246.

94. În lucrarea sa *Justin der Märtyrer. Eine Kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, 2 vol., Breslau, 1840-1842. Aici vol. II, p. 361.

95. *Dialogul cu Iudeul Tryphon*, IV, ed. Otto, vol. II, p. 18.

96. *Philebos*, 30 d.; Cf. Aimé Puech, *Les apologistes grecs...*, op. cit., p. 127. Textul lui Iustin nu citează întocmai cuvintele platonice. El are în minte gîndirea platonice despre suflet, în general.

97. *Despre Inviere*, 8, ed. Otto, vol. III, p. 240.

98. *Ibidem*: «ἡ δὲ σὰρξ φθαρτὴ καὶ οὐκ ἀν'αυτοῦ καθάπερ ἡ ψυχὴ». Cf. și J. Bainvel, art. cit., p. 980.

CONCLUZIE

Gîndirea platonice a exercitat asupra Sfîntului Iustin Martirul o influență puternică. El însuși ne spune în **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, II, p. 10, că filozofia platonice l-a încîntat prin contemplarea lucrurilor netrupești, iar teoria Ideilor dădea aripi judecării sale. Se poate urmări această înrîurire și asupra concepției sale despre suflet.

Cum am remarcat în cursul expunerii noastre, există în gîndirea platonice asupra problemei existenței sufletului o mare antinomie: în timp ce după dialogurile **Phaidon** și **Phaidros**, Platon ne demonstrează existența sufletului din eternitate, datorită naturii sale nemuritoare și simple, avînd înrudire și asemănare cu lumea Ideilor, în **Timaios** și în cartea a X-a din **Legile** ni se arată că sufletul a fost creat prin intervenția Demiurgului. Deși creat, el poate deveni nemuritor, nu atît grație naturii sale nemuritoare, ci datorită bunătății și înțelepciunii lui Dumnezeu, care nu dorește să fie distrusă o existență atît de armonică cum se arată a fi sufletul. Platon n-a încercat să deslege această antinomie, dar se pare că n-a renunțat niciodată la ideea eternității sufletului atît înainte de intrarea lui în generațiune, cit și după ieșirea lui din viața pămîntescă. În afară de aceasta, mai sînt în dialectica platonice și alte contraziceri. Faptul acesta a fost observat încă din antichitate, așa încît pe drept a putut să vorbească **Cicero** în cartea sa **De natura deorum**, I, 12, despre «inconstanția Platonis» = «nestatornicia lui Platon».

Observăm și la Sf. Iustin, ca și la Platon, aceeași ezitare asupra problemei existenței naturii și eternității sufletului. El admite în perioada platonice a vieții sale, după cum reese din convorbirea pe care a avut-o cu Iudeul Tryphon, că sufletul e de natură dumnezeiască și nemuritor și că noi oamenii avem înrudire cu Dumnezeu, întrucît sufletul este o parte din acest spirit împărătesc. Vedem însă, că Sf. Iustin avea în mînte și cea de a doua idee platonice, anume aceea expusă în **Timaios**, după care sufletul a fost creat ca și întreg universul. Deoarece sufletul a fost creat ca și universul, el nu se poate numi nemuritor prin natura sa, căci «numai Dumnezeu singur este nemuritor și nepieritor și tocmai pentru aceasta este Dumnezeu, în vreme ce toate celelalte care vin după el sînt născute și pieritoare. Din cauza aceasta, sufletele vor muri și vor fi pedepsite» — καὶ ἀποθνήσκουσιν αἱ ψυχὰι καὶ κολάζονται», ne spune el în **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, V, p. 26. După părerea lui Platon, expusă în **Timaios**, sufletul poate deveni însă nemuritor prin voința lui Dumnezeu. În perioada creștină a vieții sale, Sf. Iustin a reluat această idee și a lărgit-o îmbogățind-o cu ideea creștină. Sufletul poate deveni nemuritor grație voinței lui Dumnezeu, dar nemurirea sufletului e întemeiată în concepția Sfîntului Iustin, la fel ca și în filosofia Kantiană în sec. al XVIII-lea, pe necesitatea unui postulat de ordin moral: sufletul va trebui să primească într-o altă existență răsplata sau pedeapsa pentru faptele sale din viața aceasta, fiindcă Dumnezeu l-a creat liber, avînd conștiința binelui și a răului. Desigur acest postulat moral e întemeiat, în gîndirea Sfîntului Iustin pe cuvintele Domnului Hristos, păstrate în **Sfintele Evanghelii**. Pentru dovedirea existenței liberului arbitru, Sf. Iustin aduce numeroase dovezii din **Sf. Scriptură**, la care adaugă și faimosul citat din **Platon**, **Repu-**

blica, X, 617 e: **Vina este a omului care alege; Dumnezeu este fără de vină** — Αἴτια ἐλομένου. Θεός ἀναίτιος».

Ca și Platon, Sf. Iustin admite înainte de a trece la creștinism, învățătura despre **preexistența sufletului** și, în legătură cu aceasta, **transmigrațiunea** sufletelor după moarte în diferite animale, începînd cu omul și coborînd, după cum susține Platon în **Phaidon, Phaidros, Republica și Timaios**, chiar pînă la animalele inferioare. Sf. Iustin accentuează că sufletul nu are cunoștință despre această pre existență, după cum nu are nici de existențele succesive care trebuie să urmeze pre existenței. Trecînd la creștinism, Sf. Iustin a renunțat la aceste idei. În privința originii sufletului, se pare că Sf. Iustin s-a mulțumit cu ideea exprimată de bătrînul care l-a convins să îmbrățișeze doctrina creștină, în timpul conversației lor la Cezarea Palestinei, anume că **«sufletele sînt create odată cu propriile lor trupuri** — μετὰ τῶν ἰδίων σωμάτων φήσεις αὐτάς γεγόνεναί» (**Dialogul cu Iudeul Tryphon**, V, p. 24), Sf. Iustin n-a explicat niciodată mai amănunțit acest lucru, precum n-a încercat nici să lămurească **în ce raport stă creația individuală a sufletului făcută de Dumnezeu cu ideea moștenirii păcatului original**. Preexistența sufletelor a fost adoptată în veacul al III-lea d. Hr., de marele teolog alexandrin, Origen († 254). Biserica, însă, în sinodul al V-lea ecumenic (553), a condamnat teoria pre existenței sufletelor susținută în vechime de Origen, iar în epoca modernă și contemporană de unii teologi și filozofi.

Asupra esenței sufletului, se pare că Sf. Iustin admite că sufletul este creat dintr-un fel de materie fină, deși nu se poate vorbi la o existență spirituală de ceva material, oricît de fină ar fi această formă. Precizîndu-mi mai multe în acest sens Sf. Iustin nu dă. El admite **simplicitatea și spiritualitatea sufletului precum și posibilitatea lui de a gîndi și cunoaște pe Dumnezeu, cîtă vreme se află în trup, cu ajutorul rațiunii**. Ca și Platon în Republica X, 612 a, Sf. Iustin afirmă în **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, IV, p. 16, că **sufletul, numai după ce va rămîne în el însuși deslipit de trup, va ști în mod desăvîrșit propria sa natură și va cunoaște totodată natura dumnezeirii**. Trecut la creștinism, Sf. Iustin admite părerea bătrînului că, după această viață, sufletul va vedea pe Dumnezeu, nu prin propriile sale puteri, ci **«împodobit cu darul Sf. Duh»** — «ἅγιω πνεύματι κεκοσμημένος» (**Dialog**, IV, p. 16).

După ce a trecut la creștinism, Sf. Iustin a renunțat la ideea transmigrațiunii sufletelor după moarte, ca o pedeapsă dată lor pentru greșelile din viață. Acum, ideile sale despre destinul sufletului sînt curat creștine. Astfel, sufletele celor pioși așteaptă după moarte **într-un loc bun, iar sufletele celor vii într-un loc rău vremea judecării**. Înainte de judecata generală, va avea loc distrugerea universului care se va face prin foc (**Apologia II-a**, VII, p. 122). Imediat după sfîrșitul lumii, vor învia trupurile tuturor oamenilor care au existat. Dumnezeu va învia omul în integritatea naturii sale, **adică sufletul împreună cu trupul și nu numai sufletul**, așa cum vedem că susțineau unii dintre contemporanii săi, afirmînd că trupul e nevrednic de înviere, întrucît e format dintr-o materie coruptibilă, e sediul răului și al păcatelor și îndeamnă sufletul spre rău. Sf. Iustin afirmă lămurit, în **Dialogul cu Iudeul Tryphon**, XLVI, p. 156, că Dumnezeu ne va învia prin Hristosul lui și ne va face **nestricăcioși, nepătimitori și nemuritori**: «ἀνα-

θήσει ἡμᾶς ὁ Θεός διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀφάρτους καὶ ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους ποιήσει».

Realitatea învierii e mai presus de orice îndoială. Căci dacă moartea ar distruge totul, ar fi un mare câștig pentru cei răi: odată cu trupul și sufletul lor, s-ar distruge și păcatele lor. Sf. Iustin insistă cu putere asupra învierii morților, confirmând-o cu dovezi din Sf. Scriptură, cu argumente raționale luate din filozofia platonice, sau din alte sisteme filozofice, precum și cu argumente luate din experiența de toate zilele. La acestea mai adaugă și vechile tradițiuni și practici religioase ale păgînilor cu privire la credința în nemurirea sufletului.

După înviere, va urma judecata generală și răsplătirea sau pedepsirea tuturor, pentru faptele săvârșite în viață. În afară de judecata universală, va fi; după cum reiese din cap. CII al **Dialogului cu Iudeul Tryphon și o judecată particulară a sufletelor**. Timpul acestei judecăți nu ni se spune. **Judecata universală va deosebi pe cei buni de cei răi. Cei buni vor fi înzestrați cu nemurire veșnică, iar cei răi înzestrați cu simțire veșnică, vor merge pentru veșnicie în focul cel veșnic, nu numai pentru o perioadă de o mie de ani cum credea Platon** (Apologia I-a, VIII, p. 20).

O credință greșită a Sfântului Iustin, care, de altfel, aparținea și altora dintre contemporanii săi, este **hiliasmul sau milenarismul**. Sf. Iustin, ca și unii dintre contemporanii lui, credea în venirea cât mai apropiată a Domnului — **parusia Domnului** — care va domni pe pământ împreună cu aleșii lui, cu patriarhii și profeții Vechiului Testament, **o mie de ani în Ierusalimul reclădit, înfrumusețat și lărgit**, Biserica n-a admis această părere, întrucât, după învățătura Mântuitorului, «**Ziua și ceasul acela nu-l știe nimeni, nici îngerii din ceruri, ci numai Tatăl singur**» (Matei, XXIV, 36), și se va întâmpla pe neașteptate, în ora la care nu se gîndește sluga (Matei, XXIV, 50).

Trecut la creștinism, Sf. Iustin a renunțat, de asemenea, și la **concepția platonice trihotomistă asupra compusului omeneșc**. Ne reamintim că, după Platon, omul ca ființă materială și spirituală totdeauna este compus din trei părți: *voûs*, uneori numit și *λόγος*, care reprezintă partea rațională și nemuritoare a sufletului, din suflet sensibil (*ψυχή*) muritor, cu cele două părți ale sale, sufletul volitativ (*τό θυμοειδές*) și sufletul apetitiv (*τό ἐπιθυμητικόν*), și din materie sau trup, (*ἔλλα*) sau (*σάρξ* sau *σῶμα*). În ciuda unor interpreți care au căutat să scoată dintr-unele texte, pline de greutate de interpretare, ideea trihotomistă la Sf. Iustin, putem afirma cu temei că Sf. Iustin rămîne un partizan convins al ideii dihotomiste cu privire la om. Peste tot în scrierile sale autentice, omul este compus numai din două părți, din **suflet nemuritor**, — *ψυχή* — care, cîteodată este numit și *πνεῦμα*, **adică spirit care mai poate fi și sufletul iluminat de darul Sfântului Duh, și din trup muritor**, *σάρξ*.

Ajunși acum la sfîrșitul cercetării noastre, putem constata că Sf. Iustin, convertindu-se la creștinism, a renunțat în concepția sa despre suflet, la multe din erorile păgînismului. La profesorul său Platon, însă, n-a renunțat niciodată întru totul. Numeroase sînt pasajele din scrierile

sale în care face dese referințe la doctrina lui Platon. Chiar când îl combat, el nu uită să-l citeze. Acolo însă unde a observat că Platon n-are dreptate, a renunțat cu plăcere la teoriile sale și a îmbrățișat cu entuziasm doctrina creștină. Cu un reproș de înaltă ținută se adresează ei împăraților romani și întregii societăți necreștine a vremii, în prima **Apologie**, XX, 3-4, p. 40 și 42, «Dacă, deci, asupra unor puncte sîntem de acord cu cei mai cinstiți dintre filozofii și poeții voștri, dacă asupra altora noi vorbim mai bine și mai dumnezește și sîntem gata să dovedim, pentru ce această ură nedreaptă din partea tuturor? Afirmînd că toate au fost orînduite și create de Dumnezeu, noi ne arătăm că învățăm doctrina lui Platon; prin arderea generală, pe aceea a Stoicilor. Spunînd că sufletele celor răi, păstrează simțirea după moarte și sufăr pedeapsa nelegiuirilor lor, că sufletele celor buni, lipsite de pedepse, au o soartă fericită, ne arătăm de acord cu poeții și filozofii». Mărturisesc că mă rog și-mi dau toată silința ca să fiu găsit creștin, ne spune Sf. Iustin (Apologia II-a, XIII, 2, p. 132) = «Χριστιανός εὐρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ». Nu pentru că doctrina lui Platon este streină doctrinei lui Hristos, dar ea nu este întru totul asemănătoare, după cum nu este nici învățătura celorlalți, a Stoicilor, a poeților sau a scriitorilor».

ÎNCERCĂRILE DE PROPAGANDĂ ROMANO-CATOLICĂ ÎN ȚARA ROMÎNEASCĂ ȘI MOLDOVA ÎN SECOLUL XIX *

Pînă în pragul secolului XIX, misionarii apuseni trimiși în Țara Romînească și Moldova, făcuseră zadarnice încercări pentru cîștigarea «vlahilor schismatici» la catolicism. Ajutați de două state vecine catolice, Ungaria și Polonia, uneori și cu sprijinul unor soții de domni romîni, ei izbutiră în decursul veacurilor să întemeieze cîteva Episcopii catolice pe pămînt romînesc, dar toate cu o existență scurtă și fără nici un rezultat practic. Activitatea acestor misionari s-a mărginit doar la îngrijirea sufletească a puținilor credincioși catolici așezați în cîteva orașe din Țara Romînească, iar în Moldova în satele de ciangăi din jurul Romanului și Bacăului.

În sec. XIX însă, catolicismul va fi într-un vădit asalt, în comparație cu secolele anterioare: numărul credincioșilor și al preoților va fi oarecum în creștere, se vor înființa două dieceze cu mai multe parohii noi, se vor înființa seminariile catolice și școli de tot felul. Acest progres se datorește în primul rînd ajutorului primit din Apus — îndeosebi din partea Austriei — indiferenței — uneori sprijinului — oamenilor noștri de Stat, — și altor factori de ordin secundar.

Numărul străinilor catolici așezați la noi crește mai în tot decursul acestui secol, dar mai cu seamă în a doua jumătate a sa. La francezii stabiliți aici în urma evenimentelor întîmplăte în patria lor în ultimii ani ai sec. XVIII și la începutul celui următor, — mai ales ca preceptori în marile familii boierești — se adaugă un număr destul de însemnat de nemți, austrieci, unguri, poloni, italieni ș. a., veniți pentru comerț sau în căutare de lucru (exploatarea petrolului în Valea Prahovei și în Moldova, construirea primelor căi ferate, dezvoltarea porturilor de la Dunăre și Marea Neagră, diferite fabrici, mări sistematice etc.).

Aproape în tot decursul secolului XIX catolicii de la noi se bucură de sprijinul Austriei. Încă prin tratatul de pace, între Austria și Turcia, încheiat la Belgrad, la 18 sept. 1739, se prevedea prin art. IX, libertatea cultului catolic în imperiul otoman, drept reînnoit prin art. XII al tratatului încheiat între aceleași Puteri, la Șiștov, la 4 august 1791. Datorită faptului că țările noastre erau încă sub dominația turcilor, Curtea din Viena își întinsese pe încetul protectoratul său și asupra catolicilor din cele două Țări romînești. Aceasta o făcea nu numai pentru ocrotirea catolicilor, ci și pentru propagarea catolicismului, pe care-l considera drept cel mai puternic sprijin al său în țările ortodoxe, nădăjduind că va ajunge o dată să ocupe și Principatele.

În Țara Romînească credincioșii catolici erau stabiliți — la începutul secolului XIX — în patru parohii, în care se aflau convente franciscane,

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea P.C. Pr. Prof. Gh. I. Moisescu, care a și dat avizul să fie publicată.

mai ales cu unguri, dependente de provincialul Transilvaniei din Alba Iulia: la Cîmpulung (din 1300), Tîrgoviște (1320), București (1666) și Rîmnicu-Vîlcii (1720). Numărul credincioșilor era foarte redus. În 1806 în Rîmnic erau abia 7 familii, iar în București, la o populație de aproximativ 100.000 de locuitori, erau abia 500-600 de catolici. Conducerea lor spirituală era încredințată episcopului catolic de Nicopole, care deținea și titlul de «administrator apostolic» al Valahiei.¹

Din ultimul deceniu al secolului XVIII episcopul de Nicopole Paul Dovanlia — originar din Dovanlu în Bulgaria — începu să domicilieze și în București, găsind adăpost în «Bărăția» franciscanilor de aici. În calitate sa de «administrator apostolic» al Valahiei, se bucurase de sprijinul unor consuli străini din București, și anume de al grecilor catolici Luca de Chirico (Kirikos) din partea Rusiei ortodoxe și al fratelui său vitreg Francisc Maria Summerer din partea Angliei protestante, care-l ajutără chiar mai mult decît agentul diplomatic al Austriei catolice, Mihail Merckelius, care era luteran.² În timpul păstoririi sale, papa trecu misiunea bulgaro-valahă în seama pasioniștilor, rămînînd totuși și unii franciscani, aiături de ei. Din rîndul pasioniștilor e numit și urmașul lui Dovanlia († 1804), italianul Francisc Maria Ferreri, precum și toți ceilalți episcopi de Nicopole care vor urma. Ferreri — stabilit și el în București — se folosi de sprijinul consulului englez Summerer, dar pentru puțin timp, căci e rechemat în 1807,³ al fratelui său Chirico, rechemat abia în 1819, al consului francez Iosif Ledoux,⁴ dar mai ales al noului agent austriac Fleischhackl, care-și întinde acum protecția asupra tuturor catolicilor din Țara Romînească, chiar dacă nu erau supuși austrieci (deci și asupra bulgarilor și armenilor).⁵

Comunitatea bucureșteană făcea slabe progrese numerice.⁶ Un oarecare spor se simți în timpul războiului ruso-turc din 1806-1812, cînd se refugiară, în 1809, vreo 20 de familii de bulgari catolici din dreapta Dunării și care se stabiliră în satul Cioplea, de lîngă București. De acum înainte, satul Cioplea va deveni un centru însemnat pentru catolicii din Țara Romînească, deoarece Ferreri și urmașii săi se stabiliră aici, zidindu-și o biserică, precum și o modestă reședință episcopală.

Ajutorul Austriei nu se limita numai la protecția exercitată de agentul ei din București asupra catolicilor stabiliți aici, ci i-a acordat în nenumărate rînduri și ajutoare de ordin material. De pildă, în urma incendiului din 1804, care distrusese o bună parte a Bucureștiului, precum și Bărăția franciscană cu toate clădirile anexe, agentul austriac făcu numeroase demersuri la Viena și în țară pentru obținerea banilor necesari pentru reconstrucție.⁷ Cu ajutoarele obținute, franciscanii reușiră, în 1813, să ter-

1. Francisc Pall, *Les consuls des Puissances étrangères et le clergé catholique en Valachie au début du XIX-ème siècle (Extraits des «Mélanges de l'Ecole roumaine en France», XV, 1939-40)*, Bucarest, 1940, p. 7.

2. *Ibidem*, p. 17 urm.

3. *Ibidem*, p. 39.

4. *Ibidem*, pp. 45-46.

5. *Ibidem*, pp. 13-14.

6. O relateare a lui Ferreri din 18 noiembrie 1806 ne informează că în acest timp comunitatea se mărise abia cu 8 luterani, 3 calvini, 3 ortodocși, 4 evrei care au primit botezul, o altă evreică cu doi copii ai săi și un renegat care a revenit la creștinism abjurînd islamismul. *Ibidem*, p. 36.

7. N. Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria romînilor*, I-II, Bucu-

mine biserica, conventul și turnul de la Bărăție.⁸ Episcopul Ferreri și parohul bucureștean — armean de origine — Ambrozie Babich, se bucurară și de atenția Divanului țării, care le fixă o leafă de 100 piaștri lunar, pe care o primiră pînă în 1812.⁹

Groznică ciumă a lui Caragea din 1812-13, seceră mulți credincioși catolici din București, printre care și 4 misionari, care îngrijeau pe bolnavii catolici, iar în 4/16 noiembrie 1813 îi căzu jertfă însuși episcopul.¹⁰ După moartea sa, nunțiul din Viena, Severoli, izbuti să impună, în 1815, ca episcop de Nicopole și administrator apostolic al Valahiei pe pasionistul Fortunatis Ercolani, fostul vicar al lui Ferreri, cu toată opoziția ce i-o făcea Fleischhackl, care-l dorea pe Babich.¹¹ În tot timpul episcopatului său, Ercolani avu neplăceri cu agentul austriac și cu franciscanii de la Bărăție, pe care voia să-i înlocuiască cu redemptoriști. Neplăcerile însă îi veniră mai ales din cauza zelului prea mare de care voise să dea dovadă în acțiunea de convertire a romînilor. Din această pricină nu numai că se înăspri răporturile dintre el și Fleischhackl,¹² ci își ridică împotriva-i și pe mitropoliții țării Nectarie (1812-1819) și Dionisie Lupu (1819-1821), mai ales în urma venirii în București a preotului unit Grigorie Maior, trimis de episcopul Blajului Ioan Bob, în 1818, pentru păstorirea sufletească a puținilor credincioși uniți trecuți din Ardeal în Țara Romînească.¹³ Preotul Maior se lovi însă de opoziția țaranilor ortodocși, avînd chiar un mic incident cu cei din satul Gălbinași, care-l închiseră la Mitropolie, de unde n-a fost eliberat decît în urma intervenției agentului.¹⁴ O seamă de preoți ortodocși prezentară o plîngere mitropolitului Nectarie cerînd să se ia măsuri împotriva catolicilor, căci altfel se va răscula poporul.¹⁵ În 5/17 septembrie 1819 noul mitropolit Dionisie Lupu îi scrisese lui Fleischhackl — care se afla în Viena — plîngîndu-se atît de Ercolani, cît și de modul în care a pătruns în țară, fără învoire, mutîndu-și reședința de la Nicopole la Cioplea-București. Arată că va cere izgonirea lui Ercolani, întrucît eparhia sa e în dreapta Dunării.¹⁶ Chiar și domnul Ion Caragea (1812-18) cere nunțiului din Viena îndepărtarea lui Ercolani, iar urmașul său, Alexandru Șuțu (1818-21), se adresează direct papei, cerînd același lucru. În urma acestora, papa e nevoit să-l recheme, în 1820, dîndu-i conducerea unei Episcopii în Italia.¹⁷

rești, 1901, pp. 344-346 (lucrarea e formată dintr-o introducere și documente privitoare la trecutul catolicismului în Țara Romînească și Moldova).

8. Raymund Netzhammer, **Reședința episcopală din București. O contribuție la istoria arhidiecezei**, București, 1923, p. 7 și K. Auner, **Geschichte der Bukarester Baratzie**, Bukarest, 1904, p. 19.

9. Fr. Pall, *op. cit.*, p. 43. Ferreri primi și din partea papei un ajutor de 1500 fl. *Ibidem*, p. 44.

10. N. Iorga, *op. cit.*, pp. 346-347.

11. Fr. Pall, *op. cit.*, p. 47 urm.

12. Acesta se pînsese chiar și într-o scrisoare adresată unui amic, de tendințele prozelitiste ale lui Ercolani. Desigur, agentul își dădea seama că nu era cu putință o convertire a romînilor la catolicism, ci din contră, asemenea planuri ar fi avut urmări neplăcute pentru catolici. Fr. Pall, *op. cit.*, pp. 123-124.

13. N. Iorga, *op. cit.*, pp. 359, 361-362.

14. *Ibidem*, pp. 377-379.

15. *Ibidem*, pp. 382-384. Activitatea lui Gr. Maior nu dură mult, căci în timpul evenimentelor din 1821 se retrase în Ardeal.

16. *Ibidem*, pp. 389-391.

17. Vezi răspunsul papei către Alex. Șuțu în Hurmuzaki-Iorga, **Documente**, X, București, 1897, p. 560. Asupra activității desfășurată de Ercolani vezi și Fr.

Treburile Episcopiei vacante sînt acum conduse de fostul său vicar Iosif Molajoni, consacrat episcop în 1825,¹⁸ avînd o păstorire lungă, pînă în 1847, în care reuși — desigur tot cu ajutor străin — să creeze catolicismului o situație și mai bună. Molajoni locuia mai mult în Bărăția bucureșteană decît în satul Cioplea.¹⁹ Încă din 1825, aduse un preot unit ardelean, Vasile Venianim Fodor, cu titlul de secretar episcopal. Acesta se stabili în Cioplea, de unde a fost nevoit să pîce în București, din cauza opoziției preotului ortodox din Dudești. Mult nu va mai fi stat aici, căci alte știri nu mai avem despre el.²⁰

Sub Molajoni se înființează 4 noi comunități catolice și anume la Craiova în 1827, la Popești-Conduratu în 1828, la Brăila în 1835 și la Ploești în 1843. Ajutoare primi și ei din partea Curții vieneze, îndeosebi în urma unui nou incendiu izbucnit în București în 1847, și care distruse conventul, biserica și turnul de la Bărăție. Pe baza unui raport al agentului Cazimir de Timoni către cancelarul Metternich, împăratul Ferdinand ordonă să se facă colecte publice în întreaga monarhie, strîngîndu-se sume frumoase, trimise apoi franciscanilor bucureșteni, prin intermediul agenției. În afară de acești bani, mai primiră un cec în valoare de 1000 fl. din partea nunțului papal din Viena, iar Institutul pentru răspîndirea credinței din Lyon le trimise un dar de 12.800 de franci.²¹ Cu acești bani, biserica și clădirile anexe sînt refăcute în 1848.

Lui Molajoni — demisionat în 1847 — îi urmară: Angelus Parsi (1848-63), Iosif Anton Pluym (1863-69) și Ignațiu Paoli (1870-85), tot în calitate de episcopi de Nicopole și administratori (sau vicari) apostolici pentru Țara Romînească. Reședința și-o menținură în București, deși nu aveau nici o aprobare oficială din partea Statului român. Ei știură să profite însă de toleranța poporului nostru, de indiferența șefilor Statului în problemele bisericesti și deseori de sprijinul monarhiei catolice, care fusese adusă la cîrma statului român. Austria continuă și după Unirea Principatelor, să se intereseze de bunul mers al propagandei papiste, subvenționînd diferite parohii catolice care se înființară în acest timp. Așa e cazul parohiei din Turnul-Severin, care în 1861, primi un ajutor de 200 de ducați aur din partea împărătesei Elisabeta, la care se adăugă un nou ajutor din partea guvernului în 1866. În 1862 Ministerul de Externe austriac permise la doi delegați ai catolicilor din Pitești să strîngă bani, pentru zidirea unei biserici, în toate provinciile imperiului. În 1875 se zidi o biserică în Giurgiu tot cu ajutorul străin. În 1854 împăratul acordase pentru biserica din Brăila un ajutor de 1000 fl. din Tezaurul public, iar în 1866 Societatea marină din Viena acordă ajutoare bănești pentru biserica din Ploești.

Pall, *op. cit.*, p. 47 urm. și M. Theodorian-Carada, *Din frămîntările trecutului*, București, 1920, pp. 132-135.

18. Cu prilejul acesta primi o scrisoare din partea papei Leon XII către domnitorul Grigorie Ghica, prin care-i mulțumea pentru protecția pe care o acorda catolicilor. N. Iorga, *op. cit.*, p. 406.

19. În 1844, Molajoni mai cumpără două case în București, în mahalaua Sf. Vineri — azi Calea Călărași —, care serviră ca reședință episcopilor catolici pînă la 1901, cînd se ridică una nouă. De acum, reședința din Cioplea e părăsită definitiv — cf. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 16 urm.

20. *Ibidem*, p. 407.

21. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 30.

Catolicii nădăjduseră în timpul lui Al. I. Cuza să obțină și sprijinul guvernului său. Ei sperau că atunci era momentul cel mai prielnic pentru începerea ofensivei lor prozelitiste, gândindu-se la conflictul pe care Domnitorul Cuza îl avea cu Patriarhia Ecumenică în chestiunea secularizării, precum și la ajutorul ce l-ar avea din partea consulului Franței catolice, țară prietenă a României, și care avea multă influență la Cuza. M. Kogălniceanu, fiind ministru al cultelor în 1860, intenționase să se ocupe de problema catolicismului în România. V. A. Urechia strânsese chiar materialul necesar pentru negocierile începute pe lângă Scaunul papal prin agentul român și prin ambasadorul francez de la Constantinopol, dar nu se făcu nimic.²²

După detronarea lui Al. I. Cuza și aducerea dinastiei străine, de confesiune catolică, papismul se întări și mai mult. După războiul de independență din 1877-78, prin tratatul de pace de la Berlin (1878), României îi reveniră cele două județe din Dobrogea: Tulcea și Constanța. Cele 5 parohii catolice de acolo aparțineau tot de dieceza de Nicopole, fiind conduse de călugări capucini. Intrucît în 1866 pasionaștii înlocuiseră definitiv pe franciscanii din Țara Românească, după alipirea Dobrogei la România, înlocuiră și pe capucinii de acolo. Parohiile catolice dobrogene se înființaseră în secolul trecut, pentru catolicii așezați aici în scopuri comerciale, sau marinari și muncitori în portul Constanța: Tulcea (1844), Maicoci (1845), Constanța (1861), Sulina (1868), Caramurat (1876), iar mai târziu Culeila (1893) și Cataloi (1896), multe din ele tot cu ajutorul Apusului catolic.²³

Un fapt hotărâtor în trecutul catolicismului pe pământ românesc, a fost ridicarea Vicariatului apostolic din Țara Românească la rangul de Episcopie în 1879 și separarea ei de cea din Nicopole, fiind ridicată în 1883 la rangul de Arhiepiscopie a Bucureștilor. În 2 august 1879 episcopul Ignațiu Paoli — care era numai administrator apostolic pentru Țara Românească — comunică Ministerului nostru de Externe, că la cererea guvernului bulgar, Scaunul papal îi va impune să se mute în Bulgaria, dat fiind titlul său de episcop de Nicopole. Ori el dorind să-și păstreze și mai departe conducerea spirituală a credincioșilor din Țara Românească, va demisiona din funcția de episcop de Nicopole, cerînd însă învoirea guvernului de a purta titlul de episcop de București. Ministerul de Externe îi înaintă cererea la Culte și Instrucțiune Publică, iar acest Minister, prin trei adrese, ceru părerea mitropolitului primat Calinic Miclescu. Primatul răspunse abia după cea de a treia adresă, arătînd că va trebui să consulte Sinodul.

22. V. Alexandrescu Urechia, **Almanahul cultelor pe 1868**, București 1867, p. 117. Toate aceste lucruri, la care se mai adaugă intenția guvernului de a introduce calendarul apusean — respins de o comisie de clerici anume instituită pentru studierea chestiunii — precum și vizita făcută tocmai atunci la București, de către Boré, șeful iezuitilor din Constantinopol, făceau ca opinia publică și chiar străinătatea — să acuze pe domn și guvernul său, că voiesc să introducă catolicismul. Cf. Ioan Andrei, **Încercările romano-catolicilor de a atrage pe romini la Biserica papistă**, Teză de licență, București, 1893, pp. 151-154 și Nicolae Dobrescu, **Studii de Istoria Bisericii Române Contemporane. Istoria Bisericii din România (1850-1895)**, București, 1905, p. 108.

23. Cf. I. Andrei, *op. cit.*, p. 160, n. 1; Tabloul parohiilor în **Schematismus Archidioecesis catholicae Bucarestiensis**, București, 1914, pp. 69-77. Despre ajutoarele primite din Apus pentru parohia Tulcea, vezi Dr. Anton Durcoviici, **Istoricul parohiei catolice din Tulcea**, în **Revista Catolică**, nr. 1, 1914, pp. 120-126.

Ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, N. Kretzulescu, fără să mai aștepte răspunsul Sinodului, întocmi un referat, pe baza căruia Consiliul de Miniștri, în octombrie 1879, aprobă — fără ca să mai consulte Camera, Senatul sau Sf. Sinod — ca fostul episcop de Nicolope și vicar apostolic pentru Țara Românească, să ia titlul de episcop catolic de București. Peste 4 ani, în 27 aprilie 1887, papa Leon XIII ridică Episcopia catolică din București la rangul de Arhiepiscopie, fără ca să mai ceară aprobarea guvernului român.²⁴

Sf. Sinod începu să se preocupe de propaganda papistă printre ortodocși și de înființarea eparhiei catolice, abia în 1883, când mitropolitul primat Calinic Miculescu și episcopul de Argeș, Ghenadie Petrescu, aduseră chestiunea în discuție. La îndemnul mitropolitului primat, învățațul episcop Melchisedec Ștefănescu al Romanului întocmi lucrarea «**Papismul și starea actuală a Bisericii ortodoxe din România**», pe care a citit-o în trei ședințe sinodale (17-19 mai 1883). Lucrarea — aprobată în unanimitate de Sinod, care hotărî publicarea ei,²⁵ — este o bună istorie a catolicismului în Țările române, arătînd în partea finală măsurile ce trebuiesc luate pentru înlăturarea propagandei papiste: să se arate credincioșilor, prin presă, primejdia necredinței și a propagandei papiste, să se ceară guvernului să nu admită crearea de eparhii catolice și alte măsuri pentru ameliorarea stărilor de lucruri existente atunci în Biserica ortodoxă română. Mitropolitul Moldovei Iosif Naniescu propuse ca lucrarea să fie oferită și membrilor guvernului cu rugămintea de a ține seama de măsurile preconizate de episcopul Melchisedec. Intrucît unele ziare dăduseră știrea înălțării diecezei catolice din București la rangul de Arhiepiscopie, Primatul întrebase pe președintele Consiliului de Miniștri, pe ministrul Cultelor și pe V. Boerescu, fost ministru de Externe, dacă această știre corespundea realității. Cu toții l-au asigurat că nu s-a luat nici o măsură și că nu s-a recunoscut titlul de arhiepiscop.²⁶ De fapt guvernul nici n-a luat vreo măsură în acest sens, consfințind astfel decizia luată de papa prin crearea Arhiepiscopiei de București. Politicienii vremii considerară această ridicare în treaptă a diecezei catolice, drept un titlu de glorie pentru guvern, motivînd că în felul acesta Austria nu va mai avea pe viitor dreptul de a se amesteca în afacerile Bisericii catolice din România. Adevărul era că Austria nici nu avea acest drept în baza vreunui tratat sau convenții, iar în urma dobîndirii independenței României, el ar fi trebuit să înceteze cu desăvîrșire, dar guvernul trebuia să aibă o scuză în fața reprezentanților Bisericii noastre și a opiniei publice. Chestiunea ajunge în Senat, abia în 1887, în urma interpelării senatorului G. Mîrzescu, avocat și profesor la Universitatea din Iași, dar pe baza lămuririlor date de I. C. Brătianu, că acordarea titlului de arhiepiscop catolic este «în folosul și spre cinstea României», senatul încheie discuțiile asupra acestei probleme.

24. Asupra modului cum s-a procedat la înființarea episcopiei și arhiepiscopiei, vezi George Mîrzescu, **Interpelarea relativă la congregațiile religioase și la titlul prelatului catolic de arhiepiscop al arhidiecezei de București cu discursurile rostite în Senat**, București 1887, pp. 1-2 și 30.31.

25. Melchisedec, **Papismul și starea actuală a Bisericii ortodoxe din România**, București, 1883, 110 p. Publicată și în **Biserica Ortodoxă Română**, an. VI, nr. 6, iunie 1883, pp. 321-430 și în **Ortodoxul din București**, an. IV, 1883, nr. 30 și urm.

26. Relatarea mitropolitului primat în ședința sinodală din 15 iunie 1883. Cf. **Sumarele ședințelor Sf. Sinod**, 1873-1884.

Văzându-se, nu numai tolerați, ci chiar încurajați de oamenii de Stat, catolicii reușiră să cucerească noi poziții. Sub Paoli începu și construcția catedralei Sf. Iosif în centrul Capitalei, deschisă în 15 februarie 1884, ridicată și aceasta cu bani din Apus. Se deschiseră școli de tot felul, se înființară câteva parohii noi, iar în București, e adus, în 1886, preotul unit Demetriu Radu, mai târziu episcop la Lugoj și Oradea, căruia îi urmă fratele său Iacob Radu.²⁷ Activitatea începută de Paoli e continuată de urmașii săi Paul Iosif Palma (1885-92), Otto Zardetti (1894-95), Xaveriu de Hornstein (1896-1905), iar la începutul secolului nostru Raymund Netzhammer (1905-24) mare dușman al poporului român și al Bisericii ortodoxe.²⁸

Situația numerică a catolicilor din Arhidieceza de București (Muntenia, Oltenia și Dobrogea) era în 1904 următoarea: 19 parohii urbane și 6 parohii rurale, cu un număr de 68.089 credincioși, deserviți de 40 de preoți (italieni, unguri, nemți, polonezi ș. a.), cu 15 biserici urbane și 6 rurale, 6 capele urbane și una rurală, 10 filiale urbane și 51 rurale, cu mai multe școli de diferite grade.²⁹ Printre români, misionarii catolici nu reușiră să câștige prozele decât vreo câțiva membri din marile familii boierești sau din înalta burghezie, «din snobism și modă» cum zicea N. Iorga, mai ales în Capitală.³⁰

*

În **Moldova** în sec. XVIII activează iezuiții mai ales polonezi, pînă în 1773, la suprimarea ordinului lor. Pe lângă ei, cei mai activi, dar și cei mai numeroși, erau franciscanii unguri și italieni. Încă de la începutul secolului XVIII, misionarii erau sub conducerea unui prefect al misiunii, care își avea reședința în Iași și care, de fapt, avea și conducerea tuturor catolicilor din Moldova, întrucît episcopii de Bacău, ai căror șir continuă pînă către sfîrșitul secolului, erau numiți mai mult de formă, venind

27. Pentru uniții veniți din Ardeal nu se mai aduse preot din 1825. După venirea fraților Radu, slujbele pentru uniții stabiliți în București, se făceau în capela arhiepiscopală, pînă în 1909 cînd își ridicară biserica cu hramul Sf. Vasile din str. Polonă. **Schematismus Archidioecesis...**, p. 32 și Raymund Netzhammer, **Clădirea bisericii romine unite din București**, Einsiedeln, 1910, 17 p., passim.

28. Asupra acestora vezi **Schematismus Archidioecesis...**, pp. 24-28.

29. Iată care erau cele 25 parohii, cu indicarea anului înființării lor: București (1666 și 1884), Tîrgoviște (1300), Cîmpulung (1320), Rîmnicul Vîlcea (1720), Cioplea (1813), Craiova (1827), Popești-Conduratu (1828), Brăila (1835), Ploești (1843), Tulcea (1844), Malcoci (1845), Constața (1861), Turnu Severin (1861), Pitești (1864), Sulina (1868), Giurgiu (1875), Caramurat (1876), Culeila (1893), Cataloi (1896), Sinaia (1896), Buzău (1898), Tg. Jiu (1898), Cîmpina (1899) și Calafat. Cf. **Schematismus Archidioecesis...**, pp. 69-77 și Administrația Casei Bisericii, **Biserica ortodoxă și cultele străine din regatul romin**, București, 1904 (publ. de P. Gîrbovicesanu), pp. CCIX-CCXV. Pentru cele două parohii din București se dă un număr de 50.000 credincioși, ceea ce, evident, este exagerat. Deci cifra de 68.089 dată de noi, după Gîrbovicesanu, nu poate să fie cea reală. Cele mai multe parohii erau mici. Doar 5 aveau mai mult de 1000 de credincioși.

30. Avocatul bucureștean Mariu Theodorian-Carada, convertit la catolicism în 1908, devenind apoi un zelos adept al unirii noastre cu Roma, dă câteva nume de familii, care prin unii membri ai lor au trecut la catolici: Cantacuzino, Ghica (prințul Vladimîr Ghica, doctor în Teologie la Roma, preot catolic în Paris, mort în anii din urmă), Sturdza, Golesecu, Băleanu, Șuțu, Tzigara-Samurcaș, ș.a. Vezi art. **L'union chez les Roumains**, în **Irénikon**, t. VIII, nr. 4-5, 1931, p. 30 (unii din ei au trecut poate, în sec. XX, căci articolul e scris în 1931).

foarte rar din Polonia, de unde erau originari, în Moldova. În secolul XVIII protectoratul asupra catolicilor moldoveni îl deținea Polonia, trecînd la începutul secolului XIX asupra Austriei, ca și în Țara Romînească.

Credincioșii catolici erau în marea majoritate ciangăii așezați în mai multe sate din jurul Romanului și Bacăului.³¹ În câteva orașe — mai ales în Iași și Galați — se stabilise un număr redus de nemți, unguri, italieni sau poloni. La începutul secolului XIX erau 13 parohii catolice: Iași, Călugăra, Prăjești, Valea Seacă, Fărăoani, Cleja, Grozești, Troțuș, Hălăucești, Săbăoani, Tămășeni, Răchiteni și Huși.³²

În 1808 papa Pius VI, dorind să reînvie vechiul scaun episcopal al Bacăului, numi ca episcop pe franciscanul Bonaventura Carenzi, dar n-a fost recunoscut în țară.³³ În 1815, papa, profitînd poate de protecția imperială austriacă ce fusese acordată misiunii în 1814³⁴ și de privilegiile pe care domnul Scarlat Callimahi le acordase catolicilor în 1813,³⁵ ridică pe Iosif Bonaventura Berardi la treapta de episcop al Bacăului.³⁶ Noul episcop, numit fără știrea și consimțămîntul domnului și al Divanului, se lăsa în țară de opoziția acestora. Spre sfîrșitul anului 1815, agentul austriac Iosif Raab ceru domnului Scarlat Callimahi să-i permită noului episcop să se stabilească la Bacău, în vederea păstoririi credincioșilor catolici. Divanul convocat de domn, la 9 decembrie 1815, sub președenția mitropolitului Veniamin Costachi, pentru a decide în această chestiune, întocmi o anafora prin care se opunea numirii lui Berardi. Domnul informă îndată Înalta Poartă și pe agentul austriac, asupra celor hotărîte de Divan. Marele vizir aprobă și el hotărîrea.³⁷ Cu toată opoziția ce i se făcu, Berardi rămase în Iași — unde era o biserică romano-catolică zidită în sec. XVIII — sub protecția lui Raab, pînă la moartea sa, în 1818.

În fața acestui eșec, Scaunul papal trimise în Moldova pe Ioan Filip Paroni, în calitate de «vizitator apostolic», dar care totuși era hirotonit episcop «in partibus» pentru scaunul de Yloan. Divanul se adună din nou — fără convocare domnească — întocmind o altă anafora către domn, prin care-i cereau ca «nici vremelnic, nici pururelnic să nu fie ertată primirea unui episcop așezat în Moldova». Domnul anunță Poarta, care — cunoscînd însemnătatea politică a așezării unui episcop catolic sub protecție austriacă — aprobă hotărîrea Divanului, cerînd domnului ca și pe viitor să respingă asemenea cereri ale agentului.³⁸ Totuși, Paroni, prin stăruințele ambasadorului austriac din Constantinopol, obținu un firman prin care i se permitea intrarea în Moldova pentru rezolvarea de chestiuni bisericești. În țară, Raab începu de îndată intervențiile pentru

31. Asupra acestora vezi Radu Rosetti, *Despre unguri și episcopii catolice din Moldova*. București, 1905, extras din *An. Acad. Rom., Mem., Secț. Ist., Seria II*, Tom. XXVII, nr. 10.

32. Bonaventura Morariu, *Series chronologica episcoporum ac praefectorum apostolicorum missionis fratrum minorum conventualium în Moldavia durante saeculo XIX*. Roma, 1942, p. 6. În 1830 erau 12 parohii, 46 biserici și 32.082 credincioși răsfirați în 137 localități, *Ibidem*, p. 9.

33. N. Iorga, *op. cit.*, p. 160.

34. *Ibidem*, pp. 184-185.

35. T. Codrescu, *Urcariul*, V, Iași, 1862, p. 434.

36. N. Iorga, *op. cit.*, pp. 189-190.

37. Melchisedec, *op. cit.*, pp. 40-44. Raab informă Curtea din Viena de refuzul Porții, arătînd că domnul ar admite venirea unui vizitator apostolic. N. Iorga, *op. cit.*, pp. 354-355.

38. Melchisedec, *op. cit.*, pp. 44-50.

recunoașterea episcopului, adresându-se în acest scop domnului Mihail Șuțu³⁹ și mitropolitului Veniamin Costachi.⁴⁰ Domnul convocă în septembrie 1820 un Divan extraordinar alcătuit din 12 membri ai clerului înalt și din peste 15 boieri mari, care printr-o nouă anafora respinseră cererile lui Raab.⁴¹ Cu toate acestea, Paroni rămase în Moldova, profitând de situația tulbură produsă în urma evenimentelor din 1821 și de sprijinul ce-i acorda agentul austriac. În 1825 Paroni se retrase în Italia, iar în 1826 e trimis un episcop nou, Bonaventura Zabberoni, cu titlul de vizitator apostolic și prefect al misiunii, fiind consacrat și el episcop cu titlul de Helenopoleos. Muri însă peste câteva luni, în iulie 1826. Adunarea obștească întrunită în 25 august 1826, luă din nou în dezbateră problema episcopului catolic, cerind să nu se admită petrecerea sa în Moldova.⁴² Datorită acestor numeroase proteste ale Divanului și clerului ortodox, lui Zabberoni îi urmară câțiva vizitatori apostolici și prefecți ai misiunii, dar fără să fie hirotonisiți episcopi: Iosif Gaultieri (1826-27), Inocențiu Pamfili (1827-31) și Ioan Carol Magni (1832-1838). Se reia apoi șirul de vizitatori apostolici, dar cu hirotonia de episcopi pentru eparhii străine: Petru Rafael Arduini episcop Carrensis (1838-43), Paul Sardi Verensis (1843-48), Antonio de Stephano Bendensis (1848-58), Iosif Tomassi — numai vizitator apostolic — (1859-64), Iosif Salandari de Marcianopole (1864-73), Anton Marcu Graseili de Trapezopole (1874), Ludovic Marangoni de Gortyna (1874-77), Fidelis Dehm de Colophon (1877-80) și Nicolae Iosif Camilli de Mosynopole (1881-94 și 1904-15).⁴³

Ca și catolicii din Țara Românească, știură și aceștia să profite de legile tolerante ale țării, de sprijinul ce le venea din afară și uneori chiar din partea domnilor români. Cu toții se stabilesc în Iași, unde era și agentul austriac, deși n-aveau nici o aprobare oficială. Preoții franciscani care păstoreau pe credincioșii catolici erau unguri, în majoritate, și italieni. Nu rareori s-a întâmplat ca acești preoți unguri să facă și o propagandă șovinistă în parohiile lor.⁴⁴ Se zidesc diferite biserici pentru care se primesc ajutoare din Austria. De pildă pentru zidirea bisericii din Botoșani se fac în 1845-47 colecte în toate provinciile imperiului, iar împăratul Ferdinand I mai aprobă un ajutor de 500 fl. din Fondul de redempțiune. Pentru biserica din Grozești împăratul Franz-Iosif dăruie din Visteria Statului un ajutor de 500 fl. în 1854. Pentru zidirea bisericii din Galați — în urma cererii consulului austriac de acolo — împăratul aprobă în 1853, suma de 1000 fl. tot din Visteria Statului. Pentru 10 ani, biserica din

39. *Ibidem*, pp. 50-52 și Constantin Erbiceanu, **Istoria Mitropoliei Moldaviei și Sucevei**, București, 1888, pp. 88-89.

40. Melchisedec, *op. cit.*, pp. 53-54 și C. Erbiceanu, *op. cit.*, pp. 89-90.

41. Melchisedec, *op. cit.*, pp. 55-63; C. Erbiceanu, *op. cit.*, pp. 91-94 și C. Codrescu, *op. cit.*, XIV, pp. 126-136.

42. Melchisedec, *op. cit.*, pp. 64-69; T. Codrescu, *op. cit.*, XIV, pp. 137-144; Hurmuzaki—D. A. Sturdza—C. Colescu-Vartic, **Documente**, V, supl. 1, București, 1894, pp. 8-13.

43. Lista acestora la B. Morariu, *op. cit.*, pp. 8-14 și după el Preot Iosif Petru Pal, **Originea catolicilor din Moldova și franciscanii păstorii lor de veacuri**, Săbăoani, 1942, pp. 153-156 (lucrare slabă și tendențioasă).

44. Arhiepiscopul din Strigoniu, Iosif Kopácsy scrie chiar în mai multe rânduri lui Sardi, stăruind pentru păstrarea naționalității ungarilor catolici. N. Iorga, *op. cit.*, pp. 221-224.

Galați primi un ajutor de 600 fl. din partea Societății marine din Viena, iar în 1871 primi 200 fl. din așa numitul Fond secret.

Episcopul Antoniu de Stephano crezu că s-ar putea pune sub protecția comisarilor celor șapte Puteri semnate ale Tratatului de la Paris din 1856, cerându-le să acorde libertatea cultului catolic în Moldova, drepturi pentru preoții catolici, drepturi civile și politice pentru catolicii indigeni, recunoașterea căsătoriilor mixte fără obligația părții catolice de a se boteza la ortodocși. Memoriul n-avu nici un rezultat. În schimb, sub Al. I. Cuza, catolicii moldoveni obținură o serie de concesii, printre altele și dreptul de a-și deschide seminar (se deschide însă abia în 1886), dreptul de a deschide școli catolice în Iași și Galați și împrumutarea bisericilor catolice cu pământ, în urma reformei agrare din 1864.

Îndată după înființarea Arhiepiscopiei din București, papa înființă și Episcopia catolică de Iași, la 14 iunie 1884, supusă direct Romei, numind pe vizitatorul apostolic de atunci Nicolae Iosif Camilli, care era titular de Mosynopole, ca prim episcop de Iași.⁴⁵ Procedul era același ca și la București: fără a se cere încuviințarea guvernului român, care de fapt nici nu se opuse numirii. Din partea ierarhilor și a clerului ortodox observăm aceeași delăsare regretabilă ca și în Țara Românească.⁴⁶ Camilli funcționează până în 1894, când demisionând îi urmă Dominic Jaquet în 1904, apoi din nou Camilli, până în 1915. În 1895 Misiunea franciscanilor din Moldova e ridicată la rangul de Provincie.⁴⁷

La începutul secolului XX situația catolicilor din Moldova se prezenta în felul următor: dieceza era împărțită în 4 decanate (protopopiate), cu 27 parohii, 12 biserici urbane și 110 rurale, 6 capele urbane și 7 rurale, 51 de preoți și 75.463 credincioși, stabiliți în 19 orașe și 277 comune urbane.⁴⁸ Prozeliti dintre romini vor fi fost foarte puțini, tot din sînul familiilor boierești amintite.

*

Unul dintre mijloacele de propagandă au fost și școlile catolice. Încă din epoca domniilor fanariote, de cînd începuse să pătrundă curentul apusean în cultura românească, marile familii boierești își aduc preceptorii francezi, catolici, pentru copiii lor. În prima jumătate a secolului XIX se

45. B. Morariu, *op. cit.*, pp. 21-22; I. Pal, *op. cit.*, p. 215. Acesta afirma că regele Carol ar fi fost cel care a cerut papei înființarea episcopiei din Iași, ceea ce n-ar fi exclus.

46. În schimb catolicii erau foarte dirji în ce privește păstoria sufltească a credincioșilor lor. Un exemplu edificator avem în cazul unor catolici din Corni-Huși, care trecuseră în 1828 la ortodocși. Misionarii din Iași îl reclamară pe episcopul Sofronie Miculescu al Hușilor la consulul rus, care pe atunci gira și afacerile agentiei austriace, că ar sili pe catolicii din Huși să treacă la ortodocși. *Melchisedec, Cronica Hușilor*, București, 1869, p. 428.

47. I. Pal, *op. cit.*, p. 218.

48. Iată parohiile: Decanatul Iași: Iași, Botoșani, Galați, Horlești, Huși (Corni), Pașcani; Decanatul Roman: Adjudeni, Bărgăoani, Eutea (Miclăușeni), Gh-răești, Hălăucești, Oțeleni (Bira), Răchiteni, Săbăoani, Tămășeni; Decanatul Bacău: Bacău, Călugăra, Cleja, Fărăoani, Prăjești, Valea Seacă, Văleni; Decanatul Trotuș: Dărmănești, Focșani, Grozești, Pustiana, Trotuș. Majoritatea erau parohii mari cu peste 1000 de suflete, avînd fiecare mai multe filiale. *Schematismus Diocesis Jassiensis...*, Jassius, 1903, 2 p.; Adm. Casei Bisericii, *op. cit.*, pp. CCX-CCXI și CCXVI-CCXXVII. Asupra parohiilor ungurești din Moldova în sec. XIX, vezi și Guilielmus Schmidt, *Romano-catholici per Moldaviam episcopatus et rei romano-catho-*

înființează în cele două Țări românești, zeci de pensionate conduse de profesori francezi, în mai toate orașele, cum au fost și renumitele pensionate ale lui Vaillant și Monty din București sau al lui Cuénim din Iași. După ce isprăveau învățătura în aceste școli, mulți fii de boieri plecau în Apusul catolic pentru continuarea studiilor. Unele fiice de boieri din Țara Românească studiau la școala călugărițelor ursuline din Sibiu. Se întâmpla uneori ca la aceste pensionate să funcționeze ca profesori și clerici catolici, cum a fost abatele Lhommé, dascălul lui M. Kogălniceanu.⁴⁹ În secolul de care ne ocupăm, pe lângă aceste școli particulare străine, apar rînd pe rînd și școli patronate de misiunile catolice din Țara Românească și Moldova

În Țara Românească încă Ercolani înființase în 1816 o școală primară catolică la București, cu ajutorul câtorva redemptoriști pe care-i adusese cu el. Școala avu însă puțin succes⁵⁰. În 1823 preotul Ambrozie Babich deschise o nouă școală primară la Bărăție, pentru băieți și fete, sub patronajul agentului austriac, bucurîndu-se de sprijinul împăratului, care-i hărăzi 200 fl.⁵¹ Școala e condusă pînă în 1830 de preotul Ludovic Bodor din Sibiu, apoi de franciscani și de unele profesoare străine, pentru ca în 1852 să fie încredințată călugărițelor din Congregația zisă a Doamnelor engleze, aduse din mănăstirea Nymphenburg din Bavaria. Ele reușiră să deschidă în 1853 și un pensionat de fete, care se numi apoi Institutul Sf. Maria, iar în 1858 episcopul Parsi deschise o nouă școală de băieți, încredințată, în 1861, călugăriilor numiți «ai școlilor creștine» sau «călugări școlari». Atît la școala de fete, cît și la cea de băieți, se deschid cu timpul și cursuri cu plată pentru elevii necatolici. Ca subvenții, școlile primeau 525 fl. pe an de la guvernul austriac, 120 de fl. de la Societatea Sf. Ladislau din Budapesta, iar comunitatea Fraților școlari creștini primea — în afară de salariul fiecăruia de 750 fr. — și un ajutor de 1000 fr. pe an din partea Societății franceze «Oeuvre des Ecoles d'Orient». Guvernul lui Cuza dăruie acestor școli 12.000 piaștri, iar pînă în 1870 tot Statul român le mai hărăzi 8400 piaștri.⁵²

În 1872 conducerea școlii de băieți a fost încredințată pasioniștilor, care peste cîtiva ani înființară în cadrul ei și un gimnaziu. Pe lângă Institutul de fete Sf. Maria, se mai deschise o nouă școală de fete și anume Institutul Sf. Iosif — pe lângă catedrală, Institutul Sf. Maria fiind la Bărăție — condus de aceleași călugărițe. Asemenea institute se deschiseră și în provincie: în 1885 la Brăila, în 1889 la Craiova și în 1894 la Turnu-Severin. Alături de școala primară, în cadrul acestor institute funcționau: cursuri de menaj, de lucru manual, de croitorie, grădinițe de copii, internate și chiar clase gimnaziale. Deoarece în Iași și Galați erau institute de fete conduse de călugărițele din Congregația Nôtre Dame de Sion, în 1898, se aduc cîteva din călugărițele acestei congregații și în București, deschizînd un institut. Făcu progrese numerice simțitoare, căci în 1904 număra

licae res gestae, Budapeștini, 1887, pp. 135-164 și Auner Károly, *A romániai magyar telepek történeti vázlatá*, Temesvár, 1908, pp. 64-94.

49. Asupra învățămîntului francez la noi, vezi N. Iorga, *Istoria învățămîntului românesc*, București, 1928, pp. 131-138 și 240-252. Cf. și V. A. Urechia, *Istoria școalelor de la 1800-1864*, 3 vol., București, 1892-1894.

50. J. Georgesco, *op. cit.*, col. 56.

51. N. Iorga, *Studii și documente*, I-II, pp. 400-404.

52. R. Netzhammer, *op. cit.*, pp. 38-71; J. Georgesco, *op. cit.*, col. 56-57.

37 de călugărițe și 128 de eleve. Spre deosebire de Institutele Sf. Maria și Sf. Iosif conduse de «Doamnele engleze», Institutele călugărițelor din Congregația Nôtre Dame de Sion (sau moniale), își recrutau elevele numai din înalta burghezie. Pe lângă parohiile din provincie, funcționau 13 școli primare catolice obișnuite.⁵³

În Moldova încă din timpul lui Berardi (în 1817) se face amintire de o școală catolică în Iași frecventată de copii catolici și luterani, cărora li se preda germana, latina și romîna.⁵⁴ În timpul lui Arduini existau școli elementare catolice în Iași, Săbăoani, Călugăra, Focșani și Galați, iar în Huși și Grozești deschise el însuși două școli cu bani primiți din Franța.⁵⁵ Spre deosebire de Țara Romînească, în parohiile catolice din Moldova se înființară numai școli primare de Stat. Din a doua jumătate a secolului trecut și pînă aproape de zilele noastre n-au existat decît 4 școli primare catolice sub conducerea Bisericii: două în Iași și două în Galați (pentru băieți și fete). Pentru fetele din familiile înstărite sînt aduse și aici — dar mai devreme decît în Arhidieceza de București — călugărițe din Congregația Nôtre Dame de Sion, care în 1866 deschid un institut în Iași, iar în 1868 unul în Galați. Ambele au o lungă existență, înmulțindu-și mereu secțiile (primară, curs liceal, internat etc.) și numărul profesoarelor (în 1904 erau 68 de maici cu 259 eleve la Iași și 76 de maici cu 277 eleve la Galați).⁵⁶ Episcopul Dominic Jaquet reuși, în 1895. să deschidă un institut și pentru băieți, Institutul Timotei Cipariu, cu clase gimnaziale, liceale și internat, dar nu funcționează decît 5 ani.⁵⁷

În toate școlile conduse de călugărițele catolice — îndeosebi în institutele Nôtre Dame de Sion — instrucția se făcea în cea mai mare parte în limba franceză (ca și conversațiile) sau în alte limbi străine. Limba romînă figura ca simplă materie de studiu. Elevelor ortodoxe li se preda în orele de religie învățătura Bisericii apusene, fiind obligate să participe și la misa oficiată în capela școlii. Nu e de mirare că în asemenea împrejurări unele din ele părăseau credința ortodoxă, îmbrățișînd pe cea catolică, sau rămînînd cu sentimente filo-catolice pentru toată viața. Unele eleve deveniră chiar călugărițe catolice, plecînd în Apus (cazul superioarei Institutului din Galați, sora Maria Pudentiana Vîrnăv, din familia de boieri moldoveni Vîrnăv).⁵⁸

Cu toate că mai multe ziare — printre care «**Ortodoxul**» lui G. Zottu, «**Revista Teologică**» a lui Erbiceanu și D. Demetrescu din Iași, «**Voința Bisericii Romine**» din București ș. a. — informaseră opinia publică asupra

53. Vezi asupra școlilor J. Georgesco, *op. cit.*, col. 57-58; Adm. Casei Bisericii, *op. cit.*, p. CCIX (cu statistica profesoarelor și elevelor); *Schematismus Archidiecesis...*, pp. 34-37.

Amintim aici, că pe lângă Institutul Sf. Maria, funcționa, din 1864, și un orfelinat, condus tot de călugărițe. Timp de doi ani ele avură și conducerea azilului «Elena Doamna» din Cotroceni.

54. N. Iorga, *Studii și documente*, I-II, p. 202.

55. *Ibidem*, p. 219.

56. J. Georgesco, *op. cit.*, col. 60; Adm. Casei Bisericii, *op. cit.*, p. CCX; *Schematismus Diocesis Jassiensis...*, p. 5.

57. I. Pal, *op. cit.*, p. 209.

58. Propagandă prozelitistă se făcea nu numai în școlile catolice, ci chiar în școlile Statului, prin unii profesori catolici, ca italianul Gian Luigi Frollo, profesor la Universitate și fiul său Iosif, profesor la Liceul Matei Basarab și Hildebrand, profesor la Seminarul pedagogic, precum și prin unii uniți ardeleni, ca profesorul Borgovan, de la Școala de institutori, tot în Capitală.

propagandei prozelitiste și antiromânești, care se făcea în aceste școli, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii n-a luat nici o măsură pentru înlăturarea ei. Doar în 1890 profesorul Moise Pacu fusese delegat să participe la examenele de sfârșit de an la institutul din Galați. În raportul pe care l-a întocmit cu acest prilej, cu interesante date statistice asupra profesoarelor și elevelor, cere extinderea studiului limbii române și predarea religiei ortodoxe elevelor aparținătoare acestui rit.⁵⁹ Totuși Ministerul de resort nu luă nici o măsură, pînă în 1904, cînd Spiru Haret, pe atunci ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice, se zădărnici de intensă propagandă ce se făcea în cele trei institute Nôtre Dame de Sion, ceru superioarelor lor să se supună legilor și regulamentelor școlilor Statului. Printre altele cerea ca elevelor ortodoxe să li se predea religia de către un preot ortodox, să nu mai fie obligate să participe la serviciile religioase catolice, ci la Liturgia săvârșită într-o biserică ortodoxă și să se predea unele materii și în limba română. Superioarele neîndeplinind ordinele date de Haret, acesta le dădu în judecata Consiliului Permanent de Instrucțiune. Consiliul decise închiderea provizorie a institutelor, înlăturarea unor profesoare și obligația pentru toate trei institutele de a-și adapta programul la regulamentul școlilor pivate ce era atunci în vigoare. Peste cîteva luni institutele sînt redeschise în urma intervenției Legației franceze.⁶⁰

Episcopii catolici se îngrijiră și de școlile pentru pregătirea clerului. În acest scop se înființă în 1870 un seminar pașionist la București. În 1874 se înființă o secție superioară filozofică-teologică a seminarului la Cioplea, desființată în 1891, de oînd absolvenții seminarului mic sînt trimiși, pentru continuarea studiilor, în străinătate. Micul seminar continuă să funcționeze în București — cu excepția anilor 1891-1893 cînd funcționă la Cioplea — dînd mai mulți preoți pentru parohiile din Arhidieceza Bucureștilor.⁶¹

Pentru pregătirea clerului secular din Moldova, se pusese problema deschiderii unui seminar încă din 1864.⁶² Se deschise însă mult mai tîrziu, în 1886, — la Iași —, de către episcopul Camilli, fiind pus sub conducerea iezuiților aduși din Galați, și cu bani din Apus, după care se duse însăși episcopul. În 1897 se deschise un nou seminar în Hălăucești, pentru formarea călugărilor franciscani.⁶³ Pentru pregătirea cîntăreților se înființă

59. Raportul lui M. N. Pacu, în **Biserica Ortodoxă Română**, an. XIV, 1890-91, pp. 429-437. Sf. Sinod și clerul ortodox nu s-au seziat însă de această propagandă din școli. Doar profesorii de religie înaintară Ministerului un memoriu, cerînd ca elevelor ortodoxe din școlile catolice să li se predea religia de către un preot ortodox, dar memoriul n-avu nici un rezultat. Vezi acest memoriu în **Voința Bisericii Romine**, nr. 32 din 1890.

60. G. (Petru Gîrboviceanu), **Institutele de propagandă catolică în România, în Biserica Ortodoxă Română**, an. XXVIII, 1904-5, nr. 5, pp. 565-572 și nr. 7, pp. 778-782. Vezi și un articol al lui N. Iorga, **Școlile călugărișelor catolice, în Semănătorul**, an. III, nr. 50, din 12 dec. 1904, pp. 785-789.

61. **Schematismus Archidioecesis...**, pp. 28-30; R. Netzhammer, **Reședința episcopală...**, pp. 83-86. Din 1886 director al marelui seminar, iar din 1891 pînă în 1896 al celui mic, a fost preotul romin unit Demetriu Rădu.

62. Cuza iscăli chiar decretul pentru înființarea seminarului. **Monitorul Oficial**, nr. 237 din 23 oct. 1864. V. A. Urechia, **Istoria școalelor**, III, p. 230. Kogălniceanu voia să înființeze acest seminar pentru a pregăti preoți pămînteni și prin aceasta să puacă capăt șovinismului preoților veniți din Ungaria.

63. I. Pal, **op. cit.**, pp. 215-216.

o școală la Săbăoani, încă din timpul episcopului Antoniu de Stephano, care funcționa mai mult sporadic. Din 1895 funcționa regulat, avînd un curs de 2 ani, în Hălăucești.⁶⁴

Propagandiștii catolici din țara noastră știură să profite nu numai de legile tolerante ale țării și de sprijinul acordat de guvern și de capul Statului, ci și de starea în care se afla atunci Biserica Ortodoxă Romînă. Deși în 1885 ni se acordase autocefalia, iar cu cîțiva ani în urmă se înființează Facultatea de Teologie din București, situația Bisericii noastre, după domnia lui Al. I. Cuza, nu era dintre cele mai fericite. Aceasta datorită amestecului prea mare al Statului în treburile ei interne (cazul legii clerului mirean a lui Tache Ionescu din 1893, dar mai ales legea Consistoriului superior biericesc a lui Spiru Haret din 1909), datorită promovării în ierarhie a unor elemente nepregătite cu ajutorul partidelor politice, datorită numeroaselor certuri sinodale (cazul arhierului Calăstrat Orleanu care în 1884 dădu Sinodul în judecată, «cazul Ghenadie» din 1896), și din pricina stării materiale și culturale necorespunzătoare a clerului de mir și monahal. În asemenea împrejurări Sf. Sinod, și cu atît mai puțin restul clerului, nu luară nici o atitudine față de propaganda papistă. O singură dată se ocupase Sf. Sinod de problema catolicismului da noi, în 1883, cînd episcopul Melchisedec întocmi lucrarea amintită, la îndemnul mitropolitului primat Calinic Miculescu. În schimb se seziară de această propagandă, pe lângă unele reviste teologice (**Biserica Ortodoxă Romînă, Ortodoxul, Revista Teologică**) și unele ziare ca: **Epoca, Veteranul, Romînia, Romînia Liberă, Romînul, Voința Națională**, ș. a., redactate de laici. Tot un laic, prințul Gheorghe Bibescu, publică în 1885 o lucrare în care denunța propaganda papistă, acuzînd pe politicienii timpului de nepăsarea cu care o priveau.⁶⁵

Profitînd de această stare de lucruri, catolicii începură o intensă campanie de calomnii și insinuări la adresa Bisericii noastre, fie prin presă — mai ales în cea străină —, fie prin diferite lucrări, cu un scop vădit propagandistic: acela de a sădi în sufletele credincioșilor ortodocși neîncrederea în Biserica și preoții lor, pentru ca în felul acesta, credeau ei, să pregătească drumul spre unirea cu Roma. În 1883 apăru la Liège o lucrare a iezuitului Don José Riojos, intitulată «**La papauté et les églises d'Orient**», în care se ocupa și de Biserica Ortodoxă Romînă (cap. IV, pp. 28-55), atacînd instituțiile ei — îndeosebi monahismul — și dînd sugestii asupra organizării propagandei printre romîni, mai ales în școli.⁶⁶ În anul următor apăru în Iași un catehism catolic, care, pe lângă susținerea inovațiilor papiste, ataca credința ortodoxă și clerul Bisericii noastre.

64. *Ibidem*, pp. 210-211.

65. Prințul George Bibescu. **Ortodoxia și catolicismul în Orient**, București, 1885, 8 p. (Extras din «*La nouvelle revue*» din Paris).

66. O dare de seamă asupra acestei lucrări a publicat prof. C. Erbiceanu (semnat E.) în **Revista Teologică**, an. I, 1884, nr. 49, 51 și 52. Un răspuns i-a pregătit și episcopul Melchisedec, dar a rămas în manuscris. Cf. Constantin C. Diculescu, **Episcopul Melchisedec. Studiu asupra vieții și activității lui**, București, 1908, p. 152. Pe Melchisedec papistii îl atacaseră în repetate rînduri în presa romînească și străină, prezentîndu-l ca rusofil, și dușman al regelui, din pricina lucrării sale asupra Papismului în Romînia. Cf. *Ibidem*, pp. 60-61.

Cel de-al doilea arhiepiscop catolic al Bucureștilor, Paul Iosif Palma, în timpul postului Paștilor din 1886 adresa credincioșilor săi o pastorală în care le vorbea de primatul lui Petru, de «binefaceriile» aduse omenirii de Biserica romană, care a fost și pentru români — mai cu seamă pentru ardeleni — un puternic «factor de renaștere» și în afara căreia nu există mântuire.⁶⁷ Pastorală primă riposta convenită din partea mitropolitului Calinic Miclescu, în iunie aceiași an, combatînd cu argumente istorice pretinsul primat papal.⁶⁸ La pastorală mitropolitului primat (mort în același an, în 14 august), catolicii răspund prin cunoscutul agent propagandistic Gian Luigi Frollo, printr-o lucrare plină de atacuri nedrepte la adresa Bisericii Ortodoxe Române.⁶⁹

Această acțiune de înjosire a Bisericii românești e continuată de arhiepiscopul Raymond Netzhammer,⁷⁰ pentru ca în 1908 să se pună în fruntea ei advocatul catolic Mariu Theodorian-Carada, din București. Acesta, ajutat de propagandistul C. Cernăianu și de cîțiva preoți caterisiți, cu ajutorul cărora scoase mai multe ziare — pamflete de propagandă (**Vestitorul, România creștină, Biserica română, Viața bisericească și Apărarea ortodoxiei**), reuși să producă dezbinare între membrii Sf. Sinod, pe tema legii Consistoriului superior bisericesc a lui Spiru Haret, care se încheie cu procesul sinodal din 1911, în urma căruia mitropolitul primat Athanasie Mironescu demisionă din scaunul său, iar episcopul Gherasim Saffirin al Romanului fu înlăturat.⁷¹ În vremea aceleiași «crize», canonicul Iosif Baud, vicarul

67. **Epistolă pastorală către clerul și poporul din Archidiaconia latină de la București cu ocaziunea Păresimilor din anul de grație 1886**, București, 1886, 31 p.

68. **Pastorală mitropolitului Calinic în Biserica Ortodoxă Română**, an. X, nr. 6, 1886, pp. 415-423.

69. Dr. Nerset Marianu (pseudonim pentru G. L. Frollo), **Pravoslavia română față de dreapta credință romană în vara anului 1886**, Cernăuți, 1886, 72 p., în special pp. 48-60.

70. Cu prilejul răscoalelor țărănești din 1907, cînd tipări o broșură la Salzburg plină de acuze la adresa clerului român. Vezi asupra ei recenta lucrare a Prof. Teodor M. Popescu, **O discuție în jurul atitudinii Bisericii ortodoxe române față de răscoala din 1907**, în **Biserica Ortodoxă Română**, an. LXXV, nr. 3-4, 1957, pp. 296-309.

71. Pentru «criza bisericească» din 1909-1911, vezi: Const. C. Diculescu, **Propaganda papistă și întâmplările bisericești de azi**, București, 1909; Idem, **Turburările bisericești și propaganda catolică**. Memoriu înaintat Sf. Sinod la 25 mai 1911, București, 1911; Idem, **Răspunsul unor agenți al propagandei papiste**, București 1912; N. Iorga, **Tulburările bisericești și politioianismul**, Vălenii de Munte 1911; Spîru C. Haret, **Criza bisericească**, București, 1912; **Apărarea mitropolitului Athanasie Mironescu înaintea Sf. Sinod**, București, 1912. Impotriva amestecului catolicilor în treburile Bisericii noastre luaseră atitudine toate revistele bisericești ale vremii: **Biserica Ortodoxă Română**, **Amvonul**, **Cuvîntul Adevărului**, **Păstorul Ortodox**, **Vîitorul**, **Școala și Biserica**, **Calea Vieții**, etc., precum și cele din Ardeal (mai ales **Revista Teologică** din Sibiu).

În vremea acestei crize, M. Theodorian-Carada informă și Apusul de evenimentele ce aveau loc în țara noastră. În 1910 publică o broșură în limba italiană intitulată «**La questione romana**» (8. p.), în care arăta posibilitatea convertirii românilor la catolicism. Un articol publicat în ziarul iezuit «**La Croix**» din Paris, se încheia cu următoarele cuvinte semnificative: «**La Transylvanie roumaine a retrouvé à Rome la foi et la vie nationale. La Roumanie serait-elle à la veille de la suivre?**» (**Apărarea Mitr. Athanasie**, pp. 163-169). Tot atunci propagandistul Iosif Frollo îi propusese mitropolitului Athanasie Mironescu să supună Biserica română celei papale, primind în schimb, din partea papei titlul de patriarh unit (C. Diculescu, **Turburările bisericești**, pp. 9-10).

Arhiepiscopiei din București debită știrea mincinoasă că mitropolitul Calinic Miclescu ar fi îmbrățișat pe patul de moarte credința catolică, insinuare reluată mai târziu și de arhiepiscopul R. Netzhammer.⁷²

*

Din sumara noastră expunere — întrucît spațiul nu ne permite să dăm o extindere prea mare subiectului — se desprind următoarele concluzii:

Propaganda catolică în România în sec. XIX s-a făcut peste tot cu ajutorul Apusului catolic, îndeosebi al Austriei. S-au înființat o serie de parohii noi pentru credincioșii catolici stabiliți la noi în țară, au fost trimiși misionari și episcopi, iar spre sfîrșitul secolului se înființează Arhiepiscopia Bucureștilor și Episcopia Iașilor. Toate aceste măsuri s-au luat și cu gîndul de a face convertiri printre romîni. De mare folos în opera lor prozelitistă le-au fost școlile catolice, care au reușit uneori să dea o educație filo-catolică celor care le frecventau sau chiar să-i îndepărteze de la credința ortodoxă. La această propagandă obișnuită, se adaugă atacurile îndreptate împotriva Bisericii și a clerului ortodox prin presă și alte lucrări de propagandă.

De pe urma acestei intense și susținute acțiuni prozelitiste, Biserica romano-catolică de la noi nu s-a ales decît cu foarte puține convertiri în sînul boierimii și marii burghezii, poporul nostru rămînînd și pe mai departe strîns legat de credința strămoșească.



72. În urma publicării acestei știri în ziarul «Seara», Baud a fost nevoit să părăsească țara din cauza nenumăratelor proteste ale clerului și credincioșilor. Vezi G (Petre Gîrbovicianu), *Mișcarea catolică în regatul român, în Biserica Ortodoxă Romînă*, an. XXXIV, 1910, nr. 1, 2, 3, 4 și 6. Chestiunea e reluată de Netzhammer, în: *Calinic Miclescu rumänischer Landesmetropolit Anlässlich seines fünfzigsten Todestages am 14 august 1936*, Zug 1936. 14 p. și *Le cas du métropolitte Miclesco. Un document longtemps attendu*, Zoug, 1938, 9 p.

ESHATOLOGIA ÎN CONCEPȚIA LUI ORIGEN *

I. — Creștinismul și filozofia la Alexandria. Alexandria Egiptului reprezenta o societate păgînă extrem de cultivată, pasionată pentru filozofie și eclecticism. Pentru atingerea scopurilor sale apologetice și misionare într-un asemenea mediu, creștinismul a trebuit să-și aprofundeze doctrina, slujindu-se și de luminile naturale ale filozofiei¹. Unei asemenea nevoi i-a răspuns din plin școala creștină, didascaleea, din Alexandria, care, în prima jumătate a veacului al treilea, atinge culmea înfloririi și gloriei ei, datorită lui Origen².

Acest mare geniu al creștinismului antic a înțeles că dogma, în sine absolut independentă de sistemele filozofice, trebuie să fie totuși expusă în funcție de gândirea contemporană³, a cărei problematică putea sluji de suport în cercetarea și adîncirea adevărurilor de credință oficial formulate de Biserică și ținute de Tradiția unanimă și mai ales în studiul punctelor care erau încă obiectul discuțiilor libere între teologi⁴. Cu asemenea convingere, stăpînit de un îndrăzneț avînt speculativ⁵, aproape chinuit de geniu metafizicii⁶, el depășește cadrul dogmatic, în unele puncte, formulînd o mulțime de ipoteze îndrăznețe, dintre care pe unele le presară incidental de-a lungul vastei sale opere, iar pe cele mai multe le rînduiește compact în sinteza teologico-filozofică intitulată și cunoscută sub numele de *Περί ἀρχῶν* sau *De principiis*⁷.

Domeniul în care Sfînta Scriptură dădea puține date, în care nici Tradiția nu se fixase complet și în care, deci, sistematizarea personală a lui Origen a găsit cîmp de desfășurare mai larg, lucru care i-a și atras cele mai multe critici, este eshatologia. Învățătura despre soarta finală a lumii și a omului. Drept e că și Tradiția bisericească se ocupa uneori cu cele privitoare la viața viitoare: sfîrșitul lumii prin foc, învierea, judecata generală, răsplătirea veșnică a celor buni și pedepsirea cu chinuri veșnice

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

1. Cf. Damien van den Eyde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux, Paris, 1933, p. XII.

2. Cf. V. Grumel, *Recenzie asupra lucrării lui René Cadiou, La jeunesse d'Origène: Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III-e siècle*, Paris, 1936, în *Echos d'Orient*, 39 (1936), p. 496-497.

3. Jean Daniélou, *Origène* («Le génie du christianisme»), ed. 4, Paris: 1948, p. 86.

4. Gustav Bardy, *Origène*, Paris, 1931, p. 13.

5. Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, art. în «B.O.R.», seria II, 44 (1926), p. 631.

6. G. Bardy, op. cit. p. 13.

7. Din textul original grecesc se păstrează numai cîteva fragmente. Cîrprinsul complet, dar nu fără unele modificări făcute mai ales în punctele în care originalul s-a părut contravenind izbitor ortodoxiei, se păstrează în traducerea latină făcută de Rufin. Ediția cea mai bună și cea mai recentă se datorește lui Paul Koetschau, *Origenes Werke, fünfter Band: De principiis — Περί ἀρχῶν* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 22), Leipzig, 1913. De această ediție ne-am folosit. Din ea cităm.

a celor răi. Nu dădea însă explicații mai amănunțite⁸. Ori nevoia unor precizii se făcea tot mai simțită pe măsură ce ideea creștină pătrundea în păturile culte. Origen primea învățătura eshatologică tradițională, dar dincolo de claritatea și simplitatea ei aparentă vedea un fond puțin lămurit și plin de dificultăți, pe care a încercat să le înlăture prin ipotezele sale pe care noi le prezentăm aci. Ordinea problemelor va urma succesiunea, logic gândită, a momentelor finale ale omului și lumii.

II. — **Starea sufletelor după moarte.** Trebuie să spunem din capul locului că Origen susținea, după învățătura creștină curentă, nemurirea sufletului. Acesta nu moare odată cu trupul. În momentul morții, el este răsplătit după faptele din viață. Paradisul, locul în care sînt așezați sfinții, îndată după moarte, este încă pe pămînt. În el se intră în urma unui botez de foc, prin care nu pot trece decît cei buni. Așa cum Sfîntul Ioan Botezătorul chema la botez pe unii din cei ce veneau pe malurile Iordanului și izgonea pe alții, tot așa în fluviul de foc va sta Domnul Iisus cu sabia de foc, astfel că tot omul care la ieșirea din această viață dorește să intre în paradis și are nevoie să fie curățit, El îl botează în acest fluviu, și-l conduce la locul dorințelor sale, în vreme ce pe cel care nu are pecetea primului Botez, nu-l botează în fluviul de foc. Trebuie, într-adevăr, să fi fost botezat mai întîi în apă și în duh, pentru ca atunci cînd sosești la fluviul de foc să arăți că ai păstrat curățirile apei și ale duhului și că meriți să primești botezul de foc în Hristos Iisus⁹. Paradisul este un loc de educație¹⁰. Cum starea în care sînt sufletele nu este deocamdată destul de perfectă încît să fie vrednice a gusta suprema fericire, ele se pregătesc și se instruiesc aci. Capătă mai întîi cunoștința elementelor, faptelor și fenomenelor de pe pămînt și explicația lor. Se ridică apoi în văzduh, unde continuă să învețe. Ascensiunea lor continuă, pe urmă, din spațiu în spațiu, din cer în cer — lăcașurile multe ale Tatălui despre care vorbește Iisus —, devenind din ce în ce mai pure, mai eterice, mai subtile, adaptîndu-se mereu regiunilor pe care le străbat și ale căror taine adînci, rațiuni, urmează a le cunoaște. Iisus le conduce. Pînă la sfîrșit, ajung în împărăția cerurilor. Acolo ele devin spirite pure (λογικοί) dobîndesc știința desăvîrșită și vederea completă a lui Dumnezeu (θεωρία), suprema fericire, și devin asemenea Lui¹¹.

Cu această învățătură, Origen se așeza între două extreme, pe care le combătea deopotrivă: rătăcirea lui Marcion și Valentin, pentru care viața veșnică era redusă numai la nemurirea sufletului, și reveria milenaristă, după care viața viitoare era doar o îmbelșugată și comodă viață pămîntească într-un Ierusalim bătut în pietre scumpe de sus pînă jos, o împărăție lumească, în care cetățenii săi aveau să ocupe primele locuri după Iisus¹².

8. M. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 298.

9. Omilia XXIV la Luca, după Daniélou, op. cit., p. 73.

10. *De principiis*, II, 11, 6; Koetschau, p. 190, r. 3.

11. *Ibid.*, II, 11, 6-7; Koetschau, p. 190, r. 1-p. 192, r. 14; Rezumat după Héfélé, *Origène*, art. în *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique* (Wetzer-Welt), trad. din l. germană în l. franceză de I. Goschler, ed. 3, voi. 16, Paris, 1870, p. 432.

12. *De principiis*, II, 11, 2; Koetschau, p. 184, r. 5-p. 186, r. 3; Comentar la Matei, Migne, P.G. 13, XVII, 35, col. 1596 A.

Despre sufletele celor răi, Origen spunea că, după ce rămân cîteva zile pe lângă mormintele trupurilor respective, se duc în regiuni inferioare, spre judecată și pedeapsă (εις τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια).¹³

Sufletele morților revin printre cei vii, mai ales cu ocazia adunărilor pentru rugăciune. Faptul e sigur că se petrece, dar modalitatea este greu de explicat¹⁴.

III. — **Sfîrșitul lumii.** Despre lume, Origen afirmă că nu este eternă. Susținerea contrară este o învățătură păgînă. Lumea va pieri prin foc¹⁵. Materia ei nu va fi însă complet consumată (non omnimodis exterminatio vel perditio substantiae materialis)¹⁶, ci va suferi o schimbare de calitate și o transformare a chipului (inmutatio quaedam qualitatis atque habitus transformatio)¹⁷, devenind cerul nou și pămîntul profețit de Isaia și fundamentul lumii ce urmează, a cărei populație nu poate fi concepută ca lipsită de materia corpurilor (nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae vitam agere ac subsistere sine corporibus possint)¹⁸.

Dar sfîrșitul lumii nu trebuie imaginat după sensul propriu al descrierii din Evanghelie, sens care cuprinde imposibilități, ceea ce dovedește că scriitorii sfinți și Sfîntul Duh care le-a călăuzit condeiul, vedeau pe deasupra sensului propriu. Cînd Evangheliștii, descriind marele cataclism final, vorbesc de stele care cad și se rostogolesc pe pămînt, ei ne spun lucruri vădit imposibile. Stele sînt, toate sau în cea mai mare parte, mai mari ca pămîntul. Unde ar putea, deci, să cadă, pentru că pămîntul n-ar ajunge să primească una singură. Să ne închipuim că pămîntul ar putea să cuprindă două sau trei; dar cum ar izbuti să cuprindă lumea mulțimea lor nenumărată?¹⁹ Apoi, chiar cînd s-ar admite că soarele se va întuneca în ultima zi, că luna nu va mai da lumina sa, că stelele vor cădea, cum vor putea oamenii să mai dăinuiască în această ruină universală?²⁰ Căci, cu toate acestea, textul sacru mărturisește că oamenii se vor plînge²¹, deci vor trăi. Origen găsește că sensul adevărat al acestui pasaj este unul moral. Se multumește numai cu atît și nu dă altă explicație: «Cum va fi, stie numai Dumnezeu și cei ce-I sînt prieteni în Hristos și Duhul Sfînt»²².

IV. — **Invierea trupurilor.** În contradicere cu concluziile la care ar fi trebuit să ajungă sistemul său influențat puternic de filozofia platonice și, ca ea, potrivit materiei, Origen subscrie dogma invierii trupului. Pînă la un punct folosește chiar argumente și formule ireproșabil ortodoxe: «Să nu scotească cineva că sîntem dintre acei așa ziși creștini

13. *De principiis*, IV, 3, 10; Koetschau, p. 337, r. 12-16; *Scrisoarea împăratului Justinian către Sfîntul Sinod, cu privire la Origen și la partizanii lui*, trad. de Teodor M. Popescu, în «Studii Teologice», anul IV (1933), p. 63, nota 261.

14. *Despre rugăciune*, 31, 5; Koetschau (G.C.S., 3), Bd. 2, Leipzig, 1899, p. 398, r. 18-19.

15. Ἡ πῶ πῶ τὴ καθόλου ἐπάγεται τῷ κόσμῳ *Impotriva lui Cels*, V, 15; Koetschau (G.C.S., 3), Leipzig, 1899, p. 16, r. 6.

16. *De principiis*, I, 6, 4; Koetschau, p. 85, r. 6-7.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, r. 15-17.

19. *Comentar la Matei*, vechea trad., 49, Migne, P.G. 13, col. 1672 B.

20. *Ibid.*, col. 1673 B.

21. M. J. Denis, *op. cit.*, p. 313.

22. *De principiis*, I, 6, 4; Koetschau, p. 85, r. 24-25.

care aruncă dogma învierii după Scripturi! (Μή ὑπονοεῖτω δέ τις ἡμᾶς ταῦτα λέγοντες ἀπ'εκεινῶν εἶναι τῶν λεγομένων μὲν Χριστιανῶν ἀθετούντων δέ τὸ περὶ ἀναστάσεως καλὰ τὰς γὰρ ἄς δόγμα).²³ Chezășia învierii trupurilor omenestii este, cum învață Apostolul, învierea lui Hristos. Și așa cum El a înviat cu trupul propriu, pentru că a mâncat și a băut după înviere, cum mărturisește Sfântul Ioan, tot așa la înviere, oamenii își vor căpăta propriile lor trupuri. A nega învierea morților înseamnă a tăgădui învierea lui Hristos. Învierea trupurilor nu este un fapt mai presus de puterea lui Dumnezeu. El a săvârșit lucruri și mai minunate: a dat, dintru început, viață trupului, a făcut cerul, soarele luna și tot universul. Precum dintr-un germen mic și fără formă se dezvoltă trupul omenesc cu așteite organe și dintr-un bob putrezit crește spicul bogat al grâului, tot așa corpul omenesc înviază din morți, în Iisus Hristos²⁴. Numai ignoranții și necredincioșii socotesc că după moarte trupul piere, fără să rămână ceva din el. Dar noi, care credem în învierea lui, prin moarte înțelegem numai schimbarea sa, zice Origen; materia e cert că rămâne, și prin vrerea Creatorului este adusă iarăși la viață, într-o vreme hotărâtă²⁵. Dogma învierii o mai susține Origen și cu argumentul moral că trupul trebuie să ia și el parte la răsplata sau osînda sufletului, împreună cu care a lucrat pe pământ²⁶.

Textele de felul acesta se pot înmulți. Ele dovedesc că marele alexandrin era de acord cu adevărul învierii morților, adevăr unanim crezut de Biserică, precum însuși spune: τὴν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πιστευμένην ἀνάστασιν νεκρῶν ;²⁷ τὴν κειρηνομένην τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις.²⁸

Origen nu rămîne însă la formularea adevărului învierii în mod general, ci după înclinarea sa irezistibilă, trece la amănunte, vrînd să stabilească legătura dintre trupul actual și cel transfigurat din viața viitoare și pînă la ce punct sînt identice. Ajuns aci, el vrea să împace dogma învierii cu opinia sa filozofică după care materia e menită să se retragă. Experiența arată, gîndește el, că părțile care alcătuiesc corpurile plantelor și animalelor sînt supuse unei schimbări permanente. Organismul nostru se reînnoiește și el neîncetat, moleculele care-l alcătuiesc sînt totdeauna altele. Curg ca un fluviu și nu sînt două zile aceleași²⁹. După moarte, procesul acesta se complică și mai mult, elementele trupului omenesc intrînd în combinații multiple care depărtează succesiv molecula organică de primul ei posesor. În acest flux perpetuu, neschimbată rămîne doar forma exterioară, chipul (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον) pe care își imprimă spiritul pecetea individualității sale.

Faptul că trupul omenesc nici în viața aceasta nu-și păstrează identitatea cu sine, în ce privește moleculele organice alcătuitoare, determină pe Origen să găsească identitatea dintre trupul muritor și cel înviat în altceva decît în materia sa schimbătoare și anume în formă, care s-a

23. *Impotriva lui Cels*, V, 22; Koetschau, p. 23, r. 9-11.

24. *I Corint XV*, 23.

25. *De principiis*, III, 6. 5; Koetschau, p. 287, r. 13-16.

26. Sfîntul Pamfil, *Extras din cărțile lui Origen despre înviere* și folosit în *Apologia* sa în favoarea lui Origen, Migne, P.G., 11, col. 91-94; Freppel, *Origène*, ed. 2, vol. 2, 1888, p. 38.

27. *Comentar la Matei*, XVII, 29, Migne, p.G. 13, col. 1565 A.

28. *Impotriva lui Cels*, V, 18; Koetschau, p. 19, r. 4-5.

29. *Selecta in Psalm*, I, 5, Migne, P.G. 12, col. 1093 B.; Epifaniu, *Panarion*, haer. 64, 14, 3; Karl Hoff (G.C.S., 31), Bd. 2, Leipzig, 1922, p. 425, r. 12-14.

dovedit statornică, în ciuda atîtor fluctuații cărora e supusă materia organică, făcînd ca chipul unei persoane să fie același în orice stadiu al vîrstei³⁰. Învierea este, deci, restaurarea nu a materiei, ci a chipului corpului omenesc schimbat în mai bine, care-și modelează un trup nou. Subliniem, repetînd că acest trup nou este identic cu cel de pe pămînt numai după formă și numai în trăsăturile sale caracteristice; în ce privește amănuntele, fizionomia sa va suferi modificări impuse de procesul de acomodare la împrejurările și calitățile locului în care vor petrece³¹. Așa vor lipsi organele a căror funcție va înceta, cum ar fi cele specifice sexelor, pentru că nu vor mai fi căsătorii; existența dinților va fi făcută inutilă de lipsa nevoii de a mîncea și deci a alimentelor, pe care aceștia trebuiau să le macine³². Locurile din Scriptură care par a spune contrariul trebuie să înțelese figurat.

Această interpretare contravenea însă izbitor învățăturii tradiționale că fiecare corp va fi reconstituit cu ajutorul acelorași elemente materiale care vor fi făcut parte din substanța sa, fie în clipa morții, fie într-un moment oarecare al vieții³³. Origen recurge atunci și la ideea stoică despre germeni, rațiuni seminale (λόγοι σπερματικοί), afirmînd că substanța corporală pe care fiecare îns urmează s-o dobîndească la înviere este conținută în mod concentrat și latent într-o forță, o sămînță, un simbure de viață nestricăcioasă (μὴ φθειρόμενον), care însoțește trupul chiar cînd a căzut în moarte. Și așa cum bobul de grîu semănat, deși putred, păstrează totuși înăuntru lui un miez care la timpul potrivit atrage și asimilează materiile învecinate, făcînd să crească paiul și spicul, tot așa, la înviere, rațiunea seminală, ori în ce stare ar fi trupul, se pune în mișcare, devine activă și-l reconstituie: «Tot așa trebuie gîndit că trupurile noastre cad în pămînt ca grîul, zice Origen; avînd în ele acea rațiune care conține substanța corporală, deși erau trupuri moarte, stricate și împrăștiate. totuși acea rațiune a lui Dumnezeu care s-a păstrat totdeauna în materia trupului, le ridică din pămînt, le realcătuiește și le drege, așa cum acea putere ascunsă în bobul grîului, după stricarea și moartea lui, reface și readuce bobul într-un corp cu lujer și spic³⁴.

Impotriva identității exclusiv după formă, Biserica s-a exprimat de timpuriu, prin glasul lui Metodiu de Olimp, Epifaniu și al altora. S-a obiectat că forma, fiind legată de carne, nu se poate despărți, ci se strică odată cu ea și că din pricina aceasta, forma care ar învia n-ar mai fi forma din viața pămîntească³⁵. Pe de altă parte, nici soluția rațiunii seminale nu are mai mulți sorți de biruință: dacă rațiunea seminală e înțeleasă ca fiind o aptitudine a trupului, învierea e coborîtă la nivelul unui simplu fapt natural; iar dacă, așa cum se pare că Origen afirmă în alt

30. *Selecta in Psalm. I, I. Migne, P.G. 12, col. 1093 C-1096 A.*

31. *Ibid.*, col. 1093; Epifaniu, *Panarion*, haer. 64, 14, 3-8; Karl Holl, p. 423, r. 12-p.424, r. 5.

32. *Ibid.*, haer. 64, 16, 1; Karl Holl, p. 425, r. 3-4: «Ce nevoie mai au de dinți osîndiții? Căci fiind în iad, nu mai mîncă cu ei».

33. Freppel, *op. cit.*, vol. II, p. 45.

34. *De principiis*, II, 10, 3; Koetschau, p. 176, r. 4-11.

35. *Probleme de eshatologie*, Curs de magisteriu, anul I, Buc., 1955-1956, p. 36. I, Buc., 1955-1956, p. 36.

loc, germenele vital rămîne, după moarte, unit cu sufletul³⁶, care produce trupul la înviere, atunci se anulează total învierea trupului celui din mormînt; în plus, ceea ce este și mai grav, se contrazice învierea Domnului Iisus Hristos³⁷. Față de susținerea lui Origen, învățătura Bisericii a precizat că noțiunea învierii adevărate impune o identitate și formală și materială între trupul de dinainte și cel de după înviere³⁸. Sufletul își primește propriul organ cu care a activat. Odată cu aceasta s-a afirmat și integritatea trupului înviat. El va avea toate organele avute în viața pămîntească.

Învățătura bizară, de care Justinian învinovăța pe călugării origeniști din Palestina, că trupurile vor avea, la înviere, formă sferică, nu-și are temei în scrisul lui Origen³⁹.

V. — **Judecata universală.** Judecata generală care urmează învierii nu trebuie înțeleasă după litera Evangheliei, ci în sens spiritual. Nu poate fi vorba de un răstimp⁴⁰ sau loc de judecată, de registre în care să fie înscrise faptele oamenilor, ori de o sentință pur judecătorească, ci de revelația intimă a lui Hristos în sufletele oamenilor, care deșteaptă conștiința lor și pune totul în lumină⁴¹.

Răsplata nu e de ordin material, ci constă, pentru cei buni, în cunoașterea și contemplarea tot mai adîncă a rațiunii lucrurilor, culminînd cu vederea lui Dumnezeu, ca o împlinire a unei aspirații înnăscute a sufletului omenesc⁴².

În contrast cu cei buni, care se împărtășesc de înțelegerea adîncă a existenței, cei păcătoși zac în neștiință. Potrivit cu natura corpurilor incorruptibile ce vor primi și păcătoșii, focul ce-i mistuie nu e nici el material. De asemenea nu va fi un singur foc pentru toți osîndiții, ci fiecare își va aprinde și întreține singur propriul său foc, prin păcatele săvîrșite în viață. Precum abundența alimentelor neprielnice întretin în trup febra, tot așa păcatele grămădite de-a lungul vieții prind a clocoti și arde... Conștiința capătă o putere deosebită și vede perindîndu-se pe dinainte, aidoma cum le-a săvîrșit, toate fărădelegile din viață, ea singură învinovățindu-se și căindu-se amar pentru ele, cum zice Apostolul Pavel: «Gîndurile învinovățindu-se ori apărîndu-se unele pe altele, în ziua în care Dumnezeu va judeca cele ascunse ale oamenilor, după Evanghelia mea, prin Iisus Hristos» (Romani II, 15-16). O idee despre calitatea și intensitatea acestor chinuri dă focul pasiunilor care ne consumă aici pe pămînt: mînia, iubirea vinovată, pizma, etc. Acest foc e, cîteodată atît de nesuferit, încît cei co-

36. „λόγον ἔχει σπέρματος τὸ καλούμενον κατὰ τὰς γραφὰς σπῆνος τῆς ψυχῆς“ **Impotriva lui Cels.** VII, 32; Koetschau, p. 182, r. 23-24.

37. Joseph Schwane, **Histoire des dogmes**, traduction de l'Abbé P. Bellet, vol. I, Paris, 1903, p. 512.

38. Cf. Hristu Andrutsos, **Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene**, Sibiu, 1930, p. 468.

39. A. D'Alès, **Origénisme**, art. în «Dictionnaire apologétique de la foi catholique», vol. III, Paris, 1926, col. 1242. Aci sînt date citațiuni din scrisul lui Origen, doveditoare că el n-a profesat asemenea învățatură. Se indică și bibliografie la problemă. A se vedea de asemenea **Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen**, art. publicat de dl. Teodor M. Popescu în «Studii Teologice», anul IV, (1933), p. 63, nota 246.

40. **Comentar la Matei**, XII, 9, Migne, P.G. 13, col. 1205 C.

41. **Ibid.**, col. 1201 B; Héfélé, art. cit., p. 433.

42. **De principiis**, II, 11, 4; Koetschau, p. 186, r. 22-p. 187, r. 34.

tropiți de el își pun capăt zilelor; cu atât mai mare va fi suferința îndurată în veacul viitor pentru mulțimea viciilor și greșelilor neîndreptate în viața aceasta pămîntească. O imagine despre chinurile rezervate păcătoșilor o mai dă suferința pricinuită de înlăturarea unui mădușar al trupului⁴³.

Focul conștiinței care se cercetează pe sine și se pedepsește pentru relele săvârșite confruntă pe toți, dar nu are efect decât asupra vinovaților: «După socotința mea, toți trebuie să venim la acel foc. Pavel sau Petru de-ar fi cineva, vine totuși la acel foc. Dar unii ca aceștia aud: «Deși vei trece prin foc, flacăra nu te va arde» (Isaia XLIII, 2). Dacă cineva e păcătos ca mine, vine într-adevăr la acel foc tot ca Petru și Pavel, dar nu va trece ca ei. Și după cum la Marea Roșie au venit evreii (Ieșire, XIV) și au venit și egiptenii, dar evreii (singuri) au trecut marea, pe când egiptenii s-au scufundat în ea; la fel și noi, dacă sîntem egipteni și urmărim lui Faraon diavolul, ascultînd de sfaturile lui, ne vom scufunda în acel fluviu sau iezer de foc, de vreme ce vor fi fost găsite în noi păcate... Dar dacă sîntem evrei și am fost răscumpărați cu sîngele Mielului nevinovat, dacă nu avem în noi aiutul răutății, vom intra cu adevărat și noi în fluviul de foc. Dar după cum evreilor apa le era (ca) un zid (protector) de-a dreapta și de-a stînga, tot așa chiar și focul (ne) va fi zid (de apărare), dacă vom împlini ce s-a zis despre ei că au crezut în Dumnezeu și în Moise, sluga Lui, adică în Legea și poruncile Lui»⁴⁴.

Chiar «întunericul cel mai dinafară», la prima vedere, pare de nuanță materială, Origen recomandă a fi luat tot în înțelesul spiritual de neștiință adîncă în care vor petrece păcătoșii⁴⁵, așa cum s-a mai spus. Tot alegoric trebuie înțeleasă și temnița⁴⁶.

În ce privește durata chinurilor celor păcătoși, Origen afirmă de multe ori, cu Biserica, veșnicia lor: «Oricine se desparte de Iisus, zice el, cade în focul veșnic, de un alt fel decât focul de care ne folosim noi. Nu există foc etern printre oameni, nici chiar foc care să dureze mai îndelung, căci aici jos, orice foc se stinge repede; veșnic este, din contră, acest foc despre care Isaia vorbește către sfîrșitul profeției sale: «Viermele lor nu va muri deloc și focul lor nu se va stinge niciodată» (Isaia LXVI, 23)⁴⁷.

Asemenea texte sînt însă contrazise și anulate, nu numai de alte texte, dar și de conceptul deosebit pe care Origen și l-a însușit cu privire la primatul libertății, pe care își axează, alături de ideea bunătății lui Dumnezeu, sistemul său. Împotriva fatalismului gnosticilor, care tăgăduiau omului orice contribuție în fixarea destinului propriu, marele pedagog a văzut în liberalul arbitru un atribut firesc și constitutiv al omului. Forța, activitatea și mobilitatea liberului arbitru nu pot fi curmate nici chiar prin moarte, ci se întind și în viața viitoare. Acolo, lucrarea liberă a inteligențelor (sufletelor eliberate de trup) va determina situații noi, rămî-nîndu-le deci deschisă calea meritului sau a vinovăției. În felul acesta, fericirea celor buni și pedeapsa celor răi nu mai sînt definitive și eterne. Natura rațională poate să progreseze sau să decadă, străbătînd toate

43. De principiis, II, 10, 4-5; Koetschau, p. 177. r. 1-179, r. 10; Omilia IX, 8 la Levitic; W. A. Baehrens (G.C.S., 29, Homilien zum Hexateuch), Leipzig, 1920, p. 432, r. 17-27.

44. Omilia III, 1 la Psalmul 36. Migne, P.G., 12, col. 1337 B-C.

45. De principiis, II, 6, 8; Koetschau, p. 181, r. 27-p. 182, r. 13.

46. Ibid., p. 182, r. 14.

47. Cofentiar la Matel (trad. veche), 72, Migne, P.G. 13, col. 1716 B-C.

trepte și situațiile, după mișcarea și silințele liberului arbitru rămas activ⁴⁸. Cel sfânt poate deveni în viața viitoare cu totul rău și invers.

Dar în gândirea lui Origen, pedepsele nu numai că sînt reduse ca durată; ele își schimbă și semnificația. Rolul lor, ca și în viața de aici, de altfel, este unul medicinal. Pedepsa este un mijloc pedagogic. Dumnezeu nu pedepsește decît ca să îndrepte. Mînia Lui nu țintește decît întoarcerea rătăciților. Ca doctorul care se folosește de fier și foc pentru a trata bolile învechite, Dumnezeu folosește focul iadului pentru a vindeca pe păcătosul îndărătnic: «Mînia pedepsei lui Dumnezeu duce la curățirea sufletelor. Acele pedepse care se zice că se dau prin foc, Isaia învață că se înțelege a fi date întru ajutor, Isaia care zice despre Israel: «Va spăla Dumnezeu necurăția fiilor și fiicelor Sionului și va curăți sîngele din mijlocul lor cu duhul judecării și al pîrjolului»... (Isaia IV, 4). Și în alte locuri zice: «Ii va sfinți pe ei Domnui, va arde ca aurul și argintul pe poporul Său, îl va arde și-l va curăți și va turna curății pe fiii lui Iuda» (Maleahi III, 3).

Dacă Sfînta Scriptură nu vorbește de vremelnicia acestor chinuri, ci subliniază veșnicia lor, o face adaptîndu-se minții copiilor cu care sînt asimilați oamenii, care trebuiesc înspăimîntați: «Noi oamenii cînd facem educația casnicilor sau a fiilor noștri, cîtă vreme n-au ajuns la vîrsta rațiunii, îi potolim cu amenințări și cu frică. De îndată ce înțeleg ce e bun, folositor, cinstit, nu ne mai servim de frica de lovituri; ei înșiși, convinși de cuvînt și rațiune, dau asentimentul lor binelui⁵⁰.

VI. — **Teoria probelor succesive.** Viața de dincolo, ca și viața pămîntească devine, deci, popas de expiere și inițiere⁵¹. Acolo sufletul își exercită încă puterea de a alege între bine și rău. Ceva mai mult, după Origen, evoluția omenească și educația progresivă a ființei decăzute nu se termină nici în viața viitoare, ci se desfășoară într-o serie de alte multe lumi care urmează acesteia, așa cum de altfel un alt lanț de lumi sau «secole» au precedat-o (sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus)⁵². Aceste lumi sînt tot atîtea școli unde se reeducă ființele căzute. Numărul lumilor e postulat și condiționat de revenirea de bună voie a întregii creații spirituale la Creatorul său: Căci sufletul, zice Origen, încearcă pînă la urmă un fel de sațiu al păcatului și poate reveni la starea cea dintîi, după numeroase greșeli; Căci «Dumnezeu rînduiește pentru sufletele noastre nu numai timpul scurt al acestei vieți, care ține cam 60 de ani sau poate și mai mult, ci vreme neîntreruptă și veșnică, etern și nemuritor fiind el și îngrijind de suflete nemuritoare. Căci a făcut incoruptibilă natura rațională, pe care a zidit-o după chipul și asemănarea Sa; de aceea, sufletul nemuritor este înlăturat de la grija și leacurile dumnezeiești din pricina scurtimii timpului

48. De principiis, I, 6, 3; Koetschau, p. 84, r. 16-21.

49. Ibid., II, 10, 7; Koetschau, p. 180, r. 6-22.

50. Ibid., III, 5, 8; pp. 278-279. După Daniélou, op. cit., p. 279.

51. Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, ed. 6, Paris, 1897, pag. 177.

52. De principiis, III, 5, 3; Koetschau, p. 273, r. 3-4.

vieții noastre»⁵³. Această învățătură nu trebuie confundată cu teoria me-tempsihozei, pe care Origen a combătut-o⁵⁴.

Concepția lui Origen despre lumile în serie sau «probele succesive» cum i s-a mai spus, redă silințele lumii spirituale — în fond singura creată «principaliter», după el — de a se reîntoarce la Dumnezeu. Înălțările și prăbușirile pe care ● înscrie ea nu sînt lipsite de dramatism. În această pendulare neostoită, singurul punct de sprijin rămîne încredințarea că oricît de adînc s-ar perverti, spiritul rămîne spirit, adică rațional și liber într-o oarecare măsură și ca urmare capabil de îndreptare. Caracterul moral nu se poate pierde⁵⁵, liberul arbitru al ființelor raționale dăinuiește totdeauna⁵⁶.

VII. — **Apocatastaza.** Ridicărilor și căderile alternative, succesiunea lumilor care nasc una din alta cu scop ispășitor niciodată atins, după în-săși logica sistemului ar trebui să fie fără de sfîrșit, datorită mobilității voinței. Pînă la urmă, Origen însuși se vede silit să-i fixeze unul. Și cu toate precauțiunile adoptate, cu toate menajamentele și eufemismele folosite la formularea lui, acest sfîrșit nu-și poate ascunde caracterul necesității, adică tocmai ceea ce se căuta stăruitor a se evita⁵⁷, precum se va vedea. Răul, provenit prin greșita folosire a libertății, fiind apărut în timp, avînd așadar un început și nefiind esențial, substanțial, Origen socotește că are, în chip necesar, și un sfîrșit. Pe acesta îl presimte și dorește universul întreg; spiritele cerești însele îndurerate de soarta spiritelor căzute cu care se simt în solidaritate morală și se știu în comunitate de origine așteaptă acest moment final. Pînă la urmă, răbdarea și iubirea lui Dumnezeu covîrșește eterna alergare și oscilația a spiritelor — trebuie să avem în vedere că numai acestea îl interesează în fond mereu pe Origen —; voința tuturor creaturilor raționale se va fixa în bine⁵⁸, datorită iubirii lui Dumnezeu, care atrage totul, deci și voința omului, fără să-i anuleze libertatea⁵⁹. Ca atare, osîndiții din iad se vor izbăvi și vor deveni prieteni ai lui Dumnezeu⁶⁰, diavolul însuși va fi mîntuit⁶¹, iar moartea, ultimul dușman va fi învins⁶². Dar această biruință, pentru Origen nu poate consta decît dintr-o liberă supunere. Comentînd I Corinteni, XV, 28, el zice: «Această supunere se va îndeplini după modalități precise și în niște momente hotărîte. Lumea întregă va fi supusă lui Dumnezeu, nu printr-o necesitate care ar constrînge-o să I se supună, nici prin forță, ci prin cuvînt, prin rațiune, prin învățătură, prin emulație, prin cele mai bune reguli de educație și de asemenea prin amenințări potrivite, care vor fi, cu dreptate, suspendate asupra celor ce disprețuiesc grija mîntuirii lor și a sănă-

53. *Ibid.*, III, 1, 13; Koetschau, p. 218, r. 24-31. După Daniélou, *op. cit.*, pag. 279.

54. *Comentar la Matei*, XIII, 1, Migne, P.G., 13, col. 1085 B-1092 A; H. Crouzel, *L'image de Dieu chez Origène*, art. în *Studia Patristica*, vol. 2, part. 2, Berlin 1957, p. 199.

55. *De principiis*, I, 6, 3; Koetschau, p. 84. Weber, *op. cit.*, p. 178.

56. *Comentar la Romani*, cartea V, cap. X, Migne, P.G. 14, col. 1052 C.

57. Freppel, *op. cit.*, vol. 2, p. 83.

58. *De principiis*, III, 6, 6; Koetschau, p. 288, r. 17-20.

59. *Ibid.*, II, 6, 6; Koetschau, p. 145, r. 17-20.

60. *Impotriva lui Cels*, II; Koetschau, p. 13, r. 24; p. 14, r. 16; *Despre rugăciune*, 6, 5; Koetschau, p. 315, r. 1-3.

61. *De principiis*; Koetschau, p. 183, r. 3-5.

62. *Comentar la Ioan*, I, 16, 91; Erwin Preuschen (G.C.S.), Bd. 4, Leipzig 1903, p. 20.

tății lor morale»⁶³. «Dumnezeu nu voiește să-i fie făcut cuiva binele cu forța, ci cu voia»⁶⁴. Singurul lucru care cinstește pe Dumnezeu, e ca măreția Lui să fie liber recunoscută și iubită de toate creaturile spirituale⁶⁵. Trebuie să recunoaștem că în ciuda profunzimii și concurenței gândirii lui Origen, pe nedrept suspectată de unii cercetători, el nu poate totuși pune de acord libertatea omului cu principiul filozofic după care răul trebuie să fie total eliminat. Sfântul Grigorie de Nissa, mai fericii inspirat, va considera aceasta o modalitate misterioasă. Reluând firul ipotezei lui Origen, el gândește că Dumnezeu va fi pînă la urmă totul în toate (I Corinteni XV, 28), toate libertățile se vor întoarce spre El. Stăpînirea Lui va fi desăvîrșită. Prima creație va fi restabilită în integritatea sa. Vor fi atunci numai spirite pure, fără nici un fel de amestec cu materia, care împînindu-și rolul său, se va fi retras complet, dispărînd. Atunci se va împlini marea împăcare ce va umple de o pace fără de sfîrșit marginile eternității. Momentele finale vor fi asemenea începutului: «Semper enim similis est finis initiis»⁶⁶. Fiul va da apoi Tatălui această creație perfectă, terminîndu-și opera care îi fusese încredințată de la începutul lumii⁶⁷. Procesul acesta de revenire și statornicire a ființelor raționale în starea de spirite pure (λογικοί) este ceea ce Origen numește apocatastază. Invățătura despre apocatastaza lui Origen are la bază un fond ortodox care însă este deformat de filozofia platonice.

VIII. — **Concluzii.** După ce am schițat în câteva linii cadrul gândirii lui Origen cu privire la eshatologie, să vedem care a fost și este atitudinea Bisericii față de afirmațiile făcute de acest mare geniu, într-un domeniu atît de greu accesibil cunoștinței omului, precum de altfel el însuși spunea: «Cele de la sfîrșitul lumii nu le cunoaștem sigur»⁶⁸.

Marele alexandrin este, fără nici o îndoială, influențat, în general, dar mai ales la acest capitol, de filozofia platonice. Sistemul său este o privire a învățăturii creștine în perspectivă platonice. Geniul copleșitor al omului și creditul nelimitat al gândirii platonice a cărei problematică o lua în considerație și în sprijin, au contribuit ca, la început, sistemul eshatologic al lui Origen să nu contrarieze. Apoi, unele puncte de credință și mai ales dogma eshatologică nu erau, la acea vreme, decît în mod general formulate. Adică tocmai ceea ce interesa mai deosebit, dat fiind că, în primele veacuri, creștinătatea trăia în perspectivă eshatologică. Pentru ea, evenimentele finale erau iminente⁶⁹. Mulți creștini credeau că cuvintele Domnului cu privire la înviere la judecată se vor împlini chiar în vremea lor. Ipotezele lui Origen au prins deci ușor. Cele în discuție, ca și altele care nu intră în cadrul temei tratate aci, au determinat, cum se știe, un adevărat curent, lungi dispute și incidente, pe care Biserica le-a curmat prin condamnarea definitivă, la sinodul V ec. (553),

63. De principiis, III, 5, 8; Koetschau, p. 278, r. 24-279, r. 4.

64. Despre rugăciune, 29, 15; Koetschau, p. 390, r. 23-p. 391, r. 1.

65. De principiis, I, 2, 10; Koetschau, p. 44, r. 7-8.

66. Ibid., I, 6, 2; p. 79, r. 22-p. 80, r. 1.

67. Ibid., III, 5, 6; p. 277, r. 15-21. După Daniélou, op. cit., p. 281.

68. Omilia IV, 1 la Isaia, Migne, P. G. 13, col. 231 A.

69. Eugène de Faye, Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Vol. 3, Paris, 1928, p. 249-250.

a învățaturii și autorului ei⁷⁰. Rivna excesivă a admiratorilor, care au voit să-i apere, cu orice preț, ortodoxia, cît și stăruința cu care vrăjmașii au ținut să-l scoată ereziarh, au dus la denaturarea operei sale, care trebuia folosită, pentru aceasta, cu precauțiune⁷¹. Această rezervă fiind făcută, se poate spune că învățătura eshatologică a lui Origen stă în nepotrivire cu dogma ortodoxă mai ales în următoarele puncte:

a) Identitatea numai după formă între trupul actual și cel înviat, precum și teoria rațiunii seminale de care se servește pentru a ilustra aceeași susținere, contrazic nădejdea religioasă a creștinătății despre învierea omului întreg, nădejde legată inseparabil de învierea în trup și de slava Domnului și Învățătorului celui înviat din morți⁷². Potrivit învățaturii Bisericii, trupurile, după înviere, vor fi identice cu trupurile din viața prezentă, nu numai după formă, ci și după materie. Prin moarte, ele nu-și pierd ființa. Dacă și-ar pierde-o, atunci n-ar mai putea fi vorba de învierea lor⁷³. La Origen mai stăruie vag, în această problemă, ecoul gândirii antichității, pentru care credința în învierea trupului, vestirea entuziastă și categorică a acestei învățături apărea paradoxală și inadmisibilă⁷⁴. Dogma învierii trupurilor apare, în cadrul sistemului său, puțin slăbită. Această convingere se accentuiază dacă ne reamintim ce spuneam mai sus, că la restabilirea tuturor materia trupului slăvit este lăsată de o parte, sau, după alte variante ale gândirii lui Origen, înlocuită cu una de o subtilitate cu totul avansată.

b) Ideea de libertate, atît de scumpă lui Origen, ca și Bisericii de altfel, îl conduce, cum s-a văzut, să imagineze o infinitate de lumi în care sufletele se întrupează succesiv, pentru a-i da liberului arbitru suficient cîmp de desfășurare. Cu ipoteza sa despre lumile în serie, ipoteză prin care chiar și Plato este depășit, el renunță la caracterul decisiv și unic al alegerii voinței în viața pămîntească, singurul loc unde se poate exercita autodeterminarea ei, cum învață Biserica. Și din nefericire, această renunțare este zadarnică. Nu aduce rezultatul dorit. Căci pînă la urmă, libertatea, fiind unită cu riscul de a greși, devine o serie nesfîrșită de înălțări și prăbușiri și nu realizează comuniunea statornică cu Dumnezeu. «Două realități i-au stat lui Origen în față: iubirea lui Dumnezeu și libertatea omului. În încercarea lui de a le împăca, el a ajuns la două concepții, dintre care una, necesitatea metafizică a sfîrșitului răului salvează iubirea, dar distruge libertatea și alta, eterna instabilitate a libertăților salvează libertatea, dar distruge iubirea»⁷⁵. Sau altfel vorbind: este opoziție între o serie de probe infinite și o împăcare supremă a tuturor naturilor raționale cu Dumnezeu. Duhul acestei contradicții este prezent de-a lungul întregului său sistem și a reținut atenția mai tuturor cercetătorilor gândirii și teologiei acestui mare geniu. Comuniunea omului cu Dumnezeu

70. A se vedea: Pr. Prof. I. Coman, **Problemele dogmatice ale sinodului V ecumenic**, art. în «Studii Teologice», serie II, anul V (5-6), 1953, p. 312-346.

71. Cf. Teodor M. Popescu, **Denaturarea istoriei lui Origen**, art. în «B.O.R.», Seria II (1926), p. 246-254; 378-384; 580-586; 631-635; 710-718; Daniélou, op. cit., pagina 11.

72. Nicolae Arseniev, **Biserica Răsăriteană și mistica**, trad. de Arh. Tit Sîmedrea, dactilografiat, București, 1929, p. 5.

73. Alexiu Comoroșan, **Dogmatica Ortodoxă**, revăzută de Emilian Voiuțchi, 1889, p. 711.

74. Cf. N. Arseniev, op. cit., p. 5.

75. J. Daniélou, op. cit., p. 279.

este la Origen, în ciuda împotrivițiilor sale formale, unită cu fatalitatea și necesitatea⁷⁶.

c) În ce privește conceptul de apocatastază al lui Origen, nu este opus învățăturii Bisericii în totalitatea lui. Restabilirea tuturor e un punct capital al doctrinei creștine, formulat astfel de Sfântul Apostol Pavel: «Iar când se vor supune Lui toate, atunci și Fiul însuși se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toate» (I Corinteni XV, 28). «Ceea ce a aruncat Biserica din opera lui Origen nu este învățătura despre apocatastază, adică despre restabilirea tuturor în Hristos, la sfârșitul veacului, ale cărei modalități rămân misterioase, ci diformajia platonice a acestei doctrine. Aci a văzut foarte adânc Sf. Grigorie de Nyssa, după mărturia Sf. Varsanufie: «Despre apocatastază el vorbește clar, dar nu face afirmația că încetînd chinul pedepsei, omul trebuie să fie restaurat (ἀποκαθίστασθαι) în starea în care el era la început, adică în starea de spirit pur»⁷⁷. În gîndirea lui Origen, apocatastaza însemna deci încetarea ordinii materiale, distrugerea a tot ceea ce este corporal, chiar a trupurilor transfigurate, care nu sînt decît o treaptă intermediară între trupul pămîntesc și animal și starea de spirit pur⁷⁸. Lumea și istoria deveneau astfel un adaos zadarnic la singura și adevărata creație, aceea a spiritelor, realizată printr-un «fiat!» în veșnicie⁷⁹. Cu acest fel de a vedea esența omului consta numai din suflet, pe cînd el este, în realitate, o natură compusă din trup și suflet.

Altă latură criticabilă a apocatastazei sale este ideea universalității iertării finale pe care o conține. Muncile iadului nu vor fi veșnice; vor înceta după ce vor atinge scopul îndreptării celor osîndiți. Origen gîndea că supunerea universală către Dumnezeu, de care e vorba în I Corinteni, XV, 28, implică împăcarea tuturor creaturilor raționale și aducerea lor la culmea perfecțiunii. Ori suveranitatea lui Dumnezeu va străluci atît în pedeapsa celor osîndiți, cît și în răsplata celor aleși: unii vor fi o mărturie permanentă a dreptății, ceilalți, dovadă a miliei Lui. Hristos va stăpîni peste toți, fie că laudă de bună voie dumnezeirea Sa, fie că suferă forțat stăpînirea Lui⁸⁰. Dumnezeu nu salvează pe om împotriva voinței sale și nu-l silește să intre în paradis. El nu violează libertatea omului, care e slobod să aleagă chinurile în afară de Dumnezeu, mai degrabă decît fericirea în Dumnezeu; omul are, într-un fel oarecare, drept la infern⁸¹. Dezvoltarea spirituală se întemeiază pe libertate, nu pe necesitate.

Mîntuirea diavolului era posibilă, după Origen, prin faptul că el nu este o abstracție, o expresie generală a păcatului, ci o ființă reală ca toate

76. *Teologia Dogmatică*, Curs, anul I magisteriu, 1955-56, dactilografiat, București 1956, p. 3.

77. *Învățătura Sf. Varsanufie*, P.G., 86, col. 899 B. După Daniélou, *op. cit.*, pag. 282.

78. Hal Koch, *Pronoia et paldeusis*, Etude sur Origène et ses relations avec le platonisme, Leipzig, 1932, p. 3. Cit. după Daniélou, *op. cit.*, p. 216.

79. G. Florovsky, *Eschatology in the Patristic Age: An Introduction*, art. în *Studia Patristica*, 2, Berlin, 1957, p. 243.

80. Freppel, *op. cit.*, p. 84.

81. Nicolas Berdiaeff, *Esprit et liberté*, Essai de philosophie chrétienne traduit du russe par I. P. et H. M., Paris, 1933, p. 340.

celelalte spirite, își păstrează libertatea oricât de adânc s-ar fi prăbușit și poate să se ridice⁸².

În orice caz, e ușor de observat că nădejdea înșelătoare a unor neșfârșite întoarceri la bine și fericire și ideea că păcătoșii vor ajunge în mod necesar la mântuire sînt un dizolvant și ruinează viața morală, adică tocmai ceea ce era mai scump lui Origen.

Desigur, elementele negative ale amintitelor ipoteze își găsesc ușurare în împrejurările, lipsurile și nevoile cărora Origen a încercat să le facă față urgent, în situația însăși a terenului dogmatic ale cărui limite și faze fundamentale nu erau încă determinate; nu trebuie să se uite că ei este primul mare sistematizator al învățăturii creștine⁸³. Prin lămuririle sale de amănunt, el a vrut să înlăture gnoza falsă prin cea adevărată și să câștige lumea cultă pentru Biserica⁸⁴. N-are recalitranta ereticului. Aproape întotdeauna previne pe cititori asupra caracterului de ipoteză al teologumenelor sale, susceptibile de modificări, cîteodată le formulează în mai multe variante, lăsînd cititorului libertatea să-și aleagă pe cea mai verosimilă. Dăm un exemplu: «O întreită presupunere ne vine la îndemînă în ce privește sfîrșitul lumii, dintre care cititorul să cerceteze care este cea mai adevărată și mai bună»⁸⁵. Buna credință a lui e în afară de orice bănuială. El n-a intenționat niciodată să vulnereze fondul de credință comună, la care a făcut dovada că a ținut mai mult decît la invențiile spiritului său. Credința o trăia cu adevărat, celelalte erau curiozități intelectuale, pe care, grabnic și bucuros le-ar fi retras, desigur, dacă, în viață fiind, i s-ar fi pus în față dreptarul credinței pe care Biserica și l-a alcătuit după aceea⁸⁶.

Ipotezele sale se referă la probleme grave și esențiale, care niciodată n-au încetat să atragă spre adîncul insolubității lor, din timpuri de demult și pînă astăzi, mintea zbuciumată a omului gînditor. Un șir întreg de exponenți de elită ai spiritului uman s-au angajat pe acest drum. Origen n-a fost, fără îndoială, totdeauna norocos în alegerea ipotezelor și soluțiilor propuse. Eforturile sale au avut însă darul să răscolească și să pună în gardă. Între spiritul grec și Evanghelia, el a fost ca un transformator de înaltă tensiune, un filtru prin care platonismul și curentele dominante ale gîndirii vechi vor trece de aci înainte mai cu prudență în cîmpul Bisericii, care le asimilează «filozofiei» sale veșnice⁸⁷. Sf. Grigorie de Nyssa, bunăoară, va elimina din conceptul de apocatastază ideea revenirii ființei umane la starea de spirit pur⁸⁸, iar Sf. Ioan Gură de Aur va aduce apocatastaza și mai aproape de conceptul ortodox despre restaurarea tuturor⁸⁹.

82. Comentariu la Romani, cartea V, cap. 3.

83. H. Lietzman, *Histoire de l'Église ancienne, III: L'Église, de l'empire jusqu'à la mort de Julien* (Bibliothèque historique), Paris, 1941, p. 34; Preot Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, București 1956, p. 103.

84. O. Bardenhewer, *Les pères de l'Église. Leur vie et leurs oeuvres*, nouvelle ed. française par P. Godet et Verschaffel, vol. I, Paris, 1905, p. 280.

85. *De principlis*, II, 3, 7; Koetschau, p. 125, r. 1-14.

86. V. Grümel, art. cit., p. 497.

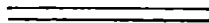
87. Cf. J. Daniélou, *Origène comme exégète de la Bible*, art. în *Studia Patristica*, vol. I, partea I, Berlin 1957, p. 289; Cf. același, *Origène*, ed. cit., p. 7.

88. Cf. E. Michaud, *St. Grégoire de Nyse et l'apocatastase*, art. în «Revue internationale de théologie», anul X (ian.-martie 1902), nr. 37, Berna, p. 37-52.

89. Idem, *St. Jean Chrysostome et l'apocatastase*, art. în «Revue internationale de théologie», anul XVIII (oct.-dec. 1910), nr. 72, Berna, p. 672-696.

Tratând despre problemele eshatologice, Origen găsește prilej să evidențieze și să dezvolte, tangențial, teme, caractere și preocupări esențiale și scumpe ale Bisericii. Așa este sublinierea solidarității și coeziunii universale a membrilor Bisericii, care nu-și găsesc tihnă atîta vreme cît frații lor sînt în afara fericirii. Libertatea voinței și rolul ei în fixarea destinului omului ca și restaurarea finală, cu rezerva și îndreptările arătate, dau măsura optimismului robust pe a cărui linie gîndește și activează din totdeauna Biserica. Punînd suprema fericire în cunoașterea desăvîrșită, dîndu-i aceeaia bază intelectuală, Origen evidențiază caracteristica și forța ideii creștine. Iar concepția despre rolul pedagogic al pedepselor și eficacitatea lor în acțiunea de desăvîrșire a sufletelor arată perfectibilitatea pe care o țintește și o înlesnește învățătura creștină. Origen este un optimist⁹⁰. Viziunea sa despre lume este viziunea unei istorii care progresaază, a unei educații prin care Logosul învățător și doctor întoarce din ce în ce mai mult toate libertățile spre bine⁹¹. Toate datele care sînt consecințe ale căderii devin, în sistemul lui Origen, mijloace educative; lumea văzută creată în urma căderii, feburile condițiunii ale creaturilor, care se vor servi unele de altele, Logosul făcut om, Biserica, o școală a sufletelor. Se poate spune că Origen a conceput pe Dumnezeu ca pe un Învățător, ca pe un Dascăl căruia-i este încredințată educația copiilor și universul său este o imensă didascalie, în care totul slujește educației libertăților omenești⁹². Preocuparea pedagogică a lui Origen este atît de accentuată, încît și paradisul și l-a închipuit tot ca pe o școală⁹³.

Iată de ce Origen osînditul rămîne totuși în prețuirea evlavioasă a creștinătății, care s-a și interesat întotdeauna de opera și cîteodată chiar de mîntuirea sa personală.



90. Ierom. Dr. Antonie Hargheș, **Prima dogmatică creștină**, (Eschiză din istoria dogmelor), 1929, p. 15.

91. Daniélou, *op. cit.*, p. 264.

92. Idem, *ibid.*, p. 271.

93. Vasile Stavride, *Θεολογική. ἐκπαίδευσις ἐν τῇ ἀλεξάνδρινῇ Σχολῇ* art. in *rev. Ἑρθοδοξία* (1955), Constantinopol, 360.

COMBATAREA NEDREPTĂȚILOR SOCIALE ÎN CUVÎNTĂRILE EPISCOPULUI ASTERIE AL AMASIEI *

În ultimii zece ani ai veacului IV și în primii ani ai veacului V, strălucitul episcop Asterie al Amasiei a luminat calea și sufletul păstorilor săi din ținuturile Pontului.

Sub grija unui dascăl sirian din Antiohia, Asterie se pregătise temeinic, toate cunoștințele sale închinându-le slujirii lui Hristos și slujirii aproapelui; el va fi apărătorul tuturor celor nedreptățiți. În jurul anului 390 este ales episcop al Amasiei în locul lui Eulalios. Fiind păstor al credincioșilor din eparhia sa, el rămâne consecvent formării sale intelectuale și excelează în arta oratorică. Din minunata sa operă s-au păstrat șaisprezece cuvântări și omilii. Prin stilul acestor cuvântări, prin bogăția de imagini și comparații, dar mai ales prin pronunțata lor tendință etică și socială¹, Asterie al Amasiei se alătură marilor Părinți bisericești care sînt dascăli neîntrecuți în aceste probleme, ca: Sfîntul Vasile cel Mare și Sfîntul Ioan Gură de Aur.

În secolele IV și V erau multe și mari nedreptăți în viața socială. Bogații exploatau pînă la sînge pe cei nevoiași, trăiau într-un lux și dezmăț scandalos, iar săracii se zbăteau în cele mai crunte lipsuri. Nedreapta repartiție a bunurilor materiale făcea să se arunce în mizerie o populație numeroasă, pe cînd cei bogați trăiau în risipă și plăceri.

Predica creștină din epoca aceasta nu putea să rămînă mută în fața acestor situații. Sfinții Părinți n-au întîrziat să îmbrățișeze cu căldură și cu hotărîre cauza celor mulți și asupriți, a celor săraci și lipsiți de apărare². Episcopul Asterie al Amasiei știa că este în slujba celui din urmă sărac, cu care s-a identificat Iisus Hristos. El știa că preoția este slujire de samaritean față de aproapele căzut între tîlhari³. Pentru aceasta acuza neîncetat zgîrcenia, lăcomia și risipa bogaților și nu credea niciodată că

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

1. G. Bardy, în *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, IV, col. 1163-1164; Pr. D. Fecioru, *Introducere la traducerea rominească a Omiliilor și Predicilor Episcopului Asterie al Amasiei*, în colecția: «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 8. Buc. 1946, p. 15 și 34; idem, *Asterie Episcopul Amasiei, viața și opera*, Buc. 1938, — extras din revista «Biserica Ortodoxă Romină», an. LV, 1937, p. 19-20.

2. Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, *Actualitatea Sf. Ioan Gură de Aur*, cap. *Lupta pentru îndreptarea stărilor sociale*, în rev. «Studii Teologice», seria II, an. VII (1955), nr. 7-8, p. 416; Sf. Vasile Arhiepiscopul Cezareei Capadociei, trad. de Iosif mitropolitul primat, Buc. 1898, p. 277; Arhim. Grigore Băbuș, *Predica Sf. Părinți*, în rev. «Glasul Bisericii», an. XV (1956), nr. 10, p. 544.

3. Cuvînt de laudă la sfinții verhovnicii Apostoli Petru și Pavel, Migne P.G., mitropolitul primat, Buc. 1898, p. 277; Arhim. Grigorie Băbuș, *Predica Sf. Părinți*, XL, col. 296; trad. Pr. D. Fecioru, p. 180. (Fiindcă în titlul lucrării s-a menționat că e vorba de «Combaterea nedreptăților sociale în cuvîntările episcopului Asterie al Amasiei», în note se citează numai titlul cuvîntării, iar autorul se subînțelege că este Asterie al Amasiei. În restul citatelor se arată mai întîi autorul, opera, etc.).

a arătat de ajuns gravitatea acestor mari păcate izvoritoare de nedreptăți sociale. El a pornit un adevărat proces împotriva bogaților nesățioși de averi și împotriva asprilor conducători care alungau poporul ce se ducea la ei, care nu vedeau pe cei care cădeau la picioarele lor și nu se îmbînzeau de lacrimile celor săraci⁴. Asterie era un apărător neînfricat al dreptății dumnezeiești și sociale, combătând aceste păcate capitale și strigătoare la cer, păcate care sînt piedici în calea mîntuirii celor bogați și cauze de suferință pentru cei săraci.

Motivele care-l fac pe episcopul Asterie al Amasiei să aibă aceste preocupări în cuvîntările sale nu sînt altele decît cele izvorite din spiritul și principiile învățăturii creștine: marea grijă pentru mîntuirea păstoriților săi, legea dreptății pe care o vedea călcată în picioare de cei bogați și urmarea pildei pe care credem că o lua din viața și activitatea Sfîntului Vasile cel Mare și a Sfîntului Ioan Gură de Aur.

I. BOGAȚII CARE MOȘTENESC, PASTREAZĂ SAU ADUNĂ PREA MULTE AVERI, NEDREPTĂȚESC PE ALȚI OAMENI ȘI ÎN SPECIAL PE CEI SĂRACI

Din cuvîntările episcopului Asterie al Amasiei reiese că el a avut convingerea că bogații nedreptățesc pe ceilalți oameni. «Cel care iubește bogățiile este un om nedrept», zice Asterie⁵.

Principiul că bogații nedreptățesc pe ceilalți oameni se vede mai ales din comparația ce se face între viața ziinică a bogaților și a celor săraci.

Demnitarii romani furau din solda soldaților săraci, făceau judecăți nedrepte și de multe ori goleau vistierile obștești pentru ca să-și mărească averile lor proprii. Bogații care aveau recoltă prea multă aruncau prisosul în mare, iar săracii erau amenințați să moară de foame. Bogații dormeau în palate luxoase, iar săracii care n-avea două birne să-și facă un acoperiș, dormeau în gunoi ca porcii. Din cauza lăcomiei, bogații aveau haine nenumărate, îmbrăcau și pereții cu purpură, iar săracii erau prost îmbrăcați și uneori umbiau goi. «Cu cît mai drept ar fi — zice Asterie al Amasiei — ca bogatul care mănincă pe o masă de argint să se mulțumească să mănince pe o altă masă, iar prețul mesei sale — de argint — să servească drept hrană celor lipsiți?»⁶.

Tot așa de nedrept este ca bogatul să stăpînească herghelii de cai, iar săracul să nu poată avea un singur asin; bogatul să aibă mulțime de candelabre și săracul nici o singură candelă. Bogatul să pună covoare și pe jos, iar săracul să doarmă pe pămîntul gol.

Bogații au mulțime de personal nefolositor, ca: intendenți, paharnici, muzicanți, dansatoare, clovni lingușitori, și tot ce satisface vanitatea omească. «Și pentru a-și procura aceste distracții, nedreptățesc pe cei săraci,

4. Cuvînt împotriva lăcomiei, Migne P.G., XL, col. 197 A; trad., p. 73; **Indemn la pocăință**, Migne P.G., XL, col. 364 C; trad. p. 249.

5. Cuvînt la începutul postului, Migne P.G., XL, col. 384 A; trad. p. 270-271.

6. Cuvînt împotriva sărbătorii calendelor, Migne P. G., XL, col. 221 C trad. p. 100; Cuvînt contra lăcomiei, Migne P.G., XL, col. 209 BCD; trad. p. 86-87; această idee a episcopului Asterie al Amasiei este foarte asemănătoare cu ideile Sf. Vasile cel Mare din «Omilia la cuvintele Evangheliei după Luca: «Strica-voi jîtnile mele și mai mari le voi zidi» și «Despre lăcomie», unde spune: «Plînea pe care o defii tu este a celui flămînd, hîina pe care o ai în dulap este a celui gol. Încălțămîntea care putrezește la tine este a celui descult. Argintul pe care-l ții îngropat este a celui nevoiaș. Deci atîția nedreptățești cîți ai putea să-i ajunți». Migne P.G., XXXI, col. 276 C-277 A.

lovesc cu pumnii peste față pe orfani, văduvele plîng și mulți oameni sfișiați de greutate, iar drumul spinzurătorii»⁷. Iată cum, omul, care este icoana lui Dumnezeu, e aruncat jos, disprețuit și căicat în picioare! Bogații au o concepție falsă despre oamenii din mulțime și nu-i socotesc vrednici să stea la o masă cu ei, sau să locuiască sub același acoperiș. Ei nu-și dau seama că oamenii sînt făcuți din aceeași plămădă și au drepturi egale în viață.

Pentru aceste fapte, bogații sînt numiți oameni nedrepti și nedreptatea lor e combătută de autorul nostru în diferite feluri. De exemplu, combate pe cei care primesc mulțime de plocoane la anul nou⁸, pe cei cuprinși de patima lăcomiei, care au o psihologie cu totul aparte: care nu văd nimic în fața ochilor, decît avere.

Bogații sînt nedrepti în sensul că sînt mesățioși, plini de lăcomie, zgîrciți și doresc mereu să stăpînească tot ce văd la alții⁹. Asterie al Amasiei îi descrie în culorile cele mai negre și în felul acesta combate pe toți închinătorii lui Mamona, pe toți cei care poftesc și răpesc averile altora, pe cei care țin bunurile în lăzi încuiate și nu ajută pe cei lipsiți, pe toți cei care în felul acesta sînt nedrepti față de semenii lor și gîndesc uneori să-și ucidă chiar părinții pentru mărirea averii. Ei iubesc argintul mai mult decît sufletul și își înmulțesc nedreptatea odată cu înmulțirea averii. Se numesc nedrepti¹⁰ din cauză că adună averea prin mijloace necinstite și nedrepte, din cauză că bunurile adunate prin nedreptăți sînt risipite de multe ori fără nici o măsură și prin aceasta se săvîrșesc alte nedreptăți. Ei nu împart bunuri celor lipsiți și nedreptățiți, ci oamenilor leneși și stricați: bufonilor, dansatorilor, gladiatorilor, femeilor care-și vînd trupul¹¹.

Asterie arată că nu este drept ca cei bogați să stăpînească moșii întinse, case luxoase, mese de argint, iar cei mulți din frații lor să nu aibă nici o palmă de pămînt, să nu poată dormi decît în gunoi, și să nu aibă pîine nici pe o masă de lemn.

El ne-a înfățișat și a combătut în chip neîntrecut pe omul frămîntat și chinuit de patima zgîrceniei și a lăcomiei de avere.

II. BOGAȚII, CREZINDU-SE STĂPINI ABSOLUȚI PESTE AVERI, NESOCOTESC PE DUMNEZEU

Datorită păcatului care stăpînește sufletul bogatilor — și care nu vor să se izbăvească —, ei au o concepție greșită despre bunurile materiale. Bogații nu vor să recunoască pe Dumnezeu ca stăpîn absolut al bunu-

7. Cuvînt contra lăcomiei, Migne P.G., XL, col. 209 D și 212 A; trad. p. 87; Omilie la pericopa Evangheliei după Luca: Despre pilda bogatului nemilostiv și săracul Lazăr, Migne P.G., XL, col. 169 ABC; 172 A; trad. p. 44-46.

8. Omilie la pericopa Evangheliei după Luca: Despre pilda bogatului nemilostiv și săracul Lazăr, Migne P.G., XL, col. 169 A și 172 B și D; trad. p. 44 și 47-48; Indemn la pocăință, Migne P.G., XL, col. 353 A; trad. p. 235-236; Cuvînt contra lăcomiei, Migne P.G., XL, col. 212 B; trad. p. 88; Cuvînt împotriva sărbătorii calendelor, Migne P.G., XL, col. 217 D și 220 A; trad. p. 96.

9. Cuvînt contra lăcomiei, Migne P.G., XL, col. 201 ABCD și 204 AB; 203 D și 209 A; trad. p. 77-80 și 85-86.

10. Sf. Ciprian, Despre fapta bună și despre milostenie, XXV, Migne P.L., IV, col. 632 EC și 634 B.

11. Cuvînt împotriva sărbătorii calendelor, Migne P.G., XL, col. 221 C și 224 A; trad. p. 99-100.

rilor pe care le-a creat spre folosul tuturor oamenilor. După păstorul Amasiei, e greșit «a socoti că toate averile ce le avem la dispoziție în cursul vieții noastre, le avem ca domni și stăpîni. Din pricina acestei concepții greșite, pornim lupte groaznice, ne batem, ne judecăm pentru averi și ne lipim de ele nespuse de mult, ca de niște bunuri extraordinare. Dar adevărul nu stă așa, ci cu totul dimpotrivă»¹².

Combătînd această concepție greșită și izvoritoare de multe nedreptăți sociale, Asterie propovăduiește că Dumnezeu este stăpînul absolut al bunurilor materiale, iar noi, oamenii, sîntem administratori temporari. Acest principiu se găsește la baza multor paragrafe din predicile sale. «Nimic nu este al nostru, zice el, ci toate averile aparțin stăpînirii lui Dumnezeu»¹³. El este stăpînul adevărat al averilor noastre și noi sîntem stăpîni ai bunurilor materiale numai în numele lui Dumnezeu¹⁴.

Ceea ce se pare că este al multora, este de fapt a unui singur stăpîn real. «Avuțiile din viața aceasta incită și hrănesc pe mulți, dar stăpînirea aparține numai lui Dumnezeu»¹⁵. Nimeni nu se poate considera stăpîn deplin peste averile sale. Acestea sînt ale Ziditorului și omul are numai dreptul de folosire asupra lor. Omul este administratorul acestor bunuri și trebuie să dăruiască din ele și celui sărac, să îmbrace pe cel gol, să îngrijească pe cel bolnav și să nu treacă cu vederea pe cel lipsit, pe cel aruncat la răscrucea drumurilor. Creștinul trebuie să administreze bunurile materiale în conformitate cu voia lui Dumnezeu¹⁶, trebuie să înțeleagă că are niște averi ce nu-i aparțin total. «Mă mir de cei ce spun: «Țarina mea» și «Casa mea», pentru că își împropriază, printr-o concepție zadarnică, ceea ce nu le aparține și iau drept ale lor averi străine. Căci după cum nici un actor nu are proprietate exclusivă asupra măștilor de la teatru, ci le folosesc toți actorii pe rînd, tot astfel și oamenii schimbă unii după alții pămîntul și averile lui ca pe haine»¹⁷. De aceleași bunuri materiale s-au folosit oamenii care au fost înaintea noastră, se folosesc cei de azi, după cum se vor folosi și cei de mîine. Omul se folosește de aceste bunuri, dar nu este stăpînul lor definitiv. Acest drept aparține numai lui Dumnezeu, care dăruiește bunurile materiale tuturor oamenilor spre folosire egală.

Dumnezeu nu dă unuia mai mult și altuia mai puțin, ci dă fiecăruia ceea ce i se cuvine în chip egal¹⁸. Noi am fost creați să ne bucurăm toți de aceleași drepturi în viață, dar trăim într-o mare inegalitate¹⁹. Bogații

12. Omilie la pericopa Evangheliei după Luca: Despre economul nedrept, Migne P.G., XL, col. 180 C; Trad. p. 56

13. Ibidem, col. 193 C; trad. p. 70.

14. Clement Alexandrinul, Care bogat se va mintui, ed. Dr. Otto Stählin, G.C.S., 17, III, p. 170.

15. Omilie la pericopa Evangheliei după Luca: Despre economul nedrept, Migne P.G., XL, col. 184 A; trad. p. 59.

16. Ibidem, col. 188 BC; trad. p. 63; Diac. Prof. Orest Bucevski, Nedreptatea socială, predică în calea mîntuirii, în rev. «Studii Teologice», seria II, an. VI (1954), nr. 5-6, p. 234.

17. Omilie la pericopa Evangheliei după Luca: Despre economul nedrept, Migne P. G., XL, col. 180 B, 181 BC și 184 B; trad. p. 57-59.

18. Omilia la Duminica Fiului Risipitor, ed. Dr. Adolf Bretz, T.U., Leipzig, 1914, 3, 40. 1, p. 109; trad. cit., a Pr. D. Fecloru, p. 280.

19. Omilie la pericopa Evangheliei după Luca: Despre pilda bogatului nemilos și săracul Lazăr, Migne P.G., XL, col. 173 A; trad. p. 49. La fel spune și Sf. Ioan Gură de Aur despre originea acestei inegalități: «Dumnezeu n-a făcut

nu voiesc ca toți oamenii să aibă drepturi egale în viață. Ei nu se gîndesc că vorbele sărăcie și bogăție și altele de felul acesta au venit ca niște boli pe capul oamenilor, odată cu păcatul²⁰. Asterie al Amasiei luptă pentru înlăturarea falsei concepții despre bunurile materiale pe care o au bogații și le recomandă să administreze aceste bunuri în folosul semenilor lor și în special în folosul celor săraci.

Cine are alte principii nu este un creștin adevărat, ci un călcător de Lege care nu cinstește pe Dumnezeu și nici pe semenul său. Acest om nedreptățește pe frații săi și se face vinovat de păcate strigătoare la cer. Pentru încetarea acestor păcate, pentru înflorirea și rodirea dreptății sociale predică marele episcop din Amasia Pontului.

III. BOGAȚII TREBUIE SĂ SE IZBEVEASCĂ DE PĂCATUL IUBIRII DE AVERI

Nedreptățile sociale cu privire la folosirea bunurilor materiale trebuie să înceteze prin faptele bogaților, de a da «una din cele două haine celui ce n-are». Bogații trebuie să înapoieze bunurile ce se cuvin săracilor, să iubească și să cinstească icoanele vii ale lui Dumnezeu²¹, pe cei săraci și nedreptățiți.

Bogaților care-și pictau și hainele, Asterie le spune: «Să n-ai pe hainele tale pictat pe paralytic, ci cercetează pe bolnavul ce zace în pat! Nu zugrăvi necontenit pe femeea cu scurgere de sînge, ci miluiește pe văduva necăjită!... Nu picta pe pieptul hainei tale pe orb, ci mîngîie cu binefacerile tale pe cel viu și lipsit de vedere! Nu zugrăvi coșurile cu fărămiturile de piine de la minunea înmulțirii piinilor, ci hrănește pe oși flămînzi! Nu purta pe hainele tale vasele pe care le-a umplut în Cana Galileii, ci adapă pe cel insetat!»²².

În felul acesta se va putea îmbunătăți viața mizerabilă a celor săraci. Bogații trebuie să-și deslipească inima de averi și să întoarcă bunurile răpîte. «Dacă ți-ai făcut averea pe nedrept, dă-o înapoi la cei de la care ai luat-o cu forța, ca pe un prizonier de război, și dă cu adaos ce ai luat, ca și Zahau»²³. Această lucrare de înapoiere a bunurilor trebuie s-o facă bogații, chiar dacă lăcomia a cuprins toată ființa lor, cum cuprinde iedera pe copaci²⁴, fiindcă societatea ideală pe pămînt este societatea frățească a celor care trăiesc potrivit iubirii creștine care respectă drepturile omului.

În această comunitate de viață se realizează o adevărată dreptate socială. Adevăratul creștin trebuie să impliiească lipsurile aproapelui chiar cu strictul necesar vieții lui, și cu atît mai mult din prisosul averilor cîștigate mai înainte pe nedrept²⁵. Cine și-a vătămat viața prin răpirea

la început pe unul bogat și pe altul sărac, în momentul creației. El n-a arătat comori unuia, punînd în imposibilitate pe altul de a le găsi. El a dat la toți același pămînt». *Omilia la Epistola I către Timotei*, XII, 4, Migne P.G., LXII, col. 562-563.

20. Sf. Grigore Teologul, *Despre iubirea de săraci*, 25, Migne P.G., XXXV, col. 892 A.

21. *Omilia la pericopa Evangheliel după Luca: Despre pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr*, Migne P.G., XL, col. 165 CD și 168 AB; trad. p. 41-43.

22. *Ibidem*, col. 168 BC; trad. p. 43-44.

23. *Cuvînt împotriva lăcomiei*, Migne P.G., XL, col. 205 B; trad. p. 82.

24. *Ibidem*, col. 200 D; trad. p. 77.

25. Prof. Ioan Zăgrean, *Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului*, în rev. *Studii Teologice*, seria II, an. IV (1952), nr. 3-4, p. 141; Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Învățătura creștină despre iubire și dreptate ca virtuți sociale*, în rev. *Studii Teologice*, seria II, an. V (1953), nr. 9-10, p. 587.

averilor străine, «să întoarcă cele răpite la propriul lor stăpîn»²⁶, învață Asterie. Cînd cei lacomi vor întoarce averile răpite la proprii lor stăpîni, atunci vor înceta nedreptățile sociale care apasă atît de mult peste cei săraci. «Să imităm milostivirea și iubirea de oameni a Stăpînului, să ne pogorîm la cei de jos și umiliți, nu pentru a ne înjosi și umili stînd împreună cu ei, ci dimpotrivă, pentru a-i ridica și pe ei»²⁷.

Pentru ca să înceteze nedreptățile sociale, trebuie ajutat săracul nenocit și nu cîntărețul ticălos, văduva și nu desfrînata, orfanul și nu ucigașul. Aurul adunat în chip necinstit, care a stors lacrimi săracilor, pentru care au fost înlănțuiți și biciuiți, nu trebuie să fie împărțit dansatorilor ticăloși, la anul nou²⁸, ci trebuiește împărțit adevăraților lipsiți, ca să scape de sărăcie²⁹, ca să nu mai fie bogați și săraci, ci toți să aibă din belșug bunurile materiale necesare vieții.

Bogații trebuie să se lase convinși de sfatul cel bun al episcopului Asterie, și să-și îndrepte felul de viață³⁰.

Cel lacom, pentru a pune capăt păcatului său, să se gîndească și la vremea cînd puțin pămînt va stăpîni trupul său întins și nesimțitor. Cine va moșteni atunci toate averile și bogățiile lui? Copiii se vor bate la împărțirea averii și un alt lacom îi va alunga din casa părintească. Chiar fără voia lui, vine și pentru bogat ziua cînd va fi lipsit de toate averile lui. Viața lui care pare să fie fericită, se va termina și în altă lume va merge cu mîinile legate din cauza datoriilor neîmplinite față de frații lui în suferință din viața aceasta. Atunci va fi întrebat de Judecătorul cel drept: «Spune cum ai ascultat de porunci, cum te-ai purtat cu aproapeie tău, cinstit, milostiv sau dimpotrivă, rău și tiranic, bătînd și lipsind pe alții de dijma milosteniei»³¹. Asterie arată bogatului nemilostiv că la moarte starea lui va fi foarte jalnică. Odată cu intrarea trupului în întunericul pămîntului, sufletul lui va merge în întunericul iadului. Acolo va fi biciuit din cauză că atunci cînd a putut, nu s-a lipsit de averile altora, ci din pricina nebuniei lui se socotea stăpîn peste ele pentru totdeauna. După moarte ar vrea să ceară milă, dar el, cînd putea în viață, nu miluia pe cei săraci și nu-i făcea bine. «Se cuvine ca cel ce este înțelept și se gîndește la viitor, să considere pilda aceasta a bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr ca o datorie profilactică împotriva boalei și să evite de a face experiența unor asemenea rele, punînd în practică mila și dragostea de oameni»³².

Dumnezeu ne învață să îndepărtăm din viața noastră iubirea de averi și să fim făptuitorii dragostei de oameni unite cu dreptatea. Să facem

26. *Indemn la pocăință*, Migne P.G., XL, col. 368 C; trad. p. 253.

27. *Cuvînt la Duminica Vameșului și Fariseului*, ed. Dr. A. Bretz, T.U., p. 121; trad. cit. p. 302; *Indemn la pocăință*, Migne P.G., XL, col. 353 B; trad. p. 237.

28. *Cuvînt împotriva sărbătorii calendelor*, Migne, P.G., XL, col. 224 B; trad. p. 101.

29. *Ibidem*, col. 217 BC; trad. p. 95.

30. *Cuvînt de laudă la Sfinții Mucenici*, Migne P.G., XL, col. 329 B; trad. p. 211; *Cuvînt împotriva lăcomiei*, Migne P.G., XL, col. 196 B și 204 D; trad. p. 72 și 81.

31. *Cuvînt împotriva lăcomiei*, Migne P.G., XL, col. 204 D și 205 A; trad. p. 81 și 82; *Omilie la pericopa Evangheliei după Luca: Despre economul nedrept*, Migne P.G., XL, col. 192 A și 189 D; trad. p. 66.

32. *Omilie la pericopa Evangheliei după Luca: Despre economul nedrept*, Migne P.G., XL, col. 177 ABC; trad. p. 53-54.

dreptate semenilor noștri în viața aceasta, când putem îndrepta cele făcute rău. Acum să înapoiem bunurile celor săraci³³. La fapta aceasta îi îndeamnă pe cei bogați și viața mucenicilor. «Dacă mucenicul nu avea nici milă de bogăția și de banii pe care i-a lăsat, — zice Asterie —, pentru ce tu nu disprețuiești puțin argint pentru dreptate?... Dacă mucenicul s-a dezbrăcat de trup pentru Dumnezeu, pentru ce tu nu te lipsești de o singură haină, ca să îmbraci pe cel sărac?»³⁴.

Episcopul Asterie al Amasiei, în felul acesta, ascultă de glasul profetului Isaia: «Faceți judecată și dreptate, scoateți pe cei jefuit din mina celui ce-l năpăstuieste pe el și pe cel nemernic și pe cel sărac și pe văduvă să nu-i năpăstuiți» (XXII, 3), apără pe cei săraci și combate pe bogații care dau naștere nedreptăților sociale. Îi îndeamnă la pocăință, să-și schimbe felul de viață, să dea înapoi tot ce au răpit de la cei săraci și să înceteze de a mai năpăstui pe cineva în restul vieții lor ca să cîștige viața cea veșnică și fericită.

Asterie lucra pentru îmbunătățirea vieții sociale prin îmbunătățirea vieții morale a creștinilor³⁵. Omul trebuie să se izbăvească de păcat. Agonisirea nelimitată a bunurilor materiale este un păcat și autorul nostru îndeamnă pe cei stăpîniți de acest păcat să nu-l mai svîrșească.

Dumnezeu nu voiește ca cineva să aibă averi nesfîrșite și altul să nu aibă nimic, unul să-și mărească mereu averile în dauna altuia, ci Dumnezeu voiește ca această stare nedreaptă dintre oameni să înceteze și în locul acestui păcat să domnească virtutea dreptății sociale, pentru care militează episcopul Asterie al Amasiei.

*

Atitudinea și acțiunea păstorului Amasiei față de durerile săracilor și față de nedreptățile bogaților sînt asemănătoare cu atitudinea și acțiunea Sfîntului Vasile cel Mare și a Sfîntului Ioan Gură de Aur față de aceste probleme sociale.

Și Sfîntul Vasile cel Mare a mustrat aspru pe bogații nedrepti care erau vinovați de zbuciumările și chinurile părintelui care era nevoit să-și vîndă copiii din cauza lipsurilor materiale. El a spus că bogații nedreptățesc pe toți cei care ar putea să-i ajute și nu-i ajută. A spus că prisosul bogatului este dreptul săracului (Ep. 236). Impotriva omului lipsit de îndurare vor striga la înfricoșata judecată toți nedreptățiții. El spune bogatului să nu aștepte anii de secetă și de foame pentru ca să-și înmulțească aurul. Să nu fie speculantul nenorocirilor omeniești. Să nu mărească rănile săracilor prin nedreptățile sale. Să nu admire aurul disprețuind pe frații săi. Ci să cunoască mai bine pe frațele lipsit decît felul monezilor³⁶. Sfîntul Grigore Teologul îndeamnă să se rușineze toți cei care dețin bunurile altora și nu imită dreptatea lui Dumnezeu. Nimeni să nu se trudească a aduna comori în timp ce alții se amărăsc în sărăcie cumplită³⁷.

33. Omilie la pericopa Evangheliei după Luca: Despre pilda bogatului nemilosiv și săracul Lazăr, Migne P.G., XL, col. 164 A și 169 D; trad. p. 39 și 46.

34. Cuvînt de laudă la Sfinții Mucenici, Migne P.G., XL, col. 316; trad. p. 197.

35. Emile Chénon, *Le Rôle Social de l'Eglise*, Paris, 1928, p. 16.

36. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia cit.*, col. 268 B.

37. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, 24, col. 889 A.

Corăbierii care debarcau în Sinopa, unde predica Asterie al Amasiei lăudînd pe Sfîntul Mucenic Foca, în tot timpul călătoriei lor, considerau pe acest sfînt cu ei la masă și, cu rîndul, fiecare corăbier plătea masa. Cînd veneau pe țarm, prețul mesei unui om din tot timpul călătoriei era împărțit la săraci. Porția Sfîntului Foca era binefacerea săracilor³⁸. Asterie, din smerenie trecea sub tăcere faptul că el ar fi inițiat acest procedeu, dar reiese din întreaga atmosferă a cuvîntărilor sale. Acest procedeu se aseamănă mult cu cel propus de Sfîntul Ioan Gură de Aur creștinilor din Constantinopol, ca prin dăruirea unei pîini și a unui obol pe zi de fiecare, să facă ca să dispară sărăcia din cetatea lor. Tot Sfîntul Ioan Gură de Aur conjura pe cei bogați să facă parte din averile lor și celor săraci. «Mulți mă acuză că persecut încontinuu pe cei bogați, dar ei nu încețază să persecute pe cei săraci»³⁹. El își dădea seama că inegalitatea socială și tot cortegiul nenorocirilor din acea epocă derivau din inegalitatea distribuirii bunurilor materiale între oameni⁴⁰.

Asemănările care există între Asterie al Amasiei, Sfîntul Vasile cel Mare și Sfîntul Ioan Gură de Aur sînt destul de evidente. Ele se explică prin faptul că toți aveau aceeași credință tare în Dumnezeu, aceeași dragoste față de Dumnezeu și față de aproapele, se sprijineau în lucrarea lor pe aceeași învățătură creștină și aveau aceeași răspundere în fața lui Dumnezeu de sufletele păstoriiților lor, care puteau să-și piardă mîntuirea prin săvîrșirea acestor nedreptăți sociale. Toți aveau în față aceeași nedreapta orînduire socială. Nedreptățile care se săvîrșeau în Cezarea Capadociei, în Antiohia Siriei sau în Constantinopol se săvîrșeau și în Amasia Pontului. În fața acestei situații triste și nedrepte ei nu puteau să aibă altă atitudine decît cea dictată de înaltele lor sentimente umane și de duhul dragostei creștine.

O deosebire totuși există între acești mari sfinți și scriitorii bisericești. O deosebire formală, de argumentare și de folosire a noțiunilor. De pildă. Sfîntul Ioan Gură de Aur, în lucrarea sa de combatere a nedreptăților sociale vorbește mereu de virtutea dragostei creștine și pe ea se sprijină la tot pasul. Și Sfîntul Vasile cel Mare se sprijină pe această virtute, se folosește de ea, dar se sprijină uneori și pe virtutea dreptății și vorbește despre ea în predicile sale cu caracter social. Însă Asterie al Amasiei, ca unuice a fost avocat, vorbește mereu de «drept» și «nedrept», «dreptate» și «nedreptate». El aduce dovezi din viața socială, despre nedreptățile care se săvîrșeau, arată dreptul limitat al omului asupra proprietății și îndeamnă să se pună capăt nedreptăților sociale prin înapoierea bunurilor care se cuvin săracilor.

CONCLUZII

Din dragostea și din mila sa față de om, Asterie al Amasiei ia apărarea celui oropsit și combate cu timp și fără timp nedreptățile sociale cu privire la folosirea bunurilor materiale. El este unul dintre marii umaniști creștini.

38. Cuvînt de laudă la Sf. Mucenic Foca, Migne P.G., XL, col. 309, 312-313; trad. p. 193-194.

39. Sf. Ioan Gură de Aur, Omilia XVIII la Romani, Migne P.G., vol. LX, col. 582; idem, Despre căderea lui Eutropiu și despre trecerea și născocirea fericirii pămîntesti, 3, Migne P.G., vol. LII, col. 399.

40. Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, op. cit., p. 417.

În predicile sale pe care le-a ținut în bisericile Pontului, el combate faptele bogaților care năpăstuiau pe cei săraci. Nu credem că absolut toți bogații săvârșeau nedreptăți sociale. Dar cei care împărțeau averile lor săracilor nedreptățiți erau foarte puțini. Pentru aceasta, Asterie nu amintește de cei puțini, ci le face tuturor un aspru rechizitoriu. El nu a fost un reformator social în sensul propriu zis al cuvîntului. El n-a avut puterea și dreptul să emită legi potrivite ideilor sale sociale. N-a avut la îndemîna sa organele executive ale Statului și nici forța militară ca să pună în practică legile pe care le-ar fi făcut. El a fost un vrednic episcop al Bisericii lui Hristos. A lovit puternic cu arma cuvîntului în conștiințele celor bogați.

Asterie al Amasiei are o activitate religioasă. El vede și combate nedreptățile sociale sub numele de păcate: avariție, zgîrcenie, lăcomie, risipă, etc. El se îngrijește de mîntuirea păstoriiților săi. Această îngrijire avea un pronunțat caracter etic și social. Pentru ca toți oamenii să poată trăi au absolută nevoie de bunuri materiale. Asterie a observat că bogații adună bunuri materiale de care n-au absolută nevoie și ceea ce era și mai grav: aceste bunuri se adunau prin mijloace nedrepte. Fiindcă în chip cinstit fiecare om poate să-și agonisească în viață numai lucrurile de care are absolută nevoie. Bogații răpeau bunurile care se cuveneau săracilor.

Asterie arată că nu este drept ca unii oameni să trăiască în lux și risipă iar alții în mizerie și sărăcie. Nimeni nu trebuie să se creadă stăpîn absolut al bunurilor materiale. Bogații trebuie să pună capăt nedreptăților, dăruind tot ce se cuvine săracilor, ca toți oamenii să se bucure în chip egal de bunurile materiale.

Din pilda zelosului apărător al celor oproșiți din părțile Pontului, noi înțelegem că trebuie combătută fără preget nesățioasa dorință după bunuri materiale care mai dănuie și astăzi în sufletul unora dintre credincioșii noștri.

Creștinul trebuie să știe că nedreptățile sociale nu sînt firești în viața omeniții și nu este aceasta starea corectă de la început. Oamenii, ca niște adevărați fii ai Tatălui Ceresc trebuie să trăiască ca frații. Dreptatea socială unită cu dragostea trebuie să domnească peste tot pămîntul.

IDEI MORALE ȘI SOCIALE ÎN COMENTARUL LA PSALMI AL SF. VASILE CEL MARE*

Scurtă introducere asupra cărții. Psalmii au exercitat întotdeauna o atracție excepțională asupra Părinților și scriitorilor bisericești. Dintre toate cărțile Vechiului Testament, Psalmii sînt aceia care s-au bucurat, în epoca patristică, de cel mai mare număr de comentarii. Acest fapt se datorește în primul rînd bogăției de idei și formei poetice desăvîrșite a celor 150 de psalmi și în al doilea rînd folosirii lor precumpănitoare în slujbele bisericești.

Sf. Vasile cel Mare (330-379), ca unul dintre cei mai reprezentativi Părinți ai Bisericii noastre, făuritorul — împreună cu alți Sfinți Părinți —, al veacului de Aur al literaturii patristice, s-a lăsat atras deopotrivă de frumusețea incomparabilă a Psalmilor, dîndu-ne una dintre cele mai izbutite tîlcuiri asupra unui număr de 13 dintre ei, după ce, într-o omilie introductivă face un neîntrecut elogiu al Psalmului ca mijloc de edificare a vieții duhovnicești¹. Cum în tîlcuirea pe care o face marele Părinte bisericesc atinge o seamă de idei morale și sociale, în lucrarea de față ne vom strădui să expunem ideile morale și sociale ale celor 13 omilii asupra Psalmilor: I, VII, XIV², XXVIII, XXIX, XXXII, XXXIII, XLIV, XLV, LIX, LXI, CXIV.

Caracterizarea generală a scrierii. — Comentarul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare este o operă exegetică, dar și omiletică în același timp. El poate fi folosit atît de exeget, ca un admirabil model de tîlcuire a cuvîntului dumnezeiesc turnat de psalmist în formele delicate ale poeziei iudaice. Dar în același timp, predicatorul află în omiliile din care este alcătuit, un model al predicii patristice, o pildă de folosire a cuvîntului scripturistic în scopul îmbunătățirii vieții creștine. Metoda de interpretare pe care o folosește Sf. Vasile cel Mare în această scriere însemnată a sa, este, în linii generale, cea literală. Marele Părinte nu caută sensuri ascunse în cuvintele psalmistului, decît acolo unde înțelesul alegoric este vădit pus în lumină de psalmistul însuși, cum se întîmplă în Psalmul XLIV, care este socotit ca un psalm direct mesianic de toată tradiția exegetică patristică reprezentată prin Sf. Atanasie cel Mare³, Sf. Ioan Hristostom⁴, Fer. Augustin⁵, etc. În acest chip exegeza Sf. Vasile cel Mare se stabilește pe linia celor mai sănătoase principii ermeneutice ale epocii

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

1. **Omilia asupra Psalmului I**, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 209-214; vezi și trad. rom. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 2 sub titlul: **Comentar la Psalmi**, București 1939. Această traducere a fost folosită în lucrarea de față cu textul original.

2. Pierre HumbertClaude, **La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée**, Paris 1932, p. 3 rînduiește Omilia asupra primei părți a Psalmului XIV între scrierile probabil autentice.

3. **Expunere asupra psalmului XLIV**, Migne P.G., vol. XXVII, col. 208.

4. **Comentar la Psalmi**, Migne, P.G., vol. LV, col. 183.

5. **Comentar la Psalmi**, Migne, P.L., vol. XXXVI, col. 485.

patristice. De altfel, în comentarul său, Sf. Vasile cel Mare folosește comentariul înaintașului său Eusebiu de Cezareia, așa cum demonstrează pînă la evidență Garnier în Prefatio la opera Sf. Vasile cel Mare⁶. Aceasta nu scade însă din valoarea lucrării de care ne ocupăm, ci dimpotrivă: relevă vasta cultură a autorului său.

Comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare nu este de asemenea o lucrare filologică critică, așa cum a încercat să fie Exapla lui Origen, ci este o lucrare de răspîndire a învățăturilor psalmilor în rîndul credincioșilor simpli, dar dornici să-și însușească aceste învățături și să le aplice în viața lor zilnică, o țîlcuire meșteșugită a cuvintelor psalmistului. De altfel, aplicarea permanentă a cuvintelor psalmistului la viața de fiecare zi a creștinului este o caracteristică esențială a Comentariului la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare. De aci și marea însemnătate a acestei lucrări pentru viața morală și socială a creștinilor.

Idei morale în Comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare. — Pe măsură ce cititorul înaintează în lectura Comentariului la Psalmi de care ne ocupăm, își dă seama că autorul a urmărit să definească în raport cu textul de comentat cele mai de seamă învățături morale ale Bisericii pe care, uneori le adîncește, iar de cele mai multe ori doar le enunță într-un context care le mijlocește cea mai izbită dezlegare⁷.

1. Teoria virtuții. O idee morală cu un pronunțat caracter teoretic pe care o întîlnim în Comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare este teoria virtuții. Cele două limite ale vieții morale sînt virtutea și viciul: prima ca manifestare a potențelor bune sădite în ființa noastră, încă de la creație, de Dumnezeu, iar al doilea ca manifestare a înclinației spre rău, vădită îndeosebi **după căderea în păcat**. Între aceste două limite sînt distanțe ireductibile din punct de vedere al aprecierii faptelor morale care le definesc.

Sf. Vasile cel Mare încearcă să arate trăsăturile caracteristice ale virtuții, s-o definească și s-o înfățișeze cititorilor ca o condiție de căpetenie a dobîndirii vieții de veci, ținta finală a străduințelor duhovnicești ale creștinului. În primul rînd, ne arată ei, virtutea este urmarea unei «**cercetări stăruitoare**» (Θεωρημάτων συνεστάται).⁸

Ideea de bază a teoriei virtuții în Comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare este legată de conceptul de Θεωρημάτων συνεστάται, cercetare continuă și stăruitoare a atitudinii morale pe care urmează s-o adopte credinciosul. Virtutea este urmarea unui lung proces de deliberare asupra conduitei pe care urmează s-o îmbrățișăm în fața unei probleme morale care ni se pune. Astfel, cel ce dorește să se împodobească cu virtutea cumpătării trebuie să distingă prin prisma învățaturii Bisericii ce este folositor și nefolositor, ce e bun și ce e rău; bărbăția constă în identificarea lucrurilor care cu adevărat merită să ne jertfim pentru ele; tot așa înțelep-

6. Vezi Migne, P.G., vol. XXIX, col. CCVIII, CCIX.

7. Ideile morale întîlnite în Comentariul la Psalmi nu sînt, cum e și firesc într-o astfel de lucrare, întîlnite într-o ordine sistematică cum se întîmplă, de pildă, într-un tratat de morală. Această sistematizare rămîne în sarcina cercetătorului.

8. Omilia la Psalmul XXIX, Migne, P.G., vol. XX, col. 316 c.

ciunea se vădește în distincția corectă pe care creștinul trebuie s-o facă între lucrurile care merită să fie însușite de mintea noastră sau nu⁹. Pentru săvârșirea virtuții este necesar, prin urmare, ca omul să folosească din plin capacitatea sa de a alege binele de rău. Cel ce a izbutit să aleagă numai pe cele bune și să le înăture pe cele rele, a devenit posesorul unei podoabe și al unei puteri care îl scutesc, după aceea, să mai depună eforturi mari spre a deosebi binele de rău. iar «podoaba și puterea sînt virtuți care nu constau în cercetări stăruitoare, ne spune Sf. Părinte, ci care urmează acestor cercetări»¹⁰.

Dar pentru atingerea unei astfel de stări este necesar ca credinciosul să fie ajutat de harul dumnezeiesc, care-l înarmează cu o putere de discernămint capabilă să-l determine numai la săvârșirea binelui¹¹. Aflîndu-se sub acțiunea binefăcătoare a harului dumnezeiesc, sufletul omului se găsește într-o armonie desăvîrșită cu el însuși, fiind curățit de orice gînd rău, de orice intenție condamnată¹², devenind, prin pilda sa, folositor tuturor semenilor săi¹³.

În citeva cuvinte, virtutea este podoaba cea mai de preț pe care și-o poate agonisi creștinul. Ea ne călăuzește pe căile cele mai sigure către dobîndirea lîmanului vieții veșnice, iar în timpul vieții pămîntești ne face cu adevărat folositori semenilor noștri.

2. Puterea de a deosebi binele de rău. Una dintre cele mai de seamă idei morale întîlnite în Comentariul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare este cea privitoare la puterea sufletului nostru de a deosebi binele de rău. Comentînd psalmul CXI, 10, Sf. Vasile cel Mare afirmă la un moment dat: «Fiecare dintre noi are în adîncul său un cîntar, așezat acolo de Creatorul nostru cu ajutorul căruia ne este cu putință să deosebim care este natura lucrurilor¹⁴. Cu alte cuvinte făptura omenească nu este neajutorată în privința ispitelor și diverselor forme ale păcatului care ni se înfățișează, ci ea are în însăși ființa sa o putere care îl ajută să deosebească binele de rău, oricît de deghizat ar fi acesta din urmă. Această putere cu care este înzestrat sufletul nostru ne este înfățișată în chip cît se poate de fericit de Sf. Vasile ca un cîntar. «Pus-am înaintea feței Tale viața și moartea, binele și răul» (Deut. XXX, 15), adică două naturi opuse cu totul una celeilalte, cercetează-le cu puterea aceea de judecată care-ți este proprie, cîntărește-le exact, căci ce-ți este mai de folos? Să alegi plăcerea cea trecătoare și prin ea să primești moartea cea veșnică, sau alegînd suferința aceea care rezultă din deprinderea virtuții, să ne folosim de ea ca de un mijloc pentru dobîndirea dulceații veșnice?»¹⁵ Numai oamenii care au puterile sufletului decăzute, siăbite prin practicarea păcatului aleg minciuna, numai aceștia aleg pe cele rele în locul celor bune, preferă pe cele deșarte celor adevărate, punînd cele trecătoare înaintea celor veșnice și alegînd plăcerea de o clipă în locul bucuriei celei neîncetate și fără întrerupere¹⁶. Nici un om nu va putea spune la judecată că n-a avut cum să cunoască binele:

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*, col. 316 C, 317 A; vezi și col. 317 B.

11. *Ibidem*, col. 317 A.

12. *Ibidem*, col. 317 B.

13. *Ibidem*.

14. *Omilia la Psalmul LXI, 10*, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 477 D, 480 A.

15. *Ibidem*, col. 480 A.

16. *Ibidem*, col. 480 B.

«Tu nu vei putea spune la ziua judecării: N-am cunoscut binele, căci înseși cîntarele tale vor vorbi pentru tine, ele care ți-au dat îndeajuns puterea de a deosebi binele de rău... Cele ce trebuie alese în viață le deosebim cu ajutorul **liberului arbitru al sufletului** (τῷ ἀνθεροοσίῳ τῆς ψυχῆς διακρίνομεν) ¹⁷. «Pe acesta trebuie să-l numim cu adevărat cîntar, din cauză că el poate să atîrne deopotrivă și într-o parte și în cealaltă» ¹⁸. Virtutea însă este mai apropiată omului decît păcatul. Ea ne este încă connaturală ¹⁹, căci într-altă scriere a sa ²⁰ marele Părinte ne spune că înclinarea sufletului către săvîrșirea păcatului ne vine dintr-o învățătură omenească, neținînd de natura noastră însăși: «Noi n-avem nevoie de nici o lecție pentru a detesta răul și fugim de el în chip firesc... Orice viciu este de fapt o boală a sufletului, iar virtutea este sănătatea acestuia» ²¹. Iată prin urmare alte motive pentru care omul trebuie să fie optimist și încrezător în forțele sale, atunci cînd se angajează în lupta împotriva răului.

3. **Cele două căi.** Prezentă în cele mai vechi opere ale literaturii patristice ²², teoria celor două căi se regăsește și în comentarul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare. «Căile pe care putem merge, spune el, sînt două. Fiecare dintre ele însă este opusă celeilalte. Una este largă și încăpătoare, iar cealaltă strînsă și dureroasă ²³. Fiecare dintre cele două căi are cîte un conducător ²⁴. Conducătorul căii celei netede și alunecoase atrage la pierzare prin plăcere pe cei ce se lasă ademiniți de ispitele sale, iar îngerul cel bun care călăuzește pe cei de pe calea cea strîmtă, îi îndeamnă la virtutea a cărei răsplată va fi ținta cea mai fericită ²⁵. Calea pierzaniei se înfățișează omului la început ca izvor de plăceri, de cîștiguri materiale, ceea ce face ca ea să fie mai populată. Dimpotrivă, calea cea bună atrage la sine nu prin bunurile imediate, ci prin bunurile viitoare, nepieritoare ²⁶. «De aceea, remarcă Sf. Vasile, noi vedem de o parte înflorirea trupului, iar de alta supunerea lui; de o parte beția, de alta postul; de o parte rîsetele nereținute, iar de alta rugăciunea, de o parte sunete de flaut, de alta suspine, de o parte desfrînarea, de alta fecioria» ²⁷. Față de acestea, Sf. Vasile îndeamnă pe ascultătorii săi să renunțe la satisfacțiile imediate, dar trecătoare, pe care le oferă calea pierzării și să apuce pe calea virtuții, singura care ne procură bucurii adevărate ²⁸.

4. **Dreptatea dumnezeiască sau teodiceea.** Autorul omiliei «Dumnezeu nu este autor al răului» ²⁹, pune, și în Comentarul său la Psalmi problema

17. *Ibidem*, col. 480 B.

18. *Ibidem*, col. 480 C.

19. Vezi P. Humbertclaude, *op. cit.*, p. 186.

20. *Omilia a IX-a la Hexameron*, 4, Migne, P.G. vol. XXIX, col. 196 B.

21. *Ibidem*; vezi și Humbertclaude, *op. cit.*, p. 186.

22. *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, I, 1 și urm.; *Epistola Sf. Barnaba*, XVIII, 1.

23. *Omilia la Psalmul I*, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 221 D.

24. *Ibidem*, col. 221 D.

25. *Ibidem*, col. 221 D. 224 A.

26. *Ibidem*, col. 224 AB.

27. *Ibidem*, col. 224 B.

28. *Ibidem*, col. 224 D.

29. Migne, P.G., vol. XXXI, col. 332 și urm.; vezi și o analiză a ei la Pr.

Prof. Ioan G. Coman, *Dumnezeu nu este autor al răului*, în «Studii Teologice», ian.-febr. 1953, p. 38 și urm.

dreptății dumnezeiești, cu atât mai mult, cu cât, după cum se pare, erau mulți contemporani ai săi care-și puneau întrebări ca acestea: «Există oare un Dumnezeu care să conducă toate? Există oare un Dumnezeu în cer care să îngrijească de fiecare în parte? Există judecată? Există oare o răsplătire a fiecăruia după faptele sale? De ce atunci cei dreپți sufăr, în timp ce cei păcătoși se îmbogățesc? De ce atunci, în timp ce unii sînt bolnavi alții sînt plini de viață?... Nu cumva lumea aceasta există în chip automat și numai o seamă de împrejurări și întîmplări iraționale îndrumază viața fiecăruia fără nici o regulă?»³⁰ Sf. Vasile cel Mare stabilește în primul rînd că omul nu poate judeca faptele lui Dumnezeu pentru că nici nu le poate înțelege³¹. Cei ce pun astfel problema dovedesc lipsă de credință³². Intr-altă parte însă, Sf. Vasile spune: «Dacă vei vedea că cei dreپți sînt vreedată bolnavi, cu arderi trușești, despuiați de lucrurile lor proprii, răniți, necinstiți de oameni și lipsiți de lucrurile cele mai necesare, adu-ți aminte că multe sînt necazurile dreptilor, dar din toate îi va smulge pe ei Domnul»³³. Cei ce zice că dreptul nu s-ar cuveni să aibă necazuri, nu zice nimic altceva decît că atletul, pentru ca să-și merite numele acesta, nu mai are nevoie de un adversar³⁴.

5. Datoriile către aproapele. Sf. Vasile cel Mare înscrie în fruntea Regulelor sale morale, cuvintele Mîntuitorului: «Prima și cea mai mare poruncă a Legii este, după cuvîntul Domnului: să iubești pe Dumnezeu din toată inima ta și a doua: «să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși»³⁵. Și în Comentarul celor 13 Psalmi, Sf. Vasile acordă un mare spațiu acestei îndatoriri fundamentale a creștinului. În primul rînd, se stabilește că nimeni nu se mai îndoieste că aproapele nostru este orice om, după ce a ascultat Evanghelia privitoare la cel ce L-a întreat pe Domnul: «Cine este aproapele meu?» (Luca X, 29), căruia i-a spus parabola celui care cobora de la Ierusalim la Ierihon³⁶. În primul rînd avem față de aproapele nostru, ne spune Sf. Vasile, datoria «să nu-i vătămăm nici în cuvînt și nici să ne arătăm lipsiți față de el de nici una din îndatoririle noastre, să nu-i voim răul și nici să nu fim invidioși față de bună starea aproanelui nostru»³⁷. Dar cea mai de seamă îndatorire pe care o avem față de aproapele nostru este fără îndoială dragostea (φιλάλληλον), care este potrivită cu natura noastră³⁸. Totodată, creștinul trebuie să se poarte blînd cu aproapele său, care este, după Sf. Vasile, una dintre cele mai de seamă virtuți, motiv pentru care este enumerată și între fericiri: «Fericii cei blînzi că aceia vor moșteni pămîntul» (Mat. V, 4)³⁹. Iar cei blînzi pot să fie pe drept cuvînt ucenici ai lui Hristos care era, El însuși

30. Omilia la Psalmul I, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 220 C.

31. Omilia Psalmului XXX, *ibidem*, col. 335 BC.

32. Omilia la Psalmul I, *ibidem*, col. 220 C.

33. Omilia la Psalmul XXXII, 20, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 381 B.

34. *Ibidem*.

35. *Moralia*, III, 1; Migne, P.G., XXX, col. 237; vezi și Stanislas Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, Paris, 1941, p. 34.

36. Omilia la Psalmul XIV, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 257 B.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*, col. 261 C.

39. Omilia la Psalmul XXXIII, 3, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 356 B; Μεγίστη γάρ των ἀρετῶν ἡ πραότης διὰ καὶ τοῖς μακαρισμοῖς ἐγκτελλεται.

blind (Mat. XI, 29) ⁴⁰. Toate aceste sentimente pe care le avem față de aproapele nostru trebuie să îmbrace haina faptelor bune ⁴¹.

6. **Problema jurământului.** O problemă de morală specială pe care o abordează în Comentarul său la Psalmi marele Părinte Capadocian este aceea a jurământului. Aducînd în discuție antitezele Predicii de pe Munte în prima sa Omilie asupra Psalmului XIV, 4, Sf. Vasile cel Mare tratează și problema jurământului. «Legea Veche, spune el, se mulțumește cu jurământul cel drept, iar Domnul taie însăși cauza jurământului. Cel care se jură, chiar dacă se jură drept, uneori poate să greșească fără să vrea. Cel care însă nu se jură de loc, a evitat cu totul pericolul care ar putea veni de pe urma jurământului» ⁴². Cu toate acestea, Sf. Vasile, referindu-se la expresii ale Sfintei Scripturi ca acestea: «Am jurat și am hotărît să păzesc judecățile dreptății Tale» (Psalm CXVIII, 106) și «jura-tu-s-a Domnul și nu se va căi» (Psalm CIX, 4) spune că acestea sînt mijloace de confirmare ale hotărîrilor divine care nu se vor schimba. În acest fel, spune Sf. Vasile, orice om poate să întărească spusele sale potrivit cuvîntului Domnului: «**Să fie cuvîntul vostru: da, da, și nu, nu**» (Mat. V, 37) ⁴³. «Avînd deci a confirma anumite lucruri, încuviințează; pentru cele ce însă nu sînt, chiar dacă toți oamenii te-ar ruga, nu te lăsa nici odată înduplecat ca să afirmi ceva împotriva adevărului naturii. Dacă un lucru nu s-a întîmplat, să urmeze tăgăduirea. Dacă însă s-a întîmplat, mărturia ta să-l confirme» ⁴⁴. Cînd cineva, — continuă să sfătuiască Sf. Vasile —, vrea să dea mărturie despre ceva, trebuie să fie cît mai clar cu putință, să răspundă direct și scurt la întrebările ce i se pun: «Caută întotdeauna să înfățișezi adevărul fără nici o legătură cu altceva, ci folosindu-te numai de afirmații» ⁴⁵. În continuare, Sf. Vasile citînd exemplul lui Iosif care s-a jurat pe sănătatea lui Faraon (Facere XLII, 15) și al Sf. Ap. Pavel (I Cor. XV, 31) arată că nu este împotriva oricărui fel de jurămint, ci numai împotriva celui ce se pronunță cu ușurință, la întîmplare și fără să fie necesar ⁴⁶.

Idci sociale în Comentarul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare. —

1. **Omul, ființă socială.** În Comentarul la Psalmi, Sf. Vasile cel Mare, în deplină concordanță cu ceea ce spune și în alte scrieri ale sale ⁴⁷, afirmă ideea aristotelică ⁴⁸, potrivit căreia omul este o ființă socială. În Omilia I-a la Psalmul XIV, 6, căreia uni ⁴⁹ îi tăgăduiesc pe nedrept autenticitatea, marele Părinte spune: «Intr-adevăr omul este un animal politic și social, iar trăirea laolaltă ca și relațiile pe care le avem cu alții ne arată că dispoziția noastră de a da pentru îndreptarea celui lipsit, este ceva cît se poate de necesar» ⁵⁰. De reținut că Sf. Vasile cel Mare face această

40. *Ibidem*, Migne P.G., vol. XXIX, col. 356 C.

41. *Ibidem*, col. 380 AB.

42. *Omilia I la Psalmul XIV, 4*, Migne, P.G. vol. XXIX, col. 260 CD.

43. *Ibidem*, col. 261 A.

44. *Ibidem*, col. 261 AB.

45. *Ibidem*, col. 261 B.

46. *Ibidem*, col. 261 BC.

47. *Regula Mare, II, 1*, Migne, P.G., vol. XXX, col. 340. C

48. *Politica, III, 4*.

49. Stanislas Giet, *op. cit.*, p. 34, nota 4.

50. Migne, P.G., vol. XXIX, col. 261 C; vezi și G. Büttner, *Beiträge zur*

afirmație în legătură cu datoria pe care o are fiecare dintre noi de a ajuta pe cel ce simte această nevoie. Prin urmare viața socială trebuie în așa chip alcătuită, încât să constituie un mijloc de ajutorare reciprocă a celor ce o alcătuiesc. Năzuința omului de a trăi laolaltă cu semenii săi izvorăște în primul rând din această nevoie de a se ajuta, de a lucra împreună în scopul ușurării traiului precum și din dorința de a se împărtăși din experiența semenului său. Dacă viața socială, dacă trăirea laolaltă a fost folosită și într-alt chip și în alt scop, ca de pildă, în scopul asupririi omului de către om, acest lucru nu este voit de Dumnezeu și nici de majoritatea oamenilor, ci este o boală de care suferă societatea omenescă, boală pricinuită de o nedreaptă împărțire a bunurilor materiale.

2. **Familia.** Familia creștină se întemeiază prin liberul consimțământ al bărbatului și femeii de a trăi împreună în scopul ajutorării reciproce și continuării neamului omenesc. Sf. Vasile cel Mare afirmă în omilia sa la Psalmul I că bărbatul și femeia se bucură de aceeași prețuire în fața lui Dumnezeu. Referindu-se la cuvintele psalmistului: «**Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioșilor**» (Ps. I, 1), Sf. Vasile pune întrebarea dacă nu cumva psalmistul face deosebire între bărbat și femeie și tot ei răspunde: «Nicidecum! Virtutea bărbatului și a femeii este una singură, fiindcă atât crearea lor este deopotrivă de vrednică pentru amândoi cât și răsplata pentru amândoi aceeași. Astfel Cartea Facerii zice: «Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu⁵¹ l-a făcut pre el; bărbat și femeie i-a făcut pe ei» (I, 27). Pentru că au o singură natură, ei au aceleași lucrări, iar cei ce fac aceeași faptă primesc aceeași răsplată. De ce atunci, se întreabă în continuare Sf. Părinte, amintind pe bărbat a trecut sub tăcere pe femeie? A procedat astfel fiindcă a socotit că este de ajuns, de vreme ce natura lor este una, să arate totul pornind de la partea cea mai de seamă»⁵². Prin urmare, prin natura lor, bărbatul și femeia sînt identici, iar faptele lor sînt privite sub raportul calității, nu al originii. Dumnezeu răsplătește adică o faptă bună indiferent dacă ea este săvîrșită de un bărbat sau de o femeie. Deci din punct de vedere religios și moral, bărbatul și femeia sînt egali. La căsătorie Biserica cere atât consimțământul femeii cât și al bărbatului, ceea ce demonstrează odată mai mult felul egal în care este tratat atât bărbatul cât și femeia în Biserică.

Copiii, după învățătura Sf. Vasile cel Mare așa cum este expusă în Comentarul la Psalmi, sînt elementul care stă la temelie continuității naturii omenesci. Pentru aceasta ei sînt păziți de Domnul atât cînd se află în pîntecele maicii lor, cât și după aceasta cînd au atîta nevoie să se adapteze mediului înconjurător⁵³. Și dacă Dumnezeu se arată atât de binevoitor față de copii, și părinții să dovedească răspundere pentru ei. «Părinții, spune Sf. Vasile, datorează de la natură față de copiii lor iubire și purtare de grijă pentru cele necesare vieții. Nu este oare scris că părinții au datoria să strîngă comori pentru copii, pentru ca să poată avea astfel de unde să le procure cele necesare vieții și nevoilor ei?» (II

Ethik Basileios des Grossen, Landshut, 1913, p. 21, la St. Giet, op. cit., p. 34, nota 4.

51. **Omilia la Psalmul I, 1, Migne P.G., vol. XXIX, col. 216 CD, 217 A.**

52. **Ibidem, col. 217 A.**

53. **Omilia la Psalmul CXIV, 6, ibidem, col. 489 CD.**

Cor. XII, 14) ⁵⁴. La rîndul lor copii trebuie să păzească porunca Decalogului «Cinstește pe tatăl și pe mama ta» (Exod, IX, 12) ⁵⁵.

3. **Condamnarea poftei de înavuțire și a cametei.** Autor al Omiliei împotriva bogățiilor ⁵⁶ și al unor Omilii asupra bogăției ⁵⁷, Sf. Vasile acordă și în Comentariul său la Psalmi o mare însemnătate acestei probleme.

În primul rînd Sf. Părinte subliniază în fața ascultătorilor săi, că cea mai de seamă caracteristică a bogăției este nestatornicia, și nepermanența ei ⁵⁸. Acest lucru nu este sesizat, ne spune el, decît de foarte puțini oameni, care refuză să cadă în ispita poftei de înavuțire și acordă bunurilor materiale exact valoarea pe care e le o au ⁵⁹. Un astfel de om nu se lasă niciodată înșelat de aparențe. El nu cinstește mai mult pe semenul său din pricină că acesta este bogat și nici nu privește cu dispreț la cel ce se află în sărăcie, ci ei le dă cinstirea care vine din viață și din faptele lor ⁶⁰.

Analizînd mai îndeaproape atitudinea creștinului față de bunurile materiale, Sf. Vasile cel Mare spune în Omilia la Psalmul XXXIII, 7 că nu trebuie să considerăm că numai cei avuți sînt stăpîniți de pofta de înavuțire, ci pe toți aceia care, cu toate că sînt săraci, nutresc intenția de a deveni bogăți în dauna semenilor lor, dînd dovadă de o mare lăcomie. Aceștia nu împlinesc poruncile evanghelice și mai cu seamă nu pot să fie trecuți în rîndurile celor pe care Domnul îi amintește în fericirea I-a (Mat. V, 3). Domnul îi are în vedere pe cei ce socotesc porunca lui Dumnezeu ca fiind o comoară mult mai de preț decît toate bunurile pămîntești ⁶¹. Aceeași idee este prezentă și în Omilia la Psalmul LXI, 11 unde se subliniază că chiar dacă bogăția ar curge ca un rîu, creștinul nu trebuie să-și lipească inima de ea, căci e «mai ușor să îți apa în mîini decît să-ți păstrezi bogăția» ⁶².

Nimicnicia bogăției este reliefată de Sf. Vasile cel Mare mai cu seamă în Omilia la Psalmul XLVIII, 7, unde ni se arată că nimeni nu poate să se mîntuiască și nu-și poate răscumpăra păcatele cu ajutorul banilor. Iată ce cuvinte le adresează celor avuți marele Părinte al Bisericii: «Voi aveți nevoie de un preț de răscumpărare pentru a fi aduși la libertatea care vi s-a luat, fiind înfrînți de puterea diavolului... Și se cuvine ca prețul de răscumpărare să nu fie de același neam cu cei stăpîniți... Pentru aceasta un frate de-al vostru nu poate să vă răscumpere, căci nici un om nu poate să convingă pe diavol să libereze de sub stăpînirea sa pe cel ce i-a căzut odată în mînă» ⁶³. De aceea nu trebuie să ne lăudăm din cauza bogă-

54. **Omilia la Psalmul VII, 3-5**, ibidem, col. 233 C.

55. **Ibidem**, col. 236 C.

56. Migne, P.G., vol. XXXI, col. 280 și urm.

57. Vezi Yves Courtonne, **Saint Basile, Homélies sur la richesse**, éd. critique et exégétique, Paris, 1935.

58. **Omilia la Psalmul I**, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 221; vezi și **Omilia la Psalmul VIII, 3-5**, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 236 A.

59. **Omilia la Psalmul XIV**, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 251 B.

60. **Omilia la Psalmul XIV, 3**, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 257 B și col. 260 B; vezi și **Omilia la Psalmul XXVIII, 1**, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 285 AB.

61. Migne, P.G., vol. XXIX, col. 361 AB.

62. Migne, P.G., vol. XXIX, col. 481 A; vezi și **Omilia la Psalmul XXXIII, 11**, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 365 D; **Omilia la Psalmul XLV, 2**, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 417 A.

63. Migne, P.G., vol. XXIX, col. 437 BC.

ției⁶⁴. Intr-adevăr bogatul nu poate nădăjdi că agonisind averi poate să răscumpere cu ajutorul lor păcatele pe care le-a săvârșit, căci bogăția n-are o funcție răscumpărătoare în sensul creștin. Bogatul își ia răspiata numai în timpul vieții pământești, «întrucît după moarte nu va putea lua cu el nimic, decît cel mult un veșmînt care să-i acopere goli-ciunea și aceasta numai dacă vor găsi cu cale cei dimprejurul lui»⁶⁵. O altă idee reliefată de Sf. Vasile cel Mare în legătură cu bogăția este aceea că de cele mai multe ori nedreptatea însoțește actele celui avut⁶⁶.

Dar Sf. Vasile cel Mare condamnă în termeni cît se poate de hotărîți camăta, una dintre cele mai rușinoase plăgi ale realității sociale din vremea aceea. El se ocupă în chip special cu aceasta în cea de a doua Omilie la Psalmul XIV. După ce la începutul Omiliei amintește că legea oprește hotărît perceperea cametei (Deut. XXIII, 19; vezi și Ezechiel XXII, 12)⁶⁷, Sf. Vasile cel Mare spune: «Intr-adevăr, este ceva cît se poate de neomenos ca de la cei care sînt lipsiți de cele necesare vieții lor, să nu se mulțumească cineva cu capitalul, ci să-și născocoască și să-și agonisească spor și bucurii de pe urma nenorocirilor celui sărac»⁶⁸. Neomenia cămătarului este descrisă de Sf. Vasile cel Mare cu un incontestabil simț al cunoașterii proceselor de conștiință care-l stăpînesc pe cel cu camăta atunci cînd îi cade cineva în mînă. «Iubitorul de arginți, spune el, văzînd pe un bărbat care sub presiunea nevoilor vine și-i cade la picioare, rugîndu-l și umilindu-se, ce nu vorbește?, nu-i miluește făcînd ceva vrednic de el, nu se gîndește la natura lui, nu se înduplecă la rugămintele lui, ci rămîne dîrz, neluînd în considerație rugămintele, nu este mișcat de lacrimile lui, ci îl refuză pînă la capăt, jurîndu-se și mărturisînd că el însuși este lipsit cu totul de bani, și caută în toate părțile să găsească pe cineva dintre cei ce dau bani cu împrumut... De îndată însă ce acela care cere bani aduce vorba de camăta și vorbește de vreo ipotecă, coborîndu-și sprîncenile începe să zîmbească, vorbindu-i de dragostea părintească ce-i poartă, numîndu-l prieten și zicîndu-i: «Voi căuta să văd dacă am ceva bani puși deoparte. Un prieten al meu are o sumă de bani pe care a pus-o la dispoziția mea pentru a i-o înmulți; acesta însă a hotărît o camăta foarte mare. Eu voi scădea totuși ceva din ea și-ți voi da cu camăta cea mai mică»⁶⁹. Nu încape nici o îndoială că Sf. Vasile cunoștea în chip desăvîrșit moravurile cămătarilor din timpul său care de altfel sînt ale cămătarilor din toate timpurile. El arată adevărata față a acestora, într-o epocă în care nici o lege nu-i condamna și nu le interzicea afacerile lor veroase. Acesta constituie unul dintre cele mai de seamă merite ale Arhiepiscopului Cezareei ca apărător al celor asupriți în fața celor ce-i pîndeau spre a-i robi, răpîndu-le libertatea. Un om căzut pe mîna unui cămătar este ca și un rob vîndut într-o piață de sclavi. «După ce că sărăcia îi este atît de dureroasă, spune Sf. Vasile, i se mai răpește și libertatea, fiindcă cel ce se supune la răspunderea cametei a cărei povară nu o poate suporta, a primit în chip forțat robia»⁷⁰. De aceea, voinđ

64. *Ibidem*, col. 437 C.

65. *Omilia la Psalmul XLVIII*, 17, Migne, P.G., col. 456 BC.

66. *Omilia la Psalmul LXI*, 11, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 480 C.

67. Migne, P.G., vol. XXIX, col. 265 B.

68. *Ibidem*, col. 265 B.

69. *Ibidem*, col. 265 CD, 268 A.

70. *Ibidem*, col. 268 A.

să găsească un prieten, cel lipsit a dat peste un vrăjmaș, căutînd doctoria vindecătoare a dat de otravă. Cămătarul în loc să vindece și să mîngîie sărăcia celui nevoiaș, i-a sporit-o, ca unul care a căutat să facă pustiul să aducă roade⁷¹. Iată pentru ce se înșeală amarnic cel ce a primit bani cu camătă, bucurîndu-se și veselindu-se în primele zile după primirea banilor. Căci de îndată ce banii încep să se scurgă, iar termenul de achitare a lor se apropie, nopțile nu-i mai aduc odihnă, zilele nu-l mai veselesc, soarele nu-l mai încălzește și începe să urască zilele care-l duc în chip fatal la termenul de plată. Chiar în vis îi urmărește chipul cămătarului⁷². În acest timp bucuria cămătarului crește în raport cu sporirea îngrijorării și întristării datornicului⁷³. Iată pentru ce Sf. Părinte îi îndeamnă pe credincioși să facă tot ce le stă în putință spre a nu ajunge pe mîna unui cămătar, să-și vîndă lucrurile, averea: «Caută să dai totul, afară de libertate»⁷⁴, spune Sf. Vasile. Iar sfatul său se întemeiază pe acest raționament cît se poate de logic: «Dacă ai de unde să dai înapoi, pentru ce atunci nu cauți să-ți împlinești trebuința imediată din aceste venituri? Iar dacă nu poți să te achiți de datorie, atunci de ce voiești să vindeci un rău cu altul și mai mare?... Nu suferi să fii căutat și descoperit întocmai ca un vînat»⁷⁵. Cel ce se împrumută este sclavul, celui ce l-a împrumutat. Cei ce iau pe lîngă ei cîini îi îmblînzesc iar cei ce-și fac un creditor turbează și mai mult. Intr-adevăr, creditorul nu încetează să latre, ci cere din ce în ce mai mult. Dacă îi juri nu te crede... El spune vorbe rușinoase femeii tale, îți insultă prietenii, iar în locurile publice te face de rușine⁷⁶.

În încheierea omiliei sale împotriva cametei, Sf. Vasile face un aspru rechizitoriu cămătarilor din timpul său spunînd: «Ascultați voi, bogaților, ce sfătuim noi pe cei săraci din cauza neomeniei voastre: să rămîna mai degrabă resemnați în suferință decît să primească nenorocirile care le vin de pe urma cametei. Dacă ați fi însă credincioși Domnului, ce nevoie ar mai fi de cuvintele acestea? Căci care este sfatul Domnului? Să împrumutați pe aceia de la care nu mai nădăjduiți că veți lua înapoi (Luca VI, 34-35). Dar poate va zice cineva: Ce fel de împrumut este acela care nu aduce cu sine nădejdea primirii înapoi a sumei împrumutate? Înțelege puterea cuvintelor Domnului și atunci vei fi uimit de iubirea de oameni a Legiuitorului. Cînd ai să dai ceva unui sărac pentru Domnul, lucrul acesta este totodată și dar și împrumut: este dar din cauză că nu mai nădăjduiești să îți se dea înapoi și este împrumut din cauza darului celui mare al stăpînului care îți va răspunde pentru ei și care luînd un lucru mic pentru sărac, îți va da ție în schimb mari lucruri. Căci: «cel ce pe sărac ajută, pe Dumnezeu împrumută» (Proverbe XIX, 17)⁷⁷.

71. *Ibidem*, col. 268 AB.

72. *Ibidem*, col. 268 BC.

73. *Ibidem*, col. 269 A.

74. *Ibidem*: În lumea antică, debitorul care nu executa sentința pronunțată împotriva sa, era vîndut creditorului său. Legile **Publia**, și **Furia de sponsu-** incuviințau vinderea debitorului de către creditor, chiar fără să existe o sentință pronunțată împotriva debitorului (Gaston May, **Eléments de Droit Romain**, III-e éd. Paris, 1920, pp. 71-75 și 616, la Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, trad. cit., p. 316, nota 98.

75. **Omilia a II-a la Psalmul XIV**, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 269 B.

76. *Ibidem*, col. 269 CD.

77. *Ibidem*, col. 27 CD.

Cămătarul, spune Sf. Vasile, este lipsit de orice iubire de oameni și de orice omenie. El cîștigă din nenorociri, stoarce lacrimi, spînzură pe cel gol, lovește pe cel înfometat ⁷⁸. Agricultorul luînd spicul nu mai caută la rădăcina lui și sămînța care i-a dat naștere, cămătarul însă culege și roadele și nu se dă în lături nici de la sămînța care îi aduce roadele. El cultivă fără să aibă pămînt și seceră fără să fi semănat ⁷⁹.

4. Pacea. În Comentarul la Psalmi al Sf. Vasile se întîlnesc adesea cuvinte de preamărire și prețuire a păcii pe care credinciosul trebuie s-o cultive în sufletul său, evitînd prin aceasta furtuna patimilor, izvorul tuturor turburărilor și neînțelegerilor dintre oameni. În Omilia la Psalmul XXVIII, 10, amintind de binecuvîntările pe care Dumnezeu le revarsă asupra celor dreți, Sf. Vasile spune: «Să pare că cea mai desăvîrșită dintre toate binecuvîntările este pacea, deoarece ea nu este altceva decît echilibrul cel desăvîrșit al părții conducătoare din om. Bărbatul cel pașnic se caracterizează prin aceea că este moderat în ceea ce privește felul lui de viață, pe cînd cel războinic se caracterizează prin patimi, din care cauză unul ca acesta nu ia parte în nici un chip la pacea aceasta pe care a dat-o Domnul ucenicilor Săi și care fiind mai presus de minte va păzi sufletele celor vrednici. Această pace de altfel este dorită Bisericii și de către Apostol zicînd: «Harul și pacea să se înmulțească vouă» (I Petru I, 2) ⁸⁰. Este demnă de reținut de asemenea ideea că dacă pacea va păzi inimile noastre vom putea evita tulburarea și încurcătura care provin de pe urma patimilor ⁸¹. Raportul dintre om și Dumnezeu rămîne echilibrat numai atîta vreme cît omul face ca pacea să sălășluiască în sufletul său; atunci cînd în sufletul omului a pătruns tulburarea, acest raport se rupe în defavoarea omului ⁸². Pentru aceasta rugăciunea creștinului trebuie să cuprindă și cereri privitoare la menținerea stării de sfințenie, de blîndețe și de alungarea tulburării din sufletul său ⁸³. Domnul nostru Iisus Hristos, spune Sf. Vasile, s-a făcut tuturor pildă de pace, căci nu este lucru bun căruia El să nu-i fi pus început, spre a fi pildă ucenicilor. El este făcătorul de pace prin excelență «Cel ce a făcut pace, împăcîndu-i pe cei doi într-un singur om nou. Cel ce a împăcat prin sîngele crucii Lui, atît cele din ceruri cît și cele de pe pămînt» (vezi Efes. II, 15; Colos. I, 20) ⁸⁴. Comentînd Psalmul XXXIII, 15, unde stă scris: «Caută pacea și urmărește-o», Sf. Vasile spune că aceste cuvinte sînt o poartă a evlaviei (εὐσέβειαν) ⁸⁵. Pacea despre care vorbește aici Psalmistul aduce în amintirea noastră cuvintele Mîntuitorului: «Eu vă las vouă pacea: pacea Mea dau vouă...» (Ioan XIV, 27), ne spune Sf. Vasile ⁸⁶. Pacea aceasta pe care ne-a lăsat-o Domnul se caracterizează prin dobîndirea unei minți liniștite, a unei stări sufletești echilibrate, prin lipsa de patimi și îndepăr-

78. *Ibidem*, col. 280 A.

79. *Ibidem*, col. 280 B.

80. *Omilia la Psalmul XXVIII, 10*, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 305 A.

81. *Omilia la Psalmul XXIX, 8*, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 320 A.

82. *Ibidem*.

83. *Ibidem*.

84. *Omilia la Psalmul XXXIII, 7*, Migne, P.G., vol. XXIX, col. 361 C.

85. *Ibidem*, col. 366 A.

86. *Ibidem*, col. 366 B.

țarea de orice prilej de sminteală⁸⁷. Iar «Cel ce caută pacea, acela îl caută pe Hristos, fiindcă El este pacea, care a zldit pe cei doi într-un singur om nou, făcînd pace»⁸⁸.

Concluzii. — Comentarul la Psalmi al Sf. Vasile cel Mare constituie prin bogăția de idei morale și sociale pe care le cuprinde, prin felul strălucit în care le dezvoltă și le soluționează un izvor de seamă al învățaturii creștine. În ansamblul său, această operă patristică este o caldă pledoarie pentru desăvîrșirea omului în sensul poruncilor evanghelice, pentru abolirea tuturor poruncilor de oprimare a semenului. Sf. Vasile cel Mare face dovada unei cunoașteri desăvîrșite a omului aflat în diferite situații duhovnicești sau sociale, ceea ce demonstrează pînă la evidență bogata experiență de păstor al Bisericii pe care și-o însușise marele Părinte bisericesc. El știe să mîngîie, să sfătuiască, să îndemne și să vindece rănille păstoriților săi, tot așa de bine cum se pricepe să mustre, să certe sau să taie răul din rădăcină atunci cînd se ivește în obștea creștină.

Opera sa pe care ne-a păstrat-o biserica a exercitat asupra tuturor credincioșilor care au venit în contact cu ea o înrîurire binefăcătoare, determinînd schimbări de conduită morală și convertiri la poruncile Evangheliei. Și în această operă se încadrează la locul de cinste și Comentarul la Psalmi, care prilejuiește cititorilor săi un moment de aleasă bucurie și desfătare spirituală, oferindu-le în același timp un tablou al aspirațiilor duhovnicești ale creștinilor din epoca respectivă, precum și o descriere bogată a stărilor sociale ale timpului.

87. **Ibidem**.

88. **Ibidem**, col. 366 C.

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE SF. DUH LA SFÎNTUL VASILE CEL MARE

Preliminarii. — După condamnarea lui Arie la cel dintâi sobor ecumenic, arianismul nu s-a stins, ci a îmbrăcat alte forme. Aceste forme erau: **semiarianismul, anomeismul și omœismul**, care toate într-un chip sau altul nu mărturiseau **consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl**. O consecință a acestora a fost și **erezia pnevmatomahă**. Ea s-a ivit în momentul când semi-arianii: **Macedonie și Eustațiu al Nicomidiei** erau gata să primească învățătura dreaptă despre Fiul, dar neadmițând că deoființimea Tatălui cu Fiul s-ar extinde și asupra Sf. Duh, pe care îl socoteau o creatură, ce n-ar avea drept la mărire împreună cu Tatăl și Fiul. >

În contra acestora a luptat Sf. Atanasie cel Mare, dar mai ales Sf. Vasile cel Mare, în tratatul său: «Περί τοῦ ἁγίου πνεύματος».

Osteneala acestuia din urmă o vom urmări în cele ce urmează, pentru două motive: a) **învățătura despre Sf. Duh a Sf. Vasile cel Mare a fost aprobată de Biserică la cel de al doilea sobor ecumenic, când s-a formulat dogma Sf. Duh**; b) **învățătura și contribuția lui au avut și au repercusiuni în viața Bisericii până astăzi**.

Pentru aceasta vom urmări:

I. **Învățătura Sf. Vasile despre Sf. Duh**: a) înainte de tratat, b) concomitent cu tratatul, c) din tratat, și d) posterioară tratatului.

II. **Formula Niceei «ὁμοούσιος» și formula Sf. Vasile «ὁμότιμος în legătură cu ceea ce a numit el «Δόγμα» și «κίρηγμα»**.

III. **Contribuția Sf. Vasile la formularea dogmei Sf. Duh și repercusiunile ei în viața Bisericii până astăzi**.

I. ÎNVĂȚĂTURA SF. VASILE DESPRE SF. DUH

Ceea ce se observă mai întâi la acest mare ierarh și ceea ce ne explică dezvoltarea sa teologică de-a lungul vieții, e profunda lui credință în Dumnezeu. «S-ar putea să se găsească la mine, ne-o spune însuși, și lipsuri. În ceea ce privește însă credința, mă pot lăuda în Domnul, că eu niciodată n-am avut și nici n-am profesat păreri greșite despre Dumnezeu; mai mult, conceptul primit de mine în copilărie, de la fericita mea mamă și de la bunica mea Macrina, l-am păstrat **înmulțit**. Și atunci când am ajuns eu însumi la înțelegerea lucrurilor, nu mi-am schimbat părerile, ci numai am desăvârșit ceea ce mi-a fost insuflat de către ele dintru început. Căci așa după cum germenul seminței din mic devine mai mare, însă rămâne același în sine și nu-și schimbă natura sa, ci crescând se desăvârșește, așa cred că și în mine aceeași credință a crescut în desfășurare, fără ca actuala credință să se fi substituit în locul celei originare»¹. La această credință s-a adăugat spiritul lui deosebit, capabil de cele mai înalte speculațiuni.

1. Sf. Vasile cel Mare, **Epistola CCXXIII**, Migne, P.G., t. XXII, col. 825 C.

Plin de râvnă, Sf. Vasile a stat împotriva valorilor eresurilor, apărind cu tărie credința și prin răbdarea și dagostea lui a devenit **stîlp al ortodoxiei**. Aici trebuie căutat izvorul învățaturii sale despre Sf. Duh. Ea este expusă în tratatul său principal: «Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος».

Dar el a dat unele elemente ale acestor învățături și mai înainte de tratat, cum a dat apoi unele în chiar timpul scrierii acestui tratat și cum a fost apoi nevoit să aducă unele precizii chiar după scrierea operei sale principale.

Le vom urmări în ordinea desfășurării lor:

a) **Învățătura Sf. Vasile despre Sf. Duh, dinainte de tratat.** — Ea este cuprinsă în următoarele lucrări: 1. «**Contra lui Eunomiu**», în trei cărți², celelalte două fiind atribuite lui Didim cel Orb³. 2. «**Despre credința în Duhul**»⁴, scrisă la cererea unei comunități monahale; 3. «**Către Presviterii din Tars**»⁵, scrisă în primii ani ai episcopatului; 4. «**Fecioarelor pioase ale Comitelui Terențiu din Samosata**»⁶; 5. «**Lui Evpateriu**»⁷; 6. «**Lui Eusebiu, episcopul Samosatelor**» și «**Expunerea de credință a Sf. Vasile**»⁸ scrisă de Eustațiu al Sebastiei⁸.

În aceste lucrări Sf. Vasile arată că Sf. Duh nu-i o creatură și între **Botez, Credință și Doxologie** e o mare legătură.

b) **Învățătura Sf. Vasile despre Sf. Duh concomitentă cu tratatul.** — Între lucrările scrise odată cu tratatul său principal, pomenim: 1. «**Epistola către Comitele Terențiu**»⁹, însemnată prin faptul că în ea Sf. Vasile arată că arienii au respins expresia «ὁμοούσιος» pe motiv că prin ea s-ar învăța că Fiul ar fi de aceeași ființă cu Tatăl după ipostas «κατὰ τὴν ὑπόστασιν ὁμοούσιον»: 2. «**Epistola către Ilariu**»¹⁰; 3. «**Omilia XXIV contra Sabelienilor, a lui Arie și Anomeilor**»¹¹. 4. «**Omilia a XV despre credință**»¹² și 5. «**Omilia a XXIX**»¹³. În aceste scrieri se constată folosirea unor termeni ce-i găsim și în tratat. Așa e cazul cu termenul «τρόπος τῆς ὑπάγωγης» folosit în tratat în cap. XIII, ca și «ἀρρήτως» pentru a exprima ieșirea Sf. Duh din Tatăl.

2. Idem: ἀνατρεπτικός τοῦ Απολογητικοῦ τοῦ εὐσεβεῦς Εὐνομοῦ P.G., t. XXIX, col. 484-653.

3. Bardenhewer, *Les pères de l'Église*, tome II, ed. française par Godet et Verschaffel, Paris, 1905, p. 74.

4. Sf. Vasile cel Mare, Περὶ Πνεύματος, Migne, P.G., t. XXXI, col. 676-692.

5. Idem, τοῖς ἐν Ταρσοῦ προεβύταις, Epistola CXIII, Migne, P.G., t. XXXII, col. 525 CD și 528 A.

6. Idem, Διακόνους θυγατέρας τερεντίου κόμητος Ep. CV, Migne, P.G., t. XXXII, col. 512 C și 513 ABC.

7. Idem, Εὐπατερίῳ καὶ τῇ θυγατρὶ Ep. CLIX, Migne, P.G., t. XXXII, col. 620 BCD și 621 ABC.

8. Idem, Εὐσεβίῳ, ἐπισκόπῳ γαμοσάτων. Ep. XCV, Migne, P.G., t. XXXII, col. 489 BCD, idem, epistola XCVIII, col. 496 ABCD și 497 AB; idem, epistola CXXV: Ἀντίγραφον πίστεως ὑπαγορευθῆναι παρὰ τοῦ ἀγιωτάτου βασιλεῖον ἢ ὑπέγραψεν Εὐσταθῖος ὁ Σεβαστείας ἐπίσκοπος. Migne, P.G., t. XXXII, col. 545 BCD; 548 ABCD; 549 ABCD; 552 A.

9. Idem, Τερεντίῳ κόμητι. Ep. CCXIV, col. 785 ABC; 788 ABCD și 789 ABC.

10. Idem, „Ἰλαρίῳ“ Ep. CCXII, Migne, P.G., t. XXXII, col. 780 BC și 781 ABC.

11. Idem, „Σαβελιανῶν καὶ Ἀριεῦ καὶ τῶν Ἀνομοίων“ Omilia XXIV, Migne, P.G., t. XXXI, col. 600 C; 601 ABCD; 604 ABCD; 605 ABCD; 608 CD; 609 ABCD; 612 BCD; 613 ABC.

12. Idem, „Περὶ Πνεύματος“, Omilia XV, Migne, P.G., t. XXXI, col. 465 ABCD; 468 D; 469 BCD; 472 A.

13. Idem, Omilia XXIX, Migne, P.G., t. XXXI, col. 1489 D; 1492 ABC; 1496 ABCD.

c) **Invățătura despre Sf. Duh cuprinsă în tratatul:** «Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος». Înainte de expunerea învățăturii despre Sf. Duh din acest tratat socotim interesant de a arăta împrejurările în care Sf. Vasile scrie această lucrare. Ni le indică el însuși în scrisorile: C și CLXXVI. De aici aflăm că la Cezareea în fiecare an, la 7 septembrie, se făcea pomenirea Sf. Eupsih și a altor martiri. Pentru anul 374 fu poftit printre alții și Sf. Amfilochie al Iconiului, căruia îi scrisese că la pomenirile acestea «se poartă și discuții libere între episcopii prezenți, mîngîindu-se toți cu comunicarea darurilor spirituale»¹⁴.

După cele două zile de «comuniune spirituală», a urmat pomenirea martirilor și la slujba din 7 septembrie¹⁵ 374, Amfilochie a fost martorul unor acuzații ce i s-au adus Sfintului Vasile — în mod public — că ar fi introdus termeni echivoci «în doxologia veche a Bisericii, care erau «Slavă Tatălui, prin Fiul, în Sf. Duh»¹⁶. Asupra acestei chestiuni Sf. Amfilochie cere Sf. Vasile să scrie un tratat. Și Sf. Vasile împlinește cererea ucenicului și prietenului său, începînd scrierea tratatului «Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος», chiar în 374 și terminîndu-l în 375. Sf. Vasile dă unele amănunte în legătură cu aceasta în cap. I din tratatul său. «Foarte recent — zice el —, cînd mă rugam împreună cu poporul, mărind pe Dumnezeu Tatăl în acest dublu chip «cînd cu Fiul, împreună cu Duhul Sfînt («*νῦν μὲν μετὰ τοῦ πατρὸς σὺν τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ*»), cînd prin Fiul în Duhul Sfînt, («*νῦν δὲ διὰ τοῦ πατρὸς ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι*»), unii din cei ce erau de față ne acuzară de a fi întrebuițat cuvinte străine și chiar contradicțiilor»¹⁷. Pnevmatomahii se arătau partizani ai doxologiei tradiționale a Bisericii «Slavă Tatălui prin Fiul în Duhul Sfînt», fiindcă ei o interpretau în sensul rățacirii lor, potrivit unor vechi comentarii ale lui Aetiu, care arăta că «ceea ce este inegal în natura sa, trebuie să fie și în chip inegal exprimat și invers, ceea ce este inegal exprimat, trebuie să fie inegal și după natura sa». Aetiu atribuia Tatălui expresia «ἐξοῦ» (din care), Fiului «δι' οὗ» (prin care) și Sf. Duh «ἐν ᾧ» («în care») ¹⁸. Sf. Vasile folosea vechea doxologie a Bisericii, dar pe lângă ea el întrebuița și formula «Slavă Tatălui cu Fiul împreună cu Sf. Duh», tocmai ca să explice înțelesul adevărat al doxologiei tradiționale. Însăși expresia «σὺν» din formula sa arăta că Duhul e vrednic de aceeași cinstire cu Tatăl și Fiul, iar expresiile indicate de Aetiu nu fac altceva decît să distingă cu grijă ipostasele ¹⁹. Tratatul său este cel mai însemnat din toate lucrările sale dogmatice «atît pentru precizarea termenilor în legătură cu ființa și per-

14. Idem, „Ἀμφιλοχίῳ, ἐπισκόπῳ Ἰκονίου“, Ep. CLXXVI, Migne, P.G., t. XXXII, col. 653 BC.

15. În scrisoarea C dată de pomenire a martirilor e 7 sept., iar în scrisoarea CLXXVI se menționează data de 5 septembrie. Unii au socotit că ar fi o nepotrivire în scrisorile Sf. Vasile. Aceștia n-au observat însă că Sf. Vasile îl poartă pe Sf. Amfilochie pe ziua de 5 sept. la Cezareea pentru discuțiile libere ce se țineau în preajma comemorării martirilor și că nu data de 5 sept. ar fi fost ziua ior de pomenire.

16. Benoît Pruche, O.P., Basile de Césarée, «Traité du Saint Esprit, texte grec, introduction, traduction et notes. Sources chrétiennes — Collection dirigée par H. de Lubac, S.J., et J. Daniélou, S.J., Editions du Cerf, Paris, 1946, p. 2.

17. Sf. Vasile cel Mare, „περί τοῦ ἁγίου πνεύματος“, cap I, p. 3, Migne, P.G., t. XXXII, col. 72 C.

18. Idem, ibidem, cap. II, col. 73 A și C.

19. Idem, ibidem, cap. III, col. 76 D.

soanele Sf. Treimi, cit și pentru istoria dogmelor»²⁰. Tratatul cuprinde 30 capitole și e dedicat lui Amfilochie. În primele opt capitole se arată chipul de a gândi al arienilor în legătură cu Fiul și consecințele acestei gândiri asupra celei de a treia persoană a Sf. Treimi — Sf. Duh. În cap. IX, cel mai însemnat din tot tratatul, se arată însușirile Sf. Duh²¹.

În restul capitolelor Sf. Vasile, combătînd pe eretici, arată «că Sf. Duh trebuie socotit împreună cu Tatăl și cu Fiul, potrivit formulei de la Botez»²². Între doxologie, mărturisirea credinței și invocarea trinitară e o unire profundă, «mărturisirea credinței fiind o consecință a Botezului, iar doxologia o consecință a credinței». Aceasta e tema principală a tratatului²³.

Pentru documentarea acestei teme, Sf. Vasile arată că Duhul nu-i «**subnumărat**», ci «**connumărat**»²⁴ cu Tatăl și cu Fiul. El trebuie inclus în Doxologie²⁵ și slăvit cu celelalte persoane ale Sf. Treimi, deoarece particulele «**ἐν**» și «**σὺν**» sînt la fel de obișnuite în Biserică. Cînd se vorbește de harul pe care Duhul îl produce în cei ce-i sînt părtași, atunci se spune că El este **în noi**. Dar dacă se privește demnitatea proprie a Duhului, atunci El este contemplat «**împreună**» cu Tatăl și cu Fiul²⁶. Aceasta nu înseamnă că sînt trei principii, ci **unul**, care activează prin Fiul și desăvîrșește prin Duhul. «Mărturisirea ipostaselor împreună cu dogma monarhiei este o contribuție esențială a Sf. Vasile la lămurirea dogmei Sf. Treimi»²⁷. E o concluzie pe care o pune Hermann Dörries, care a scris o substanțială lucrare asupra Sf. Duh și pe care am lofosit-o deseori în prezentul studiu.

Sf. Vasile aduce în susținerea Doxologiei folosite de el la Cezarea puterea Sf. Tradiții pomenind o serie de martori care atestă uzul acestei Doxologii în Mesopotamia, Cezarea, Răsărit și Apus²⁸.

d) **Învățătura despre Sf. Duh posteroară tratatului**. — «Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος». La un an după trimiterea tratatului principal la Iconiu, lui Amfilochie, acesta cere Sf. Vasile unele precizări. De altfel așa-i spusese să procedeze, însuși Sf. Vasile. Care erau nelămuririle Sf. Amfilochie? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să arătăm «că învățătura Sf. Vasile despre Sf. Duh pornește nu de la afirmarea unității divine, ci de la ideea Treimii»²⁹. Ori, Sf. Amfilochie voia o precizare a raportului între

20. Benoit Pruche, O.P., op. cit., p. VI.

21. Sf. Vasile cel Mare, «περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος» cap. IX, col. 108 ABCD și 109 ABCD.

22. Idem. ibidem, cap. X, col. 112 D.

23. Benoit Pruche, O.P., op. cit., p. 153.

24. Barbarismul se impune; cerem scuze pentru asta. Συνοπτικῶς ὑπαριθμεῖσθαι (cf. cap. VI; III, 10 D; P.G. t. XXXII, 88 B. Cf. Sf. Atanasie, al 2-lea discurs contra arienilor, 41; P.G., t. XXXVI, 152 B-156 C) sînt forme clasice (cf. Aristot, *Ethique à Nicomaque*, cartea A, cap. 7, 8). Sf. Vasile se servește deoptrivă de termeni quasifilozofici pentru a caracteriza doctrina anomeică (vezi Benoit Pruche, O.P., op. cit., p. 184, nota 1).

25. Sf. Vasile cel Mare, «περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος» cap. XIX, col. 157 ABC.

26. Idem. ibidem, cap. XXVII, col. 188 ABC.

27. Hermann Dörries, *De Spiritu Sancto — Der Beitrag des Basilii zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* — Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse Dritte — 39. Folge Göttingen-Vandenhoeck, Ruprecht 1956, p. 64.

28. Sf. Vasile cel Mare, «περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος», cap. XXIX, col. 200 BC; 201 ABC; 204 AB; 205 AB; 208 ABC.

29. Hermann Dörries, op. cit., p. 138.

unitatea după substanță a Sf. Treimi și deosebirea după persoane. În tratat nu erau decît cîteva indicații sumare în acest sens. Pentru a face această precizare, Sf. Vasile trimite Sf. Amfilochie patru epistole: CCXXXIII-CCXXXVI, care alcătuiesc așa numitul **tratată adițional**, cum îl numește Herman Dörries³⁰. Care sînt precizările Sf. Vasile din acest tratat? Mai întîi el face o analogie între «ουσία» și «υπόστασις», ca între viețuitor «ζῶον» și raporturile lui cu fiecare om, sau cu raportul dintre «κοινόν» și «καθ᾽ἑαυτον» deși spune să nu se facă abuz cu această analogie³¹. «Noi mărturisim — scrie Sf. Vasile — în Dumnezeu o substanță unică «οὐσία» în a cărei existență nu poate fi concepută nici un fel de deosebire; mărturisim însă fiecare ipostas pentru sine și acestuia se aplică noțiunea de **Tatăl, Fiul și Sf. Duh**. Și dacă aici nu se păstrează caracterele deosebitoare de «πατρότης», «υἰότης», și «ἁγιασμός» nu se stă pe temelii adevăratei credințe. Aici trebuie ca particularul să fie implicat generalului. Generalul este: **divinitatea «Θεότης»**, particularul este «πατρότης» (starea de Părinte), așa că ambele unite redau corectă mărturisire «**Cred în Dumnezeu Tatăl, sau în Dumnezeu Fiul**». Așa trebuie să se zică și pentru Duhul Sfînt: «**Cred în dumnezeescul Duh Sfînt**»³². Dar în această formulă se vede o imprecizie pentru Sf. Duh, «căci deși se păstrează unitatea după substanță, «ἐνότης» ca și deosebirea după persoane, fiecare avînd denumirea separată de la proprietatea sa particulară (τῶν ἰδιωμάτων) totuși, pentru a se evita erezia sabeliană, care punea unul și același ipostas la baza fiecărei dintre persoane, Sf. Vasile nu adoptă formula corectă și firească: — Dumnezeu Duhul Sfînt — cum făcea pentru Tatăl și Fiul, ci folosește formula puțin cam ambiguă «**Cred și în dumnezeescul Duh Sfînt**»³³. Amfilochie arată Sfîntului Vasile că înșiși ereticii se folosesc de această formulă neclară. La aceasta Sf. Vasile răspunde că a folosit această formulă, deoarece: «Ce este οὐσία în sine, noi nu cunoaștem. Cunoaștem însă manifestările sale: mărire, putere, înțelepciune, bunătate, providență și judecată»³⁴. «Manifestările sale sînt variate, ființa Sa este simplă» (Ἄλλ'αἰμέν ἐνεργεῖαι ποικίλαι ἡ δὲ οὐσία ἀπλή). Noi spunem că cunoaștem aceste energii, întrucît ele coboară spre noi; esența însă ne rămîne nepătrunsă³⁵. Necuprinderea esenței divine trebuie să fie și să rămîna «adevărata noastră mărturisire față de Dumnezeu în sine»³⁶. «Să ne mulțumim cu energiile Sale, căci din ele vine cunoașterea și din cunoaștere, adorația»³⁷.

↳ Negreșit, acestea trebuie puse în legătură cu cele din cap. XVIII, XXIV și XXVIII din tratatul principal unde Sf. Vasile arată că Sf. Duh participă la unitatea comună a divinității. Și dacă «φύσις» «οὐσία» și «Θεότης» din tratatul adițional exprimă deplina egalitate a divinității, atunci concluzia e clară: Duhul este Dumnezeu. De ce totuși, Sf. Vasile n-o spune lămurit? Ne vor răspunde la aceasta cele din capitolul următor. Dar pînă atunci trebuie să arătăm că pentru Duhul el s-a oprit la

30. Idem, ibidem, p. 138.

31. Sf. Vasile cel Mare, epistola CCXXXVI, Migne, P.G., t. XXXII, col. 884 A.

32. Idem, ibidem, col. 884 B.

33. Hermann Dörries, op. cit., p. 139.

34. Sf. Vasile cel Mare, epistola CCXXXIV, Migne, P.G., t. XXXII, col. 869 C.

35. Idem, ibidem, col. 896 AB.

36. Idem, ibidem, col. 869 D.

37. Idem, epistola CCXXXV, Migne, P.G., t. XXXII, col. 872 B.

termenul «ἁγιασμός» = **putere sfințitoare**. El a folosit însă și termenul «ἐκπόρευσις» ca să arate că Duhul iese din Tatăl. Caracterul specific al acestui termen l-a fixat însă prietenul său Sf. Grigorie Teologul, care spune că **Duhul e purces, așa cum Tatăl e nenăscut, iar Fiul, născut**. Sf. Vasile folosea mai mult cuvîntul «ἀρογήτως» ca să arate ieșirea Duhului din Tatăl, «așa cum suflarea iese din gură, nu ca un suflu ce se pierde, ci ca al esenței proprii divine»³⁸.

Învățătura Sf. Duh la Vasile cel Mare se încheie cu epistola trimisă lui Epifanie din Salamis (Cipru), scrisă la doi ani după tratatul principal și la un an deci după cel adițional. Sf. Vasile arată în această scrisoare că «la Niceea, problema despre Sf. Duh s-a discutat în general»³⁹, că la «simbolul Niceei nu trebuie să se adauge nimic⁴⁰, deoarece depășirile simplității credinței zăpăcesc sufletele cucernice»⁴¹. Despre Sf. Treime el răspunde lui Epifaniu că e necesară mărturisirea celor trei ipostase⁴².

Cum vremea cerea o precizare pentru învățătura despre Sf. Duh, ei spune «că la hotărârile Niceei să se adauge numai doxologia»⁴³. Învățătura Sf. Vasile despre Sf. Duh mai are și alte aspecte necesare dreptei ei înțelegeri. Despre acestea se va vorbi în capitolul ce urmează.

II. FORMULA NICEEI «Ομοούσιος» ȘI FORMULA SF. VASILE «Ομότιμος» IN LEGATURA CU CEEA CE A NUMIT EL «Δόγμα» ȘI «Κήρυγμα»

Sinodul I ecumenic adoptase formula «ὁμοούσιος» pentru consubstanțialitatea Tatălui cu Fiul. Ea ar fi putut fi întrebuintată de Sf. Vasile și pentru Sf. Duh. Dar ei n-o face. O singură dată, în Epistola LII, cînd combate antitrinitarismul sabelienilor, identifică expresia «ὁμότιμον» dată Duhului cu «ὁμοούσιος» cînd spune că formula «φῶσ ἐκ φωτός» pentru Fiul arată consubstanțialitatea («τούτοις τὸ ὁμοούσιον») iar consubstanțialitatea cere deopotrivă cinstire «τὸ τῆς φύσεως ὁμότιμον»⁴⁴. De aici vedem că pentru Sf. Vasile, «ὁμοούσιος» (de o ființă) are aproape aceeași semnificație ca și «ὁμότιμος» = de o cinstire. De ce preferă totuși Sf. Vasile pe «ὁμότιμος» lui «ὁμοούσιος» în referire la Sf. Duh? Răspunsul se leagă de mai multe împrejurări. Una stă în legătură cu punctul de plecare al discuțiilor din jurul Doxologiei. Alta era faptul că arienii respingeau expresia «ὁμοούσιος» cum am văzut că scrie Sf. Vasile comiteiui Terențiu, pe motiv că ea ar desemna identitatea Tatălui cu Fiul după ipostas. Și, în fine, alta era faptul că unii ca Paulin din Antiohia, o făcuseră în sens sabelian⁴⁵. Sf. Vasile trebuia să procedeze deci metodic, ca prin **omotimie** să ajungă la **omousie**. Ereticii trebuiau puși în situația de a ajunge ei înșiși să înțeleagă aceasta. Fiindcă ei afirmau că Sf. Duh nu trebuie conumărat cu Tatăl și Fiul pentru că e o creatură, prin «ὁμότιμος» li se răspundea pro-

38. Idem, „περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος“, Migne, P.G., t. XXXII, cap. XVIII, col. 152 B.

39. Idem, epistola CCLVIII, Migne, P.G., t. XXXII, col. 949 C.

40. Idem, ibidem, col. 949 B.

41. Idem, ibidem, col. 949 C.

42. Idem, ibidem, col. 952 C.

43. Idem, ibidem, col. 949 B.

44. Idem, epistola LII, Migne, P.G., t. XXXII, col. 393 BC.

45. Hermann Dörries, op. cit., p. 147.

priu zis la aceasta. Termenul de «*ἁμοούσιος*» îi irita. Era deci nevoie de un termen nou pentru ca prin el, formula Niceei să fie indirect salvată și ereticii aduși la cunoștința adevărului. Dar Sf. Vasile deși dă premisele în acest sens, totuși nu pune concluzia. E aici desigur un motiv de tact.

Dar în afară de acesta mai e și altul care trebuie luat în considerare. E deosebirea între ceea ce s-a numit «*Δόγμα*» și «*κῆρυγμα*» De ce este legată în fond această deosebire între **Dogmă** și **Chirigmă**? Ne-o spune Sf. Vasile în cap. XXVII din «*περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*». El afirmă: «Printre **dogmele** și **chirigmele** păstrate în Biserică, noi ținem pe unele din învățămîntul scris, iar pe altele transmise secret din tradiție apostolică. Amîndouă au aceeași putere, căci dacă am socoti ca de mai puțin preț predania nescrisă, conținutul Evangheliei s-ar scurta și multe din practicile Bisericii ar rămîne fără sens și fără conținut. Pentru facerea sfintei cruci nu avem nici o indicație scrisă; și la fel despre poziția spre răsărit la rugăciune, formula epiclezei, sfințirea apei la Botez, ungerea cu Sf. Mir. Toate sînt primite din predania tainică a Tainelor, de la Sf. Apostoli. Prin predania orală, Sf. Apostoli și Părinți au voit anume să păstreze caracterul tainic al acestor mistere, căci ceea ce trebuia ascuns de ochii și știința păgînilor nu trebuia proclamat public și în scris, pentru a nu expune Sfintele Taine și învățături la rătălmăciri și profanări... Căci altceva este o **dogmă** și altceva este o **chirigmă** «*Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κῆρυγμα*». Una trebuie tăcută, alta proclamată. «*Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται*»⁴⁶. Reiese din textul Sf. Vasile că **dogmele** sînt puncte de credință învăluit arătate în **Revelație**, iar **chirigmele**, puncte de credință olar indicate în **Revelație**. Mai reiese apoi că vine vremea cînd o **dogmă** poate deveni o **chirigmă**. Dar asta nu înseamnă că **dogmele** se prefac în **chirigme** de la sine și numai prin trecerea vremei. Cei dintii care prefac dogmele în chirigme sînt cei inițiați — teologii. Cînd Sf. Vasile spune să se păstreze tăcere în jurul dogmelor, el se referă la profanarea și rătălmăcirea pe care ar suferi-o o dogmă din partea neinițiaților, dacă ea ar fi discutată în cercuri cît mai largi. Dar acolo, în cercuri restrînse, între inițiați, între teologi, în tăcere, ea se discută și se adîncește, în înțelesul și cuprinsul ei, își capătă forma ei și apoi vine Biserica și o proclamă, o preface în **chirigmă**. Așa a fost cu dumnezeirea Sf. Duh la cel dintii sobor ecumenic. Acolo s-a hotărît numai în general despre Sf. Duh. Deabia soborul al II-lea ecumenic hotărăște cele în legătură cu aceasta, în spiritul celor susținute și frămîntate de Sf. Vasile și prietenii săi, că, adică Sf. Duh e Domn de viață făcător, că purcede de la Tatăl, și că este închinat și mărit împreună cu Tatăl și Fiul.) La soborul I ecumenic, **chirigmă** erau cele **trei ipostase**, iar **dogmă**, **consubstanțialitatea celor trei persoane ale Sf. Treimi**. Dogma consubstanțialității devine **chirigmă** la sinodul al II-lea ecumenic și prin această proclamare a Bisericii, prin autoritatea ei dogmatică — sinodul — se putea de acum crede și mărturisii de **toți** pe lîngă cele **trei ipostase și consubstanțialitatea persoanelor**.

La aceasta se referă Hermann Dörries cînd spune: «Totuși nu trebuie înțeles lucrul — că **chirigma** n-ar fi decît un proces de dezvoltare a dogmei —, fiindcă după concepția Sf. Vasile, **Dogma** nu este o premiză a **Chirigmei**, ci o urmare a acesteia; **dogma** nu este rădăcina din care se

46. Sf. Vasile cel Mare, *περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, Migne, P.G., t. XXXII, cap. XXVII, col. 188 AB și 189 AB.

dezvoită **chirigma**, ci **fructul ei**»⁴⁷. Lucru perfect adevărat, căci o **dogmă** ca să devină **chirigmă** are nevoie de chirigmele cuprinse în Revelație. Iar când **dogma** respectivă devine de acum înainte **chirigmă**, ea e **fructul chirigmelor** ce au ajutat la dezvoltarea ei. Problema aceasta a **dogmei** și **chirigmei** lămurește deci întru totul atitudinea de rezervă a Sf. Vasile cel Mare: Înțelegem acum de ce n-a numit el pe Duhul Sfânt, Dumnezeu, deși dăduse toate premisele în acest sens.

III. CONTRIBUȚIA SF. VASILE LA FORMULAREA DOGMEI DESPRE SF. DUH ȘI REPERCUSIUNILE ACESTEI CONTRIBUȚII

Am văzut că Sf. Vasile, făcînd front împotriva arienilor și sabelienilor, proclamă contra celor dintîi **unitatea naturii**, contra celor din urmă, **trinitatea ipostaselor**⁴⁸. El completează pe Sf. Atanasie întinzînd asupra persoanei Sf. Duh ceea ce nu se spusese pînă atunci decît despre aceea a Cuvîntului.⁴⁹ Despre Sf. Duh, Sf. Atanasie arătase că El este sfînt prin El însuși și nu prin participare și că El sfințește totuși prin El însuși⁵⁰. Acestea sînt punctele în care Sf. Vasile e desigur tributar Sfîntului Atanasie. Dar Sf. Vasile are contribuția lui proprie la formularea dogmei despre Sf. Duh.

Știm că Sf. Vasile pleacă la expunerea învățăturii sale de la formula Botezului pentru a arăta consubstanțialitatea Duhului cu Tatăl și cu Fiul. La hotărîrile sinodului I ecumenic, Sf. Vasile adaugă Doxologia împreună cinstirii a Duhului cu Tatăl și cu Fiul, ca urmare a acelei «κοινωνία τῆς φύσεως» exprimată prin «σὺν». Prin aceasta Sf. Vasile stabilește o comuniune nedespărțită (οὐκείωσις) între Duhul și celelalte persoane ale Sf. Treimi, o uniune veșnică (συνάφεια), datorită comunității substanței (ἀχώριστον τῆς κοινωνίας)⁵¹. Sf. Duh este deci unul din ipostasele Treimii, fiecare fiind unic, «μοναχῶς»⁵², după «ἰδιότης τῶν προσώπων», unul cite unul, «εἷς καὶ εἷς»⁵³. De aceea putem mărturisii **particularitatea persoanelor**, căci nu **afectăm unitatea substanței, monarhia**, deoarece nu sînt **trei ipostasuri principii** — «τρεις ἀρχὴ καὶ ὑποστάσεις»⁵⁴, **ci un singur principiu divin**, căci trebuie păstrat specificul național al fiecărei persoane. E **deci o singură substanță și trei ipostasuri** «μία οὐσία, τρεις ὑποστάσεις». Aceasta reiese și din activitatea dumnezeirii, căci Tatăl a creat lumea, Fiul a mîntuit-o iar Duhul o sfințește. Lucrarea Duhului nu-i separată de a Tatălui și a Fiului, căci El nu-i despărțit niciodată de Ei⁵⁵, avînd esență divină «Θεῖα φύσις». Numele Lui propriu este: Duhul Sfînt. El este lumina inteligibilă sălășluindu-se în inima omenească, pe care o luminează și prin aceasta făcînd ca orice creștin care trăiește în virtute după primirea Botezului, să ajungă la «îndumnezeire». Ca esență El este **indescriptibil**,

47. Hermann Dörries, *op. cit.*, p. 125.

48. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 81.

49. Abbé Jean Rivière, *Saint Basile, évêque de Césarée*, ed. II, Paris 1925, p. 18.

50. Sf. Atanasie cel Mare,

51. Sf. Vasile cel Mare, περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Migne, P.G., t. XXXII, cap. XXVI, col. 152 A și 184 B.

52. Idem, ibidem, cap. XVIII, col. 149 B.

53. Idem, ibidem, col. 149 C.

54. Idem, ibidem, cap. XVI, col. 136 B.

55. Idem, ibidem, XVI, col. 136 ABC, col. 140 BC și 141 BCD.

dar felurit în energii⁵⁶. Suflu din gura Tatălui, El este deci «Πνεύμα», care singur iese din Tatăl, dar nu ca un suflu care se pierde «οὔτε πνοή», ci ca al esenței proprii divine «ἀλλά καὶ τὸ στόμα Θεοπρεπῶς». Modul ieșirii Sale din Tatăl este neperceptibil, iar modul existenței Sale, inefabil: «τῆς μὲν οἱ κειότητος δηλουμένως ἐντεῦθεν, τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου φυλασσομένον»⁵⁷. Nu-i decât un Fiul care se naște și un Duh care sfințește. Ieșit din Tatăl mai înainte de veci, Duhul e Domn de viață făcător⁵⁸. El a participat la creația lumii și la mîntuirea ei, fiind prezent la venirea Domnului Hristos în trup, la Botezul Lui, ca și la mîmuni. El a fost dat Apostolilor și lucrează în lume în toată vremea. Prin El se ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, deoarece fiind prezent în Fiul, căre-i chipul Tatălui, mijlocește întuirea celui nevăzut, căci în El și în Adevăr se face închinarea (Ioan IV, 24). El este nematerial, necorporal, neîmpărțit, spiritual și nesupus nici unei schimbări, nelipsindu-i nimic, căci nu crește prin adăugiri, fiind simplu. El e puternic și prezent pretutindeni⁵⁹. El este veșnic închinat și mărit cu Tatăl și cu Fiul.

Contribuția Sfîntului Vasile la formularea Dogmei Sf. Duh a avut repercusiuni chiar în timpul vieții sale. Ele pot fi urmărite în ceea ce s-a numit «Documentul sinodal de la Iconiu»⁶⁰. Acest document a fost întocmit de un grup de episcopi din eparhia Licaoniei, adunați într-un sinod local la Iconiu, fiind convocați de Amfilochie, ca să se lămurească asupra unora din întrebările și nelămuririle care circulau asupra naturii Sf. Duh. E drept că de aici a lipsit tocmai Sf. Vasile, care era bolnav. Cele hotărîte acolo însă nu erau altceva decât ceea ce învățase Sf. Vasile în lucrarea sa principală: «περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος». Ne-o spune Amfilochie: «Deși Vasile lipsește, spiritual el este cu noi și avem și scrierea lui care tratează tocmai tema de care ne interesăm, așa că și el vorbește împreună cu noi»⁶¹. Dar repercusiunile contribuției Sfîntului Vasile nu se opresc aici. Fără învățătura lui despre Sf. Duh, nimeni n-ar putea înțelege cele cinci cuvîntări celebre, teologice, ale Sf. Grigorie Teologul⁶². După moartea Sf. Vasile, fratele său, Sf. Grigorie de Nisa ducă mai departe lupta contra ereticilor. «Dar el nu făcu altceva decât să reia în mod subtil și ingenios învățătura fratelui său»⁶³. Sinodul al II-lea ecumenic hotărăște apoi, așa cum a învățat Sf. Vasile, și hotărîrea aceasta este valabilă și azi împreună cu contribuția Sf. Grigorie Teologul, care a fixat Duhului însușirea de purces, așa cum pentru celelalte două persoane ale Sf. Treimi se fixase: nenăscut pentru Tatăl și născut pentru Fiul.

Nimeni n-ar putea înțelege apoi pe Didim cel Orb în lucrarea sa «περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λόγος» fără lucrarea Sf. Vasile. Iar cînd Sf. Ambrozie al Mediolanului întocmește lucrarea «De Spiritu Sancto», ei avea cunoștință de lucrarea Sf. Vasile. Într-un fel însuși Fer. Ieronim a

56. Idem, περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Migne, P.G., t. XXXII, cap. IX, col. 109 D.

57. Idem, ibidem, cap. XVIII, col. 152 B.

58. Idem, ibidem, cap. XXIII, col. 169 A.

59. Idem, ibidem, cap. IX, col. 108 ABCD și 109 ABC.

60. Asupra acestui «Document sinodal de la Iconiu», vezi: Prolegomena, Vita S. Basili, în Migne, P.G., t. XXIX, cap. XXXVIII, col. CLIV și CLV, ca și la Hermann Dörries, op. cit., p. 171-172.

61. Hermann Dörries, op. cit., p. 173.

62. Benoît Pruche, O.P., op. cit., p. V, Avant propos.

63. Hermann Dörries, op. cit., p. 174.

contribuit la răspîndirea în Apus a ostenețiilor Sf. Vasile, căci el a tradus lucrarea lui Didim, în care acesta era tributar Sfîntului Vasile. Iar Fer. Augustin folosește pe Didim citindu-i opera și apreciînd-o. Și de atunci încoace, învățătura Sfîntului Vasile e mereu normativă pentru credința în Sf. Duh. Iar rezerva preconizată de el e pilduitoare în Biserica Ortodoxă.

Acolo unde nu s-a ținut seama de așa ceva, s-a greșit. Teologii romano-catolici, care se întorc prin studiile lor spre Sf. Părinți, s-au ocupat, cum era și firesc, și despre Sf. Vasile cel Mare și mai ales de lucrarea sa «περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος». Ei laudă toți conștiința răspunderii, îndeplinirea datoriei și mai ales claritatea limbii Sf. Vasile cel Mare. Această claritate de limbă însă, nu spune nicăiri că Sf. Duh a purces și de la Fiul. Acești teologi se mulțumesc să spună că în timpul Sfîntului Vasile, **Filioque** nu era un punct asupra căruia să se fi făcut lumină. Ei sînt constrînși deci să mărturisească în mod vădit că gîndul despre **Filioque** rămîne, la Sf. Vasile, flotant, nedecis și chiar foarte greu de sesizat⁶⁴.

Socotim că faptul acesta este cel mai curat omagiu adus ierarhului Cezareei Capadochiei și corectitudinii mereu nedezmințite a învățăturii lui despre Sf. Duh.



64. Benoit Pruche, O.P., op. cit., p. 79, nota 2.

SFÎNTA LITURGHIE ȘI SFINTELE TAINÉ CA MIJLOACE DE PĂSTORIRE *

I. SFINTA LITURGHIE ȘI VALOAREA EI PASTORALĂ

1. Cultul ortodox este alcătuit din mai multe părți sau slujbe bisericești, deosebite între ele atât ca formă cât și ca valoare. Acestea sînt următoarele: Sf. Liturghie, Sfintele Taine, Cele 7 Laude, Ierurgiile, Paraclisele și Acatistele. În cele ce urmează, vom cerceta pe fiecare din aceste slujbe, în parte, spre a vedea în ce măsură constituie ele un mijloc de pastorație, la îndemîna preotului. Vom începe cu slujba cea mai de seamă, adică cu Sf. Liturghie, care reprezintă centrul cultului ortodox. Sf. Liturghie ocupă această poziție în cultul ortodox, pentru că în cadrul ei se actualizează jertfa de pe cruce, care este cel mai de seamă moment din istoria mîntuirii noastre. Valoarea acestei actualizări stă în aceea că prin ea se împărtășesc credincioșilor roadele mîntuitoare ale acestei Jertfe din ea trăgîndu-și puterea harică toate celelalte slujbe bisericești. Dar actualizarea Jertfei de pe cruce realizîndu-se într-un ansamblu de rituri, citiri biblice, rugăciuni și cîntări sfinte, face ca Sf. Liturghie să nu fie numai o mijlocitoare a harului mîntuitor, adus prin această Jertfă, ci și «o școală a învățaturii creștine, un bogat și neprețuit tezaur de doctrină, o cateheză vie, la îndemîna și pe înțelesul tuturor». ¹ Prin acest caracter al său, Sf. Liturghie vine în ajutorul preotului în lucrarea pastorală de instruire a credincioșilor în adevărurile de credință.

2. Dar Sf. Liturghie nu este numai o școală de propovăduire a dreptei credințe, ci și o «pepinieră a virtuților creștine», ² prin exemplele pe care le pune înaintea credincioșilor, în persoana Mîntuitorului, a Prea Curatei Maicii Sale și a sfinților, pentru ca credincioșii să le urmeze în viața lor, precum și prin nenumărate îndemnuri pe care le dă pentru realizarea unei înalte viețuiri creștine. Astfel, Sf. Liturghie îndeamnă pe credincioși la pace. Ea face acest lucru mai mult decît oricare altă slujbă bisericească, pentru că începe și sfîrșește cu o rugăciune pentru pace. (Ectenia mare și rugăciunea amvonului). Ea îndeamnă pe credincioși la îndepărtarea de preocupările lumești, care înstreinează de Dumnezeu: «toată grija cea lumească să o lepădăm»; ea îndreaptă privirile către ceruri și Dumnezeu: «Sus să avem inimile»; ea îndeamnă la atitudine plină de smerenie și pietate, demnă de înalta Jertfă euharistică: «Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte Sfînta Jertfă cu pace a o aduce»; ea îndeamnă la ideea de solidaritate și comuniune: «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cînta prea cinstitul...»; ea îndeamnă la ideea de comunitate, de familie, toți credincioșii fiind frați între ei, ca fiii ai lui Dumnezeu, Căruia-I

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

1. Asistent Diacon Ene Branîște: **Participarea la Liturghie și metodele pentru realizarea ei**, art. în «Studii Teologice», 7-8, sept.-oct. 1949, p. 591.

2. Idem, ibidem, p. 592.

zic «Tată»: «Și ne învrednicește pe noi stăpîne, cu îndrăznire, fără osîndă, să cutezăm a Te chema pe tine Dumnezeu cel ceresc, Tată și a zice: Tatăl nostru...»; ea îndeamnă să ne jertfim în întregime lui Dumnezeu și să ne străduim, în același timp să aducem jertfă și pe semenii noștri «pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm»³.

Toate aceste îndemnuri fac din Sf. Liturghie un izvor de virtuți creștine, o «pepinieră» în care răsar și cresc aceste virtuți, ea străduindu-se nu numai să le propovăduiască, să le arate, ci să le și sădească în viața credincioșilor.

3. Ideea morală cea mai de seamă, pe care o cultivă și o propovăduiește, în mod deosebit Sf. Liturghie, este ideea de jertfă. În Sf. Liturghie se comemorează și se actualizează o Jertfă, adusă pentru binele tuturor oamenilor. Ideea aceasta, pe care o întreține și reproduce neîncetat, Sf. Liturghie, are o mare putere de înrîurire asupra credincioșilor, care avînd în față acest înalt exemplu de sacrificiu pentru altul, îi face și pe ei să fie mai înțelegători față de semenii lor lipsiți, deci mai dispuși și mai prompti în ajutorarea lor. Îi face mai umani, mai altruști mai solidari⁴.

Sf. Liturghie mai cultivă spiritul de solidaritate și prin aceea că ea este rugăciunea întregii Biserici, adică a tuturor credincioșilor. În cadrul ei, credincioșii se unesc într-o mare familie și se roagă împreună, în spirit de comuniune și susținere reciprocă. Pentru aceasta toate rugăciunile sale și îndemnurile, pe care le dă, au forma plurală, adică în rînduiala sa nu primează dorințele sau trebuințele individuale, ci ale întregii comunități de credincioși, fără a fi prin aceasta împotriva rugăciunii personale. Trebuințele personale ale credincioșilor trebuie să se armonizeze sau să se încadreze în acelea ale comunității. Sf. Liturghie deci nu cultivă izolaționismul sau individualismul, care generează egoismul aducător de atîtea rele în viața oamenilor, ci solidaritatea și altruismul.⁵ Din acest punct de vedere, Sf. Liturghie are o mare valoare educativ-socială. Privită sub acest aspect al său, Sf. Liturghie apare și mai strîns legată de lucrarea pastorală a preotului, cu ale cărei țeluri se identifică.

4. Sf. Liturghie mijlocind, în cadrul său, împărtășirea credincioșilor cu sîntul Trup și Sînge al Domnului, realizează prin aceasta, cea mai înaltă treaptă de unire a omului cu Dumnezeu, aceasta fiind adevărata viață spirituală la care trebuie să tindă și să rîvnească fiecare credincios. Numai această unire sau împărtășire justifică numele și calitatea de creștin, de mîdular viu al Bisericii, în permanentă legătură cu capul său, Iisus Hristos. Sf. Liturghie este deci izvorul și cadrul de desfășurare al adevăratei vieți spirituale.⁶ Din acest punct de vedere, Sf. Liturghie apare ca unul din cele mai de seamă mijloace pastorale la îndemîna preotului, pentru că prin ea și în ea, se realizează unirea credincioșilor cu

3. Liturghierul, București 1956, p. 112, 113, 114, 140, 143, 156.

4. Vezi și Pr. Prof. Petre Vintilescu: **Funcțiunea catehetică a Liturghiei**, în «Studii Teologice», 1-2, martie-aprilie 1949 p. 24-25.

5. Cf. și Pr. Prof. Ene Braniște: **Idei, principii și preocupări sociale în cultul Bisericii Ortodoxe**, art. în «Studii Teologice», 7-8, sept.-oct. 1952, p. 436.

6. Cf. Diacon Ene Braniște: **Participarea la Liturghie și metodele pentru realizarea ei**, art. cit., p. 592-593.

Dumnezeu-Mîntuitorul Iisus Hristos, cea mai înaltă formă de viață duhovnicească, și în același timp și un scop al pastorației, căci toată strădania preotului nu tinde la altceva decît să aducă pe credincioșii săi la altar, să-i pregătească și să-i facă vrednici să se unească cu Domnul, prin împărtășirea cu sfîntul Său Trup și Sînge, adică să-i facă mădulare vii ale trupului Său mistic.

5. Pînă acum a fost vorba de o contribuție mai mult indirectă a Sf. Liturghii la lucrarea pastorală a preotului. S-a arătat că, prin însăși săvîrșirea Sf. Liturghii, preotul îndeplinește o lucrare pastorală, pentru că prin ea învață pe credincioși adevărurile de credință și-i îndeamnă să le trăiască în viața lor. Dar Sf. Liturghie îndeplinește și o lucrare pastorală directă. Această lucrare directă se realizează prin predică. Predica este strîns legată de cult, din primele vremuri ale Bisericii creștine. Prin ea preotul realizează conducerea pastorală colectivă, adică îndrumarea vieții religioase a întregii parohii. Sf. Liturghie oferă cadrul cel mai prielnic pentru o asemenea conducere colectivă, pentru că ea adună laolaltă întreaga comunitate de credincioși, grupată în jurul unei biserici, mai ales cu ocazia marilor sărbători creștine. Predica vine să lămurească, să întărească și să canalizeze înfrîurirea pe care Sf. Liturghie o exercită asupra credincioșilor.

O problemă, care s-a pus în Biserica ortodoxă romînă, a fost aceea a locului sau mai bine zis a timpului cînd trebuie să se rostească predica, imediat după citirea Evangheliei, după împărtășirea preoților sau la sfîrșitul Sf. Liturghii? Problema a fost definitiv și fericit rezolvată de Sfîntul Sinod, în ședința sa din 5 octombrie 1950, cînd a stabilit că locul predicii este imediat după citirea Evangheliei, adică așa cum a fost în Biserica veche.⁷

Rostită în acest moment, înseamnă că ea trebuie neapărat să fie în strînsă legătură cu Evanghelia citită, o explicare și o lămurire a acesteia, cu aplicări practice, la viața și specificul fiecărei parohii. Momentul este fericit ales, pentru că conținutul periculoasei evanghelice este încă proaspăt în mintea credincioșilor și aplicat la viața lor, poate avea o puternică înfrîurire asupra lor. În locul rămas liber, în timpul împărtășirii preoților, cînd se rostea de obicei predica, Sf. Sinod a hotărît să se citească, la strană, Cazanica care prin tilcuirea așa de frumoasă și într-o formă așa de plăcută a Evangheliei zilei sau a evenimentului sărbătorit, face din ea o lectură religioasă atît de plăcută și gustată de credincioși.

Importanța pastorală a cazaniei stă în aceea că fiind citită de către credincioși, îi angajează pe aceștia într-o participare mai activă la cult, ea apărînd ca o mărturisire de credință și o predică a lor, o adeziune la predica și viața religioasă a Bisericii. Trăind intens cele ce citesc, acești predicatori anonimi ai bisericilor noastre, fac din cazanie o a doua predică, cu o mare putere de înfrîurire în viața credincioșilor noștri.

6. Lucrarea pastorală a preotului, în cadrul Sf. Liturghii nu se încheie însă cu predica, pentru că tot prin aceeași hotărîre, Sfîntul Sinod a stabilit ca în zilele de duminică, după terminarea Sf. Liturghii, să se facă lucrarea de catehizare a poporului. Stabilindu-se locul catehezei alături

7. Vezi mai pe larg, Pr. Dr. Vasile Gregorian: **Restaurarea funcțiunii didactice în Sfînta Liturghie**, art. în «Glasul Bisericii», nr. 11-12, noiembrie-decembrie 1950, pag. 41 sq.

de cult și în legătură cu ei, nu se face altceva decât să se revie la vechea practică a Bisericii primare când învățămîntul religios se făcea în biserică și numai în legătură cu cultul, adică în atmosfera de sfințenie și supranatural, pe care o creează diferitele momente ale acestuia, alt de proprie pentru asimilarea cunoștințelor religioase.⁸

Cu această ocazie, preotul va stăruii, potrivit aceleiași hotărîri, nu numai să instruiască pe credincioși în adevărurile de credință, ci și asupra cultului, asupra rostului și semnificației lui, să-i învețe anumite părți din el, rugăciuni sau cîntări, dar mai ales, cîntarea bisericească, spre a putea realiza o participare cît mai activă a acestora la cult.⁹ Dintre toate slujbele bisericești, cea care se pretează mai mult la o participare activă a credincioșilor, prin cîntare, este Sf. Liturghie, atît prin răspunsurile scurte pe care le cere din partea acestora, cît și prin faptul că ea este singura slujbă la care credincioșii asistă în întregime, adică de la început pînă la sfîrșit — mă refer mai ales la parohiile de țară — cît și de cele mai multe ori. Acolo unde preotul a reușit să învețe pe credincioșii săi a da răspunsurile la Sf. Liturghie, a reușit să facă, prin aceasta, din Sf. Liturghie, cel mai puternic mijloc pastoral, pentru că prin această participare activă, credincioșii se simt mai strîns legați de altar și de biserică, trăiesc mai intens momentele cultului, sînt mai susceptibili de înfrîurit prin învățătură și mai întăriți în credință, adică imuni față de rătăcirile sectare.

7. Un însemnat rol educativ, l-a jucat Sf. Liturghie și în viața religioasă și morală a poporului nostru. Ascultată și urmărită de popor în cursul ciclului anual de sărbători și în diferite alte ocazii an de an, și generație de generație, ea a lăsat, a alimentat și a consolidat în inima și sufletul lui, treptat, treptat, anumite stări de simțire și atîtea cunoștințe cîte l-au putut atrage și interesa, însușindu-și-le, prin reflexie personală, în tăcerea din timpul sfintei slujbe.¹⁰

II. SFINTELE TAINÉ CA MIJLOACE PASTORALE

1. Scopul principal al Sfințelor Taine în cultul ortodox, este cel harismatic, pentru că ele sînt lucrări și mijloace prin care Biserica sfințește viața credincioșilor săi. Ele îndeplinesc însă și un rol pastoral, pentru că oferă preotului momente și ocazii potrivite pentru lucrarea sa pastorală, atît individuală cît și colectivă. Ele sînt lucrări prin care Biserica și preotul acționează direct asupra credincioșilor care le primesc, sau care au o oarecare legătură cu primirea lor. Ca slujbe ale cultului ortodox, alcătuite din ceremonii, rugăciuni, citiri biblice și cîntări religioase, Sfințele Taine îndeplinesc și o lucrare de întărire a credinței și promovare a vieții religioase și morale. La Botez se pune accentul pe credință și cunoașterea învățăturii dogmatice a Bisericii, sintetizată în Crez; la Mărturisire, pe pocăință și îndreptare; la Euharistie, pe credință, curăție și dragoste; la Maslu, pe credință și nădejde; la cununie pe iubire, cinste și ajutor reci-

8. Cf. Pr. Petre Vintilescu: **Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor**, București 1934, p. 256-265.

9. Cf. Pr. Prof. Ene Braniște: **Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunelor înțelegeri între oameni**, art. în «Studii Teologice», 9-10, noiembrie-decembrie 1953, p. 641-642.

10. Pr. Petre Vintilescu: **Liturghia în viața romînească**, Buc. 1943, p. 7; a se vedea și Diac. Prof. Em Vasilescu, **Duhul Ortodoxiei**, art. în «Glasul Bisericii», 3-4, martie-aprilie 1956, p. 140 sq.

proc. Fiecare Taină scoate în evidență o învățătură de credință, în legătură cu scopul său și o arată credincioșilor. Astfel, Botezul arată stricăciunea firii omenești prin păcatul strămoșesc și trebuința renașterii în Hristos; Ungerea cu sfântul și marele Mir arată întărirea și creșterea creștinului în darul primit prin Botez; Mărturisirea arată ideea de îndelungă răbdare a lui Dumnezeu, care primește cu dragoste de tată, pe păcătosul care se îndreptează; Cununia arată legătura tainică dintre Hristos și Biserică; Maslul arată providența lui Dumnezeu, adică grija Sa de creaturi; Euharistia arată unirea reală cu însuși Mîntuitorul Iisus Hristos prin Trupul și Sângele Său. Dar valoarea pastorații a Sfintelor Taine nu stă numai în aceste idei pe care le reliefează, ci mai ales în lucrarea de îndrumare, pe care o desfășoară preotul în legătură cu ele. Această lucrare, obligatorie pentru preot, prezintă două aspecte: un aspect general, comun tuturor Tainelor și un aspect special adecvat condițiilor pe care le comportă fiecare taină în parte, potrivit cu momentul, persoana sau persoanele care o primesc, precum și cu persoanele, care fie obligatoriu, fie întâmplător asistă la săvîrșirea ei. De aspectul general ține obligația ce o are preotul de a explica rostul și însemnătatea Tainei. Printr-o catehizare sumară, anterioară Tainei sau printr-o cuvîntare religioasă posteroară Tainei, el va explica originea, scopul, elementele văzute, precum și lucrarea nevăzută, dar reală a Tainei, din care derivă și importanța sa. Această catehizare este necesară pentru trezirea și întărirea credinței în cei ce o primesc,¹¹ și lămurirea lor asupra obligațiilor ce le revin după primirea ei.

2. Alături de această lucrare, care se desfășoară, în același chip la toate Tainele, preotul desfășoară și o activitate strict specifică condițiilor fiecărei Taine. Astfel, la Botez, atenția preotului se va îndrepta asupra nașului, stăruind asupra calității sale de părinte duhovnicesc al noului născut în Hristos, și asupra obligațiilor și răspunderii ce-i revin din această calitate, în legătură cu îndrumarea creștinească a finului său.¹²

Dacă și părinții copilului asistă la Botez, cazurile sînt mai rare în ceea ce privește mama — și ei pot forma obiectul pastorației preotului, atrăgîndu-li-se atenția asupra datoriiilor ce le revin, în fața lui Dumnezeu și a oamenilor de a da o bună educație copilului lor, făcînd din el un bun creștin și cetățean al patriei.

Taina Ungerii cu sfântul și marele Mir, fiind săvîrșită odată cu Botezul, nu cere o lucrare specială din partea preotului.

3. În Taina spovedaniei, atenția preotului este îndreptată asupra unei singure persoane, penitentul, pentru aceasta ea oferă preotului, cel mai potrivit prilej de lucrare pastorală individuală. Aici preotul învață, muștră, ceartă, îndeamnă, lămurește și călăuzește pe penitent în lupta cu păcatul și strădania sa spre viață virtuoasă. Spovedania reprezintă momentul cel mai de seamă, dar și cel mai greu al pastorației preotului: cel mai de seamă, pentru că este unic în felul său, cînd credinciosul se oferă, din proprie inițiativă, preotului, spre a fi îndrumat și susținut pe calea pocăinții și virtuții, și cel mai greu, pentru că în această lucrare preotul are de a face cu diversitatea infinită a sufletelor omenești.¹³

11. *Datoriile preoților față de popor*, Iași 1838, p. 81.

12. *Ibidem*, p. 87.

13. Vezi Pr. Petre Vintilescu: *Spovedania, prilej de pastorație individuală*,

- Lucrarea pastorală a preotului în legătură cu spovedania privește trei momente: o lucrare anterioară Tainei, de îndrumare a credincioșilor, prin predici și cateheze, către scaunul de spovedanie, arătându-li-se însemnătatea acestuia și obișnuindu-i cu examenul de conștiință; o lucrare, în timpul spovedaniei, de instruire a penitentului în adevărurile de credință și morală ale Bisericii, spre a vedea în ce puncte a călcat legea, totodată verificând și complectând cunoștințele religioase ale acestuia, precum și asupra păcatului, cu o descriere cât mai sumbră a lui, spre a-l urî și a se depărta de el, și asupra virtuții, cu o descriere cât mai atrăgătoare a acesteia, spre a o dori și căuta; și o lucrare după încheierea spovedaniei, constând din sfaturi, îndrumări, metode și mijloace, care să întărească pe penitent în fața ispitelor, spre a nu mai cădea din nou, ajutându-l să progreseze în viața virtuoaasă.¹⁴

4. Slujba Maslului este mai bogată în conținutul său decât toate celelalte Taine. Ea cuprinde cîte șapte citiri din Evanghelie și Apostol, șapte molifte mari și două mai mici, din care una se repetă de șapte ori, adică după fiecare ungeră, precum și un întreg canon de imne și cîntări religioase. Citirile din Evanghelie sînt alese în așa fel, încît să arate puterea pe care o are Mîntuitorul, ca Dumnezeu, de a vindeca suferințele trupești și sufletești: mîntuirea lui Zaheu, vindecarea soacrei lui Petru, a fiicei hananienei și altele. Citirile din Apostol arată solidaritatea care trebuie să existe între creștini, ca mădulare ale aceluiași trup, Iisus Hristos, datorită de a se susține unii pe alții în trebuințele fizice și duhovnicești. «Fraților, datori sîntem noi cei tari să purtăm sălbiciunile celor slabi» (Romani, XV-1), «Rugați-vă unii pentru alții» (Iacob, V-16), «Fraților, de va și cădea vreun om în vreo greșală, voi cei duhovnicești îndreptați pe unul ca acela cu duhul blîndețelor» (Galateni, VI-1).¹⁵

În mod practic, această solidaritate cu cel în suferință se manifestă prin vizitarea bolnavului, participare la slujba Maslului și aducerea de lumînări, tămîie și făină, necesare la această slujbă.

Moliftile Maslului, fac, neîncetat, aluzie la legătura dintre păcat și suferință. Ele pun accentul în primul rînd pe iertarea păcatelor, pe tămăduirea sufletească a bolnavului, cea trupească apărînd ca o urmare firească a acesteia. Ele mai scot în evidență puterea cea mare a lui Dumnezeu «care ridică de la pămînt pe cel sărac și din gunoi înalță pe cel lipsit»,¹⁶ bunătatea Lui fără de margini, îndurarea și dragostea Lui de oameni.

Această bogăție de învățături și îndemnuri, ca și întregul aparat extern, la care trebuie să adăugăm cele șapte invocări ale Duhului Sfînt și ungerea de șapte ori a bolnavului cu untdelemn sfîntit, precum și săvîrșirea lui de un număr mare de preoți, de regulă șapte, fac din Maslu o slujbă, cu puternice repercusiuni în inima și sufletul bolnavului, ca și în viața religioasă și morală a celor prezenți.

art. în «Studii Teologice, 9-12, noiembrie-decembrie 1940, p. 695-698; Pr. Prof. Spiridon Cîndea: **Taina sfintei Mărturisiri ca mijloc de pastorație individuală**, art. în «Mitropolia Olteniei», an. VIII, 6-7, iunie-iulie, Craiova 1956, p. 315-323.

14. Cf. Pr. Petre Vintîlescu: **Spovedania și Duhovnicia**, București 1937, p. 42-47, 162-227, 289-307.

15. Din conținutul Apostolului la slujba Maslului, **Aghiazmatar**, ed. 1950, p. 116, 121, 124, 133.

16. **Aghiazmatar**, ed. cit., p. 130.

În această atmosferă prielnică cuvîntului, urmează ca preotul să desfășoare lucrarea sa personală de îndrumare. Caracterul individual al îndrumărilor, date cu ocazia Maslului, nu este atît de strict ca în spovedanie, pentru că la ele, în afară de cel bolnav, pot asista și ceilalți membri ai familiei sau chiar și persoane din afara familiei, rude, vecini sau prieteni. Preotul are însă în vedere, în mod deosebit, persoana bolnavului, lui i se adresează și pe el îl îndrumază. Deși nu li se adresează lor direct, îndrumările date de preot cu această ocazie, pot fi de folos și celor care întîmplător se află aci. Îndrumările privesc suferința, legătura ei cu păcatul, necesitatea pocăinței, încrederea și nădejdea în Dumnezeu, îmbărbătarea și mîngîierea bolnavului. Ca mijloc, va servi cuvîntul Sf. Scripturi și al Sf. Tradiții, arătat și lămurit de preot sau citit chiar de bolnav, recomandîndu-se pentru aceasta ceața lui Iov și Psaltirea, care sînt așa de potrivite pentru a consola și întări pe bolnav, precum și Viețile Sfinților, mai ales ale mucenicilor, unde se vede marea tărie arătată de ei în suferință.¹⁷ Material bogat, scripturistic și tradițional oferă chiar slujba Maslului, așa după cum am arătat și pe care preotul îl poate folosi cu succes.

Scopul acestor îndrumări este ca, în cazul cînd bolnavul se vindecă, să fie cîștigat pentru viața virtuoză, adică să se pocăiască pentru tot restul vieții sale, iar în cazul cînd moare, să fie ajutat a trece cu tărie, seninătate și pregătire creștinească această grea și de temut clipă. Pentru aceasta, Maslul mai este unit cu încă două Taine: Spovedania și Impărțășirea.

5. În Taina Cununiei, atenția și lucrarea pastorală a preotului se vor îndrepta, în primul rînd către miri, care datorită importanței momentului pe care-l trăiesc, sînt mai susceptibili de a fi învățați și îndrumați. Ei vor fi instruiți asupra rosturilor creștine ale acestei Taine, adică ferirea de păcatul trupesc, și nașterea de prunci; asupra datoriilor ce le revin, unul față de altul, în calitate de soț și soție: dragoste, unire, într-ajutorare, cinste, curăție; datoriile ce le revin de a educa în sens creștin pe fiii lui Dumnezeu va binecuvînta căsnicia lor.¹⁸

Nunta fiind un moment de mare bucurie în viața credincioșilor noștri, însoțită de petreceri, care uneori depășesc limitele bunei cuviințe creștine, preotul în cuvîntarea sa, sau în îndrumările sale, va privi și această latură, îndemnînd ca aceste petreceri să nu fie ocazii de neorînduiei, nepotrivite cu calitatea și viața de creștin.¹⁹ Preotul va scoate în evidență și rolul însemnat pe care-l au nașii în această direcție, ei fiind garanții morali, sub patronajul cărora se desfășoară nu numai slujba din biserică, ci întreaga petrecere care însoțește nunta. Insuși preotul oficiant este dator, pentru însemnătatea Tainei să dea dovadă de seriozitate și disciplină, evitînd glumele cu paharul sau altele de acest fel, pe care unii preoți le obișnuiesc, care pe lîngă că produc ilaritate, nepotrivită cu momentul și locul, scad din prestigiul Tainei și chiar al preotului.

17. Vezi Pr. Eugeniu Alexandrescu: **Preotul și îngrijirea bolnavilor**, Cernica-Ilfov, p. 47.

18. Vezi: **Datoriile preoților față de popor, op. cit.**, p. 132; D. Ieremiiv: **Pime-nica ortodoxă sau Teologia Pastorală în înțelesul strins al cuvîntului**, 1927, p. 225; Nicolaie Brinzeu: **Păstorul și Turma**, Lugoj 1930, p. 446; **Datoriile preoților față de popor, op. cit.**, p. 102-103.

19. Vezi și **Datoriile preoților față de popor, op. cit.**, p. 126.

6. Sfânta Euharistie, ca Taină, ocupă un loc aparte în viața creștină. Ea este încununarea tuturor celorlalte Taine, care nu fac altceva decât să pregătească și să îndrumeze pe credincioși către ea. Fiecare Taină dă credincioșilor câte un dar al lui Iisus Hristos, sfânta Euharistie dă pe însuși Iisus Hristos, izvorul acestor daruri. Ea apare deci pe de o parte ca termenul sau punctul culminant al spiritualității creștine, spre care tind credincioșii, iar pe de alta ca o răsplată sau premiu cu care se încununază cei care se nevoiesc spre ea.²⁰ Toată lucrarea pastorală a preotului, desfășurată cu ocazia celorlalte Taine, ca și în general de altfel, tinde numai la acest înalt și ultim scop: unirea credincioșilor cu Dumnezeu-Iisus Hristos, prin împărtășirea cu sfântul Său Trup și Sânge.

Primirea acestei Taine necesită o lucrare pastorală specială din partea preotului, în afară de aceea desfășurată în cadrul mărturisirii, unde ei stabilește vrednicia sau nevrednicia credincioșilor de a o primi. Prin această lucrare preotul va învăța pe credincioși să se apropie de sfântul potir, plini de toată evlavie, așa după cum îndeamnă și momentul respectiv din Sf. Liturghie: «Cu frica lui Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați», pentru că primesc pe însuși Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Îi va îndemna să fie în pace cu toată lumea, pentru că Euharistia este o jertfă a păcii, bucuriei și iubirii. Îi va îndemna de asemenea să se pregătească cu curățenie trupească și sufletească, prin abținerea de la legăturile conjugale, pe o perioadă de timp înainte și după primirea sfintei Împărtășanii, a cărei durată va fi în raport cu vârsta și posibilitățile de înfrinare ale fiecăruia, nici prea mare, pentru ca împărtășirea să devie o imposibilitate pentru mulți, nici prea mică, pentru a știrbi curăția și valoarea Tainei. O înfrinare prea îndelungată, poate duce la efecte cu totul contrarii celor urmărite, adică la o mai ușoară cădere în ispită și păcat, fapt semnalat de Sfântul Apostol Pavel, către Corinteni. «Să nu opriți datoria unul altuia» spune acest Sfânt Apostol, «fără numai din bunăvoință, la o vreme, ca să nu vă ispitească pe voi Satana pentru neînfrinarea voastră» (I Corinteni, VII-5).

Va atrage de asemenea atenția și asupra curățeniei corporale, adică asupra obligației ce au pentru cinstea Tainei, de a se spăla pe tot corpul de cu seară și a se îmbrăca cu haine și rufărie curate, precum și ferirea minții de gânduri rele și vătămătoare, ca și de la orice faptă care ar fi piedică la împărtășire.

Centrul acestei lucrări îl reprezintă citirea rînduiei sau canonului sf. Împărtășanii, pe care o va face însuși preotul, mai ales pentru cei neștiutori de carte. Această rînduială atât de bogată în instrucțiuni și îndemnuri, mai ales în cele 12 rugăciuni ale sale, citită în atmosfera de liniște și sfințenie a bisericii, cu o seară înainte la Vecernie sau după mărturisire, are o mare putere de înfringere asupra credincioșilor. Rugăciunile acestei rînduiei apar ca o autoacuzare, plină de smerenie fiască, pe care și-o aduc credincioșii în fața lui Dumnezeu, arătînd cât sînt de nevrednici, din cauza păcatelor, de a primi înlăuntrul lor pe Iisus Hristos, dar în același timp și o rugăciune fierbinte către milostivirea divină, pentru că oricît s-ar strădui, ei niciodată nu vor putea fi vrednici de curăția pe care o reprezintă Iisus Hristos pe care-L primesc, împărtășirea nefiind altă o urmare

20. Cf. Pr. Petre Vintilescu: **Sfânta Împărtășire în spiritualitatea creștină. Deasă ori rară împărtășire**, art. în «Studii Teologice, 5-6, mai-iunie 1953, p. 384.

a vredniciei lor, cât un dar ai lui Dumnezeu. Aceste rugăciuni tind să cultive în credincioși conștiința păcatului și smerenia atât de necesară adevăratei vieți duhovnicești.

7. Important pentru pastorație este și momentul împărțirii. El trebuie respectat, cu sfințenie, de toți slujitorii altarelor și anume la sfârșitul Sf. Liturghii, când preotul spune: «Cu frica lui Dumnezeu...». Plasarea lui în acest loc face din el punctul culminant al întregului cult ortodox. Toată slujba Bisericii, de seara, Vecernia, și de dimineață, Miezonoaptea, Utrenia și apoi Sf. Liturghie, nu face altceva decât să concluzioneze la realizarea acestui mare moment de împărțire a omului cu Dumnezeu. În acest moment de împărțire a tuturor din același potir și la același altar, se evidențiază practic, unitatea comunitară a credincioșilor, pe care o realizează și o cimentează cultul ortodox. Schimbarea împărțirii într-un moment al cultului sau în mai multe chiar, așa cum se obișnuiește de către unii preoți, nu face altceva decât să-i scadă din importanță, micșorînd-o în ochii credincioșilor.

III. CONCLUZII

Scopul principal al Sf. Liturghii și al Sfințelor Taine în cultul ortodox este cel harismatic, adică în primul rînd, ele sînt mijloace de transmitere a harului dumnezeiesc. Ele sînt însă și însemnate mijloace pastorale la îndemîna preotului, dar aceasta în rîndul al doilea, ca un rol secundar, care derivă sau stă în legătură cu primul, constînd din lucrarea personală, de îndrumare duhovnicească pe care o desfășoară preotul cu ocazia săvîrșirii lor. Aceste slujbe oferă preotului prilejul de a veni în legătură cu enorjașii săi, și-i creează totodată condiții prielnice pentru desfășurarea lucrării sale pastorale.

Preotul este dator să nu se mărginească numai la săvîrșirea rituală a acestor slujbe, ci să folosească din plin ocaziile pe care i le oferă acestea și condițiile pe care i le creează, desfășurînd cu rîvnă o lucrare personală de neîncetată îndrumare a credincioșilor săi pe calea mîntuirii, cunoscînd că rolul său de păstor de suflete este nedeslîpît de acela de iconom al tainelor dumnezeiești.

UN INCUNABUL ÎN TIPAR GLAGOLITIC : „BREVIARIUM ILLYRICUM“

INSEMĂNĂRI PE MARGINEA EXEMPLARULUI AFLAT LA SIBIU

Adâncirea cercetărilor ce se fac astăzi privitor la legăturile cu viața popoarelor slave din jurul nostru, cercetări pornite de la necesitatea unei conlucrări de sinceră hotărîre și de neînălăturat într-o vecinătate cu surse de viață și trecut cultural comun, — ne impune să ne oprim la tot ceea ce s-ar putea referi la epoca slavonă și în general asupra feluritelor momente din istoria culturii slave, cu care avem atîtea contingențe și înrudiri.

Unul din sectoarele în care se fac cercetări și care, prin rezultatele lor, prezintă interes comun, pentru toți care au format cîndva *comunitatea culturii slave*, este acela al *cărților religioase* de la începuturile tiparului, ca monumente de limbă și de tipar incunabul.¹

Stăruința cu care se fac la noi, tocmai în acest an, studii asupra primelor noastre tipărituri, cunoscute sub denumirea de «tipăriturile lui Macarie» (1508-1512), de la a căror scoatere de sub teasc se împlinesc acum 450 ani, dă dovada preocupărilor ce avem față de perioada de dominație a culturii slavone în Țările Romîne și prețuirii ce păstrăm acestor valori de literatură bisericească comună.

Preocupările noastre se extind, în chip firesc, asupra mai multor aspecte privind această conviețuire cu popoarele slave, începînd cu studiul limbilor slave, pornind de la paleoslavă, reflectată în minunatele noastre manuscrise, opere de artă miniaturală.²

În centrul acestor preocupări se situează cercetările în jurul primelor tipărituri și deci a cunoașterii tiparului cu chirilice și a introducerii acestuia pe pămînt romînesc.

Adîncind aceste cercetări, era firesc să urmărim tot ceea ce poate avea legătură cu perioada lui Macarie și cu locul lui de activitate, care era Veneția de la sfîrșitul de tipar incunabul și începutul veacului următor.³ De aceea, perioada lui Macarie, realizatorul de carte bisericească pentru voievozii munteni, formează obiectul unui amplu studiu, ce va apărea în revista «Biserica Ortodoxă Romînă».⁴

1. Cărțile considerate *incunabule* (perioada de leagăn a tiparului), sînt cele tipărite în intervalul de la invenția tiparului (1440) și pînă la anul 1500 inclusiv.

2. Prefața scrisă de I. P. S. *Firmilian*, Mitropolitul Olteniei, la cartea «Limba paleoslavă» de S. D. Nikiforov, este în această privință o rezumativă și extrem de utilă prezentare a importanței pe care o reprezintă pentru lumea noastră studioasă, cunoașterea culturii slavone.

3. Despre cărțile realizate prin intermediul călugărului Macarie, vezi V. Molin : «*Tipăriturile lui Macarie*», comunicare făcută în prima sesiune științifică de bibliologie și documentare a Academiei R. P. R. București, 15-16 dec. 1955, în rezumat în volumul intitulat «Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare» a Academiei R. P. R. București 15-16 dec. 1955, Editura Academiei R. P. R. București 1957, p. 264.

4. În colaborare cu prof. Dan Simonescu.

Pentru aceste cercetări biblioteca Muzeului Brukenthal din Sibiu a prezentat pentru noi o deosebită atracție, fiind semnalată existența unui fond de incunabule neobișnuit de important,⁵ avind în păstrare 360 de cărți ce poartă data de imprimare înainte de 1500 și deci sînt tipărituri incunabule.

A studia acest bogat fond era o preocupare firească pentru un cercetător în domeniul tiparului și cu atît mai mult, cu cît sutele de incunabule de la Sibiu sînt în bună parte de sorginte venețiană, oferind prin aceasta posibilitatea unei documentări ample, cu perspectiva unor descoperiri neașteptate, căci niciodată nu se poate ști ce «ascunde» o bibliotecă.

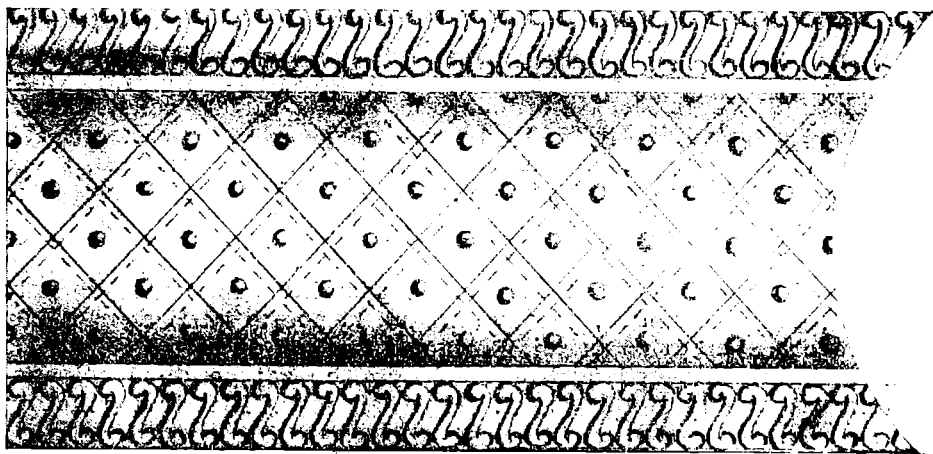


Fig. 6. Desenul presajului în romburi pe muchia de carte, care are tăietura în aur poleit

În drumurile ce ne-au dus deci la Sibiu,⁶ răscolind fondul de incunabule, am dat peste un «Breviarium» deosebit de important pentru noi, cunoscut sub numirea de «Breviarium croaticum» sau «Breviarium illyricum», tipărit la 1493 la Veneția, de către vestitul meșter tipograf, Andreas Torresani de Asula.

Despre breviariul de la Sibiu se poate spune că era într-adevăr «ascuns», fiindcă nu a fost cunoscut de cercetătorii de la noi și nici de cei străini,⁷ nu figurează ca exemplar existent la noi, în nici o catalogare internațională de incunabule. Ne-a trebuit timp și stăruință de a-l dibui și a-l scoate din numeroasele lăzi umplute cu incunabule, bine ferecate și suprastivuie, în măgaziile din citadela palatului Brukenthal.⁸

Înainte de a se arăta importanța excepțională a breviariului sibian pentru toți cercetătorii începutului de tipar și pentru cei

5. Veturia Jugăreanu : *Despre incunabulele Bibliotecii Muz. Brukenthal*, din același volum al sesiunii, p. 165.

6. În vara anului 1956.

7. Abia după ce a fost semnalat de noi (în 1956), a început luarea acestuia în considerare, fără a i se prețui însă importanța.

8. În această privință, concursul bibliotecarei Veturia Jugăreanu ne-a fost de mult folos.

care studiază istoria literaturii religioase slave, vom face o descriere bibliotehnică a acestui rarisim incunabul. Am menționat *rarisim*, fiindcă, după cum se va vedea din cele ce urmează, nu se găsesc în lume decît 4 exemplare (incomplete) din acest prețios breviar.

În privința tehnicii descriptive, ne vom folosi de procedeul de înregistrare, așa cum figurează în cea mai consultată și mai documentată catalogare de incunabule și anume în aceea a lui HAIN, completată cu constatările noastre, făcute asupra exemplarului de la Sibiu.

Sub numărul de ordine 3833 (pag. 530) din L. HAIN (*Repertorium bibliographicum* 1833), se găsește înregistrarea care cuprinde datele convenționale, relativ la un incunabul.⁹

Aceste date au fost comparate și verificate de noi prin exemplarul de la Sibiu, pentru a constata dacă are indicii corespunzători cu cele înregistrate în evidența internațională de incunabule, pentru a vedea, deci, dacă avem de a face cu un exemplar identic cu cele semnalate și pentru ca să cunoaștem starea lui de conservare. De asemenea, și intrucît din HAIN lipsește o descriere a realizării cărții sub aspect tipografic, să putem face, în cele ce urmează, această necesară completare bibliografică.

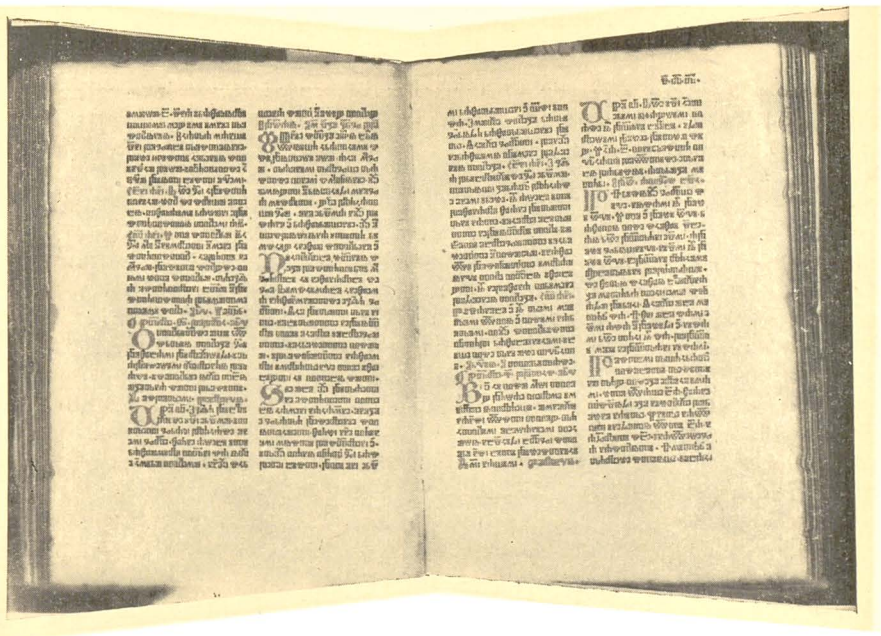
Breviarul are format octav mic, păstrînd proporțiile de portativ, aproape de buzunar, ce devenise uz la aceste cărți de rugăciune la orice oră și cu orice prilej. Formatul paginei de hîrtie 13,50×17,50 cm., formatul culegerii de literă 7/10 cm. cu zaț pe două coloane și cu texte scoase la două culori, negru și roșu. Numărul rîndurilor între 31-33 pe coloană.

Litera (caracterul) cu care s-a zețuit lucrarea este *glagolitică* și nu chirilică, fapt extrem de important, fiindcă pînă în prezent, această lacună a dat naștere la o serie de confuzii și concluzii greșite, la cercetătorii romîni¹⁰ și străini¹¹ care s-au ocupat de acest breviar, confuzia începînd de la HAIN. Concluziile fiind greșite, avem nevoie de o punere la punct și de aceea vom reveni asupra caracterelor glagolitice, cu invocarea cuvenitei documentații.

9. Iată textul de înregistrare la HAIN: *Breviarium croaticum* (impressum litt. Cyrill) F. 1-7, Calend. etc. F. 8 a (c. sign. a et n. Cyrillic I) incip. Psalt. Expl. f. 71 b. F. 72 a. (c. sign. i et n. Cyrillico 65) incip. de tempore Expl. f. 291 a. F. 292 a (c. sign. 11 et n. Cyrillico 285) incip. de sanctis Expl. f. 463 b. F. 464 a (c. sign. ggg et n. Cyrillico 457) incip. Commune sanctor. Expl. f. 503 b. F. 504 a. (c. sign. rubra mmm) incip. Appendix. F. 511 a col. I legitur rubro impressum: *Hunc (sic) breviaruz // impressit magister Andreas de Thoresanis / de Asula die. 13 marcij // 1493. Col. 2. ladem suber. rubro. impr. litt. Cyrill F. 511 rubra insign. typogr. c. litt. A. Acced. f. 512 (c. sign.) 522 b. altera appendiculata. 8. Cyrill ch. c. s. et ff. n. col. 32-34 1, 7. ff. non mm, 496 ff. mm. et 19 ff. non. num. 496 ff. num. et 19. ff. non num.*

10. P. P. Panaitescu, în volumul *Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare*. Ed. Academiei R.P.R., București, 1957, p. 167.

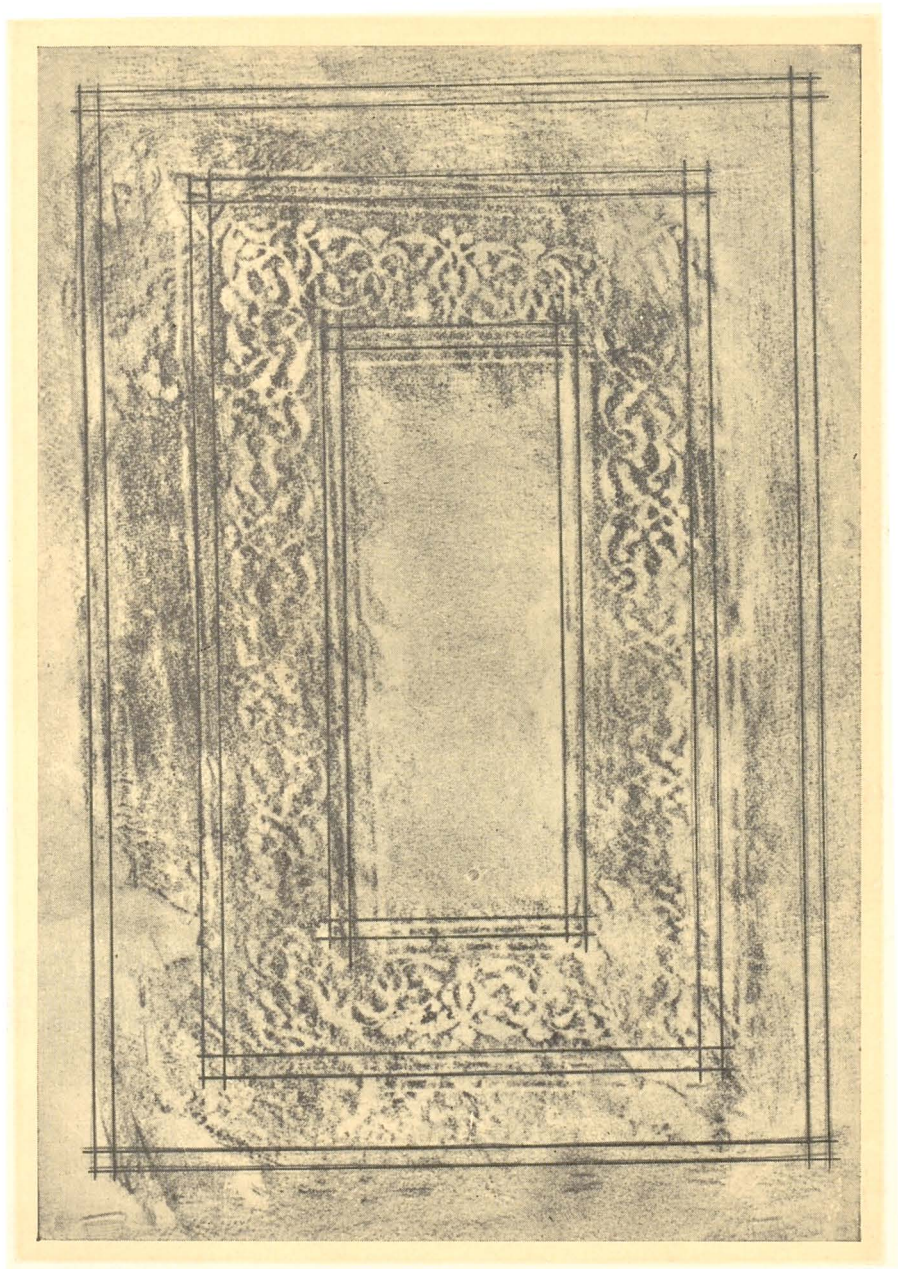
11. În această privință, dr. V. Jagić arată, în comunicarea făcută la Academia de Științe din Viena (Secția de filologie și istorie), ședința de la 9 ianuarie 1895, că Breviarul a fost constant confundat cu un ceaslov în chirilică («es wurde fortwährend für ein Cyrillisches Horologium (часословие) gehalten»), citind în acest sens pe Dobrovsky, Kukuljevic (Arkiv I, 127 a. 1851), pe Ljubic (*Ogledalo*, I, 54 a. 1864) și mai ales pe I. Karataev (*Opisanie slaveano-russkih Knig*, Sankt Petersburg 1883), căruia îi atribuie calificativul de a fi în cercetările ce le face «sirguincios, însă fără discernămint».



1. Breviar deschis. Două pagini de text glagolitic cu inițiale gotic-latine (turnate în plumb) și glagolitice (tăiate în lemn), tipărite cu roșu.



2. Stema de editor și tipograf a lui Andreas Toresani de Asula din Veneția, realizatorul Breviarului. Stema adaptată după emblema lui Nic. Jenson, întiiul tipograf venețian (1470).



- 5. Copie grafitată de pe scoarța Breviarului de la Sibiu, (în stare de uzură), avînd reconstituirea schiței de repartizarea ornamentice, presată cu fier rece (presaj sec).**

bule),¹² și reprezintă un tipar și mai ales o literă de o perfecțiune care nu a putut fi egalată nici măcar peste două sute și ceva de ani, dacă îl comparăm cu alfabetul dintr-un probar de literă de la 1721 al unui vestit tipograf din Nürnberg (vezi fig. 7), care apare primitiv față de acela de la 1493 a lui Torresani de Asula. (Vezi reproducerile din planșă). Structura și ductus-ul grafic al literii este de-a dreptul clasic și care mai târziu s-a etichetat cu numirea de «Feder-grotesc»¹³ în nomenclatura turnătorilor de literă.

De remarcat că în privința scrierii glagolitice se disting două caractere deosebite: cel bulgar, având forme grafice cu trăsături rotunde¹⁴ (fig. 10) și cel croat, cu forme în unghiuri (fig. 11). Pentru ambele, reproducerile noastre din breviar, precum și cele comparative de la fig. 10 și 11 vor fi edificatoare. Primul a rămas în cadrul manuscrisurilor paleoslave, numai ca scriere, cel croat a trecut și în tipar, practicat cu fervență în centrele răspânditoare de carte din Veneția, cu care se învecina limita apuseană a ținuturilor locuite de croați.

Trecând la comparația între cele două tăeturi de literă croată (Veneția la 1493 și Nürnberg la 1721), va fi concludentă chiar și pentru nespecialiști (compară fig. 1 din planșă și fig. 7). Grafismul caracterelor venețiene, luat pe fiecare semn (literă) în parte, precum și ca aspect general, culegând literă cu literă, pînă la formarea unei pagini, apare în mod evident, ca fiind rezultatul unui talent grafic deosebit, capabil de a desena și grava matrițe într-o omogenitate de stil, ce impresionează și azi și la înălțimea căruia nu s-a putut ridica nici peste 227 ani, gravorul german de la Nürnberg.

Opera apare cu atît mai meritorie, cu cît scrierea glagolitică este în general contrară oricărui omogenități grafice, unele litere se scriu spre stînga, altele au forme cu totul bizare, greu de armonizat și de integrat într-un alfabet plăcut echilibrat. Literele reproduse mai jos, luate după alfabetul din caracterul de la Nürnberg, ne vor convinge de acest fapt (fig. 8).

Examinînd *așezarea în pagină* adică «oglinnda zațului»,¹⁵ se va reține și sub acest aspect, chibzuita proporționare a literelor inițiale, urmărindu-se ca omogenitatea oglinzii să nu fie distonant întreruptă de prea repetata folosire a inițialelor, inevitabilă într-o carte de rugăciune horologică (fig. 1 din planșă). Privind reproducerea celor două pagini cu zaț pe două coloane din cartea deschisă (fig. 1 din planșă), avem parcă oglinda Bibliei de 42 rînduri, opera care a consacrat pe marele meșter Gutenberg, firește, la proporții reduse, de la o biblie la un breviar, și făcînd abstracție de miniatura luxoasă din Biblie. În schimb stilul tipografic, factura tehnică, așezarea în pagină, imaginea de ansamblu, toate au o frapantă asemănare.

12. Rămîne să se precizeze oficiu tipografic a primului Missal, tipărită la 1483, de asemenea la Veneția, după ce se va cunoaște exemplarul.

13. Grotesc = caracter de literă la care grosimea trăsăturilor de linie este egală. Feder-grotesc = un caracter rezultat din trăsăturile de peniță, avînd toate liniile verticale mai groase, însă egale, iar cele orizontale puțin mai subțiri, însă de asemenea deopotrivă de egale în grosimea lor.

14. Alfabetul glagolitic bulgar are o stilizare în formă de noduri, care se atribuie scriitorului bulgar Hrabr, din sec. al X-lea. (S. D. Nikiforov, *op. cit.*, p. 17).

15. «Oglinnda zațului» = un termen tehnic tipografic, echivalent pentru formatul și aspectul grafic al unei pagini de culegere, la carte, revistă, ziar, etc.

De reținut încă un fapt interesant : aceste *litere inițiale* nu sînt toate din alfabetul glagolitic, ci unele au fost luate de maestrul tipograf Torresani, din disponibilul de literă gotic-latin, ce-l avea în zețarie și ce era tocmai în plină folosire la acea epocă la Veneția și cu deosebire în oficina toresană, succesoarea marelui gravor de caractere, Nicolas Jeanson,¹⁶ autorul acestui gotic-latin, tranzitoriu de la gotic la latin, apoi la anticva pură, realizată mai tîrziu tot la Veneția și tot în oficina Torresani,¹⁷ asociată cu Aldus Manutius. Insistăm asupra acestui fapt, fiindcă ni se oferă o dovadă în plus, pantru a lămuri de ce tipăriturile cu chirilice atribuite perioadei zise

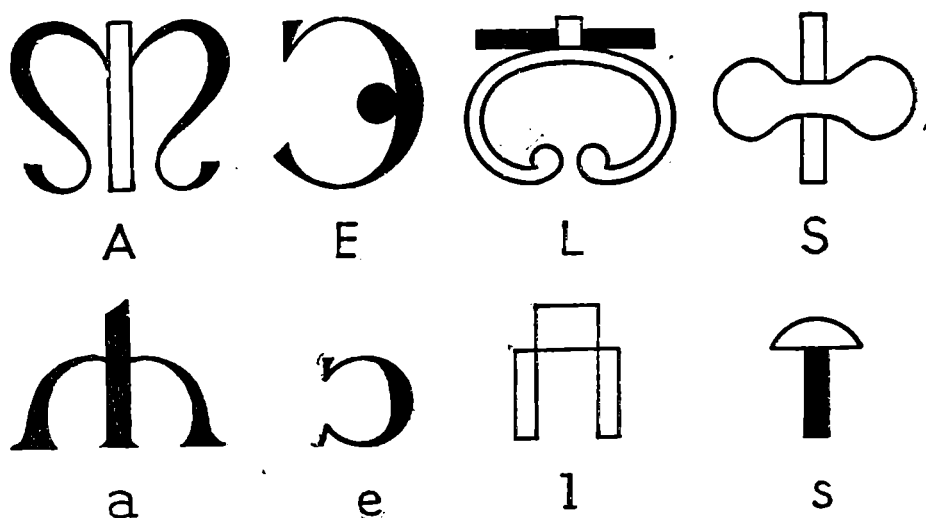


Fig. 8. Exemplificare privitor la unele litere din alfabetul glagolitic, arătînd ductus-ul grafic al acestui caracter precum și configurația literelor cu totul diferită de elementele din chirilică (După probarul de la Nürnberg 1721)

«Cetinie» din tipăriturile lui Macarie, sînt produse realizate la Torresani, care a practicat acest amestec de caractere în lipsă de litere inițiale pe un corp (grad de litere) mai mare și de pe urma cărui fapt s-au făcut eronate susțineri în cercetările referitoare la tipăriturile lui Macarie.¹⁸ În general, breviariul nu face lux de inițiale ornate,

16. N. Jeanson, iscusit gravor de matrițe, a conceput întîia trecere de la goticul lui Gutenberg la un caracter latin, turnat pe 4 corpuri de diferite mărimi și care a făcut epocă, sub numirea de «*caracteris Venetiis*», considerat «*der schönste Antiqua seiner Zeit*» (Faulmann : *Illustr. Geschichte*, Wien-Leipzig 1922, pag. 175).

17. Vezi comunicarea V. Molin : *Tipăriturile lui Macarie*, loc. cit.

18. «... este un fapt stabilit că aceste din urmă cărți (cele tipărite afirmativ la Cetinie n. n.) au fost lucrate cu litere turnate la Veneția, unele transformate din litere latine, pentru uzul unei cărți scrise cu chirilică» (P. P. Panaitescu *op. cit.*, pag. 267). Faptul că la Torresani s-a repetat procedeul de zețar expeditiv, așezînd în zaț inițiale găsite la îndemînă (la Breviarul glagolitic a luat din gotic-latin, iar la chirilice pentru Cetinie din latin-antiqua), a dat loc (după cum se vede din citatul de mai sus) la astfel de confuzii și la concluzii cu «argumentări» pe care se susțin teze, încît se afirmă ca «fapt stabilit» că la Cetinie s-ar fi lucrat cu litere (?) transformate din latine în cirilice. Cine «a stabilit» și pe ce bază, nu știm. Se știe în schimb că zațul cărților din zisa perioadă Cetinie este cules cu literă de pură

sau figurale. Una singură a fost introdusă reprezentînd litera B, cu figură și ornamentală gotică (fig. 4 din planșă), împrumutată de bună seamă de la un breviar catolic cu litere gotic-latine, breviare ce s-au tipărit într-un impresionant număr de ediții în tiparnița lui Torresani. Că inițiala B face parte dintr-un material tipografic mai vechi, e confirmat și de faptul că prezintă urme de uzură vădită (linia de jos a inițialei este întreruptă, xilografia fiind deteriorată).

Această singură inițială, într-o lucrare cu sute de pagini, dovedește că magistrul Andreas Torresani nu a proiectat o ediție deosebit de luxoasă, după cum a făcut mai târziu cu un an, la edițiile macariene în chirilică destinate Muntenegrului și cu deosebire peste 14 ani, tot în edițiile macariene, însă pentru Țara Românească, la care decorația de carte, cu ajutorul xilogravurei, este în floare.

Trecînd de la literă și culegere la *tiparul* breviarului, din cercetarea exemplarului sibian, vom reține că acesta este tot atît de îngrijit ca de altfel toate tipărițile ieșite din oficina Torresani. Se formase în această tiparniță, cu peste 10 prese de tipar, un cult al tiparului, executat cu acurateță și care mai târziu a devenit o tradiție ce a contribuit la formarea faimei tiparului venețian, neegalat în această perioadă de alte tipărițiuri contemporane. Breviarul s-a tipărit în două culori, negru și roșu, partea extrasă la roșu fiind extrem de bogată, nerezumîndu-se la simpla scoatere a literelor inițiale, ci cuprinzînd multe alte litere și cuvinte din coloanele cu negru, ba chiar coloane întregi (fig. 4 și 5 din planșă). Bine înțeles, tiparele deși în culori diferite au «cădere» exactă, nu deviază, ceea ce ne îndreptățește a considera că tipărirea în presă s-a făcut pe bază de «punctură», o metodă dovedită ca fiind practică în general la Veneția și cu deosebire la Torresani, și constatată și la alte lucrări, (cum ar fi de ex. tipărițile lui Macarie) și care asigură o cît mai exactă aliniere între zaful negru și cel roșu. Mai avem de remarcat așezarea paginilor în raport cu formatul hîrtiei.

Această așezare este de-a dreptul clasică, valabilă și azi la lucrări de mare artă: spațiul alb de la cotor sporește crescînd în sus spre capul paginii și trecînd (în margini) pînă la piciorul cărții, proporția de creștere a marginilor de alb fiind progresivă impusă de regulile «secționării de aur» (sectia aurea), preconizată din vechime încă, în materie de artă (în arhitectură, plastică, grafică, etc.).

Mesterii venețieni au făcut operă desăvîrșită,¹⁹ astfel că faima celor peste o sută de tiparnițe care tipăreau de zor, în jurul anului 1500, în orașul lagunelor, nu a fost gratuită.

structură chirilică, dar cu *inițiale*, de-a dreptul latine, sau chirilice, imitate în acest stil, așa cum dispunea în acel moment zețăria lui Torresani, la începutul unui tipar (chirilic) neobicinuit (neexperimentat). Alta a fost situația peste 14 ani, la lansarea edițiilor macariene pentru Țara Românească, cînd tipărirea a fost terînjic studiată și pregătită în baza unor manuscrise scrise și decorate în școlile de miniaturisti din țările romînești și cu a căror factură grafică, cărțile lui Macarie căutau să aibe o cît mai fidelă asemănare. Pentru a izbûti în acest sens, arta desenatorilor ilustratori de carte și a xilografilor venețieni a fost pusă la contribuție din plin, de la caracterul de bază în chirilică nouă și specific romînească, cu care s-au cules cărțile și pînă la frontispicii și inițiale, cu totul aparte, toate izbûțite, încît imitațiile de mai târziu (perioada Coresi-Brașov, etc.) sînt numai reproduceri primitive.

19. Reproducerea de la fig. 1 ne dă posibilitatea să urmărim așezarea paginilor în spațiul alb al hîrtiei de un efect atît de armonicos proporționat și conform

De altfel meșteșugul tipograficesc, practicat aci pe scară întinsă și cu mult simț artistic, a fost unul din mijloacele cu care artizanatul venețian, a cucerit piețele vremurilor.

Breviarul a mai fost cercetat de noi și sub aspectul *legăturii de carte*, ca astfel să avem configurația completă a prezentării grafice. Invelișul cărții este original, adică realizat odată cu data tipăririi. Prezintă toate caracteristicile epocii: scoarțe (tăblii) din lemn de esență tare, îmbrăcate în piele, de tipul marochinului, ce era în plină introducere în legătura de carte în Veneția de atunci; culoarea pielii neagră. Scoarța presată cu fier rece, fără nici o poleială în aur. (Presaj sec, sau orb). Șnit-urile,²⁰ adică cele trei tăieturi de pe marginile cărții, au fost poleite cu aur, avînd presaj și reprezentînd o rețea de linii, după desenul redat la figura 6, desen favorit meșteșugarului venețian (repartizarea în romburi).

Bind-urile (nervurile de pe cotor) sînt patru la număr și prezintă urme de ornamentație, deasemenea în presaj sec, repetînd elementul decorativ al rețelei în romburi (fig. 9), figură de asemenea preferată și care are aplicație chiar și pe scoarța Liturghierului nostru de la 1508, dovedind și cu aceasta afinitatea de tipar cu sursa comună, care era Veneția. Cusut cu sfoară pe triplu fășii de piele, după metoda «inseilării împletite», avînd sus și jos o bentiță din piele (în dreptul capital-bandului), pen-

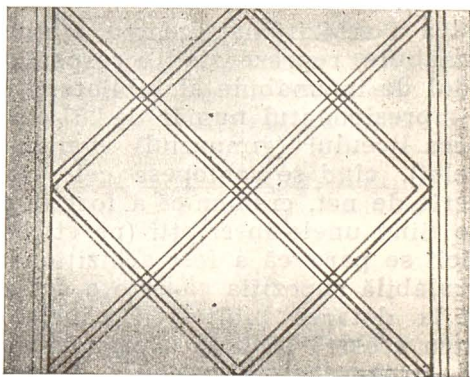


Fig. 9. Compoziție din linii (în romburi), la cotorul cărții (între binduri), caracteristică pentru lucrările ieșite din legătoria lui Torresani. Se repetă și la tipăriurile macariene

tru întărirea cotorului și fixarea inseilării. Ornamentația presajului de pe scoarțe s-a făcut cu intermediul unor ponsoane, reprezentînd o împletitură de desen caracteristică epocii (renașterii), iar schema de repartizare a ornamentației pe suprafața scoarței este aceea a interpunerii de trei dreptunghiuri, tip toresană, (fig. 5), fiind identică cu schema de la ediția Virgiliu apărută cu cîțiva ani mai tîrziu (1501), în aceeași officină. Din prezentarea schematică din pag. 4-a a planșei, acest fapt iese în evidență. Delimitarea dreptunghiurilor (cadrele), a fost trasată cu filetă rulantă, cu linii întretăiate la colțuri.

Starea exemplarului sibian prezintă urme de uzură, în deosebi la legătură (scoarță). O pătrime (cea de jos) din scoarță este ruptă (pielea parțial detașată). Tăblia de lemn lipsește complet la scoarța din dos. Bind-urile abia sînt perceptibile.

Reconstituirea decorației de carte de pe scoarță cu presajul în sec pe piele, nu se poate face integral. Reproducerea noastră (pag. 4 planșă), ni le redă atît cît a fost posibil de a fi ridicat, prin grafitare.

cu regulele secționării de aur, în plină aplicare, chiar și în tipografia de azi, la cărți cu pretenție de artă.

20. Șnit = muchia cărții.

Blocul de carte însuși este reparat în diferite faze succesive, cu vădita intenție pe a-l păstra în bune condiții. Cartea nu reprezintă un exemplar complet, ceea ce îi scade din valoare, partea de la început fiind deteriorată; îi lipsesc 8 file (1-7 Calend.) cu semnatura *a 1*, încât începe cu foaia ce poartă indicația de fascicolă *a 2-a*. Starea de uzură a legăturii se poate constata și din reproducerea cu presajul scoarței (fig. 5 din planșă).

*

Credem necesar a completa aceste constatări cu arătarea că tipăriurile incunabule din fundația Brukenthal, provin din două surse. Baronul Samuel de Brukenthal,²¹ fost guvernator al Transilvaniei (1777-1787), era un pasionat colecționar de opere de artă (pictură în deosebi). Se pare că în aceeași măsură l-a preocupat și cartea veche, fiindcă a achiziționat pentru biblioteca proprie nu mai puțin de 75 incunabule, reprezentând o respectabilă valoare în bani. În anul 1879 fondul de incunabule al bibliotecii de la Muzeul Brukenthal sporește cu impresionantul număr de 287 cărți incunabule, provenite din biblioteca liceului (gimnaziul) evanghelic din Sibiu (fostă bibliotecă a capelei), când se contopesc cele două biblioteci. «Breviarul illiric», descris de noi, credem că a fost în patrimoniul bibliotecii gimnaziale, date fiind unele inscripții (pe eticheta de pe scoarță), iar după alte indicii se pare că a fost achiziționat de Brukenthal. Susținem totuși ca valabilă supoziția că este o achiziție a persoanelor care au contribuit la dotarea bibliotecii capelane, dat fiind faptul că achizițiile pentru această bibliotecă erau în majoritate cu conținut religios, pe când Brukenthal își procura, în special pe piața vieneză, de preferință cărți cu conținut laic.

Cu acestea, socotim încheiată expunerea noastră asupra breviarului ca produs tipografic. Urmează să arătăm condițiile în care s-a realizat, rolul ce-l are ca tipăritură aparținând perioadei slave și valoarea excepțională ca incunabul glagolitic.

Pentru a putea intra în cercetările enumerate mai sus, este necesar să vedem ce este glagolitică și rolul acesteia în literatura bisericească slavă și cum s-a ajuns la necesitatea de a se tipări breviarul de la Veneția.

Deși s-au făcut cercetări și s-a studiat, cu competență și în chip amplu, locul și condițiile în care s-a format limba paleoslavă, totuși complexul de probleme și mai ales controversatele opinii ivite în cursul acestor cercetări, așteaptă încă dezlegări și lămuriri, căci asupra începuturilor limbei paleoslave planează încă incertitudini, sursele de informare fiind de altfel foarte puține.

21. Samuel baron Brukenthal, născut la 1721, mort la 1803, a fost înnobilit de Maria Terezia, al cărei protejat era. (Castelul Brukenthal, cu un frumos parc, se află la Avrig). S-a retras din viața politică la 1787 (a fost partizan al izolării Transilvaniei de Ungaria), pasionat colecționar de lucrări de artă, posesorul unei biblioteci cu peste 15 000 volume, în mare parte tipărituri de artă. Neavând moștenitori direcți, lasă aceste valori administrației bisericii evanghelice. Biblioteca (deschisă în 1817), este una din secțiile muzeului Brukenthal și s-a mărit cu Biblioteca Capellei (Kapellen-Bibliothek) în anul 1879, ale cărei începuturi ca bibliotecă a orașului, se situează în jurul anului 1300. A fost completată cu biblioteca ordinului dominicanilor și cu alte donații și colecții particulare. Astăzi are circa 170.000 volume.

Vom reține din etapele principale numai atât, cît ne este necesar la studiul de față.

Urmărind condițiile istorice în care a apărut limba scrisă la slavi, pentru a găsi originea limbii paleoslave, ne vom întoarce pe firul istoriei tocmai în veacul al IX-lea, cînd în preajma anului 863, Rostislav, principele Moraviei, cere Bizanțului să-i trimită misionari, care să propovăduiască credința creștină pe înțelesul și în limba supușilor, căci în această perioadă serviciul bisericesc se făcea în latină. Cererea aceasta avea și un aspect politic, principii moravi dorind să obțină concursul imperiului bizantin în acțiunea lor de rezistență față de mișcările expansioniste și prozelite ale episcopilor germani, de sub a căror heghemonie bisericească voiau să se emancipeze. Factorii conducători ai Bizanțului, împăratul (Mihai III) și patriarhul, au acceptat propunerea și în felul acesta au ajuns în Moravia, ca misionari, frații Chiril și Metodi, cunoscători ai limbii slavone. În cei trei ani cît au activat în Moravia, au tradus (Chiril) în limba slavă cărți bisericești,²⁸ preocupîndu-se și de inițierea unor învățați în vederea organizării unei Biserici naționale a Moraviei.

Frații Chiril și Metodi au socotit necesar să întreprindă un drum la Roma, calea lor trecînd pe la slavii din Panonia.²⁹ La Roma, Chiril moare (869), iar Metodi se întoarce pe același drum în Moravia, unde moare la 885. Dar ceea ce au început cei doi misionari, are continuare, căci ucenicii se răspîndesc, ajungînd în legătură cu biserica croată și bulgară, unde creștinismul fusese tocmai adoptat. Roadele s-au văzut în curînd. Ceea ce au început Chiril și Metodi în Moravia, la extremitatea de apus a slavismului, prin introducerea liturghiei slave în slujba bisericească, a dat o gravă lovitură heghemoniei apusene. De la această extremitate și pînă în îndepărtata Rusie, au fost cîștigați pentru ortodoxie, în scurt timp, zeci și zeci de milioane de credincioși, încît numai în Croația și Dalmația, și în ținuturile de hotar au mai rămas puțini slavi, adepți ai credinței romane.

În toiul acestor frămîntări pentru așezarea unei alte Biserici, s-a format și paleoslava. Puținele monumente paleoslave, arată că baza limbii paleoslave trebuie căutată în graiul grupului sudic al limbii slave și anume la grupul bulgaro-macedonean.³⁰

Slavii sudici aflîndu-se în legătură directă cu populația greacă, limba greacă, prin traducerea de cărți bisericești din greacă, influențează limba paleoslavă, îmbogățîndu-i atît lexicul, cît și structura sintactică.

Ceea ce a stat însă la început în drumul dezvoltării limbii paleoslave, ca limbă literară de mare vehiculație, a fost faptul că scrierea se folosea de două alfabete. Unul era cel *glagolitic*, care după unii învățați (Jagić și alții), reprezintă o adaptare a scrierii minuscule cursive bizantine, iar celălalt alfabet, cel *chirilic* ar coborî din scrierea uncială bizantină. Primul alfabet, cel glagolitic, a rămas

28. Gelasius Dolner (1719-1790), călugăr piarist : *Über den Alter der böhmischen Bibelübersetzung*, (1788).

29. Transilvania, Regiunea dintre Dunăre, Drava, și Mura, unde de asemenea era populație slavă (străbunii slovenilor).

30. S. D. Nichiforov, *op. cit.*

în cele dintii monumente de paleoslavă și aparține istoriei, pe cînd alfabetul chirilic a fost scrierea „sfîntă” a cărților bisericești, de-a lungul veacurilor, servind apoi și ca scrierea de bază la alfabetele de azi ale rușilor, bulgarilor și sîrbilor. *Dualismul* acesta în scriere (glagolitică și chirilica), a dăunat foarte mult limbii literare comune și răspîndirii literaturii paleoslave.

Nu este încă elucidată problema, care dintre cele două alfabete este cel mai vechi. A precedat chirilica glagoliticul, sau invers? Balanța pare să încline pentru întîietatea glagoliticei, unii cercetători și învățați pronunțîndu-se categoric pentru glagolitică.³¹ Incertitu-

✝ ВЪНМАШТЪЧАНСЪ
 ННАНСТАГО АОУХАА
 78САМОНАБРАБЪБ*
 ПОЛАГАХПАМАТЪ
 ѿНМАТЕРННБРАТ
 АІСРЪСТЪХЪСНЪ
 НМЕМАОУСЪПЪЦ
 ІСОЛАРАБЪБ*Н
 ѿААВАННАПНСА
 АѿТООТЪСЪТВЕ
 ҃҃:Ф̄А̄ННЗ̄А̄Н

Fig. 12. Inscripția țarului Samoil din anul 993 în chirilică
 (Lacul Prespa, Bulgaria)

dinea intervine din faptul că pe de o parte se afirmă că glagolitică a fost mai răspîndită în ținuturile slave occidentale, unde au activat cei doi frați, și că, deci, în activitatea lor misionară chiar de la început n-a existat decît glagolitică. În sprijinul acestei opinii vine și faptul că se cunosc monumente paleoslave glagolitice, în care se

31. S. D. Nichiforov, Jagici și alții. (Safarik a avut multe rezerve, a militat pentru chirilică, ca, după cercetarea perioadei panoniene a celor doi misionari, să încline pentru o glagolitică premergătoare chirilicei).

găsesc trăsături lingvistice occidentale (morave).³² De altă parte cunoaştem şi monumente paleoslave, scrise însă în Bulgaria, în aceeaşi epocă, tot cu glagolitice.³³ Tot în Bulgaria, s-a săpat la 993 pe o lespede în chirilice (inscripţia ţarului Samoil, fig. 12), date oarecum simultane care se cer a fi încă studiate.

Pe lângă această discuţie referitoare la teritoriul de provenienţă mai intervin şi acelea cu argumente lingvistice,³⁴ care se abat însă de la rostul cercetărilor noastre de faţă şi, deci, nu vom stăruia asupra lor.³⁵

Un singur fapt este însă de netăgăduit: în extrema apuseană a ţărilor locuite de slavi, pe linia sudică, în Craina, Slovenia, Istria şi pe coasta Dalmaţiei, pînă la limita slavă din Bosnia, peste tot, scrierea din cartea bisericească, din diplome şi acte a fost cea glagolică, cu dovezi ce ne duc pînă la al zecelea veac în urmă.³⁶ Aceste ţinuturi n-au fost cîştigate pentru Liturghia slavonă; aci s-a mai perpetuat dominaţia spirituală papală. Mijloacele de persuasiune şi acţiunea de prozelitism se exercitau în limba ilirică şi cu scrierea glagolică cunoscută credincioşilor. Iar printre mijloacele cu care se exercitau influenţele eclesiastice, *tiparul*, prin cartea tipărită, era cel mai de seamă.

*

La noi românii, scrierea glagolică nu a fost cunoscută şi deci nu s-a practicat. Unele semne izolate, introduse în texte chirilice, nu pot fi considerate ca un început de scriere glagolică, cum ar fi litera *d* (Д) chirilică din Psaltirea Scheiană (sec. XVI, copiat după unul mai vechi) şi care ici-colea este înlocuit cu litera (semnul) corespunzător din glagolitică (Ѡ). Credem că nu este decît o reminiscenţă grafică a vre-unui tahigraf,³⁷ care a scris cîndva şi texte glagolitice, fiindcă noi, aparţinînd Ortodoxiei, cu întreaga literatură şi tipar bisericesc, nu puteam accepta glagolitică, care după cum se vede din cele expuse aci, ajunsese o scriere acaparată de biserica papistaşă, pentru acţiunea ei de convertire şi constant deosebită de chirilică, prin numirea de „caratteri illyrici“.

Amestec de scriere glagolică în chirilică a existat şi la sîrbi şi bulgari, de unde ne-a putut veni prin influenţa şcolilor de miniaturistică. Dacă s-ar fi adus la noi scrierea glagolică de la croaţi, cum susţine I. Bărbulescu,³⁸ prin intermediul unor misionari dominicani sau franciscani, în acest caz n-am fi avut numai cîteva neînsemnate imixtiuni grafice, ci texte, ba chiar manuscrite întregi. O

32. «*Foiţele de la Chiev*» (sec. X) şi «*Fragmentele de la Praga*», (sec. XI).

33. Evangheliarele cuprinse în *Codex Zographensis* şi *Marianus*.

34. Un orientalist cu reputaţie, F. Dürich a mers pînă la asemănarea glagolitică cu scrierea *rună* («*Biblioteca slavica*», München 1795 (apud Jagici *op. cit.*, pag. 139).

35. Greşit se afirmă că «glagolitică este *precursoarea* literelor chirilice» (Biblioteca Centrală de Stat a R. P. R., *Bibl. Brukenthal* pag. 13), fiindcă chirilica s-a format şi s-a dezvoltat pe plan şi în condiţiuni cu totul aparte de glagolitică, fiecare avînd o evoluţie pe linie proprie.

36. «... în Croaţia şi Dalmaţia se poate urmări o continuitate a scrierii glagolitice, încă din cele mai vechi vremuri» (Jagici, *op. cit.*, pag. 196).

37. Ilie Bărbulescu: *Fonetica alfabetului cirilic*, Bucureşti 1908, p. 20.

38. *Ibidem*, pag. 22.

acțiune a unor misionari catolici ar fi lăsat alte urme, mai mult decât o întâmplătoare grafie a unei litere. Iar despre o legătură „în special cu Senj, prin relații comerciale sau culturale ale noastre cu Croația catolică”,³⁹ această legătură dacă a existat (unde? când?), nimeni și cu nimic nu se dovedește adaptarea glagolitică. De alt cum litera d (з) din Psaltirea Scheiană este rotundă (nod), deci luată din glagolitică bulgară, nu colțuroasă (croată).⁴⁰

*

Să vedem deci, condițiile și mediul ambiant cultural-economic al epocii în care s-a materializat tipograficește Breviarul venețian, ce se află la Sibiu.

Spre sfârșitul veacului al XV-lea, Veneția devine un centru răspînditor de cultură, neegalat de nici un alt oraș, care înțelege să se folosească de abia cunoscuta invenție a lui Gutenberg, într-o proporție care nicăeri și niciodată nu s-a mai produs. Vreo 150

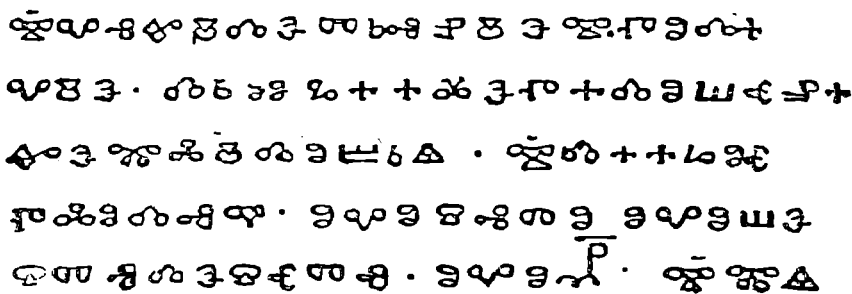


Fig. 13. Text glagolitic din evangheliarul Zographensis

tiparnițe (mai multe decât erau străzile-lagune), unele înzestrate cu peste zece prese tipografice, puneau pe piețele lumii producția lor tipografică.⁴¹

Politica comercială a republicii venețiene, practică tenace și continuu pe toate liniile lucrative, negociind tot ceea ce putea asigura venituri pentru un oraș ce ducea o viață de risipitor lux și de intensă consumație, a transformat și tiparul în furnizor de produse pentru export, alături de celelalte articole venețiene de faimoasă reputație (cristale de Murano, dantele de Veneția, faianțarie, mătăsuri, giuvaeruri, construcții navale, etc.).

Producția de carte s-a integrat repede în această politică de expansiune comercială, promovată dintr-un raționament de chibzuită

39. *Ibidem*, pag. 22.

40. De alt cum la autorul Ilie Bărbulescu sînt și alte concluzii greșite, în legătură cu glagolitică. I. B. susține în *Calvinismul și începutul d'a se scri romînește* (Buc. 1900), că «lingua illirica» și glagolitică ar fi dovezi că nu calvinismul, ci catolicismul a facilitat promovarea limbii și literaturii naționale a popoarelor, inclusiv la noi romîni.

41. F. Organia, *L'arte della stampa*. Veneția 1899; Malmeti: *La storia di Venezia della vita privata*, Torino 1880. Haebler, Bogens și mulți alți cercetători ai tiparului venețian, susțin aceleași păreri.

politică de stat. În vremea când la Roma, abia funcționa modesta tiparniță a celor doi tipografi germani ambulanți, iar în celelalte centre de cultură și focare universitare, ca Florența, Bologna, Padua, etc., tiparul nu era încă cunoscut, Veneția, oraș de negustori și fără universitate, a primit și a dezvoltat tiparul și ca artă, și ca mijloc de răspîndire a culturii, și ca negustorie editorială, în proporții ce impun pînă azi, prin amploarea lor.

La Veneția, tiparul nu răspundea unei nevoi locale, ci era un instrument de exploatare lucrativă a dorinței de cultură, cu caracter clasic și universal. Conținutul, limba și forma cărților produse la Veneția, nu erau determinate de indicii, sau specific local venețian, ci de nevoile pieții universale. Din tot ceea ce s-a produs în toate țările în materie de incunabule (pînă la 1500), 35% adică 3386 de titluri au apărut în Italia și în primul rînd la Veneția, iar în această producție, impresionantă pentru acele vremuri, cartea venețiană era de tot felul, de la edițiile clasicilor latini, Horațiu, Cicero, Virgilius, la cosmografie, de la codici juridici la manuale de medicină, de la scenele lui Petrarca, de la comediile lui Aristofan, la geometrie și anatomie. Iscușii meșteri tipografi venețieni nu au cunoscut greutateți tehnice, chiar în fața realizării unor ediții în diferite limbi străine. Se tipăreau în caractere realizate aci, în latină și mai ales în greaca clasică, ca și în greaca cu caractere demotichii, în ebraică, ba chiar și în arabă; s-au tipărit note muzicale, cărți de joc și hărți maritime, cu material cartografic. Deci tot ceea ce «se cerea pe piață».

În felul acesta nu este de mirare, că în scurt timp, de la introducerea tiparului la Veneția, de către Nicolas Jeanson (1470), să se ivească necesitatea de a tipări chiar și în glagolitică, deci cu caractere de litere ce puteau fi considerate exotice și într-o limbă fără răspîndire, în limba croată (numită și ilirică). Apoi puțin mai tîrziu, sau poate chiar concomitent, Veneția tipărește o serie întreagă de ediții în chirilică.⁴²

Pentru meșterii desenatori de caractere tipografice, pentru gravorii de ponoane, sau ajustorii de matrițe, pentru îndemînatecii turnători de litere din Veneția, realizarea unui astfel de material tipografic, nu era deci o greutate. Perspectiva de a intercala în activul comerțului editorial venețian un vast și neexploatat teritoriu (Balcanii), a tentat și a deschis pungi grase pentru investițiile necesare la creația de matrițe și tipar, deși, după părerea noastră, negustoria cu cartea în glagolitică nu a prins, edițiile fiind puține: ele au și încetat în scurt timp, după cum vom arăta.

Care au fost cele dintîi și cele din urmă tipărituri în glagolitică, la Veneția, și căror împrejurări se datorează apariția lor?

Tipăriturile în glagolitică au fost precedate de o serie de manuscrise, toate scrieri bisericești, mai mult sau mai puțin cunoscute.

Cele mai vechi sunt îndeajuns de cunoscute: Foițele de la Chiev, Tetraevanghelul de la Zograf (Athos), manuscrisul Marianus, fragmentele de la Praga, toate monumente glagolitice, cu respectabilă

42. Limba acestor cărți și cu deosebire a celor din perioada lui Primus Tuber, deși este considerată constant *croată*, însă sub această numire nu trebuie înțeleasă croata de azi, din provincia Croația, ci acea limbă care era vorbită în aceste regiuni. Este o variantă a graiului sîrbesc. (Pentru Primus Tuber, vezi mai jos).

vechime și cercetate de către filologii cunoscători în materie. Mai puțin citate sînt :

Missale exaratum (1387), pastrat în biblioteca De propaganda Fide de la Roma, împreună cu încă alte două missale de la 1402 și 1441. Antemergătoare acestora este *Psaltirea* pe pergament a clericului Nicolaus de Arbe (sub papa Honorius) în anul 1222, sau *Codex membraneus glagoliticus (Missalis)*, al cneazului Novac (sub regele Ludovic al Ungariei la 1368), păstrat la biblioteca imperială din Viena, precum și unele din secolul al XV-lea, ca: *Psalterium glagoliticum cum canticis*, de la 1463 (Biblioteca din Viena), o Biblie de la 1435

ΟΥΛΗΨΕΤΑΙ+
 ΚΑΙ ΟΣ ΕΑΝ ΠΟ
 ΤΙΣ Η ΕΝΑΤΩ
 ΜΙΚΡΩΝ ΤΩ
 ΤΩΝ ΠΟΤΗΡΙ
 ΟΝ ΨΥΧΡΟΥ
 ΜΟΝΟΝ ΕΙΣ

Fig. 14. Scriere uncială grecească din veacul al IX-lea

(discutabilă, după Dobrovski) și altele arătate în descrierile lui Dobrovsky, Safarik, Jagici, Vondrák, etc. Multe din textele glagolitice sînt puse sub semn de întrebare, cum ar fi diploma Frankopan, eliberată la 1444, scrisă într-o glagolitică amestecată cu *bucviță* și aflată la Johaneum (Graz), despre care Safarik crede că «numai introducerea și finalul sînt în glagolitică, după cum sînt și diplomele *valahe* (s. n.) în slava bisericeasca.⁴³

În materie de breviare, sînt semnalate :

Breviarium ante an 1387 (Expl. la De propaganda Fide, Roma) și *Breviarium* scris pe pergament, cuprinzînd legenda lui Chiril și Metodiu (din a doua jumătate a secolului al XIV-lea).

Față de această relativ sumară evidență a manuscriptelor în glagolitică, cele scrise în chirilică sînt neasemuit de multe. Dacă

43. Safarik, *Verzeichnis altserbischer Drucke*, p. 190.

luăm numai lista cărților bisericești de la noi, scrise pînă la introducerea tiparului, fără să mai vorbim de actele voevodale, vom vedea cît de răspîdită a fost scrierea chirilică, după cum tot atît de frecventă a fost și la popoarele slave, începînd de la cel mai vechi monument de chirilică,⁴⁴ și pînă la momentul în care tiparul a adoptat și chirilica.

Dar și în această privință, glagolitică a precedat. Înainte ca chirilica să iasă de sub teascurile venețiene, sub forma primului produs tipograficesc⁴⁵ și anume Octoihul de la 1494, Veneția tipografică realizează și lansează primul produs glagolitic: *Missale Romanum*, terminat la 22 februarie 1483, în folio. Lucrarea nu este cunoscută⁴⁶ decît din foarte sumare mențiuni făcute de Dobrovsky,⁴⁷ Jagici și de Safarik, care mai adaugă considerațiunea că «cine a gravat matricele acelei tipărituri (fără majuscule) aste și autorul literelor chirilice folosite în tipăriturile de la Cetinje»⁴⁸

Fără îndoială că autorul de matrice este același, după cum și oficina este aceeași, din una și singura localitate care este Veneția.

Deducem deci că prima tipăritură glagolitică *Missale Romanum* a fost scoasă tot de sub teascurile lui Andreas Torresani de Assula, același Torresani, care peste zece ani tipărește cea de a doua carte, *Breviarium Croaticum* sau *Illyricum*, acel breviar din care am găsit un exemplar la Sibiu. Că *Breviarium*-ul este opera lui Torresani, nu mai încapă îndoială: impressum-ul tipărit în *Breviar* (fig. 4 din planșă), precum și stema editorială (reproduse la fig. 2 din planșă) sînt clare. Impressum-ul, adică indicația de tipăritor, sună astfel: «*Hunc breviarium i(m)pressit magister Andreas de thoresanis de asula die 13 martij 1493*», text în latină, tipărit cu caractere latine, pe un corp de literă mult mai mare (circa 24 puncte tipografice), decît litera de text, plasat în mijlocul textului croat. Stema editorial-tipografică a oficinei Torresani din pagina următoare pune și ea amprenta de nediscutat a sursei tipografice.⁴⁹

44. Inscripția funerară a țarului bulgar Samuil (anul 993, în Macedonia), de la care pornesc cercetările paleografice relativ la limba paleoslavă cu chirilice (fig. 12). O scriere și mai veche s-a descoperit recent în țara noastră, lângă satul Mircea Vodă din Dobrogea, cu prilejul săpăturilor făcute acolo: o piatră din anul 6450 (= 943) «...Greci. In anul 6450 era în vremea lui Dumitru jupan...». Vezi C.C.B. *Inscripție slavă din Dobrogea, Studii*, nr. 3/951, p. 122-134.

45. Prima carte cu chirilice a fost partea I-a din Octoihul lui Macarie, tipărit la Torresani din Assula, (1494), deci la același tipograf-editor de glagolitică, după cum toate celelalte cărți atribuite unei imaginare tiparnițe de la Cetinje, tot la Veneția s-au tipărit. Nimic nu dovedește existența unei oficine tipografice în munții Cernagorei, în perioada incunabulă a tiparului. Nu există nici un document în această privință, în schimb sînt toate indiciile de ordin tehnic-profesional, coroborate cu condițiile istorice, care ne arată că Veneția a fost în acea perioadă un focar răspîditor de carte tipărită, în orice limbă, pentru orice nevoie, după cum am mai arătat. (Vezi rezumatul comunicării V. Molin, cit. mai înainte).

46. Un exemplar în Bibl. imp. din Viena și 2 ex. în Bibl. Vatican.

47. «Glagolítico Missali anno 1483 impresso», în *Linguae Slavicae*, Viena 1822.

48. Safarik, *op. cit.*, pag. 173.

49. Pentru cercetările ce se fac în jurul tipografiei (sau tipografiilor) slave de la Veneția, aceste precizări sînt importante, fiindcă în istoriografia privitoare la tiparul slav s-au strecurat teze cu totul greșite, așa cum arătăm și în altă parte. Aci voim să îndreptăm o parte din erorile cuprinse într-o lucrare (plachetă) a autorului sudslav S. M. Stedimlja (*Cronogorska Stamparije*, Zagreb 1938. Resumé), care acordă cu largheță, unui lung șir de mînăstiri din Serbia și Bosnia, existența

Despre tipograful Torresani,⁵⁰ căruia îi atribuim un rol important în tipăriturile glagolitice și chirilice, este necesar să spunem câteva cuvinte.

Originar din Assula, a învățat meseria la Jeanson, introducătorul tiparului la Veneția. Este menționat ca fiind la învățătură în oficina lui Jeanson, la 1474, iar la 1482, cumpără instalația lui Jeanson, după moartea acestuia și înființează una dintre cele mai mari și mai înfloritoare tiparnițe din Veneția, asociindu-se cu diferiți tovarăși, fiind foarte versat în a face și desface asociații, culminând prin captarea marelui maestru, învățat și literat Aldus Manuțius, căruia îi devine socru (1499) și apoi asociat pînă la moartea ginereului (la 1513) și căruia îi urmează Manuțius-fiul în aceeași formație de asociat. Torresani moare la 1529,

Numele lui figurează întâia dată în lucrarea Panoramitanus, vol. I, scos de sub tipar la 2 noembrie 1482, la Veneția. Este însă stabilit că și-a început cariera de editor-tipograf cu un breviar la 1481, anume cu «Breviarium Romanum»,⁵¹ fiind încă în asociație cu

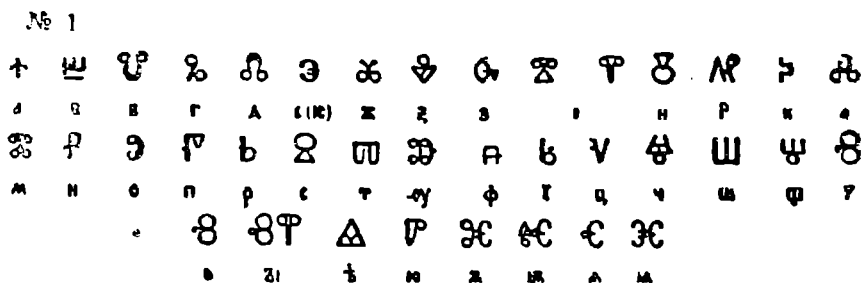


Fig. 15. Alfabetul glagolitic comparativ cu chirilic (după S. D. Nikiforov)

Johanum de Colonia, succesorul lui Jeanson. În anul următor (1482) Torresani continuă seria breviarului, însă în altă combinație (cu Bart. de Blavis), pentru ca de aci înainte, breviarul să fie cartea favorită în această officină, editînd pînă la 1500 un număr de nu mai puțin de 29 breviare, un adevărat tur de forță editorială, pentru acele vremuri.⁵²

Faptul că Torresani și-a dedicat în bună parte activitatea editorială lansării de breviare, se datorează împrejurării că era o înde-

unor tiparnițe proprii. Astfel următoarele minăstiri ar fi fost focare de tipar: Obod (1483), Senj (1494), Rijeka (1500), Gorajde (1519), Graclanița (1539), Rujan (1543), Mi-leșevo (1544), Belgrad (1552), Mricșina (1562), etc., etc. Pentru toate acestea nu se arată un material documentar convingător. În legătură cu acestea, autorul citat atribuie, localității Senj (1494), introducerea tiparului, ceea ce nu corespunde, după cum se vede din studiul nostru de față, greșelile raportîndu-se în aceeași măsură și la celelalte localități. (Vezi amănunte în comunicarea noastră la Academia R. P. R., «tipăriturile lui Macarie» op. și loc, citate).

50. Numele lui este cunoscut sub diferite variante: Torresanus, Torresani, de Torresanis, de Assula, etc.

51. Vezi «Gesamtkatalog d. Wiegendrucke», vol. 5, finala «Übersicht nach Druckorte u. Druckern», pag. 728.

52. În anul 1486 scoate două breviare diferite, de asemenea în anul 1490 (Brev. Predicatorum și Brev. Carmelitanum), urmate de Brev. Benedictum, Cartusianum, Franciscanum, etc.

letnicire îndeajuns de lucrativă. Breviarul fiind cerut de credincioșii de rit catolic, el ajunge în scurt timp la convingerea că această activitate trebuie lărgită, scoțind cărți bisericești în limba croată, cu semne glagolitice, (se pare că Torresani termină tiparul întiiului produs tipografic în glagolitică: *Missale Romanum*,⁵³ despre care Safarik spune⁵⁴ că «Vestita carte *Missale* de la 1483 (în glagolitică n.n.) depășește vârsta tipăriturilor în chirilică, cu zece ani». Indemnul nu a fost de bună seamă propriu, ci a venit din sferele eclesiastice catolice din Croația și din teritoriile ilirice, care aparțineau Bisericii romane. Examinînd întreaga crestomație a cărților religioase tipărite în glagolitică, se va constata că indemnul, patronajul, editarea sau chiar comanda directă de carte glagolitică, s-a făcut de către organe bisericești, sau prelați catolici, iar mai târziu, pe timpul reformei lui Luther, din zelul adeptilor acestuia, și cu scopuri prozelitiste. Acest considerent este valabil și pentru cărțile glagolitice, antemergătoare tiparului, fiindcă *Psaltirea* pe pergament (1222) este a clericului catolic Nicolaus de Arbe, patronat de papa Honorius, *Psaltirea* de la 1359 este a unui preot din dieceza catolică Senj ș. a. m. d. Din acest centru, Senj (din Croația), reședința unei episcopii catolice, a pornit o adevărată acțiune de editare de cărți în glagolitică. Safarik citează pe arhidiaconul Silvester Bedricici, care «a dispus editarea la Senj a mai multor cărți în glagolitică, prin magistrul Gregor, originar din Senj și cu învățătura meseriei făcută la Veneția», fără să precizeze care sînt aceste «mai multe cărți» și fără a indica cine a fost acest «magistru Gregor».⁵⁵ Însă pentru cercetările incunabule, putem fixa cu date certe că din acest Senj a pornit indemnul pentru tipărirea Breviarului din anul 1493, pe care îl cercetăm noi.

*

Credem necesar a arăta ce este un Breviar, cu atît mai mult, cu cît a fost confundat cu un Ceaslov, afirmîndu-se că s-a tipărit cu chirilice în timp ce adevărul arată că nu este un Ceaslov (ortodox) și că nu este tipărit cu chirilice, ci cu glagolitice.⁵⁶

Breviarul cuprinde texte pentru rugăciunile de zi și de noapte, «*horae diurnae et nocturnae*». Se compune din: extrase din psaltire,

53. Din care nu sînt de cît două exemplare la Bibl. Vaticană un exemplar și la Biblioteca f. imp. din Viena, atribuite oficinei Torresani.

54. In «*Verzeichniss altserbischer Drucker*», pag. 173.

55. La Veneția, în această perioadă erau mai mulți meșteri tipografi cu numele de Gregor, și anume (Gregor de Gregoriis, cu deosebite merite în ornamentală și inițiale xilografiate), Gregorius sau Georgius de Rusconibus, un foarte activ și renumit tipăritor, precum și Gregorius Arivabena (1483-1515) care a tipărit (la 27 septembrie 1484) un *Missale Romanum*, încît ne întrebăm; s-au succedat în 1483 și 1484, două ediții din acest *Missale Romanum* (glagolitic) ? (I. Butsch: *Die Bücherornamentik der Renaissance* Leipzig 1888, pag. 6). Indiferent care din acești Gregori a fost tipăritorul în combinație cu preotul Silvester, este de reținut: că la Veneția ar fi fost posibilă existența a două tiparnițe, cu caractere glagolitice, ceea ce va putea forma obiectul unor viitoare cercetări și indentificări nelipsite de interes istoric.

56. Confuzii făcute, cum am văzut, de savanți străini. În ce privește pe romîni, ei au avut exemplarul la Sibiu, însă nimeni nu i-a acordat atenția cuvenită. (În primele relatări despre incunabulele sibiene, nu se atrage atențiunea asupra acestui Breviar de mare însemnătate).

antifonarii, imne, biblie, legendarum, etc. Materialul este repartizat pe 5 părți generale:

1. *Calendarium* (Cal.) cuprinzînd sărbătorile cu dată fixă, inclusiv modul de a calcula data Paștilor.

2. *Psalterium* (Ps.) întrunind psalmi pentru uzul liturgic, Te-Deum, Pater noster, Ave Maria, etc.

3. *Proprium de tempore* (Pt) cu «officia» pentru intervalul de la 23 decembrie pînă la 6 ianuarie.

4. *Proprium de sanctis* (Ps.), o listă cu «officia» pentru sărbătorile consacrate sfinților, începînd cu aceea a Sf. Andrei.

5. *Commune sanctoris* (CS), cu lista sfinților între Paști și Rusalii.

Breviarul glagolitic cercetat de noi, pe exemplarul de la Sibiu, este întocmit în general după un astfel de *Breviarium Romanum*, (*Breviarium secundum usum curiae Romanae*), în forma clasică a acestora, cunoscută în secolul al XV-lea, premergător breviarelor de azi și diferă de breviarele ordinelor de călugări (carmeliți, benedictini etc.). Exemplarul de la Sibiu tratează specificul acestor breviare într-un *Appendix*, (*Breviarium franciscanum*), cu lista sărbătorilor după uzul acestora, întrucît partea CS (*Commune sanctoris*) cu lista sfinților, pare a lipsi.

Editarea Breviarului glagolitic de la 1493 a pornit tot din sfera diecezei catolice de la Senj. Din cercetările asupra incunabilelor⁵⁷ se pare că Blaz Baromić (Blaž Baromić), canonic la catedrala din Senj, poate fi considerat ca editor, sau comanditar și că din combinația acestuia cu tipograful și specialistul în breviare, Andreas Torresani de Asula din Veneția, a rezultat tipărirea breviarului iliric.

Despre o reeditare a acestui Breviar, nu am găsit date bibliografice în literatura cercetată, cu excepția unui breviar apărut 70 de ani mai tîrziu, tot la Veneția, se pare într-o tiparniță a succesorilor marelui Torresani, căci Safarik⁵⁸ citează 2 exemplare în biblioteca fostă imperială de la Viena (dintr-un breviar glagolitic) cu mențiunea *Breviarium Romanum una cum Missae Canone nec non Missa pro defunctis atque Rituali* — comandat de Nicola Brozić, (paroh în Omisac), *Venetii apud filios Jo. Francisci Turresani M. Martin, 1561*. Evident, Breviarul acesta este o combinație cu un liturghier, aspectul comun fiind doar faptul că editarea pornește tot din sfere catolice croate, iar locul de tipărire și matrițele fiind aceleași, ca la breviarul 1493.

În istoriografia slavă, care se ocupă de tiparul glagolitic, se încearcă a se afirma că, la 1494 s-ar fi tipărit un *Missale glagolitic* la Senj (Zengg) în Croația, iar după unele evidențe sudslave, este arătat ca fiind tipărit în aceeași localitate, însă în anul 1507⁵⁹. S-a ajuns la această afirmație, dealtfel greșită, invocînd textul final din postfață, care sună astfel: «...od' dmana (domina) Blaza Baromica i

57. *Gesamtkatalog d. Wiegendrucke*, (vol. V, pag. 90).

58. *Op. Cit.*, pag. 5.

59. *Chrestomatia linguae veteroslovenicae caractere glagolitico*, Zagreb 1859, în care se spune, cu incertitudine: «Misale circa anno 1507 Segniae impressum». La fel în Kukuljevic, *Bibliographia hrvastka*, Zagreb 1860 și Iv. Bercici, *Citanka Staroslovenskoga Jezika*, Praga 1865.

domina Salvestra Bedricica. i zakna Gaspara. Tureica. b'nas'spasi. Amen». Toți aceștia sînt însă prelați catolici, unul chiar înalt prelat (canonicul Blaz, (Blazius) Baromici), care figurează comanditar al Breviarului, tipărit cu un an înainte la Torresani (Breviarul nostru). Adică în 1493 B. B. este editor, sau ctitor de carte la Veneția, iar peste cîteva luni, canonicul apare ca zețar de glagolitică într-o tiparniță la Senj? Și înăă într-o tiparniță, care nu are decît un singur produs, acest *Missale* de la 1494? Noi înclinăm a crede că n-a existat tiparniță glagolitică la Senj, pentru aceleași argumente, pentru care nu a putut exista în același an (1494) o așezare tipografică cu chirilice la Cetinje.⁶⁰

Credem mai de grabă că atît Blaj Baromici, cît mai cu seamă arhidiaconul Silvestru Bedricici, au fost cei care au menținut vie îndeletnicirea de a *redacta* (a compune) și edita cărți pentru acest important centru catolic de la Senj (Zengg) și că așa cum susține și Safarik, meșterul lor tipăritor a fost acel «magister Gregor» din Veneția, despre care am făcut mențiune într-o notă anterioară, originar din Senj și omul de legătură cu dieceza din acest oraș. De aceea credem că tot ce s-a scris în legătură cu tiparul de la Senj, nu are o temeinică documentare.⁶¹

Din tipografiile venețiene au mai rămas și alte cărți în glagolitică, puține la număr. În afară de cele ale arhidiaconului Silvester Bedricici, care par a fi fost mai numeroase,⁶² dar neidentificate, se amintește de un abecedar (*Azbukvarium*) glagolitic tipărit la 1528, în format mare (4^o), concomitent cu un *Missale*. Deducem de aci că se urmărea și o instruire școlară în glagolitică, fiindcă la 1583 se tipărește, tot la Veneția, un catechism glagolitic, pentru lecțiile de religie, iar la 1611, o carte de teorie religioasă.

Se spune că la 1571 s-ar fi tipărit (la Veneția) și un calendar cu caractere «*bucvica*», pentru uzul catolicilor, calendarul avînd și reproducerea unui alfabet în *bucviță*.⁶³

O seamă de clerici croați, care au avut rol de misionari pentru catolicism, s-au folosit de asemenea de tiparnițele de la Veneția,⁶⁴ înzestrate cu caractere glagolitice, dintre care Safarik amintește pe Raphael Levakovici, călugăt minorit, croat de origină, considerat «reformator al cărților sfinte în limba ilirică». A fost episcop titular de Smederevo, numit apoi, de papa, mitropolit de Ankyra și care ar fi scris mult în latină și în glagolitică, în prima jumătate a secolului al XVII-lea.⁶⁵

60. Vezi comunicarea V. Molin la sesiunea Acad. R.P.R. citată mai sus.

61. Un autor maghiar, Asbóth Oszkár, crede de asemenea că la 1494 s-ar fi tipărit la Zengg acest *Missale* (*Magyar Könyvszemle 1896 și Archiv für slavische philologie* 19 (1897).

62. «Mehrere glagolitiche Bücher» (Safarik, *op. cit.*, vol. II, pag. 254).

63. «Bucovița» și «glagolița» înseamnă în general *alfabet*, după S. D. Nikiforov în *op. cit.* Se pare că *bucovița* a fost o variantă a glagoliticei, sau a doua numire a glagoliticei. Călugărul piarist Gelasius Dobner (1719-1790) pledează pentru numirea de «bukwitz» (*Über das alter der böhmischen Bibelübersetzung*, 1788, pag. 283-299).

64. Safarik, *op. cit.*, vol. III, p. 131.

65. Acest Rafael Levakovici a venit și la curtea lui Matei Basarab, unde a avut și convorbiri teologice cu eruditul Udriște Năsturel (Vezi Ilie Bărbulescu, *Catolicismul și G. Dem. Teodorescu, Varlaam și Ioasaf*).

În același secol se pare că a fost viu interesul pentru literatura în glagolitică, fiind citată activitatea de autori a mai multor călugări, unii din aceștia foști absolvenți ai Propagandei Fide, ca: Ștefan Matyevici, franciscan din Bosnia (1600-1630); Matie Divkovici, franciscan din Jelenici (1678-1710); Brato Marcov tipărește la 1630 un psalterium catolic în glagolitică; Ștefan Jacinin, franciscan, tipărește la 1708 «cărți de ilirică pentru croații catolici», și alții.

*

Cam pe la mijlocul veacului al XVI-lea apare un alt centru al activității editoriale în glagolitică, — slăbind acela de la Veneția, — orașul Wittenberg din Saxonia, locul natal al lui Luther, de unde a pornit reforma, care a zguduit catolicismul, orașul lui Lucas Cranach, renumitul xilograf, ilustrator de carte. Mișcarea bazată pe cele 95 teze ale lui Luther a cuprins și a frământat în curând și pe catolicii ilirici, din ținuturile Carintiei, Istriei, Croației și Crainei (Sloveniei). Promotor a fost Primoz Truber (1508-1586), parohul bisericii din Laibach (Liubliana), care devenind un activ evanghelist, se refugiază la Nürnberg (1548) și potrivit cu învățătura și curentul de atunci, vrea să propovăduiască evanghelia în limba poporului, asemănător cu acțiunea cam din același timp a lui Coresi la Brașov. Din îndemnul și cu concursul material al nobilimei, câștigată pentru reformă, se dedică unei activități editoriale de proporții, activitate reflectată într-un prospect editorial de 3 coli de tipar, în care expune planul tipăririi unor cărți cu scriere glagolitică și în latină, și în paralelă: glagolitică și chirilică, intrând în combinație cu un tipograf din Urach (1560). La Nürnberg se tipărește întâiul probar de litere (1560) în glagolitică, din îndemnul lui Truber.⁶⁶ Activitatea lui Truber a fost vastă, nu o putem cuprinde aci. Se afirmă că s-au tipărit 32 cărți în glagolitică, altele în limba croată, însă cu litere latine, precum și în alte limbi.⁶⁷

După moartea lui Primoz-Primus Truber (1586) și a lui Ungnad, finanțatorul acțiunii, tipografia se închide, inventarul cu materiale glagolitice ajunge, printr-un complex de împrejurări, tocmai în citadela catolicismului, la Propaganda Fide, de la Roma.⁶⁸ Cu Truber, tiparul glagolitic se poate considera ca fiind aproape stins. Glagolitică a viețuit atîta vreme, cît Biserica catolică a înțeles necesitatea de a-și apropia prin limbă și scriere proprie, lumea ilirică, rămasă la catolicism, după cum tiparul în glagolitică a înflorit, odată cu apariția și răspîndirea reformei lui Luther, fără a găsi ecou, această acțiune de prozelitism, în rîndurile iliricilor.

66. Noi reproducem o pagină dintr-un probar de litere de mai tîrziu (1721), tot la Nürnberg realizat (fig. 7) și în care se face referire la Primoz Truber, care semna și «Primus Truber Creiner» (în Noviga Testament, tipărit la 1557) și care este considerat «învățat» («Gelehrte»), «realizatorul invenției de a scrie cu literă latină în limba craină, sau slavonă» (A se vede mențiunea finală din probarul reproduc la fig. 7).

67. D. e. *Catechismus piocciola di Martin Luthero, verso dal Latine in lingua Italiana*. Tübinga. Anno 1562, probabil pentru populația italiană de pe coasta dalmatină.


68. După bătălia de la Nördlingen (1634), provincia Württemberg ajunge sub dominația austriacă și cum habsburgii erau catolici și implicit sub influența iezuiților, aveau tot interesul de a desființa cuibul de propagandă «erezită» din țara lui Luther.


Catolicismul avînd latina ca limbă rituală, considera glagolitică drept retrogradă și distonantă, prea apropiată de atmosfera chiriliceii ortodoxe și, ca atare, de înlăturat.⁶⁹

*

În încheiere, credem necesar să arătăm în ce măsură Breviarul glagolitic de la Sibiu este un rarism, asupra căruia trebuie îndreptată atențiunea noastră, fiind o operă de mare valoare, considerînd că :

1. Breviarul este un *incunabul* și chiar numai ca atare are o valoare deosebită, cărțile din epoca de leagăn a tiparului fiind deosebit de prețioase prin raritatea lor. În speță, *Breviarul iliric* are o valoare sporită prin faptul că exemplare cunoscute (pînă la semnarea celui sibian), nu erau decît 4 și anume :

a) Un exemplar în Stadtbibliothek din München, incomplet lipsind fascicola  (a 2-a); Jagici se referă și la un alt exemplar (?) care era în proprietatea unui anticar, (Rosenthal) din München. Acest exemplar ar fi ajuns mai tîrziu în Hofbibliothek-a din acest oraș. Pentru înregistrarea din HAIN, a servit exemplarul de la München.

b) Un exemplar în biblioteca princiară din Parma (Schwarz-Parma în Austria de jos), de asemenea incomplet, avînd lipsă fascicola  de la sfîrșit; ⁷⁰

c) Două exemplare în fosta Kraljuska bibliotecă, biblioteca Universității (Svenciliska Knjiznica) din Zagreb, din care un exemplar cu mai multe fascicole lipsă, iar din al doilea au rămas numai fragmente. Unul dintre aceste exemplare a fost donat de un preot (Dušan Vuletić) din Triest.

Față de aceste exemplare, cuprinse în evidența internațională a incunabulelor,⁷¹ iată că avem acum și în țara noastră, un exemplar necunoscut pînă în prezent, nesemnlat și neînregistrat în evidența mondială, care nu avea cunoștință de exemplarul de la Sibiu. Revista «Studii Teologice», dînd prezența ospitalitate studiului meu, a contribuit la răspîndirea într-o lume mai largă a cercetărilor, cunoștințele despre Breviarul glagolitic de la Sibiu. Dar nu este destul atît: Biblioteca Centrală de Stat, ca instituție în raporturi cu Gesamtkatalog-ul internațional (Leipzig), va face de bună seamă demersurile convenite pentru a semna și înregistra în catalogul general existența excepțională a exemplarului sibian. Este în interesul țării noastre, dar și în folosul cercetărilor mondiale în domeniul culturii slave și cu privire la tiparul din epoca de leagăn, ca acest exemplar să fie cunoscut și peste hotare.

2. Neexistînd multe exemplare din acest Breviar, a fost semnalat greșit⁷² ca Ceaslov chirilic. Nefiind la îndemîna cercetărilor,⁷³ au

69. Un abecedar în glagolitice se mai tipărește la 1800 în tipografia universității de la Nagyszombat (Ungaria), poate ultimul manual.

70. Semnele tipografice specifice din glagolitică ne lipsesc din zaț, culegînd unele cu expresie grafică aproximativă.

71. HAIN, 3833, apoi Gesamtkatalog d. Wiegendrucke și alții. În HAIN este menționat cu * (steluță) ceea ce este semnul unui incunabul, cu totul prețios.

72. Safarik (vol. III, pag. 251 nr. 209) cel mai autorizat cercetător, afirmă : «Singurul exemplar cunoscut pînă azi se află în biblioteca orașului Nürnberg (? n. n.) și după unele informații ale lui Kopitar, acest breviar ar fi fost sustras de către un escroc și înlocuit cu un psalteriu armean», — o relatare cu totul necorespunzătoare.

73. Marele slavist Dobrovsky, vorbind de începuturile tiparului cu glagolitică

planat pînă în zilele noastre incertitudini și concluzii eronate, despre această carte. Studiul nostru a urmărit să restabilească adevărul alterat chiar și în istoriografia asupra tiparului la noi.⁷⁴

*

Prin scoaterea la lumină a exemplarului sibian, se va contribui la rectificarea multor greșeli care au subsistat, existînd acum și posibilitatea examinării unui exemplar care va fi — să nădăjduim — la îndemîna oricui.⁷⁵

Cu rîndurile de față, credem că am început această scoatere la lumină a unui incunabul de excepțională valoare și de însemnătate ce depășește țara noastră, fiindcă privește cercurile largi ale cercetătorilor, care urmăresc și descifrează cu pricepere și migală, trecutul culturii slave.

VIRGIL MOLIN

(op. cit.), nu avea cunoștință de Breviarul de la 1493, afirmînd că începuturile s-au făcut cu «Glagolítico Missali, anno 1493», au continuat cu «Missale secundum Venetiis» în 1528 și cu o reeditare în 1531.

74. Astfel, într-o dispută în legătură cu susținerea noastră, că tipărițiile lui Macarie s-au realizat la Veneția, apărută în volumul *Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare* a Academiei R. P. R.. (București, 1955, pag. 267), P. P. Panaitescu afirmă: «.....se știe că la Veneția s-a tipărit în 1493 un ceaslov, la tipografia lui Andreas Toresano, o carte cu litere chirilice, din care azi nu se mai cunoaște nici un exemplar». Iată erorile din această afirmație: *întîi*, nu s-a tipărit un ceaslov (ortodox), ci un breviar (catolic): *al doilea*, litera nu e chirilică, ci glagolitică, ceea ce nu-i tot una; *al treilea*, exemplare se cunosc, unul era și este chiar la noi în țară, la Sibiu.

75. Deocamdată, Biblioteca Brukenthal este în curs de aranjare, iar fondul de incunabule va fi pus la dispoziția publicului, după ce va fi scos din lăzile, în care a fost depozitat.

A APĂRUT:

DOGMATICA

MANUAL PENTRU UZUL SEMINARIILOR TEOLOGICE

TIPĂRIT CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI
JUSTINIAN
PATRIARHUL ROMÎNIEI



BUCUREȘTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
1958

A APĂRUT:

ISTORIA BISERICII ROMINE

Manual pentru
INSTITUTELE TEOLOGICE

Vol. II
(1632-1949)

Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod
și cu binecuvîntarea Prea Fericitului

† JUSTINIAN
Patriarhul Romîniei



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
BUCUREȘTI

1958

*MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPĂR-
HIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL
DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE TRIMIT PR
ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MIȘIUNE ORTO-
DOXA, — STR. ANTIM Nr. 29, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI,
CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE — REVISTA INSTI-
TUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINĂ».*

COSTUL REVISTEI

<u>IN ȚARA</u>	<u>PESTE HOTARE</u>
Pe un an 20 lei	Pe un an 40 lei
Un număr 5 „	Un număr 10 „
Un număr dublu . . 10 „	Un număr dublu . . 20 „

In București, revista «Studii Teologice» se poate cumpăra de la Magazinul de obiecte bisericești al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, str. 30 Decembrie nr. 9.

*MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. CO-
LABORATORII SINT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE
DUPĂ MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI
REVISTEI «STUDII TEOLOGICE»*

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
1 9 5 8