

STUDII TEOLOGICE

9-10

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMINĂ

SERIA II-a - ANUL XII - Nr. 9-10
NOIEMBRIE - DECEMBRIE 1960

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ
STRADA ANTIM Nr. 29 BUCUREȘTI (RAION N. BĂLCESCU)

COMITETUL DE REDACȚIE

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 Teo-
logic de grad Universitar din București.

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul Teo-
logic 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
Cucerăncii Preoți Profesori de la Institutele Teologice Universitare,
candidații la titlul de magistru și doctor în teologie, studenții Institu-
telor Teologice și Prea Cucerăncii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

- Pr. prof. IOAN G. COMAN : Eusebiu al Cesareei și Ieronim despre Origen 595
- Diac. prof. EMILIAN VASILESCU : Tendințe moderniste în islamismul contemporan 627
- Magistrand PAUL BĂLĂ : Slavă în lumea greco-romană 652
- Magistrand GHEORGHE SÎRBU : Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Licaonia 663
- Pr. D. FECIORU : Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Patriarhiei Romine (VIII) 685
- NOTE BIBLIOGRAFICE*, de : Pr. At. Negoită, pr. D. Fecioru, T. N. Manolache, Const. Bărbulescu, V. Molin. 702

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XII
Nr. 9-10 NOV.-DEC. 1960

COMITETUL DE REDACȚIE

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.*

EUSEBIU AL CEZAREEI ȘI IERONIM DESPRE ORIGEN

I. DESPRE VIAȚA LUI ORIGEN

1. *Copilăria și tinerețea.* Origen este o personalitate teologică excepțională a secolului III după Hristos, una din acele rare apariții care impun respect și admirație. Eusebiu e unul din marii săi admiratori, dar și cunoscători. El i-a consacrat o bună parte a cărții a șasea a *Istoriei sale bisericesti* și, împreună cu Pamfil, o lucrare specială în șase volume, pomenită de el și de Ieronim, și care e vestita *Apologie a lui Origen*. Întrucât această din urmă operă, afară de cartea I, păstrată în traducerea lui Rufin, s-a pierdut, noi vom prezenta pe Origen mai ales după relația pe care Eusebiu ne-o face în *Istoria sa bisericască* și după capitoul special pe care i l-a dedicat Ieronim în *De viris illustribus*, 54, inclusiv câteva scrisori și puține mențiuni în alte opere ale acestui autor.

Eusebiu dispunea de un material foarte bogat scris și oral, referitor la viața lui Origen. Intinsa operă scrisă a acestuia și mai ales corespondența sa de o parte, amintirile contemporanilor lui Origen, dintre care unii au trăit pînă la vremea lui Eusebiu (circa 263-340), consemnările în scris referitoare la anumite perioade, momente sau probleme din viața lui Origen și întreaga tradiție nescrisă ce s-a format în jurul personalității sale, de altă parte, constituiau izvoare prețioase ce stăteau la dispoziția istoricului nostru. Mai mult: Origen își petrecuse ultimii circa 20 de ani ai vieții la Cezareea Palestinei, unde el înființase un didascalu analog aceluia de la Alexandria și unde desfășurase prodigioasa sa activitate didactică, științifică și misionară în cei mai plini ani ai existenței sale. Aci, în acest centru ridicat și aureolat de Origen, se naște, probabil, Eusebiu la circa 10 ani după moartea marelui didascal, și ajunge episcop în 313, moștenind, împreună cu preotul Pamfil, nu numai biblioteca renumitului învățat, ci și toată comoara sa de amintiri lăsată celor din jurul lui. De aceea, Eusebiu va zice, la începutul relatării sale, că el va rezuma pe cît îi va fi cu putință, mulțimea faptelor de care dispune și că puținul pe care-l va povesti, îl va înfățișa după scrisori ale lui Origen și după relatări ale unor prieteni ai acestuia, care trăiau încă pe vremea istoricului.¹

1. Eusebiu, *Istoria bisericască*, G, 2, 1. Ne folosim de ediția lui E. Schwartz, 1908, *Eusebius Kirchengeschichte*, în *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 9, 2, *Eusebius Werke*, zweiter Band, și ed. lui E. Grapin, *Eusèbe, Histoire Ecclésiastique*, livres V-VIII, în *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, Paris, 1911, vol. II.

Origen, supranumit și Adamantios, sau «Omul de oțel», pentru că, zice Fotie, își lega ideile ca și cu lanțuri de oțel,² apare, la Eusebiu, în timpul persecuției lui Septimiu Sever, trecînd din perioada copilăriei în aceea a adolescenței. Se născuse, probabil, la Alexandria, avînd ca tată pe Leonida, un om cu viață sfîntă și înaintat în cele ale învățaturii creștine, o mamă iubitoare și evlavioasă și șase frați mai mici. Atmosfera din familie a contribuit substanțial la formarea copilului și la orientarea tinărului. Era în al zecelea an al domniei lui Septimiu Sever; guvernator al Alexandriei și al întregului Egipt era Laetus, iar Demetrius urmașe lui Iulian în scaunul episcopal al Alexandriei. În toată persecuția, care încununase cu martiriul mii de creștini, Origen, deși încă tot copil (ἔτι κομιδῆ παιδὸς ὑπάρχωντος), fu cuprins de o astfel de dorință de a se încunună cu mucenicia, încît îi făcea plăcere să înfrunte primejdiile și să sară în luptă. Sfîrșitul vieții lui ar fi fost aproape, dacă Providența cerească nu s-ar fi slujit de mama lui spre folosul celor mai mulți. La început, mama sa îl ruga prin cuvinte, îndemnîndu-l să aibă milă de dragostea maternă pe care ea i-o purta; văzîndu-l însă și mai stăruitor în intenția sa, mai ales după ce află că tatăl său fusese arestat și prin aceasta el fu cuprins de un elan total pentru martiriu, mama sa îi ascurse toate hainele, obligîndu-l să rămîna acasă. Neputînd să facă nimic, dar nefiînd în stare a-și potoli nici dorința care depășea vîrsta lui, nu rămase liniștit; el trimise tatălui său o scrisoare plină de calde îndemnuri la martiriu, în care-i spunea textual: «Fii atent să nu cugeți la altceva din cauza noastră».

Această atitudine a micului Origen era, în primul rînd, rodul atmosferei de familie, cum am spus, dar era și rezultatul unei atente educații pe care i-o făcea tatăl său Leonida, și pe care și-o adîncea Origen personal. Acesta își punea bazele cunoașterii credinței, exercitîndu-se în dumnezeieștile Scripturi încă din anii fragezi; el se ostenea în această privință fără limită, iar tatăl său se îngrijea în mod deosebit de inițierea lui în studiile biblice. Înainte de a-l iniția în științele grecești, sau pro-lane, Leonida îl făcea să se exercite în disciplinele sacre, cerîndu-i zilnic reproduceri pe de rost și analize din ce-a citit. Exercițiile biblice nu contrariu pe copil ci, dimpotrivă, îi plăceau; el le consacra un zel deosebit și nu se mulțumea cu sensul simplu și elementar al lecturilor, ci căuta ceva mai deplin și se preocupa de pătrunderi mai adînci. Chiar din această epocă el ridica probleme tatălui său, vrînd să afle de la acesta sensul Scripturii inspirate de Dumnezeu. Leonida în fața îl mostra, îndemnîndu-l să nu întrebe de lucruri care depășesc vîrsta lui și de sensuri neobișnuite, dar în sinea lui se bucura mult și-și mărturisea o înaltă recunoștință față de Dumnezeu, izvorul tuturor bunătăților, că l-a învrednicit să fie tatăl unui astfel de copil. Se zice că adesea el se ducea la copil, în timp ce acesta dormea, îi descoperea pieptul pe care-l săruta cu respect, ca și cum Duhul Sfînt îi sfîntise partea dinăuntru, și se socotea fericit că are un asemenea copil. Eusebiu adaugă că asemenea relații

2. *Biblioteca*, cod. 118, Migne, P.G., 103, col. 397 A.

și altele asemenea în legătură cu copilăria lui Origen le deține din amintirile celor ce l-au cunoscut pe acesta.³

În momentul morții martirice a tatălui său Leonida, Origen, rămas cu mama sa și cu cei șase frați ai săi mai mici, n-avea decât 17 ani. Era în anul 202 după Hristos. Origen se născuse deci pe la 185-186. Avea tatălui fiind confiscată de agenții fiscalului imperial, Origen și toți ai lui se găsiră în mare lipsă de cele necesare vieții. Dar purtarea de grijă a lui Dumnezeu îl ocroti, făcînd să fie primit și pus în afară de griji — el și ai lui — de către o femeie foarte bogată și foarte de vază, care trata cu atenție pe unul din ereticii cei mai vestiți atunci din Alexandria. Acest eretic, împreună cu doamna bogată, considerau pe Origen ca pe fiul lor adoptiv și-l copleșeau cu atenții. Dar Origen, care fără să vrea era în legătură cu ereticul acesta, numit Paul, dădu semne de ortodoxie, în sensul că, deși mulți, nu numai eretici, dar și neeretici, se adunau în jurul ereticului, care părea capabil, el, Origen, nu și-a permis niciodată să se roage împreună cu acesta. Astfel, el păzea încă din copilărie regula Bisericii, repudiind învățăturile ereticilor, cum zice el în termeni personali.⁴

Paralel cu educația și instruirea sa în Sf. Scriptură, Origen se iniție larg în cultura vremii pe care, după moartea tatălui său, și-o însuși cu o ardore deosebită, dîndu-i-se în întregime, așa cum făcea cu orice lucru de care se apuca. Parcurgînd ciclul inferior și cel superior al artelor liberale (ἡ τῶν ἐγκυκλίων παιδεία, sau τὰ ἐλληνικὰ μαθήματα), Origen, zice Eusebiu, căpătă o suficientă pregătire în aceste științe — cu osebire în gramatică, în retorică și în filozofie —, pentru ca să-și poată câștiga traiul.⁵ Dar Origen nu s-a mulțumit cu «suficient» în domeniul culturii grecești; din impulsul personal, care-l împingea să cunoască totul, pînă la epuizare, autorul nostru și-a adîncit la maximum cunoștințele sale de cultură și îndeosebi de filozofie elenică.

Știm lucrul acesta întii de la un coleg de studii al său: Porfiriu, vestit dușman al creștinilor, filozof neoplatonic, ucenic, biograf și comentator al lui Plotin, și care a scris o lucrare celebră: *Contra creștinilor*, în 15 cărți. În cartea III-a a acestei opere, Porfiriu, după ce a criticat metoda exegetică folosită de creștini în interpretarea Scrierilor lui Moise și îndeosebi alegorismul practicat de oameni care «vrăjesc prin orgoliu simțul critic al sufletului», continuă: «Chipul acestei absurdități vine de la un om pe care l-am întîlnit și eu în prima mea tinerețe și care a fost și este încă foarte celebru prin scrierile pe care le-a lăsat; e vorba de Origen, a cărui glorie e larg răspîndită la învățătorii acestor doctrine. Acesta (Origen) a fost auditoriul lui Ammoniu (Sakkas), care a avut, în vremea noastră, un foarte mare succes în filozofie. Origen a tras mare folos de la magistru pentru abilitatea în vorbire, dar, referitor la orientarea dreaptă a vieții, el a luat calea opusă căii aceleia. În adevăr, Ammo-

3. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 2, 1-11; Ieronim, *De viris illustribus*, 54 (ed. Richardson, 1896).

4. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 2, 12-14; Ieronim, *De viris illustribus*, 54.

5. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 2, 15.

niu fusese creștin crescut de părinții săi în ambianță creștină; când a intrat însă în contact cu rațiunea și cu filozofia, îndată a trecut la felul de viață potrivit legilor (scilic. concepției păgine). Origen, dimpotrivă, elen educat în cultură elenică, a eșuat într-o aventură barbară (scilic. în creștinism), căreia dedându-se, s-a alterat pe sine și capacitatea sa întru ale științei, trăind după stilul vieții creștine și împotriva legilor, dar avînd concepție grecească cu privire la lucruri și la divinitate; el dădea ca suport unor mituri străine elemente de cultură grecească. El era în contact continuu cu Platon, cu operele lui Numeniu, ale lui Croniu, ale lui Apolofan, ale lui Longin, ale lui Moderat, ale lui Nicomah; el se întreținea cu oameni instruiți în operele pitagoricienilor; se folosea și de cărțile lui Chairemon stoicul și ale lui Cornutus. De la aceștia a cunoscut el metoda alegorică a miturilor grecești, pe care a adaptat-o scrierilor iudaice». ⁶ Acest text are o mare valoare documentară, pentru că a fost scris de un contemporan și coleg al lui Origen și mai ales pentru că acest coleg, Porfiriu, îi este, cînd scrie, dușman de moarte. Dușmănia lui Porfiriu față de Origen mărește considerabil valoarea istorică a relațiilor sale. Deși dușmănește pe Origen, pentru că n-a pus geniul și capacitatea sa exclusiv în serviciul culturii grecești, privînd-o pe aceasta de o nouă strălucire, totuși nu se poate opri de a proclama răspicat și repetat gloria unanim recunoscută în aria spiritualității grecești a acestui fost coleg al său; acesta, măcar că încurcat în «lăcomia barbară» a creștinismului, se impune, totuși, masiv, prin operele sale, chiar unui adversar neîndurat. Reținem observația interesantă a lui Porfiriu că Origen, deși trăia ca un creștin, avea, teoretic, o concepție elenică despre lucruri și despre divinitate, și că el punea ca bază elemente de cultură greacă unor mituri străine. Nu putem ști care anume lucrări ale lui Origen — acestea fiind extrem de numeroase și variate —, i-au făcut lui Porfiriu convingerea că Origen credea într-un fel și trăia altfel, căci puțini oameni au pus în existența lor atîta armonie între convingere și faptă ca Origen, dar nu e exclus ca, în timpul studenției sale, Origen, din cauza adîncirii deosebite a întregii gândiri grecești, să fi lăsat impresia unui filozof necreștin. ⁷ Porfiriu a putut fi impresionat de puterea de pătrundere și de talentul oratoric excepțional al colegului său, cînd memorau texte din autori pe care-i studiau, sau cînd analizau cu dascălii lor anumite probleme. Pe de altă parte, e posibil ca în timpul studiilor, Origen să fi păstrat o discreție absolută cu privire la convingerile sale creștine. Porfiriu a văzut bine însă cînd a afirmat că Origen a fundamentat cu elemente elenice credința creștină, pe care el o califică drept «mituri străine». Teologia lui Origen, cu care ne vom ocupa într-o lucrare specială, e, în bună parte, construită cu elemente ale filozofiei grecești, mult mai numeroase ca la apologetii secolului II, mai personal și mai îndrăzneț combinate cu datele Revelației și, prin aceasta, mai vizibile pentru ochiul critic. Porfiriu, care analizase bine Sfînta Scriptură, spre a combate pe creștini, putea aprecia destul de corect, din punctul lui de vedere, propor-

6. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 19, 5-8.

7. E. Grapin, *Eusèbe, Histoire ecclésiastique*, vol. II, Paris, 1911, p. 532.

țiile și calitatea materialului elenic și a celui creștin în construcția teologică a lui Origen.

Materialul elenic Origen și-l procura, mai ales în vremea studenției, dar și după aceea, întâi prin frecventarea continuă a lui Platon. E semnificativ că Porfiriu așează pe Platon în fruntea autorilor pe care-i frecvența Origen; pe Platon îl citea continuu; aceasta nu numai pentru că Platon era marea autoritate doctrinală și normativă a școlii neoplatonice condusă de Ammoniu Sakkas, ci, foarte probabil, și pentru că Platon ofereea cele mai multe elemente procesului de formație al teologiei creștine care avea să se ridice și să se organizeze pentru prima dată în sistem, sau în ceea ce am putea numi astfel, prin Origen. În al doilea rând, Origen își culegea material filozofic de meditație și construcție teologică din Numeniu, filozof sirian din secolul II, care topea în sincretism concepțiile sistemelor filozofice cu credințele orientale, din Croniu, filozof pitagorician cam din aceeași vreme, din Apolloniu, filozof stoic din Antiohia, ucenic al lui Ariston din Chios, din sec. III al erei noastre, deci contemporan cu Origen, din Longin, retor și filozof din Atena, trăitor și el în sec. III, socotit multă vreme autor al tratatului *Despre sublim*, din Moderat, filozof pitagoric din sec. I, din Nicomah, filozof pitagoric din sec. I sau II, vestit matematician, din Chairemon, profesor al împăratului Neron, filozof stoic, bibliotecar și istoric din Alexandria, din Cornutus, filozof stoic, profesor al poetului Perseu.⁸ Din acești opt autori, trei erau stoinici sau, mai exact, neostoici, trei erau pitagorici sau, mai exact neopitagorici, un sincretist (Numeniu) și un independent (Longin). Ei se întind din sec. I pînă în sec. III, reprezentînd ultimele rezultate ale științei și filozofiei elenice în perioada lor de înnoire cu ceea ce aducea interesant și original Orientul elenistic cu religiile și gnosticismele lui. Neoplatonismul însuși, sistemul cel mai puternic din perioada creștină — dus la culme de Plotin și Porfiriu — se făcea cunoscut studentului Origen prin însuși întemeietorul său, Ammoniu-Sakkas, despre care Porfiriu spune că la început a fost creștin. Creștinismul lui Ammoniu n-a fost prea substanțial, dacă el s-a putut transforma în neoplatonism, dar acest creștinism s-a putut contopi cu platonismul, în persoana dascălului lui Porfiriu, făcînd posibilă o punte între religia lui Hristos și filozofia lui Platon. Nu constituia, astfel, Ammoniu un exemplu de metodă pentru Origen, referitor la raportul dintre credința creștină și filozofia profană? Exemplu formal, fără aceleași rezultate, evident. Căci spiritul critic al unui student ca Origen lucra cu altă adîncime și alt orizont decît acela al unui Ammoniu. Origen căuta nu numai simple analogii între creștinism și filozofie, ci adevăruri ori coordonate generale, făcînd ca gîndirea greacă să ajute datelor Revelației la construirea teologiei creștine, fără ca platonismul să fie transformat în creștinism, și invers. De aceea are dreptate Eusebiu cînd observă că, dacă Porfiriu spune adevărul cînd relevă formația și vasta știință a lui Origen, el nu mai spune adevărul atunci cînd susține că Origen «fiind elen și educat în cultura elenică..., s-a convertit

8. *Idem, ibidem*, Appendice, vol. II, p. 532.

de la păgânism» la creștinism.⁹ Origen n-a fost niciodată păgîn, familia lui fiind creștină de cîteva generații. El a păstrat învățătura creștină de la strămoșii săi. Dacă Origen ar fi fost întîi păgîn și ar fi devenit creștin prin convertire, lucrul acesta ar fi trebuit să fie înregistrat și de creștini în vreun fel. Dar nimeni, nici Grigorie Taumaturgul, nici Eusebiu, nici Ieronim, nici Origen însuși nu știu nimic despre așa ceva. Porfiriu vrea să stabilească și în cazul de față o opoziție ireductibilă între elenism și creștinism: în timp ce Ammoniu trece de la «temeritatea barbară» (τὸ βάρβαρον τόλμημα) care e creștinismul, la elenism, adică la cugetare și la filozofie, făcînd, deci, un mare pas înainte, Origen, dimpotrivă, trece de la elenism la creștinism, adică la o treaptă inferioară și barbară, pierzînd luminile unei glorii spirituale pe care i le puteau da știința și filozofia elenică, pentru a se afunda în obscuritatea unor mituri străine și a unei vieți în afara legii.

Reproșul pe care Porfiriu îl face lui Origen și altor creștini de a folosi alegorismul în interpretarea Sfintei Scripturi, îndeosebi a lui Moise, fasci-nînd sau vrăjind «simțul critic al sufletului» prin orgoliu, îl anulează el însuși (Porfiriu), cînd notează, la sfîrșitul pasajului, că Origen a luat metoda alegorică de la filozofii greci pe care i-a frecventat.¹⁰ Eusebiu confundă pe Ammoniu Sakkas de care vorbește Porfiriu, probabil cu un alt Ammoniu, autor al lucrării *Despre acordul între Moise și Iisus*, și al altor opere. Un Ammoniu creștin n-ar fi profesat doctrina neoplatonică.¹¹ Porfiriu prezintă, deci, corect, cazul lui Ammoniu.

În al doilea rînd, cultura elenică aprofundată a lui Origen e apreciată de el însuși ca fiindu-i necesară. Eusebiu extrage următorul pasaj dintr-o scrisoare a lui Origen, referitor la această problemă: «După ce m-am dedat științei și faima capacității mele se răspîndise, veneau la mine cînd eretici, cînd persoane formate în disciplinele elenice și mai ales în filozofie. Mi s-a părut, atunci, potrivit să cercetez cu atenție învățăturile ereticilor și spusele filozofilor despre adevăr. Am făcut aceasta imitînd pe Panten care, înaintea noastră, a fost folositor multora și care-și făcuse o serioasă pregătire la eleni, și imitînd pe Heraclias care acum stă așezat printre preoții din Alexandria. Pe acesta din urmă l-am aflat la dascălul de învățături filozofice, întărindu-se pe lingă el de 5 ani, înainte de a fi început eu însumi să audiez aceste cursuri. După ce a părăsit costumul obișnuit de care se servea mai înainte, în această vreme el îmbracă haina de filozof pe care o păstrează pînă acum, și nu încetează de a cerceta cărțile elenilor pe cît îi stă în putință». ¹² Atît înainte de profesorat dar mai ales în timpul acestuia, Origen era solicitat de numeroși auditori sau vizitatori în probleme variate de doctrină. El n-ar fi putut să facă față acestei situații, dacă n-ar fi citit și aprofundat con-tinuu cărțile de credință, de știință și de doctrină ale școlilor eretice și filozofice de dinaintea și din vremea lui. Cu cît faima lui creștea, cu

9. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 19, 7, 9.

10. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 19, 8.

11. E. Grapin, *op. cit.*, p. 533.

12. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 19, 12-14.

atît el trebuia să fie mai pregătît. Se adeverea aici cu anticipație aplicarea unui cuvînt al Sfîntului Ioan Gură de Aur, referitor la obligația unui bun predicator de a fi din ce în ce mai desăvîrșit : unui predicator slab, credincioșii nu-i cer să se depășească pe sine ; dar unuia superior nu-i vor ierta niciodată dacă nu se întrece pe sine de fiecare dată. Origen cunoștea această exigență a grecilor săi alexandrini și din toată lumea, și, cu toată smerenia lui, faima sa de care vorbește oarecum în treacănt nu-i îngăduia un moment să stea pe loc. Aceasta cu atît mai mult, cu cît el avea modele vestite în persoana lui Panten și aceea a lui Heraclas. Profesorul de filozofie pe lîngă care el a găsit pe Heraclas studiînd deja de 5 ani era, oare, Ammoniu Sakkas sau altul ? Greu de spus. Insușirea culturii profane avea scopul nobil *de a fi folositor multora*.

În fine, din întreaga operă păstrată a lui Origen reiese vasta și adîncă lui cultură elenică. El apreciază variat această cultură : după problemă, după situație, după soluția pe care trebuie s-o dea, adică potrivit iconomiei. El o găsește utilă, cum o vor găsi și alți corifei ca Părinții capadocieni, Fericitul Augustin și alții.

2. *Profesorul și preotul*. Din cauza persecuției, sub Septimiu Sever, creștinii n-ai învățați, din rîndul cărora făcea parte și Clement, se depărtaseră de Alexandria, încît nu mai exista personal catehetic în didascaleul condus anterior de Panten și de Clement. Prezența unui catehet la didascaleu era cu atît mai necesară, cu cît unii păgîni veneau aci să asculte cuvîntul lui Dumnezeu. Printre aceștia Eusebiu citează pe Plutarh și pe fratele său, Heraclas. În vremea aceasta, Origen era încă învățăcel. Atunci episcopul Demetru îi încredință conducerea școlii catehetice. Noul conducător al didascaleului n-avea decît 18 ani. El își începea cariera în perioada adolescenței și în timpul unei crude persecuții. Origen trebuia să facă față la trei mari serii de obligații : 1. *Comportarea în timpul persecuției* ; 2. *impletirea învățaturii de la catedră și de pe amvon cu viața personală* ; 3. *satisfacerea numeroaselor și variatelor exigențe ale auditorilor de la cursurile sale*.

Rectoratul și profesoratul lui Origen au început și s-au dezvoltat multă vreme sub focul persecuțiilor din partea statului roman, începînd cu aceea de sub domnia lui Septimiu Sever, care, la Alexandria, a avut loc sub conducerea lui Aquila, guvernatorul orașului, și pînă la aceea a lui Deciu din 250, adică pe o durată de circa o jumătate de veac. Cunoștințele și evlavia lui Origen i-au adus încă de la început o mare celebritate între creștini, dar și adversități. Am văzut mai sus atitudinea lui Porfiriu față de didascalul alexandrin. Cursurile sale erau frecventate de mulți catehumeni, ceea ce irita autoritățile romane. De la o zi la alta persecuția creștea împotriva lui. Origen își căpăta renume și prin zelul și căldura cu care el trata pe toți slînții martiri cunoscuți și necunoscuți, pe care el îi asista. Mulți dintre acești martiri erau propriii săi ucenici, ca : Plutarh, Serenus, Heraclid, Heron, al doilea Serenus, o catehumenă : Heraïs, Potamiena, Basilide. Cu prilejul executării unora dintre ei, mul-

țimea compatrioților prezenți era pornită să ucidă pe Origen însuși ca pricină directă a morții acestora, cum a fost în cazul lui Plutarh.¹³

Prestigiul învățămîntului lui Origen era mărit de acela al sfințeniei și al înțelepciunii sale personale. Viața sa era expresia celei mai veritabile filozofii. Deși catehet, în serviciul Bisericii alexandrine și deci trebuind să fie răsplătit pentru munca lui, Origen ducea, voluntar, sau involuntar, o viață extrem de sobră; pentru a nu avea nevoie de nimeni, el vîndu lucrări vechi din bibliotecă sa admirabil copiate, și se mulțumea cu 4 oboli pe zi, cît îi reveneau din această vînzare. Foarte mulți ani el a dus această viață de filozof, retezînd tot ceea ce ar fi alimentat patimile tinereții, executînd serioase eforturi ascetice în timpul zilei, iar noaptea consacrinđ-o studiului Sfîntei Scripturi. Ducea o viață austeră, postea și dormea puțin, fără așternut, pe pămîntul gol. Potrivit îndemnu-rilor Mîntuitorului, Origen n-avea două haine, nu umbla încălțat și nu se îngrijea de ziua de mîine. El sta în frig și golătate, împingînd sărăcia pînă la extrema limită. Cei din jurul lui erau mîhniți de această situație și, la rugămîntea lor de a accepta să împartă cu ei bunurile lor, pentru eforturile pe care el le depunea în învățămîntul dumnezeiesc, el rămînea inflexibil. Se zice că foarte mulți ani el s-a abținut de la vin și de la alte lucruri care nu erau indispensabile pentru hrană, ceea ce i-a adus primedjia îmbolnăvirii de piept. Printr-o astfel de viață, Origen atrăgea pe mulți la cursurile sale. Unii dintre aceștia credeau în Hristos.¹⁴ În grija lui excesivă pentru prestigiul didascaleului și pentru a înlătura orice bănuială asupra persoanei sale, Origen comise o greșeală, care reflectă lipsă de maturitate, dar în același timp dovedește credință și castitate. Citind textul din Matei XIX, 12: «Sînt fameni care singuri s-au lăcut fameni pentru împărăția cerurilor», el l-a luat în înțelesul cel mai simplu și mai copilăresc. Socotind, fie că împlinea cuvîntul Mîntuitorului, fie că predica, el, om tînăr, nu numai bărbaților ci și femeilor — și prin aceasta se putea expune —, pentru a înlătura orice bănuială și calomnie răuvoitoare din partea păgînilor, el execută în chip real cuvîntul Mîntuitorului și avu grijă să păstreze secretul față de cei mai mulți dintre prieteni. Dar nu depindea de el ca lucrul să rămînă ascuns. Mai tîrziu, episcopul Demetru află, însă abia mult mai tîrziu i-l va imputa grav și va face caz de el în sinoade.¹⁵

Fiind obligat să părăsească Egiptul din cauza unui război care izbuc-nise în Alexandria, probabil masacrele poruncite de Caracalla în anul 215, Origen se duse în Palestina și-și continuă activitatea de profesor, dînd lecții la Cezareea. Aci, episcopii locului (adică ai Palestinei) îi cerură să conferențieze și să explice Sfînta Scripiură în fața comunității Bisericii (ἐπι τοῦ κοινου τῆς ἐκκλησίας), deși el nu era încă preot. Origen a dat urmare dorinței episcopilor palestinieni, nu fără însă să provoace o reacție din partea episcopului Demetru al Alexandriei, de care ținea Origen ca profesor și fiu spiritual, și care reproșa episcopilor pome-

13. Eusebiu *Istoria bisericească*, 6, 3, 1-6, 6, 4, 5.

14. Eusebiu *Istoria bisericească*, 6, 3, 9-13.

15. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 8, 1-4.

niți că au pus pe un laic să predice în Biserică, lucru neuzitat și interzis. Cei doi episcopi: Alexandru al Ierusalimului și Teoctist al Cezareei îi explicară că acolo unde se află persoane capabile să fie folositoare fraților, ele sînt îndemnate de către episcopi să adreseze poporului cuvîntul; astfel, lucrul acesta se practica în diferite locuri: la Laranda, Evely a fost invitat să vorbească de către episcopul Neon, la Iconiu, Paulin a fost invitat de către episcopul Cels, la Synnada Teodor a fost invitat de către episcopul Atticus. Lucrul acesta — adaugă cei doi episcopi —, probabil că se mai petrecea și în alte părți, deși ei nu știau. Deși tînăr, observă Eusebiu, Origen era cinstit nu numai de cei care-l frecventau în mod obișnuit, ci și de episcopi din alte provincii ale imperiului. Episcopul Demetru îl rechemă la Alexandria prin diaconi speciali trimiși în acest scop.¹⁶

Spre anul 231, Origen fiind obligat de anumite treburi bisericești să meargă, trimis, în Grecia, el se duse acolo trecînd prin Palestina, unde, la Cezareea, primi hirotonia în preot, din partea episcopului de aci. Eusebiu adaugă că hirotonirea lui Origen a provocat neplăceri extraordinare atît acestuia cît și altora, și că întîristătorii Bisericilor au luat hotărîri cu privire la ele.¹⁷ Eusebiu precizează că amănuntele acestei întîmplări le povestește el în cartea II-a a *Apologiei lui Origen*, lucrare din care primele cinci cărți au fost scrise de Pamfil și a șasea de el, istoricul bisericesc, și din care nu s-a păstrat decît cartea I în traducerea lui Rufin. Potrivit informației lui Pamfil, rezumată de Fotie, hirotonirea lui Origen a provocat reacția puternică a episcopului Demetru care, în două sinoade ținute la Alexandria, întîi a scos pe noul preot din învățămînt, obligîndu-l să plece din Alexandria, și apoi l-a și caterisit, deși primul sinod nu făcuse aceasta.¹⁸ Desigur, nu hirotonia în sine a lui Origen, cît faptul că ea a fost săvîrșită în altă Biserică și de către alt episcop decît cel care era, canonic, în drept s-o face, a adus caterisirea și alungarea marelui didascal. Episcopul Demetru se simțea lezat în drepturile și în onoarea lui prin procedeul adoptat de episcopul aceleiași Cezaree a Palestinei, unde Origen, cu circa 15 ani mai înainte, fusese invitat, ca laic, să vorbească în biserică, fără știrea și fără binecuvîntarea episcopului de care depindea el direct, adică episcopului Alexandriei. Nu se poate spune că Origen — la vîrsta lui de circa 45 de ani și cu întinsa lui știință și experiență bisericească — nu cunoștea regula elementară de care am vorbit, anume că el, în mod normal, nu putea fi hirotonit decît de episcopul Alexandriei. De ce n-a cerut el lui Demetru, episcopul său canonic, să-l hirotonească? Sau, dacă a cerut și a fost refuzat, cum își motiva Demetru acest refuz? N-avem nici o știre în această privință. Dar nu e exclus ca Origen, încă de la întîmplarea cu 15 ani în urmă, cînd a fost invitat, ca laic, să vorbească în Biserică, fără binecuvîntarea lui Demetru, să fi reflectat adînc asupra necesității hirotonirii sale, pentru a fi la adă-

16. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 19, 16-19.

17. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 23, 4.

18. Fotie, *Biblioteca*, cod. 118, Migne, P.G., 103, col. 397 BC.; cf. Ch. J. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, tome I, première partie, Paris, 1907, pp. 156-158.

post de reproș în alte cazuri similare celui din Cezareea. Episcopii Palestinei, fără îndoială, îl vor fi încurajat în această direcție. În realitate, Origen trăia o situație penibilă și dramatică la școala catehetică: el era autorizat de conducerea Bisericii alexandrine să țină cursuri universitare la cel mai înalt nivel și să explice Sfânta Scriptură unui auditoriu exigent, dar nu putea vorbi în biserică, în fața mulțimilor de credincioși, fiindcă nu era preot. Și nu era preot fiindcă nu-l hirotonea Demetru, iar acesta nu-l hirotonea, probabil pentru anumite rațiuni canonice. Aceste rațiuni pot fi acelea pe care le invocă Demetru în hotărârea sinoadelor alexandrine: neortodoxia anumitor învățături ale lui Origen și castrarea sa? Dacă acestea au putut fi motivele pentru care Demetru n-a acordat hirotonia în preot lui Origen, de ce n-a făcut caz de ele înainte de hirotonia extra- sau anticanonică a didascalului? Dacă Origen făcea greșeli de doctrină în cursurile sale și în interpretarea abuziv-alegorică pe care o dădea textelor Sfintei Scripturi — lucru verificat ulterior ca sigur —, de ce Demetru nu l-a corectat sau nu l-a scos atunci din școala catehetică? E greu de răspuns. Nu e exclus ca Demetru și cei din jurul lui să nu fi sesizat imediat, sau dacă a făcut-o, să nu îi dat la început importanța cuvenită erorilor scăpate sau profesate de Origen, mai ales că el însuși declara că Biserica nu era obligată să-și însușească punctele sale de vedere, care erau simple exerciții ale talentului său personal.¹⁹ Nu e imposibil, de asemenea, ca Demetru și colaboratorii săi să fi trecut intenționat cu vederea peste erorile lui Origen, date fiind prestigiul și strălucirea deosebită pe care le aduceau Bisericii alexandrine știința și talentul incomparabil ale neîntrecutului catehet. Erorile acestuia erau, poate, înregistrate și păstrate discret pentru un moment potrivit. E o ipoteză pe care ne-o sugerează comportarea episcopului Demetru față de castrarea lui Origen. Deși ținută mult timp ascunsă, fapta lui Origen a fost, totuși, cunoscută de episcopul Demetru, care, în momentul când a aflat-o, nu numai că n-a reproșat nimic autorului ei, dar l-a și admirat pentru îndrăzneală, laudându-i zelul și curăția credinței și îndemnându-l să se dede cu și mai multă ardoare catehezei; așa ne transmite Eusebiu,²⁰ și n-avem nici un temei să suspectăm buna sa credință, mai ales când știm că în nici un document pînă la condamnare, nu i se reproșează lui Origen castrarea sa. La momentul potrivit însă, când află de hirotonia catehetului său, Demetru făcu mare caz și de acest lucru, ca anticanonic, calificându-l ca «foarte absurd» și acuzându-l față de toți episcopii lumii în scrisori speciale trimise în acest scop. Toate Bisericile s-au solidarizat cu condamnarea lui Origen, afară de acelea ale Palestinei, Arabiei, Feniciei și Ahaiei.²¹ Eusebiu și Ieronim sînt de acord să pună gestul lui Demetru pe seama invidiei sale față de succesele și celebritatea crescîndă a lui Origen, al cărui nume și glorie erau pe buzele tuturor și a

19. Περὶ Ἀρχῶν, Prefață; Pamfil, *Apologia lui Origen*, Prefața, Migne, P.G. 17, col. 543 și urm.

20. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 8, 3.

21. Ieronim, *Scrisoarea 33, 5 (Către Paula)*, ed. Hilberg, în *Corpus Script. Eccles. Lat.* t. 54, p. 259.

cărui reputație în virtute și înțelepciune era unică. Neputindu-i reproșa altceva — zice Eusebiu —, Demetru acuză grav pe Origen de o faptă săvârșită de mult în copilărie, și implică în acuzația sa și pe episcopii care promovaseră pe catehet la preoție.²² Episcopii Teoctist al Cezareei și Alexandru al Ierusalimului erau, pentru Eusebiu, autorități remarcabile, care garantau suficient vrednicia lui Origen pentru cea mai înaltă cinste, aceea a preoției.²³ Nu aceasta era, însă, și părerea episcopului Demetru.

Izgonit din Alexandria, Origen se stabili la Cezareea Palestinei, după ce încredințase școala catehetică din Alexandria lui Heraclas, dacă el mai avea vreo putere în această privință. Puțin după aceea, Demetru decedă, după 43 de ani de episcopat. Se pare că după moartea lui Demetru, Origen s-a reîntors la Alexandria unde, după doi ani, a fost din nou condamnat de episcopul Heraclas, fostul său ucenic și colaborator la didascaleu. Lucrul e atestat de Ghenadie al Marsiliei, care afirmă despre patriarhul Teofil al Alexandriei că nu acesta a fost cel dintâi, ci Părinții din vechime și mai ales Heraclas au fost aceia care au caterisit pe Origen și l-au alungat din cetate²⁴ și, apoi, de Fotie, care ne dă amănuntul că în timpul lui Heraclas, la Alexandria, Origen, tălmăcindu-și public «erezia sa», joia și vinerea, și falsificând învățătura și credința ortodoxă, a fost scos de episcop din biserică și din oraș. Origen, plecând, a ajuns în orașul Thmuis, unde episcopul Ammonios autorizându-l să vorbească în biserică, și-a atras și el caterisirea din partea lui Heraclas.²⁵ Catehetul a trimis, puțin după aceea, o mărturisire de credință episcopului Fabian al Romei, iar într-o scrisoare păstrată la Rufin, se plînge că dușmanii îi falsificau doctrina (*De adulteratione librorum Origenis*, Migne, P. G., 17, col. 624-626).

Origen avea 45-46 ani vîrstă, era în culmea puterii sale intelectuale, iar condamnarea sa la Alexandria i-a mărit celebritatea. Cum era de așteptat, cei doi episcopi palestinieni, Teoctist și Alexandru, îl primiră cu bucurie, oferiră prietenului lor condiții de lucru cel puțin tot așa de bune ca și acelea din Alexandria, și-l îndemnară la studii și lucrare misionară, dacă mai era nevoie pentru un spirit ca Origen. Catehetul alexandrin înființă la Cezareea Palestinei un nou didascaleu, după modelul celui din Alexandria. Programa de studii și felul de funcționare în general ale acestei noi școli catehetice ne-au fost transmise în *Cuvîntul de mulțumire către Origen*, rostit de către Sf. Grigorie Taumaturgul, care a fost studentul acestuia, timp de cinci ani, la Cezareea, sub numele său civil de Teodor, împreună cu fratele său, Atenodor. Origen îi pa-

22. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 8, 4-5; Ieronim, *De viris illustribus*, 54; *Scrisoarea* 33, 5: «Roma ipsa contra hunc cogit senatum non propter dogmatum novitatem, non propter heresim, ut nunc adversum eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant et illo dicente muti putabantur».

23. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 8, 4.

24. Ghenadie, *De viris illustribus*, 34 (ed. Richardson).

25. Fotie, *Συναγωγὰ καὶ ἀποδείξεις*, no. 9, la Adolf Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Erster Theil, Die Ueberlieferung und der Bestand, Leipzig, 1893, p. 332; Petri Danielis Huclii, *Origeniana*, I, 2, 15, Migne, P.G., 17, col. 668-669.

sionă pentru filozofie și asceză, iar ei progresară pînă într-atît, încît, după terminarea studiilor, ajunseră amîndoi episcopi. Ei au calificat pe profesorul și preotul Origen drept «paradisul deslătărilor (duhovnicești)». ²⁶ Episcopii Firmilian al Cezareei Capadociei, Teotist al Cezareei Palestinei și Alexandru al Ierusalimului îi frecventau cursurile, considerîndu-l ca pe un dascăl unic (toia διδάσκαλος μόνος) și autorizîndu-l cu explicarea Sfintei Scripturi și cu învățămîntul bisericesc. ²⁷

Origen a condus școala catehelică de la Cezareea Palestinei circa 20 de ani, pînă în timpul persecuției lui Deciu, cînd fură încununăți cu martiriul episcopul Alexandru al Ierusalimului (mort în închisoare), Vavila al Antiohiei și Fabian al Romei. Origen însuși fu arestat și suferi multe pentru cuvîntul lui Hristos: lanțuri, chinuri, schingiuri ale trupului, loviri cu fierul, suplicii în fundul închisorii, punerea picioarelor în butuci pînă la a patra bortă, amenințări cu focul, fără să mai vorbim de alte dureri produse de dușmanii lui, și pe care el le-a suportat cu curaj. Judecătorul îi chinuia fără să-l omoare. El a povestit tot ce i s-a întîmplat atunci, în *Scrisorile* pe care le-a trimis la diferiți, după aceea. El a mai trăit cîțiva ani, după persecuția lui Deciu, adormind în Domnul în al șazeci și nouălea an al vieții, în timpul împăraților Gallus și Volusian, la Tyr — după afirmația lui Ieronim —, unde a și fost înmormîntat. ²⁸

Nu știm exact cum și în ce măsură erau organizate cursurile școlii catehetice din Alexandria, înainte de Origen. Ajungînd conducătorul acestei școli și fiind singur, Origen pare că s-a găsit în fața unei dificultăți din cauza numărului prea mare de auditori. Fiindcă, probabil, nu putea să facă față singur obligațiilor ciclului profan și ciclului creștin de cursuri, din cauza aglomerației de studenți, se pare că el a reflectat un moment să întrerupă ciclul profan, pentru a putea să se achite onorabil față de cel creștin. Eusebiu atribuie mai mult decît atît lui Origen, și anume că acesta «socotind că e nepotrivire între învățătura științelor gramaticale și munca de însușire a cunoștințelor dumnezeiești, fără să mai întîrzie, a scos învățămîntul științelor gramaticale ca inutil și contrariu studiilor sacre». ²⁹ Afirmația surprinde, la prima vedere, mai ales după ce știm că Origen aprecia mult cultura profană, socotind-o ca «utilă» pentru mulți, lucru pe care-l practicau și Panten și Clement, în cadrul cursurilor școlii catehetice. Probabil, Eusebiu reproduce aci un proiect fugitiv al lui Origen, cînd acesta — la început — se găsea în situația critică de a nu putea face față singur obligațiilor școlare pentru un număr prea mare de studenți, sau istoricul bisericesc atribuie, pentru moment, catehetului intenția de a se angaja într-o atitudine net antipăgînă, pe calea culturii, susținută și de unii creștini alexandrini, atitudine relatată de Clement Alexandrinul. Aceasta ar concorda cu amănuntul că, exact în această vreme, Origen își vindea pe mării clasici greci pentru a trăi din vînzarea

26. Sf. Grigorie Taumaturgul, *Cuvînt de mulțumire către Origen*, 16; Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 30.

27. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 27.

28. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 39; Ieronim, *De viris illustribus*, 54.

29. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 3, 8.

lor, cu patru oboli pe zi.³⁰ Credem că Origen, care în anumite împrejurări și uneori și principală critică fără milă unele aspecte ale culturii grecești, trebuind ca profesor nou să ia și o atitudine de principiu față de tradiția practică până la el, dar mai ales să satisfacă la maximum exigențele auditorilor săi extrem de numeroși față de cursurile sale creștine, a putut face acest proiect, dar cu caracter trecător. Că lucrul sta, probabil, așa, ne-o spune tot Eusebiu și anume că Origen, văzînd că el nu mai putea acoperi studiul aprofundat al lucrurilor dumnezeiești, precum și cercetarea și tîlmăcirea Sfințelor Scripturi, din pricină că cei care veneau la catehizare nu-l lăseau nici să respire, întrucît se succedau unii după alții, la școală, de dimineață pînă seara, el împărți mulțimea auditorilor în două, și alegînd dintre ei pe Heraclas, persoană rîvnitoare în lucrurile sînte, foarte cultă și inițiată în filozofie, și-l făcu colaborator în lucrarea de catehizare. El lăsă în grija lui Heraclas pe începători, iar el își păstră pe cei înaintați.³¹ Începătorii pe care-i instruia Heraclas nu puteau studia altceva decît ciclul profan. În alt text, Eusebiu precizează mai de aproape că Origen, pe ucenicii pe care-i constata mai bine înzestrați de la fire, îi pune să învețe filozofia, geometria, aritmetica și alte studii elementare, după aceea îi înainta în studiul sectelor filozofice, explicînd, comentînd și examinînd scrierile lor. Cei care erau mai puțin înzestrați — și aceștia erau cei mai numeroși — erau îndreptați spre studiile gramaticale, sub cuvînt că acestea le vor folosi pentru înțelegerea aprofundată a Sfintei Scripturi, temei pentru care el (Origen) socotea necesar pentru el însuși să se exercite în studiile profane și filozofice.³² Ciclul studiilor profane preceda, deci, pe cel al studiilor creștine, și era considerat necesar pentru însușirea învățaturii creștine. Reținem că Origen, selecționînd pe auditorii săi după aptitudinile naturale ale acestora și grupîndu-i astfel, pentru seriile de cursuri ale didascaleului, proceda după o strictă metodă pedagogică. Deosebirea între cei înzestrați și cei neînzestrați era că, în cadrul ciclului profan, cei dinții, după terminarea celor șapte arte liberale, treceau la studierea aprofundată a sistemelor filozofice, analizîndu-se și comentîndu-se fiecare din scrierile mai de seamă ale reprezentanților lor calificați. De aici se precedea la studiul Sfintei Scripturi și la elaborarea unei cugetări creștine cît mai sistematice. Auditorii sau catehumenii mai puțin înzestrați urmau ciclul elementar obișnuit, după care treceau în categoria celor cărora li se explica Sfînta Scriptură, fără, probabil, a beneficia exact de aceleași cursuri și interpretări biblice ca aceia care studiaseră și pe filozofi. Erau, probabil, cei din categoria «simpliciores».

Origen a predat în învățămîntul catehetic și la Alexandria și la Cezareea. Despre profesoratul său la Alexandria, Eusebiu zice că Origen i se consacra în întregime, zi și noapte, desfășurîndu-l în fața tuturor celor ce veneau la el: o parte a acestui învățămînt consta în studii personale pe care el le făcea mai ales noaptea, iar cealaltă parte în predarea

30. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 3, 9.

31. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 15.

32. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 18, 3-4.

propriu zisă.³³ Afluența studenților lui Origen la Alexandria e subliniată deseori de Eusebiu. La Cezareea, Origen a continuat ceea ce făcea la Alexandria, cu adaosul că acum el era și preot și înainta mereu în vîrstă, două temeuri pentru care cursurile sale trebuiau să fie mai adînci, mai concentrate și mai sobre. Preotul din Origen înălța și aureola pe profesorul din el, cum știm din relatarea Sf. Grigorie Taumaturgul.

3. *Savantul*. Într-un oraș ca Alexandria, devenit cel mai mare centru intelectual, artistic și comercial al lumii vechi, avînd cea mai bună universitate a antichității, două biblioteci la Mouseion și Serapeion, teatre, amfiteatre, băi, portice, unde se frămîntau idei, curente, credințe și inițiative de tot felul, interferente între trei continente și unde mișunau filozofi, gnostici, eretici, preoți, magicieni și inițiați de tot soiul, grupîndu-se cînd în jurul universității Ptolemeilor, cînd în jurul unei alte instituții sau persoane, era greu ca reputația unui om ca Origen să rămînă necunoscută. Inițial, la început, din nevoile strict misionare ale Bisericii, didascaleul creștin a crescut progresiv prin amplificarea programei analitice, prin nivelul personalului catehetic și prin orizontul din ce în ce mai larg al Bisericii.

Eusebiu zice că «Iaima lui Origen răspîndindu-se pretutindeni», veneau la el numeroși oameni culți spre a verifica competența lui în «științele sacre» și i se atașau cu rivniță, lăsîndu-se instruiți de el: «*μυριοὶ δὲ τῶν αἱρετικῶν φιλοσόφων τε τῶν μάλιστα ἐπιφανῶν οὐκ ὀλίγοι διὰ σπουδῆς αὐτῷ προσεῖχον, μόνον οὐχὶ πρὸς τοῖς θείοις καὶ τῆς ἔξωθεν φιλοσοφίας πρὸς αὐτοῦ παιδευόμενοι*». ³⁴ Ieronim reproduce pe Eusebiu, cu unele amănunte în plus: «..illud de immortalitate eius ingenio non tacens, quod dialecticam quoque et geometriam, arithmetice, musicam, grammaticam et rhetoricam omniumque philosophorum sectas ita didicit, ut studiosos quoque saecularium litterarum sectatores haberet et interpretaretur eis cotidie, concursusque ad eum miri fierent. Quos ille propterea recipiebat, ut sub occasione saecularis litteraturae in fide Christi institueret». ³⁵ Chiar dacă Eusebiu și Ieronim, admiratori fără rezervă ai lui Origen, exagerează pînă la un punct aprecierile pe care le fac asupra acestuia, reținem că eretici de vază ai vremii și filozofi cu renume — dintre care e regretabil că cei doi istorici literari nu numesc pe nici unul — frecventau pe învățatul catehet, la început poate pentru renumele lui, dar mai pe urmă pentru valoarea sa reală, intrinsecă, pe care ei o constataseră direct. Fără această valoare, adică fără o superioritate netă asupra lor, aceste categorii de oameni n-ar fi continuat să-l frecventeze. Era o superioritate nu numai în numărul, varietatea și calitatea cunoștințelor din domeniul filozofiei și culturii grecești și din alte culturi, ca cea ebraică, cele orientale și cea creștină, ci și în geniul său personal de adîncire și de interpretare nouă a problemelor, în capacitatea sa de a împlini creștința caldă a evreilor cu raționalismul grecilor și cu sintezele logico-

33. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 8, 6.

34. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 18, 2.

35. *De viris illustribus*, 54.

mistice ale orientărilor. A crea o nouă viziune și un nou orizont spiritual al lumii din materiale în aparență așa de disparate, în fond însă catalizate în jurul Logosului suprem, nu era lucru ușor. Philon încercase, la vremea sa, o sinteză iudeo-elenică, dar fără îndemânarea, proporțiile și ecoul la care se ridica Origen în *Principiile sale fundamentale*. Erudiția lui Origen era fără pereche, așa cum o constatăm în lucrările sale păstrate, chiar în cele redactate în tinerețe. Lecturile sale erau foarte întinse, cum ne-o spune filozoful contemporan și dușman, Porfiriu.

Eusebiu ilustrează prin câteva exemple efectele pozitive ale înaltei științe a lui Origen asupra ereticilor. Un oarecare Ambrozie, partizan al ereziei lui Valentin, trecu la Ortodoxie grație iluminării minții și convingerii pe care i-o aduse Origen.³⁶ Origen fu chemat la Bostra, în Arabia, unde învățatul episcop Beryll credea că Domnul și Mîntuitorul nostru nu existase în formă de ființă distinctă înainte de venirea Sa printre oameni și că, deci, El n-avea o divinitate proprie, ci numai pe aceea a Tatălui, care sălășluia în El. Discuțiile pe care mulți le-au avut cu el ca să-l lumineze, n-au dus la nici un rezultat. Origen, după ce cunoscuse punctul de vedere al lui Beryll, «îndreptă pe cel ce nu credea ortodox, îl convinge prin argumentare, îl fixează în adevărul învățăturii și-l restabili în credința sănătoasă anterioară» = «εὐθύνας μὴ ὀρθοδοξοῦντα λογισμῷ τε πείσας, τῆ περὶ τοῦ δόγματος ἐπίστησιν ἀληθείᾳ ἐπὶ τὰ τῆν προτέραν ὑγιῆ δόξαν ἀποκαθίστησιν».³⁷ Eusebiu adaugă că se păstrau pînă în vremea lui relațiile scrise despre Beryll și adunarea care a avut loc atunci. Aceste relații cuprind întrebările pe care Origen le-a pus cu acel prilej lui Beryll, controversale care au avut loc atunci în dieceza lui, și alte amănunte.³⁸ Tot în Arabia, a avut loc un sinod important, pentru a rezolva problema ridicată de unii care pretindeau că sufletul omenesc moare o dată cu trupul și că e distrus după expirarea acestuia, dar că în momentul învierii se va ridica și el cu trupul. Origen fu convocat și de data aceasta și reuși, prin cuvîntul său în problema dezbătută, să schimbe cugetele celor căzuți.³⁹ Origen era, deci, în cazurile relatate și, probabil, și în altele nepomenite de Eusebiu, o autoritate consacrată, la care persoane sau sinoade locale făceau apel pentru lămurire și readucere la Ortodoxie.

Opera lui Origen era apreciată, apoi, de filozofii păgîni contemporani, dintre care unii îi dedicau lucrările lor, iar alții supuneau aprecierii lui, ca unei autorități de maestru (ὡς διδασκάλῳ) operele lor. E regretabil că Eusebiu n-a citat nici un nume din aceste categorii de filozofi, pentru a fi mai concludent și mai precis în afirmația lui. El citează, în schimb, autoritatea covârșitoare a lui Porfiriu, dușmanul creștinilor și dușmanul lui Origen, și care, prin afirmațiile sale, făcute în cel mai sever spirit critic, omagiază pe savantul catehet mai mult decît toți admiratorii creștini ai acestuia. Eusebiu însuși recunoaște că Porfiriu, vrînd să denigreze pe Origen, în realitate îl laudă, fie cînd spune adevărul, fie cînd

36. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 18, 1.

37. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 33, 2.

38. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 33, 1-3.

39. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 37.

nu-l spune. Porfiriu notează subliniat celebritatea lui Origen datorită operelor sale scrise și învățăturii sale, lucru pe care acest dușman ireductibil nu l-ar fi făcut niciodată, dacă celebritatea relevată n-ar fi corespuns unei valori reale în persoana căreia era atribuită. Din ansamblul referatului porfirian reiese regretul că un om ca Origen n-a putut fi reținut de păgînism. Dacă Origen ar fi rămas un învățat grec, sau — după cuvîntul lui Porfiriu —, dacă n-ar fi căzut din elenismul lui în «temeritatea barbară», adică în creștinism, el ar fi ajuns o autoritate fără seamăn în cultura păgînă a secolului III; deși creștin, el era consultat în marile și micile probleme de filozofie și doctrină în general; ce s-ar fi întîmplat cu cercurile păgîne și cu admiratorii păgîni ai lui Origen, dacă acesta ar fi fost păgîn? I s-ar fi ridicat statui și ar fi fost, poate, apoteozat, ca atîția alți reprezentanți de frunte ai geniului elenic. Chiar creștin, Origen era, după Porfiriu, un grec instruit în cultura greacă și avînd o concepție greacă despre lucruri și divinitate. Deosebirea era numai că, trecînd la creștinism, el trăia după stilul de viață creștin, adică împotriva legilor. Incolo, putea fi așezat în panteonul filozofiei grecești, alături de Ammoniu Sakkas, cu care este comparat, și alături de alții. Dacă Ammoniu creează neoplatonismul, Origen creează teologia creștină ca sistem. Noutățile aduse de Origen în sistemul său sînt, foarte probabil, mai numeroase decît acelea aduse de Ammoniu. Aceste noutăți se datoresc interpretării abuziv-alegorice a Sfintei Scripturi și modului personal de tratare a datelor Revelației pe baza filozofiei grecești. Această interpretare e mult mai originală decît ar fi putut-o face Porfiriu însuși. Sistemul lui Origen, cum se prezintă el în opera sa de sinteză: *Περὶ Ἀρχῶν*, nu e așa de logic încheșat cum sînt *Enneadele* lui Plotin, dar e mai viu, mai cald și mai atrăgător decît impresionanta frescă logică a acestor *Enneade*. E ceea ce au simțit nu numai ucenicii direcți ai lui Origen, ci și Porfiriu. De aceea, zice Eusebiu, grecii înșiși au proclamat pe Origen mare filozof.⁴⁰

Renumele lui Origen a depășit limita școlilor și cercurilor filozofice ale veacului său. Vestea științei și a înțelepciunii lui a ajuns pînă la urechile stăpînirii provinciale și apoi la acelea ale conducerii imperiului. În perioada alexandrină a profesoratului lui Origen, guvernatorul Arabiei expedie un mesager militar cu o scrisoare către Demetru, episcopul Alexandriei, și către prefectul Egiptului, cu rugămintea de a-i trimite pe reputatul catehet, spre a-i împărtăși doctrîna sa. Origen se duse în Arabia, își îndeplini misiunea și se înapoie.⁴¹ E ceva analog cazului autorii *Scrisorii către Diognet*, în care acesta din urmă, probabil mare dregător la curtea imperială, sau poate chiar membru al familiei imperiale, dorește să cunoască doctrina și viața creștină. Guvernatorul Arabiei cunoștea, probabil, numele lui Origen din controversele care au avut loc în provincia sa referitor la Beryll de Bostra, și la problema eshatologică menționată mai sus. Mameea, mama împăratului Alexandru Sever, o femeie deosebit de religioasă, auzind de faima lui Origen, care ajunsese

40. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 18, 3.

41. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 19, 15.

pînă în anturajul ei, ținu mult să vadă pe acest om și să-și dea seama de priceperea lui așa de admirată, în lucrurile dumnezeiești. Cu prilejul unei opriri mai îndelungate la Antiohia, ea îl invită prin garda sa personală militară. Origen răspunse acestei invitații, rămînînd un timp lingă împărăteasă și expunîndu-i foarte multe lucruri referitoare la gloria Domnului nostru Iisus Hristos și la tăria învățaturii dumnezeiești.⁴² Numele lui Origen s-a făcut, apoi, cunoscut prin diferite alte călătorii, unele inițiate de el, ca aceea la Biserica Romei, în timpul episcopatului lui Zefirin, cînd a auzit predica Sfîntului Hipolit despre *Lauda Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos*,⁴³ călătorii făcute prin invitații ca acelea în Arabia, despre care am vorbit mai sus și la care s-ar putea adăuga aceea la episcopul Firmilian din Cezareea Capadociei, ori călătorii cerute de autoritatea bisericească în vederea unor misiuni speciale, ca aceea făcută în Grecia.⁴⁴

Eusebiu și Ieronim zic că Origen a avut corespondență cu împăratul Filip și cu soția lui.⁴⁵

II. OPERELE LUI ORIGEN

1. *Generalități. Opere de filologie biblică.* Origen a scris enorm. El e unul dintre cei mai vestiți poligrafi ai antichității. Mediul universitar alexandrin, profesoratul său, numeroasele controverse ale vremii, necesitatea de a preciza de aproape sensul Sfîntei Scripturi, Cartea revelată în jurul căreia răsăreau și se dezvoltau viața creștină și spiritualitatea Bisericii, apoi multiplele sale relații îl obligau să scrie continuu. Nu știm cum vorbea Origen, dar n-avem motiv să punem la îndoială aprecierea laudativă pe care i-o face Porfiriu,⁴⁶ și sublinierile sugestive ale lui Eusebiu, Pamfil și ale altor scriitori bisericești în această privință. Desigur, Origen n-a vorbit la fel de la început. Dar cursurile sale continui, desele sale convorbiri cu tot felul de oameni: de la cei mai simpli pînă la cei mai învățați, slujbele și predicile sale aproape zilnice, după ce a fost hirotonit, i-au dat experiență și facilitate în vorbire. Eusebiu observă că după ce a depășit vîrsta de 60 de ani, Origen, dispunînd de o lungă pregătire și de o mare facilitate, a îngăduit tahigrafilor să-i înregistreze convorbirile de la biserică, lucru pe care nu-l făcuse niciodată mai înainte.⁴⁷ Aceasta înseamnă că el era exigent față de lucrul scris. Tradiția literară creștină relatează că Origen a redactat și publicat foarte multe opere. Cîte, nu șinem în măsură s-o știm, în stadiul actual al cercetărilor. Indicele sau catalogul dat de Ieronim în *Scrisoarea către Paula* (33, 4), se ridică la peste 800 de titluri, dar Ieronim le transcrie și el după alții și, deci, foarte probabil, cu erori, așa cum i se întîmpla ade-

42. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 21, 3-4.

43. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 14, 10; Ieronim, *De viris illustribus*, 61.

44. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 23, 4; 6, 27.

45. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 36, 3; Ieronim, *De viris illustribus*, 54.

46. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 19, 6.

47. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 36, 1.

sea. Cifra de 6000, atribuită Sfântului Epifaniu, reprezintă, probabil, numărul sulturilor sau al volumelor. Ieronim somează pe Rufin să arate unde a găsit el, textual, cifra de 6000; în realitate, adaugă el, numărul operelor lui Origen nu se ridică nici la a treia parte din 6000 (*Contra lui Rufin*, II, 13, Migne, P.L., 23, col. 456 AB; II, 22, *ibidem*, col. 466 C-467 A). Eusebiu precizează că ar fi nevoie de o lucrare specială pentru catalogul cărților lui Origen, lucrare care a și fost executată de preotul Pamfil, iar istoricul bisericesc a inserat-o în *Viața* acestuia. E regretabil că nu ni s-a păstrat acest catalog. Din cuvintele lui Eusebiu reiese că în acest catalog nu figurau decât cărțile lui Origen ajunse pînă la Pamfil și la el.⁴⁸ Deci, nu toate operele lui Origen se păstrau pînă la Eusebiu. Acest număr se va micșora progresiv, paralel cu luptele antiorigeniste din sec. IV-VI.

Origen n-a scris totdeauna în același loc și în aceleași condiții. El și-a redactat lucrările parte la Alexandria, parte la Cezareea Palestinei, parte aiurea: la Atena, poate în Capadocia etc., după vicisitudinile istorice sau nevoile care l-au purtat dintr-un loc într-altul. Unele lucrări sînt începute într-un loc și isprăvite în altul. Origen a redactat și publicat, de-a lungul unei jumătăți de veac (204-5-254), în timp de persecuții sîngeroase (sub Septimiu Sever, Alexandru Sever, Maximin Tracul, Deciu etc.), și în vreme de liniște (sub Filip supranumit Arabul), adică în condiții istorice și morale diferite. Se vor resimți operele sale de aceste situații deosebite, în care au fost scrise? Cum era și firesc, situațiile acestea se reflectă sub o formă oarecare în operele respective, dar acestea n-au fost substanțial afectate.

Asemenea lui Augustin, Origen a abordat toate problemele majore ale credinței, ale filozofiei, ale culturii, ale istoriei, ale vieții umane în general. Dacă s-ar fi păstrat în întregime, opera sa ar fi constituit o enciclopedie prețioasă pentru cunoașterea veacului său, veac de mari adînciri și sinteze prin spirite, ca: Plotin, Porfiriu, Tertulian, Origen, Metodiul de Olimp. Origen n-a evitat nici una din problemele care l-au confruntat și și-a dat osteneală să le soluționeze în spiritul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, fără să reușească totdeauna. Operele lui Origen — înțelegem în primul rînd pe cele care s-au păstrat pînă în zilele noastre — nu aveau nici cînd au fost scrise și nu au nici astăzi o valoare egală. Probabil că și el le aprecia diferit, fără să creadă că cititorii săi contemporani și viitori vor face altfel. O notă proprie lucrărilor lui Origen este intima lor împletire cu viața și cu năzuințele creștine ale epocii. Adevărurile doctrinale cele mai înalte sau cele mai subtile sînt prezentate ca formule principiale ale cutărui aspect al vieții creștine, așa cum era trăită sau preconizată acea viață. De aci orientarea filocalică a operelor lui Origen. Nu întîmplător Sfîntii Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz au alcătuit primul manual de filocalie în istoria spiritualității creștine cu texte din operele marelui alexandrin. Opera de sinteză doctrinală a lui Origen: *Περὶ Ἀρχῶν* a ajuns, ulterior, în școala alexandrină, manual de teologie, după care predau profesorii ei, printre alții Didim cel Orb.

48. Eusebiu, *op. cit.*, G, 32, 3.

Școlile catehetice de la Alexandria și de la Cezareea urmăreau pregătirea catehumenilor în vederea primirii bolézului și, prin aceasta, a intrării lor în Biserică. Această pregătire culmina în citirea și explicarea Sfintei Scripturi. Sfânta Scriptură era, în secolul III, ca și astăzi, cartea mîntuitoare a creștinilor, dar cuprinzînd uneori capitole sau ridicînd probleme greu de înțeles pentru oamenii străini de ea. Adesea, dificultățile de înțelegere ale Scripturii răsăreau din nesiguranțele, inexactitățile sau aproximațiile textului sacru. Textul Vechiului Testament era cel tradus în grecește, adică textul Septuagintei, versiunea de autoritate care circula în comunitățile creștine și în comunitățile iudaice din diaspora elenistică. Diferiți exegeți iudei și unii creștini au semnalat incongruențele și uneori contradicțiile dintre Septuagintă și textul ebraic. Se cunosc, de pildă, discuțiile aprinse din *Dialogul cu iudeul Trifon* al Sfîntului Justin, referitoare la redarea originalului ebraic, care exprima pe mama viitorului Mesia prin «fecioară» sau «tinăre». Rabinii tăiau firul în patru, iar creștinii erau frămîntați de nedumeriri. Origen nu era omul care să se complacă în nedumeriri ori în situații incerte, mai ales cînd era vorba de adevăruri descoperite, ca acelea care se găseau în Sfînta Scriptură. El trebuia să aibă un text clar, sigur și definitiv, pe care să-l poată tălmăci în catehezele sale și, în același timp, să constituie o bază tare pentru ridicarea edificiului său doctrinal, a teologiei sale. Pentru a avea o versiune greacă exactă a originalului ebraic, mai bună decît Septuaginta, se recomanda una din cele două posibilități: sau o nouă traducere a Vechiului Testament din originalul ebraic în grecește, sau revizuirea ori îmbunătățirea Septuagintei. O nouă traducere i-ar fi cerut enorm de mult timp, pe care el nu-l avea la dispoziție. Răminea cealaltă alternativă: a revizuirii Septuagintei, operație poate de mai puțină durată, dar tot așa de pretențioasă ca o traducere. Dar și în acest caz, Origen trebuia să învețe limba ebraică și a învățat-o, deși critica modernă nu e de acord că Origen ar fi știut perfect evreiește. Dar atît nu era de ajuns. Format la școala păgînă alexandrină, care, printre altele, crease tehnica editării clasicii greci, Origen căuta să-și procure textele biblice ebraice cele mai vechi în uz la iudei. Căută și găsi și alte versiuni grecești decît Septuaginta ale originalului ebraic: versiunea lui Aquila, aceea a lui Symmah și aceea a lui Theodotion, pe care le scoase din niște locuri ferite, unde se găseau de multă vreme. Neputînd identifica cui aparțineau, Origen preciză numai unde le-a găsit: pe una (pe care?) la Nicopolis, aproape de Actium, pe cealaltă într-un loc analog. Despre una din versiunile grecești, Eusebiu zice că Origen a găsit-o într-un pithos, la Ierihon, în vremea lui Antonin, fiul lui Septimiu Sever, adică în vremea lui Caracalla. Să fie vorba despre traducerea lui Symmah? Eusebiu nu precizează. Dar el înregistrează persoana acestuia ca a unui ebionit, făcînd parte dintr-o sectă cunoscută pe atunci, și care susținea că Hristos s-a născut din Iosif și Maria, că, deci, El a fost un simplu om, și care postula respectarea ritualului iudaic. Symmah făcuse comentarii în care pare că se străduia să-și susțină erezia cu ajutorul Evangheliei după Matei. Origen ne informează că el și-a procurat lucrările lui Symmah

(inclusiv niște glose asupra Scripturii) de la o oarecare Iuliana, care, la rindu-i, le avea moștenire de la Symmah.⁴⁹ Ieronim ne dă amănuntul că nu numai Symmah, ci și Theodotion era ebionit, iar Aquila era un prozelit din Pont. Eusebiu și Ieronim susțin, probabil printr-un lapsus, că la cele patru ediții consacrate și oarecum recunoscute, adică : *Septuaginta*, *Aquila*, *Theodotion* și *Symmah*, Origen a adăugat 3 ediții : a cincia, a șasea și a șaptea. Ieronim pretinde că el posedă chiar personal aceste ediții, din biblioteca lui Origen : «Praetera quintam et sextam et septimam editionem, quas etiam nos de eius bibliotheca habemus, miro labore reperit et cum ceteris editionibus comparavit».⁵⁰ Șapte ediții ar fi fost o Heptaplă; nu o Hexaplă a Psalmilor, căci numai de Psalmi e vorba. În ce a constat exact munca lui Origen ? Eusebiu precizează că «el (Origen) adunând toate aceste ediții într-una și aceeași carte și împărțindu-le în cola (stihuri sau rînduri cu înțeles de sine stătător), le-a pus față în față unele cu altele, inclusiv cu textul ebraic ; și așa ne-a lăsat exemplarul numit *Hexapla*. El a alcătuit separat o ediție din versiunile lui Aquila, Symmah, Theodotion și Septuaginta, într-o *Tetraplă*».⁵¹ Munca de confruntare a edițiilor grecești cu originalul ebraic și încercarea de a corecta, prin aceasta, Septuaginta, trecînd în revistă fiecare cuvînt și fiecare propoziție sau unitate semantică, semnănd lipsurile într-un fel, iar plusurile în altul, a însemnat un efort uriaș, pe care numai un om ca Origen era în stare să-l depună. De fapt, o revizuire în felul acesta însemna o muncă mai mare și mai grea decît ar fi cerut o traducere integrală a textului ebraic al Sfîntei Scripturi, pentru că o asemenea lucrare era, în realitate, un control complex al tuturor traducerilor, care, toate, pe rînd și la un loc, erau confruntate cu originalul ebraic. Gramaticii alexandrini experți în editarea textelor nu făcuseră o asemenea lucrare și, deci, Origen n-avusese un model. El a făcut *Hexapla* și *Tetrapla* din proprie inițiativă și după un plan personal. Cu toată revizuirea pe care o aplică Septuagintei, revizuire de care credem că a ținut seama în comentariile orale și scrise la Sf. Scriptură, totuși Origen a socotit nu numai textul original ebraic, ci și pe acela al Septuagintei, ca inspirat.

Hexapla și *Tetrapla* lui Origen au însemnat un mare și decisiv pas în crearea teologiei creștine ca știință. Căci Sfînta Scriptură era și este baza acestei științe. Iar Sf. Scriptură nu înflorește și nu înflorește nici un fel de știință, dacă nu e bine înțeleasă, lucru imposibil fără traduceri exacte și inteligibile. Revizuirea încercată de Origen a creat între creștini conștiința necesității unui text biblic corect, garanție a menținerii și promovării doctrinei ortodoxe, și a izbînzii asupra ereziilor. Eusebiu și Ieronim au moștenit această idee pe care cel de al doilea a dus-o pînă la o nouă traducere a întregii Sfîntei Scripturi în limba latină, a cunoscutei *Vulgata*. Ideea a venit, de altfel, pînă în zilele noastre, căci la orice popor creștin iubitor al Sfîntei Scripturi stăruie mereu năzuința dacă nu a unei noi traduceri, cel puțin a îmbunătățirii traducerilor existente.

49. Eusebiu, *Istoria bisericăască*, 6, 16, 17.

50. *De viris illustribus*, 54.

51. Eusebiu, *Istoria bisericăască*, 6, 16, 4.

2. *Opere exegetice la Vechiul Testament.* Eusebiu ne dă amănuntul că îndată după întoarcerea lui din vizita făcută împărătesei Mameea, la Antiohia, Origen a început să scrie comentarii la Sfânta Scriptură: «εις τὰς Γραφὰς ὑπομνήματα». Catehetul alexandrin comentase și pînă atunci (aproximativ anul 218) Sf. Scriptură, dar verbal. Comentariul Sfintei Scripturi intra în obligațiile profesionale ale lui Origen, întrucît catehezele sale se făceau pe textul simbolului de credință, dar mai ales pe acela al Sfintei Scripturi. În perspectiva informațiilor date de Eusebiu, e probabil că Origen, ținînd seama de nivelul auditorilor săi, făcea două feluri de cateheze: unele mai simple pentru catehumeni obișnuiți, poate un fel de predici exegetice — altele savante pentru cei înaintați și foarte înaintați, pentru ereticii învățați și pentru filozofii de care am vorbit mai sus. Catehezele simple și cele savante se puteau transforma în comentarii, prin adîncirea și amplificarea lor, sau prin simpla lor înlănțuire ori contopire. Metoda aceasta de transformare a unei simple omilii în comentariu se poate identifica ușor în multe din comentariile păstrate ale lui Origen.

Ținînd să ridice o hartă cît mai completă a învățăturilor biblice, Origen a comentat întreaga Sf. Scriptură. Își poate închipui oricine imensa bogăție de idei, fapte, probleme și interpretări pe care erudiția și geniul marelui catehet le scoteau din oceanul inepuizabil al Sfintei Scripturi. Auditorii erau copleșiți de avalanșa credinței și științei vorbitorului și ar fi dorit să fixeze în scris vorbirile lui Origen. Acesta însă se lăsa greu să satisfacă asemenea dorință, deși în această vreme el scria tratate, îndemnuri, scrisori etc. Origen era conștient de răspunderea copleșitoare și în fața lui Dumnezeu și în fața cititorilor săi, pe care o implica redactarea și publicarea de comentarii la Sf. Scriptură, al cărei fiecare cuvînt era socotit de el ca insuflat. Mai ales că metoda sa generală de interpretare a textului biblic, metoda alegorică, aplicată cel mai adesea exagerat, ridica deasupra acestui text adevărate construcții fantastice, pe care nu toți le acceptau ușor, sau nu le acceptau deloc. Deși Porfiriu, de exemplu, afirmă răspicat că Origen a împrumutat metoda alegorică de la filozofii greci mai noi, totuși îl critică aspru pentru felul aplicării ei. Unii, zice el, dorind să se elibereze de caracterul apăsător al scrierilor iudaice, au recurs la *interpretări incoerente și fără nici o legătură cu textul*, interpretări care constituie nu o apologie în fața străinilor, ci admirație și laudă pentru cei ai casei (adică pentru Origen). Partizanii acestei metode prezintă drept enigme lucruri care, la Moise, sînt spuse limpede și le proclamă drept oracole pline de taine ascunse, vrăjind simțul critic al sufletului.⁵² Insinuarea lui Porfiriu că Origen făcea din metoda alegorică un mijloc de reclamă personală, putea fi și era realmente împărtășită și de alții, chiar cu mult mai devreme decît o formulează filozoful păgîn. Iată de ce Origen trebuia să fie circumspect, cînd se stăruia pe lîngă el pentru a scrie comentarii. Circumspecția lui însă a trebuit să cedeze pînă la urmă presiunilor și îndemnurilor prietenești ale

52. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 19, 4.

lui Ambrozie, fost partizan al sectei lui Valentin și convertit la Ortodoxie de Origen. Om bogat și practic, el dădu lui Origen nu numai sfaturi, ci și mijloace materiale pentru aducerea la îndeplinire a planului de scriere și publicare a comentariilor.

Mai mult de șapte tahigrafii scriau sub dictarea lui Origen, schimbându-se unii pe alții la anumite ore; lucrau tot ațiția copiiști și tinere fete-experte în caligrafie. Ambrozie punea la dispoziție din belșug întreținerea acestui personal. Mai mult: el colabora cu rivnă și cu un entuziasm de negrăit la munca lui Origen în literatura sacră, stimulându-l la redactarea de comentarii.⁵³

Origen a scris comentarii la aproape întreaga Sf. Scriptură a Vechiului Testament. Ieronim ne-a transmis un indice aproape complet al operelor exegetice ale lui Origen la Vechiul Testament, cuprinzând aproximativ 175 cărți de comentarii, inclusiv excerptele, și 341 omilii inclusiv excerptele (*Scrisoarea* 33, 4, Ad Paulam), ed. I. Hilberg, în *Corpus Script. Ecclesiastic. Latinorum*, 34, pars I, 1910, pp. 255-258). Eusebiu însă, pentru rațiunile arătate mai sus, nu ne semnaleză decît cîteva din aceste comentarii: *Comentar la Geneză* în 12 cărți, dintre care primele 8 scrise la Alexandria, așa cum se arată în cartea a noua. E unul dintre primele tratate creștine de cosmologie, alături de altele, în special ale unor apologeti, și acest tratat s-ar fi putut impune dacă Origen n-ar fi făcut abuz de alegorism, ceea ce-i reduce foarte mult valoarea; el a fost combătut pentru acest motiv de însuși Sf. Vasile cel Mare, la începutul celor nouă *Omilii* ale sale la *Hexaemeron*, devenite tratatul clasic al Bisericii patristice despre originea lumii, alături de acelea ale Sfîntului Ioan Gură de Aur, Fericitului Augustin etc.; *Comentariu la primii 25 de Psalmi*, *Comentariu la Plingeri*, acestea două redactate la Alexandria; la Cezareea Palestinei, Origen a compus: *Comentariu la Isaia*, din care se păstrase pînă în vremea lui Eusebiu 30 de cărți asupra unei treimi din textul integral al profetului, pînă la viziunea fiarelor cu cîte patru picioare, în pustiu; *Comentariu la Ezechiel*, în 25 de cărți, asupra întregului text al profetului, comentar isprăvit pe cînd se afla la Atena; tot aici, la Atena, Origen a început să scrie *Comentariul la Cîntarea Cîntărilor*, pe care-l aduse pînă la cartea a cincia; reîntors la Cezareea, redactă și ultimele cinci cărți.⁵⁴ Fiecare din Comentariile lui Origen își avea istoria sa, legată de necesitățile catehezelor și de unele nevoi majore de lămurire a textului Sfîntei Scripturi. Ele s-au bucurat de mare reputație în vremea apariției și după aceea. Comentarii mai mult sau mai puțin reușite au scris destui Părinți și scriitori bisericеști, dar nici unul nu avea pregătirea filologică, exegetică și filozofică pe care o avea Origen. Multe din aceste comentarii au fost traduse în latinește de Ieronim, Rufin etc., dîndu-le circulație în apusul latin, care de mai bine de 100 de ani nu mai învăța și nu mai știa grecește. Ieronim precizează textual că a tradus din grecește în latinește 28 de Omilii ale lui Origen la Iere-

53. Eusebiu, *Istoria bisericеască*, 6, 23, 1-2.

54. Eusebiu, *Istoria bisericеască*, 6, 24, 1-2; 6, 32, 1-2.

mia și Ezechiil. ⁵⁵ E lucru cert că toată exegeza patristică din secolele IV și V a beneficiat copios de contribuțiile pozitive ale Comentariilor lui Origen la Vechiul Testament. Aceste comentarii continuă să fie și astăzi capitele sugestive de înțelegere a cărților Vechiului Testament de către creștinii din secolul III după Hristos, precum și izvoare prețioase pentru cunoașterea spiritualității creștine în acest veac.

În comentariul la primul psalm, Origen stabilește catalogul Sfințelor Scrieri ale Vechiului Testament, precizând: «Nu trebuie ignorat că, așa cum transmit iudeii, cărțile testamentare sînt în număr de 22, număr care, la ei, este acela al literelor alfabetului». Apoi, după alte lucruri, adaugă, zicînd: «Cele 22 de cărți, la evrei, sînt acestea: aceea care la noi este intitulată *Geneza*, iar la evrei *Beresith*, după cuvintele de la începutul cărții, care sînt: «La început»; *Iesirea-Ouelesmoth*, adică: «Acestea sînt numele»; *Leviticul-Ouicra*: «Și el a chemat»; *Numeri-Amnesphecodem*: *Deuteronomul-Elleaddebareim*: «Acestea sînt cuvintele»; *Iisus fiul lui Navi-Iosuebennoun*; *Judecătorii-Rut* — la ei într-o singură carte — *Sophiteim*; *Prima și a doua a Regilor*, la ei una singură, *Samuel*, «Alesul lui Dumnezeu»; *A treia și a patra a Regilor*, într-una singură, *Ouammelch David*, ceea ce înseamnă «Domnia lui David»; *Prima și a doua a Paralipomenelor*, într-una — *Dobriamein*, ceea ce înseamnă: «Cuvintele zilelor»; *Prima și a doua a lui Ezra*, într-una: *Ezra*, adică «Ajutătorul»; *Cartea Psalmilor-Sphartheleim*; *Proverbele lui Solomon-Meloth*; *Eclesiastul-Koelth*; *Cîntarea Cîntărilor (și nu cum zic unii: Cîntările Cîntărilor)-Sirassirem*; *Isaia-Jessia*; *Ieremia* cu *Plingerile* și cu *Scrisoarea* într-una-*Jeremia*; *Daniel-Daniel*; *Iezechiel-Jezechiel*: *Iov-Iov*; *Ester-Esther*; în afară de acestea mai sînt Macabeii, intitulăți în original: *Sarbethsabanatel*. ⁵⁶ E canonul cărților Vechiului Testament, așa cum îl țineau iudeii din vremea lui Origen. Eusebiu nu ne spune dacă Origen considera aceste cărți ca alcătuind un canon valabil — în forma prezentă — și pentru creștini. Origen n-o spune aci, dar o afirmă felurit în alte părți, în comentariile sale. Marele exeget discuta uneori probleme de autenticitate în cărțile Vechiului Testament, cum reiese din scrisoarea pe care i-a trimis-o lui Iuliu Africanul, referitor la autenticitatea episodului Susanei din cartea lui Daniil. ⁵⁷

3. *Canonul cărților Noului Testament. Opere exegetice la Noul Testament. Tratatate. Corespondență.* Cum era de așteptat, Origen atribuie o însemnătate deosebită cărților Noului Testament și tălmăcirii acestora de care depindea rezultatul lucrării sale catehetice. Se preocupa de aproape de autenticitatea cărților neotestamentare, pentru că în vremea lui, discuțiile cu privire la alcătuirea canonului erau în toi. Iudeii pe de o parte, nenumăratele erezii pe de alta, ridicau mari dificultăți cu privire la stabilirea unui catalog mai mult sau mai puțin precis și definitiv al cărților neotestamentare. Literatura apo-

55. *De viris illustribus*, 135.

56. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 25, 1-2.

57. Eusebiu, *op. cit.*, 6, 31, 1; Ieronim, *De viris illustribus*, 63.

crifă se întindea cu repeziciune și stăruință, amenințând să sufocă pe cea inspirată. Cum aceasta din urmă era mai condensată, mai sobră, ocolind cât se putea elementul legendar și urmărind să întărească și să fixeze credința, nu să înfierbînte imaginația, nu era așa de gustată de unii credincioși cum era literatura incertă și apocrifă. Se cunoaște lupta aprigă dusă de Sf. Irineu, Sf. Hipolit, Tertulian etc., pentru degajarea cărților inspirate și condamnarea sau ocolirea celor care nu erau inspirate. Origen primește această tradiție și se străduiește s-o impună.

În Cartea I-a a *Comentariului la Evanghelia după Matei*, în care se conservă canonul bisericesc, Origen atestă că el nu cunoaște (ca autentice) decît cele patru Evanghelii și scrie: «Cu privire la cele patru Evanghelii, care sînt singurele necontestate ἀναντιρρητά ἐστίν), în Biserica lui Dumnezeu aflătoare sub cer, am aflat ca fiind în tradiție (ὡς ἐν παραδόσει) că cea dintîi scrisă a fost cea după Matei, la început vameș, pe urmă Apostol al lui Iisus Hristos; această Evanghelie a fost dată celor care veniseră din iudaism la creștinism, și a fost compusă în limba ebraică. A doua (Evanghelie) e cea după Marcu, care a făcut-o după îndrumările lui Petru, care, în Scrisoarea sa sobornicească, îl declară pe acesta fiu prin următoarele cuvinte, zicînd: «Biserica aleasă, care se află în Babilon și fiul meu Marcu vă salută» (I Petru V, 13). A treia Evanghelie e cea după Luca, Evanghelie lăudată de Pavel și scrisă pentru neamuri. În urma tuturor vine cea după Ioan». ⁵⁸ Prezentarea celor patru Evanghelii e făcută aproape în felul în care Sf. Irineu o face pe a sa: aceeași ordine și cam aceeași motivare. ⁵⁹ Origen e ceva mai dezvoltat în ce privește Evanghelia a doua și opus lui Papias, care, vorbind despre aceeași Evanghelie, susține că Marcu a compus Evanghelia sa la rugămintea celor ce ascultaseră predica lui Petru, iar acesta, neștiind ce face ucenicul său, cînd i-a căzut în mînă Evanghelia acestuia, nici n-a aprobat-o, nici n-a dezaprobat-o. Tradiția de care vorbește Origen și în care el a găsit această precizare era pe punctul de a fixa paternitatea fiecărei Evanghelii, atribuindu-i fondul sau inspirația unui Apostol, acolo unde nu apăreau ca autori direcți Apostolii. Marcu și Luca făceau parte dintre cei 70, nu dintre cei 12. Sf. Irineu zice că Marcu a pus în scris în Evanghelia sa predica lui Petru, iar Sf. Luca a pus într-a sa, predica Sfîntului Pavel. Paralelismul este evident și impune concluzia că Origen a cunoscut cuvintele Sfîntului Irineu. Dar el nu reține formula Sfîntului Irineu și pentru Sf. Luca. Adaugă însă că Luca și-a scris Evanghelia pentru păgîni, ceea ce corectează parțial pretermisiunea sa.

Origen nu pomenește aci încă nimic despre *Faptele Apostolilor*. În schimb el prezintă succint scrisorile Apostolilor în cartea a VII-a a *Comentariului la Evanghelia după Ioan*, astfel: «Fiind învrednicit să ajungă slujitorul Noului Testament (slujitor) nu după literă, ci după duh, Pavel, după ce a predicat deplin Evanghelia de la Ierusalim pînă în Illyric, n-a scris la toate Bisericile cărora le-a dat învățătură (pe care le-a înființat),

58. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 25, 3-6.

59. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 5, 8, 2-4.

ci și aceloră căroră li s-a adresat, le-a scris puține rînduri. Petru, pe care este clădită Biserica lui Hristos, pe care nici porțile iadului nu o vor sfărîma, a lăsat o scrisoare necontestată, poate și o a doua, dar lucrul e pus la îndoială. Ce trebuie să zicem de acela care și-a rezemat capul pe pieptul lui Iisus, de Ioan, care a lăsat o Evanghelie? Ioan mărturisește că el ar putea să scrie atîtea cărți, cîte n-ar putea lumea cuprinde. El a scris și Apocalipsa, după care a primit poruncă să tacă și să nu scrie vocile celor șapte tunete. El a lăsat și o scrisoare de foarte puține rînduri, poate și o a doua și o a treia — nu toți spun că acestea sînt autentice; amîndouă la un loc n-au o sută de rînduri». ⁶⁰

Origen vorbește, în acest pasaj, numai de Scrisorile Sfinților Apostoli: Pavel, Petru și Ioan. Nu pomeneste nimic despre acelea ale lui Iacob și Iuda. Va fi făcut-o în altă parte. Caracterizările celor trei mari Apostoli sînt sugestive și substanțiale: Pavel a fost slujitorul Noului Testament nu după literă, ci după duh. Petru e stîncă pe care a fost clădită Biserica lui Hristos, însemnare pe care o folosesc romano-catolicii în favoarea primatului papal; Ioan și-a rezemat capul pe pieptul lui Iisus și a spus că ar putea scrie atîtea cărți cîte nu pot încăpea în lumea aceasta. Origen nu menționează nici numărul scrierilor Sfîntului Pavel, și nici Bisericile, măcar unele din Bisericile căroră aceste scrisori le-au fost adresate. Aceasta probabil pentru că autenticitatea unora din scrierile pauline era încă în discuție, cum era, în special, cazul cu Scrisoarea către Evrei și poate și pentru că Origen vorbea aici doar sintetic despre această problemă. Sigur că Sf. Pavel a întemeiat și alte Biserici decti cele căroră le-a scris. Relevarea faptului își avea importanța sa. Nu știm dacă «puținele rînduri» pe care Pavel le-a trimis Bisericilor respective se referă — în textul origenist — la întinderea textului integral al fiecărei scrisori, sau numai la cuvintele autografe ale lui Pavel în fiecare din aceste scrisori. Credem că e vorba de textul integral paulin din fiecare piesă păstrată de la el, pentru că, probabil, Origen compară textul paulin cu acela al propriilor sale opere. Semnalăm situația incertă a Scrisorilor 2 Petru și 2 și 3 Ioan, în vremea lui Origen, și precauția cu care el vorbește despre ele. Într-o epocă în care mișunau și se făceau citile tot felul de apocrife, nu e de mirare că oamenii Bisericii din secolul III tratau cu migăloasă atenție mai ales producția literară pusă sub numele Apostolilor. Personal, Origen nu îndrăznește să se pronunțe asupra autenticității sau neautenticității pieselor lui Petru și Ioan, puse în discuție. El se mulțumește să relateze doar o stare de fapt. *Apocalipsa* lui Ioan era și ea foarte discutată. Lucru interesant, Origen prezintă *Apocalipsa* ca pe o operă a Sfîntului Ioan, în mod indiscutabil.

Nu tot așa de precis se exprimă el asupra *Scrisorii către Evrei*. Origen se pronunță asupra acestei scrisori astfel în Omiliile pe care i le-a consacrat: «Caracterul limbii Scrisorii intitulată către Evrei n-are specificul expresiei Apostolului (Pavel), care mărturisește că el e nepriceput în limbă (II Cor. XI, 6), adică în fraza sa, dar Scrisoarea e

60. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 25, 7-10.

foarte elenică în compoziția stilului. Oricine știe să judece diferențele frazelor, ar putea-o mărturisi. Iarăși, oricine se ocupă cu lectura operelor apostolice ar putea conveni că este adevărat și faptul că ideile Scrișorii sînt admirabile și nu sub nivelul scrierilor necontestate ale Apostolului». La acestea Origen adaugă ceva mai departe : «În ce mă privește, dacă ar fi să mă pronunț, aş zice că ideile sînt ale Apostolului (Pavel), dar fraza și compoziția sînt ale cuiva care transmite cele auzite de la Apostol și oarecum ale unui școlăr care scrie spusele învățătorului său. Dacă, deci, vreo Biserică consideră Scrișoarea aceasta ca a lui Pavel, să fie felicitată pentru acest lucru. Căci nu la întîmplare cei vechi au transmis-o ca fiind a lui Pavel. Dar cine a scris Scrișoarea ? Dumnezeu cunoaște adevărul. A ajuns pînă la noi știrea din partea unora, care spun că Clement, fostul episcop al Romei, a redactat Scrișoarea, iar alții afirmă că Luca, acela care a scris Evanghelia și Faptele Apostolilor.»⁶¹

În aceste considerații asupra Scrișorii către Evrei, Origen dovedește și mai mult spiritul său critic și precauția cu care ține să se pronunțe într-o problemă controversată de autenticitate. El cunoaște bine elementele chestiunii, așa cum le-a transmis tradiția. Cum tradiția oscila între Clement Romanul și Evanghelistul Luca, ambii ucenici ai Sfîntului Pavel, Origen ține să studieze de aproape fondul și forma Scrișorii, inspirîndu-se din Sf. Clement Romanul. Cititor asiduu al Sfîntului Pavel, Origen recunoaște cu ușurință ideile acestuia în orice compoziție și-ar afla ele ; dar el recunoaște cu aceeași ușurință și stilul paulin, nu numai pentru că fondul marelui Apostol e îmbrăcat într-o formă proprie, ci și pentru că marele catehet e un specialist de mîna întîia și în stilistică, pe care a învățat-o din lectura marilor clasici greci și din școlile păgine ale timpului. Scrișoarea către Evrei, observă Origen, are un stil mai lucrat, mai cizelat, mai grec (ή επιστολή- συνθέσει της λέξεως ελληνικωτέρα) decît stilul Scrișorilor lui Pavel, lucru confirmat și de critica modernă. Faptul se bazează pe cunoașterea și aprecierea diferențelor de expresivitate în frazele și stilul Apostolului Pavel, observă cu finețe Origen. De aci concluzia logică și prudentă că ideile Scrișorii sînt ale lui Pavel, dar fraza și compoziția sînt ale unui ucenic. Mai mult : cine consideră Scrișoarea ca fiind a lui Pavel, să fie felicitat ! Căci cei vechi, adică cele 2-3 generații de dinaintea lui, nu în zadar au socotit-o ca atare. Un erudit în specialitate n-ar putea judeca mai sobru și mai științific.

În același indice al operelor origeniste, Ieronim enumeră circa 115 cărți de comentarii și circa 120 de omilii la Noul Testament (*Scrișoarea* 33, 4, pp. 256-258).

Eusebiu menționează puține Comentarii ale lui Origen la Noul Testament, din multele pe care le-a scris : *Comentariul la Evanghelia după Matei*, în 25 de cărți ; *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, din care ajunseseră pînă în vremea lui Eusebiu 22 de cărți ; primele cinci cărți au fost scrise la Alexandria ; e unul din comentariile cele mai vestite ale lui Origen, care consacră întreaga carte l-a termenului și ideii de logos ;

61. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 25, 11-14.

acest comentariu va fi izvor bogat de inspirație pentru toate comentariile asupra Evangheliei după Ioan, pe care le vor scrie reprezentanții de seamă ai școlii alexandrine; *Omiliile asupra Scrisorii către Evrei*, din care Eusebiu ne-a transmis p'asajul analizat mai sus.⁶² Aceste Comentarii origeniste și altele ale aceluiași autor, nementionate de Eusebiu, au jucat un mare rol, la apariția lor, în lămurirea credinței creștine și au fixat, uneori, pentru totdeauna, anumite puncte din învățătura Bisericii, pe care aceasta le-a formulat sau le-a investit cu putere în sinoadele ecumenice; în această situație se află formulele origeniste și doctrina subsequentă: ὁμοούσιος, θεάνθρωπος, θεοτόκος. La lectură, comentariile origeniste sînt, adesea, confuze, difuze, ori fantastice, dar nu o dată se pot culege din ele lucruri de preț, atît sub raportul speculației teologice, cît și sub acela al edificării.

Origen, zice Eusebiu, a scris și tratate, dintre care istoricul bisericesc menționează doar cîteva: *Despre înviere*, în două cărți: Περὶ Ἀρχῶν redactat înainte de plecarea sa din Alexandria, în patru cărți: *Stromate* (Covoare), în zece cărți, scris tot în Alexandria, în timpul domniei lui Alexandru Sever, cum reiese din indicațiile date de Origen însuși, în fruntea volumelor; *Despre martiriu*, dedicată lui Ambrozie și Protoclet, preot al bisericii din Cezareea, pentru că ambii avuseseră mari greutăți în timpul persecuției lui Maximin (Tracul); *Contra lui Cels*, în opt cărți, îndreptată împotriva operei intitulată *Cuvînt adevărat al epicureului Cels*; ⁶³ *Contra lui Cels* e scrisă în timpul domniei lui Filip Arabul; Ieronim menționează în plus un dialog contra valentinianului Candid și cîteva omilii ocazionale: *Despre Paște*, *Despre pace*, *Despre post*, *Despre monogami și trigami*, *Indemn către Ponia* etc. (*Scrisoarea* 33, 4, pp. 256-258). Origen a reușit să se ridice, în unele din aceste tratate, la frumoase sinteze și la un înalt nivel științific și dialectic, pe care-l întărește și-l promovează cu trecerea anilor. Dar el face și greșelile timpului și mediului său. Mai ales în tratatele scrise în tinerete, cum e Περὶ Ἀρχῶν, și care a fost obiectul unor îndelungate discuții și al unei aspre condamnări la sinodul V ecumenic (553).

Origen a scris și Scrisori. Corespondența lui se ridică la peste 100 de piese, adresate la diverși, printre care: una către împăratul Filip, alta către soția acestuia, alta către Fabian, episcopul Romei, alta către Iuliu Africanul, alta către Sf. Grigorie Taumaturgul, către diferiți conducători de Biserică etc. Eusebiu precizează că el a alcătuit o colecție din Scrisorile lui Origen, clasificate în volume speciale, spre a nu se pierde, și că textul acestor Scrisori se afla și în Cartea a VI-a a *Apologiei* scrisă pentru Origen.⁶⁴ Ieronim vorbește de 3 colecții de scrisori în 13 cărți (*Scrisoarea* 33, 4).

Lucrările scrise ale lui Origen au constituit unul din capitolele cele mai frumoase ale istoriei Bisericii primare, precum și ale vieții sale personale. Ele au atins sau au tratat aproape toate problemele spiritului ome-

62. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 24, 1; 6, 25, 3, 7, 11; 6, 28; 6, 36, 2.

63. *Istoria bisericească*, 6, 24, 2-3; 6, 28; 6, 36, 2.

64. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 36, 3-4.

nesc din vremea sa, avînd ca pilon central credința religioasă și în special pe Logosul Iisus Hristos. Nu ne putem face o idee exactă de valoarea intrinsecă a acestor lucrări, pentru că imensa lor majoritate s-a pierdut. Admiratorii lui vechi îl proslăveau și pentru cantitatea, și pentru calitatea acestor cărți. Păgînii înșiși se asociau, uneori, acestui elogiu. Unele din operele sale au adus însă lui Origen și necazuri, ca: depunerea din treaptă și izgonirea de la conducerea și sarcinile didascalului alexandrin, apoi condamnarea sa răsunătoare la sinodul V ecumenic. În fruntea lor stă Περὶ Ἀρχῶν, în care se află majoritatea erorilor sale dogmatice.

Cu toate acestea, operele lui Origen — atîtea cîte ni s-au păstrat — se împun prin cîteva trăsături care merită a fi relevate. Mai întii ele cuprind un foarte bogat și variat material teologic, filozofic și istoric, cu care s-ar putea reconstitui o bună parte a aspectelor spiritualității secolului III. În al doilea rînd, cercetînd acest material, se poate surprinde procesul de formație al unei discipline spirituale a lumii vechi: teologia creștină, o teologie cu goluri, cu impurități, cu greșeli, dar o disciplină nouă, cu caracter serios, care dă fizionomie și individualitate proprie cugetării despre Dumnezeu în lupta cu atîtea curențe eretice și păgîne în secolul III. În al treilea rînd, materialul folosit de Origen pentru teologie nu e, în întregime, suficient digerat. El a lucrat enorm, a trebuit să facă față la nenumărate obligații și nu a avut suficient răgaz să mediteze adînc asupra fiecărei probleme în parte. Pe de altă parte, această nedigerare pare, uneori, o escaladare a obișnuitului, prin luminile puțin comune ale geniului său.

III. CONCLUZII

Paginile care preced încearcă să exprime un contur al personalității lui Origen, după însemnările lăsate de reprezentanții generațiilor a doua și a treia după moartea lui. N-avem însemnări cu valoare reală documentară de la contemporanii săi, sau de la prima generație postorigenistă, pentru că relatările Sfîntului Grigorie Taumaturgul se mențin la un nivel exclusiv encomiastic, de panegiric înflăcărat rostit de un ucenic în cinstea maestrului, și nu privesc decît cîteva aspecte ale activității didactice a didascalului, fără nici un element biografic propriu zis, și pentru că cărțile II-V ale operei lui Pamfil, *Apologia lui Origen*, care cuprindeau bogate date biografice culese cu o generație mai devreme decît Eusebiu, s-au pierdut. Cartea I din această operă, păstrată în traducerea lui Rufin, tratează probleme de doctrină prin extrase din operele lui Origen, nu biografie propriu zisă. Pamfil era mai în vîrstă decît Eusebiu și relatarea sa era, deci, kronologic, mai aproape de vremea în care a trăit Origen. E probabil că unele din însemnările lui Eusebiu provin din informațiile date de Pamfil.

Cu toată bogăția sa, materialul referitor la Origen, lăsat de Eusebiu în cele 26 de capitole din cartea a VI-a a *Istoriei sale bisericesti*, și de Ieronim în cap. LIV al notițelor sale de istorie literară — *De viris illus-*

tribus —, în *Scrisoarea 33* (către Paula), și în alte scrisori, precum și în opera sa polemică *Contra lui Rufin*, nu ne dă o imagine totdeauna clară și nici completă despre ceea ce a fost în realitate vestitul catehet alexandrin și palestinian. Această imagine nu câștigă aproape nimic prin aprecierile lui Rufin, care era un proorigenist înpenitent și care, din această pricină, comite, adesea, grave falsificări în textele lui Origen, sau face afirmații generale pe care nu se poate pune mare temei.

Izvoarele externe desfigurează parțial personalitatea lui Origen, pentru că-l proslăvesc peste măsură. Deși cu prezenție de istorie, aceste izvoare au, în general, ton de panegiric, ceea ce le micșorează valoarea. Nu ne îndoim că datele prezentate de Eusebiu sînt reale, dar ele sînt înfățișate într-un chip care exaltă excesiv meritele adevărate ale lui Origen ca, de pildă, rivalul sa pentru Sf. Scriptură în copilărie, capacitatea sa de muncă, știința și înțelepciunea sa, aliuența necreștinilor la cursurile sale, admirația pe care i-o purta întreg imperiul roman în frunte cu casa imperială, succesele sale răsunătoare în călătoriile misionare și altele pe care le întreprindea la diferite biserici din vremea sa. Cunoaștem, parțial, și din alte documente, că fondul acestor afirmații era, în bună parte, adevărat, dar voind să-l reliefeze în mod deosebit, Eusebiu și ceilalți au ridicat, tot timpul sau aproape tot timpul, meritele reale ale lui Origen la excepțional. Cultul lui Origen era anterior lui Eusebiu; el fusese inițiat de Sf. Grigorie Taumaturgul, Pamil și alții, care se extaziau în fața unei activități omenesti fenomenale. Eusebiu a preluat acest cult, l-a înfrumusetat, dîndu-i o înaltă expresivitate literară și l-a înobilat, introducîndu-l în *Istoria sa bisericească*. Tonul eusebian encomiastic al biografiei lui Origen răspunde, în *Istoria bisericească* și în *Apologia lui Origen*, probabil criticelor severe care se aduceau catehetului, cu osebire doctrinei lui, critici despre care ne pune la curent Prefața *Apologiei*. Origen a avut și scăderi, cum era firesc, iar după moartea lui, dușmani și pismași de tot soiul au încercat să-l compromită iremediabil. De aici reacția puternică a admiratorilor, care înălțau lui Origen o statuie cu altă mai înaltă, cu cît era mai adîncă prăpastia în care voiau să-l arunce adversarii. Era, pe lîngă fapte reale, și o chestie de psihologie proprie momentului înscrierii unei vieți de om în registrul de valori universale. Reputația unui om de talia lui Origen nu putea fi fixată definitiv fără luptă. Ne găsim aci în prima fază a acestei lupte, urmată de încă două: a doua spre sfîrșitul secolului IV, care a dat naștere conflictului dintre Ieronim și Rufin, și apoi acelaia dintre Teofil al Alexandriei, Frații Lungi și Sf. Ioan Gură de Aur, și a treia, în secolul VI, care i-a adus și condamnarea definitivă de către sinodul V ecumenic (553).

Caracterul excesiv laudativ al biografiei lui Origen la Eusebiu se explică prin încă două rațiuni. Prima e că tipul de biografie-encomion era la modă și în lumea literară a elenismului, mai ales a perioadei elenistice. Marii poeți, oameni de litere, istorici, oratori și cu osebire șefii de școli filozofice se bucurau de un înalt tratament în biografii-panegirice. Ammoniu-Sakkas, întemeietorul neoplatonismului, nu se bucură el de aprecieri superlative din partea ucenicului său, Porfiriu, chiar într-un

pasaj citat de Eusebiu? Origen fusese și el un conducător de școală atît la Alexandria, cît și la Cezareea Palestinei, și crease un curent puternic atît în literatura cit și în viața creștină. Acest Origen fusese relevat de importante virturi oficiale păgîne și de alte destule virturi ale Bisericii. Pe deasupra, Eusebiu mai avea și un temei de ordin patriotic să laude pe Origen: acesta devenise oarecum palestinean, prin trăirea ultimilor 20 de ani la Cezareea. A doua rațiune a ținutei laudative a biografiei lui Origen, la Eusebiu, este că de la Sf. Apostol Pavel pînă la Origen, creștinismul nu produsese în general oameni comparabili cu cele mai alese personalități ale spiritualității păgîne. Eusebiu făcuse el însuși un inventar îngrijit al culturii creștine de la Apostoli și pînă la Origen în cărțile II-V ale *Istoriei sale bisericești*. Sf. Justin Martirul și Sf. Irineu erau personalități remarcabile, dar nu se ridicaseră la complexitatea și nivelul universal al marilor spirite elenice. Origen, care se înălțase la o mare sinteză aureolată de o miuncă puțin comună și de un geniu remarcabil, putea, în fine, să înfrunte comparația cu grecii, ba să-i și depășească într-un anumit sens. De aceea, spiritul panegirist al tradiției, după ce face din Origen un elev al elenismului, răstoarnă situația, schimbînd rolurile: din elev, Origenul creștin ajunge profesorul filozofilor păgîni.

Dincolo de exagerările lor, izvoarele externe ne împun ca pozitiv faptul că Origen a fost o personalitate remarcabilă a vremii sale, care a ridicat considerabil prestigiul creștinismului în fața păgînismului, a reprezentanților de seamă ai acestuia, în fața ereticilor și a credincioșilor Bisericii.

Această personalitate cu contururi inegale și incomplete, una în ea trei elemente la potență înaltă: credința, munca și geniul; trei forțe care ridică pe om pe culmi neobișnuite, dîndu-i putința să creeze profiluri spirituale rare. Origen a îmbinat practic aceste trei forțe, aplicîndu-le sufletului său și bogatului material adunat prin lectură, meditații, discuții, controverse, călătorii. Geniul său, care e de natură nu numai rațională, ci general spirituală, își impune pecetea nu numai pe realizări practice pozitive, sau pe elaborări științifice cu valoare permanentă, ci și pe fapte, ori elaborate parțial, ori în întregime discordante. Dacă atenăm într-o măsură observația lui Porfiriu, acesta avea dreptate cînd spunea că Origen avea o concepție elenică despre lucruri și divinitate, dar trăia după chipul «temerității barbare» a creștinilor.

Origen a fost un om al excesului și al contradicției, asemănător, adesea, lui Tertulian; contemporanul său latin, tot african și el. El a comis excese și contradicții în viața sa personală, în cea bisericească și în teologia sa. Eusebiu socotește drept performanțe: dorința de a muri martir o dată cu tatăl său, castrarea, postul și privegherea prelungite peste măsură, sărăcia și golătatea care i-au adus neajunsuri, printre altele o boală de piept, folosirea neechilibrată cînd de prea multe elemente profane, cînd de prea puține, sau deloc, în cugetarea sa, abuzul de alegorism, pe care-l critică sever însuși filozoful Porfiriu, atitudinea sa întii echivocă, apoi nesubordonată și, în sfîrșit, dușmănoasă față de autoritatea bisericească, hirotonia anticanonice pentru care a suferit scoatere din

învățământ, caterisire și alungare din propria-i țară, contradicții mari și numeroase în sistemul său și pe care le recunoaște uneori și admiratorul său fidel și încercat, Rufin.

Dar dincolo de excesele lui Origen se află, adesea, lucruri bune.

În primul rând, puterea sa de muncă sub atâtea forme, organizarea acestei munci și entuziasmul cu care era făcută. Munca încordată a lui Origen e pivotul marii sale personalități. Rezultatele acestei munci n-au fost totdeauna bune, în domeniul teologiei și al credinței, uneori pentru motive independente de voința sa, dar neîncetatele sale eforturi merită admirația noastră.

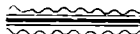
În al doilea rând, felul în care el a organizat și a realizat învățământul catehetic la Alexandria și la Cezareea Palestinei era obiect de admirație pentru elita intelectuală a contemporanilor creștini, eretici și păgâni. Izvoarele externe ne prezintă pe Origen ca pe unul dintre cei mai străluciți profesori pe care i-a avut vreodată creștinismul; un profesor pe care-l auziau și prietenii și adversarii și care, după cursuri și predici, avea convorbiri nesfârșite cu cei ce-l ascultaseră.

Origen era mare profesor, pentru că era mare învățat, unul dintre cei mai învățați oameni pe care i-a avut creștinismul primar; credem că numai Fericitul Augustin i se poate compara. Învățământul lui Origen era alimentat de lecturi continue și de toate noutățile pe care spiritul omenesc i le pune la îndemână. Dezvoltările și argumentările sale erau de o mare frumusețe logică, legate ca prin niște lanțuri de oțel, ceea ce a făcut să-i iasă porecla de «omul de oțel», după interpretarea dată de Fotie (Biblioteca, cod. 118).

Cărțile lui Origen, unul din produsele cele mai remarcabile ale muncii sale, au fost pricină de mari satisfacții în timpul vieții sale, dar și de mari tulburări în istoria ulterioară a Bisericii. Ele au stîrnit admirația contemporanilor atât prin neobișnuita lor cantitate, cât și prin varietatea problemelor tratate. Pamfil, Eusebiu, Ieronim și Rufin au putut să vadă cea mai mare parte a acestor cărți, îndeosebi faimoasele sale *Hexaple*, *Tetraple* și *Comentarii*. Aceste cărți, cu toată inegala lor valoare, au constituit un pas înainte și o serioasă bază pentru cultura creștină ulterioară, precum și o luare de poziții substanțială față de cultura păgînă. Scrise sub dictare, aceste cărți n-au, în general, nivelul calitativ pe care ar fi putut să-l aibă din partea unui autor ca Origen. Și, totuși, uneori se găsesc în ele demonstrații, dezvoltări sau descrieri de o rară frumusețe logică, sau artistică, ceea ce a determinat încă din vechime anumite spirite alese să alcătuiască antologii din operele lui Origen, necesare edificării spirituale; este cazul cu vestita culegere de texte origeniste făcută de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz în mînăstirea de lângă Annessi, pe malul mîului Iris, în Pont, și intitulată sugestiv *Frumuseți (spirituale) ale lui Origen* = Ὁριγένους φιλοκαλία. Producția literară a lui Origen marchează o cotitură decisivă în crearea culturii creștine.

Prin filologia biblică și prin Comentariile sale — uneori adevărate enciclopedii — la aproape întreaga Sf. Scriptură, Origen are meritul de a

fi dat documentului de bază al Bisericii o funcție și un sens nou în lumea contemporană lui, și anume impunerea existenței unui fenomen complex și organizat, fenomenul creștin, cu largă răspândire și perspective universale, fenomen care nu mai putea fi tratat ca o simplă sectă, sau o «temeritate barbară» în marginea sau în afara societății, cum se întâmpla continuu de la apariția lui. Comentariile și Omiliile închegau o nouă viziune a lumii bazată pe Sf. Scriptură, viziune în care elementele revelate se împleteau cu cele ale filozofiei și în care interpretarea variată a textului biblic impunea perspective noi. Era o viziune care depășea pe aceea a apologetilor și polemiștilor. Această viziune era construită în special cu ajutorul interpretării alegorice, lucru sesizat de Porfiriu, care și reproșează lui Origen de a ridica peste textele lui Moise construcții fantastice. Dar Origen acordă Sfintei Scripturi nu numai funcția ideologică de căpetenie într-un sistem încheștat, ci și funcția normativă de filozofie practică, după care creștinul trebuie să trăiască în viață. Înaintea lui Augustin, Origen a avut viziunea «cetății lui Dumnezeu». Iar în această cetate se ajunge pe drumul îngust și greu al Sfintei Scripturi, adică al nevoițelor, care purifică și înfrumusețează sufletul.



TENDINȚE MODERNISTE ÎN ISLAMISMUL CONTEMPORAN

Cei care au călătorit în Egipt spun că în fața gării din Cairo se înalță o statuie, opera sculptorului egiptean Mustafa Mokhtar, elev al lui Rodin. Statuia reprezintă Sfinxul sculindu-se încet pe labele de dinainte și, alături de el, o țărancă din Deltă stînd în picioare și ridicîndu-și voalul tradițional musulman de pe față. Pe soclul statuii figurează aceste cuvinte în limba arabă: *Nahd'a Mișr*, și dedesubt, în franțuzește: «Trezirea Egiptului». ¹

Intr-adevăr, Egiptul, ca și celelalte țări orientale, a trecut în ultima sută de ani prin această *Nahd'a*, prin această epocă de trezire, de redesteptare, de renaștere, care la începutul veacului nostru devenise o realitate în toate domeniile. ²

Ne-am ocupat, într-un «documentar» publicat în revista *Studii teologice*, de aspectul religios al renașterii orientale, limitîndu-ne la țările islamice. ³ N-am putut insista însă atunci îndeajuns asupra «mișcării moderniste» însăși, care frămîntă lumea islamică de cîteva zeci de ani încoace. Această mișcare, a cărei importanță o recunosc toți cercetătorii, ⁴ merită o atenție deosebită, deoarece ea reprezintă adesea o luare de atitudine nu numai față de cultura modernă europeană, ci și față de celelalte religii și deci și față de creștinism. Există astăzi în islamism chiar și unele tendințe sincretiste, ca acelea pe care le-am constatat că există în hinduism. ⁵ Aceste tendințe se observă, este adevărat, mai ales în lumea sectară islamică. Dar, în general vorbind, islamismul trece printr-o fază de adîncă frămîntare, pe care este bine să n-o ignorăm, mai ales într-o

1. Henri Pérès, *Quelques aspects de la renaissance intellectuelle au XX-e siècle en Afrique du Nord*, în rev. «La Table ronde», nr. (special închinat islamismului), 126, iunie 1958, p. 162.

2. Taha Hussein, *Tendances religieuses de la littérature égyptienne d'aujourd'hui*, în vol. *L'Islam et l'Occident*, Paris, 1947, p. 235.

3. *Starea actuală a islamismului*, în «Studii Teologice», VIII, 1956, pp. 260-270.

4. «Islamismul — spune F. Rahman — trece astăzi printr-o criză declanșată înăuntrul său de factori interni și externi, și se caracterizează prin confuzie și conflicte între extreme: nimeni nu poate ști ce va aduce ziua de mîine» (*International Religions developments in the present century Islam*, în *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. II, 4, Neuchâtel, 1955, p. 879. Tot asemenea Kenneth Cragg spune: «Dezvoltarea religioasă a islamismului în veacul XX este istoria unei mari dezbateri cu privire la sensul contemporan al islamului însuși ca păstrător al propriei sale istorii și stăpîn al destinului său prezent» (*Religious developments in Islam in the 20-th Century, with special reference to the modern secular world*, în *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. III, 2, Neuchâtel, 1956, p. 505).

5. *Tendințe sincretiste în cugetarea religioasă indiană*, în rev. «Ortodoxia», XI, 1959, pp. 430-457.

vreme ca a noastră, cînd reprezentanții luminați ai tuturor religiilor își unesc eforturile pentru lupta comună împotriva războiului.

Și de data aceasta însă, vom fi nevoiți să ne mărginim la generalități, scoțînd în evidență mai ales unele personalități marcante ale mișcării moderniste islamice, căci o prezentare de ansamblu a mișcării, cu toate implicațiile sale de ordin economic, politic, social, cultural etc., ar necesita un cadru foarte larg și ar depăși intențiile noastre. În privința ordinii de expunere a materialului, avînd în vedere că mișcarea modernistă islamică este un fenomen complex, cu rădăcini adînci în istoria lumii islamice și despre care nu se poate spune că a apărut în cutare centrul islamic, pentru a cuprinde apoi și alte regiuni, vom folosi o ordine relativ cronologică și pe centre islamice mai importante, începînd cu India și sfîrșind cu Turcia și alte țări islamice din Orient și din Africa de nord.

I. ȘCOALA MODERNISTA INDIANĂ

Începem prezentarea noastră cu India, deoarece împrejurări speciale au făcut ca aici să apară mai devreme gînditori islamici frămîntați de dorința de a purifica islamismul și de a-l moderniza. Astfel, încă din prima jumătate a veacului al XVIII-lea își face apariția Șeikh Ahmad, cunoscut sub numele de Șah Wali Allah, născut la 1703, mort la Delhi în anul 1762. Acesta a scris mai mult de 100 de tratate, monografii și cărți. Lucrarea sa principală, *Hujjāt allāh al bāligha*, tipărită la Cairo în 1752, a putut fi comparată cu *Ilyā* a marelui teolog islamic medieval al-Ghazālī și se pare că este folosită încă și astăzi ca manual la cea mai înaltă școală teologică musulmană, al-Azhar din Cairo. Gînditor original, Șah Wali Allah susține principiul interpretării independente a Coranului și se opunea principiului imitației teologice (*taqlīd*), admis în chip curent în teologia islamică. Iată cum îl caracterizează unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai culturii islamice din ziua de azi: «Gînditor religios eminent, concepțiile sale erau moderne și el stăruia necontenit asupra nevoii de a purifica și de a reconstrui societatea musulmană.⁶

Altă personalitate a teologiei islamice indiene favorabilă modernizării a fost Sayyid Ahmad Khān (1817-1898), pe care unii cercetători îl consideră ca «pionier al renașterii musulmane din India».⁷ În vremea cînd trăia Sayyid Ahmad Khān, musulmanii din India socoteau ca un păcat a învăța o limbă occidentală sau a studia știința și filozofia Occidentului. Din inițiativa lui Sayyid a luat ființă un colegiu, care mai tîrziu a devenit Universitatea musulmană din Aligarh, una dintre principalele universități din India de astăzi. Tot el a înființat ziarul *Tadhīb-al-akhlāq*, în care cerea o reconsiderare a islamismului din punct de vedere modern. Intr-un comentariu al Coranului în limba indiană *urdu*, comentariu rămas

6. Asaf A. A. Fyzee, *Conférences sur l'Islam*, trad. de Eva Meyerovitch, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1956, p. 81.

7. K. Cragg, *op. cit.*, p. 511.

neisprăvit, Sayyid prezenta într-o nouă lumină islamismul și literatura sacră a acestei religii, datorită noilor curente de cugetare filozofică din veacul al XIX-lea. El cerea ca interpretarea Coranului să se facă în lumina științei și a culturii moderne, iar literatura tradițională islamică (*ḥadīth*) să nu restrângă sensul adevăratei credințe. Sayyid a fost, desigur, mai ales un om politic și reformator social, totuși se poate spune că și pe teren religios el a fost «întemeietorul școlii moderniste de cugetare islamică din India». ⁸

Din punctul de vedere pe care îl urmărim aici, un interes deosebit se poate acorda unui alt teolog islamic indian: 'Ubayd Allah Sindhi (1872-1944), descendent spiritual al lui Șah Wali Allah. Acesta era de origine sikh. ⁹ De timpuriu fuge din familia sa și merge la Sind, unde îmbrățișează islamismul. Se întoarce apoi la Deoband la vârsta de 25 de ani pentru a face studii teologice. Mai târziu avea să se înapoieze în Sind și să profeseze acolo cîțva timp. A călătorit mult în Afganistan, Rusia, Turcia, Hijaz (Arabia). În tot timpul vieții el și-a dat silința, să apropie pe hindușii și pe musulmanii din India, avînd un mare respect pentru ceea ce este mai bun în hinduism. În privința religiei, principiul său era următorul: «Toate religiile au același scop; religiile ce se află în India au o unitate de scop. Un exemplu este principiul islamic *wahdāt al-wujūd* (unitatea existenței), care este analog Vedăntei. ¹⁰ Toate religiile din India ar trebui să se silească să ajungă la o unitate de scop și tendințele separatiste ar trebui evitate». ¹¹

'Ubayd Allah Sindhi a fost unul dintre principalii gînditori și șefi politici ai islamismului din India în veacul al XX-lea. Împreună cu Șah Wali Allah, el reprezintă «avantgarda marilor teologi islamici (*ulamā*) ¹² din timpurile lor». ¹³ Totuși tradiția clasică a islamismului indian a continuat să fie puternică și să aibă întietate, mai ales prin teologi ca 'Obd al-Hayy Lakhnawi (1848-1887) și Ashraf 'Ali Thānawi (1863-1943).

În prezent, școala modernistă a islamismului indian are trei reprezentanți mai de seamă. Primul dintre aceștia este Mawlana Abu al-Kalām

8. Asaf A. A. Fyze, *op. cit.*, p. 83.

9. Sikh (școlari). Sikhismul, sectă indiană ieșită din influența islamismului asupra hinduismului. Secta a apărut la început ca o mișcare religioasă influențată de învățătura sincretistă a poetului medieval indian Kabir (1440-1518), care identifica pe Allah cu zeul indian Rama. Secta s-a organizat apoi pe temeiul învățăturii lui Nanak (1469-1538), discipol al lui Kabir, ajungînd chiar la un moment dat să joace un important rol politic. Astăzi sikhismul numără în Pundjab circa 4.340.000 de credincioși.

10. *Vedanta* (sfîrșitul Vedei), cel mai important sistem filozofic «ortodox» din India, care durează din epoca brahmană (circa 800 în. Hr.) și pînă astăzi. El este considerat ca o încununare a Vedelor, scopul lor final. Acest sistem filozofic este cunoscut îndeosebi prin opera marelui comentator indian Samkara, care a trăit în veacul al VIII-lea d. Hr. și i-a dat forma sa definitivă. Vedanta este un sistem filozofic idealist, panteist, de o abstracțiune și subtilitate la care nici scolastica medievală, cu tot excesul ei de speculație, n-a putut ajunge.

11. Asaf A. A. Fyze, *op. cit.*, p. 84.

12. *Ulama*, învățați islamici, teologi de frunte; în persană *molla*, în turcă *hogea* (C. Snouck-Hurgronje, *Der Islam*, în Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, ed. 4-a, vol. I, Tübingen, 1925, p. 711).

13. Asaf A. A. Fyze, *op. cit.*, p. 84.

Azād. Acesta a fost mai întâi gazetar la Calcutta în primii ani ai veacului al XX-lea. A luptat apoi, împreună cu Gandhi, pentru eliberarea Indiei de sub jugul colonialist. După o viață plină de peripeții, fiind închis de mai multe ori, devine membru al primului guvern din India și, începând de la realizarea independenței în 1947, a fost ministru al Educației naționale. «Un orator puternic, un stilist în proza urdu, un savant teolog, un gânditor islamic și un șef politic», așa îl caracterizează confratele său Asaf A. A. Fyzee,¹⁴ despre care vom vorbi îndată. Principala lucrare a lui Azād, *Tarjuman al-qur'an*, din care au apărut trei volume, este o traducere juxta-liniară și un comentariu cu note al textului coranic, caracterizat prin spiritul său modern. Deși dezaprobată de teologia ortodoxă musulmană din India, această lucrare este foarte mult citită și a exercitat o profundă influență asupra societății musulmane în general. Teologia lui Azād este considerată de Asaf A. A. Fyzee ca un «eclectism», deoarece acesta, acționând în domeniul religiei și în acela al politicii, folosește în același timp teologia ši'ită¹⁵ și pe cea sunnită,¹⁶ precum și știința modernă, cugetarea contemporană și filozofia lui Gandhi, pentru a prezenta islamismul ca religia umanității, menită să fie acceptată de tine-rețul din ziua de astăzi. Este ușor de înțeles că reprezentanții teologiei ortodoxe musulmane din India, deși recunosc cultura și sinceritatea lui Azād, nu pot fi nicidecum de acord cu teologia acestuia.

Un alt reprezentant al mișcării moderniste din sînul islamismului indian, despre care se vorbește însă mai puțin, este profesorul Muhammad Abu al-Kalām Azād, critic original al metodelor tradiționale. Născut în 1897 într-un oraș de lângă Allahabad, acesta a studiat dreptul și filozofia la Aligarh, devenind lector de limbile arabă și persană la Universitatea din Allahabad (1927-1929). În anul 1920 s-a afiliat mișcării de necooperare inițiată de Gandhi și a colaborat cu J. Nehru și alți șefi ai Congresului indian. În ultimii ani funcționează ca secretar particular al lui Mawlana Abu al-Kalām Azād. Analizînd conținutul celor trei lucrări mai importante ale acestuia, Fyzee conchide: «În general, concepțiile sale sînt moderne, exactitatea sa este științifică, și el unește respectul islamului cu simțul critic al unui orientalist din veacul al douăzecilea. Deși dezaprobat de teologii (*ulamā*) ortodocși, el va fi recunoscut ca o forță de care trebuie să se țină seamă».¹⁷

În fine cel de-al treilea reprezentant al mișcării moderniste din sînul islamismului indian contemporan și care ne-a procurat informațiile de mai sus este eminentul jurist Asaf A. A. Fyzee. Născut la 10 aprilie 1899, acesta a făcut studii în India, la Bombay, și în Anglia, la Cambridge. Între 1926 și 1938 a profesat avocatura. Între 1929 și 1932 a fost profesor de drept. Dintre alte titluri ale sale cităm: secretar onorar,

14. *Op. cit.*, p. 90.

15. *Și'iti* (sectanți), cam a zecea parte din totalul credincioșilor islamici, trăind îndeosebi în Persia și în India.

16. *Sunniti* (ortodocși), marea majoritate a credincioșilor islamici, cei care urmează întru totul modul de comportare al lui Mahomed (*sunnah*).

17. *Op. cit.*, pp. 91-92.

al Asociației de cercetări islamice (1933-1949), editor adjunct al publicației *Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* (1929-1949), ambasador al Indiei în Egipt (1949-1951), membru corespondent al Academiei Arabe din Damasc (1956). A publicat un manual de drept musulman apărut în ediția a II-a în 1956 și a întemeiat, împreună cu alții, o colecție de texte critice asupra istoriei cugetării ismailienilor, sectă musulmană care a jucat un important rol social îndeosebi la Bombay și care are un pronunțat caracter sincretist. Fyzee însuși, probabil, adept al acestei secte, și-a dat totdeauna osteneala, ca și alți reprezentanți de frunte ai vieții religioase și sociale indiene, să armonizeze pe plan social principalele religii ale Indiei, îndeosebi hinduismul și islamismul, punând la temelie acestei armonizări considerații de ordin filozofic. După părerea lui, toate marile religii propovăduiesc, în fond, cam același lucru. «O viață petrecută în lumea aceasta cu dreptate este, ca mijloc de mîntuire, acceptată, sub forme puțin diferite, și considerată ca un ideal valabil, atît în hinduism cît și în budism — spune el. Soluția creștină este deci foarte apropiată de soluția musulmană și nu diferă în fond de aceea care a fost propusă de mai multe alte religii». ¹⁸ De aici pledoaria stăruitoare a lui Fyzee pentru toleranța religioasă, pentru armonia și colaborarea dintre religii.

Am putea să ne îngăduim să remarcăm că acest vrednic reprezentant al justiției musulmane face cam mult caz de «toleranța și respectul» islamismului față de adepții din trecut ai celorlalte religii. ¹⁹ Totuși, lucrarea sa este concepută, în general, fără spirit de părtinire și cu cele mai bune intenții de împăcare și colaborare între religii, îndeosebi între islamism și hinduism. ²⁰

Astfel, Fyzee arată cum, în școlile teologice musulmane din India este privită cu ostilitate chiar și opera orientaliștilor europeni. El protestează împotriva unei astfel de mentalități și militează pentru modernizarea instituțiilor musulmane, în special pentru modernizarea dreptului musulman, a legii musulmane (*șari'ah*), învechită în multe privințe și nepotrivită cu noile condiții de viață ale lumii musulmane. El constată

18. *Op. cit.*, p. 15.

19. *Ibidem*, pp. 38-39.

20. «Orice spirit de răzvrătire sau de separatism — spune Fyzee — trebuie să fie dezaprobat în chip energetic. Problemele omenirii, sociale, morale și intelectuale, oferă atîtea asemănări încît un anumit efort, și pozitiv, în vederea realizării binelui comun al omenirii, trebuie împlinit neconștient. Și este bine să se evite marea primejdie a laudelor nemeritate, precum și defăimările nedrepte. Este foarte frecvent, și a fost totdeauna, să vezi savanți islamici care și-au petrecut viața studiind islamul și cultura acestuia, refuzînd să vadă cea mai mică pată în obiectul studiului lor; tot asemenea, este un lucru obișnuit să vezi erudiți hinduși acordînd o importanță prea mare teoriilor vechi sau cugetării învechite a unui trecut venerabil... Nici o greșală mai mare nu poate fi făcută, în special în ce privește cultura islamică, decît aceea de a gîndi, de pildă, că în vremea dominației musulmane totul era splendid și măreț. La urma urmei, omenirea nu s-a schimbat cine știe cît în decursul vremurilor și este de neîngăduit că la apogeul epocilor Abassidă, Fatimidă sau Mongolă, exista, împotriva influenței umanizatoare a islamului ca religie, o masă considerabilă de nedreptate, de tiranie, de cruzime, de inegalitate și de sărăcie» (*op. cit.*, pp. 42-43).

că, deși ortodoxia musulmană din India ține la intangibilitatea acestei *șari'ah*, doctrinele moderne a «egalității în fața legii» și a «unei singure legi pentru toată lumea» și-au făcut drum în cugetarea musulmană și-și vor produce cu siguranță roadele în toate statele musulmane. «Este convingerea mea — spune el — că încetul cu încetul toate legile individuale și personale, întemeiate pe vechile principii care guvernează viața socială a comunității, vor fi sau desființate sau modificate în așa fel încât să poată intra în sistemul general de legi aplicate tuturor persoanelor, fără să se țină seamă de diferențele religioase. Această mișcare este deja plină de vigoare în domenii ca legislația industrială, în diferitele ramuri ale procedurii administrative și de asemenea în legea personală, ca aceea care privește căsătoria civilă și divorțul». ²¹ «După părerea mea, astfel de modificări treptate, chiar reguli ale legii musulmane (*șari'ah*), nu distrug adevărul esențial al credinței islamice. Dacă cineva examinează mai profund chestiunea, va găsi că *șari'ah* nu este decât o coajă exterioară care cuprinde un simbur — conceptul central al islamului — care nu poate fi păstrat intact decât fiind reinterpretat și reformulat în fiecare perioadă și în fiecare epocă a civilizației. ²²

21. *Ibidem*, p. 93.

22. Iată, pentru importanța lor, principiile fundamentale propuse de Fysee în vederea reinterpretării moderne a legii islamice:

1. Prima sarcină ce stă în fața noastră — spune el — este aceea de a despărți logic dogmele și doctrinele religiei de principiile și regulile dreptului. În ce mă privește, sînt convins că credința esențială a omului este ceva care ar trebui să fie diferit de împlinirea riturilor exterioare; că regulile morale se aplică conștiinței, dar că regulile juridice nu pot fi puse în vigoare decât de stat. Normele etice sînt subiective; regulile juridice sînt obiective. Viața interioară a spiritului, «ideea de sacru», trebuie în oarecare măsură să fie separată de formele exterioare ale comportamentului social. Despărțirea nu este simplă; ea va fi chiar considerată ca neislamică. Dar orice efort pentru a regîndi *șari'ah* nu poate începe decât cu acceptarea acestui principiu.

2. Reexaminarea *șari'ah*-ei. Teologia islamismului trebuie să fie reexaminată sub toate aspectele, și fizologia, metafizica, morală, psihologia și logica moderne ar trebui să fie aplicate pentru a formula și specifica din nou dogmele sale esențiale. Teologia scolastică a islamului (*'ilm al-Kalam*), în diferitele sale aspecte, n-a fost cu adevărat reformulată din epoca lui al-Ghazali (mort la 1111). Curentele cugetării europene, marile progrese efectuate de gânditorii protestanți, începînd cu Luther, și de scolastici, începînd cu Toma de Aquino și cu Suarez pînă la J. Maritain, și speculațiile gânditorilor evrei și ale altora din lumea modernă trebuie să fie folosite cu chibzuință pentru a întări și reformula principiile teologice islamice.

3. *Reinterpretarea cosmologiei* în funcție de datele științei moderne.

4. *Folosirea religiei comparate*. Știința modernă a religiei comparate ar trebui să servească la înțelegerea corectă a religiei islamice. Trebuie să ne dăm limpede seama că cercetările moderne ne-au procurat indicații cu privire la originea și istoria religiei (opera lui Karsten, de pildă), și evoluția noțiunilor de Dumnezeu și de lume spirituală, a căror ignorare duce la grave erori în exegeza Coranului.

5. *Istoria fundamentelor istorice*. Afinitățile istorice între islam și credințele semitice trebuie studiate și apreciate... Afinitățile dintre iudaism, creștinism și islamism sînt atât de numeroase și atât de fundamentale, încît o știință specială, «știința comparativă a religiei semitice», ar putea cu ușurință să fie creată.

6. *Studiul limbilor semitice și filologia lor comparată* (op. cit., pp. 94-97).

Acestor principii fundamentale, Asaf A. A. Fysee le adaugă o serie de «principii aplicate», care se referă în special la drept. În general, el cere ca dreptul musulman să

Prezentînd mișcarea modernistă din sinul islamismului indian, am lăsat înadins de-o parte, ca avînd un caracter mai special, gruparea influențată de celebrul poet și filozof Iqbāl și secta aḥmediyya, care de asemenea prezintă pronunțate tendințe moderniste.

Despre poetul și filozoful Muḥammad Iqbāl s-a putut spune că este «cel mai mare poet actual al Orientului». ²³ Acest «prinț al poezilor» ²⁴ s-a născut la Sialkot, în Punjab, în 1873, dintr-o familie de brahmani convertiți la islamism de trei veacuri. A studiat în Germania și în Anglia, fiind influențat de gînditorii germani din veacul al XIX-lea, Fichte, Hegel, Nietszche. A fost unul dintre factorii determinanți ai creării Pakistanului și a murit în 1938. A scris mai multe volume de poeme în limba persană și în dialectul indian *urdu*. Dîntre acestea, o lucrare a sa intitulată *Jawid-Namah* este considerată ca «Divina Comedie a Indiei musulmane». ²⁵ Ideile sale filozofice sînt cuprinse într-o lucrare tradusă în limba franceză de Eva Meyerovitch sub titlul *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* (Paris, Les Belles Lettres, 1956). Aceste idei au exercitat o profundă influență asupra lumii musulmane din Orient. În opera lui se găsesc idei panteiste. Era un filozof al acțiunii; nu-i plăcea cvietismul sufiștilor, care considerau lumea ca o iluzie. El socotea că «poarta interpretării» (Coranului) nu este închisă și propunea ca procedura legislativă modernă să înlocuiască *igmā* dreptului musulman. În general, Iqbāl nu a nesocotit valorile tradiționale ale islamului, dar le-a gîndit din nou și le-a reformulat din nou într-o vorbire poetică de mare frumusețe. «La o cotitură a istoriei — spune E. Meyerovitch — el a fost, mai mult decît oricare altul, o punte aruncată între Orient și Occident». ²⁶

Secta aḥmediyya a fost întemeiată de Mîrzā Ghulām Ahmed din Kādiyan, în Pundjāb. Acesta s-a manifestat în public pentru prima oară în 1880, dar abia în 1889 a cîștigat mai mulți adepți, ajungînd ca, în 1907, cu un an înaintea morții sale, să conteze cam pe 70.000 de suflete, în special dintre musulmanii influențați de cultura europeană. Intre altele, Ghulām Ahmed pretindea, întemeindu-se pe mărturii literare, că a descoperit adevărul mormînt al lui Iisus, care s-ar fi găsit în Sringar, aproape de Kașmir, în strada Khānyār. Iisus ar fi izbutit să scape din mîna persecutorilor săi și, în peregrinările sale spre est, ar fi ajuns aici, unde a murit. Prin aceste afirmații, Ghulām Ahmed voia să combată învățătura creștină și musulmană despre supraviețuirea lui Iisus. El se pretindea a fi el însuși Mesia, apărut «în spiritul și în puterea» lui Iisus, pentru al șaptelea mileniu al lumii, și că ar fi în același timp și Mahdī, un fel de mesia pe care îl așteaptă mahomedanii šiīți. Ba chiar, pentru indieni, Ghulām Ahmed se dădea drept un *avatar*, o întrupare divină, în

fie separat de religia islamică. Numai în felul acesta dreptul musulman va putea ieși din întîrzierea în care se află față de necesitățile vieții moderne (*op. cit.*, pp. 98-99).

23. Eva Meyerovitch, *L'Inde musulmane: son histoire, sa civilisation*, în «La Table ronde», nr. 126, iunie 1958, p. 83.

24. Asaf A. A. Fyze, *op. cit.*, p. 89.

25. A. Meyerovitch, *op. cit.*, p. 84.

26. Eadem, *ibidem*. Cf. R. Harré, *Iqbāl: a reformer of islamic philosophy*, în «The Hilbert Journal», vol. LVI, iulie 1958, pp. 333-339.

sensul în care această idee se găsește în credința hinduistă. El voia să exprime prin aceasta misiunea universală a islamismului, care se adresează omenirii întregi.

Ceea ce era specific predicării lui Ghulām Ahmed era pacifismul. Mahdī, mesia pe care îl așteaptă islamismul șiiit, este un războinic, care va lupta cu sabia împotriva necredincioșilor. De aceea șiiții îl numesc *Sāhib al-sēif* (omul cu sabia). Noul profet se considera a fi un «princ al păcii» și, ca atare, el a scos dintre obligațiile musulmanilor «războiul sfânt» (*djihād*), recomandând stăruitor adepților săi pacea și toleranța. El condamna fanatismul și se străduia, în general, să trezească la discipolii săi un spirit favorabil culturii. În *crezul* pe care l-a stabilit, Ghulām Ahmed a insistat asupra virtuților morale. În predicile sale se întemeia atât pe Vechiul și Noul Testament cât și pe Coran și pe tradițiile islamice (*hadith*) vrednice de crezare, supunând aceste tradiții criticii din punctul de vedere al autenticității și depărtându-se astfel în multe privințe de islamismul ortodox. Învățătura însăși și-a expus-o în mai mult de 60 de lucrări teologice în limbile arabă și *urdu* și a căutat să influențeze și cercuri mai largi, din Occident, publicând o revistă lunară în limba engleză, *Review of Religions*. Astăzi secta ahmediyya își are cartierul general în Pakistan, dar are centre misionare peste tot în Europa, Africa, America și în Extremul Orient.²⁷

Cum vedem, în India, mișcarea reformistă, considerată de partizanii exclusiviști ai trecutului drept «neo-mutazilism»,²⁸ a avut în fruntea ei și are și acum spirite luminate dintre musulmani, care au desfășurat ori desfășoară încă în prezent o fecundă activitate socială și culturală. Modernismul islamic, care beneficia în India de unele împrejurări speciale, atinsese, în mai mică măsură, la începutul veacului nostru, și alte țări ca Egiptul, Algeria, Tunisia etc. Ca precursor al mișcării moderniste din aceste țări este socotit iranianul Jamāl el-Dīn al-Afghānī, acel «neobosit redesteptător de popoare adormite», cum îl definește un cercetător.²⁹

II. AL-AFGHANI

Studiind cauzele revoluției persane din 1905-1909, E. Browne a arătat rolul important pe care l-a avut Jamāl el-Dīn al-Afghānī în pregătirea mișcării. Iată cuvintele cu care acesta îl prezintă: «Politician și propa-

27. J. Goldzieher, *Le dogme et la loi de l'Islam. Histoire de développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, trad. de Félix Arin, ediție nouă, Paris, 1958, pp. 246-247. Cf. M. Th. Houfsma, art. *Ahmediyya*, în *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 5, p. 210.

28. *Mutaziliți*, sectă islamică «raționalistă», în luptă cu care s-a definit teologia speculativă ortodoxă a islamismului (*motekallim*). Specificul ereziei mutazilite stă în admiterea interpretării dogmelor cu ajutorul raționamentelor filozofice, lucru interzis de reprezentanții ortodoxiei musulmane.

29. P. Giulio Basetti-Sani, O.F.M., *Sayyid Jamal el-Din al-Afghani, sagio sul suo concetto della religione*, în «Orientalia Christiana Periodica», Roma, 1959, vol. XXV, 1-11, p. 5.

gandist înnăscut, Jamāl era un om de-o enormă putere de caracter, de-o prodigioasă învățătură, de-o neobosită activitate, de-un neînfricat curaj, de-o extraordinară elocvență, atât în vorbire cât și în scris, și la înfățișare la fel de remarcabil și măreț». ³⁰ Asupra lui al-Afghānī există o foarte importantă biografie lăsată de discipolul său, Șeikh Muhammad Abduh, marile reformator religios musulman despre care vom vorbi mai departe.

Al-Afghānī s-a născut în anul 1838 într-un sat din provincia Kabul (Afganistan). Familia sa pretindea că descinde din Mahomed și din marile tradiționaliste Aly-at-Tirmidhi. Deși afgan prin naștere și prin naționalitate, el era un pur iranian prin rasă și origine, primind o educație iraniană și scriindu-și singura sa lucrare în iraniană. Mutându-se cu familia la Kabul, studiază de la vârsta de 8 la 18 ani. În 1856 călătorește în India, unde ia primul contact cu lumea occidentală engleză. «Credem — spune călugărul romano-catolic G. Basetti-Sani — că unele aspecte ale caracterului său revoluționar și ale activității sale antiengleze pot să-și aibă originea în acest prim contact, primit într-un suflet tânăr, plin de ardoare și de sincere aspirații». ³¹ Imediat după călătoria în India, face o călătorie la Mecca, unde rămâne timp de patru ani (1857-1861), vădind prin aceasta o profundă înclinare religioasă. Se înapoiază în Afganistan plin de elan religios și reformator, obține autorizația să publice un ziar și programează studiul unor reforme cu caracter mai mult social decât religios. Astfel, este preocupat de reforma educației și învățământului, de necesitatea de a deschide școli, spitaturi, de a moderniza mijloacele de transport, de a reforma instituțiile administrative și chiar Adunarea Națională. Sprijinit de emirul din vremea aceea, care îl considera ca pe un prețios consilier, deși foarte tânăr, este numit membru al guvernului. Mai târziu emirul Muhammad A'zahn îl alege prim vizir și consilier al său. După detronarea acestuia, în 1868, obține aprobarea să facă un al doilea pelerinaj la Mecca, dar pleacă pentru a doua oară, în India, unde englezii au grijă să nu-l lase să rămână prea multă vreme. La o lună după aceea pleacă în Egipt, renunțând să mai meargă la Mecca. Rămâne în Egipt numai 40 de zile și pleacă la Constantinopole, atras de capitala califatului. Primul vizir al Sublimei Porți îl primește bine. După șase luni, sultanul îl numește membru al Academiei Otomane și este invitat să țină conferințe publice la moscheea Aya Sofiyya și în aceea a sultanului Ahmet. Învățământul său este însă rău primit de ortodoxia musulmană. Este acuzat de eterodoxie și de «ireligiozitate», că atacă autocrația și despotismul, că ațită masele populare la revoltă împotriva autorității existente. Acuzațiile vin din partea marului Șeikh al-Islām, Hasan Fahmi Effendi. O polemică violentă începe chiar și în presă. Și astfel, după aproape un an de ședere la Constantinopol, al-Afghān este invitat să părăsească Turcia și să se înapoieze în

30. «A born politician and propagandist, Jamal was a man of enormous force of character, prodigious learning, untiring activity, dauntless courage, extraordinary eloquence both in speech and writing, and in appearance equally striking and majestic» (după G. Basetti-Sani, *op. cit.*, p. 3).

31. *Op. cit.*, p. 7.

Egipt. Guvernul egiptean îi fixează un ajutor în bani de 12 mii piaștri și îl însărcinează să țină cursuri la un grup de tineri care se inspirau din idealul său: acela de a redescoperi conștiința popoarelor musulmane pentru a readuce islamul la gloria sa din trecut. El susținea că, pentru aceasta, prima condiție era eliberarea popoarelor musulmane de sub asuprirea străinilor. Lupta sa ținea în primul rând la răsturnarea stăpînirii britanice din țările Orientului și suprimarea tutelei pe care englezii și-o arogau, considerîndu-se «protectorii conducătorilor și guvernelor popoarelor islamice». ³² Desigur că astfel de idei, propagate cu o deosebită măiestrie, au exercitat o profundă influență asupra tineretului egiptean, pregătind importante evenimente politice care aveau să se producă ceva mai târziu în Egipt.

În timpul acesta, al-Afghāni cîștigă adept pe tînărul Muhammad Abduh, student la Universitatea al-Azhar din Egipt, și împreună cu el intră, în 1878, în loja scoțiană a francmasoneriei din Cairo, crezînd că misiunea acestei organizații era aceea de a lupta împotriva regilor și a papilor. Mai târziu, deziluzionat de loja scoțiană, întemeiază el însuși o lojă «egipteană», subordonînd-o francmasoneriei franceze.

Activitatea cu caracter politic a lui al-Afghāni a atras, desigur, atenția consulatului englez de la Cairo și astfel reformatorul afgan a trebuit să părăsească Egiptul, refugiindu-se în India, la Haiderābād, în 1879. Dar cînd izbucni în Egipt revolta lui Arabi Pașa și cînd Egiptul fu ocupat de englezi, sub pretextul de a reprimă mișcările «naționaliste-egiptene», acesta fu chemat la Calcutta, unde guvernul indian îi dădu domiciliu forțat pînă la liniștirea lucrurilor în Egipt.

În 1883 al-Afghāni merge pentru prima dată la Londra, apoi pleacă la Paris să întilnească pe discipolul său Muhammad Abduh, exilat acolo, și împreună cu acesta întemeiază o societate secretă și o publicație săptămînală în limba arabă, intitulată «Legătura indisolubilă» (*al-'Urwat al-Wuthqa*), care, deși a avut o viață scurtă, a devenit «o flacăra incendiară a diferitelor focare de revolte naționaliste musulmane din diferitele țări ale islamului». ³³

În timpul șederii sale la Paris, al-Afghāni intră în contact cu ministrul de externe din Londra pentru instaurarea păcii în Sudan și pentru interesele engleze în Persia. Dar, spune G. Basetti-Sani, «dezgustat de toate intrigile politicii engleze și de toate compromisurile pe care acestea le cereau, se gîndi să studieze politica orientală a Rusiei». ³⁴

Și astfel, nădărdindu-se să poată obține ajutor pentru realizarea visului său de renaștere a popoarelor musulmane, al-Afghāni părăsește Parisul în 1886 și merge la Moscova și la Petrograd, cu scopul de a pregăti o alianță ruso-turco-afgană împotriva Angliei. Se pare că prezența lui în cercurile rusești a făcut o impresie extraordinară. El izbuti să obțină de la țar pentru musulmani aprobarea de a se tipări Coranul și alte cărți

32. Citat după G. Basetti-Sani (*op. cit.*, p. 9), a cărui expunere o urmărim aici foarte îndeaproape.

33. *Ibidem*, p. 10.

34. *Ibidem*.

religioase islamice. Invitat de șahul Nasir al-Dîn să vină în Persia, rămase la Teheran cîtva timp, primind sarcini politice, dar în 1887 se înapoie în Rusia, unde rămase aproape doi ani. În 1889 șahul Persiei îl duce cu sine la Monaco. În timpul noii sale șederi în Iran, se pare că al-Afghānī a mers pentru a treia oară în Rusia, ca să caute o dezlegare pentru problema încordării relațiilor ruso-iraniene. Înapoindu-se în Iran, cade victima intrigilor marelui vizir, fiind acuzat ca agitator care urmărește să ațite o revoluție împotriva Curții. Se refugiază în sanctuarul de la Șāh'Obd al-Azin, aproape de Teheran, dar este scos de acolo din ordinul șahului și arestat în 1891 sub acuzarea de activitate revoluționară și pentru ațitarea împotriva concesiunii tutunului către englezi. Conducându-l la frontieră, se refugiază mai întîi la Basra, apoi pleacă la Londra, de unde voia să facă cunoscut lumii întregi «regimul de teroare ce domnea în Persia», după propriile-i cuvinte.³⁵

Pe cînd se afla la Londra, al-Afghānī a primit invitația sultanului Abdel Hamid să meargă la Constantinopol, unde i se asigura un ajutor bănesc lunar, fiind considerat drept căpetenie a mișcării panislamice. Dar după asasinarea șahului Persiei în 1896 de către un om de serviciu și admirator al lui al-Afghānī, poziția sa la Constantinopol a devenit din ce în ce mai dificilă, fiind părăsit de toți. Moare la 9 martie 1897, singur, îngrijit numai de un servitor creștin. Unii bănuiesc că a fost otrăvit. Din ordinul sultanului, toate scrierile sale au fost confiscate, iar înmormîntarea i s-a făcut fără nici o ceremonie. Mormîntul său a rămas necunoscut pînă nu de mult. Descoperit apoi de orientalistul C. Crane, guvernul afgan a obținut în 1944 de la Republica Turcă rămășițele pămîntești ale lui al-Afghānī, pe care îl considera ca erou național, și le-a îngropat cu multă cinste la Kabul.

Activitatea propagandistică a lui al-Afghānī a deschis larg porțile reformismului religios din sînul islamismului unor țări musulmane, reformism care avea să se afirme mai ales prin Muhammad Abduh și Rachîd Ridā.

III. MUHAMMAD ABDUH ȘI RACHID RIDA

Mișcarea reformistă din sînul islamismului contemporan este legată mai ales de activitatea acestor doi teologi, Sheikh Muhammad Abduh (1849-1905), și Rachîd Ridā (1865-1935)), colaboratorul acestuia.³⁷

Din vremea adolscenței lui Muhammad Abduh reținem faptul că el a trecut prin crize de revoltă religioasă împotriva modului de predare din școlile musulmane, apoi prin crize de misticism. Cu ajutorul unei rude și mai ales cu acela al lui al-Afghānī, izbuteste să iasă învingător din

35. *Ibidem*, p. 11.

36. Richard Hartmann, *Zum Gedanken des «Kongresses» in der Reformbestrebungen des Islamischen Orients*, în *Die Welt des Islams*, Leipzig, 1944, vol. 23, caietul 3/4, p. 123.

37. J. Jomier, O.P., *Le commentaire coranique du Manar. Les tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1954, p. 348.

aceste încercări ale tinereții, consacrându-se apoi întru totul învățămîntului teologic și servirii semenilor săi. Am văzut cum, împreună cu al-Afghānī, a intrat în francmasonerie, crezînd că în felul acesta își poate ajuta compatrioții. A fost în curînd dezamăgit.³⁸ Împărtășind ideile lui al-Afghānī, de opunere față de străini și mai ales față de englezi, este mai întîi exilat în satul său natal. Revine însă curînd la Cairo și este numit redactor șef al publicației *Journal Officiel*, lucru de care profită pentru a sugera reforme. În 1882 se amestecă într-o mișcare de revoltă împotriva keduului și a străinilor din Egipt, deși acțiunea violentă nu se potrivea cu firea sa. Represiunea engleză nu-l cruță pentru această faptă. După trei luni de închisoare fu condamnat la trei ani de exil Petrece un an în Siria. Apoi merge la Paris să întîlnească pe al-Afghānī, cu care întemeiază, în 1884, revista «Legătura indisolubilă» (*al-Urwat al-Wuthkā*). Englezii interzic însă pătrunderea revistei în Egipt și în India. Și astfel, revista moare, nu însă fără a avea o profundă influență asupra Orientului musulman, așa cum am spus mai sus.

În timpul șederii sale la Paris, Abduh face o călătorie la Londra, cu gîndul să apere interesele egiptenilor. De asemenea face două călătorii în Tunis, propagînd ideile societății secrete pe care o întemeiasc cu al-Afghānī, idei cu caracter reformator și de împotrivire față de străini și mai ales față de englezi și francezi. În 1885 se fixează pentru cîțiva ani la Beyrouth, predînd teologia la școala musulmană Sultāniya. Tre-cuseră încă trei ani de la sfîrșitul exilului său și au trebuit să treacă încă alți trei ani pînă să obțină, cu greu, repatrierea sa, la vîrsta de 39 de ani.

La înapoierea în patrie, Abduh nu putu obține decît un post de judecător, din pricina dușmăniei keduului Tewfik și a englezilor. El ar fi dorit să obțină un post în învățămînt, ca să-și poată realiza planurile de reformă, dar abia după moartea keduului Tewfik, în 1892, izbuti să intre într-un comitet de administrație a Universității al-Azhar, comitet care lua ființă atunci. Acest fapt avea să aibă o foarte mare importanță în istoria învățămîntului religios din Egipt, deoarece, prin intervenția lui Abduh, se introduce la această înaltă școală, pentru prima dată, studiul elementar al științelor laice, noțiuni foarte elementare de istorie musulmană, de geografie, de matematici etc. «Acțiunea sa — spune J. Jomier — a fost aceea a unui om care încearcă să întredeschidă ferestrele unei camere în care aerul a rămas neprimenit de veacuri».³⁹

În anul 1898, Abduh primi, fără prea multă bucurie, cel mai înalt post al ierarhiei musulmane din Egipt, acela de mare muftiu. Nu credea că poate aduce mari schimbări în acest post. Raporturile sale cu noul

38. J. Jomier, de a cărui expunere ne folosim, arată cum s-a ajuns ca zelul masonic al celor doi luptători islamici să se răcească de tot. Astfel, la o reuniune extraordinară a lojei, prezidată de marele maestru, prințul de Galles, care se afla în treacăt prin Egipt, al-Afghani protestase cu energie împotriva Angliei, spunînd cu acest prilej tot ce avea pe suflet. Ca urmare, a fost brufuit în public. Zece ani mai tîrziu, cînd Abduh reveni din exilul său în Europa, nu mai răspunse la convocările pe care i le trimitea loja sa (J. Jomier, *op. cit.*, p. 5).

39. *Ibidem*, p. 13.

kediv, Abbas, s-au înrăutățit repede. De asemenea, cu prilejul unei călătorii la Istanbul în anul 1901, avu o lungă discuție cu Șeikh al-Islam, în care blamă ignoranța teologilor musulmani și își expuse vederile sale reformatoare, atrăgându-și dușmănia hotărâtă a sultanului, care era gata să-l aresteze.

Intrarea lui Abduh în consiliul de administrație al Universității al-Azhar i-a dat acestuia posibilitatea să pătrundă în învățământ. Și astfel a ținut cursuri de teologie, exegeza Coranului, retorică și logică, atrăgând la lecțiile sale întreaga elită intelectuală. În cursurile sale, Abduh dădea și rațiunii un oarecare rol, neglijat pînă atunci de teologii musulmani. Totuși năzuințele moderniste ale lui Abduh n-au găsit nici un ecou la Universitatea al-Azhar. Din această pricină, el s-a simțit acolo singur, neînțeles, neajutat de nimeni. Colegii săi se mărgineau la un învățământ învechit, steril. Atacat direct de kediv într-un discurs, Abduh își dă demisia din consiliul de administrație al al-Azharului în 1905 și continuă să dea un învățământ particular. Moare de cancer în vara anului 1905, lăsînd neîmplinite o întreagă serie de proiecte, între care cercetarea situației islamismului în India, Persia, Kazan, Caucaz etc. Acțiunea sa reformatoare la Universitatea al-Azhar a fost continuată mai tîrziu de doi admiratori ai săi: Șeikh al-Maghari și Șeikh Mustafa Abd ar-Rāzīk.⁴⁰

Judecătă astăzi, opera de reformator a lui Muhammad Abduh pare modestă, fiind mult depășită de cei care doresc o reformă mult mai radicală a Egiptului pe plan politic, economic, social și cultural. Abduh a căutat să dea un răspuns coranic problemelor actuale din vremea sa. El și-a dat seama de starea umilitoare în care se găseau confracții săi musulmani, supuși europenilor, și suferea văzîndu-i neînțeleși și disprețuiți. El și-a dat silința să-i facă să înțeleagă înapoierea în care se găseau sub raportul științelor și al artelor și a susținut că o reformă întemeiată pe principiile Coranului ar putea să aducă din nou islamismul la gloria sa din trecut. Reforma pe care o preconiza el trebuia să țină seamă de toate progresele realizate pînă spre sfîrșitul veacului trecut în toate domeniile. «Abduh — spune J. Jomier — s-a sprijinit pe Coran, dar a modificat în multe puncte echilibrul intern al exegezei curente. Fără a renunța nicidcum să ia textul sînt *ad litteram* în cele mai mărunte detalii ale sale, el a insistat mai mult asupra versetelor care vorbesc despre muncă, dreptatea sau toleranță».⁴¹ Astfel, insistînd asupra ideii de dreptate cuprinsă într-un text canonic privitor la dreptul musulmanului de a avea patru soții, Abduh a cerut să fie revizuită interpretarea tradițională în acest punct. De asemenea a pus mare preț pe versetul coranic privitor la toleranță, «nici o constrîngere în religie», cerînd ca justiția musulmană însăși să se inspire din acest verset. A aprobat numai războiul de apărare, în vreme ce alți comentatori musulmani au accentuat latura războinică

40. *Ibidem*, pp. 15-21.

41. *Ibidem*, p. 350.

a textelor coranice, referindu-se mereu la «războiul sfânt» (*djihad*) preconizat de Coran.⁴²

În general vorbind, se poate spune că reforma întreprinsă de Abduh avea un caracter umanist. «Mișcarea de reformă religioasă inițată de Abduh — spune profesorul P.-J. Vatikiotis — este «umanistă», pentru că ea urmărea în primul rând să dea un factor etic religiei islamice, în scurt, un nou sistem bășinaș de valori în concordanță cu societatea științifică modernă».⁴³ Ideile călăuzitoare ale lui Abduh: lupta împotriva confreriiilor islamice în stare de decadență, libertate față de școlile juridice musulmane, necesitatea limitării poligamiei, datoria toleranței religioase, refuzul supunerii servile față de argumentul întemeiat pe autoritate, toate aceste idei se regăsesc astăzi în domeniul public musulman, iar ideea centrală a cugetării lui Abduh, că toate reformele trebuie efectuate în islamism prin revenirea la Coran, stă astăzi în miezul doctrinei puternicei organizații musulmane ce poartă numirea «Frații musulmani».

Idei asemănătoare au fost propagate de colaboratorul lui Abduh, Rachîd Ridâ, venit din Siria în anul 1897 pentru a întemeia revista *Manâr*. Acesta s-a născut în anul 1865 la poalele Libanului, pe malul Mediteranei, în satul Kalamoun, aproape de Tripoli. După ce și-a făcut studiile teologice în școlile islamice, a luat încă de foarte tânăr un prim contact cu mișcarea lui al-Afghânî, ascultînd pe un șeikh care citea un număr din revista «Legătura indisolubilă». Mai tirziu descoperi întreaga colecție a acestei reviste, care îl entuziasmă în gradul cel mai înalt, făcîndu-l să se consacre pentru întreaga sa viață idealurilor reformatoare propovăduite în această revistă. Scrise lui al-Afghânî și apoi se întîlni cu Muhammad Abduh. Împreună cu acesta din urmă scoase, în 18 martie 1898, revista *Manâr*, ca o continuare a revistei «Legătura indisolubilă», dar fără aspectul de luptă imediată. Revista a apărut pînă în anul 1935, cînd a murit directorul ei Rachîd Ridâ. Colecția revistei cuprinde 35 de tomuri.⁴⁴

Pentru a pune în practică ideile sale reformatoare, Rachîd Ridâ izbuti, cu mare greutate, să înființeze în insula Roda, la Cairo, în 1912, un seminar. El își dădea seama că nu poate să reformeze al-Azharul, cum nu putuse nici Abduh. Seminarul întemeiat de el dispăre însă după războiul din 1914-1918. Rachîd Ridâ moare în 24 octombrie 1935, fără să fi ocupat în timpul vieții vreun post public, ca Abduh. El a convins pe Abduh să întreprindă, împreună cu sine, comentariul ce a rămas sub titlul *Comentariul de la Manâr*, deoarece acest comentariu a apărut mai întîi în paginile revistei *Manâr*.

42. Lărgimea de spirit a lui Abduh se poate vedea și din felul cum el a acceptat autenticitatea Bibliiei și a Evangheliilor (J. Jomier, *op. cit.*, p. 351).

43. Muhammad Abduh and the quest for a muslim humanism, în *The Islamic Quarterly*, London, 1958, vol. IV, nr. 4, pp. 147-148. Acest studiu a apărut mai întîi în revista «Islamic Culture», Hyderabad-Deccan, 1953, vol. XXXI, nr. 2, pp. 109-26.

44. Continuăm să folosim expunerea lui J. Jomier, *op. cit.*, pp. 24-42.

Ca și maestrul său Abduh, Rachîd Ridâ căuta să sprijine pe Coran predicarea sa reformatoare. Pentru el, Coranul era baza adevăratei civilizații. Vechii comentatori însă, spunea el, s-au îndepărtat de adevăratele învățăminte ale Coranului, care are ca scop să călăuzească pe oameni.

IV. MODERNIZAREA TURCIEI

Este interesant de observat faptul că Turcia, care a fost veacuri de-a rândul centrul politic și religios al islamismului, nu se poate lăuda cu teologi reformiști de talia lui Wali Allah, a lui Ahm'ad Khan sau a lui Muhammad Abduh. Și totuși în Turcia s-au produs reformele cele mai radicale și mai opuse tradiției islamice, efectuate însă de puterea de stat, adesea în conflict cu reprezentanții tradiției islamice. Amănunte interesante în această privință găsim în câteva lucrări recente.⁴⁵

Astfel, aflăm că oamenii de stat ai Turciei au înțeles nevoia de a moderniza instituțiile publice abia în veacul al XVIII-lea, când Rusia, modernizată de Petru cel Mare, căuta să micșoreze atotputernicia imperiului otoman. Un prim semn al modernizării Turciei a fost introducerea imprimăriei, la 1729, deci cu 289 de ani după descoperirea ei în Europa. Nu se puteau însă imprima decât lucrări științifice, istorice și dicționare, deoarece ulemii (teologii musulmani) nu permiteau imprimarea lucrărilor teologice și juridice. Un alt semn al rușerii cu trecutul era faptul că sultanul și marele vizir au acceptat să pozeze în fața pictorilor olandezi, deși această era un lucru considerat ca interzis din punct de vedere religios. O încercare de reformă a armatei, făcută de sultan și de marele vizir, a dus la o revoltă în anul 1730, la căderea sultanului și asasinarea marelui vizir Ibrahim Pașa, precum și la suprimarea totală a reformelor. Procedând cu mai multă prudență, sultanul Mahmut I (1730-1754) a izbutit, folosind creștini deveniți musulmani, să introducă unele reforme în armată. Sultanul Mustafa al III-lea (1757-1773), care credea în astrologie, a trimis un om al său la Friedrich al II-lea, cerându-i să-i dea trei astrologi și căutând să obțină de la el secretul de a prinde mentele favorabile întreprinderilor și de a-și alege cei mai buni generali. Friedrich al II-lea nu a ris de trimis, ci i-a dezvăluit cele trei secrete ale succesului său politic: a studia istoria și a profita de experiență, a avea o armată bună atât în timp de pace cât și în timp de război; a păstra tezaurul plin cu bani. Mustafa al III-lea n-a renunțat la astrologie, dar a urmat sfaturile lui Friedrich al II-lea. Datorită însă intrigilor grupului conservatorilor, vizirul Halil Pașa a fost destituit și asasinat în 1785. Selim al III-lea, ajuns sultan în 1789, a conceput un mare proiect de reforme.⁴⁶ El a făcut să se accepte limba franceză ca limbă auxiliară

45. E. Z. Karal, *La transformation de la Turquie d'un empire oriental en un état moderne et national*, în *Cahiers d'histoire mondiale*, Neuchâtel, 1958, vol. IV, nr. 2, pp. 426-455; Jean-Paul Roux, *Breve enquête sur l'Islam en Turquie, 1955*, în «*Revue des études islamiques*», Paris, 1956, pp. 57-67; idem, *L'Islam en Asie*, Paris, Payot, 1958.

46. Iată ce scria un ofițer francez despre planurile sultanului Selim al III-lea: «La începutul veacului al XIX-lea, sultanul Selim formă proiectul de a desființa corpul de ieniceri, de a distruge pretențiile ulemilor, de a doborî puterea muliului — care fără să

în învățământ. Tot el a stabilit legături diplomatice și a trimis ambasadori la Viena, Berlin, Londra și Paris, cu obligația ca aceștia să învețe limbile țărilor unde sînt trimiși și să studieze științele moderne. Selim fu considerat ca «distrugătorul islamismului». Revoluția pregătită de fanatici a avut ca rezultat depunerea și apoi asasinarea lui Selim, distrugerea grupului care îl ajută și suprimarea reformelor. Sultanul Mahmut al II-lea (1808-1839) izbuti însă să distrugă cu tunurile pe ieniceri, care formau cel mai puternic obstacol în calea reformelor. Eliberat de această piedică, Mahmut al II-lea a întreprins o serie de reforme în domeniul practic, social și juridic. Între altele, el a părăsit costumul oriental și obiceiul de a se izola în palatul său. De asemenea a pus să se suspende portretul său în școli. Pentru a inspira încredere supușilor săi creștini, făcu următoarea declarație: «Intențiile noastre sînt ca musulmanii să nu fie considerați ca atare decît în moschei, și ca, din același punct de vedere, creștinii să nu fie creștini decît în biserici, și ca israeliții să nu fie israeliți decît în sinagogile lor. Vreau ca în afară de aceste locuri, în care toți da fel aduc cinstire divinității lor, ei să se bucure în aceeași măsură de aceleași drepturi politice și de protecția mea părintească». ⁴⁷

Abdulmecid (1839-1861), fiul lui Mahmut, a continuat opera tatălui său. El a fost primul sultan otoman care a învățat o limbă străină: franceza. Chiar de la urcarea sa pe tron, acesta a promulgat un *hatti-șerif* care asigura pe supușii săi că «de acum înainte toți supușii săi, fără deosebire de rasă sau de religie, vor fi considerați ca egali de către stat și că nici o deosebire nu se va face între un vizir și un cioban». ⁴⁸ Dar și aceste principii inspirate din Declarația drepturilor omului au fost considerate de musulmanii fanatici drept contrare religiei. Abdulmecid proclamă, printr-un *hatti-hümayun* din 1856, că orice diferență între musulmani și creștini era desființată. «Aceasta însemna a promite de a retrage imperiului (otoman) caracterul său teocratic», spune E. Z. Karal. ⁴⁹

După războiul din 1914-1918, prin tratatul de la Lausanne, semnat la 24 iulie 1923, între puterile aliate și Turcia, s-a născut statul turc național și independent, ieșit din dezagregarea Imperiului Otoman. Au urmat o serie de evenimente politice care nu ne interesează aici și o altă serie de evenimente care au directă legătură cu subiectul nostru. Este vorba de reformele introduse de Mustafa Kemal Atatürk între anii 1924 și 1932; reforme radicale, spectaculoase chiar și care au avut o profundă influență asupra tuturor statelor musulmane.

vrea să ridice scaunul său deasupra tronului împăraților otomani, deține totuși prin *fetvas*-urile sau deciziile sale o parte din puterea legislativă a monarhului și din acțiunea de guvernământ — și, în fine, de a regenera națiunea sa făcînd-o să ia parte la descoperirile europenilor în arte și științe, la instituțiile lor militare, la progresul lor în agricultură, comerț și civilizație» (după E. Z. Karal, *op. cit.*, p. 431).

47. Th. Lavallée, *Histoire de la Turquie*, Paris, 1859, p. 352. După E. Z. Karal, *op. cit.*, p. 433.

48. *Ibidem*, p. 434.

49. *Ibidem*, p. 435. E. Z. Karal observă că prin *Hatti-Șerif*-ul din 1839 se dădea asigurări pentru securitatea supușilor. Acum însă (1856) se mergea mult mai departe.

Astfel, Mustafa Kemal, făcînd o revoluție națională și republicană, a pus capăt califatului la 3 martie 1924; fapt important pentru istoria islamismului. Califul din vremea aceea s-a refugiat în Elveția. Nici o altă țară musulmană nu l-a primit, nici nu și-a revendicat dreptul să continue califatul. Asupra rolului califatului au fost și mai sînt încă discuții. Unii reprezentanți ai islamismului militează pentru instituirea unui califat spiritual, degajat de orice formă de putere lumească și care să contribuie la unitatea spirituală a islamului; alții declară că nu simt nevoia unei autorități supreme islamice, din moment ce există Coranul, carte adusă din cer lui Mahomed de îngerul Gabriel. De altfel, în condițiile în care se aflau țările islamice în primul sfert al veacului al XX-lea, califatul își pierduse rațiunea de a fi. De aceea, la începutul primului război mondial apelul califului din Constantinopol la «războiul sfînt» n-a mai avut nici un răsunset. Califul, spune J.-P. Roux, «nu mai era decît un om de paie, decît un personaj amintire a timpurilor trecute, ale cărui șanse de a subzista nu puteau proveni decît din indiferența pe care o trezea peste tot». ⁵⁰

Suprimarea califatului a ușurat laicizarea statelor musulmane. În Turcia, îndată după suprimarea califatului, a fost deslințat postul important de *șeikh-al-Islam*, a cărui funcție era aceea de a controla clerul musulman (muftiu, imam, hatip, hodja), tribunalele, școlile și alte instituții religioase. În locul acestuia a luat ființă o subdirecție a cultelor, devenită apoi Președinție a afacerilor religioase (*Diyanet İstleri Reiligi*).

În aceeași zi în care a cerut suprimarea califatului, Mustafa Kemal a cerut și suprimarea școlilor musulmane și tribunalelor religioase, revizuirea codurilor de legi, abrogarea *ekva*-ului (administrarea bunurilor religioase). Școlile musulmane (*medreseh*) aveau în Turcia cvasi-monopolul învățămîntului. Ele erau universități religioase. Erau în Constantinopol și câteva licee și o Universitate care dădeau educație modernă, dar numărul elevilor acestora era foarte redus. În 1923 nu erau în aceste școli superioare și în Universitate decît un total de 307 profesori, între care nici o femeie, și 2914 elevi, dintre care numai 285 erau fete. Școlile musulmane înseși erau în plină somnolență, folosind metode perimate. Fizica, de pîdă, era complet ignorată. Marea majoritate a populației era analfabetă. ⁵¹

Tribunalele religioase — care pe temeuri coranice făceau distincție între musulmani, «oameni ai cărții sfînte» (evrei și creștini) și păgînii idolatri — fiind suportate ca o povară a trecutului, autoritatea lor a fost trecută pe seama camerelor civile. În felul acesta, s-a înlăturat inegalitatea de tratament pentru cele trei categorii de indivizi, creată de legea musulmană. Împotriva prescripțiilor clare ale Coranului, au fost adoptate în întregime codurile occidentale: codul de comerț german, codul de procedură civilă francez și cel penal italian, codul civil elvețian etc.

50. *L'Islam en Asie*, p. 93.

51. *Idem, ibidem*, p. 106.

Adoptarea, în 1926, a codului civil elvețian «a răsturnat dintr-o dată întreaga viață socială turcă», spune J.-P. Roux.⁵² Rolul acestui cod era acela de a desființa poligamia. Legea islamică îngăduia musulmanilor să aibă patru soții legitime și un număr nelimitat de concubine. De asemenea, în lumea islamică se respecta tradiția separării celor două sexe, locuințele fiind împărțite în *selamlık* pentru bărbați și *harem* pentru femei. Femeile puteau ieși în public numai cu voalul tradițional pe față. Prin introducerea codului civil elvețian au fost suprimate haremul, voalul, repudierea femeii. În schimb s-a generalizat divorțul, femeia avînd și ea dreptul să se despartă cu ușurință de bărbat în cazul că ar dori acest lucru.

Desigur, teologii moderniști islamici consideră că voalul femeilor nu este ceva obligatoriu în legea musulmană. Totuși sînt texte precise în Coran (XXIV, 31; XXIV, 59), în care se impune femeilor purtarea voalului cînd ies în public. De asemenea, egalitatea dreptului la moștenire pentru femeie și bărbat, după noile legi, inspirate din dreptul elvețian sau din codul lui Napoleon, este împotriva unor texte precise din Coran, care restring dreptul femeii la moștenire față de acela al bărbatului (Coran, IV, 8, 12-16).

Printre alte reforme efectuate în Turcia și care ating în oarecare măsură tradițiile islamice, cităm înlocuirea caracterelor arabe ale scrierii cu cele latine, folosite însă în chip inteligent. Și această schimbare a adus prejudicii islamului, deoarece renunțarea la alfabetul arab a însemnat renunțarea la o bună parte din tradițiile islamice. A fost interzisă de asemenea predarea limbii arabe și persane în școlile din Turcia, dar nu pentru a lupta împotriva islamismului, ci din motive naționaliste, deoarece în vremea aceea unora le era rușine să spună că sînt turci și își creau genealogii arabe.

Mai importante, din punctul de vedere pe care îl urmărim aici, sînt alte reforme, ca de pildă suprimarea ordinelor religioase și închiderea derviseriilor, un fel de mînăstiri islamice; părăsirea calendarului musulman și adoptarea calendarului gregorian; interzicerea de a face *ezan* (chemarea din vârful minaretului la rugăciunile zilnice) în limba arabă. Înlocuirea ăesului tradițional cu palaria europeană și, în fine, încetarea islamismului de a mai fi în Turcia religie de stat.⁵³

Între 1932 și 1937, Mustafa Kemal n-a mai continuat reformele. Dovadă că el nu voia să lichideze islamismul din Turcia, ci numai să-i pună o stavilă pentru a putea să modernizeze țara. Reforma a izbutit, statul turc avînd o altă factură după această reformă; o factură laică. Dar iată că, începînd de după al doilea război mondial, s-a pornit în Turcia o acțiune de reînviore a credinței islamice, fără să se mai revină însă asupra reformelor fundamentale: desființarea califatului, separarea puterilor, codul civil etc. S-ar putea crede că această reînviore a credinței islamice este pur și simplu efectul unei îngăduințe ceva mai mari

52. *Ibidem*, p. 109

53. Carl Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München, 1939, pp. 394-407. Cf. Dominique Sourdel, *L'Islam*, Paris, 1949, pp. 117-118.

din partea guvernelor față de nevoile religioase ale credincioșilor islamici. Lucrurile nu stau însă nicidecum așa. Iată ce constata J.-P. Roux cu prilejul unei anchete întreprinse în Turcia în 1955: «Nu este nici o îndoială că reacțiunea religioasă... a fost autorizată și încurajată de guvernele de la putere în urma alianței contractate de Statele Unite și Turcia. Republica turcă, intrată în lagărul democrațiilor occidentale, a gândit, mai mult sau mai puțin după sfaturile americane, că necredința era o poartă deschisă spre marxism și că cea mai bună apărare împotriva unei ofensive comuniste era o adeviziune mai mare la un sistem religios. Acest sistem religios nu putea fi altul decât islamul turcesc». ⁵⁴ «Nu asistăm deci — spune în continuare J.-P. Roux — numai la o reacțiune de origine populară, reacțiune care ar fi fost îngăduită de o vagă dispoziție binevoitoare sau de o mai mare indulgență guvernamentală, ci la o restaurare organizată și conștientă».

Într-adevăr, pelerinajul la Mecca (*haç*), interzis multă vreme în Turcia, a fost din nou admis și îl fac foarte mulți credincioși turci. Se construiesc mai multe moschei decât s-au desființat și altele se măresc pentru a primi cât mai mulți credincioși. Numărul seminariilor teologice, care în 1955 erau 16, este în creștere continuă, urmînd ca să existe câte un seminar de fiecare vilaiet (63 de vilaiete). La Antalya, o astfel de școală, deși înființată în 1953, avea în 1955 vreo 500 de elevi. În 1954 a luat ființă un Institut de studii islamice (*Islam Tetkikleri Enstitütü*) în Facultatea de litere a Universității din Istambul, cu participarea activă a mai multor facultăți (medicină, drept, economie, arte-frumoase) și care își propune să studieze contribuția musulmanilor în toate domeniile vieții. De asemenea, guvernul turc a revenit asupra legii din 1932 care interzicea de a se face *ezan* în limba arabă. Muezinii s-au și grăbit să facă chemarea la rugăciune în limba arabă. În 1955 nu se mai auzea nicăieri această chemare făcută în limba turcă. Coranul se vinde mai mult în limba arabă decât în traduceri în limba turcă. Au reapărut în case și chiar în birouri mici inscripții în limba arabă cu texte coranice sau altele. În fine, a reapărut voalul (*ciarşaf*) pe fața femeilor. Cînd acestea ies în oraș și mai ales cînd merg la moschee cu voalul pe față, nu sînt criticate. Totuși curentul modernist este mai puternic în această privință și tendința este să se renunțe complet la acest obicei. ⁵⁵

Laicizarea statului turc și reformele radicale operate de Mustafa Kemal în domenii care atingeau instituțiile tradiționale musulmane au avut, desigur, o mare influență asupra celorlalte state islamice, deschizînd drumul unor reforme similare sau provocînd, dimpotrivă, înviorarea tradițiilor islamice. Este nevoie deci să aruncăm, înainte de a isprăvi, o privire generală asupra acestor schimbări în diferite alte țări musulmane.

54. *Brève enquête sur L'Islam en Turquie*, în «Revue des études islamiques», Paris, 1956, pp. 58-59. Cf. J.-P. Roux, *L'Islam en Asie*, p. 112.

55. J.-P. Roux, *Brève enquête...*, pp. 60-65.

V. MIȘCAREA MODERNISTĂ ÎN ALTE ȚĂRI MUSULMANE

Cînd vorbim de «alte țări musulmane», nu înțelegem că Turcia însăși ar mai putea fi socotită ca o țară musulmană în înțelesul restrîns al cuvîntului. Sînt însă alte țări în care tradițiile islamice au rămas foarte puternice și care se intitulează chiar state islamice, ca de pildă Pakistanul, consideră încă state musulmane, în sensul că nu au făcut separația între divin și temporar, între relige și stat. Totuși, în toate aceste state «musulmane» s-a instaurat, cu prețul unor mari tulburări, sistemul constituțional, care proclamă egalitatea cetățenilor în fața legii și a impozitului, abătîndu-se deci de la legea islamică, potrivit căreia se face distincție între anumite categorii de oameni, iar impozitul este diferit după cum cineva este sau nu este musulman.

De asemenea, în problema importantă a emancipării femeii s-au făcut mari progrese în diferite țări islamice, chiar dacă această problemă nu se pune la fel peste tot. În Iran, de pildă, cînd s-a pus, nu de mult, în Adunarea Națională, problema eligibilității femeii, s-a ridicat împotriva marele mullah Burudjerdi, care a spus că într-un stat musulman femeile nu pot fi eligibile. Și cuvîntul său a avut efectul unui *veto*. Dar, cum în Turcia femeile au avut dreptul să fie alegătoare și alese înainte ca acest drept să-l fi avut femeia franceză,⁵⁶ ideea emancipării femeii și-a făcut drum în toate țările islamice, împotriva textelor coranice defavorabile femeii. Șiiții îndeosebi, care au o mare cinste pentru Fatimah, fiica lui Mahomed, se arată mai favorabili reformelor în favoarea femeii, Iranienii moderniști, șiiții în marea lor majoritate, spun că în Coran sînt adevăruri imuabile, dar și precepte ocazionale fără importanță, peste care se poate trece cu ușurință. Pentru sunniți problema nu are soluție, și totuși ei sînt aceia care vorbesc mai mult despre emanciparea femeii, fără însă a se contraveni prea mult legii islamice. Astfel, o reprezentantă a femeilor pakistaneze, fondatoarea Asociației femeilor din Pakistan, a declarat la Congresul de la Amsterdam din 1956, că pentru femeile islamice problema nu este aceea de a căpăta drepturi noi, ci aceea de a apăra, de a folosi și de a dezvolta pe acelea pe care le au și care au fost definite cu 1300 de ani în urmă în spiritul democrației islamice. Ceea ce înseamnă că femeia pakistaneză, ca și cea afgană și cea iraniană, trebuie să se mulțumească cu o parte mai mică de moștenire, nevoind să calce rînduielele coranice. De asemenea trebuie să se resemneze să poarte voalul, căruia femeile musulmane îi găsesc o sumedenie de justificări, dar trebuie să se preocupe de problemele progresului culturii și igienei pentru femei, care sînt aproape toate analfabete. În Pakistan, de pildă, numai 11,7 la sută dintre femei știu să citească.⁵⁷

De altfel, în privința educației, toate țările musulmane se silesesc să adopte un sistem asemănător cu cel din Turcia. Totuși mai subzistă pe ici pe colo vechiul sistem de învățămînt tradițional, cu școli coranice

56. J.-P. Roux, *L'Islam en Asie*, p. 127.

57. Ideni, *ibidem*, pp. 122-123.

și universități religioase (*medreseh*), din care se recrutează cel mai adesea studenții pentru facultățile de teologie. În Pakistan mai sînt încă vreo 1150 de școli de tip tradițional. De asemenea în Iran învățămîntul se predă în școli religioase și în școli laice. În 1944 legea a făcut obligatoriu învățămîntul primar, dar se pare că nu s-a reușit ca într-adevăr toți copiii să meargă la școală. În 1950 guvernul a luat măsura ca toți soldații chemați sub arme să învețe să scrie și să citească.⁵⁸

Un alt capitol în care modernizarea țărilor musulmane s-a făcut împotriva dispozițiilor coranice este acela al băncilor. Potrivit dispozițiilor coranice, împrumutul cu dobîndă este interzis, și totuși s-au creat bănci de stat și chiar bănci particulare în toate statele musulmane. Și în acest caz, deci, nevoile practice au făcut să se treacă peste o interdicție religioasă.

Trebuie să observăm însă că islamismul însuși nu este atît de unitar, pe cît s-ar părea, în diferitele regiuni ale lumii islamice, pe unde au rămas și tradiții vechi, preislamice. De pildă, islamismul algerian trăiește realmente în Algeria diferă mult de islamismul indonezian sau de cel pakistanez. Statul indonezian, cu toate încercările partidelor religioase, n-a devenit un stat teocratic, nici chiar o democrație islamică după modelul Pakistanului. Islamismul indonezian este larg, tolerant, sincretist, atestînd un profund simț al independenței. Căci — spune J.-P. Roux, «pe fiecare deget al mîinii sale, cel mai analfabet (indonezian) trebuie să numere: «Credință în Dumnezeu cel unic, democrație, dreptate socială, conștiință națională și umanism internațional».⁵⁹ Femeia islamică are în Indonezia o situație mult mai bună decît surorile ei din alte țări islamice, bucurîndu-se de un mai mare număr de drepturi. Poligamia legală este rară în Indonezia. De asemenea concubinajul de formă preislamică se întîlnește numai la oamenii bogați. Soția nu poartă voalul și nu trăiește închisă în casă, bucurîndu-se de dreptul public ca și bărbatul și reprezentînd familia în afacerile comerciale. Și în alte privințe, dreptul cutumiar fiind foarte puternic, n-a fost înlocuit de dreptul musulman. Regimul succesoral, de pildă, este orînduit de dreptul cutumiar, care nu face distincție între sexe. Problema modernismului nu se pune deci atît de acut în islamismul indonezian.⁶⁰

Și în țările islamice din nordul Africii se simte mișcarea modernistă, dar în mai mică măsură decît în alte țări islamice. Curentul de renaștere (*Nahd'a*) care a cuprins toate țările arabe și musulmane a apărut aici ceva mai tîrziu, la început ca o mișcare naționalistă, ca o tendință spre revoluția politică, și numai după aceea ca o reformă religioasă și morală, literară și științifică. Școlile musulmane care se ruinaseră au fost restaurate. În Algeria a luat ființă un Institut de studii superioare islamice. În Tunis s-a înființat în 1945 un Institut de studii tunisiene. Școlile coranice și școlile libere, oficiale, ca în Tunisia, sau particulare, ca în Algeria, pros-

58. Idem, *ibidem*, pp. 124-125.

59. *L'Islam en Asie*, p. 221.

60. Idem, *ibidem*, p. 213.

perează. Efortul cel mai mare a fost pus la modernizarea celor două mari universități nord-africane: al-Karawiyyine și az-Zaytuna, dar aceasta numai «în măsura compatibilă cu religia musulmană». ⁶¹ Științelor tradiționale (*nakliyya*) li s-au juxtapus științele speculative (*'akliyya*) și materiile moderne. Începînd din 1921 se țin diferite congrese. Congre-sele studenților musulmani au început cu cel de la Tunis (20-22 aprilie 1931), la un an de la întemeierea Asociației ulemilor alegerieni. După aceea congresele studenților islamici s-au ținut lanț. Un comitet de studenți moracani a elaborat în 1935 un *plan de reforme marocane*, care, zice H. Pérès, «constituie un document curios, în care se amestecă ten-dințe sociale avansate și reacțiuni islamice rigoriste și puritane». ⁶² S-au înființat cercuri și societăți, dintre care unele poartă numiri semnificative ca: «Cercul progresului» (*Nādī at-Tarāqqī*) al ulemilor reformiști; «Cercul fraternității» (*Nādī al-Ikhā*) al ulemilor tradiționaliști. Aceste cercuri s-au transformat prin forța lucrurilor în «cluburi» pentru a lupta unele împo-triva altora. Asociația ulemilor reformiști scoate o revistă intitulată *al-Baḳā'ir*, care apare în chip neregulat începînd din 1935. ⁶³

Problema modernismului frămîntă însă în cel mai înalt grad pe re-prezentanții teologiei islamice din Pakistan. După crearea acestui nou stat s-a produs o redeştere a zelului islamic, care, împingînd lucrurile prea departe, a dat naștere curentului modernist. S-au creat astfel în Pakistan două tabere antagoniste: a conservatorilor și a moderniștilor.

Conflictul dintre cele două tabere islamice din Pakistan a izbucnit și cu prilejul Congresului internațional islamic care s-a ținut la Lahore (capitala Pakistanului occidental) între 19 decembrie 1957 și 8 ianuarie 1958, Congres la care au participat musulmani din aproape toate țările asiatice și africane, precum și orientaliști europeni. În discursul de inau-gurare a Congresului, președintele Republicii Pakistan, generalul Iskandar Mirza, a atacat cu deosebită vehemență clerul musulman (*mullā*), ⁶⁴ iar

61. Henri Pérès, *op. cit.*, p. 164.

62. *Ibidem*, p. 166.

63. *Ibidem*, pp. 166-168.

64. Iată un fragment din textul oficial al acestui discurs distribuit congresiștilor: «Este o ironie a istoriei că islamul, care respinge toluși instituția clerului organizat, a căzut adesea în mîinile preoților. În cuvîntul «preoți» nu includ pe marii sfinți, misticii, tradiționaliștii, gînditorii și alți oameni pioși care formează prin ei înșiși o categorie aparte. Nu, sacerdoțiul organizat al islamului este format din *mulla* necopți și ignoranți, care de veacuri au monopolizat amvoanele. Pe de-o parte, *mulla* a intercalat în țesătura Islamului o nebunească rețea de fantezie și fanatism. Pe de altă parte, el a încercat adesea să se folosească de Islam ca de o haină elastică în scopuri de politică și de oportu-nism. Rezultatul, în ambele cazuri, este haotic. Înăuntrul moscheii, *mulla* a făcut din Islam o poveste cufundată în superslîșii ciudate și opusă oricărei forțe de progres. Și, în afara moscheii, a făcut din el adesea o supusă servitoare a puterii politice» (citată după A. Bausani, *Il «Convegno Internazionale Islamico» di Lahore (Pakistan)*, în «*Studi e mate-riali din Storia delle religioni*, Roma, 1958, vol. XXIX, fasc. 2, p. 285).

Duritatea acestui atac se explică, după A. Bausani, orientalist italian care a luat parte la lucrările Congresului de la Lahore, și prin faptul că, în zilele care au pre-cedat Congresul, unii dintre cei mai fanatici *mulla* din Pakistan au protestat împotriva invitației făcute și «necredincioșilor» (adică neislamici) sau, încă și mai rău, «ereticiiilor», de a lua parte la Congres (*ibidem*).

în timpul ședințelor membrii Congresului au fost asaltați de susținătorii diverselor feluri de a vedea, care le-au trimis scrisori și publicații de ale lor.⁶⁵

De altfel Congresul internațional islamic de la Lahore, ca și alte congrese islamice, a avut ca centru al discuțiilor modernizarea islamismului. «A fost vorba, în fond, de un Congres mondial al modernismului musulman, cu amplă participare de delegați occidentali în realitate simpatizanții față de acest modernism», spune A. Bausani.⁶⁶ Și, într-adevăr problemele puse în discuție la acest Congres au avut toate caracter reformist: cultura islamică; concepția islamică despre stat; islamul și influența ideilor moderne; atitudinea islamului față de știință; islamul și problemele economice; relațiile islamului cu celelalte religii; contribuția islamului la cauza păcii.⁶⁷ S-au prezentat la Congres vreo 80 de referate, dar, spune A. Bausani, «intervențiile musulmanilor au fost aproape toate întemeiate pe concepțiile fundamentale ale mișcării denumite în-deobște «modernism islamic», afară de câteva excepții tradiționaliste».⁶⁸

Din toate acestea se poate vedea cât de preocupate sînt țările islamice și îndeosebi Pakistanul de modernizarea islamului.

C O N C L U Z I I

Am încercat, în cele de mai sus, să prezentăm personalități marcante ale mișcării moderniste din sînul islamismului și însăși opera de modernizare ce se efectuează în diferite țări islamice. S-a văzut, credem, destul de limpede, că în lumea islamică se petrece un proces de modernizare a instituțiilor musulmane tradiționale, pentru adaptarea acestora la nevoile vieții moderne. Schimbarea aceasta nu se face însă fără dificultăți, fără conflicte chiar. Disputa dintre tradiționaliști și moderniști, dintre *qadim* și *jadid*, ia uneori înfățișări grave în Orient, dar, în general, această dispută «se întoarce în avantajul modernilor», cum se exprimă Jacques Berque, profesor la Collège de France.⁶⁹

65. Printre aceștia, A. Bausani citează pe Ghulam Ahmad Parvez, «unul dintre cei mai radicali moderniști «coranici», foarte rău văzut în unele cercuri ortodoxe». Acesta este conducătorul Centrului de cercetări coranice de la Karachi și al revistei acestui Centru, *Tulu 'al-Islam* (Izvorul Islamului). Teoriile care au fost mai mult impuse lui Parvez de către ortodocși, sînt: negarea validității tradițiilor, pentru a se sprijini numai pe Coran, și ideea sa că prescripții islamice ca postul, cele cinci rugăciuni zilnice etc., nu trebuie considerate individual ci subordonate realizării unei ordini sociale (*ibidem*, p. 286, și nota 5).

66. *Ibidem*, p. 303.

67. Pierre Rondot, *Islam et monde moderne*, în rev. «Études», an. 91, t. 297, aprilie-iunie 1958, p. 107.

68. A. Bausani, *op. cit.*, p. 289.

69. *L'Inquiétude arabe des temps modernes*, în «Revue des études islamiques», Paris, 1959, Cahier I, p. 95. «Islamul, după părerea mea, și civilizația islamică — spune J. Berque în altă parte —, nu se prezintă numai ca păstrătorul valorilor istorice, ci încă și mai ales, dacă vreți, ca teatrul forțelor de reimprospătare. Iată ce mi se pare un fapt interesant în momentul de față» (*L'Univers politique des arabes*, în rev. «La Table ronde», nr. 127-128, iulie-august 1959, p. 86).

Și totuși, nu trebuie să avem impresia că influența culturii europene a fost atât de mare asupra țărilor islamice, încât acestea să se grăbească a se «europeniza» cu orice preț și a renunța la realizările esențiale ale culturii orientale și la religiozitatea specifică Orientului. «El — adică Orientul, spune E. F. Gautier, profesor la Universitatea din Alger — nu are, desigur, intenția de a renunța la așa ceva. Ce vrea el să împrumute sînt metodele noastre, știința noastră și organizația noastră. El vrea să rămînă el însuși devenind totuși noi. Ceea ce ar putea să fie destul de anevoios». ⁷⁰ Ba chiar, se poate observa că, în ultima vreme, după o epocă de entuziasm pentru cultura și mai ales pentru realizările tehnice ale europenilor, s-a pornit în Orient o adevărată luptă împotriva influențelor nemăsurate ale Vestului, scoțîndu-se în evidență valorile orientale și legătura cu trecutul. Este o dorință fierbinte a popoarelor orientale de a crea propriu pe baza tradiției locale. ⁷¹

Dacă ne referim la modernismul islamic propriu zis, se poate spune că acesta, în realitate, n-a mers prea departe, cu toate îndrăznelile unor teologi ca Parvêz sau juriști ca Fyzeer. Pentru ca mișcarea modernistă să dea rezultate mai substanțiale, «ar fi trebuit mai întii — spune Roger Arnaldez — să se aprofundeze sensul cugetării europene și să se pregătească mai bine cugetarea coranică pentru a intra în contact cu ea». ⁷² În islamism, de pildă, nu este acceptată, în general, critica literară aplicată Coranului. În islamism există o exegeză tradițională, întemeiată pe autoritățile care transmit mărturiile și pe continuitatea transmiterii. O critică externă deci, completată cu elemente de critică internă. Aceasta este singura acceptată de comentatorii moderni ai Coranului, deoarece cuvîntul lui Dumnezeu, Coranul, a fost «dictat» și deci nu se poate schimba nimic. Comentatorii care au recurs la interpretarea alegorică (*hâtin*) au depășit limitele ortodoxiei musulmane. De aceea epitetul de «modernism», aplicat unora dintre comentatorii moderni ai Coranului pentru unele îndrăzneli exegetice de detaliu, este considerat de un cercetător serios, cum este J. Jomier, ca fiind cu totul nepotrivit, dată fiind accepțiunea specială care o are acest cuvînt în teologia creștină și mai ales în cea romano-catolică. «Se pare — spune acesta — dacă nu mă înșel, că epitetul de modernism care s-a dat mai multora dintre acești autori ascunde în realitate o poziție ultra-conservatoare: pentru ei, progresul constă mai întii într-o întoarcere la trecutul ideal, însoțită de o adaptare la nevoile vremii noastre». ⁷³ Și, în continuare, J. Jomier mărturisește că nu cunoaște în Egipt decît o singură încercare de critică literară modernă aplicată Coranului, încercare făcută de un profesor de la Universitatea Fouad din Cairo într-o teză de doctorat pe care a voit s-o susțină în 1947. Această

70. *Moeurs et coutumes de musulmans*, Paris, Payot, 1931, p. 301.

71. A se vedea în această privință G. E. v. Grunbaum, *Das geistige Problem der Verwestlichung in der Selbstsicht der arabischen Welt*, în rev. «Saeculum», Freiburg i. B., vol. X, 1959, caietul 3, pp. 289-326.

72. *L'Esprit de la religion musulmane*, în «Encyclopédie Française, t. XIX (1957), secția C, cap. IV, 1.

73. *Op. cit.*, Avant-Propos, p. IX.

teză a stîrnit însă reacțiuni atît de puternice, încît a dus la schimbări în componența catedrei de exegeză și la tăcerea grupului de exegeți care îndrăzniseră să vie cu noulăți mai importante în exegeza coranică.

Are dreptate deci orientalistul Joseph Schacht, cînd spune că transformările modernizatoare efectuate într-o țară musulmană cum este Egiptul nu s-au operat atît sub imboldul modernismului islamic, cum s-ar crede, cît sub acela al nevoilor de ordin practic. Mișcarea modernistă a dus prea puțin la transformări de ordin practic. Cu modernistii, în frunte cu Sheikh Muhammad Abduh, «abia dacă s-a depășit faza criticii bunurilor tradiționale și a proiectelor generale de reformă». ⁷⁴ Abduh însuși n-a încercat să pună în practică planurile sale generale de renovare a legii islamice decît aducînd unele «îndreptări discrete» doctrinei tradiționale. Abia de curînd guvernul egiptean a invitat pe reprezentanții competenți ai dreptului musulman (*șari'ah*) să studieze posibilitatea unui amendament la această doctrină tradițională în chestiunea asigurărilor bunurilor materiale ale cultului musulman (*wakf*). În schimb, în toate capitolele dreptului musulman care sînt încă aplicate practic și care nu sînt strict culturale și religioase s-au efectuat de către legislația civilă egipteană importante schimbări cu caracter modernizator, fără să se renunțe totuși definitiv la dreptul musulman, cum s-a procedat în Turcia. De fapt, în Egipt și în alte țări islamice care mai mențin dreptul musulman, legislatorul civil nu face decît să dea o aparență de legalitate musulmană tuturor inovațiilor a căror justificare este, în fond, «interesul public», adică nevoile vieții moderne. Inovațiile sînt considerate ca fiind mai în adevăratul spirit al Coranului și al tradiției autentice musulmane. Și trebuie să observăm că inovațiile legislatorului modern nu se referă la simple detalii ale legii musulmane, ci chiar la forma sa tradițională (*șari'ah*), pe care de altfel și Abduh intenționa s-o reformeze.

În orice caz, frămîntările din sînul islamismului contemporan sînt un semn că această religie își caută cele mai indicate moduri de adaptare la cerințele vieții, pentru a nu rămîne un simplu balast în calea progresului și a luptei popoarelor musulmane de eliberare și autodeterminare. Și nu poate fi lipsită de interes pentru noi cunoașterea măcar a unor aspecte ale frămîntărilor prin care trece lumea celor circa 350 de milioane de musulmani, treziți la o viață nouă și dornici de libertate, de cultură și progres. Ba chiar socotim aceasta ca o datorie a noastră, izvorită din simțul de solidaritate umană și din credința în același Dumnezeu, chiar dacă ni-L reprezentăm și-L cinstim în feluri diferite.



74. *L'Évolution moderne du droit musulman en Egypte*, în *Mélanges Maspero*, III, *Orient islamique*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 1935-1940.

SCLAVIA ÎN LUMEA GRECO-ROMANĂ *

Sclavia, această cruntă formă a exploatării omului de către om, se întâlnește la toate popoarele antice. Nicăieri însă nu ne este ea mai bine cunoscută decât la greci și romani, și întrucât religia creștină, după ce a trecut peste hotarele Palestinei, s-a răspândit și întărit în lumea greco-romană, care se afla atunci în plină epocă sclavagistă, ne vom ocupa în cele ce urmează cu problema sclaviei în lumea greco-romană.

Deși folosirea muncii sclavilor își trage originea încă din primele veacuri ale civilizației mediteraneene, modul de producție sclavagist apare în Grecia în plină deslășurare abia în perioada clasică; în Atena faptul s-a petrecut aproximativ pe vremea lui Solon și Clisthene.¹ Dar forma sclavagistă își atinge apogeul numai în primele cinci secole anterioare creștinismului. Aceasta e perioada în care sclavia formează temelia pe care se sprijină întreaga viață socială și politică a grecilor² și în care se bucură de o mare prosperitate piețele de sclavi din Atena, Cipru, Samos, Efes, Delos și, înaintea tuturor, Chios, ai cărui locuitori — după legendă — ar fi cei dintâi greci care au introdus obiceiul negoțului de sclavi.³ Platon, în *Gorgias*, spune prin gura lui Kallikles că stăpînirea pe care cel puternic o exercită asupra celui slab este o realitate întemeiată pe natură, și ca atare e numită lege naturală.⁴ Tot el, considerînd sclavia ca inevitabilă și necesară, îndeamnă pe stăpîni să nu glumească cu sclavii și fiecare cuvînt adresat lor să fie un ordin, deoarece un om care a primit o educație desăvîrșită (ὁ ἰκανῶς πεπαιδευμένος) nu poate avea față de aceștia decât un sentiment de dispreț.⁵ Dar acela care s-a străduit să dea o fundamentare filozofică sclaviei este Aristo-

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Diac. prof. Emilian Vasilescu, care a dat și avizul pentru a fi publicată.

1. A. Serghiev, *Istoria Greciei antice*, București, 1951, p. 166.

2. E. Ciccoli, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Torino, 1899, pp. 1, 9 și 14; J. Finley, *Was Greek civilisation based on slave labour?* în *Historia, Zeitschrift für alte Geschichte*, Band VIII, Heft 2, April 1959, p. 147.

3. «Theopompus, a native of the island, phrased it this way: The Chians were the first of the Greeks, after the Tessalians and Lacedemonians, who used slaves» (J. Finley, *op. cit.*, p. 163).

4. Sprijinindu-se pe versurile lui Pindar: «Legea, stăpîna tuturor celor muritori și nemuritori (νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων) justifică forța care mîină totul cu mîina sa suverană», Platon spune: «Dar însăși natura ne dovedește că, pe bună dreptate, acel ce este superior trebuie să stăpînească pe cel inferior, cel capabil pe cel incapabil. Ea ne arată peste tot, la animale ca și la oameni, în cetăți ca și în familii, că e bine astfel, că semnul dreptului e dominația celui puternic asupra celui slab» (*Gorgias*, 438-439. Texte établi et traduit par A. Croisset, Paris, 1935, p. 162-163).

5. Platon, *Republica*, VIII, 549. Texte établi et traduit par E. Chambry, Paris, 1934, tome VII, II-e partie, p. 548.

tel, care a căutat să demonstreze că această împărțire în liberi și sclavi e naturală.⁶ Însăși natura este, după el, aceea care dă omului liber pe sclav, care «e un bun însuflețit», (κτῆμα τι ἔμψυχόν ἐστιν) sau⁷ «un simplu instrument»,⁸ și a cărui supremă lege este folosul stăpînului său. Stăpînul ocupă față de sclav aceeași poziție pe care o are suietul față de corp ori omul față de animal. Stăpînii ar putea să se lipsească de sclavi numai în cazul în care «liecare dintre unele ar putea, fie la poruncă, fie din presimțire, să-și săvîrșească lucrarea sa», numai în cazul în care «suvicile ar țese singure și plectrul ar cînta singur».⁹ Numai în acest caz patronilor nu le-ar mai trebui lucrători și stăpînilor sclavi. Sclavia apare, în considerația lui Aristotel, ca întemeiată pe legile naturale: «Și imediat de la nașterea lor, unele se diferențiază ca elemente conducătoare, iar altele spre a fi conduse».¹⁰ După el, «însăși natura năzuiește să creeze deosebite corpurile celor liberi și ale sclavilor; pe acestea din urmă scurte și puternice, pentru munca de rînd, iar pe cele dintii svelte și drepte și nedestoinice pentru asemenea treabă, însă capabile de acțiune politică».¹¹ De asemenea, sclavul e incapabil de fericire și liber arbitru.¹²

Aceasta este justificarea teoretică a tratamentului sclavilor la poporul grec. Că acest tratament neomenos a fost aplicat practic sclavilor și înainte de Aristotel și mai ales după el, ne-o dovedește istoria. Astfel, nefiind recunoscut din punct de vedere juridic ca persoană, sclavul nu avea nici măcar un nume propriu, ci poreclă. Adesea era numit după numele țării în care se născuse: Scitul, Sirianul, Tracul, Frigianul, Arabul etc. Citeodată căpăta nume după însușirile sale fizice sau psihice ori după defecte.¹³ Acest fapt ne arată că, într-un fel, sclavul nu era deosebit de animale. De altfel, întocmai ca și animalele, sclavii erau vînduți în tirguri, unde erau expuși în așa numitul «κύκλος», al cărui nume provine de la faptul că sclavii erau așezați în formă de cerc.¹⁴ Mai tîrziu li se îngăduie sclavilor să poarte și nume de oameni liberi, exceplîndu-se numai anumite nume ca Harmodios și Aristogiton pentru sclavi¹⁵ iar pentru sclave nume ca Nemea, Pythia etc. De asemenea sclavilor li se interzicea alcătuirea unei familii; li se îngăduia numai cohabitarea cu sclavele. Dar acestora nu întotdeauna le era îngăduit să nască prunci, deoarece, după afirmația lui Xenophon, «sclavii noștri nu trebuie să nască fără știrea noastră».¹⁶

6. Aristotel, *Politica*, I, II, 3. Ed. F. Didot, *Aristotelis opera omnia*, Paris, 1859 (De cite ori vom folosi pe Aristotel, vom cita din ediția Didot).

7. Idem, *ibidem*, I, II, 4.

8. *Etica Nic.*, VIII, 13.

9. *Politica*, I, II, 5.

10. *Ibidem*, I, II, 8.

11. *Ibidem*, I, II, 14.

12. *Ibidem*, X, V, 11.

13. M. Lambert, *Die griechische Slavennamen*, Wien, 1907, p. 36.

14. Θ Παπικωνοταντινου, artic. Δουλεια in Μεγάλη ελληνική εγκυκλοπαίδεια, Athena, 1929, vol. 9, p. 518.

15. A. Gellius, IX, 2, ed. M. Charpentier și M. Blanchet, Paris, 1863, tome I, p. 380.

16. «μη δετ, μητε τεκνοποιωνται οι οικεται άνευ της ηματέρας γνώμης», IX, 5, in Xenophon's *scripta minora*, ed. L. Dindorf, Fasciculus prior, Lipsca, 1900, p. 35.

În schimb, dacă stăpînul dorea o sclavă, nimic nu-i împiedica satisfacerea dorințelor. Iar cînd se întîmpla să se plictisească de ea, o închiria unui «porneion» (case de toleranță) sau o vindea proprietarului unui asemenea stabiliment.¹⁷ Era, de asemenea, ceva obișnuit ca flautistele și dansatoarele cumpărate în timpul unui banchet să treacă în timpul petrecerii dintr-o mină în alta.¹⁸

Un alt drept de care erau lipsiți sclavii era jurămîntul. Dacă se întîmpla ca tribunalul să aibă totuși nevoie de depoziția unui sclav, mărturia acestuia trebuia smulsă prin tortură spre a fi vrednică de crezare. Și e de mirare că această măsură a fost lăudată de către marile personalități ale Atticeii, ca Lysias, Antiphon, Iseus, Isocrate, Lycurg și Demosthene.¹⁹

De asemenea sclavilor nu le era îngăduit să poarte părul mare, apanaj al liberilor și stăpînitorilor²⁰ și le era oprită frecventarea gimnaziilor a locurilor de gimnastică și a adunărilor populare.²¹

Lipsiți de asemenea drepturi elementare, se înțelege că nici vorbă nu putea fi ca sclavii să aibă vreun drept cetățenesc. Ei erau unelte însuflețite și, ca atare, erau buni numai de muncă.²² De aceea ei erau folosiți la tot felul de munci. Și aceasta cu atît mai mult cu cît grecii desconsiderau munca și pe muncitor.²³ Astfel, sclavii erau cei ce efectuau toate muncile,

17. J. Döllinger, *Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christentums*, Regensburg, 1857, p. 677.

18. Idem, *ibidem*, p. 677.

19. Lui Demosthene, de pildă, tortura îi părea întotdeauna demonstrația cea mai exactă» (ἀκριβοστάτους ἐλαγχος). Vezi J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, Berlin, 1934, p. 109.

20. Aristofan, *Păsările*, 911. Texte établi par V. Coulon et traduit par H. van Daele, Paris, 1928, tome III, p. 67.

21. Idem, *Thesmophoriile*, 290, ed. cit., tom. IV, p. 31.

22. Chiar statul atenian își avea sclavii săi. Aceștia au fost mai întii așa numiți «sciti» sau «arcași», un corp la început de 300 de oameni, apoi 600 și în cele din urmă 1200. Deoarece Speusipus (nu se știe precis cine era și în ce vreme a trăit) este cel care înființă acest corp, ei s-au numit și «speusipieni». Slujeau ca milițieni și își aveau sediul lângă piață, mai apoi lângă Areopag. Funcționarii publici aveau de asemenea sclavi care îi ajutau. Astfel de sclavi se numeau «publici» și îndeplineau funcțiile de crainici, scribi, aprozi, lemniceri, călăi etc. Ei o duceau mai bine decît sclavii particularilor; aveau chiar case proprii.

23. În Theba se impusese legea conform căreia nimeni nu putea fi ales slujbaş dacă n-a stat înainte timp de zece ani departe de orice preocupare comercială sau de lucrul fizic. Platon, în *Gorgias*, și Aristotel, în *Politica*, sînt de părere că meseriași și negustorii să fie excluși de la drepturile cetățenești (ἢ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βαναυῶν πολιτην) *Polit.*, III, 5. Chiar și Socrate afirmă că muncile fizice ruinează corpurile celor care se învrednicesc cu ele, constrîngîndu-i să stea mereu așezați, trăind la umbră sau lângă foc. (καταλυμαίνονται γὰρ τὰ σώματα τῶν τε ἐργαζομένων καὶ σκιατραφεῖσθαι ἐνιαὶ δὲ καὶ πρὸς πῦρ ἡμερσεῖν" Xenofon, *Oeconomicus*, IV, 2). Pînă și munca intelectuală desfășurată pentru plată era considerată o rușine. Astfel, apariția scribului sau avocatului e primită cu risete în comedie, iar Isocrate, oînd deschide o școală de retorică, trebuie să verse lacrimi de rușine la primirea primului onorar (Gomperz, *op. cit.*, vol. I, p. 347). Vorbind despre disprețul pe care grecii îl aveau pentru muncă, Herodot își exprimă nedumerirea cu privire la obișia acestui sentiment: «Nu pot să-mi dau seama cu certitudine — spune el — dacă grecii au primit acest obicei de la egipteni, deoarece văd pe traci, pe sciti, pe persi și aproape pe toți barbarii punînd în ultimul rînd considerația lor față de cetățenii care au învățat artele mecanice, ca și pe urmașii acestora, și consideră ca cei mai nobili pe oamenii care se debarasează de lucrul manual» (II, 167. Ed. H. Kalleberg,

fie în atelier, fie pe ogor, fie în mină, fie pe galere și pe corăbiile comerciale ca lopătari și marinari. Ba ei efectuau chiar și munca pedagogică.²⁴ Existau proprietari care se ocupau cu închirierea sclavilor celor ce aveau nevoie de brațe de muncă. Cîrciumile și birturile erau deservite de asemenea de sclavi, iar deseori sclavii erau folosiți și în război, mai ales în flotă, ca vislași și matrozi. În condițiile existente atunci, orice muncă era grea, însă cea din mină le depășea pe toate.²⁵ Și deși munca sclavilor

Lipsca, 1911, vol. I, p. 220). Într-adevăr, disprețul pentru muncă și înclinarea către trîndăvie sînt trăsături caracteristice ale popoarelor antichității. «Germanii — spune Tacit — mai mult stau degeaba, dedați somnului și mîncării; chiar cei mai viteji și aprigi în luptă nu fac nimic; grija casei, a cîmînului și a ogoarelor o lasă pe seama femeilor, a bătrînilor și a celor nepulnicioși din casă, iar ei se timpesc de lene» (*Despre originea și țara germanilor*, Opere, București, 1958, vol. I, p. 110). De asemenea galii priveau munca de orice fel, chiar agricultura, ca rușinoasă. Tartesienii în Spania respectau foarte mult legea primului lor legislator Habis, care interzicea cetățenilor orice fel de muncă ce o puteau face sclavii (Ab hoc et ministeria servilia interdicta populo), iar lusitanii și cantabrii lăsau muncile pe seama femeilor; le plăcea mai mult să trăiască din jaf (Ieminae res domesticas agrorumque culturas administrant; ipsi armis et rapinis ferviunt). *Iustinii historiarum ex Trogo Pompeio, Lib. XLIV*, cum notis I. Vosii, Amstelodami, 1664, pp. 280-281.

24. Adică la instruirea copiilor stăpînului. Într-adevăr, din fragedă copilărie și pînă în momentul în care îmbrăca toga virilă, copilul grec creștea sub ochii și sub îngrijirea sclavilor însărcinați cu acest serviciu. În copilărie era dat în seama doicii (τίτην, τροφός). Astfel, Nausicaa fusese alăptată de sclava Eurymeduza (*Odis, VII, 17, ἔκδοσις στερρότυπος, ἐν Ἀθήναις*, 1914, vol. I, p. 101), așa cum Ulyse fusese alăptat de Euricleia (*Odis. XIX, 483*). În epoca istorică, alăptarea copiilor e lăsată pe seama femeilor sclave. Doica trebuia de asemenea să poarte copilul în brațe, să-l lege, să-i cînte, să-l distreze prin povești frumoase etc. În jurul vârstei de 7 ani, copilul era scos de sub îngrijirea feminină pentru a fi trecut sub cea a așa numitului «παιδαγωγός» (pedagog). Acesta trebuia să-și însoțească tînărul stăpîn în plîmbările de fiecare zi, cînd mergea la școală, la palestra sau la vreo ceremonie publică. De asemenea repeta cu el lecțiile ce trebuiau pregătite pentru școală, îi supraveghea legăturile cu persoanele străine, moravurile etc. Pe linierii neascultători, pedagogii puteau să-i pedepsească chiar corporal. În general, pedagogii erau aleși dintre sclavii bătrîni sau dintre cei care nu mai puteau fi folosiți la alte munci grele. Dar sclavii care îndeplineau rolul de pedagogi nu erau recrutați numai dintre bătrîni infirmi, ci și dintre sclavii care se remarcă prin inteligența și bogăția cunoștințelor lor. Astfel, Aulus Gellius ne povestește că Diogene, fiind expus spre vînzare în fîrgul de sclavi, Xenia de Corinteanul, care voia să-l cumpere, s-a interesat de meseria sa. Diogene îi răspunde: «Nori hominibus liberis imperare» (Mă pricep să conduc oamenii liberi). Atunci Xenia de l-a cumpărat și l-a pus pedagog fiilor săi: «Accipe liberos meos, quibus imperes!» (Primește copiii mei pe care să-i conduci!). *Aul. Gell., II, XVIII, ed. cit.* De fapt, printre sclavi au fost multe inteligențe scilpitoare, cugetători de mîna întâi, pe care chiar civilizația clasică, civilizație «κατ' ἐξοχήν» sclavagistă, au a pregetat a-i înscrie în istoria culturii alături de cărturarii proveniți dintre liberi și aristocrați. Vom cita, în afară de Diogene cinicul, pe Epictet, Phaedon din Elys («Ejus nomini Plato illum librum divinum de immortalitate animae dedit». *Aul. Gell., II, XVIII*), pe Pompilius, sclavul lui Theophrast peripateticul, Perseu, sclavul lui Zenon stoicul, Mys al lui Epicur și, alături de ei, își ocupă locul său și acea figură a oarecum legendarului Esop. Legenda va face chiar și din Zalmoxis al străbunilor noștri geto-daci un sclav, și anume al lui Pitagora din Samos. Și aceste biete capete de sclavi au dovedit orînduirilor sclavagiste că și sclavii sînt oameni, că noblețea și valoarea omului nu stau în origine și în bogăție. Epictet spune despre sine: «Δούλος Ἐπίκτιτος γένουμην, καὶ σώματι πηρός, καὶ πέντην Ἴτρος, καὶ φίλος ἀθανάτοις (Epictet s-a născut în sclavie, e schiop, sărac ca Iruș și (totuși) drag nemuritorilor). Într-adevăr, născuți în sclavie, săraci ca Iruș și poate schilozii trupește, ei au fost dragi nu numai nemuritorilor, ci și chiar muritorilor.

25. Iată ce spune Diodor despre cei ce lucrau în mină: «Acei oameni care se înde-

aducea stăpînilor venituri imense, li se dădea sclavilor numai atîta hrană cît să-și mențină viața și puterea de muncă.²⁶

Dar stăpînul nu dispunea numai de persoana și munca sclavului, ci și de viața sa. Astfel el avea dreptul de a-l ucide. Abia mai tîrziu dreptul acesta a fost îngădît de lege.²⁷ După legea atică, sclavul care făcuse apel la protecția divină nu mai putea fi înapoiat vechiului său stăpîn, ci trebuia vîndut altui stăpîn. Aceste concesii nu erau făcute sclavilor atît dintr-o pornire de umanitate cît din calcul, așa cum mărturisește Xenophon;²⁸ prin ele se urmărea evitarea vreunei eventuale răscoale.

Aceasta era situația sclavului în Grecia, care situație, pusă în comparație cu aceea a sclavului din Roma, e mult mai blîndă. Căci romanii depășesc pe greci nu numai în ceea ce privește numărul sclavilor,²⁹ ci și în tratamentul neomenos aplicat acestora. Și aceasta cu atît mai mult cu cît în Roma nu numai istoricii, literații și filozofii sînt cei ce se ocupă cu sclavii, ci și juriconsulții.

Astfel, dacă grecii îl considerau pe sclav « κτῆμα τι ἔμψυχον », pentru romani el nu era nimic altceva decît un simplu « res », « res corporalis » sau

letnicesc cu munca în mină și care aduc stăpînilor lor venituri necrezut de mari, suferă peste puteri din cauza muncilor în mine zi și noapte, și mulți dintre ei mor din cauza muncii intensive. Ei nu cunosc nici liberarea de la muncă, nici repaosul. (Διοδώρου τοῦ Σικελιώτου βιβλιοθήκης ιστορικῆς", V, 38, ed. P. Wesseling, 1798). În caz de nesupunere sau încercare de fugă, sclavii erau supuși la pedepse crunte: erau bătuți, torturați, trași pe scripete, li se zdrobeau picioarele, erau însemnați cu fierul roșu pe frunte și mâini sau erau supuși la alte chinuri.

26. J. Burekhardt, *op. cit.*, p. 107.

27. V. V. Struve și D. P. Kalistrov, *Grecia antică*, București, 1958, p. 300.

28. *De republica Athen.*, I, 10, ed. cit., fasc. posterior, p. 190.

29. În imperiul roman, format de-a lungul mai multor secole de războaie continue, numărul sclavilor atîngea proporții enorme. Astfel, dacă în vechime celor mai bogați le era de ajuns cîte un sclav (Cato, cînd pleca în Spania, avea doar trei sclavi), în vremurile cele mai din urmă ale Republicii și sub împărați, numărul sclavilor a crescut enorm. Unii bogați puteau să aibă pînă la 10-20 de mii de sclavi, dintre care cea mai mare parte luerau ogoarele. Cressus avea alîl de mulți sclavi, că numai echipa de arhitecți și zidari era compusă din 500 de sclavi. Scaurus avea peste 4000 de sclavi în oraș și cam tot alîția la țară. Sub August, un libert lasă, la moartea sa, 4116 sclavi. (Pentru vremea lui August vezi N. A. Mașkin, *Principatul lui Augustus, originea și conținutul său social*, București, 1954, pp. 361-377). Ba chiar unii sclavi ce ocupau funcții mai de seamă își aveau semi-sclavii lor, așa numiții « vicarii ». Se cunoaște de pildă inscripția funerară pusă unui sclav al lui Tiberiu, « dispensator », în Gallia, de către cei 16 subsclavi ai săi și în care se spune că acesta, la înlocuirea sa din Galia spre Roma, dîndu-și obștescul sfîrșit pe drum, ei (vicarii) îl înmormîntează (L. Friedlaender, *Darstellung aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, zehnte Auflage, besorgt von G. Wissowa, I. Band, Leipzig, 1922, p. 70). Numărul atît de mare al sclavilor se explică prin multele războaie purtate de Roma, a cărei istorie e doar un șir nesfîrșit de violențe, jafuri și exploatare. Pe drept cuvînt cercelătorul sovietic A. Misulin numește lumea romană « o lume a sclaviei și a violenței » (*Spartacus*, București, 1953, p. 30). Războaiele sînt primul și cel mai mare izvor al sclavilor la romani, ca de alîl și aiurea. Dar de multe ori, așa cum remarcă și H. Wallon (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Paris, 1847, vol. I, p. 69), războaiele nu sînt numai un izvor al sclavilor ci și o consecință, fiind pornite în mod intenționat pentru recrutarea lor. Semnificativă în acest sens este relatarea lui Diodor Sicilianul (XXXVI, 3, 1), că atunci cînd Marius, la ordinul senatului, cere regelui Nicomedes al Bitiniei să-i dea trupe în ajutor, acesta îi răspunde că nu mai are supuși capabili de serviciul militar, întrucît fuseseră trîși în sclavie.

«instrumentum». ³⁰ Atît el cît și întreg cîștigul său aparțineau stăpînului. Putea fi vîndut, dăruit, împrumutat, amanetat, schimbat, ucis «ad libitum». Cicero spune că o stăpînă, spre a nu li trădată de un sclav care-i îndeplinește o poruncă abjectă, îi taie întîi limba, apoi îl crucifică. ³¹ Senatorul Q. Flaminius a dat morții pe unul din sclavii săi numai pentru a satisface curiozitatea unui vizitator care nu văzuse niciodată cum se omoară un om. ³² Pollio, prietenul lui August, avea în bazinele sale mrene pe care le hrănea cu carne de sclav. ³³ Pretorul Domitius omoară un sclav în chip nemilos numai pentru faptul că acesta ucisese un mistreț. ³⁴ Maxima lui Cato: «sclavii noștri sînt dușmanii noștri» ³⁵ slujea drept călăuză pentru tot ce tirania domestică putea inventa mai odios. Cînd unul dintre cei 400 de sclavi ai lui Pedanius Secundus îl ucide pe acesta pentru cruzimea sa, în ciuda opoziției poporului, senatul decide: «Veteres ex more, familiam omnem quae sub eodem tecto manistaverat, ad supplicium agi oportet.» ³⁶ August se laudă că, în războiul dus contra lui Pompeius, care era sprijinit în cea mai parte de sclavi, a luat prizonieri aproape 30.000 de sclavi (triginta jere milia), care fugiseră de la stăpînii lor și ridicaseră armele împotriva statului. «I-am redat stăpînilor — zice el — pentru a primi pedeapsa cuvenită» (dominis ad supplicium summendum tradidi). ³⁷ Appian adaugă că sclavii cărora nu li s-au găsit stăpînii (cam 6000) au fost crucificați. ³⁸

Și acest «res» sau «instrumentum», care era sclavul roman, era complet lipsit de drepturi. Ca și la greci, el nu avea dreptul de a purta un nume. Scriitorul latin Quintilianus ³⁹ spune că numai oamenii liberi au dreptul să poarte un nume, pe cînd sclavii nu pot pretinde așa ceva. Poreclele pe care le purtau sclavii erau în legătură cu denumirea diferitelor animale (urs, lup etc.), a țărilor din care fuseseră aduși (Siria, Libia etc.) sau a negustorului de la care fuseseră cumpărați.

Intocmai ca și grecii, romanii nu admiteau sclavului dreptul de a-și întemeia o familie (jus nuptiae). I se admitea numai așa numitul «contubernium» (conlocuirea cu o sclavă), pe care stăpînul îl putea dizolva după plac. Cato cel Bătrîn nu îngăduia această coabitare decît cu plata unei taxe. ⁴⁰ Stăpînii dispuneau după plac de copiii ce se nașteau din aceste «contubernii». Unii căutau să împiedice prin mijloace criminale nașterile

30. Varro împarte astfel inventarul agricol: «Instrumenti genus vocale et semi-vocale et mutum; vocale in quo sunt servi; semivocale in quo sunt boves; mutum, in quo sunt plaustra» (*De re rust.*, I, XVII, 1. Ed. M. Nissard, Paris, 1851, p. 78).

31. Cicero, *Pro Cluent.*, 66. *Oeuvres complètes de Cicéron*, avec la trad. en français publiées sous la direction de M. Nissard, Paris, 1869, vol. II, p. 493.

32. J. Döllinger, *op. cit.*, p. 706.

33. *Caii Plinii Secundi Historiae naturalis libri*, XXXVII, IX, 39. Ed. Car. Weisius, Lipsiae, 1841, p. 127.

34. Cicero, *In Verrem*, V, 3, ed. cit., vol. II, p. 314.

35. J. Döllinger, *op. cit.*, p. 706.

36. Tacit, *Annales*, XIV, 44. Texte établi et traduit par H. Goelzer, Paris, 1925, vol. III, pp. 437-438.

37. Th. Mommsen, *Res gestae divi Augusti*, Berlin, 1883, p. LXXX.

38. Appian, *Istoria Romei. Războaiele civile*, București, 1957, p. 451.

39. A. Mișulin, *op. cit.*, p. 42.

40. J. Döllinger, *op. cit.*, p. 706.

provenite din «contubernii», iar alții, urmărind înmulțirea sclavilor, le încurajau acordând libertate sclavelor care nașteau mai mulți copii. În acest scop cumpărau sclave fecunde. Ca și stăpînii greci, romanii puteau să-și forțeze sclavele la desfrâu, căci numai onoarea oamenilor liberi era garantată de lege, nu și a sclavilor. Cînd o sclavă era dezonorată, ea nu putea acționa în judecată pe vinovat. Numai stăpînul avea dreptul să ceară și să obțină despăgubiri în asemenea împrejurări, dacă socotea dezonoarea sclavei ca o insultă adusă lui sau ca o cauză de micșorare a valorii proprietății sale. Stăpînii însă puteau abuza de sclave după plac. Sclavul, și în această privință, ca și în multe altele, era, după cum zicea Aristotel, «absolut lipsit de voință». Stăpînul putea de asemenea să-și imprumute sclava, fără ca ea să se poată opune.

La tribunale, ca și la greci, erau considerate ca demne de crezare numai acele mărturisiri ale sclavilor care erau obținute prin tortură.

În ceea ce privește plîngerile sclavilor contra stăpînilor, romanii nu le admiteau. Abia Nero va acorda sclavilor dreptul de a depune plîngerii contra stăpînilor, însărcinînd chiar un magistrat cu primirea lor.

Nesăbuitele excese ale stăpînilor mergeau pînă acolo încît nu îngăduiau sclavilor ce-i slujeau la mese nici măcar să-și miște buzele, necum să tușea: că ori să strănute. Iată ce spune Seneca: «În timp ce stăpînul stă comod întins pentru masă în mijlocul prietenilor, supraîncercîndu-și cu lăconie stomacul, mulțimea sclavilor îl înconjoară. Vai de cei care scapă vreun cuvînt sau mișcă buzele (*movere labra*); biciul înăbușă orice murmur și nu sînt cruțate de lovituri nici cele mai lirești manifestări ca tusea, strănutul, sughitul (*virga murmur omne compescitur et ne fortuita quidem verberibus excepta sunt, tussis, sternutamentum, singultus*)».⁴¹

Întreaga lor viață, atît timp cît erau sănătoși și nu îmbătrîniseră în măsura în care să nu mai poată fi folosiți, sclavii erau obligați numai să muncească. Nici în zilele de sărbătoare nu erau lăsați să se odihnească, fiindcă atunci trebuiau să îndeplinească alte lucrări: să pazeze drumurile, să plivească buruienile, să curețe fîntînile vechi etc. Peste tot, pe ogoare, în mine, în ateliere, în casa stăpînului, ba chiar și în muncile publice era prezentă munca sclavului. Stăpînul avea pentru fiecare muncă, pentru fiecare slujbă, un sclav anume. Astfel avea pe «ianitor» sau «ostliarius» (portarul) la intrare, care sta înlănțuit ca și cîinele de pază; «atriensis» introducea oaspeții la stăpîn; «cubicularii» (ornator și tonsor) erau însărcinați cu toaleta stăpînului; «silentarius» făcea liniște printre sclavi; «nomenclator» amintea stăpînului numele vizitatorilor; «administrator» îndeplinea funcția unui administrator din vremea noastră; «dispensator» executa sarcinile unui contabil de astăzi; «lorarii» erau călăii și executorii pedepselor date de stăpîn sclavilor. Și în munca intelectuală erau folosiți tot sclavii. Astfel întîlnim «secretarii» și «litterati», un fel de secretari; «lector», lectorul, «pedagogi», cei care se ocupau cu instruirea copiilor stăpînului. Există de asemenea o categorie de așa numiți «servi publici» care îndeplineau slujiri publice ca de pildă: paza de noapte, ajutorarea edi-

41. Seneca, ep. 47. *Opera omnia*. Ed. F. Haase, Lipsca, 1881, vol. III, p. 94.

liilor, a slujitorilor cultului etc.⁴² Ca și la greci, munca cea mai grea era aceea a sclavilor din mine și a celor de la rișniță.⁴³ Și, pentru munca desfășurată în condiții neomenoase, sclavii primeau doar hrana compusă din piine, la care se adăugau uneori struguri, măslina și vin, preparat special pentru ei din must și apă de mare, și hainele, niște zdrențe ce le înfășurau șoldurile.

42. Dintre aceștia, «servi publici», care erau orînduiți pentru ajutorul slujitorilor cultului, se bucurau de cele mai mari avantaje. Ei aveau locuință proprie, și chiar o oarecare libertate; purtau ocazional și toga și puteau gira și depune jurămintul ca oricare om liber. În plus, primeau și un fel de salariu. Se puteau căsători chiar cu femei libere și aveau «Dii Manes» proprii. Aceasta îl determină pe Westermann (*Slave system*, p. 84), să spună că acest gen de sclavi nu mai face parte din inventar, ci este «personality», ceea ce este adevărat (Fr. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Mainz, 1957, p. 412). Mult mai multă trecere decît aceștia aveau sclavii imperiali, care ajung uneori sftnici din umbră ai imperiului. Dintre aceștia face parte și sclavul imperial de obîrșie egipteană, Helicon, care, cîștigat de alexandrini, îl aflîș pe împărat contra iudeilor, încît aceștia, prin reprezentanța trimisă sub conducerea lui Filon, pierd cauza. Mai exista încă o categorie de sclavi, așa numiții «delicati» (paji, copii sclavi). Din inscripții cunoaștem nume de sclavi și liberi care se ocupau ca «paedagogi» cu instruirea acestor «delicati», în «paedagogium». Există un asemenea «paedagogium» lângă Palatin. Inscriptiile arată că erau prezenți aici copii din diverse țări (de exemplu din Crimeea, din Africa etc.). Printre aceștia se afla și Alexamenos, care, creștin fiind, e batjocorit de colegii lui din «paedagogium». Astfel, aceștia schițară o caricatură ce reprezenta pe Alexamenos în poziția de rugă în fața unei cruci, pe care alina o figură omenească ce avea cap de măgar. Sub ea sta scris: «Alexamenos își adoră Dumnezeu!». Pe baza acestei caricaturi, păgînii vor acuza pe creștini că se închină unui măgar. De asemenea credem vrednic de amintit faptul că dintre sclave se recrutau ierodulele, așa cum dintre sclavi — într-o mai mică măsură — se recrutau acei «εσκιόδοροι ἀπορῆς». Și sclavele și sclavii aceștia erau consacrați serviciului vreunei divinități. Consacrarea aceasta e o formă indulcită a sacrificiilor omenești folosită la început în unele culte, apoi căzută în desuetudine în urma progresului moral. În loc de a se mai oferi în cultul respectivului zeu sacrificiul omului, i se oferea slujirea acestui om. Astfel ierodulele erau însărcinate cu curățenia templului. Ele slujeau de asemenea ca dansatoare, cîntăre, dar mai ales se dedau prostituției transformate în act de pietate, pentru ca, prin cîștigul adî de aceste practici imorale, să mărească veniturile templului. Această formă de prostituție cu coloratură religioasă nu este specifică popoarelor grec și roman; e de obîrșie orientală. Astfel, la babiloneni, fiecare femeie se prostituă o dată în viață în cinstea zeiței Mylitta, rămînînd în acest scop cîțva timp în templu (Herodot, I, 196, 199). În Armenia, fețele erau consacrate o vreme, înainte de căsătorie, zeiței Anaitis (Strabo, XI, 14, 16, trad. A. Tardieu, Paris, 1873). Ierodulele au pătruns pînă și în templul lui Iahve, la Ierusalim; în Vechiul Testament sînt înfierate cu numele de «consacratele» (*Dt.*, XXIX; *Ios.* IX, 23; *Exod* XXXVIII, 8; *Sam.* II, 22). După o știre nu prea vrednică de crezare a lui Iuliu Afrîcanul (*Epist. ad Arist.*, la Eusebiu, *Hist. eccl.*, I, 6, 3, ed. E. Schartz, Leipzig, 1903), bunicul lui Irod cel Mare a fost dintre «πῶς περὶ τῶν νεῶν τοῦ Ἀπόλλωνος ἱεροδόρων καὶ ἐννοῶν». Templul păgîn cu cele mai multe ierodule a fost cel din Corint, al Afroditei Pandemos, care număra mai multe zeci de mii. Desfrînarea ajunsese atît de mare aici, încît verbul derivat de la cuvîntul Corint, «κορινθιαῖσος» (a duce viață de Corint), însemna a fi desfrînat.

43. Iată cum îi descrie pe aceștia eroul din scrierea *Măgarul de aur* al lui Apuleius: «Mari zei! Ce-mi văzură ochii! Niște oameni piperniciți, a căror piele era în întregime împetritată de vîntăile loviturilor de bice; spinarea plină de răni le era mai curînd umbră decît acoperită de o zdreanță peticită și slîșiată; unii n-aveau în față, pe ei, decît o flendură de șorț, care să le ascundă sexul. Într-un cuvînt, toți erau îmbrăcați în așa fel, încît prin aceste zdrențe li se vedea trupul. Erau însemnați cu litere în frunte, aveau părul pe jumătate ras și cătușe la picioare» (*Măgarul de aur*, în romînește de I. Teodorescu, București, 1958, p. 209).

Nici situația sclavelor nu era mai fericită. Viața ușoară, plină de plăceri și trindăvie a femeilor romane bogate le făceau pe acestea extrem de capricioase. Era suficientă o simplă neglijență, o mișcare stângace a sclavei, pentru a atrage furia stăpînei. Uneori erau pedepsite cu asprime, chiar fără motiv; de pildă, cînd nu reușeau să redea feței stăpînei frăgezimea distrusă de vreme și abuzuri, cînd aranjau din greșeală o buclă mai sus ca alta. Pe masa de toaletă se afluau ace lungi de păr, cu care stăpînele înțepau pe sclave cînd nu le pieptănuau după placul lor. Spre a simți cît mai bine loviturile, sclavele erau obligate să slujească totdeauna «cu umerii și sînul gol». ⁴⁴ Unele matroane aveau chiar călăi speciali pentru pedepsirea sclavelor. Una dintre cele mai grele pedepse era și țintuirea la butuc. Butucul trebuia ținut în timpul mersului. În general, pedeapsa aceasta era dată mai ales sclavelor care atrăgeau gelozia stăpînei. ⁴⁵

Cînd îmbătrîneau, atît sclavele cît și sclavii erau izgoniți din familie. ⁴⁶ Cei bolnavi erau deportați într-o insulă pe Tibru, numită parcă în bătaie de jos Esculap (Esculap erau zeul medicinei, al vindecării). Abia Claudius va desființa această deportare.

O dovadă și o consecință a vieții insuportabile ce trebuiau s-o ducă sclavii romani sînt răscoalele dese și fugile repetate. Dar întrucît și în Roma, ca și în Atena, circulau o mulțime de «fugiti varii», persoane însărcinate cu prinderea sclavilor, aceste fugi erau zădărnice. Sclavilor prinși li se însemnau pe frunte cu fierul înroșit literile: F. H. E. (fugitivus hic est) și li se dubla munca sau erau dați fiarelor sălbătice în arenă ori la luptele de gladiatori. Din cauza fugilor repetate s-a luat măsura de a se pune sclavului la gît o brățară de metal pe care era scris: «Fugi, tene me!» (am fugit, prinde-mă!). ⁴⁷ Sclavii romani nu se bucurau ca sclavii greci de dreptul azilului oferit de temple. Mai mult chiar, orice persoană particulară care ascundea un sclav era obligată să plătească o amendă.

Aceasta era viața sclavilor în cele două centre ale civilizației clasice: o viață calificată de Th. Mommsen pe bună dreptate ca un «ocean de amă-

44. Juvenal, *Satire*, VI, 490, în românește de A. Marinescu, București, 1922, p. 176.

45. Lucru ce se întîmpla destul de des, întrucît printre sclave se găseau unele dotate cu o rară frumusețe. Așa a fost Acte, de care Nero se îndrăgostește într-atît, încît era gata s-o ia de soție, Panthea a lui Lucius Verus, cea atît de mult lăudată de Lucian în *Dialoguri*, pentru frumusețea și inteligența sa, și Marcia, cea care, întrecînd prin frumusețe pe toate cele trei sute de sclave din haremul lui Commodus, cîștigă într-atît inima acestuia, încît reuși să-l determine să pună în libertate pe creștinii condamnați să lucreze la mină în Sardinia.

46. Totalitatea sclavilor unui stăpîn se numea «familia», cuvînt derivat de la «familulus» (sclav, slujitor), care la rîndul său provine din cuvîntul osc «famel» (sclav). (Vezi F. Baudry, art. *Familia*, în Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, tome II, Paris, 1932, p. 972). Cuvîntul nostru «familie» provine din latinescul «familia», și e o aducere aminte a faptului că femeia, «în manu», și copiii, «în potestate», nu erau mai puțin supuși șefului familiei decît sclavii.

47. J. Dutilleul, art. *Esclavage*, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, tome V, 1-ère partie, Paris, 1924, p. 458.

răciuni și mizerii». ⁴⁸ Și e de mirare faptul că, chiar dacă sclavia nu este o creație a acestei civilizații, ea a practicat-o intens și s-a străduit s-o justifice pe temeiuri filozofice și naturale. Intreaga legislație referitoare la sclavie, în special cea romană, anterioară erei noastre, nu face nimic altceva decît s-o apere și s-o reglementeze în chipul cel mai complet și mai amănunțit. Dar dacă făcea aceasta legislația, care era creația unor state exploatare și a unor exponenți ai exploatare, s-au ridicat în schimb printre literații și poeții greci și romani voci care au apărat drepturile de om ale sclavului. Astfel a fost vocea poetului Filimon, ⁴⁹ contemporanul lui Aristotel, a retorului Alkidama din secolul IV î. Hr., ⁵⁰ a filozofului roman Seneca ⁵¹ și a altor stoci ca Dio Hrisostom ⁵² și alții. Din păcate, ideile lor pline de umanism și rară frumusețe n-au fost puse în aplicare și deci n-au ușurat și n-au schimbat întru nimic situația sclavului. Ei înșiși, propovăduitorii acestor idei, au fost primii care nu le-au respectat. De pildă Seneca, cel care enunță acea splendidă formulă «homo homini res sacra est», ⁵³ el care pledează pentru valoarea de om a sclavului și pentru dreptul acestuia la libertate, nu-și eliberează sclavii. Ba, la un moment dat, își contrazice chiar pledoaria în favoarea demnității de om a sclavului, afirmînd că «...servus mei mancipii rest est». ⁵⁴

48. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Wien-Leipzig (f.a.), p. 672.

49. Care amintește stăpînului că sclavul său, chiar prin poziția pe care o are, nu încetează a fi om : («κᾶν δοῦλος ἢ τις οὐδὲν ἦτον». δεσπότης, ἀνθρωπος οὐτός ἐστιν, ἀν-θρῶπος ἦ) (Filimon, apud Ἰωάννου Στοβ., *op. cit.*, vol. III, p. 366).

50. Acesta spune că divinitatea i-a lăsat pe toți liberi : natura n-a făcut pe nici unul pentru a fi sclav (ἐλευθέρους ἀφῆκε παντας θεός οὐδένα δοῦλον ἢ φθάς πεποίηκεν) Apud G. Schoemann, *Griechische Alterthümer*, Berlin, 1851, I. Band, p. 365.

51. «Quid est enim eques romanus, aut libertinus, aut servus? Nomina ex ambitione aut ex in injuria nata». (*Ep.* 31, ed. cit.). «Servi sunt? Imo homines. Servi sunt? Imo contubernales. Servi sunt? Imo humiles amici. Servi sunt? Imo conservi». (*Ep.* 47). «Ex eisdem seminibus artum... Servus est? Sed fortasse liber animo» (*Ep.* 47). Aici se aseamănă cu Sofocle : «ἐσῶμα δοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλευθέρου». (Sof., apud Ἰ. Στοβ., *op. cit.*). «Eadem omnibus principia, eademque origo» (*De benef.*, III, 28). «Haec tamen praecepti mei summa est : sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velles vivere» (*Ep.* 47). Prin aceasta din urmă se apropie de legea de aur a Creștinismului, enunțată de Mt. VII, 12 : «Așadar, toate câte veți să vă faceți vouă oamenii, faceți și voi lor asemenea, căci aceasta este legea și proorocii» (vezi și Luca VI, 31). Datorită acestor idei — sublimă putem zice —, entuziastul Tertulian a putut spune : «Seneca saepe noster (*De anima*, 20, Migne, P.L., II, col. 724).

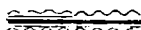
52. Dio Hrisostom e singurul care denunță net ilegalitatea sclaviei : «Prin ce se distinge sclavul de omul liber? Sclavul e cel care s-a născut dintr-o femeie sclavă. Dar tatăl lui știi tu cine e? Și mama sa pentru ce o recunoști ca sclavă? Pentru că are un stăpîn? Dar dacă acest stăpîn o deține în chip nedrept, nu e ea liberă? Da! Dar dacă el a cumpărat-o? Cumpărată de la cine? Noi vom urca astfel pînă la primul sclav, adică la vreun prizonier de război sau la vreun om luat de hoști, adică pentru o faptă violentă, nedreaptă, fără nici o valoare în ochii dreptății» (*De servitute*, I, ed. L. Dindorf, Lipsca, 1857, vol. I, p. 252).

53. *Ep.* 95, ed. cit., vol. III, p. 192.

54. *De benef.*, V, 19, ed. cit., vol. I, p. 79.

De fapt, acești scriitori care criticau sclavia și apărau teoretic dreptul sclavului la libertate nu aduceau nici o soluție pentru schimbarea situației sclavului.⁵⁵ Datorită acestui scăzământ și faptului remarcat de Zeller,⁵⁶ că ideile stoice sînt în fond o mișcare de idei care n-a depășit un cerc restrîns de persoane, nu se întîmplă nici o îmbunătățire în soarta sclavului. El rămîne și mai departe — așa cum îl numise Hrisip, — «salahor pe viață» (mercenarius perpetuus.⁵⁷ El rămîne pilonul întregii vieți economice a Greciei și Romei, fără vreo schimbare a condițiilor în care era silit să-și ducă viața.

În aceste condiții s-a răspîndit și întărit creștinismul.



55. E. Zeller, *Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III, Leipzig, 1923, p. 16.

56. Iată cum caracterizează savantul sovietic M. Dinnik etica stoică: «Etica aceasta îi îndeamnă pe oamenii muncii să se împace cu soarta lor de sclavi, să caute fericirea în «virtute» și să nu lupte împotriva asupritorilor» (*Istoria filozofiei*, vol. I, traducere din limba rusă, București, 1958, p. 119).

57. Seneca, *De benef.*, III, 22, ed. cit., p. 47.

ACTIVITATEA SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL ÎN LICAONIA *

Despre Licaonia — provincie a Asiei Mici — și locuitorii ei se face mențiune pentru prima dată în istoria persilor, și anume în legătură cu expediția lui Cyrus cel Tânăr împotriva fratelui său Artaxerse. Licaoniienii sînt amintiți ca un popor războinic, pizmaș și răzbunător. După o legendă, ei descind din Licaon, prințul legendar al cetății antice Arcadia.¹

Licaonia se numește ținutul vast, muntos și în mare parte steril, situat în partea centrală și meridională a marelui podiș al Asiei Mici. Ea era mărginită în partea de sud de munți arizi, care nu erau altceva decît reversul septentrional al munților Taurus, iar în centrul acestui ținut, o erupție vulcanică dăduse naștere unui masiv numit Kara-Dagh sau Muntele Negru, care se înălța ca un uriaș deasupra acestui vast deșert. Ținuturile Licaoniei erau triste și reci. Stepele se întindeau aici în toată goliciumea lor, iarna fiind mlăștinoase, iar vara încălzite de soarele neîndurător, neoferind decît islazuri sărăcicioase. Localnicii acestor ținuturi se ocupau cu creșterea vitelor, singura lor sursă de existență. Solul Licaoniei era bogat în salin, multe dintre izvoarele ținutului avînd apă sărată și amăruie.

Licaonia se întindea de la apus la răsărit pe o distanță de circa 27 km. și se învecina la nord cu Galatia propriu-zisă, la apus cu Frigia și Pisidia, la sud cu o regiune muntoasă, care se întindea pînă la munții Taurus și purta odinioară numele de Cilicia Trahee, iar în epoca mai nouă, Isauria; în fine, în partea de răsărit, Licaonia se învecina cu Capadocia.

Granițele Licaoniei au variat de la epocă la epocă, diferite părți teritoriale ale sale fiind alipite cînd uneia, cînd alteia dintre provinciile învecinate. Astfel, ea a fost cuprinsă mai întîi în imperiul lui Alexandru cel Mare și, după el, în regatul Seleucizilor,² sub stăpînirea cărora a rămas pînă la anul 190 înainte de Hristos. De la această dată, ea a trecut sub stăpînirea lui Eumen, regele Pergamului; din cauza depărtării geografice prea mari, această stăpînire a fost mai mult cu numele, decît reală. În anul 129 înainte de Hristos, Licaonia a trecut sub stăpînirea lui Ariarath al IV-lea, regele Capadociei. În anul 74, ea a fost copleșită

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Diac. prof. N. I. Nicolaescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Ovidiu, *Metamorfozele*. În romînește de Maria Valeria Petrescu, București, 1957, Cartea I, pp. 163-239.

2. E. Beurlier, *Lycaonie*, articol în «Dictionnaire de la Bible», publicat de F. Vigouroux, vol. IV, 1, Paris, 1928, col. 438.

de regele Pontului, Mitridate VI Eupator, iar din anul 64, în urma victoriei generalului Pompei, Licaonia face parte din imperiul roman. După noua organizare a lui Pompei, Licaonia pare să fi fost împărțită în trei părți:³ nordul a fost alipit Galatiei; 2. partea de sus, în care intra Derbe, a fost trecută Capadociei, 3. iar partea de apus a Licaoniei propriu zise, de la această dată a trecut sub stăpînirea imperiului roman și a fost administrată de guvernatorul Ciliciei. Totodată, romanii au păstrat dreptul de a circula spre Licaonia orientală, pe unde trecea singurul drum accesibil pentru armatele romane. Acest drum lega Iconiu cu Tarsul Ciliciei și trecerea prin Cibistra și delileul Porțile Ciliciene. În anul 39 înainte de Hristos, partea de apus a Licaoniei, în care se cuprindeau Lистра și Iconiu, a trecut sub stăpînirea regelui Polemon al Laodiceii, iar în anul 36, această parte a fost atribuită ultimului rege al Galatiei, numit Amintas. În această nouă posesiune, Amintas a fost confirmat de către însuși împăratul August. În anul morții sale (25 înainte de Hristos), Amintas mai stăpînea, în afară de Galatia, Licaonia și Isauria pînă la Derbe inclusiv, și sud-estul și estul Frigiei cu orașele Antiohia și Apolonia, Pisidia și Cilicia Trahee. De la această dată, Licaonia, ca și restul regatului lui Amintas, cu excepția Ciliciei Trahee și cetăților pamiiliene, face parte din provincia romană a Galatiei.

În anul 37 după Hristos, Caligula supune lui Antioh al IV-lea, regele Camogenei,⁴ partea Licaoniei învecinată cu Cilicia, adică partea de sud-est, precum și o mare parte din Cilicia Trahee, care rămîn în stăpînirea lui Antioh pînă în anul 72⁵ și iau denumirea de Licaonia Antiohiană, spre deosebire de Licaonia Galatică.

Cînd Sfîntul Apostol Pavel vizitează Licaonia, în prima (F. A. XIV, 6) și a doua (F. A. XVI, 1) călătorie misionară, sub împărații Claudiu (41-54) și Nero (54-68), Licaonia era împărțită în două: Licaonia Galatică și Licaonia Antiohiană. Licaonia Galatică era socotită între cele 14 tetrarhii care formau provincia romană Galatia. Mai tîrziu, cele două împărțiri ale Licaoniei au intrat în provincia numită Capadocia-Galatia. Către anul 137, a luat naștere o nouă provincie, numită, în genere, Tripla Eparhie, compusă din Cilicia, Licaonia și Isauria. Orașele Licaoniei, reunite în același cult al împăraților, au format o federație numită Κοινὸν Λυκαονίας. Orașele care făceau parte din această federație băteau chiar monede cu inscripția Κοινὸν Λυκαονίας.

Așa a trecut Licaonia, pe rînd, de la o provincie la alta. Faptul acesta explică pe deplin incertitudinea scriitorilor vechi în ce privește principalele

3. E. Beurlier, *art. cit.*, col. 438. H. Leclercq, *Lycaonie*, articol în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», publicat de F. Cabrol și Henry Leclercq, fasc. CIX-CV, Paris, 1931, col. 2787.

4. Camogene era un regat situat între Eufurat, Cilicia și Capadocia. Despre acest regat, vezi mai pe larg fa dr. Vasile Gheorghiu, *Adresații epistolei către Galateni*. Studiu isagogic, 1904, p. 21, nota 3.

5. Că o parte a Licaoniei a ținut, între anii 41 și 72 de regalul lui Antioh al IV-lea, regela Camogenei, reiese și din inscripțiile de pe monedele bătute de acest rege (îndeosebi inscripția: (ΑΥΚΑΟΝΩΝ). Vezi Eckhel, *Doctrina numorum veterum*, vol. III, p. 258 (cf. Beurlier, *art. cit.*, col. 439).

orașe în Licaonia Galatică. Cicero⁶ și geograful Strabon⁷ spun că cetățile Licaoniei erau Iconiu,⁸ Lистра și Derbe. Istoricul Luca, în cartea sa Faptele Apostolilor (XIV, 6), ne informează, dimpotrivă, că cetățile mai de seamă ale Licaoniei erau numai Lистра și Derbe. El socotea Iconiu ca cetate frigiană. Tot în acest sens scria, înainte cu aproape cinci veacuri, și Xenofon,⁹ când spune că Iconiu era τῆς Φρυγίας πόλιν ἐσχάτην.

Dacă ne oprim puțin asupra acestei probleme, constatăm că adevărul este de partea Sfântului Luca. E drept că, în vremea sa, Iconiu depindea, din punct de vedere administrativ, de Licaonia și devenise capitala tetrahiei celor 14 cetăți care formau Galatia.¹⁰ Dar Sfântul Luca, când relatează că marele Apostol al neamurilor și însoțitorul său Varnava, fiind persecutați în Iconiu, au venit în cetățile Licaoniei Lистра și Derbe, nu ține seama de delimitările politice, ci, după opinia populară locală, care ținea totdeauna Iconiu drept o cetate a Frigiei, iar frontiera Licaoniei în această parte o punea între Iconiu și Lистра.¹¹ Populația din Iconiu aparținea unui alt neam și nu vorbea aceeași limbă cu licanonienii.¹²

Cîteva mărturii ne informează că locuitorii cetății Iconiu, deși urmau organizația administrativă a Licaoniei, nu îngăduiau niciodată să fie numiți licaonieni, ci își revendicau originea lor frigiană. Astfel, cu prilejul condamnării Sfântului Justin Martirul și Filozoful, martirizat la Roma, unul dintre ucenicii săi, Hierax, condamnat o dată cu el, fiind întrebat cu privire la țara de origine, se declară sclav venit din Iconiu Frigiei.¹³ Firmilian, episcop al Cezareii Capadociei, la sinodul local ținut în cetatea Iconiu (230-235), vorbește despre Iconiu ca fiind situată în Frigia,¹⁴ deși ea aparținea, încă de la Septimiu Sever (193-211), provinciei Cilicia. O dovadă că Iconiu își revendica originea sa frigiană este și faptul că pe monedele iconiene nu se afla scrierea Κοινὸν Λυκονίας, cum aveau de obicei monedele celorlalte cetăți din această federație.¹⁵

Primul oraș al Licaoniei pe care îl amintește Sfântul Luca este Lистра. Situat la cca. 40 de km de Iconiu, orașul Lистра era fondat pe o colină a podișului licaonian, la poalele muntelui vulcanic Kara-Dagh.

6. *Epistola ad fam.*, XV, 4, 2, și *Epist. ad Attic.*, V, 20, 2. Cf. H. Leclercq, *Iconium*, articol în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», vol. VII, 1, Paris, 1926, col. 9.

7. XII, 6, 1. Cf. H. Leclercq, *Iconium*, col. 9.

8. Despre *Iconiu*, vezi pe larg la H. Leclercq, *Iconium*, col. 9-11, și E. Beurlier, *Icone*, articol în «Dictionnaire de la Bible», vol. III, 1, Paris, 1926, col. 803-805.

9. *Anabasis*, I, 2, 19. Cf. E. Jacquier, *Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 415.

10. Pliniu, I, 15, 95: «...datur et tetrahia ex Lycaonia qua parte Galatie confertur, civitatum XIV, urbe celeberrima Iconia». Cf. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 415.

11. E. Jacquier, *op. cit.*, col. 415-420. E. Beurlier, *Lycaonie...*, col. 439.

12. W. Ramsay, *The Bearing*, pp. 42, 53-78. Cf. J. Rénie, *Manuel d'Écriture Sainte*, vol. V. *Actes des Apôtres, Les Épitres Catholiques et l'Apocalypse*, Paris, 1936, p. 141, nota 2.

13. *Acta Justinii*, IV, în D. dr. Gustav Krüger, *Ausgewählte Märtyreracten*, Tübingen, 1929, p. 17.

14. Sfântul Ciprian, *Epistola LXXV*, 7, Migne, P.L., III, col. 1161.

15. H. Leclercq, *Iconium...*, col. 9.

Deși nu este amintită de istoricii antici, Lистра exista încă înainte de cucerirea romană. Ea capătă o oarecare importanță abia din anul 6 înainte de Hristos, când împăratul August întemeiază aici o colonie de veterani. Această colonie, numită «Colonia Jul(ia) Felix Gemina Lystra»,¹⁶ făcea parte din sistemul de apărare al Galatiei de sud împotriva incursiunilor jefuitoarelor din munți. Locul vechii cetăți LISTRA nu este stabilit cu certitudine nici pînă astăzi.¹⁷

Derbe, localitate situată la cca. 27 km spre sud-est de LISTRA, este, după Faptele Apostolilor XIV, 6, al doilea oraș al Licaoniei. Derbe era situat la frontiera dintre Isauria și Capadocia, pe marele drum ce unea Efesus cu Antiohia Siriei. El a făcut parte, împreună cu Laranda, din regatul lui Amintas, regele Galatiei. La anul 27 înainte de Hristos, acesta a supus și ucis pe principele Antipater, care avea în Derbe fortăreața sa principală. La anul 25 înainte de Hristos, când moare Amintas, Derbe trece sub stăpînirea romană și este anexat provinciei nou-înființate Galatia. La începutul domniei lui Claudiu (anul 41), Derbe devine una din cetățile de frontieră ale provinciei, ca o colonie romană, și se numește de acum înainte Claudio-Derbe. Ceva mai tîrziu, orașul intră sub stăpînirea lui Antioh al IV-lea, regele Camagenei, iar pe la jumătatea veacului II el făcea parte din districtul Antiohiana, care la rîndul său era cuprins în teritoriul provinciei Capadocia.¹⁸

16. Numele se cunoaște din inscripția de pe monumentul dedicat de către acest detașament împăratului divinizat August (J. R. Stillington Sterrett, *The Wolfe expedition to Asia Minor*, Boston, 1888, p. 142, nota 242. *Corpus inscriptionum latinorum*, vol. III, supl., fasc. I, no. 6797). În colecția Waddington, o monedă de pe timpul lui August poartă inscripția: «Col(onia) Jul(ia) Fel(l)ix G(em) (ina) Lystra» (cf. Babelon, *Inventaire de la collection Waddington*, Paris, 1898, p. 274, no. 4790). Aceeași inscripție, în parte ștersă, se află pe o monedă de pe timpul lui Titus (*ibidem*, no. 479). W. Ramsay (*The Church in the Roman Empire*, a II-a ediție, London, 1894, p. 49), semnalează încă alte două inscripții. Cf. E. Berlier, *Lystre*, art. în «Dictionnaire de la Bible», vol. IV, Paris, 1928, col. 462-463.

17. Așezarea Listrei a fost presupusă pentru prima dată, în anul 1820, de către colonelul W. Leake (*Journal of a tour in Asia Minor*, Londra, 1824, pp. 101-103. Cf. E. Berlier, *Lystre...*, col. 463).

El credea că LISTRA era situată nu departe de satul actual Khatûm-Serai, la 20 km departe de actuala localitate Konieli (Iconiu). Hamilton (*Reisen in Kleinasien, Pontus und Armenien*, deutsch v. Schomburg, vol. II, Leipzig, 1843, pp. 301-307. Dr. Vasile Gheorghiu, *Sfîntul Apostol Pavel — viața și activitatea sa*, partea I-a, 1909, p. 159, a crezut că în ruinele Maden Sheher sau Bin-Bir-Kilise (o mie și una de biserici) a descoperit urmele vechii cetăți LISTRA; locul acesta este situat în scobitura de nord a masivului vulcanic Kara-Dagh. În fine, pe baza unei inscripții aflate în anul 1885 (J. R. Stillington Sterrett, *The Wolfe...*, no. 242), s-a putut constata că LISTRA a fost situată cale de 6 ore mai la sud de Konieli și în apropiere de satul actual Khatûm-Serai. Acest loc se numește astăzi Zoldera, și e situat cam la 1,5 km la nord de satul Khatûm-Serai (vezi și E. Beurlier, *Lystre...*, col. 463. H. Leclercq, *Lystre*, art. în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», publicat de F. Cabrol și Henri Leclercq, fasc. CIV-CV, Paris, 1934, col. 411).

18. Despre Derbe, vechea cetate a Licaoniei, vezi H. Leclercq, *Derbé*, art. în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», publicat de F. Cabrol și Henry Leclercq, vol. IV, 2, Paris, 1920, col. 673-675. E. Beurlier, *Derbé*, art. în «Dictionnaire de la Bible», vol. II, 2, Paris, 1926, col. 1386-1387. Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 204. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 432.

Astăzi, cetatea Derbe nu mai există și nici nu se poate determina exact unde a fost situată. După părerea unora,¹⁹ ea ar fi fost situată la sud de Lистра, la poalele Muntelui Antitaurus, în apropiere de lacul Akh-Chieul (Lacul Alb), între satele Besola și Zosta. După părerea altora,²⁰ singurul loc care ar putea corespunde vechii cetăți Derbe este Gudelissin, așezat la 4½ km la nord de Zosta și la 75 km de Konieh.

*

Pe vremea Sfântului Apostol Pavel, populația provinciei Licaonia era un amestec de latini, iudei și indigeni. Elementul roman era preponderent dacă nu prin număr, cel puțin prin influență.²¹ Se pare că iudeii nu erau aici în număr mare, deoarece, când istorisește activitatea Sfântului Apostol Pavel și Varnava în cetățile Licaoniei, Lистра și Derbe, Sfântul Luca nu ne spune că aici exista o sinagogă a iudeilor. Informația că Timotei, care după mamă era iudeu, iar după tată, elin, a rămas necircumcis până când a devenit creștin (Fapt. Apost. XVI, 1), confirmă pe deplin acest fapt.

Licaonia era socotită printre cele mai înapoiate regiuni ale Asiei Mici.²² Populația din Licaonia era pe cât de ignorantă, pe atât de superstițioasă. Amintindu-și despre cele cincisprezece zile petrecute în Cibistra, lângă Derbe, în calitate de proconsul roman al Ciliciei, Cicero spune²³ că el se socotea aici ca printre niște sălbatici, și nu are cuvinte destule de corespunzătoare pentru a descrie starea de înapoierie a acestor populații mistice și ignorante.²⁴

Licaonienii păstrau vechile culte indigene. Numeroasele afierosiri ne fac cunoscut un zeu «mîntuitor», zei «nemuritori» și toate variantele zeității numite «Mater deorum».²⁵ Licaonienii păstrau cultul vechilor zei autohtoni: al Soarelui și al Lunei, pe care grecii îi asemănau cu Zeus și Hermes, iar romanii cu Jupiter și Mercur. Se pare că în nici o parte a Asiei Mici nu se păstra mai puternică credința în intervenția zeilor și în prezența lor printre oameni. Numeroase legende circulau, mai ales pe seama lui Zeus și Hermes, despre înțelegerile lor familiare cu oamenii, pe care le plăcea să-i viziteze deghizați în simpli muritori. Cei vechi își imaginau că zeii luau uneori chip omenesc, se coborau pe pământ și

19. Hamilton, *Reisen in Kleinasien*, II, p. 305. J. R. Stillington Sterrett, *The Wolfe...*, pp. 22-30. Ernest Renan, *Saint Paul*, Paris, p. 43, nota 3. G. Fouard, *Les origines de l'Eglise. Saint Paul. Ses Mission*. XV-ème éd., Paris, 1925, p. 44, nota 1. J. Knabenbauer, *Commentarius in Acta Apostolorum*, Paris, 1928, p. 244.

20. W. Ramsay, *Historical geography of Asia Minor*, Londra, 1890, pp. 54-58. Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, vol. I, Leipzig, 1906, p. 136.

21. A. Tricot, *Saint Paul — Apôtre des gentils*, Paris, 1927, p. 38.

22. Henry Metzger, *Les routes de Saint Paul dans l'Orient grec* (Colecția «Cahiers d'Archéologie biblique», no. 4, sub direcția lui André Parrot), Paris, 1954, p. 19.

23. *Epist. ad Jam.*, III, 10, și *Epist. ad Attic.*, V, 21.

24. Vorbind de trădarea lui Pandaros, scliastul poemului homeric Iliada (IV, 88) dă mărturia lui Aristotel despre caracterul necredincios și ușuratic al licaonienilor, zicînd: «ἄπιστοι γὰρ Λυκάονες ὡς Ἀριστοτέλης μαρτυρεῖ».

25. Henri Metzger, *op. cit.*, p. 19.

cutreierau orașele și satele cărora le erau divinități protectoare, pentru a pedepsi sau a răsplăti și ajuta pe oameni. Astfel, o legendă consemnată de Ovidiu²⁶ spune că o dată Zeus s-a făcut văzut licaonienilor și acelor din împrejurimi, iar mulțimile i-au oferit victime. Licaon, principele acestor ținuturi, pentru a se convinge că cel ce se dă drept Zeus este într-adevăr zeu, îl îmbia să mănince carne de om friptă. Zeus, cunoscând cursa principelui Licaon, se mînie și îl schimbă în lup, așa încît acest nefericit prinț se pierde în pădure, fără a mai îndrăzni să apară printre oameni. Era, de asemenea, cunoscută licaonienilor legenda despre Philemon și soția sa Baucis, amintită tot de către Ovidiu.²⁷ Acești doi soți săraci, dar cinstiți și ospitalieri, primind cuviincios pe doi drumeți respinși de către toți ceilalți oameni, și care nu erau alții decît Zeus, stăpînul Olîmpului și liul său Hermes, sînt răsplătiți prin prefacerea lor în doi arbori nemuritori și sfinți. Amintirea acestor doi zei se comemora la Listra, în fiecare an, printr-o sărbătoare în cinstea lor.²⁸ Cum credința celor vechi era că zeii locuiesc în temple, listrienii au ridicat la porțile cetății un templu în cinstea puternicului lor protector, Zeus (F. Ap. XIV, 13).²⁹ Așa arăta Licaonia, cînd Sfîntul Apostol Pavel și Varnava au venit în aceste ținuturi: o religie în întregime păgînă, o populație simplă, săracă și superstițioasă, trăind din păstoritul turmelor.

Nevoit să părăsească Iconiu din pricina pornirii păgînilor și a iudeilor, care voiau «să-i ocărăscă și să-i ucidă cu pietre» (F. Ap. XIV, 5), Sfîntul Apostol Pavel și Varnava, urmînd cuvîntele Mîntuitorului din Matei X, 23, «au fugit în cetățile Licaoniei, Listra și Derbe, și în ținuturile dimprejur» (F. Ap. XIV, 6).

Sosiți în Listra, după ce mai întii își vor fi găsit o familie unde să găzduiască, Apostolii au pornit la lucrul Evangheliei. Credincioși obiceiului lor, la început ei au căutat să cîștige pe iudeii din localitate. Cum aceștia nu-și ridicaseră încă o sinagogă, cei doi bărbați învățau în case particulare, dar mai ales în piața publică, unde puteau fi ascultați și de către păgîni.

Sfîntul Luca ne istorisește că într-o zi, pe cînd Apostolii învățau, probabil, în piața publică, Sfîntul Pavel observă printre auditori «un bărbat neputincios, șchiop din pîntecele mamei sale și care nu umblase niciodată» (F. Ap. XIV, 8).

Sfîntul Luca, autorul cărții Faptele Apostolilor, precizează că neputința acestuia de a merge nu era accidentală, ci congenitală; această constatare este a unui medic priceput, care voia să arate că boala era

26. I, 163-239.

27. VIII, 611-724.

28. Ovidiu, VIII, 611-724.

29. Ζεὺς πρόπυλος Cf. *Inscriptionum graecarum*, no. 2963. În studiul său *The Expositor*, din 1910, Calder publică două inscripții cu dedicațiile lui Zeus și Hermes. Personajele din a doua inscripție: Τούης μ(α)κρεῖνον ὁ καὶ Ἀβῆστανος, Βάτασις Βρετάσιδος, care par a fi indigene, au făcut o juruință de a oferi lui Zeus, cu dedicație, o statuie de a lui Hermes. Reunirea, într-o inscripție presupusă licaoniană, a numelui Zeus și Hermes, dovedește că ei erau zeii protectori ai acestei regiuni (E. Jacquier, *op. cit.*, p. 424).

incurabilă.³⁰ Atras, fără îndoială, de faima predicii Sfinților Pavel și Varnava, paralticul cere să fie adus la locul unde învățau cei doi misionari. Adus aici, el ascultă cu multă atenție predica Sfântului Apostol Pavel. După textul B al Cărții Faptele Apostolilor (XIV, 9), acest paraltic nu era un închinător la zei, lipsit de noțiunea unui Dumnezeu personal, deoarece era «un temător de Dumnezeu» (ὕπαρχων ἐν φόβῳ) adică un prozelit care se convertise la religia monoteistă a iudeilor.³¹ Ca prozelit, el cunoștea Sfintele Scripturi. Auzind pe cei doi bărbați vorbind despre minunile săvârșite de Mântuitorul în timpul vieții Sale pămîntești, ca și despre cele săvârșite de Sfinții Apostoli, în numele și cu puterea lui Iisus Hristos, în sufletul lui se naște dorința ca el, cel ce așteptase cu atîta înfrigurare sosirea vremurilor mesianice, să afle nu numai dezlegarea de păcate, ci și vindecarea de neputința sa trupească.³² Ascultînd apoi pe Sfîntul Pavel vorbind, ca și în Antiohia Pisidiei, despre iertarea păcatelor și dobîndirea mîntuirii prin moartea și învierea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu (F. Ap. XIII, 16-39), paralticul este cîștigat pentru Hristos și recunoaște în el pe Mesia și Mîntuitorul lumii. De aceea, privirea Sfîntului Apostol Pavel se îndreaptă spre acest paraltic și-l deosebește de mulțime prin lumina interioară care-l ajută să cunoască dispozițiile sufletești ale oamenilor. Apostolul constată că acest om, pentru credința lui, merită a fi tîmăduit în chip minunat de boala și neputința sa. Credința este cea dispoziție pe care Domnul însuși o cere bolnavilor înainte de a-i tîmădui (Mat. IX, 28; Luca V, 20; VII, 9, 50; VIII, 25, 48, 50; XVII, 19). Avînd-o, paralticul merită să devină chiar de această manifestare.⁴²

Apostolul folosește deci darul său taumaturgic, pentru a îndrepta și a întări picioarele s'ăbănogite ale paralticului. De aceea, conștient de puterea sa, el îi poruncește: «Scoală-te drept pe picioarele tale» (F. Ap. XIV, 10).³⁵ Apostolul strigă cu glas tare, pentru a afirma mai clar intenția sa de a vindeca pe cel neputincios³⁶ și pentru ca toți cei de față

30. L.-Cl. Fillion, *Les actes des Apôtres (La Sainte Bible commenté d'après la Vulgate*, IX-ème éd., vol. VII), Paris, 1925, p. 710.

31. Cf. dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 196.

32. Cît privește înțelesul expresiei *ὅτι ἔστι πιστὸν τοῦ σωθῆναι* comentatorii sînt împărțiți (W. Ramsay, *The Bearing of recent discovery on the Truthworthiness of the N. T.* Cf. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 422 etc.). Unii traduc expresia prin cuvintele: «că are credință pentru a fi tîmăduit». Alții (exemplu: E. Jacquier, *op. cit.*, p. 422) traduc «ca să fie mîntuit» și, în fine, alții (exemplu: dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 196), înțeleg prin *τοῦ σωθῆναι* că paralticul dorea, în același timp, mîntuirea sufletului și tîmăduirea trupului.

34. Cf. Fillion, *op. cit.*, p. 710.

35. Spre deosebire de textul A, care cuprinde numai provocarea: «Scoală-te drept pe picioarele tale!», manuscrisele D, d, C, E, 614 și traducerea Peșitto, au înainte de *ἀνάστηθι* adăosul *σοι λέγω ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*. De asemenea, în manuscrisul Floricensis, cităm: «Tibi dico in nomine Jesu Christi Domini nostri». Aceste cuvinte sînt însă adăugate de o doua mînă, din pricină, poale, că formula: *ἀνάστηθι ἐν τοῖς πόδας σου ὀρθός* părea insuficientă. Dacă ele erau autentice, tradiția nu avea nici un motiv să le elimine.

36. A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1925, p. 549.

să se convingă de realitatea minunii.³⁷ Deodată, infirmul, vindecat în chip minunat, cu surpriza unei sprinteneli necunoscute de el, se scoală în picioare și începe să umble (F. Ap. XIV, 10),³⁸ ca să-și încerce puterea și să se convingă de realitatea însănătoșirii. Mărturia vindecării sale — observă Sfântul Ioan Gură de Aur³⁹ — este faptul că a sărit.

Istoricitatea acestei minuni este mult discutată de critici.⁴⁰ După părerea criticilor protestanți, minunea vindecării paralicului din Listra ar fi identică cu istorisirea vindecării paralicului de la Poarta Frumoasă din Ierusalim (F. Ap. III, 1-10); ea ori ar fi o invenție a autorului cărții Faptele Apostolilor, cu scopul de a ține balanța egală între cei doi Apostoli ai lui Hristos și de a face din ei doi misionari vrednici de aceeași cinstitoare; pentru aceasta nu trebuiau decât minuni asemănătoare, ca să înaugureze lucrarea lor. În sprijinul acestei păreri, se aduce faptul că unele mărturii (D, d, C, E, 614 și Pesitto) fac pe Sfântul Pavel să vorbească cu cuvintele Sfântului Apostol Petru: «Zic ție: în numele Domnului Iisus Hristos...».

Diferența între aceste două episoade este însă prea mare, ca să putem afirma că ultimul este o copie după cel din capitolul III.⁴¹ Pentru minunea săvârșită de către Sfântul Petru, Sfântul Luca a consacrat zece versete, iar ca să redea pe cea săvârșită de Sf. Pavel, îi sînt de ajuns numai două versete. Prima este istorisită pentru valoarea ei însăși, pe a doua o relatează în vederea manifestației listrienilor din pricina acestei vindecări și mai ales pentru cuvîntarea Sfântului Apostol Pavel, prilejuită de această manifestație.⁴²

Un fapt ce se opune identității acestor două istorisiri este și acela că Sfântul Apostol Petru vindecă paralicul din Ierusalim la începutul activității sale misionare, în vreme ce Sfântul Apostol Pavel, cînd vindecă paralicul din Listra, nu mai era la începutul apostolatului său. Paralicul din Ierusalim era adus la Poarta Frumoasă, «ca să ceară milostenie de la cei ce intrau în templu» (F. Ap. III, 2), iar cel din Listra este un neputincios atras de frumusețea învățăturii marelui Apostol al neamurilor.

Vindecarea în chip minunat a paralicului era pentru locuitorii din Listra o probă evidentă că Sfântul Pavel și Sfântul Varnava nu puteau fi decât zei. Avînd în minte legenda că adesea Zeus și fiul său Hermes luau chip omenesc și se coborau pe pămînt, mulțimea din Listra e cuprinsă de imaginație și crede că în persoana celor doi Apostoli au în față pe înșiși

37. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: ὡς τε τοῦ ὄχλου πιστεύσαι. *Omilia XXX, 2*, la Fapte, Migne, P.G., LX, col. 223.

38. Sfântul Luca folosește cuvîntul «a sări» (ἤλατο), pentru a arăta că vindecarea s-a făcut deodată.

39. *Omilia XXX, 2*, la Fapte, Migne, P.G., LX, col. 223. Vezi și Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Comentar la Faptele Apostolilor*, Migne, P.G., CXXV, col. 705.

40. Maurice Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, vol. III. *Le livre des Apôtres*, Paris, 1922, pp. 236-237.

41. Dr. Joseph Felten, *Die Apostelgeschichte*, Freiburg, 1892. Bludau, *Paulus in Lystra*, în «Katholik», 1907, p. 102. J. Knabenbauer, *op. cit.*, p. 142. Cf. dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 197, nota 2.

42. Adrien Boudou, *Actes des Apôtres* (colecția «Verbum Salutis», VII), III-ème éd., Paris, 1933, p. 307.

Zeus și Hermes, care s-au coborât din cer ca să se arate oamenilor. La gândul acesta, cuprinși de bucurie și extaz, listrienii încep să strige cu glas tare, zicînd: «Zei, asemănîndu-se oamenilor, s-au coborît la noi. Și numeau pe Varnava Zeus, iar pe Pavel, Hermes» (F. Ap. XIV, 11-12).

Poporul își exprimă uimirea în graiul licaonic.⁴³ Auditorii Sfîntului Pavel cunoșteau însă limba grecească, limba internațională a Orientului, limbă în care Apostolul le vorbește.

Deși nu se știe nimic cu privire la statura și vîrsta Sfîntului Varnava, el este numit, de către locuitorii cetății Listra, Zeus. Zeus este socotit cel mai vîrstnic dintre zei. De aici reiese că Sfîntul Varnava era mai bătrîn, mai tăcut și cu înfățișare exterioară mai impunătoare, mai solemnă. «Eu cred — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur⁴⁴ — că Varnava avea o înfățișare mai impunătoare (ἄξιωμαρχής)».

Pe Sfîntul Apostol Pavel, care era mai scund, mai tînăr, mai sprinten și mai sfîtos, listrienii îl numesc Hermes. După mitologie, Hermes era vestitorul și însoțitorul nedespărțit al lui Zeus, cînd acesta cobora pe pămînt. Cei vechi și-l închipuiau ca pe un tînăr grațios și frumos la chip. Dar dacă listrienii spun acum despre Sfîntul Apostol Pavel că este Hermes, o fac nu din cauză că el ar fi semănat la înfățișare cu Hermes, căci știm că înfățișarea Apostolului Pavel era de tot modestă.⁴⁵ Totuși, nu se poate exclude cu totul o cît de mică asemănare între felul cum își închipuiau cei vechi pe Hermes și felul în care arată la înfățișare Sfîntul Apostol Pavel, căci altfel mulțimile n-ar fi spus cu atîta spontaneitate că Sfîntul Apostol Pavel este Hermes. În vremea cînd Apostolul vizita pentru prima dată Listra, el era încă în plină putere și în floarea vîrstei.⁴⁶ Motivul principal pentru care listrienii numesc pe Sfîntul Apostol Pavel, Hermes, este însă, cum observă Sfîntul Luca, acela «că el era purtătorul

43. Despre caracterul limbii licaonice (λυκαονική) nu se știe nimic precis. Terminația „-ιστή” arată că e o limbă populară, ca și ρωμαϊστί, ἑλληνιστί, ἑβραϊστί (Ioan XIX, 20). În afară de cuvîntul δελεστα, transcris de Ștefan de Bizanț, și care înseamnă ienupăr, nici un alt document nu dovedește existența acestui idiom licaonic. După Calder (*The Expositor*, 1910, p. 5), o scurtă inscripție descoperită și copiată în 1909 la Dorla (Isaura Nova) și publicată de W. Ramsay, în lucrarea sa *Preliminary Report to the Wilson Trustes*, p. 3, ar fi prima mărturie cunoscută în acest dialect.

N-au lipsit nici specialiștii care s-au ocupat în repetate rînduri cu problema limbii licaonice. Astfel, unii (Guhling, *De lingua lycœnica a Pelasgis Graecis orto*, Weleb, 1726. Conder: *Palestine Exploration Fund*, 1888, II, pp. 250 și urm.), cred că limba licaonică era un dialect grecesc corupt, cu influențe siriace. Jablonski, într-o conferință cu privire la limba licaonică (*De lingua lycœnica*, în «*Thesaurus novus theologico-philologicus*», Bremen, 1732, II, pp. 638 și urm.), conchide că licaonienii vorbeau aceeași limbă cu capadocienii și că limba capadocienilor era amestecată cu elemente siriace. Această constatare nu e lipsită de probabilitate, deoarece Capadocia, fiind în vecinătate cu Siria și Mesopotamia, punea Licaonia în relații continue cu acestea din urmă. Cf. J.-A. Pétit, *Actes des Apôtres (La Sainte Bible avec commentaire d'après Dom Calmet, les Pères et les exégètes anciens et modernes*, vol. XV), Paris, 1903, p. 168.

44. Omilia XXX, 3, la Fapte, Migne, P.G., LX, col. 224.

45. Faptul că Sfîntului Pavel nu avea o înfățișare impunătoare, se vede și din epistola a doua către Corințeni (X, 10), unde citim că dușmanii lui mărturiseau că, în epistole, el era prea autoritar și vehement în raport cu înfățișarea exterioară a trupului, care era slabă și neabăgată în seamă.

46. Felten, *op. cit.*, p. 275, nota 1.

cuvîntului»⁴⁷ (F. Ap. XIV, 12).⁴⁸ Hermes era socotit mesagerul zeilor și interpretul poruncilor lor divine; el era socotit zeul cuvîntului și elocvenței, simbolul oratoriei și protectorul oratorilor. De fapt, din punct de vedere formal, cuvîntările Sfîntului Apostol Pavel nu erau la înălțimea acelorale ale oratorilor elini din vremea sa. El disprețuia ornamentele deșarte, care nu făceau decît să slăbească forța și frumusețea cuvîntului și a adevărurilor pe care le cuprindea. «Iar cuvîntul meu și propovăduirea mea — scrie el Corintenilor (I Cor. II, 4) — nu stau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în arătarea Duhului și puterii lui Dumnezeu». Dar, dacă lipsește ceva cuvîntărilor Sfîntului Apostol Pavel în ce privește frumusețea, ornamentul sau meșteșugul stilului, nu lipsește nimic din soliditatea, puterea de convingere sau frumusețea adevărurilor divine propovăduite.⁴⁹ «Și chiar dacă sînt neiscusit în cuvînt — mărturisește el (II Cor. XI, 6 —, nu sînt și cu știința, ci am dovedit-o la voi întru totul, în fața tuturor». Așadar, cuvîntările Sfîntului Apostol Pavel nu au fost lipsite de frumusețe și elocvență din cauza simplității în care au fost rostite. Nu este fără motiv deci, că locuitorii din Listra, după ce au văzut minunea vindecării paralticului din naștere și după ce au auzit pe marele Apostol vorbind, l-au socotit zeu, și încă zeul elocvenței, Hermes.

*

Vestea că cei pretinși zei se află din nou printre oameni, se răspîndește repede în treaga cetate. Entuziasmul mulțimii nu mai cunoaște margini. Totodată,⁵⁰ mulțimea e cuprinsă de teama ca nu cumva, neglijînd zeii care le cinstesc cetatea prin prezența lor, să se abată asupra lor o nenorocire asemănătoare cu aceea suferită de principele Licaon, care a fost schimbat în lup pînă la ce s-a purtat necuviincios față de Zeus, cu prilejul vizitei sale în Licaonia. Cu aceste sentimente de bucurie și teamă religioasă, mulțimea locuitorilor din Listra pornește spre templul ridicat în cinstea lui Zeus în afara uneia din porțile cetății, ca să dea de știre sacrificatorului de aici că este necesar să cinstească, în mod demn, prezența zeilor în mijlocul lor.

Apostolii aud aclamațiile și strigătele de entuziasm ale mulțimilor, dar nu le înțeleg, căci listrienii vorbeau graiul licaonic.⁵¹ Dacă ar fi

47. De observat că explicația Sfîntului Luca: «pentru că era purtătorul de cuvînt» lipsește în manuscrisul Floricensis. Această omisiune trebuie să fie accidentală, deoarece cuvintele acestea figurează în toate celelalte texte vechi.

48. Informația că Sfîntul Pavel era purtătorul cuvîntului nu include că nu ar fi predicat și Varnava, căci activitatea sa publică din Antiohia (F. Ap. XI, 22) probează tocmai contrariul. El era primul dintre profeții și învățătorii din Antiohia (F. Ap. XI, 1).

49. J.-A. Pétit, *op. cit.*, p. 168.

50. *Idem, ibidem.*

51. Constatarea că Sfîntul Pavel nu a înțeles dialectul licaonic nu prejudiciază cu nimic faptul că el avea harisma glosolaliei. Apostolul mărturisește Corintenilor că el are darul vorbirii în limbi (I Cor. XIV, 8), dar aceasta nu înseamnă că el cunoștea toate limbile, căci harisma glosolaliei nu include toate limbile pămîntului. Darurile supranaturale nu se acordă harismaticilor permanent, și harismaticii nu se pot folosi de ele după voia lor. Dumnezeu acordă harisma de a grai în limbi numai în vederea răspîndirii

înțeles cuvintele mulțimii, ei ar fi priceput și planurile acestora și le-ar fi zădărnicit imediat. Or, Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Varnava înțeleg sensul aclamațiilor mulțimii abia după ce văd că localnicii, împreună cu sacrificatorul templului, se pregătesc să le aducă sacrificii ca unor zei.

Auzind că chiar Zeus este în cetate, sacrificatorul⁵² (F. Ap. XIV, 13) aleargă în toată graba și pregătește în câteva ore⁵³ cele necesare. Apoi, însoțit de acoliții săi și împreună cu locuitorii întregii cetăți, pornește într-o procesiune festivă spre locuința celor doi bărbați, Pavel și Varnava.⁵⁴ Sacrificatorul aduce cu sine tauri ταύρους⁵⁵ iar mulțimile poartă cununii, cu care de obicei se orna altarul de jertfă, statuile zeilor și porțile templelor, precum și sacrificatorul și mulțimile înseși în timpul praznicului.⁵⁶ Florile erau aduse spre a fi oferite Sfântului Apostol Pavel și Varnava, preținșii zei, și pentru a se împodobi cu ele porțile casei în care locuiau. Ajungând înaintea porților, cortegiul se oprește. Mulțimea începe îndată improvizarea altarului, iar sacrificatorul, printr-un trimis special și într-un mod cu totul solemn, face cunoscut celor doi bărbați, preținși zei, bunele intenții ale localnicilor față de protectorii cetății lor. La primirea vestei că mulțimile adunate în fața casei vor să jertfească în cinstea lor animalele aduse, Apostolii⁵⁷ «își rup hainele» (F. Ap.

Evangeliei. De data aceasta, Dumnezeu a dat Apostolului, în vederea aceluși scop, numai harisma tămăduirii. Afară de aceste împrejurări speciale, Sfântul Apostol Pavel era om asemenea nouă (G. Fouard, *op. cit.*, p. 46, nota 3).

52. În loc de *ὁ δὲ ἱεραὺς*, manuscrisul Beza are *οἱ δὲ ἱερεῖς*.

53. J. Knabenbauer, *op. cit.*, p. 248.

54. În ce privește locul unde listrienii au vrut să aducă jertfă celor doi Apostoli, comentatorii nu sînt de acord. Unii (exemplu H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1913, p. 31. Cf. dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 199, nota 3), înțeleg prin cuvintele „ἐπὶ τοῖς πυλῶνας” porțile cetății. Alții (A. Loisy, *op. cit.*, p. 553, E. Renan, *op. cit.*, p. 45, nota 3, E. Jacquier, *op. cit.*, p. 426, A. Tricot, *op. cit.*, p. 89 etc.), cred că aici e vorba de porțile templului, deoarece, în antichitate, aitarele fiind înaintea porților templului, sacrificiul nu putea fi săvîrșit decît înaintea porților templului. Aceste păreri sînt puțin plauzibile. Prin cuvintele ἐπὶ τοῖς πυλῶνας, cei mai mulți comentatori (Felten, *op. cit.*, p. 248. Bludau, *op. cit.*, p. 111. L.-Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 711. G. Fouard, *op. cit.*, p. 47, nota 1. F. W. Farrar, *Viața și operele Sfîntului Apostol Pavel*, traducere de Nicodim Patriarhul, Mănăstirea Neamțu, 1941, p. 444), înțeleg porțile locuinței unde găzduiau Apostolii și nu porțile cetății sau porțile templului lui Zeus, căci pentru a designa porțile cetăților, palatelor sau templelor, era consacrat cuvîntul πόλαι. pe cînd πυλῶνας înseamnă porțile unei case (Luca XVI, 20; F. Ap. X, 17; XII, 13). Acești comentatori conclud că prin ἐπὶ τοῖς πυλῶνας Sfîntul Luca are în vedere poarta care ducea din drum în artium-ul casei. «Nici nu e posibil — observă V. Gheorghiu (*op. cit.*, p. 199) — ca poporul, vrînd să sacrifice Apostolilor, s-ar fi dus în altă parte și nu la casa unde locuiau ei, căci cum puteau listrienii să aducă la porțile orașului lor sau chiar afară din oraș, la porțile templului lui Zeus, sacrificii unor zei pe care îi credeau într-o casă din oraș? Într-un caz ca acela, Apostolii nici n-ar fi putut să știe, și încă imediat, că se aduce sacrificii în onoarea lor».

55. Taurii erau probabil unul pentru prelinsul Zeus, iar altul pentru Hermes.

56. Tertulian, *De corona*, 10, Migne, P.L., II, col. 111. El scrie: «Ipsae denique fores et ipsae hostiae et arae, ipsi ministri et sacerdotes eorum coronantur».

57. Aici cei doi misionari sînt numiți *οἱ ἀπόστολοι*, iar Varnava este primul, probabil pentru rolul pe care i-l atribuie mulțimea (F. Ap. XIV, 12), fiind confundat cu divinitatea principadă grecească, Zeus. *Οἱ ἀπόστολοι* lipsesc în D. Floricensis și Peșitlo. Se crede, în genere, că *οἱ ἀπόστολοι* au fost omise, întrucît nu se puteau aplica

XIV, 14), în semn de adîncă indignare, «sar» îndată în mijlocul mulțimii și protestează cu putere împotriva hotărîrii ca ei să fie obiectul acestei idolatrii. Era obiceiul la iudei, ca cineva să-și slășie hainele pentru a-și exprima durerea profundă în caz de doliu (II Regi I, II și III, 31; Gen. XXXVII, 29, 39; Lev. X, 6; XXI, 10), în nenorociri subite sau cînd auzea o blasfemie (Mat. XXVI, 65; Ier. XXVI, 24). Sfîntul Apostol Pavel și Varnașa își slășie tunicile în semn că resping cu tărie cinstirea idolatră a mulțimilor. Fapta listrienilor era pentru Apostol un sacrilegiu, un act de blasfemie față de Dumnezeu, un act de idolatrie. «Într-adevăr — exclamă Sf. Ioan Gură de Aur⁵⁸ — ar fi fost cea mai dureroasă dintre toate calamitățile, ar fi fost un dezastru ireparabil, dacă ei erau socotiți zei, căci atunci ei ar fi înmulțit demonii idolatriei, cînd veniseră tocmai pentru a-i distruge». «Cu conștiința vie despre înfricoșata măreție a singurului Dumnezeu adevărat», cei doi Apostoli stăruie deci îndelung să convingă mulțimea de greșeala ei și s-o facă să recunoască pe unicul și adevăratul Dumnezeu. Astfel, încetul cu încetul, mulțimea își întoarce tuarea aminte la slăuirea Apostolilor. Luînd cuvîntul, Sfîntul Apostol Pavel se adresează mulțimii cu glas tare, zicînd: «Bărbaților, pentru ce faceți aceasta? Și noi sintem oameni asemenea pătimitori ca și voi, care vă binevestim să vă întoarceți de la acestea deșarte, spre Dumnezeu cel viu, care a făcut cerul și pămîntul și marea și toate cele ce sînt în ele; care în veacurile trecute a lăsat toate neamurile să umble în căile lor, deși, nu s-a lăsat pe Sine nemărturisit, făcîndu-vă bine, dîndu-vă din cer ploi și timpuri roditoare, umplînd de hrană și de veselie inimile voastre». ⁵⁹ (F. Ap. XIV, 15-17).

Aceste cuvinte rezumă toată cuvîntarea Sfîntului Apostol Pavel. Ele constituie «o adevărată capodoperă de abilitate oratorică», ⁶⁰ căci sînt bine adaptate stării de spirit ale unei populații adoratoare de zei și care nu cunoștea pe Dumnezeu cel adevărat. Apostolul își atinge scopul, folosindu-se totdeauna de expresiile cele mai potrivite scopului pe care îl urmărește. Într-un fel vorbește el, de pildă, iudeilor din Antiohia Pisi-diei, ca să-i convingă că nu există îndreptare decît prin credința în Hristos (F. Ap. XIII, 16-41), și în alt fel se adresează păgînilor, pentru a-i aduce nu direct la creștinism, ci la monoteism, la cunoștința unicului și adevăratului Dumnezeu (F. Ap. XVII, 23-31; I Tes. I, 9-10; Rom. I, 18-32; II, 14-16). În Iistra Licaoniei, Sfîntul Apostol Pavel predică acestor închinători la zei mai puțin pe Iisus Hristos decît pe Dumnezeu, a cărui existență o afirmă și o dovedește prin cîteva cuvinte cu caracter oarecum de precauție, luate din Vechiul Testament (Exod XX, 11; Ps. 145 (146), 6).

lui Varnava; mai probabil e însă că ele au fost socotite ca pleonasm (cf. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 427).

58. *Omilia XXXI* la Fapte, Migne, P.G., LX, col. 227. Vezi și Oecumenius, *Comentar la Faptele Apostolilor*, Migne, P.G., CXIII, col. 213.

59. Aceste cuvinte au o înrudire evidentă cu expresiile obișnuite ale Sfîntului Pavel. Astfel, versetul 15 cu I Tes. I, 9; versetul 16 cu cuvîntarea din Areopag (F. Ap. XVII, 23-31), și Rom. I, 20; II, 13; în fine, versetul 17 cu Rom. I, 19-20.

60. L.-Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 712.

Refuzînd apoteozarea sa și a lui Varnava, Apostolul îndeamnă⁶¹ mulțimea să renunțe de a le aduce jertfe, căci ei nu sînt decît niște oameni obișnuiți, ca și listrienii (ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἔσμεν ὑμῶν ἄνθρωποι). Marele Paul spune că el și Varnava, pretinșii zei, nu sînt atotputernici și nici nemuritori și impasibili, cum îi cred mulțimile, ci sînt oameni simpli, supuși acelorași slăbiciuni, sentimente, afecțiuni și suferințe, ca și ceilalți oameni. De aceea lor nu li se cuvine nici un fel de cult. Nici ei, nici altă creatură nu poate rivni la un astfel de cult, fără să comită un sacrilegiu, căci numai adevăratului Dumnezeu, care e unic, I se cuvine adevărata cinstire și adevăratul cult din partea oamenilor.

Scopul misiunii celor doi vestitori ai Evangheliei este tocmai acela de a îndepărta pe păgîni «de la acești zei închipuiți și neputincioși», și a-i aduce la Dumnezeul cel viu (ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα), cel care a făcut cerul și pămîntul și marea și toate cele ce sînt în ele și ai Cărui vestitori sînt ei (εὐαγγελιζόμενου ὑμᾶς⁶² Dumnezeu pe care Îl vestesc Apostolii este viu și activ, în opoziție cu zeii neamurilor, care sînt niște idoli fără viață și inactivi (Jeremia X, 10-16).

Sfîntul Apostol Pavel are ca scop apoi de a preveni neînțelegerile ce s-ar fi putut ivi între mulțimi cu privire la inactivitatea, tăcerea și indiferența adevăratului Dumnezeu față de oameni, însușiri care par contrare providenței unui Dumnezeu viu și atotbun. Dumnezeu pe care Îl vestesc Apostolii, într-adevăr, a rămas pînă acum necunoscut oamenilor, dar aceasta nu din cauză că El n-ar fi existat, ci pentru că oamenii, folosînd în rău libertatea dată de Dumnezeu, s-au ținut departe de El. Din această cauză, Dumnezeu a părăsit neamurile și nu le-a trimis, ca poporului ales, nici profeți pentru a le instrui, și nici legislatori pentru a le da Legea și descoperirea voii Sale în Scripturile Sfînte. Dumnezeu nu le-a acordat nici mulțimea darurilor interioare și exterioare, pe care le-a dat poporului ales. Totuși, neamurile puteau să cunoască pe Dumnezeu, căci ele n-au fost întru totul lipsite de cunoașterea Lui. Dumnezeu s-a făcut cunoscut oamenilor prin intermediul naturii. Ca listrienii să constate ei înșiși că Dumnezeul acesta viu și adevărat n-a încetat de a da mărturie oamenilor despre Sine, Sfîntul Apostol Pavel anintește doar de experiența însăși a lor, despre ceea ce puteau ei pricepe pe cale naturală că atestă providența lui Dumnezeu. Căci, într-adevăr, sfera creației, după concepția Sfîntului Pavel, vorbește despre existența lui Dumnezeu și facearea mîinilor Lui. Ordinea care domnește în univers vorbește spiritului credincioșilor, dar atențiile providenței se adresează nu numai spiritului,

61. După Ferdinand Prat (*La Théologie de Saint Paul*, vol. I, XIV-ème éd., Paris, 1927, p. 67), cuvîntarea Sfîntului Apostol Pavel în Listra Licaoniei cuprinde o îndrumare, o apologie și o teodicee prescurtată.

62. Codex Bezae prezintă deosebit pasajul acesta: Εὐαγγελιζόμενοι ὑμῖν τὸν θεόν, ὅπως ἀπὸ τούτων ματαίων ἐπιτρόφησθε ἐπὶ τὸν θεόν τὸν ζῶντα. S-a crezut că prin cuvîntul θεός Apostolul face aluzie la puternicul Zeus, protectorul cetății Listra, pe care localnicii obișnuiau să-l numească ὁ θεός. E. Jacquier (*op. cit.*, p. 428) crede că, prin acest termen, Sfîntul Apostol Pavel vrea să facă introducerea în subiect și că el ar fi la fel cu acela de «Dumnezeul necunoscut» (ἄγνωστος θεός) din cuvîntarea din Areopag (F. Ap. XVII, 23).

ci și inimii, dînd oamenilor «ploi» (ὕετος) și «timpuri roditoare (καιροὺς καρποφόρους).

Dintre toate binefacerile lui Dumnezeu față de oameni, cea mai evidentă și binecuvîntată este fertilitatea pămîntului. În părțile Orientului, îndeosebi în Licaonia, unde solul era lipsit de orice vegetație mai bogată din cauza soarelui neîndurător, ploile erau socotite ca o comoară prețioasă și o binefacere specială a zeilor. Zeus era chiar numit, în acele părți, ὕετος, ἐπικαρπίος. Ploile constituie, deci, sursa principală de fertilitate a solului, și de revenire în chip armonios a anotimpurilor. Ploile sînt propice coacerii roadelor pămîntului, care, la rîndul lor, umplu de hrană (ἐμπιπλῶν τροφῆς) și îmbată de bucurie inima omului (καὶ εὐφροσύνης τῆς καρδίας ὑμῶν).

Dar cunoașterea existenței și activității lui Dumnezeu numai pe cale naturală este indirectă și insuficientă. Ea este completată, în veacurile de cunoaștere a lui Dumnezeu, printr-o descoperire directă, specială, cînd peste oameni strălucește marea lumină a Evangheliei Fiului Său (cf. F. Ap. XVII, 30). Această idee nu este exprimată anume, dar Sfîntul Apostol Pavel lasă să se întrevadă că acum a sosit timpul ca listrienii să părăsească cinstirea unor zei imaginari și neputincioși și să vină la cunoaștința adevăratului Creator și Binefăcător al universului. Plenitudinea acestor vremi a sosit «prin bărbatul pe care Dumnezeu L-a rînduit de mai înainte să judece lumea întru dreptate, dînd încredințare tuturor prin învierea Lui din morți» (F. Ap. XVII, 31).



Cuvîntarea Sfîntului Apostol Pavel n-a avut însă efectul dorit, căci inițiatorii proclamării noii arătări a lui Zeus și Hermes, neînțelegînd prea multe cuvînte din ea, nu voiau să se lipsească nici de festivitatea lor și nici de ospățul obștesc care trebuia s-o încheie. Listrienilor le era greu «să renunțe pentru un Dumnezeu invizibil la divinitățile pe care le vedeau și puteau să le atingă». ⁶³ Aceasta, pentru că păgînii dau minunii un alt sens decît iudeii. Credința iudeilor că cerul face minuni, prin oameni, cu ajutorul unei învățători, era subtilă pentru aceste spirite simple; pentru iudei, minunea era un argument doctrinar, iar pentru închinătorii la zei era descoperirea Divinității însăși. Mulțimea a stăruit deci în a adora și a se prosterna înaintea Apostolilor. De aceea, a trebuit o adevărată luptă din partea celor doi misionari pentru a înlătura săvîrșirea unui astfel de sacrilegiu.

Faptul că cei doi bărbați, deși aveau puterea de a face minuni, au respins de a fi apoteozați, a provocat o adîncă decepție în sufletele listrienilor. Tulburați și cu cugelul contrariat de faptul că au fost înșelați, ajungînd într-o situație atît de ridicolă, localnicii părăsesc cu greu (μόλις, vix) acel loc de prăznuire și cinstire religioasă (F. Ap. XIV, 18), ⁶⁴

63. G. Fouard, *op. cit.*, p. 47.

64. După αὐτοῖς, manuscrisul C și numeroase manuscrise minuscule adaugă: ἀλλὰ παρεῖθα: ἕκαστον εἰς τὰ ἴδια, iar Floricensis prezintă această variantă cu cuvintele:

păstrînd în inimi o ură care era gata oricînd să se reverse asupra acelor care le pricinuiseră atîtea deziluzii și neplăceri.

După acest episod, Apostolii și-au continuat netulburații lucrarea lor de evanghelizare în orașul Listra. În cît timp și în ce condiții și-au continuat ei activitatea, autorul Cărții Faptele Apostolilor nu precizează. Sfîntul Luca ne istorisește numai în ce chip cei doi misionari au trebuit să-și întrerupă lucrul, fiind nevoiți să iasă din această cetate. Dar pentru că puțin mai departe el înșiră, în Bisericile pe care le-au organizat Apostolii, la înapoierea din această călătorie, și pe cea din Listra (F. Ap. XIV, 21), reiese că Sfîntul Apostol Pavel și Sfîntul Varnava au zăbovit mai mult timp în această localitate⁶⁵ și că activitatea lor a fost încununată de roade bogate.⁶⁶

Cum în Listra nu erau decît puțini iudei de origine palestiniană, pretrecerea și activitatea celor doi misionari se desfășoară în chip obișnuit. În acest răstimp, la îndemnul Apostolilor, mulți din locuitorii cetății și din împrejurimi părăsesc zeii cei fără viață și se întorc la «Dumnezeul cel viu și adevărat», devenind astfel ucenici ai Apostolilor (F. Ap. XIV, 20). Între aceștia trebuie să amintim, în primul rînd, pe acela care mai tîrziu avea să fie cel mai iubit ucenic și colaborator al Sfîntului Pavel, pe tînărul Timotei, dimpreună cu mama sa, Eunice, și cu bunica sa, Loida (II Titm. I, 5), căci modul în care Sfîntul Luca vorbește despre Timotei, cu ocazia treceri marelui Apostol prin această localitate, la începutul celei de a doua călătorii misionare (F. Ap. XVI, 1-3), e explicabil numai admitînd că Timotei a primit creștinismul cu mulți ani înainte.⁶⁷ Această epocă corespunde primei călătorii misionare a Apostolului.

Dar lucrarea de evanghelizare desfășurată de Sfîntul Apostol Pavel și Sfîntul Varnava în Listra este întreruptă într-un mod cu totul neașteptat. Iudeii caută prilej pentru alungarea din Listra a celor doi Apostoli. Ura iudeilor împotriva Sfinților Apostoli și lucrării lor era așa de mare, încît, auzind despre succesul propovăduirii Evangheliei în Listra, vin din Iconiu și chiar din Antiohia Pisidiei, cu scopul de a provoca o tulburare împotriva lor și a zădărnici astfel activitatea lor. Sfîntul Luca nu ne spune în ce chip au reușit iudeii să ațîțe populația din Listra împotriva Sfîntului Apostol Pavel și Varnava, dar aceasta se poate înțelege ușor. Iudeii veniți din Iconiu și Antiohia Pisidiei au fost ajutați, fără îndoială,

«Et haec dicentes (vix persuaserunt ne immolarent sibi illi homines et di(miserun)t eos ab se.

65. Unii codici prezintă diferite versiuni destinate să completeze istorisirea și să arate că, între acest episod și instigația iudeilor din Iconiu și Antiohia Pisidiei a existat un oarecare interval de timp. Astfel, manuscrisele C, D, E, cuprind cuvintele: διατριβόντων δὲ αὐτῶν διδασκόντων ἐπὶ λθόν τινες Ἰουδαῖοι. În manuscrisul minuscul d, scrie: moras facientes eos decentes supervenerunt autem idaei. După cuvîntul Ἀντιοχεῖας, în manuscrisul C citim, în continuare: διελεγόμενων αὐτῶν παρρησία ἐπαισαν τοὺς ὄχλους ἀποστηναὶ ἀπ' αὐτῶν λεγόντες ὅτι οὐδὲν ἄλλοθὲς λέγουσιν, ἀλλὰ πάντα ψεύδομαι; în fine, în Floricensis: (qui) palam disputabat verbum Dei. Persuadebant (illis ho) minibus, non crederunt eis docentibus dicentes quia nihil veri dicunt sed in omnibus mentiuntur (et concita) verunt turbam ut lapiderunt Paulum.

66. Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 201.

67. Idem, *ibidem*.

de compatrioții lor din localitate care, probabil, s-au ridicat primii împotriva Apostolilor. În afară de aceasta, iudeii găsesc un teren favorabil intențiilor lor: o mulțime nehotărâtă și nemulțumită că i s-a respins de către Apostoli cinstita ei. De aceea, iudeii vor fi răspândiți printre cei cîțiva compatrioți părerea că cei doi bărbați nu numai că sînt oameni obișnuiți, dar sînt pe deasupra niște înșelători impioși și blasfematori, care dau numele de Dumnezeu și Mesia unui om răstignit pentru propriile Sale păcate. Ei au convins ușor pe închinătorii la zei că minunile acestor străini ar fi false. Știind că păgînii cred în puterea duhurilor rele, iudeii nu vor fi întirziat să învinuiască pe Apostoli că ei au vindecat pe paralytic cu ajutorul acestor duhuri. Ei vor mai fi spus că, la Antiohia și Iconiu, acești străini, care înșelau oamenii prin reputația, faptele și cuvîntările lor false, n-au putut scăpa de lapidare decît prin fugă.

Poporul listrian, care se dădea adesea la izbucniri spontane, a dat deci crezare spuselor instigatorilor, că Apostolul Pavel și Varnava ar fi niște înșelători și a trecut deodată, de la respect și adorare, la furie și răzvrătire. Ne este cunoscut, din chiar Noul Testament (Mat. XXVII, 25; F. Ap. XXI, 28 și urm.), faptul că mulțimea trece adesea rapid de la o atitudine la alta, distrugînd astăzi ceea ce a făcut și adorat ieri. Tot astfel, și acum, locuitorii Listriei, socotind că au fost înșelați, pornesc spre locul unde credeau că îi pot găsi pe cei doi bărbați, dar nu cu imne de bucurie religioasă pentru a le jertfi, ca unor zei, ci cu strigăte de ură și dispreț, pentru a-i lovi cu pietre și a-i ucide.

Apostolii nu știau nimic despre agitația și intrigile îndreptate împotriva lor. Ei se aflau, probabil, într-un loc public, vestind Evanghelia mîntuirii prin Iisus Hristos. Astfel găsindu-i, mulțimea înfuriată, într-un tumult sălbatec, începe să-i lovească cu pietre, îndeosebi pe Sfîntul Pavel, căci el săvîrșise minunea vindecării, în urma căreia listrienii îi crezuseră zei. Sfîntul Apostol Pavel e greu lovit; pierzîndu-și simțirea, cade la pămînt ca mort, așa cum căzuse odinioară, însîngerat, la porțile Ierusalimului, Sfîntul Arhidiacon Ștefan (F. Ap. VII, 58). În felul acesta, Apostolul Pavel expiază păcatul fostului Saul, care consimțise ca Sfîntul Ștefan să fie ucis cu pietre.

Uciderea cu pietre era o pedeapsă folosită mai ales la iudei și care se aplica, în cele mai multe cazuri, pentru hula împotriva lui Dumnezeu (Lev. XXIV, 14; Num. XV, 35). Nu este exclus ca iudeii veniți în Listra să fi instigat poporul împotriva Apostolilor, pe motivul că aceștia ar fi hulitori ai zeilor.⁶⁸ Atît la iudei, cît și la celelalte popoare, execuțiile capitale aveau loc în afara zidurilor cetății (F. Ap. XIV, 58). În cazul de față, Sfîntul Pavel este lovit, prin surprindere, chiar în interiorul cetății și apoi, fiind socotit mort, este tîrît în afara cetății și expus fiarelor și păsărilor de pradă. Procedînd astfel, iudeii voiau să ascundă magistraților cetății crîma lor, ca să nu fie pedepsiți că au dat la moarte prin lapidare un cetățean roman.⁶⁹

68. C. Felten, *op. cit.*, p. 278; Bludau, *op. cit.*, p. 174.

69. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 431.

Dar vremea în care niarele Apostol trebuia să primească «cunună dreptății» (II Tim. IV, 8) nu venise încă. El de-abia începuse lupta pentru vestirea mântuirii prin Isus Hristos. Dacă violența mulțimii n-a putut fi împiedicată de către cei câțiva listrieni, în inima cărora încolțise sămânța Evangheliei, cel puțin acum, după ce mulțimea a părăsit trupul zdrobit al Apostolului, creștinii se apropie cu emoție, fără a lua în seamă că ei înșiși sînt expuși pericolului și înconjoară «ceea ce credeau că este trupul fără viață al învățătorului lor prea iubit». ⁷⁰ Spre marea lor bucurie, ei constată că Sfântul Apostol Pavel trăiește; de aceea nu întîrzie a-i veni în ajutor, astfel că, prin îngrijirea lor plină de iubire, marele Apostol își revine în simțiri. ⁷¹

Ridicîndu-se de la pămînt, Sfântul Apostol Pavel intră în cetate, înconjurat de ucenici (F. Ap. XIV, 20), în fapt de seară, ⁷² ca să nu fie observat de prigonitorii săi. Dar, după o silnicie așa de sălbatecă, de care își va aduce aminte tot restul vieții (II Cor. XI, 23; II Tim. II, 11), nu mai era prudent să rămînă în Listra și să se arate iarăși în fața poporului; și chiar dacă furia poporului se potolise, Apostolii nu mai puteau rămîne din pricina iudeilor, care oricînd puteau provoca o nouă tulburare, ridicînd din nou mulțimile împotriva lor. Deci, Sfântul Pavel și Varnava se hotărîsc să părăsească cît mai degrabă cetatea, atît pentru salvarea lor cît și pentru a feri de primejdii pe cei ce primiseră credința creștină; ⁷³ după ce, prin îngrijirea, probabil, a familiei tînărului Timotei, Sfântul Apostol Pavel prinde puteri noi și se încumetă să părăsească Listra, dimpreună cu Varnava, în chiar zorii zilei (F. Ap. XIV, 20). Dar ei nu iau calea înapoi spre Iconiu sau Antiohia Pisidiei, căci ar fi însemnat că se duc din nou în mîinile iudeilor care îi urau și-i persecutau cu atîta îndîrjire. Apostolii se îndreptară deci spre sud-vest, spre o altă cetate a Licaoniei, numită Derbe, intrînd astfel tot mai adînc în inima Licaoniei (F. Ap. XIV, 20). ⁷⁴

După aproape șapte ore de drum, străbătînd pe jos 27 km, cei doi misionari ajung în Derbe. Aici, toți locuitorii fiind închinători la zei, ei află liniște și pace, căci iudeii nu știau că Sfântul Apostol Pavel e viu, ca să-l mai urmărească și să-i zădărnicească activitatea misionară și în Derbe. Taina că cei doi bărbați sînt în Derbe, tînăra comunitate din Listra o păstra cu mare sfințenie. Deci, Apostolii au condiții prielnice pentru a-și

70. L.-Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 713.

71. Pentru că Sfîntul Luca nu istorisește relacerea Apostolului Pavel, s-a conchis (Fellen, *op. cit.*, p. 278. I. Knabenbauer, *op. cit.*, p. 250. De Ligny, *Histoire des Actes des Apôtres*, V-ème éd., Paris, 1845, p. 118) că el ar arăta aici o minune, căci altfel nu se explică faptul că a putut pleca chiar a doua zi la Derbe, ca să-și continue misiunea apostolică. Un om socotit mort, după ce a fost sufocat sau înecat, cînd își recapătă respirația se ridică sănătos, și a doua zi e în stare să meargă; dar un om socotit mort, după ce a fost lapidat și acoperit peste tot cu rîni, trebuie mult timp îngrijit, ca să poată fi în stare să se ridice, să meargă și să călătorească. Dar această argumentare nu-și are locul aici.

72. Așa cităm textul B al Faptelor Apostolilor XIV, 20: καὶ ἀπελθόντος τοῦ ὄχλου ἀπαύρατος ἀναοιάς.

73. Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 203.

74. Idem, *ibidem*.

relua lucrul evanghelic, atît între locuitorii orăşelului Derbe, cît şi în împrejurimi (F. Ap. XIV, 21). Că cei doi Apostoli au putut desfăşura nefîlburăţi, în Derbe şi în împrejurimi, lucrarea lor evanghelică, reiese din cuvintele Sfîntului Pavel însuşi, cînd scria ucenicului său Timotei despre persecuţiile şi suferinţele pe care le-a îndurat; el aminteşte pe acelea din Antiohia Pisidiei, Iconiu, Listra, şi înşiră aceste cetăţi în chiar ordinea în care el le-a vizitat (II Tim. III, 11). Or, dacă Sfîntul Pavel ar fi îndurat în Derbe o prigoană, el n-ar fi trecut neobservat acest fapt.⁷⁵

Tot ceea ce ştim despre activitatea Sfinţilor Apostoli Pavel şi Varnava la Derbe, se cuprinde în cuvintele: «Binevestind» (εὐαγγελίζόμενοι) şi «învăţînd» (μαθητεύσαντες) — dovadă că lucrarea lor apostolică a fost îndelungată şi rodnică. Această activitate a fost încununată cu convertirea multora (F. Ap. XIV, 21). Printre aceşti ucenici a fost şi Gaius, care mai tîrziu l-a însoţit în ultima sa călătorie la Ierusalim, cînd a fost dusă la destinaţie colecţia pentru Biserica de aici (F. Ap. XXIV, 4). Cît timp au petrecut Apostolii Pavel şi Varnava în Derbe, Sfîntul Luca nu precizează. Dar succesul pe care l-au avut în aceste ţinuturi, unde au întemeiat comunităţi compuse aproape în întregime din foşti păgîni, precum şi faptul că ei nu puteau să se întoarcă prea curînd în cetăţile prin care iudeii instigaseră mulţimea împotriva lor, dovedesc că Apostolii au rămas în Derbe timp mai îndelungat, poate chiar au petrecut aici iarna anului 46-47.⁷⁶

Cînd au socotit că au propovăduit de ajuns şi în această cetate, Apostolii se hotărîsc să se întoarcă la Antiohia Siriei. Dorul de fraţi îi mîină spre această localitate, căci trecuse multă vreme de cînd se îmbarcaseră în Seleucia şi străbăteau ţinuturi necunoscute. De la Derbe, ei se puteau întoarce în capitala Siriei pe drumul cel mai scurt, care străbătea Munţii Taurus prin defileul Porţile Ciliciene. Dar Sfîntul Pavel şi Sfîntul Varnava nu o iau pe drumul cel mai scurt, spre Antiohia Siriei, ci, cu toate primejdiile suportate, se înapoiază pe aceeaşi cale pe care veniseră, şi reiau astfel legătura cu Bisericile abia înliinţate în cetăţile Ilicaonice şi pisidice. Era necesar să zăbovească în aceste comunităţi şi să întărească pe credincioşi, căci «nu este destul numai a răspîndi sămînţa cuvîntului Evangheliei, ci trebuie a o stropi, a o îngriji şi a o apăra de frig, de furtună şi de orice primejdie».⁷⁷ Noii convertiţi din aceste cetăţi, trăind în mijlocul iudeilor şi păgînilor care îi prigoneau şi le pricinuiau tot felul de necazuri, aveau nevoie de ajutoare şi mîngîiere. Iudeii necredincioşi care persecutaseră pe Apostolii Pavel şi Varnava cu atîta îndîrjire, au căutat, desigur, şi după ce aceştia au părăsit cetăţile respective, să facă tot ce le slătea în putere, pentru a distruge sămînţa Evangheliei. Această situaţie cerea din nou prezenţa celor doi Apostoli în mijlocul creştinilor. Despre activitatea Sfinţilor Apostoli Pavel şi Varnava, cu această ocazie, în Listra, Iconiu şi Antiohia. Sfîntul Luca ne spune doar că ei «au întărit sufletele ucenicilor, îndemnîndu-i să rămîna statornici în credinţă şi spu-

75. Cf. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 432.

76. Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 205.

77. J.-A. Petit, *op. cit.*, p. 171.

nindu-le că prin multe necazuri trebuie să intrăm în împărăția lui Dumnezeu» (F. Ap. XIV, 22).

Avînd în vedere că predica lor fusese întreruptă și că creștinii din aceste cetăți puteau cădea ușor de la credința cea adevărată, Apostolii îi îndeamnă să fie tari în credință și uniți în Iisus Hristos și să păstreze adevărurile de credință pe care le-au primit cu cutremur, atunci cînd ei au venit pentru prima dată în mijlocul lor. Apostolii spun creștinilor din aceste comunități că nu vor avea nici pace, nici bucurii, nici prosperitate; dimpotrivă, vor îndura multe necazuri și ispite, pentru a se putea chema fii «ai împărăției cerurilor». Perspectiva aceasta a fost relevată de Mîntuitorul însuși, pentru Sfinții Săi Apostoli. Deci, precum Mîntuitorul a trebuit să sufere pentru alții, pentru a intra în slava Sa dumnezeiască, tot astfel și creștinii trebuie să îndure necazuri și ispite, pentru a fi slăviți de Dumnezeu întru împărăția Sa cea veșnică.⁷⁸

Dar Sfinții Apostoli Pavel și Varnava se opresc în Listra și în celelalte cetăți, nu numai pentru a se încredința de statornicia noilor convertiți și pentru a-i îndemna la statornicie, ci și pentru a desăvîrși opera lor, adică pentru a da acestor Biserici o organizare mai temeinică, după modelul comunităților creștine din Ierusalim și Antiohia Siriei. Tulburările provocate de iudei cu ocazia primei lor vizite în aceste cetăți nu le îngăduiseră să organizeze aceste Biserici mai temeinic și să le instituie conducători. După plecarea lor neașteptată, cei ce primiseră Evanghelia rămăseseră în afara Sinagogii și fără nici un cult, căci ei erau departe de centrul cultului creștin din Ierusalim sau de cel al Bisericii din Antiohia. Pentru că de buna organizare depindea propășirea și unitatea însăși a fiecărei Biserici, Apostolii «au hirotonit preoți și i-au încredințat Domnului în Care crezuseră» (F. Ap. XIV, 23). Aceștia sînt cei mai buni și mai încercați creștini din comunitate, și lor le încredințează Apostolii propovăduirea Evangheliei, îndeplinirea cultului divin și conducerea comunității.⁷⁹ Astfel, preoții hirotoniți de Sfinții Apostoli Pavel și Varnava în Listra, Iconiu, Antiohia și în celelalte comunități, devin depozitarii oficiali și reprezentanții titulari ai autorității Sfinților Apostoli.

După ce organizează Bisericile din Licaonia și Pisidia, cei doi misionari părăsesc aceste ținuturi și se îndreaptă spre orașul maritim Attalia, de unde pornesc cu corabia la Antiohia, capitala Siriei, și acolo în prezența întregii comunități, «vestesc cite a făcut Dumnezeu cu ei și cum a deschis neamurilor ușa credinței» (F. Ap. XIV, 27).

*

Sfîntul Apostol Pavel se despărțise de comunitățile creștine din Asia Mică cu trupul, dar nu și cu sufletul. În toată vremea petrecerii sale la Antiohia și Ierusalim, el n-a încetat a se gîndi, ca un adevărat părinte, la fiii săi de credință din aceste ținuturi (cf. F. Ap. XV, 36). De aceea, în primăvara anului 50,⁸⁰ pornind în a doua călătorie misionară, de data

78. Cf. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 434.

79. Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 208.

80. Diacon dr. N. I. Nicolaescu, *Cronologia Paulină*, București, 1942, p. 10.

aceasta însoțit de Sila (F. Ap. XV, 38-40), Sfântul Apostol Pavel se îndreaptă din nou spre nord, spre lăcerele comunități din Licaonia și Pisiidia. El străbate Munții Amanus prin porțile siriene, de-a lungul țărmlului golfului Isiisc, și traversează întreaga Cilicie, pînă la Tars, vizitînd Bisericele (F. Ap. XV, 41), înființate cu cîtiva ani mai înainte (Gal. II, 21), și vestindu-le hotărîrile Sinodului Apostolic. Indreptîndu-se apoi spre sud-vest, Sfântul Apostol Pavel străbate Munții Taurus prin porțile ciliciene și ajunge din nou în cetățile Licaoniei. Pentru că de data aceasta venea dinspre răsărit, el vizitează orașelul Derbe (F. Ap. XVI, 1). Mare trebuie să-i fi fost bucuria, constatînd că roadele ostanelilor sale de odinioară se înmulțiseră, că fiii săi duhovnicești nu numai că nu pierduseră nimic în timpul absenței sale, dar numărul lor crescuse considerabil. Tocmai starea prosperă a acestei Biserici l-a determinat să nu rămînă timp mai îndelungat la Derbe, ci, după o scurtă ședere, să plece spre Listra, unde era mai multă nevoie de prezența și lucrarea sa.

Ajungînd în Listra, bucuria Apostolului e și mai mare. Listra, unde odinioară fusese socotit mort, îi oferă una din cele mai mari consolări, în ceea ce privește suferințele sale în opera de propovăduire a lui Iisus Hristos. Aici, el regăsește pe Timotei, unul dintre ucenicii prea iubiți și dintre colaboratorii săi cei mai apropiați. Timotei era fiul unei evreice și al unui elin (F. Ap. XVI, 1). Instrucția sa religioasă a fost făcută de mama sa Eunice și de bunica sa Loida, care au știut să-l crească, din fragedă copilărie, în studiul Scrierilor Sfinte și în devoțiune și teamă de Dumnezeu (II Tim. I, 5; III, 15). Loida și Eunice coborau dintr-una⁸¹ din coloniile pe care, cu trei veacuri înainte, Antioh Epifaniu le transportase din Babilon în Frigia,⁸² sau din vreo familie care venise mai de mult în părțile acestea în vederea negoșului. Căsătoria Eunicei cu un elin și necircumciderea fiului ei arată că ea nu era prea atașată de legea mozaică, fapt ce a ușurat trecerea ei, a Loidei și a lui Timotei la creștinism, cu prilejul primei vizite a Sfîntului Apostol Pavel în Listra.

Timotei trebuie să fi fost acum încă destul de tînăr, căci cu 17 sau 18 ani mai tîrziu, Sfîntul Pavel îi scrie: «Nimeni să nu disprețuiască tine-rețele tale, ci fă-te pildă credincioșilor cu cuvîntul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția» (I Tim. IV, 12). El devenise nu numai un creștin bun, ci și un misionar devotat întru totul Evangheliei lui Hristos. El era un tînăr virtuos și fiind înzestrat cu însușiri spirituale deosebite, dovedise un zel fierbinte în propovăduirea Evangheliei. De aceea Sfîntul Apostol Pavel hotărâște ca Timotei să-i fie de acum înainte colaborator în propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu către neamuri.

Prima măsură luată de Sfîntul Apostol Pavel în vederea acestui scop, a fost circumciderea noului său ucenic. Precum se știe, Timotei era, după mamă, iudeu. După dreptul roman,⁸³ copiii trebuiau să urmeze credința

81. G. Fouard, *op. cit.*, p. 101.

82. Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XII, 3, 4.

83. «Jure civili cui est mater libera, liber est» (Cicero, *De natura deorum*, III, 18-65).

mamei.⁸⁴ Deci Timotei, fiind născut dintr-o femeie de neam iudeu, era considerat iudeu și trebuia să fie circumcis. Cu toate acestea, el rămăsese necircumcis. Sfântul Apostol Pavel hotărăște ca el să fie circumcis, nu pentru că socotea tăierea împrejur necesară mântuirii, ci pentru a preîntâmpina orice prilej de ostilitate din partea iudeilor în activitatea viitoare a lui Timotei. Era în planul Sfântului Pavel ca, în călătoriile sale, să continue ceea ce făcuse pînă aci, de a predica adică mai întîi iudeilor și apoi neamurilor. Dorința sa era ca și pe membrii poporului său să-i înduplece să îmbrățișeze cit mai curînd credința lui Iisus Hristos.⁸⁵ Sfântul Pavel nu putea intra însă în sinagogile conaționaliilor săi însoțit de Timotei, dacă acesta rămînea netăiat împrejur. Apostolul știe că Timotei, fiind necircumcis, va fi socotit pretutindeni ca un păgîn, ca un apostaziat de la legea strămoșească⁸⁶ și deci nu va fi primit astfel în sinagogile iudeilor. Timotei nu numai că n-ar fi putut folosi astfel Sfântului Apostol Pavel în evanghelizarea iudeilor, dar ar fi fost pentru Apostol chiar un obstacol foarte puternic în această misiune. Sfântul Pavel nu putea nici ascunde că însoțitorul său era necircumcis, deoarece toți iudeii din împrejurimi știau că mama sa era evreică (F. Ap. XVI, 3). Deci, spre a nu fi nevoit să renunțe de acum înainte, din cauza noului său colaborator, la vestirea Evangheliei între iudei, Sfântul Apostol Pavel ia pe Timotei și împlinește cu el această poruncă a Legii.⁸⁷ Iar Timotei, recunoscînd deplina îndreptățire a motivelor marelui Apostol, «nu se împotrivesc acestui ritual, ci se supune acestei operații grele și dureroase, în interesul răspîndirii Evangheliei lui Hristos».

S-a pretins⁸⁸ că actul circumciderii lui Timotei este în contradicție cu principiile Sfântului Apostol Pavel. E drept că Sfântul Pavel, cu puține luni în urmă, se împotravisese, în soborul Sfinților Apostoli, circumciderii lui Tit (Gal. II, 3), dar concluzia că purtarea Apostolului, în aceste două împrejurări, ar fi inconsesventă, nu este justificată, deoarece situația nu este aceeași. Tit era elin și după mamă și după tată, în timp ce Timotei după mamă era evreu. Dacă Sfântul Pavel ar fi circumcis pe Tit, ar fi triumfat iudaizanții, care socoteau circumciziya ca indispensabilă mîntuirii. Apostolul refuză deci să circumcidă pe Tit, întrucît aici era în joc un principiu de doctrină, în timp ce el circumcide pe Timotei numai dintr-o măsură de prevedere sau de acomodare. De altfel, în ochii marelui Apostol, tăierea împrejur era în sine ceva indiferent; deviza lui era în primul rînd să se facă tuturor toate: iudeu cu iudeii, elin cu elinii, ca doar să citșige sufletele tuturor pentru Hristos (I Cor. IX, 19-23).

84. Motivul pentru care numele tatălui lui Timotei nu este menționat nici în Faptele Apostolilor și nici în epistolele pauline, probabil e acela că el trecuse pragul vieții pămîntești pe vremea cînd se petrec aceste lucruri. E mai puțin probabil că Sfântul Pavel nu pomenește de părintele lui Timotei, din pricină că el rămăsese la vechile sale credințe.

85. Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 260.

86. Adrien Boudou, *op. cit.*, p. 350.

87. Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 260.

88. Chr. F. Baur, *Apostel Paulus*, vol. I, Leipzig, 1866, p. 147.

Din epistolele adresate mai târziu ucenicului său Timotei, vedem că acesta nu numai că a devenit asociat lucrării misionare a marelui Apostol, dar, din acest moment, el e ridicat, prin sacerdoțiu, la demnitatea păstorilor Bisericii lui Hristos. Timotei este designat ca sacerdot de către profeții din Licaonia, luminați de Duhul Sfânt (I Tim. I, 18; IV, 14); el face apoi o mărturisire de credință înaintea mai multor martori (I Tim. VI, 12), după care Sfântul Apostol Pavel îi adresează de asemenea, înaintea mai multor martori, câteva îndemnuri și instrucțiuni speciale, potrivit cu noua sa chemare (II Tim. II, 2). Apostolul se înconjoară după aceea de preoții pe care el însuși și Varnava îi consacraseră în prima călătorie misionară și cu toții pun mâinile pe capul vrednicului Timotei (I Tim. IV, 14; II Tim. I, 6). Harul coboară în acea zi cu strălucirea pe care Sfântul Pavel n-o va uita niciodată.⁸⁹ De aceea, în ultimele clipe ale vieții sale, el vorbește ca de un foc ce consumase în ucenicul său «duhul temerii», propriu Vechiului Legământ, pentru a nu-i lăsa decît duhul lui Hristos, «duhul iubirii și înțelepciunii» (II Tim. I, 6-7). De acum, tînărul Timotei devine, ca și Sfântul Pavel, Apostol al Evangheliei lui Hristos printre neamuri.

Cele două epistole adresate lui Timotei de către marele Apostol al neamurilor, către sfîrșitul vieții sale, au făcut nemuritor pentru totdeauna numele acestui ucenic din Listra Licaoniei. Timotei a fost, pentru Sfîntul Pavel, ceea ce Sfîntul Ioan, fiul lui Zevedei, a fost pentru Mîntuitorul Hristos. Lui Timotei din Listra i-a fost încredințată soarta Bisericilor din Asia Mică (I Tim. I, 3).⁹⁰



89. G. Fouard, *op. cit.*, p. 103.

90. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, 4, Migne, P.G., XX, col. 220

CATALOGUL MANUSCRISELOR
DIN
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE¹

25

Miscelaneu

Sec. XVIII; hîrtie; 239 foi; 30×20,5. Scriere cursivă, cerneală neagră; unele inițiale, titluri și colontitluri, cu cerneală roșie; frontispicii și podoabe finale liniare din cerneală neagră și roșie; 27-30 rînduri pe pagină. Mai multe condeie, dintre care unul este al lui *Serafim schevofilaxul și stareșul mănăstirii Căldărușani* (foile 1-80 și 171-172v). Corecturi, de la mîna înlîia, pe foile 99-163. Legătură veche în piele și carton. La legat s-a întrebuițat ca hîrtie de Vorsatz foi de manuscris, iar în cartonul legăturii se văd foi dintr-un manuscris slavon. A aparținut mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, 133; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2263.

Manuscrisul e format din patru corpuri: corpul 1, foile 1-80; corpul 2, foile 81-95; corpul 3, foile 96-163; corpul 4, foile 164-239. Mai firziu, au fost rupte din manuscris: patru foi între foile 80 și 81, trei foi între foile 95 și 96 și o foaie între foile 220 și 221. Foile 161-163 legate greșit; ordinea firească e aceasta: 163, 161, 162.

I. *Lavsaicon*.²

1. f. 1-2. [Scrisoare de dedicație iscălită de Teofilact clucerul]
= *Lafsaicon*, București, 1760.³

2. f. 2-4. Predoslovie a vieții cuvioșilor părinți ce să coprinde în *Lavsaicon*. Blagosloveaște, părinte = Δουσαϊκόν, ἦτοι Βιβλος περιέχουσα διηγῆσεις ἀσκητικὰς ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, προσφωνηθεῖσα τῷ αἰτήσαντι Δαύσῳ Πραιποσίτῳ, παρὰ τοῦ Ἡρακλεῖδους ἐπισκόπου, μεταφρασθεῖσα μὲν παρὰ τινος ἀνούμου ἐκ τῆς ἐλληνίδος εἰς ἀπλὴν

1. Continuare din: nr. 7-8, anul XII (1960).

2. Este o copie a *Lafsaiconului* tradus de Teofilact biv-vel clucerul și tipărit la București în anul 1760. Manuscrisul e mutilat, lipsesc cinci foi de la sfîrșit. Copia e făcută de neobositul copist *Serafim*, stareșul și schevofilaxul mănăstirii Căldărușani. Nu-i găsec însemnat numele în manuscris; identificarea o fac după scris. Se prea poate ca sfîrșitul manuscrisului să fi purtat și numele lui.

3. O prefață dedicatorie care ar merita un studiu asupra izvoarelor și compoziției.

φράσιν, τύποις δὲ ἐκδοθείσα προτροπὴ τοῦ... ἐν ἱεροδιδασκαλῶσι Κυρίου Ἐφραίμου... Νεωστὶ μετατυπωθὲν καὶ ἐπιμελῶς διορθωθὲν, Veneția, 1807, pp. 17-23.⁴

3. f. 4-6v. Scrisoare ce s-au scris către Lavsa Prepositul de Iraclid episcopul Capadochiei = *Op. cit.*, p. 24-31.

4. f. 7. Lavsaicon. Cu ajutoriul lui Dumnezeu începerea povestii pentru viața bărbaților celor cuvioși și a muerilor care s-au scris de Eraclid episcopul către Lavsa Prepositul. Blagoslov[eaște], părinte = *Op. cit.*, p. 1.

5. f. 7-9. Pentru avva Isidor priinitor de strein[i] = *Op. cit.*, p. 1-5.

6. f. 9-9v. Pentru fecioara Potamiena = *Op. cit.*, p. 6-7.

7. f. 9v-10. Pentru Didimu = *Op. cit.*, p. 7-8.

8. f. 10-10v. Viața Alixandriei = *Op. cit.*, p. 8-10.

9. f. 10v-11v. Pentru fecioara cea iubitoare de argint = *Op. cit.*, p. 10-12.

10. f. 11v-12v. Pentru avva Arsasie și pentru cei după lângă dănsul = *Op. cit.*, p. 12-14.

11. f. 12v-14. Pentru avva Anun și pentru soția lui = *Op. cit.*, p. 15-18.

12. f. 14-15. Pentru avva Oru = *Op. cit.*, p. 18-21.

13. f. 15-16. Pentru avva Pamfo = *Op. cit.*, p. 21-23.

14. f. 16. Pentru avva Pioru = *Op. cit.*, p. 24.

15. f. 16-16v. Pentru avva Amonie și pentru frații și denpr[e]ună cu surorile lui = *Op. cit.*, p. 24-26.

16. f. 16v-17v. Pentru avva Veniamin = *Op. cit.*, p. 26-27.

17. f. 17v. Pentru avva Apolonie = *Op. cit.*, p. 27-28.

18. f. 17v-18v. Pentru avva Paisie și Isaiia = *Op. cit.*, p. 28-30.

19. f. 18v-19. Pentru avva Macarie cel tânăr = *Op. cit.*, p. 30-31.

20. f. 19-20. Pentru avva Natanail = *Op. cit.*, p. 31-34.

21. f. 20-26v. Pentru avva Macarie Alixandrianul = *Op. cit.*, p. 35-51.

22. f. 26v-27. Pentru avva Marco = *Op. cit.*, p. 51-52.

23. f. 27-27v. Pentru avva Pavel și pentru fecioara care făcea șapte sute de rugăciun[i] = *Op. cit.*, p. 52-53.

24. f. 27v-28. Pentru Cronie preotul = *Op. cit.*, p. 53-54.

25. f. 28-30. Pentru Evloghie și pentru cel slăbănog = *Op. cit.*, p. 54-60.

4. Teofilact biv vel clucerul traduce Lavsaiconul după versiunea neogreacă editată în 1756 de ierodidascul Elrem. În limba română apare deci la patru ani după editare. Și aici o dovadă a sensibilității cărturarilor români pentru noutățile literare. Ediția întâia a lucrării fiindu-mi inaccesibilă, fac identificările după ediția din 1807, pe care o are fondul de cărți de la Internatul Teologic al Bibliotecii Institutului Teologic din București. Într-o redacție prescurtată, lucrarea este editată în MG, vol. 34, col. 995-1260. O ediție critică a lucrării, precedată de un amplu studiu, a dat C. Butler (*The Lausiac History of Palladius. A critical Discussion together with Notes on early Egyptian Monachism* (Texts and Studies 6, 1), Cambridge, 1898; *The Lausiac History of Palladius. II. The Greek Text edited with Introduction and Notes* (Texts and Studies 6, 2), Cambridge, 1904). Butler folosește numai manuscrisele din bibliotecile occidentale. Manuscrisele din bibliotecile răsăritene, multe la număr, au rămas necercetate și nefolosite. S-ar pulea ca cercetarea acestora să modifice concluziile lui Butler.

26. f. 30-30v. Pentru vedenia care au văzut marile Antonie = *Op. cit.*, p. 60-61.
27. f. 30v-33. Pentru Pavel cel prost = *Op. cit.*, p. 61-68.
28. f. 33v-34v. Pentru avva Pahonu = *Op. cit.*, p. 69-72.
29. f. 35-35v. Pentru avva Ștefan = *Op. cit.*, p. 72-74.
30. f. 35v-36. Pentru Oali cel ce au căzut = *Op. cit.*, p. 74-76.
31. f. 36v-37. Pentru Iron = *Op. cit.*, p. 76-78.
32. f. 37. Pentru Ptolomeiu⁵ cel ce au căzut = *Op. cit.*, p. 78.
33. f. 37-37v. Pentru fecioa[ra] ceaia ce au căzut = *Op. cit.*, p. 79.
34. f. 37v-38. Pentru avva Ilie = *Op. cit.*, p. 79-81.
35. f. 38-38v. Pentru avva Dorotei = *Op. cit.*, p. 82.
36. f. 38v-39. Pentru fecioara Piamun = *Op. cit.*, p. 82-83.
37. f. 39-41. Pentru marile Pahomie = *Op. cit.*, p. 83-89.
38. f. 41-42v. Pentru o fecioară ce să făcea ne bună pentru Hristos = *Op. cit.*, p. 89-93.
39. f. 42v-45. De viaț[a] lui avva Ioan cel din Lico = *Op. cit.*, p. 93-100.
40. f. 45-45v. Pentru Pimenia = *Op. cit.*, p. 100-101.
41. f. 45v. Pentru avva Amona și cei ce era împreună cu dănsul = *Op. cit.*, p. 101.
42. f. 45v-46. Viața lui avva Vi = *Op. cit.*, p. 102.
43. f. 46-46v. Pentru Teona = *Op. cit.*, p. 103-104.
44. f. 46v-47. Pentru avva Ilie = *Op. cit.*, p. 104-105.
45. f. 47-48v. Pentru avva Copri = *Op. cit.*, p. 105-109.
46. f. 48v-49. Pentru avva Surul și Isaiia și Pavel = *Op. cit.*, p. 109-111.
47. f. 49-51. Pentru avva Elin = *Op. cit.*, p. 111-115.
48. f. 51. Pentru avva Apeli = *Op. cit.*, p. 115-116.
49. f. 51-52. Pentru avva Ioan = *Op. cit.*, p. 116-119.
50. f. 52-52v. Pentru avva Pavnutie = *Op. cit.*, p. 119-121.
51. f. 52v-53v. Pentru Protocomitul = *Op. cit.*, p. 121-123.
52. f. 53v-54v. Pentru un neguțator = *Op. cit.*, p. 123-125.
53. f. 54v-55v. Pentru avva Apolonie și Filimon și pentru alții ce au mărtu[ri]sit cu el = *Op. cit.*, p. 125-128.
54. f. 56. Pentru Dioscor = *Op. cit.*, p. 129-130.
55. f. 56-56v. Pentru priviria părinților Nitrii = *Op. cit.*, p. 130-131.
56. f. 56v-57. Pentru avva Amonie = *Op. cit.*, p. 131-132.
57. f. 57-57v. Pentru avva Isidor = *Op. cit.*, p. 132-133.
58. f. 57v. Pentru preasfințitul Amonna = *Op. cit.*, p. 133.
59. f. 57v. Pentru avva Ioan = *Op. cit.*, p. 134.
60. f. 57v-58. Pentru avva Pitirion = *Op. cit.*, p. 134-135.
61. f. 58-58v. Pentru avva Evloghie = *Op. cit.*, p. 135-136.
62. f. 58v. Pentru avva Serapion⁶ = *Op. cit.*, p. 136.
63. f. 58v-59. Pentru avva Posidonie = *Op. cit.*, p. 136-138.

5. In ms : *Potolomeiu*.

6. In ms : *Sarapion*.

64. f. 59-59v. Pentru Ieronim⁷ și P[a]vla, Oxipertie, Petre și Simeon = *Op. cit.*, p. 138-139.
65. f. 59v-62. Pentru acest fericit Evagrie diaconul = *Op. cit.*, p. 139-145.
66. f. 62. Pentru avva Pior = *Op. cit.*, p. 146-147.
67. f. 62-62v. Pentru avva Moisi cel din Liviia = *Op. cit.*, p. 147-148.
68. f. 62v-63. Pentru avva Hronie = *Op. cit.*, p. 148.
69. f. 63-65. Pentru avva Iiacov și Palnutie și Herimon și pentru fratele cel ce s-au îngropat și au murit de sete = *Op. cit.*, p. 149-154.
70. f. 65. Pentru sfântul Solomon = *Op. cit.*, p. 154-155.
71. f. 65-65v. Pentru avva Dor[o]teiu = *Op. cit.*, p. 155.
72. f. 65v. Pentru avva Diocli = *Op. cit.*, p. 155-156.
73. f. 65v. Pentru avva Capiton = *Op. cit.*, p. 156.
74. f. 65v. Pentru cel ce să batjocoria = *Op. cit.*, p. 156-157.
75. f. 66-66v. Pentru cu[vi]osul Efrem = *Op. cit.*, p. 157-158.
76. f. 66v. Pentru avva Iulian = *Op. cit.*, p. 158-159.
77. f. 67-67v. Pentru avva Adolie = *Op. cit.*, p. 161.
78. f. 67-67v. Pentru avva Adolie = *Op. cit.*, p. 161.
79. f. 67v. Pentru avva Avramie = *Op. cit.*, p. 162.
80. f. 67v-68. Pentru avva Elpidie = *Op. cit.*, p. 162-163.
81. f. 68. Pentru avva Enesie și avva Evstafie = *Op. cit.*, p. 163.
82. f. 68-68v. Pentru avva Sisinie = *Op. cit.*, p. 164.
83. f. 68v. Pentru avva Gadana = *Op. cit.*, p. 165.
84. f. 68v-69. Pentru avva Ilie = *Op. cit.*, p. 165-166.
85. f. 69. Pentru oarecare Savatie = *Op. cit.*, p. 166-167.
86. f. 69v-70. Pentru Filorom preotul = *Op. cit.*, p. 167-169.
87. f. 70-70v. Pentru Severiian și pentru soția lui = *Op. cit.*, p. 169-170.
88. f. 70v-71v. Pentru avva cel milostiv = *Op. cit.*, p. 170-172.
89. f. 71v-72v. Pentru cuvio[a]sa Melana cea tânără = *Op. cit.*, p. 172-174.
90. f. 72v. Pentru Alvina și pentru Opiiano = *Op. cit.*, p. 175.
91. f. 72v-73. Pentru Pammahie, Macarie, Constandie⁸ și Pavla = *Op. cit.*, p. 175-176.
92. f. 73. Pentru Evstohiia și Veneriia, Teodora, Usiia și Adoliia = *Op. cit.*, p. 176-177.
93. f. 73-73v. Pentru Vasianila, Fotini, Asela și Avita = *Op. cit.*, p. 177-178.
94. f. 73v-74. Pentru fericita Magna = *Op. cit.*, p. 178-179.
95. f. 74-74v. Pentru fecioara care au primiit pre marile Atanasie = *Op. cit.*, p. 179-181.
96. f. 74v. Pentru cuvioasa Talida = *Op. cit.*, p. 181.
97. f. 75-75v. Pentru avva Taoru = *Op. cit.*, p. 182-183.
98. f. 75v-77v. Pentru fiica preotului = *Op. cit.*, p. 183-189.
99. f. 77v-78v. Pentru cuvioasa Olibiada = *Op. cit.*, p. 189-191.

7. In ms: *Ieorim*.

8. In ms: *Costandin*.

100. f. 78v-79. Pentru cuvioasa Candida = *Op. cit.*, p. 192-193.

101. f. 79. Pentru cuvioasa Ghelasiia = *Op. cit.*, p. 193.

102. f. 79-80v. Pentru altă fecioară de bun neam = *Op. cit.*, p. 193-196.

103. f. 80v. Pentru Magnentie și pentru soția dregătoriului sfetnic = *Op. cit.*, p. 197.

II. 1. f. 81-89v. Viața cuviosului părintelui nostru Alexie omul lui Dumnezeu. Blagoslovește, părinte = Βιβλίον Καλούμενον Ἐκλόγιον, τοῦτέστιν οἱ ὠριότεροι οἱ τοῦ τῶν ἁγίων ἐκ τοῦ Μεταφραστοῦ Συμεῶνος ἐκλελεγμένοι, καὶ εἰς κοινὴν μεταφρασθέντες διάλεκτον παρὰ Ἀγαπίου Μοναχοῦ τοῦ Κρητός, νεωστὶ μεταπωθέντες... Veneția, 1794, p. 267-278.

2. f. 89v-96v. Tâlcul sfintei Liturghii, ce s-au arătat din dumnezeiasca descoperire, precum scrie Bariunus la anul 1009.

Inc. Cînd împărăția Amurat împărat la Vavilon, iară Amfilog împărat la Amoreia.

Sf. Căți au crezut în Domnul nostru Iisus Hristos și dobîndiră toți cununile muceniciei... Amin.

3. f. 96-98v. Predoslovie cătră cetitoriul = Кнѣга житїи свѣхъ на трѣ мѣа вторымъ, же есть, Дикѣмкрїѣ, Іаннсарїѣ, Ѧ Феврсарїѣ, Moscovia, 1762, f. I-II v.

III. 1. f. 99. Luna lui Dechemvrie are zile 31. În zioa 1, pomenirea sfîntului proroc Naum = *Op. cit.*, f. 1.

2. f. 99-111. Pomenirea sfîntului Filaret celui milostiv = *Op. cit.*, f. 1-8v.

3. f. 111-111v. Dechemvrie 2. Sfîntul proroc Avvacum = *Op. cit.*, f. 9.

4. f. 112-113. Întru această zi pomenirea sfintei muceniță Miropii = *Op. cit.*, f. 9-9v.

5. f. 113-113v. Dechem[vrie] 3. Sfîntul proroc Solonie = *Op. cit.*, f. 10v.

6. f. 113v-121v. Întru această zi viața precuviosului părintelui nostru Ioann cel tăcut = *Op. cit.*, f. 10v-15v.

7. f. 121v-129. Dechemvrie 4. Întru această zi sfînta marea muceniță Varvara = *Op. cit.*, f. 17v-22.

8. f. 129-139. Întru această zi Dechemvrie 4. Viața prea cuviosului părintelui nostru Ioann Damaschin = *Op. cit.*, f. 23v-29.

9. f. 139-160v; 163-163v, 161. Dechemvrie 5. Viața prea cuviosului părintelui nostru Savva sfîntitul = *Op. cit.*, f. 29v-44v.

10. f. 161-162. Deche[mvrie] 6. Viața a celui dintre sfînți Părintelui nostru Nicolae arhiepiscopul Mirilor, făcătorul de minuni = *Op. cit.*, p. 45-46.⁹

f. 162v. Albă.

IV. 1. f. 164-168v. *Cuvânt al lui Ioan Zlatost* la pomenirea celor trei lerarși: Așa să lumineaze lumina voastră înaintea oamenilor ca văzând

9. Manuscrisul a rămas nelămurit.

ale voastre fapte bune, să slăvească pre Părintele vostru cel din ceriuri. Matthei, cap. 25.

Inc. Cine nu vede în toate zilele cum că fiind împăratul stealelor soarele deasupra pământului.

Sf. Ci dar așa să lumineaze și lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vază... Amin.

2. f. 169-171. *Cuvânt al sfântului Ioan Zlatoust*, la preobrajienii Domnului nostru Iisus Hristos, Avgust 6 = Savil., VIII, 339, cf. MG, vol. 64, col. 1355.

3. f. 171-172v. Întru aciașă lună în 26 de zile *pomenirea sfântului prea cuviosului părintelui nostru Nicodim Sfințitul* și arhimandritul, din lavra sfinteii mănăstiri Teasmenii = Același text cu textul sinaxarului sfântului Nicodim din mineiul de pe decembrie.¹⁰

4. f. 173-181v. *Cuvînt al sfântului Grigorie Nisis* îndemnătoriu spre pocăință. Cap. 7 = MG, vol. 40, col. 352-369.

Sfîrșitul cuvîntării (f. 180v-181v) sporit cu un text străin, cu următorul început și sfîrșit:

Inc. Blagosloviților creștini, ați auzit din cuvîntul sfântului că pocăință.

Sf. Într-aciastă viață și dup adânci bătrâneate dând sfârșit bun, vă veș[i] învrednici... Amin.

5. f. 182-187. *Cuvânt al lui Ioan Zlatoust* la Dumineca a treia a lui Mathei ce s-au scos de la tomul al doilea, list 150 = MG, vol. 57, col. 293-300.

f. 187v. Albă, cu un început de schiță în cerneală a icoanei unei sfinte.

6. f. 188-194. *Cuvânt al sfântului Ioan Zlatoust* ce spune la pilda fiului celui curvariu = MG, vol. 59, col. 515-522.

f. 194. Albă, cu un început de schiță în cerneală a chipului unui ieromonah cu cădelnița în dreapta și cu sînta Evanghelie în stînga.

7. f. 195-203v. *A sfântului Chiril Cuvânt* pentru eșirea sufletului și pentru a doao venire a lui Hristos = MG, vol. 77, col. 1072-1089.

8. f. 204-210. *Cuvânt al sfântului Ioan Zlatoust*, la tălcul Evangheliei al cincea săptămână de la Matthei, Cap. 8, stih 29 = MG, 57, col. 352-358.

f. 210v. O icoană în 4 culori a sfântului Ioan Botezătorul. Deasupra ei Hristos a învial, în grecește (cu litere chirilice), și în romînește.

9. f. 211-215. *Cuvânt al lui Ioan Zlatoust*, la sămbăta lui Lazar, de de la tomul al șaptelea, list 334 = MG, vol. 61, col. 715-718.¹¹

f. 215v. Albă.

10. f. 216-220v. *Cuvânt al sfântului Ioan Zlatoust* la s[via]tele Florii, de la tomul al șaptelea, list 334 = MG, vol. 61, col. 715-718.¹¹

10. Pînă la ediția mineelor de la Neamț, slujba sfântului Nicodim cu sinaxarul său nu se găsea în mineele romînești, ci circula într-o filadă deosebită. Cu binecuvîntarea mitropolitului Meletie al Moldovei, în 1846, s-a așezat slujba sfântului cu sinaxarul său în mineiul de pe decembrie, în 26 zile, după slujba Prea Sfinteii Născătoare de Dumnezeu. (Cf. *Mineiul lunii lui Dechemorie*, M-rea Neamțu, 1846, f. 101). Serafim de la Căldărușani a copiat sinaxarul sfântului Nicodim după o astfel de filadă.

11. Cuvîntul este fără sfîrșit; a fost ruptă o foaie din manuscris.

11. f. 221-223. *Cuvânt al lui s[vea]tăii Ioan Zlatoust*, la graiul ce zice: Adunat-au evreii sfat și zicea ce să facem (Ioan, cap. 11, 44). La Sfânta și Marea Luni (Tom 7, list 552) = MG, vol. 59, col. 525-528.

f. 223v. Albă.

12. f. 224-227. *A sfântului Ioan Zlatoust* la Vinerea cea Mare, la sfântă patima Domnului. Tom 7, list 459 = MG, vol. 62, col. 721-724.

f. 227v. Textul grec al începutului acestei predici.

13. f. 228-233. *Cuvânt al sfântului Ioan Zlatoust* cătră ceia ce cercează pentruce diavolul nu s-au prăpădit de tot să fie lipsit și cum că nimic nu ne vatămă răotatea lui de vom fi priveghitori și pentru pocăință = MG, vol. 49, col. 258-264.

f. 233v. Albă.

14. f. 234-239v. *Cuvânt al 4 al sfântului Ioan Zlatoust* ce face la poslaniiă cătră rămleani: Drept aceia i-au dat pre dănsii Dumnezeu întru patimi de ocară; că ceale ce sânt parte fămeiască ale lor (adecă muerile) au schimbat lucrarea cea firească întru lucrarea cea afară de fire; dar aseamene și bărbații lăsând lucrarea cea firească a femeii s-au aprinsu întru pohta lor, unii spre alții = MG, vol. 60, col. 415-422.

Insemnări posterioare:

f. 1-1v, pe marginea de jos a paginii: *Aciastă carte este a noastră eu Ioan Stănilesco tată lu[i] Marin Račhier și o amu dat-o sfîntului Dimitrie de la Căldăroșan[i] citind părinții să ne pomenească și să ne erte Dumnezeu și părinții la tot neamu nostru.*

f. 146v. *Să se știe că aciastă carte ɔarte (sic) este al jupăn Marin Račhier și cine s-o ispiti să i-o fure să fie ațurisit de toți sfinți[i].*

f. 239v. 1789 apr[ilie]. *Govoranas-Oriens: Cuar Dian (?)*, scrise cu litere latine.

26

IOAN AL MIRELOR LICHIEI, Tilcuirea marelui canon al sfîntului Andrei Criteanu.

Sec. XIX (1800); hîrtie; 287 foi; 30×20. Scriere cursivă cu cerneală neagră; liturile și inițialele cu cerneală roșie. Fără podoabe. Locurile rezervate ornației au rămas albe. 25 rînduri pe pagină. Un singur condei.¹ Corecturi de la prima mînă. Legătură veche în piele. A aparținut Mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: pe color, «Manuscrip[t] 5; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2261.

f. 1-2v. Albe.

1. f. 3. Tilcuirea dumnezeescului și sfințitului Marelui Canon al celui întru sînți părintelui nostru Andrei arhiepiscopul Critului, Ierusalimneanul, carele s-au tilcuit cu mila lui Dumnezeu *de smeritul arhiepiscopul Ioan al Mirelor Lichiei din ostrovul Lindului.*² Și dăruit de dînsul Prea Slă-

1. Pr. D. Furlună, *Op. cit.*, p. 104, spune că manuscrisul e scris de *Nicodim Greceanu*.

2. Ioan arhiepiscopul Mirelor Lichiei este unul din numeroșii cărturari greci, care au

vitei și Pururea Fecioarei Maicii Dumnezeuului nostru și Impărătesii a toate. Tomul I carele coprinde întâia, a dooa și a treia peasnă și acum întiui tipărit spre folosul cel de obște al pravoslavnicilor în Viena întru anii mîntuirii noastre 1796 de Marchedon Pulie^d 'Ερμηνεία τοῦ Θειοῦ καὶ ἱεροῦ Κανόνος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου ἡ Κρήτης, (cf. Em. Pandelachis, în: Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, Atena [1930], vol. 13, p. 365.

2. f. 3v. [Rugăciune către Pururea Fecioara Maria].

3. f. 4-4v. [Scrisoare de dedicație către Pururea Fecioara Maria, cu titlul:] Pururea Fecioarei Maicii lui Dumnezeu și aceștii sfințite cărți, cu evlavie îi dăruesc smerita afierosire.

4. f. 5-7. [Predoslovie către cititori:] Ioan smeritul arhiepiscopul Miralichiei Lindiianul, tuturor cetitorilor le rog de la bunul Dumnezeu mare și bogată milă.

f. 7v. Albă.

f. 8. A lui Ioan smeritul arhiepiscop al Miralichiei Lindiianul, Tilcuire cu ajutoriul Sfîntului Duh la întâia și a dooa și a treia peasnă a sfințitului și marelui canon al celui întru sfinți părintelui nostru Andrei Criteanul Ierusalimleanul.

5. f. 8-10v. Irmosul. Tilcuire. Pentru eșirea evreilor din Eghiptet în pustie și pentru învirtoșarea lui Faraon și pentru ceale zece rane de Dumnezeu trimise care au pățimit eghiptenii prin prorocul Moisi și care sint acestea. Cum că cite au urmat atuncea lui Faraon și eghipteanilor purta chipul celor ce vrea după acelea să urmeaze diavolului faraonului celui

găsit, în vremuri vitrege, ospitalitate pe pămîntul Țării Românești și care, la rîndul lor, au pus în slujba culturii românești cunoștințele, talentul și pricepera lor. Ioan al Mirelor s-a născut în prima jumătate a secolului XVIII în Lindos — insula Rodos —, de unde și numele de Ioan Lindios. A ajuns ieromonalh și a fost întii profesor în Scopole. De aici a plecat în Tesalonia, Sfîntul Munte și în alte orașe. Ajuns în Smirna este numit predicator. În 1785, Procopie, mitropolitul Smirnei, fiind ales patriarh ecumenic, îl ia cu el la Constantinople și-l numește predicator al Marii Biserici, iar în 1786 îl hirotonește episcop al Mirelor Lichiei. Nu rămîne însă în eparhie decît trei ani, din pricina conflictelor cu eparhișii săi. Amărit și supărat pe eparhișii se retrage și «pleacă în 1789 în România și se instalează într-o mînăstire de lingă București». A murit în 1796. Pe lingă lucrarea de mai sus a scris: a) 'Ερμηνεία εἰς τὸ Ἔθνος τῶν ἁμαρτῶν τῆς ἡ. Διαθήκης, Veneția, 1785; b) 'Αποστολικὴ σαγήνη, 1785; c) Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου Τόμος πρῶτος Χρυσοπηγῆ καλοῦμενος, Veneția, 1786 (Em. G. Pandelachis, *Art. cit.*, p. 365); 'Ερωταποκρίσεις πνευματικαί, πάνυ ὄραται καὶ ψυχοφελεῖς, μετὰ καὶ τινῶν ἐπιστολῶν παραινετικῶν περὶ δοσάσεων διαφόρων Veneția, 1785 (A. Papadopoulos Vretos, *Νεοελληνικὴ φιλολογία, Μέρος Δ'*, Atena, 1854, p. 111.

Em. G. Pandelachis nu ne dă numele mînăstirii de lingă București, unde s-a retras arhiepiscopul Ioan. Putem presupune, fără să greșim, că mînăstirea pe care și-a ales-o Ioan al Mirelor Lichiei ca loc de liniște a fost Mînăstirea Cernica, în floare pe acea vreme, sub starețul Gheorghe. Putem merge cu presupunerea mai departe: se prea poate ca însuși starețul Gheorghe, care prin călătoriile sale avea legături cu Sfîntul Munte, să-l fi atras spre Cernica. Și trăitorii Mînăstirii Cernica, ca un omagiu postum, i-au tradus ultima sa lucrare, apărută chiar în anul în care și-a luat zborul către Domnul, și pe care o primise poate de la Viena nu cu mult înainte de trecerea lui pe celălalt tărîm. Nu posedăm izvodul traducerii; nu știm nici cine e traducătorul. Avem numai copia aceasta, făcută în anul 1800.

3. Trebuie citit: *Marchizii Pulie*.

înțelegătoriu și dracilor carii sînt eghipteanii cei de gînd, prin iconomiia cea trupească a Domnului.

6. f. 10v-12v. Tropariul 1. Tilcuire. Pentru deosebirea căderii și a greșalii și cite și ce fealiu sînt chipurile prin care să săvîrșește și să mărginească păcatul.

7. f. 12v-14. Tropariul 2. Tilcuire. Cum că fără de roadă și neferositoare iaste pocăința carea să face fără de trupești nevoițe și osteneale și mai ales cea după moarte și ce fealiu iaste sufletul mai nainte de păcat și ce fealiu să face după păcat.

8. f. 14-15. Tropariul 3. Tilcuire. În ce fealiu era în raiu mai nainte de călcarea poruncii cei întîiu ziditi și ce fealiu s-au făcut după călcare și cum că unii ca aceștea să fac și ciți fără de căință lucrează păcatul după sfîntul botez.

9. f. 15-16v. Tropariul 4. Tilcuire. Cum că aceia ce s-au făcut atuncea la strămoși însăși aciasta să face și la noi totdeauna și cu ce chip.

10. f. 16v-18. Tropariul 5. Tilcuire. Cum că păcatul adecă are la puțină vreamă pre dulciată și neconțință pre amărăciune și muncă, iară fapta bună pre tot lucrul cel înprotivă, adecă vremealnică pre amărăciune și pre necaz și neconțință pre dulciată și odihnă.

11. f. 18-20. Tropariul 6. Tilcuire. Cum că Dumnezeu nu ca cum muncind, ci ca cum bine făcînd au scos pre strămoși din raiu, ca să nu sporească spre ceale mai reale; acelaș lucru să face și cu păcătoșii cînd în viața aciasta îi pedepsească cu multe fealiuri de chinuri și necazuri cu care îi desteaptă cătră întoarcere și pocăință.

12. f. 20-22. Tropariul 7. Tilcuire. Pentru zavistie. Cum că patima aciasta iaste cel mai pierzătoriu păcat decît toate celelalte păcate de moarte și cum că acela carele își ucide sufletul lui cu păcatul și pre sufletele ceale de aproape cu sfătuirea sa și cu pilda cea rea a sa, să va munci mai mult și mai greu decît răul și ucigașul de frate Cain.

13. f. 22-25. Tropariul 8. Tilcuire. Pentru ca dumnezeiasca Scriptură numește daruri pre ceale de Avel lui Dumnezeu aduse, iar pre ceale de la răul Cain le numește jărtvă? Și cum că miosteniile păcătoșilor celor ce nu să pocăesc și afierosirile ceale pre la sfintele bisericici nimic nu să deosebesc de pingăritele jărtve ale lui Cain. Și ce iaste deosebirea darului și jertvei?

14. f. 25-26v. Tropariul 9. Tilcuire. Cum că cel ce să apropie la Dumnezeu prin rugăciune cu fapte întinate și cu gînduri pătimase și pingărite, să seamănă cu răul Cain, iar cel ce să curățească la suflet și la trup și curat să roagă să seamănă cu dreptul Avel.

15. f. 26v-29. Tropariul 10. Tilcuire. Pentru zidirea și de a dooară zidire a omului și cum că singur omul iaste o dovadă vie a prea înțelepției înțelepciunii și puterii lui Dumnezeu.

16. f. 29-30v. Tropariul 11. Tilcuire. Pentru patimile sufletului și pentru patimile trupului. Și cu ce chip poate cineva a să slobozi de dîsele.

17. f. 30v-32v. Tropariul 12. Tilcuire. Cum că de nici o faptă bună alta nu să bucură atîta Dumnezeu și nu să veselească cît să prea bucură și să prea veselească de întoarcerea și curata pocăință a unui om păcătos.

Și cum că de ar fi fost cu puțință să pizmuiască sfinții îngeri nu ar fi pizmuit altuia fără numai singurii dragostii lui Dumnezeu, carea o păzește cătră omul cel păcătos cînd curat să pocăiasse de păcatele lui.

18. f. 32v-35v. Tropariul 13. Tilcuire. Cum că judecățile lui Dumnezeu sînt adînc și cum că cel ce cu iconomie păcătuiaste la tinerețele lui cu scopos ca să se pocăiască la bătrînețele lui, unul ca acesta nu să învreadniceaste de la Dumnezeu să se pocăiască.

19. f. 35v-37v. Tropariul 14. Tilcuire. Cum că dintru a noastră lenevire ne urmează noao toate patimile ceale reale și pierzătoare, care pre furis le seamănă întru inimile noastre ucigașul de om diavolul.

20. f. 37v-40. Tropariul 15. Tilcuire. Cine iaste omul acela carele în tîlhari au căzut și cine sînt tîlharii și ce iaste Ierusalimul dintru carele s-au pogorit în Ierihon și ce iaste Ierihonul și cine iaste preotul carele s-au pogorit pre acea cale și ce iaste calea și cine iaste levitul și cine iaste samarineanul, carele călătorind și văzînd pre omul cel rănit i s-au făcut milă de dînsul și ce iaste vinul și untul de lemn, care l-au turnat preste dînsul și ce iaste dobitoacul pre care l-au pus și ce iaste casa de oaspeți întru carea l-au adus.

21. f. 40-41v. Tropariul 16. Tilcuire. Cum că dobitoacele ceale ce să jărtvii după legea lui Moisi mai nainte închipuia junghierea Fiiului lui Dumnezeu pre carea o au pătimit pentru noi pre cruce ca un om. Și cum că greu lanț era păcatul strămoșilor, pre care l-au dezlegat Domnul cu vîrsarea prea sfîntului Său Sînge.

22. f. 41v-44. Tropariul 17. Tilcuire. Pentru ce să zice lanț greu păcatul și cum că de la ceale mici să fac păcatele ceale mari și cel ce nu să păzeaste de ceale mici cade întru ceale mari.

23. f. 44-45v. Tropariul 18. Tilcuire. Cum că păcatul usebit că iaste o grotate nemărginită, iaste și o mare necurăție și cel ce cu dînsul să apropie la Dumnezeu prin rugăciune porneaste asupra-și nu mică urgie de Dumnezeu trimisă cit și moare fără vreamă.

24. f. 45v-47v. Tropariul 19. Tilcuire. Pentru covirșitoarea dragoste a lui Dumnezeu pre carea o are cătră om și cum că doao chipuri sînt de pocăință; unul adecă iaste de la noi, iar altul de la Dumnezeu. Și care iaste al nostru și care iaste cel de la Dumnezeu dat?

25. f. 47v-49v. Tropariul 20. Tilcuire. Cum că precum zidirile ceale văzute rămîind întru fireștile lor hotară să păzesc nevătămate și nerîsipite, așa și ceale cuvîntătoare și nevăzute, adecă îngerii și sufletele oamenilor, cînd rămîn în hotarele acelea care Ziditorii din început le-au înfipt lor, să păzesc întregi și nestricați și să fac părtași dumnezeestii străluciri și fericiri.

26. f. 49v-51. Tropariul 21. Tilcuire. Pentru darurile sfîntului Duh și cum că nimic din ceale de pre pămînt poate să odihnească pre sufletul cel omenesc fără numai hrana cea duhovnicească. Și carea iaste aciasta?

27. f. 51-54. Tropariul 22. Tilcuire. Pentru Iisus numele și pentru ce Iisus s-au numit Domnul și cum că păcatul lui Adam prin îndelungarea vremii s-au făcut un lanț mult împletit din nenumărate alte fără de

legi și păcate pre care nimenea a'tul nu putea să-l desleage fără numai singur Iisus cu moartea Lui cea de pre cruce.

28. f. 54-57. Tropariul 23. Tilcuire. Pentru înfricoșata și nemitarnica judecată ceia ce va să fie și pentru groaznica osîndă a celor ce fără de pocăință au es't din viața acias'a de acum.

29. f. 57-59v. Tropariul 24. Tilcuire. Pentru bogos'oviiia Tatălui, a Fiiului și a Sfintului Duh și pentru ce Dumnezeu să zice mai pre sus de ființă și Treiță împreună și unime acelaș.

30. f. 59v-62v. Tropariul 25. Tilcuire. Cum că chiar de Dumnezeu Născătoare iaste Prea Sfînta Fecioara Mariia, iar nu de Hristos Născătoare, după cum păgînește birliia începătorii de eres și neîndumnezeitul Nestorie.

31. f. 62v-64v. Cîntarea 2. Irmos. Tilcuire. Cum că dumnezeestii proci și sfinții dascali ai Bisericii spre rușinarea și înfruntarea celor ce nu să pleacă învățăturilor sale își întorc de multe ori prorocescul și dăscălescul lor cuvînt cătră zidirile ceale neînsuflețite și nesimțite.

32. f. 64v-66v. Tropariul 1. Tilcuire. Cum că nici o zidire alta nu dă Z'iditoriului tuturor Dumnezeu atîta de mare laudă și pofală cită omul cînd rămîne întru cea după fire a lui înbunătățită așezare.

33. f. 66v-68. Tropariul 2. Tilcuire. Cum că atîta de înfricoșat rău din fire iaste păcatul cît și ace'a ce îl lucrează nu are ochi să-l vază.

34. f. 68v-70. Tropariul 3. [Tilcuire]. Pentru deosebirea păcatului și cum că același de la feațele care-l lucrează și de la întîmpăriile vremii și ale !ocului ori să măreaște ori să micșorează. Și cum că aciasta să cade să o caute duhovnicul la sfințita mărturisire, ca să facă celor ce să mărturisesc cuviincioasa îndreptare.

35. f. 70-72. Tropariul 4. Tilcuire. Cum că dintru a noastră înșine puteare fără de dumnezeescul ajutoriu cu neputință iaste să ne slobozim din întreită învăluire a patimilor și a necazurilor. Pentru aciasta să cuvine cu sdrobită inimă să cearem dintru înățime ajutoriul lui Dumnezeu.

36. f. 72-73v. Tropariul 5. Tilcuire. Pentru potrivita canonisire care să cade să o dea pîrintele cel duhovnicesc celor ce să mărturisesc și pentru lacrimi și de cite fealiuri sînt lacrămile și care lacrimi folosesc și care nu folosesc.

37. f. 73v-76v. Tropariul 6. Tilcuire. Pentru suflet, că acesta înbrăcat fiind cu dumnezeescul dar mai nainte de păcat iaste decît toate zidirile ceale văzute și nevăzute cea mai cu bun chip și mai frumoasă făptură a lui Dumnezeu. Iar după păcat să face și decît însuș dracii mai grozav și mai urît pentru lipsirea dumnezeescului și cerescului dar.

38. f. 76v-78. Tropariul 7. Tilcuire. Cum că aceia ce o au pătimit Adam în raiu prin sflatul cel de moarte purtătoriu al șarpelui celui simțitoriu, pre însași aciasta o pătîmim și noi acum în fieștecare zi și cias de la șarpele cel înțelegătoriu și satanicesc și pentru aciasta să cuvine să luăm amînte. Și cînd ne biruim și cădem jos iarăși să ne sculăm prin sfințita mărturisire.

39. f. 78-80. Tropariul 8. Tilcuire. Cum că toată sirguinta diavolului iaste să ne gonească pre noi de cereasca și de lumină purtătoarea haina

a sfântului botez și să ne înbrace în urita, și rupta haina păcatului. Drept aceia să cade foarte să ne trezvim și să nu primim realele și momitoarele lui înțelegeri.

40. f. 80-83. Tropariul 9. Tilcuire. Cum că iscoditoarea cercetare este de multe și de multe fealuri de păcate pricinuitoare și să cuvine să o înfrinăm cu dumnezeiasca frică.

41. f. 83-84v. Tropariul 10. Tilcuire. Cum că păcatul adecă cel din răpire cu lesnire să tămăduiaște, iar cel din cugetare cu multă nevoință și osteneală. Și care adecă iaste păcatul cel din răpire și care cel din cugetare.

42. f. 84v-86v. Tropariul 11. Tilcuire. Jalnica cuvintare a păcătosului celui ce curat să pocăiaște, pre carea o zice întru sineș cel ce să tînguiaște și de la Dumnezeu iertarea păcatelor sale o ceare.

43. f. 87-88v. Tropariul 12. Tilcuire. Care sînt hainele ceale de piele cu care au înbrăcat Dumnezeu pre Adam după călcarea de poruncă și care iaste haina cea de Dumnezeu țesută cu carea era înbrăcat mai nainte de călcarea poruncii.

44. f. 88v-91. Tropariul 13. Tilcuire. Cum că însuși de sineși păcatul iaste păcătosului o înfricoșată muncă mai nainte de munca cea veacinică și cînd îl ascunde întru sineși nemărturisit nu are trebuință unul ca acesta de altă muncă și pedeapsă mai grea întru aciastă de acum viață.

45. f. 91-94. Tropariul 14. Tilcuire. Pentru vînzarea prea frumosului Iosif de cătră frații lui și pentru pogorîrea lui în Eghipet și la istoriia aciasta duhovnicească aligorie, carea în vremea ciastă de acum foarte foloseaște noao pravoslavnicilor.

46. f. 94-97. Tropariul 15. Tilcuire. Minunată învățătură la cea după chip și după asemănare.

47. f. 97-99. Tropariul 16. Tilcuire. Cum că diavolul și vicleanii lui draci căzînd din ceriu pentru mîndria lor și i-au mai pierdut și pre a loruși puteare lingă cealelalte și s-au făcut și decît țînțarii mai slabi. Iar cu călcarea poruncii a strămoșilor iarăși s-au înputernicit. Iar pre urmă cu înomenirea Domnului cu totul au slăbit. Insă prin păcatele noastre iarăși să înputernicează asupra noastră ca și mai nainte. Dar cînd pre dînosele le șteargem prin mărturisire iarăși să fac neputincioși prea răii.

48. f. 99-102. Tropariul 17. Tilcuire. Cum că a diavolului cei trei mari și putearnici voevozi sînt, cel al iubirii de argint, cel al mării deșarte și cel al lăcomiei pîntecelui; și cel ce va birui pre aceștea cu putearea lui Dumnezeu lesne va birui și pre ceialalți.

49. f. 102-104v. Tropariul 18. Tilcuire. Cum că precum cuvîntătoriu suflet al omului iaste icoană a lui Dumnezeu celui nevăzut așa și a sufletului celui cuvîntătoriu iaste icoană trupul său și după așezarea sufletului împreună să întocmeaște și trupul lui.

50. f. 104v-107. Tropariul 19. Tilcuire. Ce închipuia cortul acela al mărturiei, care au poruncit Domnul lui Moși prorocului să-l facă după chipul care i-au arătat lui în muntele Sinai. Și asupra muerilor acelora și a bărbaților carii nu să grijesc de sufletele lor și să sirguesc cu totul la traiul bun și la înpodobirea cea din afară a trupului lor celui muritoriu

51. f. 107-109. Tropariul 20. Tilcuire. Carea iaste legea cea duhovni-cească a minții noastre și carea legea păcatului cea ce înprotivă să ostă-șaste, carea iaste sămănată în mădulările noastre ceale trupești ?

52. f. 109-112. Tropariul 21. Tilcuire. Mîngiiare cătră păcătoși ca să nu să desnădăduiască și pentru dumnezeiasca milostivire. Și încă și chip minunat al dumnezeeștii providenții, cu care trage Dumnezeu pre cei înbu-nătățiți să se înfierbinte cătră dragostea Lui cea înprotivă răsplătitoare.

53. f. 112-114v. Tropariul 22. Ticuire. Cum că doao curgeri es din trupul nostru : una adecă pingăreaște, iar alta slințeaște și curățește înti-năciunile noastre. Și care sînt acestea ?

54. f. 114v-117. Tropariul 23. Tilcuire. Pentru ce să părăsesc de Dum-nezeu de multe ori cei înbunătățiți și oamenii cei sfinți ca să cază în păcate de moarte precum dumnezeescul David și fericitul Petru.

55. f. 117-120v. Tropariul 24. Tilcuire. Pentru vameșul și iariseul minunată învățatură.

56. f. 120v-122v. Tropariul 25. Tilcuire. Cum că lacrămile ceale fi-rești sînt neroditoare, iar altuindu-se întru ceale duhovnicești să fac foarte folositoare și cu care chip și meșteșug putem să altuim pre ceale firești în lacrămile ceale duhovnicești, și cum că deaca nu aducem înlăuntru pre ale noastre nu ne dă noao Dumnezeu pre ale Sale.

57. f. 122v-124v. Tropariul 26. Tilcuire. Umiloasă mărturisire cătră Domnul nostru Iisus Hristos.

58. f. 124v-127. Tropariul 27. Tilcuire. Ce iaste sfirșitul pentru care au zidit Dumnezeu pre om ? Și cum că vicleanii draci ca cei ce sînt fără de trup sînt nepriimiitori de pocăință.

59. f. 127-129. Tropariul 28. Tilcuire. Cum că noi oamenii de vicleanul amăgindu-ne scoatem din lumină întunearec. Iar Dumnezeu ca un prea bun din întunearecul nostru scoate lumina smereniei. Și cum că înfricoșat iaste păcatul osîndirii.

60. f. 129-131v. Tropariul 29. Tilcuire. Cum că mare iaste cătră cei ce să pocăesc folosirea Născătoarei de Dumnezeu cînd cu credință o chiamă spre ajutoriu.

61. f. 131v-135. Alt irmos al aceiași peasne. Tilcuire. Mustrare în-protiva evreilor și mai ales înprotiva noastră a creștinilor carii călcăm sfințitele porunci ale dumnezeeștii Evanghelii. Și cum că creștinii cei ce fără de pocăință au ieșit din viață mai greu să vor munci decît ellinii și decît evreii și decît toată altă seminție fără de Dumnezeu și necredin-cioasă.

62. f. 135-140. Tropariul 1. Tilcuire. Foarte minunată îndreptare de cuvînte a cerescului și iubitoriului de oameni părinte, carea mustră ne-mulțămitoarea socoteală a păcătoșilor și sataniceasca nepocăință.

63. f. 140-143. Tropariul 2. Tilcuire. Pentru răul Cain și dreptul Avel. Și care era chipul cu carele au ucis pre fratele său Avel ucigașul de frate acela și de unde l-au învățat.

64. f. 143-146v. Tropariul 3. Tilcuire. Cum că depărtarea de multe și de multe fealiure de bucate și înfrînarea de pașimile ceale trupești face pre om cu îndelungată viață. Și pentru vicleniia cea rea și cea bună. Și

carea iaste cea rea și vreadnică de muncă și carea cea bună și de mintuire pricinuitoare.

65. f. 146v-149v. Tropariul 4. Tilcuire. Pentru dreptul Noe și pentru chivot și pentru potopul acela de a toată lumea. Și cum că aseamenea vom pătimi și ciți rid de dumnezeestile și evangheliceștile învățături ale propoveanicilor.

66. f. 149v-154v. Tropariul 5. Tilcuire. Prea minunată și foarte foloșitoare și de suflet mintuitoare învățătură pentru Lameh. Și tilcuire la ceale șapte izbîndituri ale lui Cain și la ceale de șaptezeci de ori cite șapte ale lui Lameh.

67. f. 154v-157. Tropariul 6. Tilcuire. Cum că trei sint părțile sufletului, adecă cea cuvîntătoare, cea mîniicioasă și cea poșitoare și ce iaste adecă cea cuvîntătoare și cea mîniicioasă și ce cea poșitoare.

68. f. 157-160v. Tropariul 7. Tilcuire. Cum că foarte rău și de primejdie lucru iaste mîndria și a să întări cineva întru a sa înțelepciune și priceapere, iar nu întru ajutoriul lui Dumnezeu.

69. f. 160v-162v. Tropariul 8. Tilcuire. Cum că cu neputință iaste să scăpăm de păcat de nu vom fugi mai întiiu de pricini și de feațele ceale frumoase, care ne smintesc pre noi.

70. f. 162v-167v. Tropariul 9. Tilcuire. Pentru înricoșata dumnezeiasca minie întru carea au căzut sodomiteanii pentru păgînatățile și nelegiuitele fapte ale ceii afară de fire zăcerii cu bărbat.

71. f. 167v-170. Tropariul 10. Tilcuire. Cum că cînd ne muncim și ne pedepsim pentru păcatele noastre ori în viața ciastă de aicea ori în ceia ce va să fie noi de la înșine sintem ai muncii pricinuitori iar nu Dumnezeu.

72. f. 170-172v. Tropariul 11. Tilcuire. Pentru ce Dumnezeu să zice Treime, Acelaș și Unime nedespărțită? Și cum că prin trupeasca iconomie a dumnezeescului Cuvînt au putut să vază și îngerii cei cerești pre Dumnezeu față cătră față.

73. f. 172v-175v. Tropariul 12. Tilcuire. Cum că cel ce iș va întinde toate nădejdiile lui cătră Prea Sfînta Născătoare de Dumnezeu iaste cu neputință unul ca acesta să se munciască în veacul cel viitoriu, încă și în viața ciastă de acum. Deaca va cădea în primejdii și în necazuri degrab îl zlobozeaste iubitoarea de oameni Stăpîna noastră cînd o chiamă spre ajutoriu cu fierbinte credință.

74. f. 175v-177v. Peasna 3. Irmosul. Tilcuire. Carea iaste piatra cea neclătită a lui Hristos pre carea iaste întărită Bisearica Lui? Și carea iaste chiar Bisearica lui Hristos?

75. f. 177v-179. Tropariul 1. Tilcuire. Pentru ce acoperit și nu arătat s-au învățat evreii atuncea de la prorocul Moisi taina Prea Sfîntei Troițe?

76. f. 179-180. Tropariul 2. Tilcuire. Cum că uritele și dobitoceștile poște, carele aprînde vrăjmașul întru inimile noastre, foarte foloșeaste deasa aducere aminte a patimilor celor de pre cruce ale lui Hristos și Mintuitoriului nostru.

77. f. 180-181v. Tropariul 3. Tilcuire.

78. f. 181v-183. Tropariul 4. Tilcuire. Cum că de doao fealiuri iaste

mărturisirea : una adecă iaste mulțămire cătră Domnul pentru facerile de bine care au luat, iar alta iaste arătare în taină fierbinte a păcatelor care am lucrat noi.

79. f. 183-184v. Tropariul 5. Tilcuire. Cum că mai nainte de trupeasca iconomie a lui Dumnezeu avea vicleanii draci tărie ca să silească pre oameni în oare care chip spre păcat. Iar după dumnezeiasca iconomie cea trupească, nici o putere nu au. Drept aceia cel ce păcătuiaste acum de la sineși păcătuiaste nesilit de cineva. Pentru aciasta de nu să va pocăi rămîne fără de răspuns.

80. f. 184v-185v. Tropariul 6. Tilcuire. Pentru ce Hristos să numeaște cu multe și de multe fealiuri de nume.

81. f. 185v-188. Tropariul 7. Tilcuire. Cum că aceleași lucruri unora adecă să fac pricinuitoare de bucurie și de veselie, iar altora cu totul înprotivă, adecă de scirbă și de mihniciune pricinuitoare.

82. f. 188-190v. Tropariul 8. Slavă. Tilcuire. Pentru dumnezeestile nume bogoslovie deslușită și încă și pentru rătăcire, dintru carea sînt ispitele și necazurile ceale de multe fealiuri și cum că îndoită iaste rătăcirea.

83. f. 190v-193. Și acum. Tilcuire. Cum că Născătoarea de Dumnezeu și iaste și să zice și pîntece de Dumnezeu priimitoriu și scaun al Domnului și maică a vieții noastre și pentru ce într-acest chip să numeaște.

84. f. 193-197v. Alt irmos. Tilcuire. Cum că sfințitele slove ale dumnezeestii Scripturi ceii vechi și ceii noao să aseamănă cu niște sicriiașe încuiate, întru care sînt păzite comori de mult preț ale înțelegerilor celor înnalte ale Duhului. Și să cuvine fierbinte să rugăm pre Dumnezeu să ni să deșchiză de sus. Încă pentru dumnezeestile porunci, pre care ni le-au dat noao Domnul, nu pentru a Sa cinste și slavă, ci pentru întemeierea noastră și cinstea și odihna.

85. f. 197v-200. Tropariul 1. Tilcuire. Cum că Dumnezeu dintru început moarte n-au făcut, ci singură răotatea diavolului și lenevirea omului. Și cum că dracii fără de slobozenia lui Dumnezeu nu pot nici pre un țințariu să-l vatăme. Iar deaca și pot asupra oamenilor de multe ori, aciasta să face, ori după dumnezeiasca slobozire, ori după dumnezeiasca părăsire.

86. f. 200-201v. Tropariul 2. Tilcuire. Cum că ciți petrec în lume, deaca nu vor avea mueri după leage, ori altă oarecarea boală trupească, iaste cu neputință să se păzească nerăniți de dracul curviei. Cum că ciți din sfinții păstori și dascali și slujitori ai Bisericiei sînt, să acopere mai de multe ori de dumnezeiasca putere nepărtași de acest puternic drac al curviei, pentru folosul norodului și mîntuirea și ca să nu să defaime dumnezeestile taine care printr-înșii să lucrează și să săvîrșesc de dumnezeescul Duh.

87. f. 201v-203v. Tropariul 3. Tilcuire. Cum că după treapte și după vrednicii și după cunoștința celor ce păcătuiesc să judecă și păcatele innaintea lui Dumnezeu, ori mici și vradnice de ertat, ori mari și neertate.

88. f. 203v-206. Tropariul 4. Tilcuire. Cum că după dumnezeiasca amerințare au aflat dreptul Noe vița și vinul după potop, în vremea

întru carea s-au ertat de la Dumnezeu oamenii și mîncarea de carne. Și pentru ce tatăl greșind, adecă Ham au moștenit blestemul fiiului, adecă Hanaan ? Și încă blestemați să fac și aceia carii arată păcatele ceale tainice atit ale părinților celor trupești și ale celor duhovnicești, cit și ale fieștecăruia altui creștin de o credință cu dînsul.

89. f. 206-208. Tropariul 5. Tilcuire. Pentru de sineși stăpînirea omului pre carea cînd o pleacă spre cel bun îndată să uneaște cu darul Sfîntului Duh și putearea și săvîrșaste printr-însa lucrurile ceale bune omul cel bun. Iar cînd o pleacă spre cel rău să depărtează de la dînsul dumnezeescul dar și puterea și vine și să amească cu dînsa lucrarea cea de moarte purtătoare a duhului celui rău și lucrează printr-însa ceale reale omul cel rău.

90. f. 208-210v. Tropariul 6. Tilcuire. Fiîndcă Noe din dumnezeiasca poruncă după potop împărțind tot pămîntul cel de sîpt soare fiilor lui celor trei, pămîntul hananeesc l-au dat spre moștenire fiului său lui Ham, pentru ce pre urmă Dumnezeu l-au luat de la neamul lui Ham și l-au dat strănepoților lui Sim adecă evreilor ?

91. f. 210v-213v. Tropariul 7. Tilcuire. Cum că Dumnezeu ca un prea bun, cînd află vreun sullet credincios și de bine voitoriu varsă întru dînsul toate darurile ceale mai pre sus [de] fire ale dumnezeestii Sale bunătați.

92. f. 213v-216. Tropariul 8. Tilcuire. Cum că dumnezeescul Avraam ospătînd la stejariul Mamvri pre Prea Sfînta Troiță în chip de trei tineri, întru întiaș dată nici ca pre niște îngeri, nici ca pre Sfînta Troiță i-au cunoscut și i-au ospătat, ci așa fiește cum ca pre niște călători lineri.

93. f. 216-221. Tropariul 9. Tilcuire. Pentru cuvîntătoarea jărtvă cea din voire a dumnezeescului Avraam și pentru ascultarea cea desăvîrșit a fiului său Isaac și cum că Avraam adecă închipuia pre Părintele cel cereșc, iar Isaac era chip al lui Iisus Hristos și cum că năvălirilor adecă și ocările celor ce ni să aduce asupra-ne de la vrăjmași să face Dumnezeu aspru izbînditoriu și pedepsitoriu ; iar pentru ceale făcute asupra Lui îndelung rabdă și suferă.

94. f. 221-223v. Tropariul 10. Tilcuire. Pentru Agara eghipteanca și pentru fiul ei Ismail și cum că cei credincioși și botezați sînt fii lui Avraam, ca Isaac din făgăduință. Iar cîți rămîn nebotezați sînt ca Ismail, fii ai trupului și ai Tatălui cereșc nemoștenitori.

95. f. 223v-226v. Tropariul 11. Tilcuire. Cum că mai nainte de potop era toți oamenii întocma cinstiți și nu era atunceia încă rob și slobod, stăpînitoriu și stăpîn. Ci după potop pentru blestemul care au luat Hanaan de la moșu-său Noe, s-au tîns robii în toată omenire. Și păcatul nemulțămirii al ucigașului de tată Ham au sfășiat și au rumpt pre neamul omenesc de la întocma cinstirea și slobozenia firii. Încă pentru multa nemulțămire a robilor carea o păzesc cătră stăpînii și de binefăcătorii lor.

96. f. 226v-231. Tropariul 12. Tilcuire. Pentru fericitii patriarhi Isaac și Iacov și pentru scara cea lungă pină la ceriu, pre carea o au văzut Iacov în videnie pre cale, ducîndu-să la Mesopotamia cătră unchiu-său Lavan.

97. f. 231-237. Tropariul 13. Tilcuire. Pentru Melhisedec istorie și tilcuire prea minunată și frumoasă.

98. f. 237-240v. Tropariul 14. Tilcuire. Pentru muiarea lui Lot, carea s-au făcut stîlp de sare și tilcuire la istoria aciasta foarte de suflet mîntuitoare.

99. f. 240v-243v. Tropariul 15. Tilcuire. Foarte de suflet folositoare aligorie și năravnică învățătură la Sodoma și Gomorra.

100. f. 243v-246v. Tropariul 16. Tilcuire. Cum că vremea aciasta iaste vreamă de milă și de milostivire; iar ceia ce va să fie, de dreaptă judecată și de răsplătire.

101. f. 246v-251. Tropariul 17. Tilcuire. Pentru cum să cuvine să se facă rugăciunea noastră cătră Domnul. Și cum că cei ce să roagă și cer de la Dumnezeu lucrurile ceale deșarte și nefolositoare iau de multe ori pre ceale înprotivnice, spre pedepsirea ceaserii lor ceii îndrăznețe și fără de socoteală.

102. f. 251-253v. Slavă. Tilcuire. Pentru bogoslovie și cum că nici una din zidiri iaste singuratecă și fireșă după ființa și fire, fără numai singură ființa și firea cea mai presus de ființa a Dumnezeirii ceii nezidite și în trei ipostasuri.

103. f. 253v-257v. Și acum. Tilcuire. Pentru taina nașterii ceii preste fire a lui Hrisots ceii din Fecioară, carea s-au încredințat din multe și sfînțite dovezi ale sfînțitei Scripturi.

104. f. 257v-261v. Tropariul sfîntului. [Tilcuire]. Laudă la sfîntul Andrei și sfînțitul scriitoriu al acestor de față de suflet folositoare tropare, de tilcuitoriul *Ioann al Mirelor*.

105. f. 262-265v. Poslanie pentru răbdare a aceluiași cătră oarecarele duhovnicesc priaten.

106. f. 266-273v. Cuvînt de laudă la cel întru sfînți părintele nostru și de minuni făcătoriu Noul Dionisie arhiepiscopul Eghinii, alcătuit cu mila lui Dumnezeu de acelaș smerit *arhiepiscop al Mirelor Lichiei Ionu Lindiianul*, rugat fiind de cel între ieromonahi duhovnicescul lui fiu chir Partenie Zăchintianul.⁴

f. 274-284. Scară.

f. 284v-287v. Albe.

Insemnări de la prima mină :

f. 284. 1800, octom[urie] 18.

Insemnări posterioare :

f. 3. De obște a sf[întei] Min[ăstiri] Căld[ărușani].

f. 284v. Insemnare cu creionul : *Amu citî și eu aciastă carte. Iero-diaconu Nișon, 1874, Dechem[urie] 2.*

Pr. D. FECIORU



4. Cuvîntul are o «înnainte cuvîntare», 5 capitole și un epilog.

J. LIVER, *TOLEDOTH BETH DAVID (Casa lui David de la căderea regatului Iuda, pînă la căderea celui de al doilea stat, și după aceea)*. Jerusalem, «Magnes Press», The Hebrew University, 1959, 169 pp. (Cu sumar în limba engleză, pp. V-VIII).

Prima parte a acestei cărți a fost scrisă ca leză de doctorat în filozofie la Universitatea ebraică din Ierusalim. Ea conține o analiză a genealogiei dinastiei lui David, scoasă din sursele biblice (I Chr. III și posterioare), apoi din perioada mișnaică și cea talmudică. Cu privire la această evidență posterioară, autorul arată că pretențiile descendenței davidice a patriarhilor Palestinei, ca și a exilaților babilonieni sînt nefondate din punct de vedere istoric. Partea II-a a cărții tratează despre starea casei lui David în timpul exilului babilonic și perioadei reîntoarcerii în Sion, apoi despre diferitele mișcări mesianice în timpul celui de al doilea stat și despre timpul dinaintea și de după revolta lui Bar-Kochba. Autorul încearcă să urmărească procesul declinului complet al familiei lui David, care a dus la superioritatea lui Mesia al casei lui Aaron asupra lui Mesia de descendență davidică, în viziunile eshatologice (de exemplu în scrierile sectei de la Marea Moartă).

Abia cu sporirea opresiunii străine sub stăpînirea romană, deci după multe generații, a survenit o reînviere a speranței mesianice într-un viitor regal, condus de un descendent al lui David. («Israel Exploration Journal», vol. 9, nr. 3, Jerusalem, 1959).

PENEI 'OLAM HA-MIQRA (VEDERI DIN LUMEA BIBLICĂ), II: Profeții anteriori (Josua-Judecători). Editori: B. Mazar, M. Avi-Yonah, A. Malamot, S. Talmon. Jerusalem, «The International Publishing» Co., Ltd., 1959, 295 pp.

Al doilea volum al acestui comentariu, să-i spunem astfel, care apare la mai puțin de un an, tratează despre perioadele istoriografice principale ale Bibliei, și anume de la așezarea în Canaan pînă la distrugerea primului templu. Metoda urmată este aceeași ca și în primul volum: versetele alese din textul biblic sînt însoțite de una sau mai multe ilustrații și de un comentariu de zece pînă la douăzeci de rînduri. Pe cît posibil, materialul prezentat este adaptat conținutului fiecărei cărți. Așa, de exemplu, cartea Josua este ilustrată prin hărți, vederi ale localităților și peisaje caracteristice diferitelor ținuturi tribale. Cu perioada monarhiei, materialul egiptean devine mai puțin frecvent, deoarece influența egipteană este în declin. În locul influenței egiptene apar izvoarele mesopotamiene și siriene. Acestea sporesc în importanță îndată după perioada monarhiei divizate. Editorii n-au ezitat, cînd li s-a părut necesar, să recurgă la material posterior (greco-roman), care să illustreze supraviețuirea elementelor orientale. («Israel Exploration Journal», vol. 9, nr. 3, 1959). (*Pr. Al. N.*)

NEGOIȚĂ AT., *LE SENS DES MOTS «CHABOD» ET «GHEDOLAH» DANS L'ANCIEN TESTAMENT*. Extrait des «Studia et Acta Orientalia», I (1957), pp. 248-257. București, 1958.

Pr. At. Negoiață, fostul lector de limba ebraică de la Institutul Teologic din București, actualmente membru al Societății de Istorie și Filologie din România — Secția Orientalistică —, în periodicul: «Studia et Acta Orientalia» al acelei societăți, a publicat un interesant articol despre «Sensul cuvintelor «Chabod» și «Ghedolah» în Vechiul Testament», pe care apoi și l-a extras în broșură aparte.

În articolul său, Pr. Negoită ocupându-se de cele două cuvinte ebraice: *Chabod* = glorie, slavă, mărire, și *Ghedolah* = mărire, slavă, glorie, face un deosebit serviciu teologiei românești, căci este cunoscută discuția de mai bine de un secol, din țara noastră, cu privire la cei doi termeni liturgici: *Slavă* ori *Mărire*. În 1937, în revista «Biserica Ortodoxă Română» (nr. 7-10, pp. 492-497), Pr. prof. Nicolae M. Popescu arată că termenul de *Slavă* poate fi înlocuit complet de către cel de *Mărire*. Contra acestei păreri s-a ridicat Pr. P. Angelescu, care în broșura *Slavă și Mărire* (București, 1939), se opunea cu toată forța identificării acestor doi termeni, arătând că în Sf. Scriptură, termenul de *Slavă* este atribuit numai lui Dumnezeu, iar cel de *Mărire* numai creaturilor Sale. În demonstrația sa, Pr. Angelescu se întemeie pe multe texte și locuri din Vechiul Testament.

În articolul său, Pr. Negoită cercetează textele Vechiului Testament, în care sînt utilizați cei doi termeni ebraici, și ajunge la concluzia, complet opusă celei a lui P. Angelescu. El afirmă că cele două cuvinte: *chabod* și *ghedolah* sînt sinonime, mergînd chiar pînă la completa lor identitate. Nu este adevărat că termenul de *chabod* se folosește în Vechiul Testament numai pentru persoana lui Dumnezeu, și *ghedolah* numai pentru creațiile Sale. În texte ca Isaia XXXV, 2, «*Slava Libanului și a Carmelului și a Saronului îi vor fi date ei. Ei vor vedea slava și mărirea Dumnezeului nostru*», se vede clar că ambii termeni sînt atribuiți, alături lui Dumnezeu cîl și făpturilor Sale. Și texte ca cele de mai sus se află nevăzute de numeroase peste tot cuprinsul Vechiului Testament.

Pentru a vedea dacă nu cumva, în secolele aproape de apariția creștinismului, intervenise o diferențiere de sens între cei doi termeni, Pr. Negoită cercetează redarea lor în traducerea Septuagintei, efectuată între secolele III și I î. Hr., dar nu află nici o schimbare. Ambii termeni sînt redați exact după textul ebraic.

Pr. Negoită aruncă o privire fugitivă și peste textele Noului Testament, să vadă dacă între *doxa* și *megalosyni* traducerea grecească a lui *Chabod* și *Ghedolah* există vreo diferență, dar nici acolo n-o întrevăde, deloc.

El se oprește aici și, așteaptă de la alțineva să ducă studiul mai departe, ca să se vadă dacă nu cumva la Sf. Părinți și scriitorii bisericești se observă vreo tendință de diferențiere între cei doi termeni.

Cum am amintit mai sus, micul studiu al Pr. Negoită aduce o importantă contribuție în chestiunea celor două expresii liturgice: *Slavă și Mărire*. (Pr. D. Fecioru).

HUNTER ARCH, *INTRODUCING THE NEW TESTAMENT*, 2nd. ed., Philadelphia, «Westminster Press», 1958, 208 pp.

Această carte, un fel de introducere în Noul Testament, este scrisă cu scopul de a face cunoscute descoperirile din domeniul Noului Testament. Față de ediția I, 1945, au fost adăugate 9 capitole noi, prin care se urmărește clarificarea punctelor asupra cărora cititorii au avut nedumeriri.

Autorii arată poziția fiecărui discipol al lui Hristos și înșirarea evenimentelor legate de ei în primele două secole care au urmat după moartea lui Hristos. Lucrarea conține, de asemenea, analize detaliate și parafrazări ale epistolelor, care ajută mult la înțelegerea doctrinei Noului Testament. («Library Journal», vol. 83, nr. 6, mai 1958).

J. P. CHARLIER, *LE SIGNE DE CANA*, Bruxelles, 1959, ed. «La Pensée Catholique» (Col. «Études religieuses»), 96 pp.

Evanghelia a IV-a diferă net de sinoplici. Prezentarea materialului ei dovedește o alegere îngrijită. Autorul prezentului volum ne pune în față relatarea capitolului II din Ioan, unde Evanghelistul a reluat vechea temă a iubirii conjugale, temă scumpă lui Hozea și succesorilor lui și folosită de însuși Hristos în unele din parabolele Sale. Sf. Ioan voia să arate că la Cana se anunța căsătoria lui Hristos cu Biserica Sa.

Simbolismul iohanic, desigur, va mira pe unii lectori nepregătiți, pentru care ar fi fost indicată o expunere făcută într-un mod progresiv. Tema «vinului» ca și expresia «Fecioara logodnica lui Hristos» vor părea unora puțin cam excesive și bazate pe docu-

mente cîteodală arbitrar. Pentru a fi citită cu folos, lectura acestei cărți trebuie făcută numai după un contact suficient cu simbolismul și problemele biblice aprofundate. (J. Dheilly, «Livres et Lectures», nr. 46, februarie 1960.

H. VAN DEN BUSSCHE, *LE DISCOURS D'ADIEU DE JESUS*, Paris, 1959, ed. Casterman-Maredsous (Coll. «Bible et Vie chrétienne»), 14×21 cm, 162 pp.

Sf. Ioan este cel ce consideră personalitatea lui Hristos în profunzimea ei. El a fost un contemplativ. De asemenea, el este un teolog care, degajînd liniile esențiale ale mîntuirii, face ca totul să conveargă către Mîntuitorul glorios, a Cărui bucurie și prezență sînt ale noastre pentru totdeauna. Astfel, cap. XII-XVII ne introduc în inima Evangheliei sale. Volumul prezent voiește pur și simplu să ne aducă un ajutor în citirea Sf. Scripturi, fără să excludă misterul.

După preliminarile asupra structurii textelor și un preludivu cu privire la spălarea picioarelor, trei capitole studiază succesiv primul și al doilea discurs, ca și rugăciunea sacerdotală a Mîntuitorului. Aceste bucăți au de cadru cercul intim al Apostolilor, cărora Hristos, într-un ospăț de adio, se forțează să-i facă să înțeleagă sensul vieții. Autorul consideră aceste pagini ca trei eseuri ale lui Iisus, pentru ca creștinii să se pătrundă de gîndurile și ultimele Sale sfaturi. Dar ele au «luat forma de reflexii proprii ale lui Ioan». Numai un savant exeget ca autorul acestui interesant studiu putea degaja sensul plin al acestor înșiruirii evanghelice și să le coroboreze cu ajutorul altor studii scripturistice, a căror alegere și perspectivă reconfortează și înalță. (B. Leïb, «Livres et Lectures», no. 45, ianuarie 1960). (*Pr. At. N.*)

† IUSTIN, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *BIBLIOTECA PĂRINȚILOR ȘI SCRITORILOR BISERICESTI GRECI*, în rev. «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXVI, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1960, pp. 7-8.

I.P.S. Iustin al Moldovei și Sucevei, care, după cum se știe, și-a făcut studiile teologice superioare la Facultatea de Teologie din Atena, publică în coloanele revistei «Mitropolia Moldovei și Sucevei» o interesantă dare de seamă introductivă despre publicarea scrierilor Părinților și scriitorilor bisericești greci, începută în anul 1955 la Atena, din inițiativa și purtarea de grijă a asociației bisericești «Slujirea apostolică a Bisericii Greciei», cu binecuvîntarea Sfîntului Sinod al Bisericii Greciei.

Pînă acum au apărut 17 volume; cel de al XVII-lea volum cuprinde ultima parte din scrierile lui Origen, precum și scrierile lui Iuliu Africanul, Dionisie al Alexandriei și Grigorie al Neocezareii.

Textul este reprodus după cele mai bune ediții, renunțîndu-se însă la aparatul critic cu indicarea variantelor textuale, avînd în partea de jos a fiecărei pagini indicate numai citatele din Sfînta Scriptură. În colecția aceasta vor fi publicate numai scrierile cu text original grec, celelalte formînd obiectul unei alte secții, plănuită pentru viitor. Pentru fiecare autor se dau la începutul scrierilor sale date bio-bibliografice reproduse după «Patrologia» lui D. S. Balanos, iar fiecare volum are la sfîrșit un tabel al textelor din Sfînta Scriptură și un tabel de teme, nume și lucruri. Ediția este îngrijită de profesorul Vasile Vellas de la Facultatea de Teologie din Atena, director general al asociației «Slujirea apostolică a Bisericii Greciei».

Editarea Părinților și scriitorilor bisericești greci... — serie Arhiepiscopul Spiridon al Ațenei și al întregii Grecii din vremea tipăririi primului volum (în 1955), în cuvîntul lăpărit înaintea prefeței profesorului V. Vellas — trebuie, pe bună dreptate, să fie salutată ca un eveniment unic pînă acum în istoria Bisericii Ortodoxe. Pentru înția oară se întreprinde în chip oficial, de către Biserică, opera... de editare generală a sfîntelor texte literare, a căror scriere acoperă o lungă perioadă de timp de aproape o mie cinci sute de ani... Ediția aceasta are, astfel, o foarte mare importanță din punct de vedere

religios și bisericesc. În lucrările Părinților și scriitorilor bisericești s-a depus ca o comoară sfința tradiție a Bisericii, care constituie cel de al doilea izvor al credinței ortodoxe». (T. N. M.).

ORIGEN, *ESPRIT ET FEU*, t. I: *L'âme*. Paris, «Éd. du Cerf», 1959 (Textes choisis et présentés par Urs von Balthasar), 12×19 cm, 168 pp.

Intr-o prefață sugestivă și pătrunzătoare, Urs von Balthasar lămurește de ce a ales acest subiect. Origen a scris mult. Deși el «a fost îndepărtat, apoi condamnat de teologia creștină», totuși Părinții bisericești au împrumutat din opera lui destul de mult, cum se poate vedea îndeosebi din comentariile lor scripturistice. El are «intuiția esenței Scripturii, pe care o vede ca misterul prezenței Cuvintului lui Dumnezeu în lume».

În cartea de față nu este vorba de a apăra alegoriile alexandrinului în detaliile lor. Autorului i s-a părut interesant să aleagă din scrierile lui ceea ce se păstrează valabil și astăzi, chiar dacă se întreabă apoi ce concluzii doctrinale sînt de tras. Mistica Scripturii, comuniunea spirituală a Cuvintului, suferința Verbului sînt, în scurt, la Origen, «lumina spiritului, devenită flacăra», de unde și titlul acestei cărți. Scopul ei este să înlesnească unui cerc mai larg de cititori — nu numai celor inițiați în teologie —, să cunoască aspectele fundamentale ale gândirii lui Origen. Extrasele asupra sufletului sînt împărțite în trei: lumea și sufletul; imaginea lui Dumnezeu; cădere și reîntoarcere. Capitoarele sînt precedate de un plan, care ne permite să ne orientăm ușor în ideile prezentate. În acele pagini, lectorul va găsi din abundență elevații, meditații, perspective etc. (B. Leib, «Livres et Lectures», vol. 45, ianuarie 1960).

JEAN MEYENDORFF, *INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE GRÉGOIRE PALAMAS*, Paris, Éd. du Seuil, 1959, 431 pp. (Coll. «Patristica Sorbonensia»).

După tezele de doctorat, M. Spannert, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, M-me Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, — colecția partistică pariziană ne dă cartea lui Meyendorff. Autorul a studiat întreaga operă a Sfîntului Grigore Palama, din care trei pătrimi e inedită, iar bibliografia subiectului l-a obligat să cerceteze publicații în limbi puțin accesibile. Meyendorff descifrează precursorii sfîntului studiat: Grigore de Cipru, Teolept de Filadelfia și Atanasie, patriarh de Constantinopol. Cu toate că declară că studiul său nu reprezintă o încadrare și apreciere definitivă, el aduce importante concluzii, a căror noutate le face să fie opuse articolelor lui Jugie din «Dictionnaire de théologie catholique», t. XI, 2, 1932, *Grégoire Palamas* și *Controverse palamiste*, col. 1835-1818.

Pe plan istoric, contemporanii Sfîntului Palama au văzut în el nu un inovator, ci «un reprezentant al Ortodoxiei tradiționale» (p. 323), după cum e confirmat acest fapt prin victoria ce a obținut-o asupra lui Varlaam în anii 1338-1341. În ceea ce privește doctrina palamită, două rezultate sînt interesante: ea s-a format în chip progresiv și se prezintă ca «o dezvoltare a învățăturii sfinților părinți greci» (p. 13), oricare ar fi distanța ce desparte pe Grigore Palama de Toma de Aquino, iar față de teologia latină el are o atitudine negativă. Învățătura palamită manifestă opoziție față de spiritul Renașterii. Ea constituie un nou pas în eliberarea de categoriile neoplatoniciene, iar învățătura despre «rugăciunea neîntreruptă» trebuia să marcheze generații de spiritualitate ortodoxă. Meyendorff arată ce a însemnat isihasmul, prezintă hristologia palamită și alte probleme. Volumul are indici, dintre care semnalăm pe cel al numerelor proprii, pe cel al cuvintelor grecești, cit și două importante adaosuri (pp. 331-416), care analizează, unul — opera lui Palama, dînd pentru fiecare operă titlul complet, ediția, manuscrisele, data, un scurt comentariu, iar altul — izvoarele contemporane, publicate, și manuscrisele. («Bulletin critique du livre français», Paris, 1960, no. 3).

JEAN MEYENDORFF, GREGOIRE PALAMAS. DEFENSE DES SAINTS HESYSHASTES. Introduction, texte critique, traduction et notes. Spicilegium sacrum Lovaniense, «Études et Documents», fasc. 30. Louvain, 1959, L+383 pp.

Se așteaptă o publicare completă a operelor marelui teolog al Bisericii bizantine ortodoxe din secolul XIV, din care unele sînt inedite, și care vor permite să i se acorde un studiu integral. Ilustrul arhiepiscop al Tesalonicului, canonizat în Răsărit imediat după moartea sa, e proclamat stîlp al Ortodoxiei și venerat ca taumaturg. Scopul prezentei ediții, prima ediție critică, însoțită de o traducere, fidelă și clară, — e menit să facă accesibilă opera Sfîntului Grigore Palama publicului, — privită și înțeleasă în spiritul vremii în care a fost alcătuită.

Apărarea e prima mare operă teologică, scrisă de Palama pentru a apăra Părinții isihști «împotriva criticilor unui umanist probabil sincer, însă puțin dispus să iasă din limitele sale, acelea ale unui univers pur intelectualist». Ultimele opere ale lui Palama conțin formele palamite despre «esența și energiile divine». Studiul prealabil al primelor opere palamite e indispensabil pentru a înțelege spiritul palamistului. Ediția de față e precedată de o bogată introducere istorică și analitică. Cadrul istoric (pp. IX-XXIX) e o excelentă expunere a vieții lui Palama. Autorul împarte viața sfîntului în trei perioade: de la naștere pînă în 1296, controversa cu Varlaam, pînă în 1337, condamnarea lui Varlaam la sinodul din 1341 și triumful în 1347. În 1347 Palama e numit arhiepiscop de Tesalonic, unde rămîne pînă la moartea sa, în ziua de 14 noiembrie 1359.

Analizînd *Triadele*, Meyendorff spune că sînt «desfășurarea unei controverse pur doctrinare între Varlaam și Palama, cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu, și o apologie a spiritualității monastice, atacată de Varlaam». Conflictul era într-adevăr inevitabil între umanismii bizantini și isihști, însă el ar fi putut fi mai moderat, dacă Varlaam ar fi fost mai puțin vehement. Cel de al doilea capitol e consacrat scrierilor lui Varlaam, cîteva scrisori și tratate antilatine. Operele contra monahilor au fost distruse și nu sînt cunoscute decît din extrase sau citări, pe care le dă însuși Palama. Cel de al treilea capitol prezintă pe Nichifor Isihastul și tratatul său despre *Paza inimii* (pp. XXVIII-XXXIII), atacat îndeosebi de Varlaam, care vedea în acesta reprezentantul de frunte al spiritualității isihaste. Capitolul 4 studiază «Izvoarele» lui Palama (pp. XXXIV-XLIII).

În *Triade*, cel mai des citat e Dionisie Areopagitul, urmînd Maxim Mîntuitorul, Macarie, marii capadocieni, Sfîntul Ioan Hrisostom, cît și reprezentanții contemporani ai isihasmului: Teolept de Filadelfia, Atanasie I, patriarhul Constantinopolului, Nil, Seliot, Ilie, Gabriel și un alt Atanasie. Un scurt capitol, 5, prezintă Planul și stilul Triadelor (pp. XLIII-XLV). Primul tratat din fiecare Triadă se referă la înțelepciunea profană, al doilea vorbește despre participarea trupului la rugăciune, al treilea, despre obiectul vieții liniștite, despre lumina taborică.

În ceea ce privește stilul, Palama întrebuițează un limbaj familiar, obișnuit, presărat cu expresii și citări din Sfînta Scriptură și Liturghie, repetările provenind din obișnuința sa de predicator. Capitolul 6 prezintă Textul (pp. XLIV-L). Acesta a fost inclus în Filocalia lui Nicodim Aghioritul. 4 manuscrise principale au păstrat textul Triadelor: Vaticanus gr. 1711, scris de Manuel Tzykandiles, copistul lui Cantacuzino, între 1358-1370, Sinaiticus gr. 1671, din secolul XVI, Coislianus 100, din secolul XV și Bodleianus Laudianus 87, de asemenea din secolul XV. Alte manuscrise nu au decît o importanță redusă.

Meyendorff dă o ediție completă a Primei Triade și primele două tratate din a doua Triadă. Aparatul critic e sobru și clar, iar notele explicative sînt numeroase și substanțiale. Indicii vor fi dați la sfîrșitul ediției complete a Triadelor. (R. Guillard (Paris), în «Byzantinoslavica», Praga, 1960, 1, pp. 88-89). (C. B.).

J. MEYENDORFF, *SAINT GREGOIRE PALAMAS ET LA MYSTIQUE ORTHODOXE*, Paris, 1959, Ed. du Seuil (Coll. «Maîtres spirituels»), 12×18 cm, 192 pp.

Lectorilor din Apus, puţin familiarizaţi cu dascălii spirituali care formează gloria Bisericii Ortodoxe, cartea prezentă le face cunoscut pe unul din cei mai autentici reprezentanţi ai gândirii ortodoxe: Sf. Grigore Palama. Bizantin autentic, născut în Constantinopol, viaţa lui se desfăşoară în timpul primei jumătăţi a secolului al XIV-lea. Într-o bună parte, el şi-a dus viaţa în acel sanctuar al monahismului ortodox, care este Muntele Athos. Pătruns de acel spirit care animă pe aceştii care trăiesc în Sfântul Munte, el apare ca teologul isihasmului, şi pentru o competenţă prezentare a lui era necesară erudiţia filozofului şi teologului de talia lui Meyendorff.

Ca în cea mai parte a volumelor din această colecţie, studiul consacrat lui Gr. Palama este încadrat între altele două, care îl reliefează şi-l completează. Mai întâi, autorul face un expozeu destul de detaliat asupra «Tradiţiei spirituale a călugărilor din Orient», începînd de la monahismul primitiv pînă la isihasmul bizantin din secolele XIII şi XIV. Apoi face un studiu al isihasmului, după Palama, în Orientul creştin, din sec. XIV pînă în zilele noastre.

Ilustrarea volumului este foarte bogată şi constituie o completare preţioasă a textului. (M. Rouët de Journel, «Livres et Lectures», vol. 45, ianuarie 1960). (Pr. At. N.).

MYRA LOT-BORODINE, *UN MAITRE DE LA SPIRITUALITE BYZANTINE AU XIV-E SIECLE, NICOLAE CABASILAS*, Paris, 1958, XIII+196 pp.

Lucrarea e postumă. Doamna Borodine a murit în 1957. Cabasila era autorul ei preferat şi nimeni afară de dînsa nu era mai familiarizat cu teologia lui. Lucrarea reia, adună şi completează diferitele studii pe care doamna Borodine le făcuse despre Cabasila. Teolog cu largi vederi, rămîniînd laic, păstrînd contactul cu gîndirea Occidentului latin, Cabasila face să fie vie în plin secol al paisprezecelea, autentica tradiţie — paradosis — a Orientului creştin, pe care a marcat-o cu puternica sa amprentă personală. Cele două principale tratate ale lui Nicolae Cabasila, a cărui operă nu e editată în întregime, nici tradusă, *Despre viaţa în Hristos* şi *Explicarea Dumnezeieştii Liturghii*, deveniseră clasice încă din vremea sa. Ele au o inspiraţie identică: «slăvirea tainei mîntuirii, grefată pe Persoana vie a Mîntuitorului».

După o substanţială introducere despre persoana şi opera lui Nicolae Cabasila, cea mai bună pe care o avem astăzi despre acest subiect, — autorul studiază detaliat opera acestuia. Studiul începe prin «mistagoghia» operei *Opus Dei*, ultimul tratat al lui Cabasila. El ne introduce dintr-o dată în atmosfera sacrală a Bisericii răsăritene. Această operă postulează şi prepară Revelaţia din plin, intimă şi imediată a vieţii în Hristos, aceasta avînd un caracter de împlinire, de încoronare. Dumnezeiasca Liturghie ne îngăduie să sesizăm transcendenţa lui Dumnezeu, măreţia Sa, aşa cum o concepe şi o slăveşte întreaga Ortodoxie orientală. Studiul cuprinde 3 părţi: prima: *Intrarea în ordinea sacrală*, are 2 capitole: I) *Tipologia sanctuarului* (1. În tradiţia orientală, 2. Altarul jertfei la N. Cabasila), II) *Explicarea Dumnezeieştii Liturghii* (1. Ritul protezei, 2. Liturghia catehumenilor, 3. Liturghia credincioşilor). A doua parte: *Despre Viaţa în Hristos şi Tainele* (pp. 61-120) cuprinde patru capitole: I. *Prezentarea operei*, II. *Botezul, taina credinţei* (1. Natura proprie a tainei, 2. Ritul şi roadele sale supranaturale), III. *Mirungere, taină a speranţei* (1. Tradiţia orientală, 2. Mirungerea după Nicolae Cabasila), IV. *Euharistia, taină a dragostei* (1. Introducere, 2. Teologia Sfintei Euharistii). A treia parte: *Doctrina experimentală a lui «Amor Dei»* (pp. 121-174), cuprinde 3 capitole: I. Apropierile (1. Temeiuri ale moralei creştine, 2. Voinţa şi inteligenţa în opera mîntuirii), 3. Calea meditaţiei şi a rugăciunii), II. Realizările (1. Cum iubeşte Hristos pe Tatăl, 2. Dragostea lui Hristos pentru oameni. 3. Cum a fost El iubit de ai Săi), III. *Martirii martori*. O scurtă *Concluzie* (pp. 175-185) e urmată de un *Adaos* (Sfînta Caterina de Sienna şi Nicolae Cabasila) şi un *Indice* (pp. 191-194). (R. G., în «Byzantinoslavica», Praga, 1960, 1, pp. 193-194). (C. B.).

SEVCENKO IH., NICOLAS CABASILAS, «ANTI-ZEALOT». *Discourse. A Reinterpretation (Nicolae Cabasila, «Contra Zeloților»*. Cuvîntare. O reinterpretare). In «Dumbarton Oaks Papers», 1957, nr. 11, pp. 79-171 («Harward University Press»).

Răscoala zeloților din Salonic, care a avut loc între 1342-1349, ocupă unul din cele mai importante locuri în dezvoltarea economică și politică mai recentă a imperiului bizantin. Cu toate că mulți bizantinologi s-au ocupat de această problemă, fie în lucrări de sinteză, fie în lucrări cu caracter monografic, nu s-a reușit încă să se definească zeloții de o manieră mai completă, atât ca șefi ai insurecției cât și cu un program social al răscoalei.

Este știut că pentru răscoalele din evul mediu nu posedăm informații directe de la răsculați, ci numai de la dușmanii acestora. Răscoala zeloților se înscrie printre acestea. Materialul referitor la această răscoală, fragmentar și contradictoriu, se găsește mai cu seamă în «Cuvîntarea» lui Nicolae Cabasila împotriva zeloților. În această sursă, scrisă sub forma unor invective violente, zeloții erau recunoscuți ca dușmani ai lui Cabasila.

O. Tafrali, în lucrarea sa «Thessalonique au XIV-e siècle», Paris, 1913, dă o primă interpretare acestei cuvîntări. I. Sevcenko, în studiul menționat dă o altă interpretare, diferită de aceea a lui Tafrali.

Sevcenko arată — în capitolul introductiv al studiului său — că zeloții erau un grup eterogen aparținînd claselor de jos, sărăcite, avînd drept conducători oameni din clasa mijlocie și unii seniori feudali.

După ce caracterizează sursele, autorul trece la descrierea cuvîntării lui Cabasila «Contra Zeloților», adăugînd și o serie de date biografice mai importante.

Cuvîntarea lui Cabasila se păstrează în trei manuscrise: Paris, sec. XV, Coislins, sec. XVII și Viena, sec. XV. Sevcenko se servește de manuscrisul parizian, ca bază pentru ediția critică a «Cuvîntării» lui Cabasila.

Textul grecesc al acesteia este dat la pp. 91-126.

Cuvîntarea cuprinde rechizitoriul împotriva acuzaților și replicile acestora, răspunsurile acuzaților, delictele unor seniori feudali aparținînd clerului din Bizanț.

În această cuvîntare Cabasila apare ca un susținător al proprietății feudale și al dreptului de putere nelimitată a episcopului asupra credincioșilor din eparhia sa. Adversarii se apără spunînd că bunurile confiscate de ei au servit să ajute și să susțină poporul sărac și pe preoții sărăciți.

După părerea lui Sevcenko, această apărare nu are caracterul unui program revoluționar, ci mai degrabă pare a fi o etică religioasă socială.

În această cuvîntare rolul *proniei*, factor important în economia bizantină din sec. XIV, apare cu multă pregnanță. Proniarul își permiteau ingerințe în proprietatea mînăstirilor, obținînd de la împărat daruri ce proveneau din bunurile funcioase ale mînăstirilor în schimbul ajutorului militar pe care aceștia îl acordau. Sevcenko consideră războiul civil dintre Ioan al V-lea și Ioan al VI-lea Cantacuzinul ca o luptă pentru pronie. După părerea lui Sevcenko, această cuvîntare a lui Cabasila nu a fost motivată decît de politica secularizării dusă de autoritățile imperiale. Această politică nefiind în conexiune cu zeloții, nu era decît reflectarea luptei între proniarori și mînăstiri, luptă în care statul susținea în mod activ nobilimea militară (noblesse d'épée).

În capitolul VII se tratează problema obiectului atacurilor lui Cabasila. După părerea lui Sevcenko, trebuie părăsită ideea că zeloții ar fi obiectul acestor atacuri, neexistînd nici un indiciu care să probeze afirmația că aceștia ar fi confiscat proprietățile mînăstirilor. El consideră mai importante datele lui Dimitrie Cydoneul, după care adevăratul răspunzător al războiului civil este Apokaukos, care ar fi confiscat averile mînăstirilor pentru a obține banii necesari flotei cu care a debarcat la Salonic. Tot de domeniul problematicului este și chestiunea persoanei care ar fi obiectul invectivelor lui Cabasila. Sevcenko introduce două posibilități. Prima posibilitate ar fi că obiectul atacurilor ar fi Hyacinte, episcopul Saloniceului. A doua posibilitate că ar fi Ioan Calecas, adversarul lui Palama, și care ar fi aprobat confiscarea bunurilor Bisericii. Sevcenko nu-l pune pe Cabasila nici printre adversarii palamismului de tipul lui Akindin, nici printre

partizanii lui Cantacuzino, caracterizându-l mai degrabă ca purtătorul de cuvânt al Comunității de mînăstiri, el însuși atins de confiscarea bunurilor funciare.

Ca adversari ai lui Cabasila, Sevckenko îi consideră pe reprezentanții partidului «doial» constantinopolitan și pe funcționarii din conducerea Bisericii.

Potrivit părerii lui Sevckenko, războiul civil s-ar reduce doar la un conflict între partidul constantinopolitan în frunte cu Apokaukos și Ioan Cantacuzino, susținut de adepții isihasmului.

Este știut că în evul mediu s-au scris o serie de scrieri apologetice împotriva confiscării averilor bisericеști de către seniori feudali, «Cuvîntarea» lui Cabasila fiind un exemplu edificator în această direcție.

Sevckenko consideră că, date fiind aceste împrejurări, este îndoielnică teza potrivit căreia zeloții ar fi obiectul atacurilor lui Cabasila, ci Apokaukos. Or aceasta este de fapt o contradicție în propria argumentație a autorului «reinterpretării», întrucît pe de o parte se susține că această «Cuvîntare» s-ar fi scris în perioada răscoalei zeloților, iar pe de altă parte se susține că Apokaukos ar fi fost în fruntea răscoalei.

Din păcate, Sevckenko nu acordă multă atenție situației sociale concrete, îndreptîndu-se mai mult către studiul scrierilor analoge «Cuvîntării» lui Cabasila.

Este acum în afară de orice îndoială că împotriva partidului lui Ioan al V-lea Paleologul este îndreptată «Cuvîntarea» lui Cabasila și că confiscarea bunurilor funciare ale mînăstirilor au constituit o revendicare a programului zeloților.

Ceea ce rămîne pozitiv din analiza lui Sevckenko este periodizarea răscoalei zeloților, fixarea datei răscoalei care s-a produs între 1346-1347, în momentul cînd aceștia intră în conflict cu clasa feudală în ansamblul ei. Aceasta este o mărturie în plus la caracterul antifeudal al răscoalelor din evul mediu.

În concluzie, deși Sevckenko aduce o serie de argumente plauzibile folosind o întinsă documentație, totuși problema răscoalei din Salonic, în sec. XIV, nu poate fi considerată rezolvată în întregime. (V. Hrochovė, în «Byzantinoslavica», XXI (1960), nr. 1, (S. V.).

TAMARA TALBOT RICE, *LES SCYTHES*, trad. de l'anglais par Maurice Vieyra, Paris, 1958, 21×15 cm, 254 pp. 76, dessins et croq., 4 cartes, 62 phot. h.t. (Coll. «Mondes anciens»).

Plecînd de la referințele istorice furnizate de Herodot și punînd la contribuție descoperirile arheologice rusești din Siberia, regiunea Altai, autoarea încearcă să dezvăluie misterul ce acoperă neamul dispărut de mult al sciților. Bine documentată, dar mai ales bogat ilustrată, această lucrare stîrnește deopotrivă interesul specialiștilor și al amatorilor dornici să cunoască unele amănunte inedite despre popoarele dispărute în puberea timpurilor. Istoria a înregistrat prea puține date despre civilizația, cultura și religia sciților. Se știe că ei au hălăduit și pe meleagurile patriei noastre. Ultimele săpături arheologice le ateslă prezența pînă și în Transilvania. Desigur, de la apariția acestei cărți și pînă în prezent, tîrnăcoapele arheologice au dat la iveală, atît la noi cît și la vecinii noștri din Răsărit, noi și noi materiale documentare arheologice despre neamul sciților. Cartea menționată aici are meritul de a ne oferi cîteva cunoștințe importante despre moravurile și în special despre arta acestui popor, cunoscută ca o «artă a stelpelor». Căutînd să limiteze aria de întindere și de influențe a acestei arte, autoarea arată că urmele ei pot fi descoperite în arta țărănească a rușilor, a scandinavilor și chiar în cultura populară a Marii Britanii, unde a fost adusă de vikingi. (În «Bulletin critique du livre français», Paris, t. XIV (1959), nr. 2, p. 132). (Gh. A.).

D. ANGHELOV, *АГРАРНИТЕ ОТНОШЕНИЯ В СЕВЕРНА И СРЕДНА МАКЕДОНИЈА* (*Relații agrare în nordul și centrul Macedoniei în sec. al XIV-lea*), Editura Academiei bulgare de științe, Sofia, 1958, 265 pp.

Lucrarea cuprinde trei părți: I. Proprietatea mînăstirească feudală în nordul și centrul Macedoniei, în cursul secolului XIV; II. Dependența satelor mînăstirești; III. Situația economică a mînăstirilor.

Profesorul Anghelov precizează creșterea considerabilă a marii proprietăți funciare în secolul XIV, îndeosebi în jurul minăstirilor. Cîteva locașuri minăstirești situate în nordul și centrul Macedoniei, devin în această perioadă mari proprietari de sate. Peste două sute de așezări omenești aparțineau cîtorva minăstiri (pp. 3-4), dintre care Hilandar dispunea de o sută. În afară de acestea mai posedau numeroase metoace, lunci, mori, donații, achiziții. Din analiza diferitelor documente de cancelarie emise îndeosebi de voievozi și regi sîrbi (în această perioadă Macedonia se afla sub stăpînirea sîrbească), reiese o serie de toponimice identice cu cele din documentele Țării Romînești din secolele XIV-XVI. Într-un document, act de donație de la 1300, dat de regele Milutin (1282-1321), întîlnim toponimice ca Rachita, Bistrița, Moghilița, Izvor, Tudorița etc. Salele erau dotate «pentru suflet». Populația lor sporea cu iobagi fugiți de pe alte moșii. Cei fugiți deveneau «oameni legați de Biserică», iar numărul lor era considerabil. Studiind renta feudală, autorul distinge 5 categorii de iobagi legați de proprietatea bisericească: pariki, vlassi, oloki, arbanasi și sokalniki. «Vlahii» formau și ei o categorie de iobagi și sînt menționați încă din 1308, într-un act de danie al craiului Milutin. În el se preciza că mînăstirea primea printre altele și un «cătun de vlahi» (p. 101). Aceștia din urmă se ocupau mai ales cu creșterea vitelor. Sînt analizate de asemenea diferitele dări, imunități, instituții feudale. Iobagii prestau renta în natură și foarte rar în bani. Sistemul de exploatare era nelimitat, iar mînăstirile ortodoxe din nordul și centrul Macedoniei apar în sec. XIV ca niște adevărați feudali. Volumul are o documentație bogată și un stil sobru. (Tr. I.-N., în «Studii», București, 1960, 3). (C. B.).

WALTER FRITSCH, *CHRISTLICHE GEISTERWELT*. Vol. I: *Die Väter der Kirche* (337 pp.); vol. II: *Die Welt der Mytik* (352 pp.). Ed. «Geist des Abendlandes», Baden-Baden, 1958, în 8^o.

O lucrare de apreciable dimensiuni editoriale, care se va extinde pe un ciclu de mai multe volume. Deocamdată este semnalată apariția primelor două volume, determinînd și caracterul lucrării, care va fi o monografie a vieții spirituale creștine. Anunțarea bibliografică asigură că autorul își bazează opera pe o atentă selecționare a textelor și surselor de documentare, în ce privește partea istorică. Intîiul volum este consacrat patristiceii, cel de al doilea unei analize a lumii mistice. Structura redacțională a volumelor implică la fiecare volum, pe lîngă introducerea respectivă, mai multe și scurte biografii, urmate de o evidență a izvoarelor și de un index bibliografic. Cicluul, avînd mai multe volume, se va extinde asupra unui vast material, pentru a putea răspunde unei atît de cuprinzătoare teme: monografierea creștinismului, ca manifestare culturală.

KONRAD VON MEGENBERG, *PLANCTUS ECCLESIAE IN GERMANIAM*. (*Klagelied der Kirche über Deutschland*) Prelucrare de prof. dr. Horst Kusch, Editura Rütten și Leoning, Leipzig, 1958.

Profesorii dr. E. Engelberg și dr. H. Kusch din Leipzig și-au propus să restudieze și să trateze, din noi puncte de vedere, vechile texte istoriografice privind evul mediu german. În această ordine de preocupări editoriale a apărut recent la Lipsca, una din cele mai pasionante scrieri antipapale, scrisă de preotul catolic Konrad von Meigenberg, parohul catedralei din Regensburg (Bavaria), în anii 1337-1338.

«Planctus ecclesiae in Germaniam» este considerată în literatura germană ca un act de jeluire, de învingere a Bisericii asupra soartei Germaniei, ajunsă în antagonism cu puterea reprezentată de intoleranța papală, dar care de fapt este un vot de acuzație împotriva atotputerniciei abuzive a acelor care se considerau «Vicechristus» pe pămînt. Lucrarea este și un document informativ al stărilor din miez de ev mediu, oglindind stările politico-eclesiatice ale epocii. Autorul, născut în Germania, a studiat filozofia la Universitatea din Paris și a petrecut multă vreme la curia Papei Benedict al XII-lea

la Avignon, încât avea un orizont politic lărgit și cunoștea îndeaproape mașinațiunile și imixtiunile papale în treburile capilor de state. Konrad von Megenberg s-a ridicat, prin scrierea lui, în special împotriva teroarei exercitate de Benedict al XII-lea asupra lui Ludovic al Bavariei, cu care se găsea într-un foarte acut conflict, identificînd pe Ludovic cu însuși poporul german.

«...Planctus ecclesiae...» apare acum într-o ediție înnoită, față de înființarea publicării din 1914 la Roma, într-o colecție tendențioasă, dată fiind aversiunea manifestată din ce în ce mai accentuat față de învechitele metode de persuasiune și intoleranță de care Vaticanul nu se poate lepăda. «Planctus ecclesiae...», redat în texte paralele latino-germane, are o sporită valoare, mărită și prin faptul că introducerea profesorului Kusch cuprinde numeroase date istorice privind vremea lui Konrad von Megenburg, completată cu un index de localități și nume. (V. M.).

J. G. MAC GREGOR, *THE VATICAN REVOLUTION*, «Beacon Press», 1957, 180 pp.

Cartea se ocupă de ultimele inovații catolice, în special de declararea infailibilității Papei. Autorul ne redă detaliat substratul conciliului de la Vatican, care, în vara anului 1870, a decretat «învățătura infailibilității Pontifului roman», un act care a avut consecințe nebănuite pentru lumea creștină. Autorul studiază legalitatea conciliului, constituirea lui, dînd multe și interesante portrete ale principalilor autori ai unei drame impresionante. Autorul este pe deplin convins că și astăzi catolicii liberali ar putea să reformeze doctrina. În apendice, el dă textul latin al decretelor, cu traducerea engleză, însoțită de o bibliografie selectă.

Autorul, vechi catolic, arată cum Vaticanul a pășit pe o cale care l-a îndepărtat și mai mult de ceilalți creștini. El militează pentru unirea tuturor creștinilor în lupta comună împotriva tuturor relelor de pe pămînt. («Library Journal», vol. 82, nr. 6, martie 1957). (Pr. At. N.).

JOHANN ADAM MÖHLER, *SIMBOLIK ODER DARSTELLUNG DER DOGMATISCHEN GEGENSÄTZE DER KATHOLIKEN UND PROTESTANTISCHEN NACH IHREN ÖFFENTLICHEN BEKENTNIS-SCHRIFTEN*. Prefațat, comentat și editat de Josef Rupert Geisemann. Editura Institutului «Johann Adam-Möhler», în Paderborn, Colonia, 1958, vol. I, 773 pp., în 8^o.

Deși titlul tratatului lasă să se creadă că va cuprinde un material de polemică sau apologetică, privitor la controversele catolico-protestante, care au dat naștere la o literatură de considerabilă cantitate și deseori de ascuțită vehemență, Geisemann, care a îngrijit ediția, s-a ferit să cadă în această manieră, menținînd comentarul la strict neutră formulă redacțională necesită de prezentarea unui alt de vast material (aproape 800 pagini). Pentru latura opozițională a ceea ce titlul numește «dogmatische Gegensätze», comentatorul a lăsat să vorbească vasta bibliografie a unei literaturi pro și contra, așa cum fiecare credință a înțeles să-și justifice poziția dogmatică, începînd încă din secolul al XVI-lea, adică de la apariția răzvrătirii Luther împotriva supremației papale. Volumul II (text critic) este în pregătire, încît după apariția acestuia, lucrarea lui J. D. Möhler va avea valoarea unei adevărate enciclopedii în materie, ce va fi, de bună seamă, o sursă de interes documentar, consultată cu folos de cei care urmăresc să aprofundeze controversa catolico-protestantă. (V. M.).

B. GAVALDA, *LE MOUVEMENT OECUMENIQUE*. (Coll. «Que sais-je?», 841). Paris, «PUF», 1959, 128 pp.

Constituirea recentă a Consiliului ecumenic al Bisericilor corespunde unei dorințe de unire și apropiere, ale cărei prime manifestări urcă pînă spre sfîrșitul secolului trecut. Mai tîrziu, conferințele de la Stockholm și Lausanne au marcat noi etape premergătoare primelor adunări mondiale, ca acelea de la Amsterdam (1948) și Evanston (1954). În cartea de față se găsesc adunate informații asupra organizării actuale a Consiliului, asupra diferitelor grupuri bisericești care aparțin mișcării ecumenice și asupra activității secțiunilor speciale (studii, acțiunea ecumenică, într-ajutorare, informații etc.), precum și asupra opoziției pe care o face Roma și o fracțiune a protestantismului de nuanță evanghelică. Mișcarea cunoaște și unele dificultăți interne, care par a fi pe cale de a fi aplatate, căci la conferințe au început să participe și ortodocșii, precum și țările nordice și anglo-saxone. Deși preferințele personale ale autoarei par să încline de partea evanghelică, totuși ea expune cu imparțialitate diversele puncte de vedere existente. Materialul expus în cartea autoarei a fost scos din izvoarele cele mai autorizate, în special de la Institutul Ecumenic din Bossey. Cartea va contribui la cunoașterea mișcării ecumenice, care răspunde unei imperioase necesități de unire a Bisericilor, chiar dacă această necesitate a fost reliefată de transformările lumii contemporane și de dezvoltarea a numeroase organizații internaționale, cum este Consiliul Mondial al luptei pentru pace. («Bulletin critique du Livre Français», no. 168, decembrie 1959). (*Pr. At. N.*)

JEAN CAZENEUVE, *LES RITES ET LA CONDITION HUMAINE*, Paris, 1958, 500 pp.

Interesul acestei cărți constă în efortul științific de a clarifica spinoasa problemă a ritului religios în cadrul general al istoriei religiilor. Jean Cazeneuve vrea să descopere adevăratul sens al ritului. El începe prin a împărți riturile în două categorii bine distincte. Prima categorie cuprinde acele rituri care interzic credinciosului contactul cu *impurul* (tabu), sau care neutralizează acest contact atunci cînd a avut loc. A doua categorie privește acele rituri care servesc la înlesnirea și mînuirea *sacralului* (sau mai degrabă a *numinosului*, deoarece Jean Cazeneuve întrebuițează acest cuvînt în sensul arătat de Rudolf Otto, în «*Le sacré*»), pentru a pune pe credincios în legătură cu un principiu care-l transcende. După ce studiază cu atenție aceste două feluri de rituri, autorul își încheie lucrarea cu un studiu interesant despre raporturile pe care religia le are cu *magia* și cu *tabuismul*. Trebuie să menționăm că, la Jean Cazeneuve, linia care desparte religia de magie este destul de ștersă, dacă nu echivocă. El nu recunoaște o separare netă între religie și magie, insistînd de multe ori asupra rolului dublu jucat de șaman ca migician și ca preot. Cu această rezervă critică, poate și altele, cartea are merite deosebite și poate fi citită și citată cu folos de cercetători și de teologi. Reținem ca o concluzie fină că Jean Cazeneuve explică ritul religios prin «nevoia pe care au avut-o oamenii de a realiza o sinteză între dorințele lor de a trăi în limitele unei condiții umane bine definite și între tendința lor de a sesiza puternicia și ființa adevărată în ceea ce este mai presus de orice limită» (pp. 442-443).

Fără a face o colecție de fișe referitoare la problema tratată, autorul a izbitut printr-o interpretare personală să ne dea o interesantă lucrare de filozofie a religiei sau, de ce nu?, de sociogeneză. (Jean-Paul Roux, în «Revue de l'histoire des religions», no. CLVI (1959), nr. 1, pp. 115-118). (*Gh. A.*)

Dr. ERICH FASCHER, *SOCRATES UND CHRISTUS, Beiträge zur Religionsgeschichte*, Editura Koehler u. Amelang, Leipzig, 1959, 464 pp., în 80.

Literatura consacrată istoriei religiilor a fost îmbogățită recent cu o colecție de eseuri care trec dincolo de limita obișnuită a genului și care, prin materia tratată, vor sfîrși de bună seamă o largă dezbateră. Teologul și filozoful berlinez dr. Erich Fascher,

a scos la întreprinderea editorială Koehler din Lipsca (R.D.G.) lucrarea «Socrates und Christus», care s-a situat de la apariție (la sfârșitul anului trecut), printre cărțile de excepțională valoare teologică, polarizând interesul viu al cercurilor de cititori de specialitate de pretutindeni. Interesul va persista lungă vreme, dată fiind complexitatea materiei tratată, deși lucrarea poartă subtitlul modest de «Contribuții la istoria religiei». Opera depășește acest cadru, căci pune în discuție aspecte, ce-i drept parțiale, dar care au darul de a lumina mai deslușit multe laturi din asocierea de relații istorice din perioadele apariției creștinismului în raport cu lumea Vechiului și mai ales a Noului Testament, lumea Israelului, a Greciei antice și a Romei din acea vreme.

Înmănunchierea de eseuri a lui Fascher cuprinde un număr de 9 studii de interes istoriografic de o relativă diversitate, încât abia se pot grupa în trei subiecte mai generale: 1. istoriografie antică și sensul istoriei în sine, 2. raporturile dintre creștinismul primar și filozofia greacă, și 3. cercetări asupra lui Iisus, Petru și Pavel.

Studiile poartă următoarele titluri: Istoriografia antică contribuind la perceperea Istoriei; Socrate și Hristos; Creația lumii după relatările lui Moise și Platon; Iisus, Învățătorul; Apostolul Petru; Apostolul Petru în recente dispute religioase; Apostolul Pavel; Împărăția lui Dumnezeu; Dumnezeu și zeii.

După cum vedem, studii despre Socrate și Hristos, de la care s-a luat și titlul pentru carte, este numai un fragment din lucrare. Autorul folosește metoda comparației, a analizei în paralelă și se pare că este captivat de procedeul prezentării prin analogie a personalităților și a fenomeneilor.

Procedeul pare a avea și o vogă literară, căci o altă lucrare de mari proporții, apărută tot de curind, tratează tot prin interesul de a găsi aspecte paralele, tema «Buddha und Christus».

Materialul pe care s-a țesut fiecare studiu este considerabil. Cele aproape cinci sute de pagini reflectează rezultatul unor stăruitoare preocupări concentrate la esența temelor precum și erudiția aprofundată cu care autorul, stăpîn pe materie, își dezvoltă tema. Iar sursele de documentare, prin numărul și diversitatea lor, fac din lucrare o indirectă bibliografie, demnă de reținut. Această temeinică cunoaștere apare deosebit de frapant la construirea studiilor prin analogie, în speță la studiul comparativ între Socrate și Hristos. Fascher caută și găsește numeroase paralele între învățătura lui Hristos și filozofia lui Socrate și între existențialitatea amândorora.

Lucrarea are și caracter «jubiliar». A apărut în 1959, la împlinirea a 60 de ani de viață ai autorului, și este prezentată de editură ca un «Lebenswerk, o operă de o viață întreagă. De aceea, o recenzie după merit nici nu se poate întreprinde în limita unei rubrici de bibliografie. Ne rezumăm deci a semnala numai apariția, pe care o considerăm ca un însemnat eveniment publicistic în materie de istorie a religiilor. (V. M.).

EDWARD COUZE, *BUDDHISMO*, în «La Civiltà dell'Oriente», Roma, vol. III (1958), pp. 745-848.

Înzestrat cu un deosebit spirit de sinteză, Edward Couze reușește să concentreze în o sută de pagini 25 de veacuri din istoria budismului. Lucrarea sa este împărțită în patru capitole mari. Capitolul I cuprinde primele cinci secole, cînd doctrina și comunitatea budistă iau ființă și se răspîndesc în toată India și în insula Ceylon. Capitolul II este dedicat următoarelor cinci secole caracterizate prin nașterea și dezvoltarea celor două forme de budism, din nord și din sud, «Mahayana» și «Hynayama». Tot în acest timp budismul se întinde în Asia Centrală și în China. Capitolul III tratează despre perioada cuprinsă între anii 500 și 1000 ai erei noastre, cînd budismul, devenit taoism, se stinge în India, dar se face cunoscut în Tibet, Japonia, Indochina și Insulinda, unde este îmbrățișat cu unele adaptări la mentalitățile naționale respective. Capitolul IV este ocupat cu perioada de la anul 1000 pînă la 1958 și descrie situația actuală a budismului.

Ilustrația bogată și variată îmbogățește această lucrare, arătînd cititorului frumusețea și diversitatea artei budiste. Bibliografia sumară, dar la zi, confirmă interesul cercetătorilor și cititorilor pentru astfel de lucrări. (André Bareau, în «Revue de l'histoire des religions», Paris, t. CLVI (1959), nr. 1, p. 119).

E. F. C. LUDOWYK, *L'EMPREINTE SACREE DU BOUDHA*. Trad. de l'anglais par Solange de Lalène, Paris, Plon, 1958, 20×14, II+285 pp.+37 phot. h.t. de Ina Baudy (Coll. «D'une monde à l'autre».

Budismul a fost descris în felurite chipuri de diferiții și pasionații săi cercetători. Literatura privind această religie este imensă. Cartea menționată aci zugrăvește budismul într-un fel original, puțin neobișnuit, în cadrul istoric și pitoresc al insulei Ceylon, devenită, de lungă și îndepărtată vreme, a doua patrie a acestei religii. Autorul, E. F. C. Ludowyk, este un bun cunoscător al trecutului ceylonez și al comorilor de artă budistă existente pe marea insulă.

Îmbinînd descrierea țării cu înfățișarea trecutului istoric, autorul reamintește în linii mari viața și învățătura lui Buda, cu penetrația doctrinei acestuia, în Ceylon.

Din lectura acestei utile cărți aflăm o serie întreagă de detalii necunoscute de europeni, despre budismul ceylonez. În același timp această lucrare îmbogățește literatura de specialitate asupra budismului sudic al așa numitului «micul vehicol» sau «hinayama». (În «Bulletin critique du livre français», Paris, t. XIV (1959), nr. 2, p. 135. (Gh. A.).

J. P. MENASCE, *UNE ENCYCLOPEDIE MAZDEENE. LE DENKART*. Paris, «PUF», 1958, 118 pp. (Biblioth. de l'école des hautes études. Sciences religieuses, 69).

Literatura mazdeeană este foarte puțin cunoscută. Savanta lucrare a Părintelui Menasce, consacrată scrierii *Denkart*, este o contribuție importantă la studiul ei. Este vorba de o enciclopedie a științelor religioase a mazdeismului, alcătuită către sfîrșitul secolului X, cu scopul de a pune la îndemîna comunităților mazdeene, persecutate de islam și pe cale de a dispărea de pe pămîntul iranian, o *summa* doctrinală și apologetică, pentru a putea să facă față impetuosului atac ideologic al adversarului. Textul *pehlevi*, greu de citit, a fost editat în 19 volume, iar unele fragmente au fost traduse. Pr. Menasce a studiat de aproape ansamblul textului și-l examinează sub diferite aspecte; ca sinteză apologetică, ori compendiu de înțelepciune morală, fie ca editarea unei lungi «tradiții de învățătură», și, în fine, din punct de vedere al vocabularului. În apendice se dă o tablă de materii detaliată a celor 420 de capitole ale cărții III din *Denkart* (titlurile originale sînt transcrise și traduse).

Este o carte prețioasă, care marchează un progres în cunoașterea unei religii a cărei influență depărtată asupra creștinismului unii o cred destul de mare. («Bull. critique du Livre Français», tome XIV, no. 1, Janvier 1959). (Pr. At. N.).

GÊLASE I-ER, *LETTRE CONTRE LES LUPERCALES ET DIXHUIT MESSES DU SACRAMENTAIRE LEONIEN*. Introd., texte critique, trad. et notes de G. Pomarès, «Éditions du Cerf», 1959, 20×13, 273 pp. (Coll. «Sources chrétiennes», 65).

Considerată ca un «monument de știință» care face onoare colecției «Sources chrétiennes», această ediție erudită a operei patristice semnalată în titlu ne oferă date prețioase în legătură cu străvechiul cult al Lupercalelor. Specialiștii în istoria religiilor vor găsi în această carte material documentar despre Lupercale și dovezi despre existența acestei sărbători din calendarul roman, la sfîrșitul sec. V al erei noastre. În timpul Papei Gelasie I (492-496), creștinii luau parte încă, la 15 februarie, la celebrarea acestei sărbători închinată fecundității, și mai credeau în eficacitatea riturilor săvîrșite cu acest prilej.

Acest fapt scandalos pentru conștiința creștină determină pe Papa Gelasie I să scrie împotriva Lupercalelor un adevărat tratat, la care adaugă și 18 messe din Sacramentul leonian.

Rezolvînd cu succes o serie întregă de probleme dificile legate de critica textului, de traducerea și de exegeza lui, G. Poinarès, eruditul editor, ne-a dat o carte a cărei recomandare pentru specialiști și chiar pentru simplitii cititori este de prisos, deoarece ea se impune de la sine. («Bulletin critique du livre français», Paris, t. XV (1960), nr. 5, pp. 406-407). (Gh. A.).

Pr. I. VASILESCU, *DOI CÎNTĂREȚI BISERICEȘTI : NEAGU IONESCU ȘI NECULAI SEVEREANU*, în revista «Glasul Bisericii», an. XVIII, nr. 7-12, iulie-decembrie 1959, pp. 673-683.

Preotul I. Vasilescu, fost director al Școlii bisericești din Buzău, publică în paginile revistei «Glasul Bisericii» date privitoare la viața și activitatea vestiților cîntăreți bisericești Neagu Ionescu (1836—† 27 ianuarie 1917), și Nicolae Severeanu (14 octombrie 1864—† 19 martie 1941).

Neagu Ionescu și Nicolae Severeanu sînt doi dintre cei mai reprezentativi ostentori în ogorul muzicii noastre bisericești, atît prin activitatea lor la strănă sau la catedrele de muzică la care au funcționat, cît mai ales prin activitatea de compozitori de cîntări bisericești, în spiritul tradițional al muzicii psaltice bizantine, urmărind mai ales purificarea și unificarea acestor cîntări.

Ocupîndu-se amănunțit de viața și activitatea lui Neagu Ionescu și Nicolae Severeanu, Preotul I. Vasilescu, competent în materie, aduce o apreciabilă contribuție la o eventuală istorie a muzicii Bisericii Ortodoxe Romîne. (T. N. M.).

E. A. TAPPE, *A ROUMANIAN MANUSCRIPT MISCELLANY*, în *The John Rylands Library*, Manchester, 1960 (extras din «Bulletin of the John Rylands Library», vol. 42, no. 2, March 1960, pp. 481-495).

Autorul acestei prezentări bibliografice este lector de limba și literatura romînă la Universitatea din Londra, și a publicat mai multe lucrări referitoare la trecutul romînilor (vezi revista «Studii», nr. 2/1960, pp. 289-290). Dînsul a descoperit în Biblioteca John Rylands din Manchester ms. cu cota 2094, care este un miscelaneu în limba romînă cu multe texte religioase, copiate de Matei Voileanu Bătrînul, între lunile mai-decembrie 1768, în Șoimușul romînesc din Transilvania.

Manuscrisul provine din colecția atît de bogată în manuscrise vechi romînești de interes folcloric și religios, a lui Moses Gaster. Acesta a cedat ms. prezentat de E. A. Tappe susnumitei Biblioteci, probabil înainte de anul 1936, cînd întreaga lui colecție de 206 ms. a intrat în posesia Bibliotecii Academiei R.P.R. (vezi Dan Simonescu, *Colecția de manuscrise M. Gaster din Biblioteca Academiei Romîne*, în «Viața Romînească», 32 (1940), pp. 26-32).

E. A. Tappe reproduce titlurile numeroaselor texte din miscelaneu, din care cele mai importante sînt următoarele: F. 3-105v: «Minunile Maicii Domnului» (66 minuni din versiunea lui Agapie Landoz, *Ἐμαρτωλῶν Σωτηρία* tipărită la Veneția în 1641). F. 106-113v: rugăciuni, povestiri religioase și pildele din romanul «Varlaam și loasa», în traducerea mai veche a lui Udriște Năsturel. F. 114-149v: «Minunile Sf. Nicolae». F. 151-160v: Cuvîntări religioase «la moartea omului creștin» și extrase hagiografice din Pateric. F.161v pînă la sfîrșit (f. 178v): «Învățături preoțești». Verificînd spusele lui Voileanu de la f. 178v, «aceaste scrisori le-am aflat tipărite din Rînnic, în anul 1749», am confruntat titlurile reproduse de E. A. Tappe cu lucrarea *Preoția*, Rînnic, 1749, și într-adevăr textele corespund: «Materiai Tainii a însuș Trupul lui Hs.» (*Preoția*, f. 12v), «Pentru materia singelui lui Hs.» (*ibidem*, f. 13), și așa mai departe, pînă la capitoul: «Cum să cade a chivernisi dumnezeieștile taini, pentru cei bolnavi» (*ibidem*, f. 24), dar Voileanu, în titlul lui, omite cuvintele «pentru cei bolnavi» (vezi E. A. Tappe, *op. cit.*, p. 489).

Autorul este orientat în problemele literaturii romînești vechi: schițează o scurtă biografie a cărturarului ardelean Matei Voileanu, determină tipul din care fac parte

«Minunile Maicii Domnului», arată care sînt cele trei minuni omise din copia lui Voileanu, a identificat just pildele din romanul medieval «Varlaam și Ioasa», a transcris exact din chirilica romînească, studiul este organizat și informat.

Tappe termină reproducînd într-un apendice (pp. 490-492) o listă a manuscriselor rămase de la Matei Voileanu, întocmită de un transilvănean pentru Gaster și trimisă acestuia, poștal, din «Nagy-Seben (= Sibiu). Această listă, corecturile și adăusele cu creionul făcute de Gaster însuși pe listă, arată că savantul român exilat la Londra se ocupa, înainte de primul război mondial, de viața și activitatea bătrînului logofăt Matei Voileanu. Lista aceasta se poate întregi cu următoarele două manuscrise din Biblioteca Academiei R.P.R. :

Ms. 2955, din anul 1758, copiat de Ion Ibășăleanu logofăt ; este o *Psaltire cu tilc*, scrisă din îndemnul lui Matei Voileanu și numai «posloduita» (colaționată) de Voileanu împreună cu copistul ei (atragem atenția asupra metodei de lucru a lui M. Voileanu, care colaționa cele copiate din îndemnul și cu cheltuiala lui).

Ms. 3399, din anul 1749, în care M. Voileanu însuși a copiat fragmente întregi din Pateric și Hronograf (Poveslea despre războiul Troiei etc.).¹ O pagină din acest manuscris, care cuprinde versuri latine scrise în chirilică și traduse în romînește, probabil de M. Voileanu, este reprodușă în facsimil de S. Pușcariu, *Istoria literaturii romine. Epoca veche*, Sibiu, ed. II-a, 1930, p. 193 ; la pp. 194-197, Pușcariu analizează conținutul «Codicelui Voileanu» editat de un urmaș cu numele tot Matei Voileanu, la Sibiu, 1891. Verificînd textele, am constatat că ediția din 1891 reproduce fragmente din ms. 3399, azi în Biblioteca Academiei R.P.R. Deci acest ms. este cel cunoscut sub numele de «Codicelul Voileanu».

Din lista anexă publicată de E. A. Tappe, observăm că «logofătul Matei Voileanu Bătrînul», cum semnează el în ms. 2094 din Biblioteca John Rylands), și-a desfășurat activitatea sa cultural-religioasă între 1736-1768, la Mînăstirea Bistrița din Vîlcea, la Drăguș Hundorf și Șoimuș în Transilvania. Fiul acestuia, numit tot Matei Voileanu, a trăit între 1743-1818 ; de la acesta ne-au rămas două manuscrise din anul 1796, unui consemnînd obiceiuri populare la nunți și celălalt legende apocriefe .

Scurta, dar substanțială prezentare a cercetătorului londonez, va folosi celor care se ocupă de vechea literatură romînească, de relațiile culturale dintre Transilvania și Țara Romînească în secolul XVIII, de activitatea și biblioteca lui M. Gaster. (*Dan Simonescu*).

MARIA ANA MUSICESCU, UN EPITAF DE LA MIRON BARNOVSCHI, în «Studii și Cercetări de Istoria Artei», București, 1959, 2, pp. 238-241.

Epitaful descris de Maria Ana Musicescu face parte din tezaurul restituit de U.R.S.S., în anul 1956, și actualmente se află în Expoziția de artă veche romînească din Muzeul de Artă al Republicii Populare Romîne. Inscripția de pe epitaf arată că a fost dăruit, la 25 martie 1628, bisericii Adormirea Precistei, din Iași, de ctitorul ei, Miron Movilă Barnovschi, împreună cu mama sa Elisabeta. Pe broderie, care are dimensiunile 147×102 cm, și o margine de mătase vișinie, adăugată, e reprezentat Iisus întins pe masă, acoperit cu o broderie de aur și argint. Pe partea din față se desfășoară un motiv decorativ, format din romburi alternante cu mici vrejuri, foarte simple, bilobate. La capătul și picioarele Mîntuitorului stau în picioare Arhanghelii Mihail și Gavriil, fiind cîte o ripidă și cîdelniță. În mijlocul jumătății superioare a cîmpului, între ei, un mare serafim cu cele 6 aripi împlinite, ține, de asemenea, în dreapta și în stînga, cîte o ripidă reprezentînd și ea un serafim închis într-un romb. Printre stelele mari, în formă de floare, cu petale ascuțite la vîrf, care se află pe marginea superioară a cîmpului, apar ca și în pictura murală, cum de altfel se găsesc pe majoritatea epitafeilor mai vechi, — soarele și luna.

Trupul lui Hristos e lucrat dintr-o mătase groasă cafenie, ca și fețele îngerilor. Inscripția liturgică, veșmintele, chenarul, sînt lucrate în fir de aur, cu argint. Chipul

1. Gh. Ștrempel, *Copiști de manuscrise romînești pînă la 1800*, vol. I, București, Editura Academiei R.P.R., 1959, pp. 107 și 274.

Mintuitorului, neîndemînatăc lucrat, ca și chipurile arhanghelilor, se apropie de icoanele populare. Desigur că e o reproducere neatență a unor modele ce nu mai sînt înțelese. Broderia pare a fi lucrată neglijent. Compoziția are un caracter dinamic, accentul căzînd pe interpretarea durerii. Ea se încadrează prin hiearalismul atitudinii în tendința arhaizantă. Bicromia, aur sau argint și albastru, tratarea neîndemînată a personajelor, naivitatea expresiilor, aproape acest epitaful de epitaful și vălurile de la Trei Ierarhi, superioare din punct de vedere tehnic.

Nu se poate identifica nici o broderie care s-ar presupune că a putut constitui modelul.

Ingerii-diaconi, cu ripide și candelă, din planul secund, apar pe epitaful lui Siluan din 1437, pe epitafele de la Putna din 1481 și 1490, pe epitaful de la Dragomirna din secolul XVI. Inscricția brodată pe marginea superioară, printre stele, pare a arăta că avem de-a face cu un epitaful. Avînd în vedere, totuși, tipul iconografic, numai prezența celor doi arhangheli diaconi, lipsa Maicii Domnului, a Sfîntului Ioan, a mironosișelor, se pare că broderia nu ar avea caracterul unui epitaful, ci acela al unui «aer sau vâl de procesiune». În broderia romînească veche nu se cunoaște un alt exemplar cu asemenea figurație.

«Epitaful» de la Alexandru cel Bun, din 1428, ce se află la Lvov, e probabil cea mai veche broderie romînească avînd caracterul de vâl de procesiune. Din punct de vedere iconografic, «epitaful» sîrbesc al reginelor Eutimia și Eupraxia, ce se află în muzeul Mînăstirii Putna, e un aer sau un vâl de procesiune. Nici una din acestea nu se aseamănă, iconografic, cu broderia lui Miron Barnovschi.

Broderia din 1638, dăruită de Vasile Lupu bisericii Trei Ierarhi din Iași, pare a fi tot un vâl de procesiune. Numai din inscripție nu se poate deduce caracterul sigur de vâl de procesiune.

Atît epitaful de la Putna (1490) din *Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare* (București, 1958, Editura Academiei R.P.R., 512 pp.), deschis la numărul 90, figura 209, cît și cel dăruit în 1567 de către Alexandru Lăpușneanu și sora sa Ruxandra, Mînăstirii Milesevo din Serbia, ca și cel de la Sucevița, tot din secolul XVI, poartă inscripții de epitaful în formă slavă.

Broderia lui Miron Barnovschi rămîne un unicum în arta moldovenească veche, din punct de vedere iconografic. Încă de la începuturile artei broderiei moldovenești nu se poate delimita caracterul celor două categorii, de epitaful și de vâl. Rolul broderiilor era multiplu, deoarece erau folosite indiferent de reprezentarea sau titlul lor, atît ca epitafe cît și ca văluri de procesiune. (C. B.).

GH. N. DUMITRESCU-BISTRIȚA, *CINTECE DIN FOLCLORE*. Culegere de... (Craiova), 1960, 66 pp.+1 f. (Sfatul Popular al Regiunii Craiova — Casa Regională a Creației Populare).

Casa regională a creației populare Craiova a tipărit de curînd o culegere de *cîntece din folclor*, întocmită de cunoscutul preot folclorist Gh. N. Dumitrescu-Bistrița. Tripărită într-un format portativ și avînd un aspect grafic plăcut și sugestiv, broșura conține 21 de cîntece cu conținut destul de variat: cîntece din folclorul nou (*Muncim în gospodărie, Am trăit o viață-ntreagă, Tudorel din Vladimir, Mîndru-i omul muncitor, Dunăre, apă vioară...*), evocări istorice (*Hora lui Cuza, Aman, bre, Osman...*, *Cîntecul Badului, Cîntec din «Războiul nealtrnării»*), doine (*Trage Radu din cimpoi*), cîntece patriotice (*Bate vînt de primăvară*), urare Oltului (*Oltule, Oltule*), balade (*Cîntecul lui «Ion al Mare»*), cîntece de dragoste (*Alei, codrule, fărtae, Toată lumea doarme, doarme, Sărmana, inima mea...*, *Și-am o turmă, Aoleo, ce să mă fac*), cîntece satirice (*La neicuța-al meu la poartă, Mă mină taica la plug, Zis-a hida...*).

Pr. Gh. N. Dumitrescu-Bistrița a înmănușiat în această broșură cîntece din întreaga Oltenie, pentru unele din ele menționînd și localitatea de unde au fost culese, precum și numele informatorului. Sînt deci cîntece reprezentative, și ca gen, și ca spațiu geografic. Ele oglindesc viața din trecut a țaranilor muncitori, săraci și exploatați de ciocoi, stările lor sufletești, cu nădejile necurmăte și îndreptățite pentru o viață fericită,

dar ogîndesc totodată și această viață, pe care o trăiesc țărani de astăzi, urmașii obidiților de ieri.

Îndelungata și rodnică activitate folclorică a modestului preot Gh. N. Dumitrescu-Bistrița l-a situat printre cei mai de seamă folcloriști ai noștri, făcîndu-l cunoscut în toate laturile țării. Numele lui este legat mai ales de revista de folclor «Izvorășul», de care și-a legat întreaga viață dintre cele două războaie mondiale. «A lucrat neobosit cu un mare număr de colaboratori, — spune Constantin Balaban, directorul Casei Regionale a Creației Populare, în prefața cu care însoțește recenta culegere de folclor a preotului Gh. N. Dumitrescu-Bistrița —, a cules din cele mai îndepărtate cătune creația poporului, neprecupețind nimic pentru a o pune în valoare».

Apreciind «în mod deosebit strădania culegătorului», directorul Casei Regionale a Creației Populare de pe lângă Sfatul Popular al Regiunii Craiova îi urează «succes în activitatea de culegere și punere în valoare a folclorului contemporan».

Apariția primei culegeri de folclor după o întrerupere mai îndelungată a activității publicistice a Pr. Gh. N. Dumitrescu-Bistrița ne îndreptățește să sperăm că vor putea fi valorificate și alte materiale folcloristice din comoara inedită strînsă pînă acum de acest vrednic și iscusit străduitor în cîmpul creației noastre populare. (T. N. M.).

Acad. AL. ROSETTI, *ISTORIA LIMBII ROMINE, I, Limba latină*, ediția a treia, revăzută și adăugită, București, 1960, Editura Științifică, 228 pp.

Plecînd de la faptele de limbă alestatе în monumentele scrise, autorul arată că limba romînă «este limba latină vorbită în mod neîntrerupt în partea orientală a imperiului roman, cuprinzînd provinciile dunărene romanizate (Dacia, Pannonia de Sud, Dardania, Moesia superioară și inferioară), din momentul pătrunderii limbii latine în aceste provincii și pînă în zilele noastre». Ea s-a format în primul rînd în Oltenia, Banat, Ardeal, și în al doilea rînd în Muntenia și sudul Moldovei, în zona sud-dunăreană, în Dobrogea. Zona ei a cuprins de asemenea Pannonia, Dardania și cele două Moesii. Colonizarea Daciei (secolele II-III) face ca întrebuințarea limbii latine să devină o necesitate a administrației romane și a coloniștilor aduși din provinciile romane occidentale, îndeosebi din sudul Dunării și restul teritoriului nostru. După părăsirea «oficială» a Daciei (275 d.e.n.), viața romană continuă totuși aici. În ceea ce privește *Creștinismul în Dacia*, academiicianul Al. Rosetti, citînd ca autorități în materie pe C. Daicoviciu, D. M. Pippidi, E. Condurache, Alfred Thierbach, cu cele mai recente studii, — susține că a pătruns în Dacia sub forma latină, iar generalizarea lui se produce în secolul IV d.e.n. Și înainte de acest secol el era deja prezent în regiunile noastre prin coloniștii orientali. Inscripția latină de la Biertan (Tîrnava Mare), datînd din secolul IV, indică aici prezența unei comunități creștine. Termenul *paganus*, ce apare începînd cu secolul IV d.e.n., opune pe locuitorii orașelor, celor de la țară. Termenul *păresimi* (quadragesima) întărește datarea de mai sus, apărînd și el în același secol.

Sub Justinian (527-565), Pannonia, Dacia sud-dunăreană formează cu Dardania, Moesia prima, Praevalitana și Macedonia — Arhiepiscopia Justiniana Prima.

«Romania bizantină» era compusă din provinciile romanizate: nordul Peninsulei Balcanice, Italia Medie și de Sud, Sicilia, Sardinia, Africa de Nord. Dalmația va rămîne legată de Italia pînă în secolul VII.

Sub împăratul Heraclius (610-641), în imperiul de răsărit, greaca înlocuiește latina, ca limbă oficială. Legăturile cărturărești și religioase cu lumea romanică apuseană se mențin pînă în secolul VII. Conservatorismul care se constată în sectorul lexicului, în limba romînă, se explică prin izolarea limbii noastre ca și sarda. În istoria limbii latine dunărene, un factor important îl constituie mișcarea de trashumanță, prin care păstorii treceau vara și iarna Dunărea, cu turmele lor, avînd contact cu populația locală.

Întrebuințarea latinei clasice, după secolul VI, din cauza migrației popoarelor și «a efervescentei provocate de noile idealuri ale creștinătății», dispare, iar literatura scrisă în această perioadă într-o limbă apropiată de cea vorbită. Creștinismul, care se adresa tuturor condițiilor sociale, utilizează latina vorbită de clasele de jos, care adoptau noua credință.

La începutul secolului V, Ieronim traduce din limba ebraică *Vechiul Testament*, iar traducerea va fi cunoscută sub numele de *Vulgata*, care va deveni tezaurul Bisericii oficiale. Ca și textul Italei, ele au la bază limba textelor profane zise «vulgare». Provinciile romane, după dispariția puterii centrale se dezvoltă independent. În Galia, în secolele VII-VIII, latina nu mai e înțeleasă, în 813 rugăciunile se redactează în limba franceză, iar Carol cel Mare e nevoit să procedeze la o reformă pentru întrebuițarea corectă a latinei (774).

Latina provincială e îmbogățită de populațiile diverse care o vorbesc. Așa zisa limbă latină «vulgară» e o limbă omogenă, foarte apropiată de limba din inscripțiile epocii imperiale. Ea e limba în care se exprimă majoritatea clasei mijlocii a populației din ultimele secole ale imperiului. După această introducere urmează Fonetica (pp. 59-111), Morfologia (pp. 112-149), Sintaxa (pp. 150-168), în care se descrie fiecare element, în comparație cu aceiași din limbile romanice. În capitoul «Vocabularul» (pp. 171-173) și «Termeni păstrați numai în limba română» (pp. 173-184), se arată că fondul latin al limbii române alcătuiește elementul de bază al vocabularului limbii. Din 1000-1500 cuvinte din fondul lexical principal românesc, cel mai important și mai folosit, 60% sînt de origine latină și 20% de origine slavă.

După o cercetare statistică a vocabularului poeziilor lui Mihail Eminescu, cuprinzînd în total 3607 cuvinte, elementele latine alcătuiesc 48 % din totalul de cuvinte, avînd o frecvență de 83%, iar cuvintele slave 16%, cu o frecvență de 6%.

Caracterul conservativ al vocabularului românesc de origine latină se explică prin criteriul ariei literale, care pînă la un moment dat a primit inovațiile din Italia. După aceea, rupîndu-se contactul între cele două lumi romanice, fiecare popor a transformat limba romanilor cuceritori, conform necesităților de viață locală.

În «Incheiere» (pp. 189-191), caracterul esențial popular al latinei, care se află la baza limbii române, e susținut printr-o privire de ansamblu asupra morfologiei și sintaxei. Romîna e singura supraviețuitoare a latinei vorbite odinioară în Peninsula Balcanică și în provinciile dunărene ale imperiului roman.

Indicele de cuvinte (pp. 193-225) face imediat posibilă identificarea acestora.

Scrisă într-un mod extrem de concentrat și susținută pe fiecare pagină aproape, de un aparat critic, format din cele mai noi cercetări, informată la zi în toate problemele adiacente titlului, lucrarea contribuie la prestigiul noii școli de filologie românească. (*Const. Bărbulescu*).



Dintr-o greșeală de paginajie nr. 5-6 al revistei „Studii Teologice” în loc să înceapă cu pag. 273, a început cu pag. 337, numerotație care s-a păstrat apoi pînă la sfîrșitul anului 1960.

A APĂRUT ȘI ÎN CURÎND SE VA PUNE ÎN VÎNZARE

**TÎLCUIREA
EVANGHELIILOR
ȘI
CAZANIILE DUMINICILOR
DE PESTE AN**

ALCĂTUIITE DE PREA FERICITUL
† JUSTINIAN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÎNE

După Kiriacodromionul lui Nikifor Teotoke
arhiepiscopul Astrahanului tradus de mitropo-
litul Grigore, tipărit pentru prima dată în anul
1801 de mitropolitul Dositei și retipărit în anul
1867 de mitropolitul Nifon.

1960
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
BUCUREȘTI