ANUL IV

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAŢIE A FACULTĂŢII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREŞTI

BUCUREŞTI
1933

REDACTORI:

PROFESORII FACULTĂȚII DE TEOLOGIE

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

APARE ANUAL

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

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

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

ANUL IV

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTAȚII DE TEOLOGIE

DIN BUCUREȘTI

— 1933 —

ISTORIA LITERATURII BISERICEŞTI ŞI RELIGIOASE MODERNE

PRELEGERE INAUGURALĂ.

Incepând acest curs de Istoria literaturii bisericeşti şi religioase moderne la Facultatea de Teologie a Universităţii din Bucureşti, ţin din clipa întâia să mulţumesc ferbinte onoratului consiliu profesoral care, în frunte cu prea cucernicul său decan, m'a chemat cu unanimitate de glasuri la această catedră; ţin să mulţumesc în egală măsură supremului for legal al Universităţii, onoratului senat universitar care, în frunte cu d. rector, n'a găsit nimic de obiectat propunerii Facultăţii; ţin deasemenea să mulţumesc d-lui ministru al instrucţiunii şi M. S. Regelui Carol II cari au binevoit să învestească rezoluţia Universităţii cu formele legale necesare; şi ţin să mulţumesc şi aici în faţa tuturor, bunului Dumnezeu care, prin mijlocirea acestor foruri toate, a găsit cu cale să umilească trufia mea de om neputincios punându-mă la greaua încercare a acestei noi discipline teologice. In numele lui încep, — cu sentimentul simplu şi adânc al ţăranului care, ieşind la câmp să tragă întâia brazdă, ridică spre cerul îndurărilor creştineasca rugăciune: „Doamne ajută!".

Istoria literaturii bisericeşti şi religioase moderne se adaugă pentru întâia oară disciplinelor consacrate ale acestei semicentenare Facultăţi. E o creaţie nouă. In studiul teologiei ortodoxe româneşti, ea datează din 1926 când s'a introdus pe seama atunci înfiinţatei Facultăţi de Teologie a Universităţii din Iaşi, cu sediul în Chişinău, unde am avut onoranta sarcină s'o profesez timp de şase ani.

Cei cari şi-au făcut despre studiul teologic falsa idee a unei încremeniri anacronice, necunoscând spiritul suplu al acestei ştiinţe a ştiinţelor, se vor fi mirând poate în faţa unor astfel de inovaţii. Ele n'ar fi armonizând cu arhaica patină teologică. Asemenea obiecţiuni nedumerite s'au rostit chiar în Senatul ţării când, în 1926, s'au discutat noile catedre adăugate Facultăţii de Teologie din Chişinău. E adevărat că cei cari le-au ridicat erau bărbaţi de cultură laică, cu păreri insuficient controlate asupra teologiei.

Orice inovaţie în domeniul teologic dă impresia de „progres" adică de modificare —, ceeace se exclude cu caracterul etern şi tradiţional al conţinutului teologiei. Conţinutul acesta e revelat, şi dat odată pentru totdeauna. Ceeace deosebeşte ştiinţa teologică de ştiinţa umană e tocmai caracterul nemodificabil al revelaţiei care e obiectul ei. In teologie nu e vorba de „progresul adevărului"— ca să folosesc o expresie celebră a lui Titu Maiorescu, fiindcă adevărul revelat odată pentru totdeauna nu e susceptibil de modificările progresive ale adevărurilor ştiinţifice ce se cuceresc treptat prin uriaşa trudă a investigaţiilor experimentale.

Teologia este explicarea sistematică prin mijloace raţionale a adevărului revelat în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie, a căror depozitară e Biserica. Activitatea ei nu se poate concepe în afară de autoritatea şi de criteriile fixate de Biserică. Plasându-se între autoritatea Bisericii şi între necesitatea credincioşilor de a se lumină intelectual asupra credinţei, căreia şi-au dat adesiunea, funcţia ei explicatoare şi sistemizatoare e ajutată de un complex de ştiinţe auxiliare din domeniul istoric şi arheologic, din domeniul filologic şi literar, din domeniul filosofic, din domeniul practic şi experimental. Toate aceste ştiinţe auxiliare converg în acelaş scop de a deschide factorului uman al vieţii religioase calea către înţelegerea posibilă şi acceptarea deplină a adevărului revelat. Teologia îmbracă astfel haina şi metoda ştiinţelor omeneşti pentru a iniţia pe om în secretele adevărului credinţei, precum Domnul a luat trup omenesc, nu pentru a coborî divinitatea la nivelul omului, ci pentru a ridica pe om spre înălţimea divinităţii.

Hotărîtoare în această operă, nobilă între toate, e poziţia teologului faţă de Biserică. Cu alte cuvinte, dacă el înţelege să fie un tâlmaciu raţional al revelaţiei după autoritatea ecumenică a Bisericii, sau dacă îşi pune raţiunea proprie mai presus de autoritatea ecumenică, creind astfel interpretări personale ce desfigu-

reazã sensul adevărat al revelaţiei. Sub numele de eretici, istoria creştinismului cunoaşte o categorie de teologi a căror trufie raţională a căutat să desfigureze prin interpretări personale unul sau altul din adevărurile divine ale credinţei. Astfel s'a desemnat dela început o tendinţă centrifugală faţă de autoritatea ecumenică a Marei Biserici, tendinţă prin care aceşti teologi rebeli au determinat sciziuni dureroase în sânul Bisericii pe care Hristos a întemeiat-o să fie una şi nedespărţită. Sfâşierile de care sângeră trupul mistic al Marei Biserici, începând dela ereziile vechi, trecând prin marea schismă şi prin Reforma protestantă până la pusderia de secte actuale, se datoresc în cea mai mare parte acestor teologi rebeli cari au reeditat sub diferite forme, în ordinea istorică, actul de anarhie al lui Lucifer în lumea îngerilor.

Faţă de aceste tendinţe centrifugale pe deoparte, faţă de necesităţile, variind dela epocă la epocă, ale credincioşilor pe de altă parte, teologia adevărată, care s'a desvoltat sub autoritatea ecumenică, a trebuit să-şi făurească mereu instrumente de apărare şi de propulsiune intelectuală. Rând pe rând, ea şi-a amplificat ştiinţele ajutătoare după cerinţele împrejurărilor istorice. Dacă un teolog ca genialul Augustin îşi cunoştea numai limba maternă şi foarte aproximativ limba greacă, teologul modern a trebuit să aprofundeze disciplinele filologice şi critica istorică pentre a ţine piept atacurilor, cu astfel de arme, ale protestanţilor rebeli. Când la teologii rebeli de cari am vorbit, s'au adăugat filosofi şi savanţi moderni cu interpretări asupra lumii şi vieţii ostile concepţiei religioase, dogmatica a trebuit să-şi desvolte ca o disciplină aparte apologetica, cu tot arsenalul de argumente necesare, filosofice şi ştiinţifice. Când studiul folkloristic şi filosofic al religiunilor naturale a căutat să aşeze tendenţios creştinismul în rândul acestor religiuni, teologia a trebuit să desvolte doctrina revelaţiei naturale aplicată religiunilor comparate, tocmai pentru a demonstra caracterul supranatural al creştinismului. Tot astfel sociologia ateistă a provocat o sociologie creştină, iar psihologia laică aplicată impios asupra vieţii sfinţilor şi a marilor mistici a prilejuit o psihologie religioasă care e tocmai pe cale de formaţiune astăzi, precum pe cale de formaţiune este o estetică teologică. La noi în ţară, când sectele s'au înmulţit, din necesitatea de a le cunoaşte şi de a le combate s'a ivit o nouă disciplină la Facultatea noastră: aceea a Indrumărilor misionare.

Astfel, în decursul timpului, la configuraţia-i clasică, teologia a adăugat amploarea diversă a noilor discipline necesitate de complexul culturii şi civilizaţiei moderne. Concepţia religioasă are un caracter totalitar sub imperiul căruia se orânduiesc feluritele manifestări ale vieţii. Prin amploarea aceasta progresivă, teologia tinde să-şi recucerească tronul imperial uzurpat rând pe rând de ştiinţele umane autonomizate în epoca modernă dar care în originea şi în prima lor desvoltare, toate îi sunt tributare. Dar încă odată, aceasta nu înseamnă un progres al adevărului revelat în sensul adevărurilor ştiinţifice, ci numai o îmbogăţire progresivă a instrumentelor moderne de tălmăcire sistematică a lui. Aceste ştiinţe auxiliare sânt asemenea canalurilor pe care grădinarul le desfundă în toate direcţiile ca prin ele să curgă şi să fecundeze înţelegerea umană, apa dătătoare de viaţă din rezervoriul inepuisabil al revelaţiei.

Istoria literaturii bisericeşti şi religioase moderne s'a născut din aceleaşi necesităţi pe care le-am descris mai înnainte. E o catedră nouă, dar obiectul ei nu e o invenţie ad-hoc. Noutatea constă în ceeace indică adjectivul „modern" adăugat la titlul ei. Cât despre o istorie a literaturii bisericeşti şi religioase, aceasta nu e nicio noutate în ansamblul studiilor teologice. Ce este introducerea în Vechiul Testament decât o istorie creştină a literaturii religioase ebraice? Ce este introducerea în Noul Testament decât o istorie a literaturii scrise de evanghelişti şi apostoli despre personalitatea şi doctrina Mântuitorului? Ce este patrologia decât o istorie a literaturii sfinţilor părinţi? Şi ce este scolastica decât o istorie a literaturii bisericeşti şi religioase din epoca evului mediu?

Acolo unde încetează scolastica medievală, începe domeniul literaturii religioase şi bisericeşti moderne. Noutatea acestei catedre constă, aşa dar, în obiectul ei repartizat în timp, dar, în fond, sântem în continuarea şi întregirea disciplinelor istoric-literare pomenite, pe care teologia le-a consacrat ca necesare. E dela sine înţeles că personalităţile creatoare de cugetare şi de sentiment creştin în forme literare n'au încetat să apară odată cu încheierea epocei scolastice. O imensă literatură, filosofică, mistică, experimentală, beletristică, s'a ivit de atunci încoace prin ciocnirea fecundă a vitalităţii spirituale a creştinismului cu geniul creator omenesc. Căci atâta vreme cât viaţa omenească se desfăşoară în

necontenita asistenţă şi înrâurire a Duhului divin, care face viu orice atinge, fapta creştină şi gândul creştin înfloresc inevitabil. Eu am venit ca lumea viaţă să aibă şi mai multă să aibă, zice Mântuitorul. Iar în vorbele sale dumnezeeşti e dat însuş principiul dinamisului creator al creştinismului. Astfel, considerată din această perspectivă, literatura religioasă nu va înceta, cum n'a încetat, să sporească patrimoniul culturii care constituie gloria creştinismului şi a umanităţii.

In ce priveşte, obiectul, materia, domeniul în care se mişcă o istorie a literaturii bisericeşti şi religioase moderne, trebuie să mărturisim dela început că el e incomparabil mai complex decât acela al patrologiei sau al scolasticei, şi ridică mult mai multe dificultăţi de predare. Ne găsim într'o epocă în care invenţia fericită a tiparului a înlesnit enorm producerea cărţilor. Ele sânt infinit mai numeroase decât în epocile anterioare. Ne găsim într'o epocă în care unitatea dogmatică a creştinismului e fărâmiţată de marea schismă romano-catolică şi de marea reformă protestantă. Creştinismul integral şi neconrupt ca doctrină rămânând în sânul Marei Biserici a Răsăritului, se înfăţişează, dincolo de marginile ei, în formă de confesiuni eterodoxe. E opera nefastă a spiritului centrifugal de care am vorbit. Ne găsim iarăşi într'o epocă în care principiul naţionalităţilor afirmându-se tot mai adânc în conştiinţa popoarelor, a consacrat în literatură noile graiuri naţionale, provocând o diversitate incomparabilă cu epocile în care au dominat literar limbile sacre: greaca, latina, slavona. Afară de acestea, geniul naţional al fiecărui popor şi-a întipărit tot mai adânc specificul în însăşi creaţia literară religioasă.

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

Când abatele P. Pourrat a scris cea mai complectă istorie a *Spiritualităţii creştine*, a trebuit să consacre două volume de 1300 de pagini numai epocei moderne. Când abatele Henri Bremond a studiat aceeaşi temă în Franţa, a scris monumentala sa *Histoire litteraire du sentiment religieux* în 5000 de pagini, cuprinzând numai epoca dintre veacul al XVII-lea şi al XIX-lea şi numai autorii catolici. Tot astfel un Otto Karrer sau Walher Lehmann, fă-

când incursiuuni în domeniul universal al misticei, au pus accentul principal pe mistica germană, una dintre cele mai interesante ca fisionomie particulară. Când Th. G. Masaryk a vrut să scrie o carte despre Dostoiewski, geniul literar prin excelenţă al ortodoxiei moderne, s'a oprit la introducerea acestei cărţi şi ne-a dat două volume de 800 de pagini, *Russland und Europa,* tratând numai despre „curentele spirituale în Rusia" anterioare lui Dostoiewski. Asupra lui Dostoiewski însuş, acest Dante al Răsăritului, s'a scris atâta în timpul din urmă cât nu s'a scris despre toţi ceilalţi scriitori ruşi la un loc.

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

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

Inainte de a răspunde la această întrebare, să facem o distincţiune necesară. Titlul acestei catedre este: *Literatură bisericească şi religioasă modernă.* La Chişinău ea se numeşte mai simplu: *Literatură religioasă modernă.* Facultatea de Teologie din Bucureşti înfiinţând-o, părintele decan I. Popescu-Mălăeşti a ţinut să facă distincţiunea necesară chiar în titlu, complectându-l cu calificativul *bisericească* pe lângă *religioasă.* Intr'adevăr, nu tot ce este literatură religioasă este şi bisericească. Dacă literatura bisericească este necesarmente religioasă, literatura religioasă poate deveni sau nu literatură bisericească. De pildă: literatura monahală, alcătuită din predici, comentarii, confesiuni, reflecţii, biografii, sau tratate de îndrumare în viaţa duhovnicească, este eminamente o literatură bisericească. Ea e scrisă de autori încadraţi în ierarhie, cari au gândit în consensul disciplinei ecumenice şi ale căror cărţi sunt emanaţiuni literare ale însăşi vieţii lor sfinte. Biserica a încorporat această literatură în multiplele ei nevoi şi funcţiuni. *Patericul* bunăoară şi *Cartea Duhovnicului* sânt două culegeri extraordinare din creaţiile geniului monahal şi două cărţi care au avut şi au un rol fără pereche în viaţa spirituală.

Literatura religioasă în sens mai larg însă, poesia, romanul, meditaţia filosofică, e creaţie spontană a imaginaţiei artistice, năs-

cută în absolută libertate, fără controlul disciplinei eclesiastice, ţâşnită din fântânile arteziene ale inspiraţiei naturale în căutarea sensului divin al vieţii. Dacă literatura monahală este, în primul rând, documentul unei profunde experienţe duhovniceşti, garantat de personalitatea recunoscută ca atare a autorului, literatura religioasă poate fi numai o expresie grandioasă a imaginaţiei artistice, pe care viaţa personală a autorului e de multe ori departe de a o garanta. Viaţa păcătoasă a unui Dostoievski sau Baudelaire n'are decât prin aspiraţii vreo legătură cu marele sens creştin care încununează opera lor.

Dar literatura creştină, fie bisericească, fie numai religioasă, nu e ceeace se numeşte „artă pentru artă", adică un joc făcut numai pentru bucuriile jocului în sine, ci, vrând sau nevrând, mărturisit sau nemărturisit, ea cuprinde o semnificaţie şi un scop moral de edificare a semenilor şi de modificare a lor în sensul spiritual pe care îl au cuvintele Mântuitorului: ca lumea viaţă să aibă şi mai multă să aibă.

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

La începutul monumentalei opere pe care am citat-o, abatele Henri Bremond îşi pune această chestiune de metodă. Sânt două căi, zice dânsul, ce s'ar putea urma. Una e metoda istoric-descriptivă, care prezintă cronologic autori şi cărţi şi alta e metoda care priveşte pe dinlăuntru operele, lămurind prin ele esenţa personalităţii autorului, înrudirea spirituală dintre autori şi ecoul istoric pe care l-a avut apariţia lor. Henri Bremond urmează această din urmă metodă.

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

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

Noi vom alege metoda cealaltă pe care o vom numi selectiv-sintetică. Intre personalităţile religioase moderne şi operele lor sânt apariţii de dimensiuni diferite. Sânt maeştri şi sânt discipoli. Vom alege din câmpurile confesionale şi din câmpurile naţionale personalităţile reprezentative care, prin genialitatea lor literară, au întrupat o nouă formă de viaţă creştină, îmbogăţind variata experienţă religioasă cu aspecte originale. Căci dacă Duhul care suflă şi insuflă este unul şi acelaş, modul de a reacţiona la atingerea lui diferă dela epocă la epocă, dela confesiune la confesiune, dela naţiune la naţiune, dela ins la ins. Ce variată bogăţie de întrupări creştine ne oferă vieţile sfinţilor! Nu seamănă unul cu altul, deşi în toţi, ca în nişte lumânări de diferite forme şi mărimi, a ars aceeaşi flacără a Duhului care i-a mistuit până la transfigurata lor dispariţie în eternitate. Acelaş fenomen îl întâlnim în domeniul experienţii sau al trăirii religioase pe care ni-l oferă literatura modernă. Noi considerăm fiecare personalitate creatoare ca o explozie de lumină menită să arate din distanţă în distanţă, dealungul veacului, că omenirea îşi poate depăşi nivelul mediocru omenesc dacă se lasă aprinsă şi ridicată în regiuni spirituale de văpaia şi de vântul Duhului divin. Voim să facem din această catedră, dacă bunul Dumnezeu ne va ajuta, un fel de perspectivă a marilor focuri în care s'a aprins spiritul religios modern pentru a lumina pustiirea contimporană şi pentru a entusiasma pe cei ce ne vor asculta pentru orizonturile fără moarte ale idealurilor sfintei Evanghelii.

In ce priveşte literatura bisericească propriu zisă, metoda noastră e oarecum înlesnită prin faptul că personalităţile şi operele ce intră în domeniul ei nu au un conţinut atât dogmatic cât unul psihologic şi moral. Sânt cărţi de evlavie şi de spiritualitate. Sânt autori cari, din marea singurătate a experienţei lor lăuntrice şi din anevoioasa trăire în atingere cu Duhul dumnezeesc, au cristalizat aceste cărţi în care e condensată însăşi viaţa lor creştină. Sânt marii mistici şi marii evlavioşi cari au voit să moară pentru lume voind să trăiască în Dumnezeu cu năprasnica şi spăimântătoarea voinţă a supraomului creştin. Adică a omului spiritual.

Considerând esenţa acestor personalităţi şi conţinutul operelor lor, încadrate, firește, în epocă, şi degajând din ele ceeace e

permanent valabil pentru viaţa creştină în general, caracterul de disciplină istorică al catedrei noastre se adumbreşte simţitor. In Occident, de altfel, această literatură, pentru fizionomia ei specific mistică, e afiliată *teologiei spirituale* mai mult decât *teologiei istorice.*

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

„Spiritualitatea este acea parte a teologiei care tratează despre perfecţiunea creştină şi căile ce duc la ea.

Distingem, aşa dar, *teologia dogmatică*, ce ne învaţă ce trebue să credem, *teologia morală* care învaţă ce trebue să facem sau să evităm a face ca să nu păcătuim de moarte sau venal, şi mai presus de amândouă, dar întemeiată pe ele *spiritualitatea* sau *teologia spirituala*".

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

Ce e *ascetica* şi ce e *mistica?*

Ascetica e o gimnastică specială a trupului şi a sufletului practicată de marii anahoreţi, de marii pustnici, pentru a muri lumii şi a trăi în Dumnezeu. Dacă activitatea sensorială atrage sufletul către lumea înconjurătoare, susträgându-l dela concentrarea în el însuş, regulele ascetice au ca prim scop mortificarea simţurilor, mortificarea trupului, pentru a elibera sufletul şi a-l reda unei activităţi mai înalte şi mai pure. Mai departe, aceleaşi reguli ascetice aplicate sufletului, îl fac să se concentreze progresiv şi să se simplifice pentru a se fixa întreg în superioarele bucurii ale contemplaţiei religioase.

Mistica e o încununare a asceticei; e punctul culminant al vieţii religioase, caracterizat prin răpirea eului individual şi cufundarea lui în eul divin. Momentul acestei supreme împreunări a sufletului cu Dumnezeu se numeşte extaz, adică ieşire din sine, adică salt din ordinea umană în ordinea divină. Faţă de mistică, ascetica e numai o pregătire. Dar o pregătire care nu condiţionează neapărat momentul extazului. Astfel, pot exista asceţi ireproşabili cari totuşi, în cursul unei vieţi, să nu se fi învrednicit de clipa supremă a extazului.

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

nezeu care binevoieşte sau nu să învrednicească pe muritori cu descoperirea specială a extazului. Prin asceză, sufletul se poate încorda până la limita supremă a umanului. Prin extaz, el depăşeşte această limită şi e acceptat, fie şi numai pentru o clipă, în orbitoarea lumină a divinităţii. In extazele sale, filosoful grec Plotin s'a putut ridica numai până la limita supremă a umanului, dar sfântul apostol Pavel a fost răpit dincolo de această limită, în sânul lui Dumnezeu. Asemenea răpiri sânt frecvente în istoria sfinţilor creştini. Ele sânt frecvente şi în literatura bisericească modernă. De aceea spuneam, această literatură este, cu drept cuvânt, afiliată teologiei spirituale, adică teologiei ascetice şi mistice. Pentru aceste motive, marii doctori ai teologiei socotesc ştiinţa aceasta pe care o învăţăm noi din tratate numai ca o schiţă nedesăvârşită a ştiinţei sfinţilor. Noi, aici pe pământ, cunoaştem pe Dumnezeu teoretic, din datele raţionalizate ale revelaţiei. Sfinţii, cari au trecut din această viaţă în ordinea supranaturală, îl cunosc direct, faţă către faţă. Numai misticii, prin harul special ce li se acordă, pot să anticipeze, în rarile şi supremele clipe ale extazului, cunoaşterea desăvârşită a lui Dumnezeu, dându-ne astfel şi nouă, muritorilor de rând, dovada vie, concretă, a posibilităţii unei vieţi supraomeneşti.

Din această succintă expunere a elementelor teologiei spirituale, se pot înţelege problemele şi dificultăţile pe care le ridică un asemenea studiu. E vorba de o psihologie cu caracter extraordinar, de o psihologie pe care teoreticianii misticismului o numesc supranaturală, fiindcă fenomenele mistice sânt lucrări directe ale factorului divin în colaborare cu factorul uman. E vorba, prin urmare, de un fenomen dublu, uman şi suprauman totdeodată, asemenea miragiilor pe care le provoacă în zare arşiţele dogoritoare ale verii, când lucrurile şi fiinţele peisagiului pământesc apar răsturnate şi proiectate pe cer în transfigurare luminoasă. E vorba de o supracunoaştere în raport cu obişnuinta noastră cunoaştere şi, mai presus de toate, e vorba de doctrina graţiei, a harului divin, care, prin efectele sale în viaţă e atât de palpabil, rămânând totuşi inefabil şi recalcitrant oricărei încercări de formulare raţională.

Ce pot eu, un biet om, în faţa acestor subtilităţi inefabile şi a acestor dificultăţi insurmontabile de care cel dintâiu îmi dau seama cu temere? Pentru a nu greşi prea mult, voiu face apel la

sfatul experimentat al iubiţilor mei fraţi întru dăscălie, în frunte cu foştii noştri maeştri, părintele Ion Mihălcescu, părintele Ion Popescu-Mălăeşti, domnul D. Boroianu. Eu înţeleg învăţământul teologic, cu grelele sale probleme şi sfântul său obiect, într'o desăvârşită frăţietate şi colaborare a tuturor dascălilor, din care să dispară orice orgoliu şi orice ambiţie care provoacă uneori marile disensiuni între învăţaţii ştiinţelor profane.

Fenomenele despre care am pomenit, din domeniul misticei moderne, fac în ştiinţa apuseană obiectul celor mai aprofundate studii, al celor mai contradictorii interpretări, şi al celor mai aprinse şi mai interesante discuţii savante. Intervenţia supranaturalului în lume şi în oamenii singuratici, cu repercusiuni într'adevăr miraculoase în viaţa lor practică, constituie, pentru mentalitatea pozitivistă a veacului, o bizarerie. De aci negaţiile totale, de aci demonstraţiile că e vorba de simple maladii sufleteşti, de aci o formidabilă luptă din partea ceastălaltă pentru a arătă caracterul autentic supranatural al acestor fenomene. In expunerile noastre vom ţine seamă totdeauna de aceste importante discuţii. Pentru azi voiu aduce aici mărturia unui mare filosof care are avantagiul de a nu fi din rândurile Bisericii. Henri Bergson a scos în sfârşit, cartea care îi încunună opera filosofică: *Les deux sources de la morale et de la religion*. E, în realitate, o carte de apologie a misticismului creştin. Filosoful elanului vital, în căutarea supremelor întrupări ale acestui elan, le identifică în marii mistici ai creştinismului pe cari îi numeşte „oamenii privilegiaţi" de divinitate, cuceritori ai inaccesibilului, forţele extraordinare prin care omenirea se inovează şi se regenerează. In Domnul nostru Iisus Hristos, el vede fundatorul şi garanţia misticismului creştin.

Henri Bergson, care posedă o cultură excepţională, se ştie că îşi întemeiază întreaga doctrină filosofică pe datele exacte ale ştiinţei pozitive. Adică ceeace vrea să facă la noi d. Rădulescu-Motru, negatorul cel mai nou şi cel mai neînţelegător al misticismului religios. Şi totuşi, sau mai bine zis, tocmai de aceea, concluzia logică a filosofiei bergsoniene e apologia marilor mistici creştini şi prin aceasta omagiul cel mai impresionant ce se depune din partea ştiinţei şi a raţiunii umane la picioarele Mântuitorului.

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

esteticei pe de altă parte, a dus şi pe psihologi şi pe esteticieni la unele apropieri şi analogii remarcabile între mistică şi artă, între ceeace constitue esenţa extazului mistic şi esenţa creaţiei artistice. Mărturiile tuturor creatorilor de frumos, poeţi, pictori, muzicieni, asupra izvorului tainic de unde decurg puterile lor excepţionale de zămislire, duc la concluzia că geniile artei universale cred într'o inspiraţie care îi depăşeşte şi care, deci, e de ordin suprauman. Insuş Friedrich Nietzsche, halucinatul filosof al Antichristului, mărturiseşte că inspiraţia care îl domină e o putere supranaturală. Examinate minuţios, aceste mărturii sânt foarte asemănătoare cu acelea ale misticilor când ne vorbesc despre puterea supranaturală ce intervine, inspiratoare, în momentele supreme ale extazului.

Şi atunci, extaz şi inspiraţie artistică nu cumva decurg din acelaş suflu de spritualitate care asistă ori domină această lume? Filosofi ca Jacques Maritain, teologi ca Henri Bremond, psihologi ca Jean Segond şi gânditori ca Charles du Bos, precum şi cugetătorii religioşi ruşi din şcoala dostoiewskiană, cred acest lucru. Numai că teologii cari studiază aceste fenomene, printre cari Maritain, Bremond şi Joseph Maréchal, fac o distincţie subtilă: inspiraţia artistică, zic dânşii, îşi are izvorul în graţia naturală, pe când inspiraţia mistică îşi are izvorul într'o graţie supranaturală specială, pe care nu toţi sânt de acord s'o determine în clasificaţia teologică a graţiilor.

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

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

terminismul mecanic al concepţiei pozitiviste, cu strigătul lor de panică în faţa destinului necunoscut, cu pacificările lor în numeroasele convertiri la creştinism. Vom face cunoştinţă cu marii neliniştiţi, căutători de Dumnezeu — Gottsucher — cum îi numesc germanii, şi cu marii convertiţi cari şi-au îngropat panica metafizică în poalele de lumină ale lui Dumnezeu.

Suflul Duhului creator nu ştim de unde vine şi unde pleacă, dar constatăm covârşitoarea lui înrâurire atât în splendorile supraomeneşti întrupate în viaţa misticilor cât şi în splendorile capodoperelor artistice cu care geniile au înzestrat cultura omenirii. Actul divin al creaţiei din care a ieşit minunea cosmică în care trăim şi a cărei armonie caută s'o turbure spiritul diabolic, nu e un capitol încheiat în seara zilei a şasea. Dumnezeu crează necontenit prin marii săi privilegiaţi, cari sânt elita omenirii şi mărturiile în carne şi oase ale prezenţii sale divine în lume. Aceasta e concluzia reconfortantă la care va duce studiul nostru. Prin el, teologia, care are prin natura ei un caracter abstract — speculativ, capătă încă un razim documentar, înfipt în vreme, — experienţa indiscutabilă a spiritualităţii.

Studenţi,

Schiţând obiectul, problemele principale şi perspectivele Istoriei literaturii bisericeşti şi religioase moderne, ţin, din ceasul începutului, să vă fac următoarea mărturisire:

Eu unul, ca fiecare tânăr la vremea lui, m'am visat orice vreţi, — afară de profesor universitar. M'am visat pe băncile seminarului preot în satul meu, — şi n'am isbutit. M'am visat pe băncile acestei venerate Facultăţi preot în capitală, — şi iarăşi n'am isbutit. M'am visat pe băncile Universităţii vieneze publicist liber în ţara mea, luptând pentru o directivă spirituală în cultura românească, — şi nu ştiu dacă şi întrucât am isbutit. Bruma de cultură pe care am dobândit-o dela maeştrii mei din ţară, din străinătate şi din cărţile citite am crezut că o pot folosi în această direcţie de publicistică ortodoxă. Dar profesor universitar n'am îndrăznit niciodată să mă visez. Unii dintre maeştrii mei, cari sânt aici de faţă, şi cari au stăruit mai mult să mă aducă unde mă vedeţi, ştiu foarte bine cât de adevărată e mărturisirea mea.

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

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

NICHIFOR CRAINIC

TRATATUL IMPĂRATULUI IUSTINIAN CONTRA LUI ORIGEN

I

Câteva date istorice.

După moartea antiorigeniștilor dela începutul sec. V [1]), origenismul părea dispărut dintre actualitățile teologice. El dăinuia doar în unele mânăstiri, în deosebi în Palestina, complicându-se și cu idei de proveniență străină și evoluând tot mai mult spre erezie, prin aceea că se luau ca dogme, simple păreri ale lui Origen.

Dela începutul sec. VI, origenismul călugărilor palestineni era probabil influențat și întărit de ideile unui Sirian dela Edesa, mistic și panteist, Stefan Bar-Sudaili, influențat desigur el însuș de origenism în Egipt, înainte de a se stabili la o mânăstire de lângă Ierusalim [2]).

---

1) *T. M. Popescu*, Denaturarea istoriei lui Origen, în „Biserica ortodoxă română", seria II, an. 44 (1926), nr. 5 (Mai), p. 246—254, nr. 10 (Oct.) p. 580—586, nr. 7 (Iulie), p. 378—383, nr. 11 (Noembrie), p. 631—635 și nr. 12 (Decembrie), p. 710—718.

2) *A. L. Frothingham*, Stephen Bar-Sudaili, the Syrian Mystic and the book of Hierotheos, Leyde 1 86. Despre scrisoarea lui Xenais de Mabbug către Avraam și Oreste, cu privire la Stefan Bar-Sudaili, la *Assemani* (și *Frothingham*), vezi *F. Prat*, Origène La théologien et l'exégète, ed. 2, Paris 1907. Introduction, p. LV, n. 1; deasemenea *F. Nau*, art. Etienne Bar-Sudaïli, în Dictionnaire de Théologie catholique, t. V, p. I, Paris 1924, col. 981-982; *Abramowski*, art. Stephanus bar Sudaile, în Die Religion in Geschichte und Gegenwart, ed. 2, V. Tübingen 1931, col. 790; *Rubens Duval*, Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque, ed. 3, Paris 1907, p. 356—358; *Funk*, art. Bar-Sudaili, în Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, ed. 2, v. I, col. 2045—2046; *Fr. Diekamp*, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster i. W. 1899, p. 33—34; *L. Duchesne*, L'Eglise au VI-ème siècle, Paris 1925, p. 158—164; *Otto Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur, v. IV, Freiburg im Breisgau 1924, p. 281—282; *Chr. Fr. W. Walch*, opera citată mai jos (la bibliografie), p. 609—610. A se vedea și manualele de istoria dogmelor.

„Origeniști" erau călugării mai învățați (πάντες λογιώτεροι) și mai liberali[3]). Câțiva dintre ei au fost propagandiști zeloși și au jucat rol deosebit în această ultimă fază a controverselor origeniste. Focarul origenismului era mânăstirea numită „Lavra nouă", așezată la Sud de Betleem, pe locul satului biblic Tecoa și formată pela 505—507 de șaizeci de călugări plecați dela „Lavra mare" (sau veche), înființată la 486 și aflată la Sud-Est de Ierusalim, spre Marea Moartă[4]). Egumen al ambelor lavre era dela 501 sf. Sava († 532).

Pela 514-515 sunt primiți în Noua Lavră patru călugări origeniști, cari nu erau străini de ideile lui Stefan Bar-Sudaili[5]), în frunte cu Nonnos, care, după mărturia lui Ciril de Skythopolis[6]), „sub aparența credinței creștine și a virtuții monahale, era partizanul învățăturilor atee ale Elinilor (păgânilor), Iudeilor și maniheilor, și mai ales al miturilor lui Origen, Evagriu și Didim, despre preexistența sufletelor". Propaganda lor scandalizează pe egumenul Agapet, care ceru și consimțimântul patriarhului de Ierusalim, Ilie, și-i alungă din mânăstire. Sunt însă reprimiți la 519 și-și tăinuesc ideile de teama sfântului Sava.

Acesta, alarmat totuș de erorile unuia dintre origeniștii primiți în Noua Lavră, Leonțiu[7]), și mergând la Constantinopol la 531[8]), însoțit între alții de Leonțiu, se plânse împăratului Iustinian (527-565) contra origeniștilor, rugându-l să asigure

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

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

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

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

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

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

liniștea prin măsuri împotriva lor, cași a arienilor și nestorienilor[9]). Impăratul nu pare a se fi alarmat tot atât de pericolul din Palestina, căci măsurile luate[10]) rămân ineficace, iar sf. Sava murì anul următor (5 Decembrie 532).

Origeniștii prind curaj, fac propagandă fățișă, câștigă la ideile lor pe mulți dela Noua Lavră și chiar dela alte mânăstiri[11]). Doi dintre ei, Teodor Askidas și Domițian merg la Constantinopol, reușesc să câștige favoarea lui Iustinian, asistă la sinodul dela 536[12]) și ajung chiar episcopi: Primul la Cezareia Capadociei, al doilea la Ancira.

Intre cele două lavre, controversele merg până la violențe. Origeniștii atacă Marea Lavră, câțiva antiorigeniști se adresează patriarhului de Antiohia, Efrem, care condamnă pe Origen într'un sinod (Antiohia, vara 542[13]). Patriarhul de Ierusalim, Petru, este constrâns atunci de origeniști ca să șteargă din diptice numele lui Efrem. El însărcinează însă în acelaș timp pe doi călugări, Ghelasios, egumenul Noii Lavre, și Sofronios, ca să scrie o plângere contra origeniștilor. Pentru susținerea ei se întocmi și o listă de citate din scrierile lui Origen. Cu ele și cu un raport al patriarhului de Ierusalim pleacă la Constantinopol, ca să le prezinte împăratului, patru călugări.

Pe drum, ei se întâlnesc și călătoresc împreună cu diaconul roman Pelagius, apocrisiarul papii Vigilius pe lângă Iustinian. Pelagius se înapoia dela Gaza, unde ținuse un sinod, pela Paști 542, împreună cu patriarhii de Antiohia și de Ierusalim, pentru depunerea patriarhului de Alexandria, Pavel, care a fost înlocuit cu Zoilos[14]).

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

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

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

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

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

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

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

Împăratul-teolog luă atunci chestiunea în serioasă cercetare și scrise contra lui Origen tratatul, a cărui traducere o dăm mai jos. Acest tratat (λόγος), citat de obicei *„Liber adversus Origenem"*, care are tonul și efectul unui edict și forma unei epistole către patriarhul Mina, a fost trimis acestuia cu invitația de a convocă un sinod (local), care să condamne pe Origen, pe baza acuzațiunilor de erezie și a fragmentelor citate din scrierea sa Περὶ ἀρχῶν. Sinodul (un σύνοδος ἐνδημοῦσα) s'a ținut în Ianuarie 543 și a condamnat pe Origen după dorința împăratului, care a cerut ca edictul său să fie trimis papii și tuturor patriarhilor și semnat de ei, cași de toți episcopii și egumenii, de atunci și din viitor [15]). Spre surprinderea lui Pelagius și a patrairhului Mina, edictul a fost semnat și de Teodor Askidas și Domițian, cari își păstrau astfel situația favorită la curtea imperială.

Turburările origeniste din Palestina n'au luat totuș cu aceasta sfârșit. După un deceniu încă de agitații călugărești, se cere din nou condamnarea lui Origen la 553, când ea este întărită și de sinodul V ecumenic [16]).

Tratatul lui Iustinian contra lui Origen este un adevărat studiu, în care se enunță întâi erorile origeniste — unele în corpul tratării, altele abia la sfârșit — și se combat apoi cu argumente raționale și cu citate din sf. Scriptură și din sfinții părinți [17]). Urmează o culegere de locuri din aceștia, opuse păre-

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

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

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

17) Părinții citați sunt numai greci și aproape toți respectuoși cu memoria lui Origen: Dintre Alexandrini, Petru al Alexandriei, Atanasie, Ciril; dintre ceilalți, Grigore de Nazianz, Vasile cel Mare, Grigore de Nisa, Ioan Hrisostom. Este citat deasemenea Teofil al Alexandriei. Vezi și *Theodor Schermann*, Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert, (Texte und Untersuchungen N. F. XIII, 1), Leipzig 1904, p. 48. In alte tratate, Iustinian citează și Latini. Citatele din vechii teologi constitue cel puțin jumătate din tratatele lui, *M, Jugie*, art. Justinien I-er în Dictionnaire de Théologie catholique, t. VIII, p. II, Paris 1925, col. 2284.

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

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

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

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

18) Aliniatele 2, 8 și 15 cuprind câte două fragmente, despărțite prin cuvintele: καὶ μετ' ὀλίγα, sau καὶ μετά τινα (Migne, P. G. 86, 1, col. 981 C., 983 C., 985 C.)

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

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

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

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

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

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

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

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

24) *K. Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Literatur, ed. 2, München 1 97, p. 57 (Iustinian este autorul principal); *Noris* (la *Walch*, op. cit. p. 669-670); *M. Jugie*, în op. cit. col. 2283; *H. S. Alivisatos*, op cit. p. 8; *G. Krüger*, art: Justinian I., în Realencyklopädie für protestantische Theologie unu Kirche, ed. 3, v. IX, Leipzig 1901, p. 658. Alții exprimă nesiguranță: *Chr. Fr. W. Walch*, op. cit. p. 716; *O. Bardenhewer*, op. cit. v. V (1932), p. 21; *Huet*, în op. cit., t. XXII, p. 90 (neagă), t. XXIV p. 89 (nesigur); alții neagă: *Halloix* (la *Chr. Fr. W. Walch*, op. cit. p 669-670); *Aug. Knecht*, op. cit. p. 16, a negat chiar autenticitatea epistolei către sinod (la *M. Jugie*, în op. cit., col. 2281).

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

26) Vezi nota 17.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

39) Op. cit., Einleitung CV.

40) Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Möller-) Bonwetsch, art. Origenistische Streitigkeiten, în Real-encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. 3, v. XIV, p. 489-493.

J. Denis, La philosophie d'Origène, Paris, 1884 (pag. 534—611).

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

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

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

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

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

Hefele-Leclercq, Histoire des conciles, t. II, p. II, Paris 1908, (p. 1174-1196).

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

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

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

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

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

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

M. Lequien, Oriens christianus, t. I, 378-379 (Teodor Askidas), 466-467) Domițian al Ancirei; t. III, 189-235.

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

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

J. Pargoire, L'Eglise byzantine de 527 à 847, ed. 3, Paris 1923 (p. 34-40).

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

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

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

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

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

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

De consultat deasemenea capitolele respective din lucrări despre :

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

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

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

Istoria dogmelor (*Seeberg*, *Loofs*, *Tixeront*, *Schwane*).

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

Doctrina lui Origen (*Huet*, *Walch*, *Redepenning*, *Freppel*, *Denis*, *Schnitzer* (la *Koetschau*, op. cit., p. CLVI, 11), *Prat*, *Eugène de Faye* *A. d'Alès*, etc.).

II

Tratatul prea piosului împărat Justinian, trimis prea sfințitului și prea fericitului arhiepiscop al fericitului oraș și patriarh Mina[50]), contra lui Origen cel nelegiuit și a nepioaselor lui învățături[51]).

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

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

51) Textul grec, δογμάτων.

crezut că ni s'a dat de Dumnezeu și că păstrăm în lumea aceasta domnia, și că trebue să supunem pe dușmanii statului 489
nostru, și prin care nădăjduim să găsim în viața viitoare milă înaintea bunătății Lui. Căci deși dușmanul neamului omenesc născocește felurite pretexte, prin cari încearcă să unelteaască împotriva sufletelor oamenilor, iubirea de oameni a lui Dumnezeu, nimicindu-i răutatea și combătând pe protivnici, nu îngădue totuș să-I fie vătămată sau risipită turma.

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

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

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

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

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

53) Adecă păgâne.

54) Vezi n. 53.

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

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

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

puteà să fie deajuns; căci trebue spus că şi puterea lui Dumnezeu este mărginită [58]) şi nici nu trebue să înlăturăm această mărginire [59]) sub pretextul eufemiei [60]); căci dacă puterea dumnezeiască ar fi infinită, ea nu s'ar puteà înţelege, prin forţa lucrurilor, nici pe sine însaş, de carece înfinitul este prin natura sa incomprehensibil. Deaceea a făcut atâtea, câte puteà să cuprindă şi să ţină sub mâinile şi sub providenţa Sa, precum şi materie a pregătit atâta, câtă puteà să pună în ordine".

Ce blasfem mai mare decât acest putea, să pronunţe împotriva lui Dumnezeu Origen, care a conceput grade până şi în sfânta Treime, voind să introducă şi prin aceasta politeismul şi comiţând monstruozitatea de a zice, că însaş puterea lui Dumnezeu este limitată?

Dar este tot atât de mitologic şi ceeace, plin de toată impietatea, zice, că toate creaturile şi speciile sunt coeterne
949 cu Dumnezeu [61]) şi că acelea dintre fiinţele raţionale cari au
181 păcătuit şi cari deaceea au căzut din starea în care erau, au fost aruncate în corpuri ca pedeapsă [62]), proporţional cu păcatele lor, iar că purificându-se sunt din nou aduse în starea în care se
492 găsiau mai înainte, lepădându-şi cu totul şi răutatea şi corpurile, şi că sunt iarăş aruncate în diferite corpuri ca pedeapsă, a doua şi a treia oară şi de mai multe ori.

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

---

58) Περὶ ἀρχῶν II, 9, 1 (ediţia *Koetschau*, p. 164; *Migne*, P. G. *11*, 225. Comp. *Teodor de Skythopolis*, Λίβελλος VIII, *Migne*, P. G. *86*, *1*, 233 D. *Ernst Rud. Redepenning*, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, v. II, Bonn 1846, p. 291. *Eugène de Faye*, Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée, v. III, Paris 1928, p. 34-35; *A. d'Alès*, în op. cit. col. 1243, 8 1250. *Walch*, op cit. p. 690.

59) περιγραφὴ (circumscriere).

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

61) Comp. Περὶ ἀρχῶν I, 4, 3 (ed. *Koetschau*, p. 65-66, şi *Metodiu* de Olimp (la *Fotie*), ed. *Bonwetsch*, p. 341, la *Koetschau* op. cit. p. 65 nota); *Eug. de Faye*, op. cit. p. 66 n. 1.

62) Comp. *Leonţiu de Bizanţ*, Σχόλια (De sectis) X, Migne, P. G. *86 I*. 1265; *Varsanufios* Διδασκαλία περὶ τῶν Ὠριγένους, Εὐαγρίου καὶ Διδύμου φρονημάτων, în Migne P. G. *86*, *1*, 892; *Nichita Acomnatos* (Honiatul), Tezaurul cred. ort, IV, 31, în Migne P. G. *139*, 1303. *Redepenning*, op. cit, p. 331; *Walch*, op. cit., p. 692.

63) Comp. Περὶ ἀρχῶν II, 5, 6 (ed. *Koetschau*, p. 120-12).

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

Şi dacă toţi ereticii sunt alungaţi din prea sfânta Biserică şi sunt supuşi anatemei împreună cu învăţăturile lor, pentru eventuală alunecare dela o dogmă sau dela alta, cine dintre creştini va ţine la Origen şi la relele lui scrieri, când a spus atât de mari blasfeme şi a dat aproape tuturor ereticilor atâta materie de pierzare şi de blasfem, încât a şi fost pus de mult sub anatemă de către sfinţii părinţi, împreună cu infamele lui învăţături?

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

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

64) Sens probabil, textul nefiind sigur (ἀναμάξαι, ἐναμῆξαι, ἀναμίξαι).

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

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

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

ceea ψυχαὶ [68]) (suflete) şi au fost închise în corpuri ca pedeapsă. Şi singură aceasta era deajuns pentru deplina lui condamnare, ca fiind nelegiuire păgână.

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

951
183
493

Iar dacă, după blasfemul lui Origen, sufletele preexistau, şi dacă au fost trimise în corpuri ca pedeapsă, pentrucă au păcătuit şi pentru ca să se înţelepţească pedepsindu-se, trebuia ca ele să nu mai păcătuiască [70]). Căci dacă sufletului i s'a dat corpul ca pedeapsă pentru păcat, pentru ca să înveţe prin durere a cinsti pe Dumnezeu, atunci cum colaborează şi luptă alături de el corpul, ca să păcătuiască, cum (nu [71]) se întâmplă celor pedepsiţi? Lanţuri, închisoare, cătuşi şi într'un cuvânt tot ce, ca acestea, împiedecă de a face nedreptăţi şi păcate, sunt numai pentru cei pedepsiţi. Dar lanţul nu i se dă celuice a greşit ca ajutor ca să greşească mai mult, ci ca, chinuindu-se în lanţuri, să înceteze de a mai greşi [72]). Este prin urmare evident, că nu pentru îndreptarea unor păcate anterioare au fost sufletele puse în corpuri, cum zice Origen, ci Dumnezeu a creat totodată şi corpul şi sufletul, adecă l-a creat pe om deplin [73]). Deaceea şi aşteptăm răsplata celorce am făcut cu corpul, fie bune, fie rele.

Aceasta ne învaţă şi sfântul apostol *Pavel*, când zice: „Că noi toţi trebue să ne înfăţişăm înaintea tronului lui Hristos, pentru a luà fiecare după celece a săvârşit cu trupul, fie bine, fie rău" [74]). Trebue să luăm aminte la cuvintele apostolului, pen-

---

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

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

69) Geneza I, 26.

70) Adecă după încorporare.

71) Text nesigur; probabil cu negaţie: οὐ γίνεται.

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

73) Comp. *Metodiu*, ibidem, I, 34, ed. *Bonwetsch*, p. 272; *Procopiu de Gaza*, Comentar la Geneză, în Migne, P. G. 87, *1*, 156-157.

74) Ep. II Corinteni V, 10.

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

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

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

Cauza creării noastre este singur Dumnezeu, care, așa cum fără să fim ne-a făcut, tot astfel, creați, ne și mântuește prin harul Său [76]), dacă ne arătăm vrednici și capabili de aceasta. Când a zis deci Dumnezeu: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră", le-a creat pe amândouă în acelaș timp, plăsmuind adecă și corpul, creând și suflet intelectual și rational. Dumnezeu a făcut totodată corpul și a creat sufletul, constituind astfel pe om deplin; căci omul nu este nici corp fără suflet, nici suflet fără corp [77]). 593 185 495

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

75) νοεραὶ καὶ λογικαί. *Eug. de Faye,* op. cit. p. 69-70 (n.).
76) Text nesigur: χειρὶ (mâna), sau χάριτι (har).
77) Vezi nota 73.
78) καθὼς Ὠριγένης λῆρεῖ.

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

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

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

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

---

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

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

81) Ibidem.

Acestea ne învață și cel întru sfinți *Grigore Teologul,* în cuvântul lui la Duminica cea nouă [82]), zicând: „Astfel se înnumără în zile, întâia și a doua și a treia [83]) și cele următoare, pânăla a șaptea, care e și ziua încetării lucrurilor, și prin ele se deosebesc între sine cele făcute și orânduite prin cuvinte de nespus, și nu ieșite cu grămada din cuvântul cel atotputernic [84]), a cărui și singură cugetarea și vorbirea e prezentată ca o lucrare. 497 955/187

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

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

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

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

84) τῷ πάντα δυνατῷ [pro παντοδυνάμῳ] λόγῳ.

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

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

Și pentrucă sfânta Scriptură zice iarăș despre Adam și Eva: „Dumnezeu i-a binecuvântat și a zis: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți" [86]), cum deci, dacă sufletele existau înaintea corpurilor, aveau să crească, după rânduiala dumnezeiască, lucruri cari — după miturile lor — preexistau? Și cum puteà Dumnezeu să le binecuvinteze, spre a crește și a se înmulți, sufletele ce căzuse de mai înainte în păcate? Căci sufletele păcătoase erau mai degrabă vrednice de blestem decât de binecuvântare. Și dacă sufletele preexistau aflându-se în altă rânduială, după miturile lui Origen, de ce Dumnezeu a creat doar pe Adam? Oare numai sufletul lui Adam greșise până atunci și deaceea a creat Dumnezeu un singur corp? Dacă mai 500
înainte de acesta existau și alte suflete, trebuiau create totodată și alte corpuri, ca să primească în ele sufletele

Și cum se face, că sufletul, care după părerea lor păcătuise și a fost aruncat în corp spre pedeapsă, a fost pus de Domnul în paradisul desfătării? Căci dacă în corp a fost închis ca pe- 957
deapsă, n'ar fi fost pus în paradisul desfătării, ci într'un loc de 189
pedeapsă. Dumnezeu însă a iubit atât de mult pe om, pe care l-a făcut după toate celelalte creaturi, încât chiar după ce a călcat porunca ce El îi dăduse și după ce pentru aceea a fost scos din paradis, când neamul omenesc a crescut și păcatul s'a înmulțit, din cauză că mintea oamenilor stăruia tot mai mult în rele, Dumnezeu, bun fiind, tot nu Și-a trecut cu vederea făptura. ci și-a instruit-o în diferite chipuri, așa cum ne arată sfânta Scriptură.

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

86) Geneza I, 28.

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

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

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

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

Căci Dumnezeu voind prin nespusa Sa iubire de oameni, ca așa cum este slăvit în ceruri de către puterile sfinte, tot astfel să fie slăvit și de oameni pe pământ, a creat pe om, un al doilea înger pe pământ, ca toate să se umple de slava lui Dumnezeu. Deaceea și Domnul, arătându-ne cum trebue să ne rugăm, zice: „Tată nostru, care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău, vie împărăția Ta, fie voia Ta, precum în cer și pe pământ". 501

De acord cu cele zise de noi învață și cel întru sfinți *Grigore Teologul*, în cuvântul său la sfintele Paști, astfel zicând: „Aceasta voind s'o arate Cuvântul lucrător [92]), a făcut pe om o vietate compusă din amândouă lucurile, adecă din fire văzută și nevăzută; și luând trupul din materia ce exista de mai înainte, a pus dela Sine viață în el, ceeace rațiunea știe că este suflet intelectual și chip al lui Dumnezeu, și l-a pus pe pământ ca pe o altă lume mare în miniatură, ca pe un alt înger adorator 959/191

89) Ep. Efeseni II, 4.
90) Geneza I.I, 24.
91) Migne, P. G. *50*, 444-445.
92) ὁ τεχνίτης λόγος.

mixt [93]), contemplator adecă al făpturii văzute şi iniţiat în cea a cugetării, rege al celor depe pământ, condus şi el de Cel de sus" [94]).

Ia deci aminte, că zicând părintele că *Dumnezeu a făcut din amândouă pe om,* a adăogat că trupul l-a luat din materia ce există, iar despre suflet nu zice nici că preexistă, nici că a fost făcut dintr'o substanţă preexistentă, ci zice că Dumnezeu a pus dela Sine viaţă în el, ceeace raţiunea ştie că e suflet intelectual şi chip al lui Dumnezeu. Şi când zice părintele, că Dumnezeu a făcut pe om rege pe pământ, condus de Cel de sus, combate pe ceice zic că sufletele au fost puse în corpuri ca pedeapsă; căci a domni pe pământ şi a avea domn pe Dumnezeu singur, nu este pedeapsă, ci un mare dar al lui Dumnezeu.

Pe lângă acestea, socotim că este necesar să mai spunem celor cari învaţă preexistenţa, că dacă ar fi adevărat că sufletele existau înaintea corpurilor, ar şti şi şi-ar aminti şi ceeace făceau înainte de a intră în corpuri, aşă cum ştiu şi cunosc după moarte celece au făcut în corpuri. Vom dovedi din înseşi cuvintele evangheliei, că sufletul cunoaşte după plecarea din această lume celece a făcut. Căci Domnul şi Mântuitorul nostru Hristos zice acestea, în evanghelia după *Luca,* în parabola lui Lazăr şi a bogatului [95]): *„Era un om bogat, care se îmbrăca în porfiră şi vison, desfătându-se cu strălucire în fiecare zi. Era şi un sărac anume Lazăr, care zăcea la poarta lui plin de răni şi dorind să se sature din frimiturile ce cădeau dela masa bogatului, dar şi câinii venind îi lingeau rănile. S'a întâmplat însă să moară săracul şi să fie dus de îngeri în sânul lui Avraam. A murit şi bogatul şi a fost îngropat. Şi aflându-se în iad în chinuri şi ridicându-şi ochii, vede de departe pe Avraam şi pe Lazăr în sânul lui, şi strigând zise: Părinte Avraam, fie-ţi milă de mine şi trimite pe Lazăr ca să-şi moue în apă vârful degetului şi să-mi răcorească limba, căci mă chinuesc în flacăra aceasta. Iar Avraam zise: Adu-ţi aminte, fiule, că tu ţi-ai primit cele bune în viaţă, iar Lazăr deasemenea pe cele rele; acum însă el se mângâe, iar tu te chinueşti. Şi afară de acestea, între noi şi voi s'a întărit*
504 *prăpastie mare, pentru ca ceice ar voi să treacă de aici la voi să nu poată, şi nici cei de acolo la noi. Şi-i zise: Te rog a-*

93) ἄγγελον ἄλλον προσκυνητὴν μικτὸν (care ţine adecă şi de firea materială şi de cea spirituală).

94) Λόγος ΜΕ (45) εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα, Migne P. G. *36,* 362 B unde fraza continuă: ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον, ὁρατὸν καὶ νοούμενον, μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος, τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα. Comp. şi *I. Damaschin,* Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως II, cap. 12, Migne P. G. *94,* 921. A.

95) Cap. XVI, 19-28.

tunci, părinte, ca să-l trimiți în casa tatălui meu, căci am cinci frați, și să le mărturisească să nu intre și ei în acest loc de chin". Rușineze-se dar partizanii lui Origen și de cuvintele evangheliei. Căci dacă sufletele ar fi existat înaintea corpurilor, ar ști și cele ce au făcut înainte de a fi în corp, așa cum și după moarte își amintesc celece au făcut în corp. Căci aceasta ne învață cuvintele sfintei evanghelii. 961/193

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

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

Din mistagogia [98]) aceluiaș, făcută către Biserică, înainte de a primi coroana martiriului: „De aceea vă rog să vegheați,

---

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

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

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

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

505 Și cel întru sfinți *Atanasie*, fost și el episcop al Alexandriei, zice acestea în tratatul său despre viața fericitului Antonie [103]): „Cum cutezați să ne batjocoriți pentrucă zicem că Hristos S'a arătat om, când voi, definind că sufletul este din minte [104]), 963 ziceți că a rătăcit și că a căzut din bolta cerului în corp?" Se 195 cade să observe ceice vor auzì acestea, că cel întru sfinți *Atanasie* se împotrivește lămurit celor cari zic că mintea a preexistat și că din ea s'a născut sufletul, care a păcătuit și a căzut din bolta cerului în corp.

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

99) 282-300.

100) 247-264.

101) 232-247.

102) 189-232.

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

104) Vezi nota 65.

105) Ep. Romani I, 20.

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

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

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

508

106) παραδίδωσιν, (ne) predă.

107) Comp. Περὶ ἀρχῶν II, 6, 3-5 (ed. *Koetschau*, p. 141-145; Migne P. G. *11*, 211-213); Κατὰ Κέλσου I, 32-33 (Migne P. G. *11*, 720-725); *Teodor de Skythopolis*, în op. cit. X, col. 236; anat. 5 din cele 15 (sin. 553). *Walch*, op. cit. p. 691; *Redepenning*, op. cit. p. 385, 387, 389; *Eug. de Faye*, op. cit. p. 93, 99 n.; *A. d'Alès*, în op. cit. col. 1242, 3; 1245, 12, 13, 14; 1247, 17.

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

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

965
197

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

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

Se zice că unul din înţelepţii lor a fost și bărbat, a fost travestit și în corp de femee, a sburat și cu pasările, a vegetat și în arbuști și a dus și viața din apă. După a mea părere, nu este departe de adevăr cel care a zis despre sine acestea. Pentrucă asemenea învățături, cari zic că un suflet a trecut prin atâtea, sunt în adevăr vrednice de flecăreala unor broaște sau gaiţe, de lipsa de raţiune a peștilor sau de nesimţirea copacilor; iar cauza unei asemenea absurdităţi este credința că sufletele au preexistat. Căci ducând mai departe începutul unei păreri ca aceasta, până la ceeace rezultă imediat și neapărat din ea, se ajunge la o enormitate ca aceasta.

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

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

111) Ibidem, col. 232 A.

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

netrupești, urmează cu necesitate că sufletul ajuns în această v a ă, în care sunt și mai multe pricini de păcătuire, ajunge în mai mare răutate și devine mai pătimaș. Patima sufletului omenesc este aseamănare cu ceeace e lipsit de rațiune; dedându-i-se, ajunge la fire animalică și odată mergând pe calea viținlui, chiar devenit astfel animalic, răul progresează fără sfârșit. Oprirea dela rău este începutul avântului către virtute; iar virtute, cele 509
lipsite de rațiune nu au.

Prin urmare, prin forța lucrurilor se va schimbà tot în mai rău și spre cele de necinste, în căutarea continuă a răului din firea în care se găsește. Așa cum sensualitatea stă mai prejos de rațiune, tot astfel se cade și dela sensual la nesimțire. Ajungând însă până în punctul acesta, judecata lor depășește și limitele adevărului, iar prin consecință dintr'o absurditate urmează alta. Deaceea, prin incoherența ei, această învățătură ajunge la mit [112]). Urmarea arată completa corupție a sufletului. Căci odată alunecat din viața cea de sus, în nicio măsură nu se va mai puteà oprì dela rău, ci prin legătura sa cu patimile va ajunge dela rațiune la irațional, dela aceasta va trece la nesim- 967
țirea plantelor, dela nesimțire la neînsuflețire, iar acesteia îi 199
urmează neființa. Așa că sufletul va ajunge, după ei, cu totul la inexistență, și atunci întoarcerea spre mai bine îi va fi din nou fără putință.

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

Clară fiind deci învățătura acestui părinte și respingând părerea despre existența sufletelor înaintea corpurilor, să auzim și pe cel întru sfinți *Teofil* episcopul Alexandriei, în cuvântul ce a scris unor monahi [113]), cari erau de părerea lui Origen, zicând acestea: Anatematizăm deci pe Origen și pe cei-

112) μυθοποιεῖται.

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

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

Din epistola aceluiaș către sfinții din deșertul scitic [115 a]), cari cereau condamnarea învățăturilor lui Origen: „Unii au îndrăsnit a zice că Origen este învățător al Bisericii. Trebuesc oare tolerați unii ca aceștia? Dacă Origen este învățător al Bisericii, atunci se vor îngâmfà arienii ,eunomienii și Elinii: Unii ca blas-
512 fematori ai Fiului și ai sfântului Duh, iar ceilalți, deopotrivă de nelegiuiți, ca batjocorind și învierea morților". Rezultă deci clar din cele zise, că cine urmează sfinților părinți nu se mai îndoește, că ceice admit părerile lui Origen urmează erorii păgâne și nebuniei ariene.

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

---

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

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

115 a) Nepăstrată între epistolele lui Teofil, din Migne P. G. 65; P. L. 22.

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

117) Localitate necunoscută.

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

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

513

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

119) Ep. II Cor. V, 10.

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

971/203 masca, cu care se acoperise cu totul, ca peștele numit de unii sepia — lucru care-i făceà plăcere —, vărsându-și veninul vieții întunecat și negru, și-a formulat acolo (învățăturile) în scris, și ca un traficant evreu, sub aparența binelui, a amestecat dulcele cu amarul.

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

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

121) Zaharia XII, 1.

122) πλάσσων, formând.

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

niște confuzii visate și mituri bătrânești, să înțelegem apa ca apă și să admitem despărțirea ei de firmament, pentru motivul ce i se atribue, chiar dacă uneori apele cele mai presus de ceruri se iau în sensul de laudă a Stăpânului comun [124a]), fără să le atribuim pentru aceasta fire rațională. Căci nici cerurile nu sunt însuflețite, pentrucă povestesc mărirea lui Dumnezeu, nici firmamentul nu este vietate înzestrată cu simțuri, pentrucă vestește ce au făcut mâinile Lui [125]).

Ascultătorii să ia aminte, că atunci când sfântul părinte zice că „noi avem cuvânt de spus celorce sunt în afară de Biserică, vorbește despre Origen, care a fost scos din grația lui Dumnezeu și din sfânta Biserică a lui Dumnezeu și despre partizanii lui. Căci el nu zice „celor ce sunt în Biserică", ci „noi avem cuvânt de spus celorce nu sunt în Biserică". Zicând „noi" a arătat pe cei din Biserică, iar prin „cei dinafară de Biserică" a arătat pe ceia cari au căzut din ea [126]). 973/205

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

---

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

124 a) Vezi psalmul CXLVIII.

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

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

127) σαθροτέρων, putrezi.

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

tălmăcitor al învăţăturilor păgâne, care orb fiind la minte şi căutând să amestece mituri cu credinţa creştină, s'a apucat să insulte însas speranţa şi mântuirea creştinilor, adecă învierea ce ni s'a făgăduit, nerusinându-se nici chiar de învierea Domnului! *Căci înviind din morţi şi devenind începătura celor adormiţi* [129]), s'a arătat ucenicilor şi le-a arătat mâinile şi picioarele străpunse şi rana din coastă; şi a mâncat după înviere, nu pentrucă avea nevoe de hrană, ci pentru ca în felul acesta să adeverească firea corpului înviat. Şi încă chiar la înălţarea Domnului, îngerul a zis către ucenici: *„Acest Iisus, înălţat dela voi la cer, va veni în felul în care L-aţi văzut mergând la cer"* [130]).

Dacă însă corpul Domnului ar fi fost sferic, cum zice în nebunia sa Origen, cum a putut să arate locurile, în cari mâinile şi picioarele îi erau străpunse, sau rana din coastă? Sau
517 cum putea să mănânce şi în general să fie cunoscut de ucenici? Şi cum puteau încă şi corpurile sfinţilor înviaţi după învierea Domnului [131]) şi văzute în cetatea sfântă, să fie cunoscute de ceilalţi, dacă aveau altă formă, decât cea pe care o avusese în viaţă? Nesprijinindu-se deci pe piatra credinţei, ci expunând blasfeme ca acestea şi încă şi mult mai rele decât acestea nelegiuitul Origen, desigur că a putut să tăgăduiască pe Hristos în timpul martiriului şi să se închine în politeismul păgân introdus de el [132]). Şi aceasta s'a întâmplat după purtarea de grijă a lui Dumnezeu, ca să nu fie primit ca martir în Biserică şi să se aducă astfel vătămare turmei lui Hristos. Căci dacă sunt unii, cari şi acum mărturisesc căderea lui, dar îi adoptă învăţăturile, n'ar fi cerut ei oare ca ele să fie apărate, ca ale unui martir şi părinte, de nu s'ar fi întâmplat să moară

---

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

129) Ep. 1 Cor. XV, 20.

130) Faptele Ap. I, 11.

131) Matei XXVII, 52-53.

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

că un închinător de idoli? Nimeni din cei cari țin la adevăr nu cade dela Dumnezeu și nu e părăsit de El, după cum zice sfânta Scriptură: *„Priviți la generațiile vechi și vedeți, cine a crezut în Domnul și a fost părăsit? Sau cine a nădăjduit în El și a fost trecut cu vederea?“* [133]).

Nelegiuitul Origen nu și-a ținut însă blasfemele pentru sine, ci prin scrierile sale și-a trecut rătăcirea și altora mulți. Așa că i se potrivește foarte bine ceeace zice sfântul apostol Pavel, că *„păcatele unora sunt învederate și duc la judecată, iar ale altora urmează de aproape“* [134]). Căci urmarea rătăcirii lui furișându-se în inimile celor mai slabi [135]), îi face să urmeze păcatelor săvârșite de el dela început. 975/207

Căci cași cum nu le-ar ajunge celorce slăvesc pe Origen impietatea privitoare la preexistența sufletelor si celelalte cuvinte deșarte ale lui și blasfemele față de sfânta Treime, adaoga la rătăcirea lui, conduși fiind de propriile lui cuvinte rătăcite, și pe aceea, că pedeapsa tuturor oamenilor nepioși și chiar a demonilor are sfârșit [136]). Vor fi restabiliți în starea lor de mai înainte și nepioși și demoni [137]). Cu acestea, fac pe oameni nepăsători în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, abătându-i dela calea cea îngustă și strâmtorată și făcându-i să rătăcească pe cea largă și spațioasă. Ba se împotrivesc cu totul și celor zise de marele Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Care ne învață în sfânta evanghelie, că cei nepioși vor merge la pedeapsă veșnică, iar drepții la viață veșnică. Și iarăș zice ce-

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

134) Ep. I Timotei V, 24.

135) Vezi nota 127.

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

137) Περὶ ἀρχῶν I, 6, 1-3 (ed. *Koetschau*, p. 78-84; Migne P. G. *11*, 165-169). Comp. *Varsanufios*, în op. cit. col. 892; *Leonțiu de Bizanț*, în op. cit. col. 1265 C; *Ioan Damaschin*, Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος 6, Migne P. G. *94*, 1432. Preexistența (προϋπαρξις) sufletelor și restabilirea (ἀποκατάστασις) tuturor sunt cele două mari erori ale sistemului origenist. Vezi și *F. Prat*, op. cit. p. 105—109; *Reagepenning*, op. cit. p. 399; *Eug. de Faye*, op. cit. p. 249-268 (261-266); *Walch*, op. cit. p. 697. Vezi textele din Origen la *A. d'Alès*, în op. cit. col. 1243, 9. Comp. și anat. 1, 14.

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

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

Cei cari țin însă la învățătura greșită a lui Origen, voind să scape de argumentele puternice ce le aducem și să-și ascundă rătăcirea, luând greșit unele spuse ale sfinților părinți și interpretându-le în sensul lor, le pun de acord cu boala lor, ceeace fac și cu sfintele Scripturi. Noi însă vom dovedi cu înșiși sfinții părinți, că sunt zadarnice și motivele de felul acesta. Cel întru sfinți *Grigore Teologul* zice în cuvântul său apologetic [139]) acestea: „Noi însă cari vedem pusă în pericol mântuirea sufletului fericit și nemuritor, care va fi pedepsit sau lăudat în veșnicie pentru răutatea sau pentru virtutea sa, ce luptă avem de purtat și cât avem nevoe să știm!" Iar mai departe [140]): „Ce apărare mincinoasă, ce probabilitate meșteșugită, ce imaginație contra adevărului va face să se înșele tribunalul și va fura dreapta judecată, care pune toate ale tuturor la cântar, și faptă și cuvânt și cuget, și care cumpănește cele bune cu cele rele, ca
977 să birue ceeace este mai mult dintre ele, iar după aceea nu mai
209 este apel, nici judecător mai mare, nici apărare prin alte fapte,

138) Matei XXV, 34, 41.

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

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

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

Din cartea canonică [144]) a lui *Vasile* episcopul Cezareii Capodociei. Întrebare: Dacă zice când *„va fi bătut mult"*, când *„puțin"* [145]), cum zic unii că chinul celor pedepsiți nu are sfârșit? Răspuns: Cele îndoelnice și celece par a fi spuse acoperit în unele locuri ale Scripturii de Dumnezeu inspirate, se lămuresc prin altele mărturisite în alte locuri. Dacă Domnul 521
zice deci, că aceștia vor merge la pedeapsă veșnică, iar dreptii în viață veșnică, și dacă ne trimite în focul cel veșnic gătit diavolului și îngerilor lui, și dacă alteori numește gheena focului și adaogă „unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge" [146]), și încă și de demult prin profetul care a zis despre unii, că viermele lor nu va murì și focul nu se stinge" [147]), dacă acestea și altele ca acestea sunt zise adesea în Scriptura de Dumnezeu inspirată, este și acesta unul din procedeele diavolului, că mulți oameni, cași cum ar uità sentințele atât de multe și de mari ale Domnului, îndrăsnesc să-și prescrie în viitor un sfârșit al pedepselor păcatului. Căci dacă pedeapsa veșnică va aveà vreodată sfârșit, va aveà sfârșit desigur și viața veșnică; și dacă

141) Matei XXV, 1-7.

142) Luca XVI, 24.

143) Comp. Ioan V, 29.

144) Κεφάλαια τῶν ὅρων τῶν κατ' ἐπιτομὴν 267, Migne P. G., 31, 1076.

145) Luca XII, 47-48.

146) Marcu IX, 48.

147) Isaia LXVI, 24.

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

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

979
211

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

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

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

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

148) Omilia XIII (προτρεπτικὴ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα) 8, Migne P. G. *31*, 444 B.

149) Al doilea Λόγος παραινετικὸς πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα II, 3, Migne P. G. *47*, 313, unde continuă: καὶ τὸ μὲν ἡδὺ πρὸς ὀλίγον, τὸ δὲ ἀνιαρὸν αἰώνιον.

150) Daniil VII, 10.

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

152) Marcu IX, 48.

153) Ep. II Tesal. I, 9.

154) τῶν ὠριγενιστῶν. Este prima dată când se întrebuințează acest cuvânt în tratatul de

funeste şi nepioase ale lui Origen şi pe el însuş şi l-au pus cu dreptul sub anatemă, adresăm Fericirii Tale [155]) această epistolă, prin care o îndeamnă să adune pe toţi prea sfinţiţii episcopi cari se află în prezent în această capitală, şi pe prea iubitorii de Dumnezeu egumeni ai sfintelor mânăstiri din localitate, şi să dispună ca toţi să anatematizeze în scris şi în tot felul pe numitul nelegiuit şi protivnic al lui Dumnezeu, Origen, zis şi Adamantios, fost presbiter al prea sfintei Biserici din Alexandria, şi nefastele şi nepioasele lui învăţături şi toate capitolele mai jos arătate. Să se trimită copii de cele făcute de Fericirea Ta cu această ocazie şi tuturor celorlalţi prea sfinţiţi episcopi şi egumenilor sfintelor mânăstiri, pentru ca şi ei să anatematizare sub proprie semnătură şi învăţăturile-i infame, împreună cu toţi ereticii ce vor fi arătaţi. Iar în viitor să nu se mai hirotonească episcopi sau egumeni de mânăstiri, decât dupăce mai întâi vor fi anatematizat împreună cu toţi ceilalţi eretici anatematizaţi de obicei în libelele date, adecă Sabeliu, Arie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie, Dioscor, Timotei Eluros [156]); Petru Mongos [157]), Antim al Trapezundei [158]), Teodosie Alexandrinul [159]), Petru fost al Antiohiei [160]), Petru al Apameii [161]) şi Sever fost al Antiohiei [162]) — şi pe numitul Origen, cel bolnav de nebunie păgână şi ariană, împreună cu funestele şi nepioasele-i învăţături. Trebue adus la cunoştinţa tuturor, ca nimeni şi nicidecum să îndrăsnească a ţine cu acest eretic sau cu cele expuse de el, ci fiecare să le urască şi să le îndepărteze şi să le anatematizeze din tot sufletul şi cu toată mintea, ca fiind străine de tradiţia creştină şi vătămând grav sufletele celor simpli. 981/213

Acestea întocmai le-am scris nu numai Sfinţiei Tale [163]), ci şi prea sfinţitul şi prea fericitul papă al Romei celei vechi şi patriarh Virgilius [164]), şi tuturor celorlalţi prea sfinţiţi episcopi şi patriarhi, adecă al Alexandriei, Teopolei [165]) şi Ieru-

155) πρὸς τὴν σὴν μακαριότητα.

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

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

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

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

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

161) Mitropolit, c. 510-518.

162) 512-518, şeful severienilor „ftartolatri", (monofiziţi moderaţi).

163) πρὸς τὴν σὴν ἁγιωσύνην.

164) 537-555.

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

salimului., pentru ca şi ei să poarte grijă de acest lucru şi pentru ca acestea să ajungă la un sfârşit. Şi voind ca toţi creştinii să ştie, că scrierile lui Origen sunt cu totul străine de adevărata credinţă a creştinilor, am găsit de cuviinţă să cităm cu înseşi cuvintele lui câteva din multele şi nemăsuratele lui blasfeme, precum urmează:

Că Fiul este mai mic decât Tatăl, şi sfântul Duh decât Fiul, din Περὶ ἀρχῶν, *cartea întâia* [166]).

Că Dumnezeu şi Tatăl cuprinzând toate în Sine, ajunge în fiecare din celece există şi dă fiecăreea existenţa din a Sa
525 proprie; căci El este fiinţa [167]). Fiul este însă mai mic decât Tatăl, căci El ajunge numai pânăla cele raţionale, căci este al doilea după Tatăl. Sfântul Duh este încă şi mai mic, ajungând numai până la sfinţi [168]). Aşa că, în consecinţă, puterea Tatălui este mai mare decât Fiul şi decât sfântul Duh, iar a Fiului este mai mare decât sfântul Duh. Şi tot astfel puterea sfântului Duh se deosebeşte cu atât mai mult de celelalte (fiinţe) sfinte [169]).

Că puterea lui Dumnezeu şi Tatăl este mărginită, din aceeaş scriere, cartea a doua [170]).

Trebue să zicem că şi puterea lui Dumnezeu este mărginită şi nu trebue să înlăturăm această mărginire, sub pretext de a vorbi bine despre El. *Iar mai jos:* Căci a făcut atâtea, câte puteà să cuprindă, să aibă sub mâna Sa şi să ţină sub îngrijirea Sa, aşa precum a pregătit atâta materie câtă puteà să pună în ordine.

Din cartea a patra a aceluiaş [171]).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Că și Fiul este cuprins în Tatăl împreună cu celelalte creaturi, și că Tatăl este în toate mai mare decât Fiul și este invizibil pentru Acesta, din Περὶ ἀρχῶν *cartea a patra* [177]). 983/215

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

Din cartea întâia a aceleeaș scrieri [181]).

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

Din aceeaș carte [182]).

Socotesc deaceea că și despre Mântuitorul se poate zice cu dreptul, că este chipul bunătății lui Dumnezeu, dar nu binele **528**

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

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

173) Comp. ep. Coloseni 1, 15.

174) Ep. Evrei 1, 3 (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ).

175) κτίσμα, σοφία, zice *F. Prat,* op. cit. p. 58 nota, provin dintr'o notă marginală, trecută în text. Sunt deci „une interpolation maladroite", care întretae sensul locului. Origen numește pe Fiul ἀγέννητος, spre deosebire de făpturi, comp. Κατὰ Κέλσου IV, 17, Migne *11,* 1317 A.

176) Proverbe VIII, 22.

177) Cap. 4, 8 ed. *Koetschau* p. 360; Migne P. G. *11,* 410.

178) ὁμοίως, egal.

179) Ioan XIV, 28.

180) ἐν τῷ νοεῖν.

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

182) Cap. 2, 13 ed. *Koetschau* p. 47; Migne P. G. *11,* 143.

însuș [183]). Poate că și Fiul este bun, dar nu ca simplu bun. Și este ca un chip al lui Dumnezeu celui nevăzut, și întru atât este Dumnezeu, dar nu este Cel despre care Hristos însuș zice: „Ca să Te cunoască pe Tine singur adevăratul Dumnezeu" [184]). El este astfel imaginea bunătății, dar nu este ca Tatăl bun neschimbător.

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

Că așa dar totul este creat, afară de Tatăl și Dumnezeul (tuturor) celorlalte [187]), ne încredințăm din însaș urmarea [188]). *Și ceva mai jos:* Evreul ziceà că cei doi serafimi cu câte șase aripi din cartea lui Isaia [189]), cari strigau unul către altul zicând: „Sfânt, sfânt, sfânt Domnul Savaot", sunt Unul născut al lui Dumnezeu și Duhul sfânt. Noi însă credem că și în cântarea lui Avacum [190]): „Vei fi cunoscut în mijlocul a două ființe", se înțelege despre Hristos și despre sfântul Duh [191]).

Din Περὶ ἀρχῶν *cartea a doua, că Domnul este simplu om* [192]).

Deaceea Hristos S'a făcut și om, fiind aceasta după meritul Său, dupăcum mărturisește și profetul zicând [193]): „Ai iubit dreptatea și ai urât nedreptatea, deaceea te-a uns Dumnezeu, Dumnezeul tău cu untdelemnul bucuriei, mai înainte de tovarășii tăi". Căci trebuià ca cel nedespărțit vreodată de Unul născut să fie uns împreună cu Unul născut și împreună mărit cu el.

---

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

184) Ioan XVII, 3.

185) διὸ καὶ λειτουργικὰ αὐτὰ (Migne propune αὐτούς, ipsos) ζῶα καλεῖ. *Eug. de Faye,* op. cit. p. 270 n. 1.

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

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

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

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

190) III, 3.

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

192) Cap. 6, 4, ed. *Koetschau* p. 143, Migne P. G. *11,* 212.

193) Psalm XLIV, 8.

Că făpturile sunt împreună veşnice cu Dumnezeu, din Περὶ ἀρχῶν, *cartea întâia* [194]).

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

Din aceeaş carte [196]).

985
217

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

Despre preexistenţa sufletelor, din Περὶ ἀρχῶν, *cartea întâia* [200]).

Din propria vină [201]) a celorce nu iau seama veghind continuu, cad mai curând sau mai târziu şi pentru mai mult sau mai puţin (timp); din acelaş motiv şi judecata divină a măsurat potrivit pentru fiecare şi-i dă ceeace i se cuvine, după mişcările lui mai bune sau mai rele [201]-a). In rânduirea ce va să fie a lumii,, unul va aveà rang îngeresc, sau putere conducătoare, sau stăpânire peste unii, sau tron peste cei stăpâniţi, sau autoritate peste servi. Iar cei cari n'au căzut prea mult, vor aveà purtare de grijă şi ajutor peste cei numiţi. Şi astfel, **529**
neamul omenesc se va constituì într'o singură lume, în cea mai mare parte de către cei de sub stăpânire, de sub puteri, de sub tronuri şi de sub domnii, şi poate unii chiar în locul lor [202]).

Că dacă demonii s'ar schimbà în bine, vor împlinì, cândva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

202) Şi la *W. Bousset*, op. cit p. 297.

condițiunile omenești[203]*), din aceeaș carte*[204]).

Cred că, din cei supuși celor răi, stăpânirilor și puterilor și domnilor din fiecare lume, sau unele lumi[205]), cari s'ar bucură mai curând de binefaceri și ar voi să se schimbe, vor împlini cândva condițunle omeiinești.

Despre coborârea în trup a celor de sus[206]).

Lumea fiind deci atât de variată și conținând atâtea ființe rationale diferite, ce altceva putem spune că a fost cauza existenței ei, decât varietatea căderii celorce nu emană la fel din enadă?[207]). Uneori sufletul ia chiar viața (vietăților) de apă[208]).

Din Περὶ ἀρχῶν. *cartea a doua*[209]).

Sufletul, emanând dela bine și înclinând către rău, și rămânând în acesta mai mult timp, dacă nu se întoarce, se abrutizează din cauza neînțelepției și se animalizează din cauza răutății. *Iar mai jos:* Și ajunge să-și piardă rațiunea și — ca să zic astfel — ajunge la viața (vietăților) de apă. Și poate după cum merită căderea în rău mai îndelungată, se îmbracă în corpuri de apă ale unui astfel de animal irațional[210]).

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

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

205) Text nesigur.

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

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

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

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

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

Din aceeaș carte, că lepădarea corpului va fi desăvârșită[211]).

Iar dacă toate cele supuse lui Hristos se vor supune la sfârșit și lui Dumnezeu[212]), toți vor lepădà corpurile; și cred că atunci va fi o descompunere în neființă[213]), natura corpului având să existe a doua oară, dacă ființele raționale se vor coborî iarăș în ea[214]).

Din aceeaș scriere, cartea a treia, despre acelaș lucru[215]).

De oarece Dumnezeu a zis că va fi totul în toate[216]), după cum noi nu putem să părăsim răutatea, nici Dumnezeu nu va fi totul în toate, ca să nu fie și în răutate, nici vietăți iraționale, ca să nu fie Dumnezeu și în răutate și în vietăți iraționale; și nici neînsufletite, ca să nu fie si în ele Dumnezeu, când El va fi toate; astfel, nici corpuri, cari prin firea lor sunt neînsufletite. 987 219

Din Περὶ ἀρχῶν, *cartea a doua*[217]).

Prin decădere și răcire dela viața în spirit s'a făcut ceeace este acum sufletul[218]), care e susceptibil și de reîntoarcere la ceeace era la început, cum cred că zice profetul prin: „Intoarce-te sufletul meu la odihna, ta"[219]), aşa ca totul să fie νοῦς[220]). Cum deci a devenit suflet, și suflet a ajuns devine minte[221]). 532

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

212) Ep. 1 Corinteni XV, 28.

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

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

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

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

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

218) Vezi n. 68.

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

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

221) πῶς οὖν γέγονε ψυχή, καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς. Aceste cuvinte lipsesc din ed. *Koetschau* p. 161, unde se arată (nota), că în codex Athous ele se găsesc puse ca titlu înaintea fragmentului, ceeace

Din aceeaș carte, despre același lucru [222]).

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

Din cartea a patra [225]).

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

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

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

---

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

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

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

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

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

226) Vezi nota 213.

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

228) τῆς ἐνδέσεως αὐτοῦ τῆς εἰς τὸ σῶμα.

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

Din aceeaș carte [230]).

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

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

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

---

Ioan I, 17 Migne P. G. 14,52 C; ed. *E. Preuschen,* Origenes Werke, IV. B. Der Johanneskommentar (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) Leipzig 1903, p. 21, r. 21 sq), dar știe că Biserica nu s'a pronunțat asupra chestiunii: „De solo autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima, manifeste non traditur" (Περὶ ἀρχῶν, προοίμιον 10 ed. *Koetschau* p. 16; Migne P. G. 11.121 A). In alt loc (Περὶ ἀρχῶν II, 11, 7 ed. *Koetschau* p. 191, Migne P. G. 11,246 C) Origen zice că numai sfinții știu aceasta, când ajung în locurile cerești. Augustin consideră ideia permisă (Enchiridion ad Laurentium (sau De fide, spe et caritate) 58, Migne P L. 40, 259-260, iăr Toma de Aquino (Summa contra Gentiles II, 70) o socotește indiferentă (v. *F. Prat,* op. cit 21-22; *A. d'Alès* loc. cit. și col. 1252). Acuzația se mai găsește în anat. 3 din cele 15 (sin. 553), *Teodor ae Skythopolis,* în op. cit. VI, col. 233; *Fotie* în op. cit. col. 53 A. A se vedea și *Walch,* op. cit. p. 692; *Huet,* Origeniana II, quaestio VIII, par. 1, ed. *Lommatzsch* t. XXIII p. 115-125; *Eug. de Faye* op. cit p. 71, 72, 99 n.

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

231) Adecă din această lume (ἀναλῦσαι).

232) Ep. Filipeni I, 23.

233) Acelaș verb, ἀναλῦσαι.

234) Ep. Filipeni 1, 24 Comp. *Eug. de Faye,* op. cit p. 72-73.

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

236) Ca suferință.

237) πνευματικὰ τῆς πονηρίας.

989/221 cum nu ne ruşinăm să mărturisim că S'a răstignit aici, pentru a strica celece a stricat prin patima Sa, tot astfel nu ne vom teme să concedem că se va face ceva asemănător şi acolo şi mai departe, până la [238]) sfârşitul tuturor veacurilor.

Din aceeaş carte [239]).

533 Cine, având minte, va stabili ziua întâia şi a doua şi a treia, şi că a fost seară şi dimineaţă, fără soare, fără lună şi fără stele?

Astfel stând deci lucrurile şi fiind învederate tuturor numitele blasfeme ale lui Origen, se cuvine să fie astfel anatematizat [240]):

Cine zice sau susţine [241]), că sufletele oamenilor preexistau, caşi cum ar fi fost înainte minţi şi puteri sfinte, dar săturându-se de contemplarea dumnezeiască şi întorcându-se spre rău şi răcindu-se deaceea de iubirea lui Dumnezeu, aù fost numite apoi suflete şi trimise în corpuri ca pedeapsă, (să fie) anatema [242]).

Cine zice sau susţine, că sufletul Domnului preexista şi că s'a unit cu Dumnezeu Cuvântul, înainte de întrupărea din Fecioară, să fie anatema [243]).

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

Cine zice sau susţine, că Cuvântul lui Dumnezeu S'a făcut asemenea cu toate cetele cereşti, făcându-Se heruvimilor heruvim şi serafimilor serafim, şi că S'a făcut asemenea întru totul puterilor de sus [244]), să fie anatema.

---

238) ἕως (τῆς συντελείας), cod. Athous. *Hardouin* observă aci: Sunt qui hic legi velint, ἐπὶ τῆς συντελείας: sed nihil mutandum. *Delarue* şi *Mansi* au ἐπὶ (v. *Koetschau* p. 345 nota la r. 3 sq.)

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

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

241) Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει, formulă care se repetă în fruntea anatemelor, afară de a zecea; la a şasea, numai: εἴ τις λέγει.

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

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

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

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

Cine zice că cerul, soarele, luna, stelele și apele cele mai presus de ceruri sunt puteri materiale însuflețite (și logice [245]), să fie anatema.

Cine zice sau susține, că Stăpânul Hristos Se va răstignì în veacul viitor pentru demoni [246]), așa precum S'a răstignit și pentru oameni, să fie anatema.

Cine zice sau susține, că puterea lui Dumnezeu este mărginită, sau că a creat atâtea, câte puteà să cuprindă [247]), să fie anatema.

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

Anatema și lui Origen, cel numit și Adamantios, care a expus aceasta, împreună cu învățăturile lui infame, blestemate și condamnabile, și oricui cugetă acestea sau le apără sau îndrăsnește să-și însușiască (în vreun fel) în totul cevà din ele [248]), în orice timp ar fi, să fie anatema.

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

Silința noastră a fost și este, ca să păzim neturburată sfânta lui Dumnezeu și apostolică Biserică, precum și drept 991
este, și să condamnăm celece oricum s'ar ivì împotriva cre- 223
dinței ortodoxe [249]).

De oarece am aflat, că la Ierusalim sunt anume unii mo- 536
nahi, cari urmează lui Pitagora, lui Platon și lui Origen și nelegiuirii și rătăcirii lor, și le învață, am crezut că trebue să avem grijă și să cercetăm cu privire la acestea, pentru a nu

245) λογικάς, propus de Paganinus Gaudentius, pentru ὑλικάς.

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

247. Vezi nota 58.

248) κατά τι παντελῶς τούτων.

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

pierde cu totul pe mulți, prin înșelăciunea lor păgână și maniheică. Căci zic ei — ca să amintesc doar puține din cele multe — că existau minți (νόες) fără număr și fără nume, și că există o enadă (unitate) a tuturor ființelor raționale, prin identitatea de substanță și de acțiune [250]), și prin puterea și prin unirea cu Dumnezeu Cuvântul și prin cunoștință. Și că săturându-se de iubirea și de contemplarea dumnezeiască, au îmbrăcat proporțional corpuri mai fine sau mai ordinare [251]), în înclinarea fiecăruia spre rău, și au primit nume și de atunci există puterile cerești și slujitoare. Ba încă și soarele și luna și stelele, făcând și ele parte din aceeaș enadă a ființelor raționale, au devenit ceeace sunt prin înclinarea lor spre rău. Ființele raționale însă, cari s'au răcit mai mult de iubirea dumnezeiască, s'au numit suflete și au fost puse în corpuri mai ordinare, ca cele ale noastre. Iar cele cari au împins răutatea pânăla extrem, au fost legate de corpuri reci și întunecate, devenind și numindu-se demoni [252]). Și din starea îngerească se ajunge la starea sufletească, iar din cea sufletească la cea demonică și omenească [253]). O singură minte însă din toată enada ființelor raționale a rămas neclintită și nemișcată în iubirea și contemplarea dumnezeiască, și aceea a și devenit Hristos [254]), rege, Dumnezeu și om.

Mai zic și că distrugerea corpurilor va fi deplină, Domnul Insuș lepădând cel dintâi propriu-I corp și apoi toate celelalte. Și că vor fi aduși iarăș toți în aceeaș enadă și vor deveni minți, așa cum erau în preexistență [255]), restabilindu-se adecă și diavolul însuș și ceilalți demoni în aceeaș enadă, oamenii nepioși și atei împreună cu bărbații sfinți și de Dumnezeu purtători și cu puterile cerești, și având cu Dumnezeu aceeaș unire, pe care o are și Hristos, așa ca pe când preexistau, ca ne mai fiind nici decum vreo deosebire între Hristos și celelalte ființe raționale, nici în ființă (οὐσία) nici în cunoștință, nici în putere, nici în acțiune.

---

250) τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας.

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

252) *Eug. de Faye*, ihidem.

253) Comp. anat. 5 din cele 15 (sin. 553); alte locuri, la *A. d'Alès* în op. cit. col. 1245, 11.

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

255) Comp. anat. 11 și 5 din cele 15 (sin 553); *Walch*, op. cit, p. 697; *Eug. de Faye*, op cit. p. 99. nota, 250

Căci Pitagora a zis, că începutul tuturor a fost monada [256]). Şi tot Pitagora şi Platon au zis, că există o mulţime [257]) de suflete necorporale şi că cele căzute în vreo greşală au fost trimise ca pedeapsă în corpuri. Deaceea Platon numeşte corpul (τὸ σῶμα) δέμας [258]) şi σῆμα [259]), caşi cum sufletul ar fi în ele legat şi îngropat.

Despre judecata viitoare şi despre răsplata sufletelor zic apoi iarăş: „Sufletul celui care a trăit cu filozofie, vieţuind însă ca un pederast şi rău, este lăsat să se chinuiacă în a treia perioadă de o mie de ani, şi astfel înaripat în anul al treimiilea este aruncat afară şi pleacă [260]). Celelalte însă, când vor termina viaţa aceasta, unele venind la locurile de judecată de sub pământ [261]), vor da socoteală şi vor suferi pedeapsă, iar altele ridicate într'un loc ceresc prin judecată vor petrece cu vrednicie, precum au şi vieţuit".

Absurditatea acestei învăţături este uşor de înţeles. Căci cine l-a învăţat pe el perioadele şi miile de ani? Şi că trecând o mie de ani, fiecare suflet va merge la locul său? Iar cele cuprinse între acestea nu făceà să le zică nici cei mai nelegiuiţi, şi cu atât mai puţin un astfel de filozof. Căci cu cei cari au reuşit să ducă o viaţă curată uneşte pe desfrânaţi şi pederaşti, zicând că şi unii şi alţii se vor bucurà de aceleaşi. Picorpurilor şi că există mulţime [262]) de suflete şi că cele ce au greşit cad în corpuri, dupăcum am spus, şi că cei aspri merg în răi [263]), cei răpitori în lupi, cei vicleni în vulpi, iar cei afemeiaţi în cai [264]). Biserica însă, urmând cuvintelor sfinte, zice tagora deci şi Platon şi Plotin şi cei din ceata lor, mărturisind că sufletele sunt nemuritoare, au zis că ele au existat înaintea

537
993
225

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

257) δῆμος, popor.

258) τὸ δέμας (cuvânt nedeclinabil), corp, talie, statură (δέμω, a construi). Traducerea latină are: „hoc est vinculum" (legătură), deducând pe δέμας dela δέω, a lega, ceeace — deşi greşit — s'ar putea justifica cu cuvintele următoare în textul grec: ὡς οἱονεὶ τῆς ψυχῆς ἐν τούτῳ δεδεμένης καὶ τεθαμμένης.

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

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

261) εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια.

262) Vezi nota 257.

263) Text nesigur: τοὺς μὲν πικροὺς (amari) εἰς πονηρούς. Migne propune ὀκνηρούς, εἰς ὄνους (cei leneşi, în asini).

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

că sufletul a fost creat împreună cu corpul[265]), şi nu unul mai înainte, iar altul mai târziu, după nebunia lui Origen.

Pentru aceste învăţături rele şi funeste deci, sau mai degrabă pentru aceste prostii, vă îndemnăm pe voi, Prea Sfinţiţii, ca adunaţi laolaltă să citiţi cu grijă expunerea ce Vi se face, să condamnaţi fiecare din capitolele lui şi să le anatematizaţi împreună cu nelegiuitul Origen şi cu toţi cei cari cugetă sau vor cugetà pânăla sfârşit asemenea lucruri.

Tradus de TEODOR M. POPESCU

---

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

MISIUNEA CREȘTINĂ IN ROMÂNIA NOUĂ[1])

Prea Cucernici Părinți, Onorat auditor,

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

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

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

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

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

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

Care sunt manifestările schimbării lumii? — Spiritul național s'a accentuat tot mai puternic la diferitele state, coliziunile dintre națiuni devin tot mai numeroase, depresiunile sociale adânci — de criză financiară nu mai vorbim, ea amenință să devie catastrofală; și totuș un curent constant pentru instrucția publică — clasele adânci ale poporului doresc să fie cât mai mult instruite, democrația integrală își arată manifestarea ei în deosebi în această dorință de cultură. In ceeace privește religia sunt două categorii de manifestări evidente: curentul tradiționalist, care duce mai departe religia și curentul de anti-religiune, pe care unii îl numesc curentul ateist [1]).

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

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

politică; şi în ultimul moment avem curentul economiei derijate sau a dirijărei economiei — cum i se mai zice — care în definitiv, întocmai ca celelalte două, nu are la bază decât tot afirmarea factorului economic ca factor esenţial în evoluţia societăţii omeneşti. Aceasta este concepţia oare cum materialistă a oamenilor de stat întărită sub influenţa, de sigur, a lui Karl Marx — despre care aflăm din gazete că sunt astăzi 50 de ani dela moartea lui — care socotea că în evoluţia socială a omenirii factorul economic este singurul care decide.

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

Aci se pune problema religiunii, care este una dintre manifestările prin excelenţă ale spiritului. Religia nu este după cum am citit în raportul general la bugetul statului, în care Onoratul domn raportor socoate că „religia este o manifestare individuală, faţă de care Statul nu are nici o obligaţie" şi „Statul nu are dece să întreţină cultul, cultul fiind o chestiune de conştiinţă personală"; după care face apoi o întreagă teorie asupra misionarismului eclesiastic. Dar nu este aşa, ci dimpotrivă religia este în prim rând o manifestare socială.

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

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

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

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

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

prin siguranţă şi mândrie. Dimpotrivă atitudinea religioasă este o atitudine de umilinţă, de obedienţă faţă de supranatural, în sensul lui Schleiermacher. Atitudinea de religie nu este aceea de mândrie a vrăjitorului, ci de umilinţă — şi adaugăm că aci intervine şi un interes social, în sensul pe care I. G. Frazer îl defineşte în cartea sa „The Golden Bough": A study in Magic and Religion London 1890—1900.

Ceva mai departe. Tendinţa de a interpreta religia în sens personal este o tendinţă, care a devenit comună în America. Şi în Europa şi în America a apărut această tendinţă în urma reformei religioase, pe care ne-o expilcăm din condiţiile istorice în care s'a desvoltat viaţa religioasă până în sec. XVI. Protestantismul, în lupta sa în contra autorităţii Bisericii romane, a căutat să scadă importanţa serviciului religios, reducând religia la manifestări individuale. Dar chiar în protestantism, care şi-a făcut un punct de dogmă din „raportul liber cu Dumnezeu", chiar acolo avem Biserica ca instituţie de Stat. Ştim că la toate ţările protestante factorul social este hotărîtor şi atât de hotărîtor că la Congresul care a avut loc la Stokholm în 1925 s'a pus şi s'a desbătut problema rolului social al religiei care, de fapt, nu ar fi decât în contradicţie cu teza dogmatică, pe care o afirmau, cel puţin luteranii.

Mai departe, religia numai în mod eronat este înţeleasă în chip individual, căci cel mult ea poate fi o manifestare de umilinţă şi de supunere faţă de o fiinţă supranaturală, ca în anumite momente de meditaţie religioasă, dar nu în întregul vieţii omului. Dacă luăm şi studiem pe om, care este aşa de complex şi care a fost studiat până acum mai mult din punct de vedere somatic, în medicină, în patologie, dacă îl studiem în antropologie, ca ştiinţă proprie, care ne duce în direcţia psihologică, a studiului sufletului omenesc, dar şi în direcţia studierii societăţii omeneşti, atunci religia trebuie studiată nu numai din punct de vedere individual, ci şi din punct de vedere social Cercetările, care s'au făcut în domeniul etnografiei şi antropologiei sociale în ultimul moment, au arătat că religia trebue să o definim nu numai ca „raportul liber de dependenţă a omului cu Dumnezeu, ci raportul liber de dependenţă a omului cu Dumnezeu, într'un mod recunoscut de societate, care este biserica [1]). In acest sens, care este o dată

1) O documentare complectă a acestui punct de vedere se poate vedea în lucrarea mea: Introducere în studiul Religiunii comparate, Bucureşti 1915.

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

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

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

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

pede, fie că altele aspiră într'o măsură mai lentă, căci suma lor e naţia. Cercetând istoria vom găsi, evident, că naţiunea noastră în constituirea ei datoreşte atât de mult factorului religios. Biserica este aceea care a contribuit la întemeerea Ţărilor şi la păstrarea integrităţii noastre naţionale, Biserica este aceea care a contribuit la susţinerea materială a statului şi la înălţarea prestigiului nostru cultural. In conferinţele precedente, mai cu seamă a d-lui I. Nistor, ni s'a atras atenţia asupra rolului mare pe care l-am avut noi prin Biserica noastră în Transilvania, în Ucraina şi în Polonia; nu mai vorbim de rolul deosebit pe care l-am avut în Orientul apropiat, începând dela Sf. Munte şi până la Sf. Mormânt, unde prin asistenţa publică şi prin ridicarea de locaşuri sfinte, cultura noastră s'a afirmat.

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

In privinţa justiţiei, învăţătura creştină statuiază principii juridice, cari fac posibilă asigurarea legăturilor bune dintre oameni, îndeamnă la acea trăire în mod cinstit, îndreptăţită de morală, care să asigure liniştea în societate, atâtea lucruri de mare interes, care duc la siguranţa în societate: „ceeace ţie nu-ţi place, altuia nu face" sau altfel: „fă ceeace tu doreşti să-ţi facă altul", sau mai mult: „iubeşte pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta şi din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Aceste reguli nu sunt numai obligaţiuni individuale, aşa cum statul vrea să angajeze pe misionari cu răspunderea lor, ci devin comandamente ale întregei societăţi omeneşti. Iubirea nu are numai sensul pe care îl dă poetul Vlahuţă:

„Iubire, sete de viaţă, tu eşti putere creatoare", ci devine o lege supremă a vieţii omeneşti.

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

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

Idealul modern este, trebue să fie creștin.

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

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

nostru suprem al intelectualităţii în universitate, că sunt colegi şi prieteni, cari poartă încă reminiscenţa rezultatelor ştiinţifice de acum 50 de ani şi mergând împreună cu dânsele fac anumite afirmaţiuni. Toată lumea ştie că într'un anumit moment Auguste Comte a decis soarta filosofiei contemporane, în direcţia pozitivismului, că numele lui era pe buzele tuturor: „les troits états", adică într'o anumită epocă omenirea a trăit o stare teologică, după care a urmat o fază metafizică şi apoi faza contemporană, care este starea ştiinţifică. Deci noi oamenii de ştiinţă suntem emancipaţi de toate superstiţiile religioase, care aparţin celor de demult, suntem emancipaţi de toate superstiţiile metafizice, noi suntem aceia cari trăim în epoca tehnicei moderne!

Nimic mai eronat decât această atitudine. Astăzi când istoria nu se mai valorifică din punct de vedere pragmatic, adică cu mulţimea volumelor, care se pot scrie de multe talente sau genii, astăzi când istoria se cercetează mai cu seamă din punct de vedere psihologic şi social, căutându-se fapte, ce cad în ambianţa lor generală, astăzi când avem posibilitatea să cunoaştem prin studii de etnografie popoarele primitive şi să verificăm dacă se succed concepţiile: teologică, metafizică şi pozitivistă, noi afirmăm pe baze ştiinţifice că în societatea primitivă — fie în Africa centrală, fie în Australia — coexistă cele trei atitudini: teologică, metafizică şi ştiinţifică. Toţi aceşti factori, pe cari îi luăm în cercetare într'un mod deosebit, evoluiază de multe ori simultan. Deci nu poate fi vorba de evoluţia societăţii omeneşti pe etape în sensul lui Aug. Comte, ci această evoluţie are alt mers decât acela pe care l-a crezut sec. al XIX-lea.

Dacă este aşa, atunci noi avem concepţia teologică, acea concepţie, care susţine că lumea este făcută de Dumnezeu, că „Dumnezeu a făcut cerul şi pământul, marea şi toate câte sunt într'însele, văzute şi nevăzute", că noi suntem fii lui Dumnezeu şi fiind fiii lui Dumnezeu suntem fraţi între noi, credem în Iisus Hristos, care este Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl înainte de toţi vecii, şi care ne îndreaptă spre acea înţelegere a lui Dumnezeu, cum ne rugăm în „Tatăl nostru carele eşti în ceruri". Prin El noi obţinem mântuirea şi aspirăm către împărăţia lui Dumnezeu, pentru care ne rugăm să fie „precum în cer

şi pre pământ". Cu această concepţie altfel pornim în reforma socială.

Dar nu acesta este subiectul nostru. Ori cum, acest postament teoretic şi această credinţă este baza creştinismului. Ar mai fi întrebări de pus de asemenea natură: ce a făcut creştinismul pentru ominire, sau ce poate aduce creştinismul pentru România? — Creştinismul este mai mult o atitudine decât o soluţie de viaţă. Se dau mai multe soluţiuni crizei actuale, — creştinismul dă una singură: dă liniştea sufletească, el îndeamnă spre *pacea spirituală*. Dacă am ceti cărţile sfinte, acele cărţi din care se desprinde specificul religios, am vedea liniştea sufletească, pe care o aduce atitudinea religioasă. Cetiţi „Quo Vadis" **de Sienkiewicz** şi vă veţi lămuri în altă formă de ceeace este religiunea. Duceţi-vă la filmul „Semnul Crucii" al lui Cecil B. de Mille şi vedeţi cum creştinii mergeau la moarte: cântând. In numele lui Iisus Hristos Mercia şi Marcus Superbus sufăr martiriul la anul 64. Acesta este prefectul Romei, cum nimic nu-l atrăgea într'un anumit moment, împreună cu aleasa lui merge ca să sufere martiriul; era credinţa, era convingerea completă că vor merge în lumea fericirii.

Ce este creştinismul? — Eu aş îndrăzni mai mult să spun: ce nu este creştinismul? — Sigur creştinismul nu este ură, nu este violenţă, nu este ucidere. Doar Vechiul Testament însuşi a spus „să nu ucizi" şi nu pot să înţeleg cum grupurile sociale, cum atitudinile sociale, cari se numesc creştine, propagă ura, violenţa şi uciderea, — este un non sens. Legea creştină este legea iubirii, a iubirii între oameni, între indivizi, între clasele sociale, a iubirii între naţiuni. Legea creştină afirmă înfrăţirea popoarelor. Triumful creştinismului până în sec. al IV-lea ce a fost altceva decât triumful acestei idei şi după această dată, în alte 4 secole, ce a fost altceva decât afirmarea acestei virtuţi a iubirei? Când biserica romană a încercat să-şi asume o putere temporară, a încetat să-şi îndeplinească rolul ei specific şi s'a dedat la o mulţime de compromisuri, cari au făcut pe papi să coboare misiunea ei. Atunci Biserica a devenit o forţă politică, dar n'a mai fost pe linia înfiinţării Creştinismului. Biserica ecumenică, aceea care a urmat pe Apostoli în sensul în care au propovăduit ei, afirmă acest precept, de care nu trebue să ne îndepărtăm niciodată:

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

Ce a adus biserica pentru omenire? — A adus mângâerea sufletească, liniştea mulţumitoare în conflictele de credinţă, care erau atunci în lumea greco-romană. In afară de cultul penaţilor, larilor, protectori ai casei, Romanii au introdus tot felul de credinţe ale Orientului. Am avut prilejul să văd, chiar anul trecut la Pompei o întreagă civilizaţie romană. Vă asigur că am călătorit mult în Europa, am cunoscut multe oraşe ale acestui continent, dar civilizaţia noastră nu se aseamănă cu civilizaţia dela Pompei. Totuşi acea civilizaţie nu avea o credinţă sigură; oamenii de atunci erau total nemulţumiţi faţă de răspunsurile la problemele mari ale vieţii: de unde venim şi unde mergem.

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

Creştinismul a adus organizarea pe care trebue s'o ia asistenţa socială: înfiinţare de ospicii, de spitale. Căci în Evanghelie găsim: „cel ce dă un pahar de apă, în numele meu îl dă şi nu-şi va pierde plata sa". Mt. X, 42.

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

Prea Cucernici Părinţi, onorat auditor,

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

Misiunea este obligaţia de a răspândi sau trimiterea pentru a răspândi învăţătura creştină la alte popoare, la cei necredincioşi. Este o îndatorire a noastră, a creştinilor, care rezultă din două motive: din loialitatea, pe care o avem faţă de Iisus Hristos şi din responsabilitatea, pe care o avem faţă de semenii noştri. Din clipa în care Iisus Hristos ne-a trimis să

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

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

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

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

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

Justian, totuş i se va recunoaşte că politica lui a fost această unitate de conducere sufletească a imperiului: ştiţi că prin religie el a dorit să aibă unitatea imperiului — pe atunci nu se vorbea de naţionalitate — a vrut să lege credinţa de stat. Dela el ne-a rămas — dacă nu mă înşel — precizarea formulei foarte drepte că „Biserica este sufletul Statului, cum Statul este corpul Bisericii". — Ori aceasta însemnează enorm de mult pentru cine cunoaşte istoria Bisericii universale, este un progres extraordinar, în care ideea creştină se afirmă, am putea spune că este apogeul politicei creştine. Ar fi mult de discutat asupra acestor lucruri. Mulţi istorici cred că din această alianţă cu Biserica, Statul îşi pierde din independenţa sa, admiţând prioritatea puterei eclesiastice, iar puterea temporală nu se poate afirma pe planul cel mai înalt, ordinea de stat deci iesă scăzută. Dar aceasta este o obiecţiune nefundată, pentrucă Biserica s'a închegat complet în istorie de atunci. Ba poate că ar fi acum momentul ca Biserica să lupte pentru un stat, o lege, o credinţă.

Mai mult decât atât. Desigur că Biserica ortodoxă trebue să lupte pentru întărirea credinţei. Cuvintele „Dominus illuminatio mea", care stau scrise pe frontispiciul Universităţilor engleze, ar trebui să le găsim şi la noi, unde lumea începe să uite obligaţiile spirituale fundamentale. Materialismul ne înconjoară: nu numai conducerea superioară a societăţii, dar şi mersul ei este dominat de materialism. Atitudinea creştină este însă contrarie acestui materialism. Preceptele Bisericii sunt adevăruri de credinţă spirituală. Vorbind de cultura poporului, această cultură trebue îndrumată într'o anumită direcţie şi această direcţie este în sensul spiritual al credinţei în Dumnezeu. Când vorbim de cultura poporului, adesea ori nu ne dăm seama de postulatul central; credem că Radio, cinematograful, teatrul şi şcoala contribue la desvoltarea culturală a poporului — la sate au eşit şi acele numite Atenee populare; dar uităm că toate aceste sunt mijloace de propagandă şi că la nimic nu folosesc, dacă lipseşte credinţa în Dumnezeu. Toate acestea vom vedea sunt forme de realizare ale educaţiei poporului, dar ceeace interesează în primul rând este obiectivul sau — cum se spune la armată, ceeace avem în faţă: „direcţia drept nainte". Din clipa în care se cunoaşte direcţia, poţi îndrepta paşii către ţinta fi-

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

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

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

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

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

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

ţiune de moralizare a vieţii noastre publice. Ea trebue să fie îndreptar în disciplina intelectuală, severă în viaţa morală şi socială, să îndrumeze în acţiunea de toate zilele. Biserica este datoare să predice cu curaj Evanghelia lui Iisus Hristos, moralitatea înaltă a vieţii sfinţilor. Noi nu trebue să uităm pe Ioan Hrisostom, pe Grigorie Palama, căci prin caracterul lor Biserica creştină se poate mândri. In acest sens Biserica creştină trebue să afirme puterea morală în societate şi în viaţa politică.

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

Biserica va trebui să lupte, mai departe, pentru dreptatea socială. Reformele sociale trebuesc făcute pe baza Sf. Scripturi. Recunosc, în biserică nu se pot găsi sisteme politice, dar reformele sociale trebue să păstreze spiritul bisericii. Colegul meu Şerban Ionescu a spus că „Biserica nu dă un sistem social". Dar ea dă o atitudine, ceeace am afirmat delà început. Problema asistenţii sociale, a caritătii publice, aparţine Bisericii. Biserica trebue să intreprindă o cruciadă pentru a lupta împotriva relelor sociale. Ea trebue să civilizeze mijloacele coercitive, cari sunt în practica de toate zilele mai cu seamă la infracţiunile penale. Am cere din acest punct de vedere, dacă n'am fi prea severi, ca însuşi Ministerul Cultelor să se mute la Ministerul de Justiţie, ca să se arate prin aceasta ce mare importantă are pentru Biserică dreptatea, acea dreptate, de care însetează lumea în momentul de faţă.

Dar sunt şi problemele specifice ale momentului. Biserica este chemată astăzi, din nefericire, să se apere pe sine, să ia o atitudine în contra bolşevismului şi în contra anarhismului. Această luptă trebue dusă din convingere patriotică, pentrucă sovietismul, aşa cum îl cunoaştem — şi-l cunoaştem foarte bine din presa străină şi din relaţiile diplomatice pe cari Uniunea Sovietelor le are cu celelalte state — ştim că nutreşte o atitudine de antireligiune, de ateism. Biserica este datoare să lupte

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

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

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

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

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

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

Sunt sugestii, pe care le formulez, dar pe care Biserica în mod obligator trebue să le aibă în vedere, pentrucă misiunea este reflexul vieţii religioase: în măsura în care Biserica se extinde mai departe, în acea măsură ea dovedeşte viabilitatea ei. Intocmai ca un izvor care vine din munte: întâi curge lin, cristalin, dar după ce ajunge în câmpie şi se adaugă alte ape, din râuri, devine fluviu, se revarsă şi aduce rod mănos. Aşa şi Biserica dovedeşte belşugul şi valoarea ei, în măsura în care dă şi altora din foloasele sufleteşti ale unui popor, care se închină lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Dacă misiunea creştină este un reflex al vieţei religioase şi o condiţie a progresului în lume, atunci ea trebue îndreptată spre domeniile coloniale, ca să aducă şi pe acele popoare în concertul civilizaţiunii creştineşti. Aceasta este o chestiune de viitor.

Biserica este datoare să iasă din zidurile ei, să înfrunte valurile vremii şi să arate obiectivul principal al vieţei contemporane. In toate manifestările, în artă, în politică, în ştiinţă, ea trebue să dea idealul conducător. Ce aşteaptă lumea dela Biserică, este că ea trebue să rezolve în sens creştin toate problemele zilei: politice, economice şi culturale. In măsura în care ea reuşeşte în această direcţie, în acea măsură şi-a îndeplinit misiunea ei. Atunci misiunea creştină va zidi puterea spirituală, de care „şi porţile iadului se vor sfărma".

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

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

Religia creștină este incontestabil, pentru toți cercetători de religiune, superioară celorlalte: dacă n'ar fi decât solidaritatea între oameni și acea dreptate socială, pe care o afirmă dacă n'ar fi decât credință în Mântuitorul Hristos, care rezolv toate probelmele, și tot am vedea, cât este de superior creștinismul.

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

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

— Până acum am pus principiile de bază. Inainte de a proceda la acțiunea de realizare a postulàtelor misionàre, socot că trei lucruri trebuesc lămurite dela început:

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

In al doilea rând Biserica nu poate să înceapă acţiunea sa misionară, dacă nu este precisă în doctrină. Avem „Mărturisirea de credinţă" a lui Petru Movilă, mitropolitul Kiewului, care a scris-o în anumite condiţiuni şi pentru împrejurările de atunci, dar în momentul de faţă avem probleme deosebite, care trebuesc rezolvate. Deci o dreaptă mărturisire de credinţă înaintea poporului este a doua condiţie în misionarism.

A treia condiţie: Biserica nu-şi poate începe activitatea ei misionară, dacă nu are un cult unitar. Cultul unitar a fost mândria Bisericii ortodoxe a Răsăritului, el a fost stânca de granit, de care s'au izbit toate sectele şi toate confesiunile eterodoxe. Noi, cari ne ocupăm de istoria bisericească, ştim că ceeace atrage admiraţia pentru creştinism este tocmai acest cult unitar al Bisericii ortodoxe, acelaş în Rusia, în România, în Grecia şi în patriarhatele orientale. In modul acesta Biserica a realizat unitatea sufletească. Aşa dar este fără sens ca într'o biserică din Ardeal să se săvârşească un cult, dincoace în Moldova un alt cult şi la fiecare catedrală alt cult, după capriciul individual, ci cultul trebue să fie unul singur al Bisericii ortodoxe întregi.

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

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

Din aceste inițiative particulare se desprinde, acel ap
tolat laic, care consistă din concursul, pe care mirenii vor s
dea preoților în opera de misionarism. Nu se poate vorbi
deajuns asupra necesității acestui apostolat, când preoții
pot face față tuturor greutăților și când sunt atât de multe
voi morale. Apostolatul, având ca temei angajarea drept c
dinciosilor în opera de misionarism sub conducerea directă
preotului, nu poate fi decât folositor Bisericii ortodoxe. T
acești oameni nu formează decât oastea Domnului, care se
gajează ca auxiliari, pentru triumful ideei creștine. Pen
mine acest apostolat laic nu poate fi altceva decât un servi
auxiliar al Bisericii: un serviciu de asistență publică sub c
ducerea Bisericii, căci în spiritul ortodox, în spiritul creș
nimeni nu poate să ia rolul conducător al preotului.

Vorbind în sensul acestei activități misionare, nu put
să atragem îndeajuns atenția asupra nevoei de a răspândi
Scriptură în popor. Dela primul început al religiei noastre,
Scriptură s'a dat în limba maternă și prin acest lucru ne d
sebim de roamno-catolici, cari având Biblia în limba latină
introdus un fel de esoterism religios. La noi Biserica condu
toare și cea ascultătoare sunt într'o înțelegere reciprocă, ș
de regretat că nu avem o edițiune a Sf. Sinod, care să pu
această carte la cunoștința tuturor. Poporul este setos de
vântul biblic. Renașterea morală a englezilor și germanilo
datorit atât de mult traducerei Sf. Scripturi în limba lor.
Suedia — cunoașteți din lecturi — nu numai în fiecare ho

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

Ar mai fi nevoe să menţionăm necesitatea unei prese bisericeşti, mai ales că până acum nu avem o revistă religioasă de familie, care să militeze pentru ortodoxie, pentru înţelegerea vieţii în sens creştin.

In această operă de misionarism nu trebue să uităm că personalitatea misionarului joacă un rol hotărîtor. Această personalitate este întărită înaintea tuturor celorlalte calităţi de credinţa fermă şi de pietate. Misionarul să aibă credinţă fermă, căci „celui credincios toate îi sunt cu putinţă" sau „de veţi avea credinţă cât un grăunte de muştar, veţi zice muntelui acestuia „mută-te de acolo şi se va muta..." şi nimic nu va fi cu neputinţă. Mt. XVII, 20.

După aceea, viaţa misionarilor trebue să fie neîntinată, neprihănită, căci cum pot să înveţe pe alţii, dacă nu sunt ei înşişi aşa cum poruncesc. „Inimă curată zideşte întru mine Dumnezeule". Ei sunt trimişii apostolilor ca să propăvăduiască mai departe cuvântul Domnului pe pământ, de aceea ei trebue să se ţină pe linia spiritualităţii creştine. Preoţii trebue să fie misionarii interni pentru consolidarea şi înălţarea României.

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

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

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

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

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

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

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

am văzut cât de mult au făcut credincioşii pentru ridicarea bisericilor Sf. Arhangheli şi Sf. Petru. Intărirea parohiei înseamnă renaşterea României întregite. Să mă ierte onoraţii reprezentanţi ai puterii eclesiastice în Parlament, dar când se pune chestiunea ca Biserica să aleagă între organizările superioare centrale şi autoritatea parohiei, ea trebuia să prefere autoritàtea parohială, căci în parohie e însăş viaţa Bisericii.

Onorat auditor, tehnica misionară, căci de tehnică e aci vorba, cuprinde o mulţime de căi pentru înobilarea firii omeneşti. In această tehnică putem învăţa multe lucruri şi ne putem îndruma către realizarea scopului urmărit. O statistică a realizărilor misionare ne arată cât de puţin s'a făcut din ceea ce ar trebui să se facă. In primul rând este necesar să se dea o atenţie deosebită familiei şi educaţiei creştine. O mulţime de rele în societate se produc din cauza lipsei de educaţie. Ce educaţie se poate da copilului la ţară, când tatăl şi mama se duc la muncă, iar copilul rămâne singur acasă în toate lipsurile? Ce educaţie se poate da, când mama lipseşte la muncă toată ziua de acasă, când tatăl este lucrător într'o fabrică şi copilul rămâne pe stradă? Ce educaţie se poate da copilului la oraşe, când mama se duce la teatru, la cinema, la rendez-vous-uri, etc. şi copilul iese cu servitoarea pe stradă? Noi ştim că drumul care duce dela şcoală acasă este cel mai mare pericol social!

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

Misiunea creştină trebue să înceapă de la *Tineret*. Tinerii creştini, Studenţii creştini vor asigura viitorul moral al ţării. Tinerile generaţii trebuesc crescute pentru servire, pentru un serviciu social şi trebuesc conduse cu sufletul tot mai sus, „excelsior". Tinerii trebue să ştie că Dumnezeu Atot puternic este „Calea, Adevărul şi Viaţa" şi ei trebue să meargă pe calea Domnului Iisus Hristos, în afară de care nu există mântuire. N'am reuşit — şi vina este şi a mea — n'am reuşit ca studenţii acestei universităţi să-mi asculte cuvântul. Studenţii facultăţii de teologie, unde am onoare să fiu profesor, ştiu însă că viitorul acestei ţări depinde într'o mare măsură de dânşii: în măsura în care creştinismul nu va fi nominal, ci va fi real,

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

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

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

De aceea eu sunt printre acei cari propovăduesc contactul

preotului cu muncitorii şi înfiinţarea de *sindicate creştine*. Sugestii pot veni şi de la alte biserici şi dela biserica română, şi mai ales din lumea angol-saxonă. In acest scop se pot face şi la noi asociaţii muncitoreşti, cum au fost cele întemeiate de marii pionieri ai creştinismului social,„social christian Associations", la a căror organizare profesorii mei Scott Holland şi Carlyle au contribuit în mod deosebit.

Acţiunea misionară a Bisericii în Anglia este foarte variată. Vă dau ca ex.: agenţii speciale misionare. Aceste au agenţi misionari, cari merg la sate şi din casă în casă cu scopul de a face clară ideea că religia creştină este valoarea superioară a culturii umane şi că religia este o sinteză a adevărului, binelui şi frumosului. Sunt asociaţii diecezane, pentru adâncirea faptului religios, retrageri în case de linişte cu citiri din sf. scriptură, în care se fac meditaţii şi rugăciuni. Sunt societăţi de ajutor pastoral, de educaţie mutuală (conventum) care caută să se dedice operilor de caritate socială. Sub influenţa mişcării dela Oxford cu Newmann, Keble, Pusey, s'au înfiinţat institutele diaconeselor, organizaţiuni diecezane speciale organizate în mod admirabil pentru prestigiul Bisericii engleze. Organizaţii diecezane speciale lucrează în toate domeniile pentru enaghelizare. Societatea eparhială sub preşidenţia episcopului respectiv are un comitet cu un secretar şi un casier şi cuprinde mai multe secţiuni: 1) secţia campaniei misionare, 2) secţia retragerilor, 3) secţia predicatorilor diecezani, 4) secţia şcoalelor pentru preoţi de reîmprospătare a cunoştinţilor teologice, şi 5) secţia femeei, care angajează pe femee în opera socială. [1]).

Toate aceste sugestiuni pe cari le primim din străinătate nu pot da rodul lor, dacă misiunea Bisericii ortodoxe nu va fi organizată în mod unitar. Este nevoe să se înfiinţeze în Biserica ortodoxă română o *„Societate Misionară Ortodoxă"*. Incă din 1919, când am avut onoarea să fiu unul dintre raportorii Congresului preoţilor ortodoxi de sub preşidenţia Păr. C. Nazarie, distins profesor al facultăţii de teologie, şi în 1928 la Congresul misionarilor de la Arad şi acum în urmă în congresul naţional-bisericesc din 1932, am formulat ca un deziderat, necesitatea de a se înfiinţa o societate misionară ortodoxă. In această

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

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

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

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

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

Dr. V. G. ISPIR

ECLESIASTUL

קהלת

DREPT CUVÂNT INAINTE

Cărticica din Sf. Scriptură numită „Koheleth" sau „Eclesiastul" deşi este scurtă, numai de 12 capitole — cam 33 pagini mici — este cunoscută de foarte puţini.

Autorul ei a pus în aceste câteva capitole atâtea idei şi cugetări, în cât de veacuri întregi mulţi cercetători se întreabă de unde le are, ce înţeles şi ce valoare au.

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

Studiul de faţă are de scop să orienteze puţin pe studentul, preotul sau cititorul, care va voi să cunoască origina şi să pătrundă mai bine înţelesul şi valoarea ideilor din ea. Literatura arătată în cursul studiului va fi ajutor celor ce vor voi să o studieze singuri mai temeinic.

Chestiuni introductive

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

Unii (Graetz, pag. 17) îl socotesc poreclă. Dar de sigur că autorul nu și-ar fi pus porecla în fruntea scrierii, ci, numele.

Bernstein [2]) crede a fi un nume simbolic, a cărui însemnare nu se poate află ușor.

Cassel crede că deoarece literile (5) ה (100) ק (400) ת (30) ה = 535 au acei și valoare numerică cu (30) ל (40) מ (5) ה (4) ד (20) ר (10) ר (4) ו (50) ן (2) ב (5) ה (40) מ (30) ל (300) ש = 536, este luat un nume pentru altul.

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

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

Dar asemenea explicări cabalistice și neserioase — după

---

1) In 12_8 este קוהלת. Origen, (la Eusebiu H. E. VI,$_{25}$ Mig. P. Gr. T. XX. col. 581) zice că iudeii pronunță χωέλεθ. Aquila transcrie χωλὲθ. Fer. Ieronim are Koheleth (P. L. 23_{1011}).

2) De Koheleth libri aetate p. 37.

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

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

care chiar Renan nu poate să explice cum din S. L. M. H. (Șelomoh) a eșit Q. H. L. T.[4]) (Qoheleth), nici nu trebuesc ținute în seamă, căci nu au în scriere nici un temeiu.

Cuvântul קהלת este din rad. ebraic קהל, ce se întâlnește numai în forma hifil și corespunde cuvântului arab „Kahala" = a fi uscat. Se zice de pielea unui bătrân sau ascet. Deci קהלת ar fi: un om trăit, un bătrân.

Coccejus și *Schultens* întrebuințează acest cuvânt pentru cei retrași cu totul din lume și înțeleg pe asceții desăvârșiți. In acest înțeles (de: aridum, marcidum esse) însă nu găsim verbul acesta în limba ebraică, arameică sau assirică.

In limba ebraică קהל = a strigà, a chemà[5]). In hifil = a aduna (popor, reprezentanții popoarelor, soldați); Nifal = a se aduna. Deci substantivul קהל = adunare, ca și ἐκ-κλη-σία sau con—cil—ium[6]).

קהלת este participiul Qal și deci însemnează: acel, care este membru al unei adunări.

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

„Ἐκκλησιαστής" poate că aveà și dreptul de a vorbi într'o adunare. Deaceea fer. Ieronim traduce cu: concionator = vorbitor către popor[7]).

Nu am putea însă spune că „concionator" ca și „ἐκκλησιαστής" ar fi avut atunci însemnarea de „predicator" în înțelesul nostru de azi, cum mu'ți exegeți protestanți voesc să creadă[8]).

---

4) Renan, L'ecclesiaste. 1882. pag. 11-15.

5) In legătură cu קול = glas. In arabă kala; grec καλέω = clamare (calare) sau, după Motais, Salomon et l'Ecclésiaste» p. 63 cu ἀγοράομαι, ἀγορεύω.

6) Comp. Delitzsch. „Hohelied und Koheleth 1875, p. 211; Locuri ca: Eșire 32_1, 35_1, Lev. $8_{3,4}$, Num. $1_{,18}$ etc.; Dt. 4_{10} etc. și altele în Iosua, Jud., Regi, Iob, prooroci.

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

8) Vezi și Podechard „L'Ecclésiaste" 1912 pag. 130.

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

In l. ebraică, în general, קהל înseamnă: adunare. Dar în ps. 26_{12} — מקהלים şi în ps. 68_{27}: מקהלית au însemnare de: „coruri" sau „adunări pentru scopuri religioase". Deci aceste forme participale de hifil au însemnarea: cei ce cântă în cor, sau vorbesc în adunare.

*
**

O asemenea însemnare de: „a chema la adunare, a adună" a făcut pe Cajetan [10]) şi după el pe Grotius, în timpul mai nou pe Herder, Iahn, Zapletal [11]) şi alţii să traducă pe קהלת cu: συναθροιστής = adunător [12]).

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

Dar קהל — ebraic — se întrebuinţează numai pentru a chema o adunare de oameni [14]).

Intemeiaţi pe însemnarea radicalului în l. arabă, unii exegeţi cred totuşi că şi קהל poate aveà, în scrierea noastră, însemnarea de: „a aduna ziceri", căci zicerile sunt graiuri ale oamenilor.

Deci קהל este: adunare de ziceri, ca şi de oameni [15]).

Această însemnare ar fi întemeiată şi pe faptul că zi-

---

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

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

11) Loc. cit. p. 5.

12) Symmach traduce cu παροιμιαστής.

13) Dela „hama" ce însemnează: a aduna şi lucruri şi oameni.

14) Vezi şi Delitzsch loc. cit. p. 211 şi locuri ca Fac. 28_3 etc; Eşire 12_6 etc.; Lev. $4_{13.14}$ etc.; Numeri 10_7. 14_5 etc.; Dt. $23_{2,4,9}$, etc; Iosua 8_{35} Jud. 21_8; Regi 8_{14}, $8_{22,55,65}$ etc. Iob 30_{28} şi alte numeroase locuri în psalmi, proverbe şi prooroci.

15) Zapletal op. cit. pag. 6 şi Podechard op. cit. p. 120.

cerile par a fi chiar personificate [16]), deci, în idee, ar fi tot o adunare de persoane [17]).

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

Numele קהלת mai are însă şi formă femenină. Această formă se explică în diferite chipuri [18]).

Unii (Geier, Lowth, Ewald, Hitzig, etc.) cred că forma este femenină pentrucă acest participiu se reduce la הכמה = înţelepciune, care, după proverbe (1_{20} sq, $8_{1.4}$) grăeşte oamenilor sfătuindu-i să fie cu băgare de seamă în viaţă, aşa cum face şi קהלת prin care vorbeşte înţelepciunea.

Dar în cărticica noastră:

1) Nu găsim niciodată că „הכמה" vorbeşte poporului.

2) Multe locuri nu se potrivesc pentru „înţelepciune" ca subiect. De pildă 1_{16-18} sau 7_{23} sq.

3) In tot locul verbul predicat de la קהלת este la masculin. Chiar la 7_{27}, unde verbul este femenin, trebue să citim masculin ca şi la 12_8 [19]).

Alţii (Tyler, Siegfried, etc.) cred „Koheleth" un nume femenin format ca şi ישבת (Ier. 51_{35}), איבת (Mich. 7_8) la care — după Siegfried — se mai adaogă şi ספרת [20]), unde găsim şi însemnare colectivă, adică קהל הכמים = ἐκκλησία (iudaico-elenistică), deci ספרת ar fi un înţelept, care face parte dintr'o asemenea adunare.

Delitzsch este de aceeaş părere cu Siegfried derivând „Koheleth" din „Sofereth" (Esdra 2_{55}).

Dar trebue să luăm seama că ישבת şi איבת ca adjective şi participii sunt construite pururea cu femeninul. Numele קהלת însă în tot locul cu masculinul.

---

16) Proverbele 8_6, 22_{20} etc.

17) Asemenea personificări se văd şi în însăşi scrierea noastră. De pildă cap. 12_3 „Braţele şi mâinile sunt păzitorii casei";

„Picioarele sunt bărbaţii tari, etc.

18) Unele explicări fiind numai simple închipuiri, fără nici un temei le las la o parte. (A se vedea: Zöchler, „Das Hohelied und der Prediger", 1868. Delitzsch şi Zapletal în comentariile lor, la introducere, ca şi Podechard şi Motais în lucrările citate.

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

20) N. propriu Neh. 7_{57}. Esra 2_{55} (cu articol): adunare de soferim. Totuşi nesigur.

Mai probabil „Koheleth" ca formă este un femenin — adjectiv sau participiu — în locul căruia în limbile indo-germane se pune neutru [21]), sau cum zice Delitzsch: Persoanele, care lucrează, deşi masculine, sunt considerate ca neutre, dezbrăcate de sex, în vreme ce sunt active într'o anumită lucrare.

In limba arabă, asemenea formaţiuni femenine sunt dese şi servesc a da o mai mare intensitate ideei din radical. Plecând dela asemenea formaţiuni arabe Wright [22]) crede că „Koheleth" estre predicatorul κατ'ἐξοχήν.

Delitzsch [23]), alături cu Knobel [24]), Steurnagel [25]), Kaulen [26]), ca şi Wildeboer, cred că femeninul acesta însemnează: serviciul, ocupaţiunea legată cu ideea din radical [27]). semnare colectivă.

Terminaţiunea femenină dă, în arabă, radicalului o în-

Astfel persoana denotată cu acest femenin — deşi masculină — este cugetată neutră, ca colectivitate, purtătoare şi executoare a activităţii şi ideilor reprezentate prin radical [28]).

Deci קֹהֶלֶת — lăsând la o parte genul — este un nume pentru o personalitate, care vorbeşte, predică idei şi dă pricină de necurmate gânduri [29]).

Aşa dar, în legătură cu filologia cuvântului aflăm două păreri, în ce priveşte însemnătatea numelui Koheleth: *colector,* adunător şi *predicator.* Prin colector, adunător, poţi înţelege şi pe cel ce convoacă o adunare şi atunci are un rol superior, de şef, preşedinte, care tot odată şi *vorbeşte* celor adunaţi, chemaţi.

Dar cărticica noastră nu ni se înfăţişează numai ca o cuvântare ţinută într'o adunare.

---

21) Zapletal op. cit. pag. 7.

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

23) El tăgăduesţe ideea de intensitate la aceste formaţiuni (vezi pag. 213 loc. citat).

24) Commentar über das Buch Koheleth, 1836.

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

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

27) Aşa avem în arabă: Halifatum = Locţiitor. Kalif, dela halifa.

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

29) De altfel şi în V. Testament aflăm femeninul întrebuinţat pentru a denota persoane masculine, ca de pildă în Esra $2_{55, 57}$ şi Nehemia $7_{57, 53}$).

De aceea mi se pare că numele Koheleth este dat unei persoane [30]), care, în vremea vieții sale, a *adunat* multe observații și învățături, pe care, punându-le în formă de scriere adresată tuturor, nu numai unei adunări, le dă spre meditare și gândire și altora, care vor trăi după el [31]). In acest înțeles este și *adunător* și *predicator*.

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

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

Și după multe frământări și cercetări, ajunge să creadă că singura cale de a afla fericirea este a se folosi omul de tot ce este în lumea aceasta în duhul temerii de Dumnezeu [32]).

Această idee o desvoltă:

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

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

---

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

31) In cărticica noastră numele acesta este scris și cu articol (7_{27}, 12_8), deci ca nume comun, și fără articol ($1_{1, 12}$; $12_{9, 10}$), deci ca nume propriu. Poate că era la început, ca un nume comun, puțin întrebuințat și numai pentru persoane de seamă (7_{27} $1^{2}/_{8}$) și cu vremea, prin tradiție, a rămas numai pentru autorul acestei scrieri.

32) Câțiva părinți și scriitori clasici zic că Ecclesiastul se ocupă de «lucrurile fizice». (Vezi Origen In Cânt. Cantic. $XIII_{73}$. Migne. P. L. XII. col. 38. Vasile c. M. „in principium proverbiorum. Om. 12. Migne. P. G. 31_{388}. Ieronim „Ad. Paulam" ep. 30 M. P. L. 22 col. 441. Olimpiodor (Diacon Alexandria, veac. VI (Mig. P. G. 103_{11}). Comm. in Ecclesiasten. M. P. G. $XCIII_{477}$ sq.) De sigur că ei au dreptate, întrucât autorul dovedește neputința omului de a dobândi fericire numai prin căpătarea lucrurilor pământești, fără voința Domnului și păzirea legilor Lui.

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

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

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

c) Nici chiar *gustarea plăcerilor* nu-ţi este îngăduită fă condiţie (II v. 24 sq.).

d) Chiar a căutà să *fii înţelept* este o alergare după vâ (I v. 12 sq.). Costă chiar multă trudă şi chin.

e) Înţelepciunea are, în adevăr, prin faptul că-ţi dă ac „ars vivendi" de care ai nevoie, un folos faţă de neb nie, dar sfârşitul înţeleptului este ca şi al nebunului. Şi î afară de aceasta, nici înţelepciunea nu-ţi dă putinţa de a pă trunde tot ce este în această lume. Felul cum lumea s cârmueşte rămâne tot nepătruns (II v. 12-17).

f) Alergarea după *averi* este deasemenea deşertăciun Ele se câştigă cu multă trudă şi se pierd foarte uşor. Ş chiar când le ai produc multe dureri (II v. 18-23).

In mijlocul tuturor acestor negaţiuni sigur, hotărât, r mâne numai credinţa în Dumnezeu. De aceea autorul isprăveş aceste cugetări, zicând:

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

Numai dacă are înainte acest gând, omul poate să guş viaţa.

*
**

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

Autorul nostru — ca şi alţii din vremile de atunci — sim ţea că trebue să fie ceva durabil.

Ideea veşniciei — pusă de Dumnezeu în om — îl îm pingea să caute mereu. De aceia el nu stă pe loc, ci dibu mai departe găsind că:

g) Toate lucrurile din lume au vremea lor pusă de Dum nezeu. Omul se trudeşte de geaba, căci nu poate schimb nimic. El atârnă în viaţa sa numai de Dumnezeu (III 1-16).

Asa dar **veşnic, real este, în adevăr, numai Dumnezeu** Toate îndoelile, toate încurcăturile din lume, n'au putut –

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

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

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

Cutreerând viața a luat seama că:

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

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

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

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

2) Folosul real al bogăției (V 9 sq).

3) In zadar ne ostenim. Nesațiul omului nu se stinge (VI).

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

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

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

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

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

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

*
**

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

Trei temeiuri îl făceau să creadă că nu:

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

b) Credinţa de demult, pe care o găsim în vechiul Testament, despre fiinţa „Şeolului" sau a locului unde merg toţi oamenii după moarte (IX 11).

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

Autorul însă neputând pătrunde mai adânc atât cele din această viaţă, cât şi cele privitoare la viaţa viitoare, isprăveşte reflexiile lui rămânând la ideea hotărîtă că omul nu trebue să nesocotească niciunul din bunurile acestei lumi, nici munca, nici înţelepciunea, nici plăcerile şi nici bogăţia. Dar nu trebuie nici să-şi lipească inima de ele. Acestea sunt bunuri date omului de Dumnezeu. Intrebuinţându-le omul să se *teamă de Dumnezeu şi să păzească poruncile Lui, căci El va puteà judecà orice faptă de e bună sau rea*[33]).

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

---

[33]) Acesta îmi pare a fi, pe scurt, cuprinşul cărţii. De altfel, strângerea şi gruparea ideilor, din această mică scriere, într'un singur mănunchiu, este aproape cu neputinţă. Fiecare vers ar puteà sta singur, fără legătură cu altul. Trece adesea repede de la o idee la alta ca mai pe urmă iarăşi să revie. Din această pricină, mai la fiecare exeget, care s'a ocupat cu explicarea cuprinsului, vom găsi o părere deosebită.

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

Scrierea este mică şi nimeni nu va socoti vreme pierdută clipele ce va întrebuinţa să o citească.

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

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

Un spirit ales, în toată puterea cuvântului...

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

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

---

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

In adevăr, din locuri ca I_{15}; III_{11}; VI_{10}; VII_{13}; IX_1, s'ar părea că toate lucrurile având în lume rostul lor mai dinainte hotărât libertatea omului este desființată și omul nu poate zice că viața lui ar avea vre-un scop, totul fiind dinainte bine determinat.

După unii ar fi aci și *înrâurirea filosofiei* stoice (Vezi aci și nota 36). Toate fiind dinainte hotărâte omul ce prețuește lucrurile pământești se aseamănă cu acela, care văzând o păsărică ce-i place, rămâne cu mare dor după ea, de îndată ce o vede că pleacă. (Marc Aureliu în «τὰ εἰς ἑαυτὸν» cap. IV_{15} alături cu X_{34})

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

In toate cărțile Vechiului Testament găsim ziceri, care ne cam pun pe gânduri în ce privește libertatea omului. De pildă: Fac. 39_{21}: „Și Domnul erà cu Iosif și a muiat inimile pentru el și i-a atras bunăvoința supraveghetorului închisorii". Tot așa: Eșire IV_{21}; VII_3; $X_{1, 27}$. Isaia $VI_{9, 10}$ când Domnul îi poruncește: „Du-te și spune poporului

diferitele probleme din viaţă, ce aşteptau deslegare, dar pe care nimeni nu le puteà desface.

Şi totuşi, în faţa acestor încurcături, nu face parte nici din acei, care nu cred în Dumnezeu; nu crede că ce este în lume s'ar fi făcut din întâmplare.

Prin faptul că se ocupă de plăcerile vieţii nu-l putem socotì printre acei, care au fost înrâuriţi de doctrina Epicureilor [35]),

---

acestuia...."; sau XXII $_{11-12}$; LXIII $_{17}$. Sau cum găsim în proverbe XVI $_{1, 4}$ etc.: „Ale omului sunt orânduirile inimei

„Dar dela Domnul răspunsul limbei.
„Toate a făcut Domnul cu un gând
„Chiar şi pe cel fără de lege pentru ziua nenorocirii".

Ebreii, ca şi Semiţii în general, nu înţelegeau cum ar puteà mărgini puterea divină. Aceste idei înrâuriseră asupra autorului. Totuşi, cum întreg vechiul Testament nu-l putem socoti ca sprijinitor al ideilor deterministe, sau fataliste, nici această mică scriere nu este.

Este *plină de sfaturi*, cum să se poarte omul în cutare sau cutare împrejurare. Îndeamnă la cumpătare, la câştigarea înţelepciunii şi adeseori pune faţă în faţă pe omul ce caută numai ale lumii, cu cel ce umblă cu băgare de seamă (VI $_{5, 12, 20}$; VII $_{1-5}$; IX $_{13}$; X $_{12}$, etc.). *Sfaturi* se pot dà numai unui om, pe care îl socoteşti liber să facă ceeace voeşte.

Iar locuri din însăşi cartea, ca: VII $_{15, 17}$: „Nu fii prea drept şi nici prea înţelept; de ce să te pierzi singur. Nu face prea multe nelegiuiri şi nu fii fără minte; de ce să mori fără vreme". Sau cap. VII $_{2, 13, 16-18, 26, 29}$; VIII $_{5, 10-15}$; IX $_{2, 3}$; X $_{8-12}$, etc., ne arată că el socoteşte pe om liber şi nu este determinist şi cu atât mai puţin fatalist. Dar XI $_{9}$: „Bucură-te tinere în tinereţea ta şi să se veselească inima ta în tinereţea ta...?" Cine poate găsi aci determinism sau fatalism?

Autorul socoteşte însă *mărginită* puterea omului faţă de puterea *dumnezească nemărginită*. Dar Dumnezeu a lăsat pe om liber, altfel cum ar putea îndemna pe om să caute înţelepciunea (I $_{13}$ sq.), sau cum ar fi putut zice: „Dumnezeu a făcut pe om drept, dar omul a umblat cu multe şiretenii". (VII $_{29}$. Vezi şi Motais op. cit. I pag, 385 sq,)

[35]) Alţi explicatori ai Eclesiastului au zis că autorul are *idei epicureice*, fiind înrâurit de filozofia lui Epicur (341—270 a. Chr.).

Cuvintele din Eclesiast cap. II v. $_{24}$; III $_{12, 13, 22}$; VIII $_{15}$ alături cu II v. $_{10}$; IX $_{7, 8, 9}$ şi XI $_{9}$, în care, după părerea unora, se slăveşte viaţa ce constă numai din „a bea şi a mânca", le dau temeiu pentru aceasta.

Să cercetăm textul din Eclesiast.

a) In cap. III $_{18-22}$ şi 12 $_{7}$, se spune că omul şi vita au aceeaşi soartă. Totul vine din ţărână şi se întoarce în ţărână. Epicureii ziceau

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Duhul, care forma esența acestei vieți, era ceva nepătruns, misterios. Dispărea acesta, viață nu mai era. Acest duh însă l'a dat Dumnezeu. Corpul l-a dat pământul (Vezi această idee desvoltată la Podechard și Motais în scrierile citate).

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

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

Munk „Palestine") până în vremea Mântuitorului (Vezi la Matheiu 22_{29-32}, mustrarea pe care Domnul nostru o face Sadukeilor, ce nu credeau în învierea morților și nemurire) când a fost precizată și bine întipărită în mintea tuturor.

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

In 3_{17}, $8_{1-8, 11}$; 11_9, 12_{14}, se vorbește de *judecata lui Dumnezeu*, deoarece aici pe pământ nu este dreptate. Ce putem înțelege din aceasta decât credința în nemurire, credința într'o altă viață?

Deasemenea, credința în „Șeol", pe care o găsim și în Eclesiast 9_{10}, ca și ceilalți scriitori ebrei (vezi „Stimmen aus Maria Laach" anul 1878, pag. 9, unde se află cercetările lui Knabenbauer) ne dovedește credința în nemurirea sufletului.

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

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

* * *

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

In V. Testament, din Iob 34 v. 11-15, ca și din Ps. 104_{29-30}, am putea trage concluzia că orice duh, — dela oameni sau animale — se întoarce la Dumnezeu. Deci în Eclesiast, unde găsim altă idee, se pare că avem înrâurire streină.

Dar cetind în Fac. 1_{26} vedem că omul este ridicat mult mai sus decât animalul. Aceasta dintr'un sentiment adânc și față de om și față de Dumnezeu a cărui asemănare este omul. Deaceea autorul Eclesiastului cunoscând acestea, frământat și de simțirea nelămurită că mai este altă viață, cum și de ideia hotărâtă ce avea că rațiunea omenească nu poate pricepe multe (vezi 1_8; $8_{16, 17}$) pune și această chestiune *sub forma* unei *întrebări:* „Cine știe dacă duhul fiilor oamenilor se urcă în sus și duhul vitelor se coboară în jos în pământ?"

bine, ca să-l punem între optimişti [34 bis]).

Observare: La vers 21 este şi astăzi discuţiune între cercetători dacă versul trebue luat în înţeles interogativ sau nu. כי este întrebarea. Dar ה dela עלה şi ירדת poate fi luat şi articol şi interogaţie. Socotesc — ca şi alţi cercetători — că mai gramatical este a fi luat ca întrebător. Şi versul luat ca întrebător chiar, nu dă nici un temeiu celor care văd în versurile 18-20 tăgăduirea nemuririi sufletului. Din potrivă autorul rămâne în cercul de idei al Vechiului testament atât cu privire la nemurirea sufletului cât şi la viaţa viitoare.

Această frământare a minţii autorului Eclesiastului o înţelegem însă nu citind ce au zis Stoicii, ci cunoscând ideile Vechiului Testament unde în Facere 2_{17}; 3_{19} citim că omul are în el Duhul Domnului, ca şi în Isaia 42_{5}, Iob 27_{3}; 32_{8}; 33_{4} etc. şi Ps. 104_{29-30} unde aflăm că Dumnezeu a dat tuturor făpturilor duh de viaţă şi la sfârşitul vieţii trupul omului se întoarce în ţărâna din care a fost luat... Deci trebue să ţinem seama de întreaga tradiţiune ebraică religioasă în care trăise autorul Eclesiastului ca să ne putem lămuri şi aceste idei pe care, cu suflu de îndoială, le frământa mintea lui. Podechard în comentarul său la Ecclesiast, pg. 97, zice cu drept cuvânt că dacă este vorba de înrâurire din afară, decе n'ar fi fost înrâuit de Euripide, care în Chrysippe (Euripide 480—406 a. Chr. Din Chrisippe avem numai bucăţi) şi alte scrieri — mult mai vechi — susţine că πνεῦμα se duce în spaţiul ceresc; iar trupul în pământ.

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

Dar de cetim cu luare aminte, vedem că aceste idei nu cuprind altceva decât îndemnul de a se bucura de viaţă şi de bunurile ce ne sunt puse înnainte. Expresiunea „a mânca şi a bea" nu se poate lua în înţeles de a face chefuri şi beţii sau că în aceasta ar sta toată viaţa omului. Felul de a vorbi al scriitorului vremii erà cel obişnuit de oamenii de atunci. Şi numeroase locuri din Vechiul Testament ne arată că zicerea „a mâncà şi a bea" trebuie luată numai în înţelesul obişnuit al vorbirei curente.

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

In Ieremia $(22_{11}$ sq.) Selum, rege în Iuda, clădea casa sa pe „nedreptate". Deaceea îl mustră proorocul Ieremia. In mustrare zice că tatăl lui (Selum) „mânca şi bea" dar făcea judecată şi dreptate şi-i erà bine. Ar fi lăudat proorocul pe tatăl lui Selum dacă-l ştia lacom şi beţiv?

In *Psalmi* David (Ps. 16_{5}) zice: Domnul este partea mea şi

Nota 34 bis începe la pag. 109.

Nu este nici materialist[35bis]). In acelaşi timp din scrierea lui *paharul meu;* şi (23,5) *paharul meu este belşug.* Aci poate fi vorba de paharul beţivilor?

„A mânca şi a bea" este deci o expresiune metaforică prin care spune că omul trăieşte în pace având din belşug pentru hrană şi bucurându-se de rodul muncii sale.

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

Şi dacă ar fi vorba de împrumutare, de ce n'ar fi luate aceste idei dela Egipteni sau Asirieni, cum susţin Kleinert (Teolog. Studien und Kritiken 1883) şi Ceyne (Iob und Solomon pg. 269) unde deasemenea, din inscripţiuni, se văd îndemnuri de a urma dorinţa inimii, zi şi noapte, nesocotind toate relele şi cugetând numai la plăceri fără să-şi usuce inima cu supărări (vezi Podechard pg. 99 unde dă textele după Maspero „Etudes egyptiennes"). Iar cap. 9, 7, 10 de ce n'ar fi din epopeea Ghilgameş unde se află asemenea idei. (Vezi Jeremias „Das alte Test. im Lichte des alten Orients" 1906 pg. 564). Şi atât textele egiptene cât şi epopeea lui Ghilgameş sunt cam pela 2000 a. Chr. Şi în cazul acesta Epicur ar fi cel din urmă de care s'ar fi servit autorul nostru. Şi astăzi descoperirile din Orient ne arată ce mare rol a jucat cultura assiro-babiloneană în Palestina.

d) Versul 19 cap. 5: „Căci nu se mai gândeşte mult la zilele vieţii lui de vreme ce Dumnezeu îi răspunde veselindu-i inima" a făcut pe unii să vadă aci acea «ἀταραξία» sau „liniştea desăvârşită" pe care Epicureii puneau mare preţ şi care se vede şi din verbul מ ע נ ה = a răspunde, ce este întrebuinţat de autorul nostru.

Epicureii credeau că sunt mulţi zei care duc şi ei aceeaşi viaţă ca oamenii. Zeii sunt fericiţi şi această fericire o doreau şi filosofii. Se deosebesc de oameni prin aceea că viaţa lor este lipsită de griji şi stau de-apururea numai în veselie. Şi şcolarii lui Epicur se bucură (vezi Lucretius „De natura rerum" III, 19-24) de aceeaşi viaţă fericită lipsită de turburări ca şi zeii.

Astfel zeii şi societatea filosofilor sunt ca două coruri, care alternând cântă imnuri de veselie.

Cuvântul מענה (= răspuns) ar fi arătând că aci autorul s'a gândit

Nota 35 bis începe la pag. 111.

nu putem trage conclusiunea că a fost înrăurit de alte idei

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

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

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

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

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

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

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

Ecclesiastul nu este împotriva căsătoriei, căci în 9 v. $_{9}$ se zice: „Gustă viața cu femeea ce iubești, în toate zilele vieții tale deșarte".

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

[34bis]) *Unii* dintre cercetătorii noi ai acestei scrieri au zis că autorul Ecclesiastului este pesimist (vezi Schoppenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung". După el M. Venetianer în „Schopenhauer als Scolastiker" și alții între care cercetătorul literaturii indiane, Dillon, cred Ecclesiastul pesimist pentrucă a fost înrâurit de ideile budiste. (Vezi „Skeptics of the Old Testament" pg. 122 sq. Vezi și comentariile citate), cum socotesc și pe Iob și Ieremia. Cap. I-III și IV $_{1-4}$ ar putea — după unii — să fie socotite ca un „catehism al pesimismului".

Cuvintele: „Deșertăciunea deșertăciunilor, totul este deșertăciu-

din filosofia greacă. In ea se oglindesc ideile atât din „Legea"

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

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

Este adevărat că citind la repezeală întreaga scriere s'ar părea că are un colorit pesimist. Dar să luăm seama și la ce înțelegem prin pesimist. Autorul nostru zugrăvește realitatea zicând că mintea omului nu poate pătrunde viața în întregul și adâncul ei (I, 8, 18; III, 11; VIII, 16, 17). El nu este nici sceptic, nici pesimist. El scoate numai la ivială puterea minții, a științei omenești, care *este* cu totul mărginită, cum putem susține cu tărie până astăzi — deși suntem așà de departe de vremile Ecclesiastului. Au Goethe în „Faust" ca și Paul Janet în „Philosophie du bonheur" nu fac acelaș lucru?..

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

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

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

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

pe care o cunoștea și al cărui cuprins îi frământase mintea sa, cât și din celelalte scrieri ale vechiului Testament[36]).

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

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

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

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

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

35 bis) Că nu-l putem numi „materialist" se poate vedea din cele spuse asupra ideilor lui epicureice (vezi nota 35).

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

Unii au găsit înrâurirea filosofiei *aristotelice* (veac. IV a. Chr). In cap. II. 3 autorul zice că va cârmui cu înțelepciune și va stărui în nebunie „*până ce va vedea ce este bine să facă fiii oamenilor sub cer în toate zilele vieții lor*". Aceasta ar fi asemănător cu cele ce găsim la Aristotel în „Ethica Nicomachi" I 7 unde aflăm că se zice: „Cel mai potrivit bun al omului este activitatea sufletului cârmuită prin virtute și dacă sunt mai multe virtuți prin cea mai înnaltă și mai desăvârșită dintre toate; în toată viața întreagă".

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

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

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

---

la aceşti cercetători, ci şi la alţii, căci fericirea este bunul după care aleargă toţi — nu se poate vedea clar o alta.

Aristotel crede *că ştie* şi poate spune în ce stă fericirea.

Eclesiastul *nu ştie* şi o caută. Şi presupunând că o are vorbeşte de ea mai mult întrebându-se *dacă* având-o va mulţumi pe om. Şi caută să afle totul. Căile pe care caută sunt deci deosebite. Aristotel merge pe calea raţionamentului. Eclesiastul pe calea obişnuită, empirică, a muncii, bucuriei, plăcerilor, etc.

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

De asemenea cap. VII, v. $_{27}$: „Iată! aceasta am aflat, una după alta cercetând să aflu pricina" n'ar fi decât metoda inductivă a lui Aristotel spusă în „Topik" (I $_{10}$).

Dar pe lângă faptul că la Kohe'et nu sunt aceleaşi cuvinte ca la Aristotel scoaterea de concluziuni din analiza faptelor singuratice este firească şi generală aşa că, dacă se află la doi scriitori nu pot fi socotiţi că au luat unul după altul.

Prin faptul că Ecclesiastul vorbeşte numai de vântul de miazănoapte şi miazăzi (I, $_6$) şi ca şi Aristotel (Metheorologie II, $_{6, 12}$), nu vorbeşte de vântul de răsărit şi apus s'ar vedea, după susţinerile lui Tyler şi Margoliouth, înrâurirea lui Aristotel asupra Ecclesiastului. Dar nici Elihu în Iob 37, $_{17, 22}$ nu vorbeşte decât de vântul de miază-zi şi miază-noapte şi nimeni nu găseşte în Iob înrâurire aristotelică. De ce dar ar fi la Ecclesiast?

Iar I, $_7$: „Toate râurile se varsă în mare şi marea nu se umple; la locul unde râurile pornesc acolo merg ele necurmat" unii înţeleg că ar fi vorba de legea fizică a evaporaţiunii apelor, ce se află la Aristotel şi la scriitorii greci.

Aci însă nu este vorba de evaporaţiunea apei, ci cum aproape toţi cercetătorii (vezi Delitzsch, Zöckler, Zapletal, Podechard şi alţi şi aci (pg. 54 în notă) în cele spuse asupra lui Eraclit) recunosc, se spune numai că *râurile merg necurmat spre mare.*

Şi chiar dacă ar fi vorba de evaporaţiunea apei, o aflăm şi la Iob 36, $_{27}$ sq. Cunoştinţele fizice ale Ebreilor de atunci, chiar dacă sunt de origină streină, nu le putem duce direct la Aristotel. Sunt unele idei comune în toate literaturile omenirei, care nu pot fi socotite ca împrumutate, ci altul le este izvorul: potrivirea de observaţiuni şi cugetare.

Alţii au găsit în Ecclesiast înrâurirea *s t o i c ă* (Zeno este întemeietorul stoicismului. El a trăit între 340—260 a. Chr.).

datorie şi de ea atârnă adevărata fericire a omului. Suntem fă-

---

In cap. III, $_{2-8}$ se spune că fiecare întâmplare, fiecare lucru îşi are vremea lui determinată. In v. 16, acelaşi capitol, ar fi ideea că cine-i drept le ţine, cine-i nelegiuit nu le ia în seamă. Această ideie ar arătà înrâurirea principiului stoic: „τὸ ὁμολογουμένω τῇ φύσει ζῆν = a trăi potrivit firii", care este cam acelaş cu ὁμολογουμένως ζῆν (Diogen, Laertiu VII, 1, $_{87}$ şi $_{88}$ — comp. şi Windelband „Geschichte der Philosophie", (1899) pag. 140 nota — exemplificat şi de Marc Aurel (121—180 d. Chr.) în „Εἰς ἑαυτὸν" XV, $_{32}$ — vezi locul întreg citat şi de Podechard op. cit.).

Aci avem de observat că v. 16 din cap. III al Ecclesiastului nu stă în legătură cu v. 1-8, ci începe o nouă observaţie a autorului prin cuvintele „şi am mai văzut sub soare".. că este multă nedreptate. In v. 2-8, unde se spune că fiecare lucru are vremea lui, autorul nu desvoltă ideia de „traiu potrivit firii". El spune numai ce observase şi socotea că este adevărat, adică: toate au vremea lor hotărâtă. Această ideie corespunde cu ideile din celelalte cărţi ale Vechiului Testament şi cu ideia de teocraţie. Incepând cu cartea facerii şi citind pe Iob, profeţii şi proverbii găsim în tot locul ideia că totul se face după orânduirea dumnezeiască. Toţi credeau în Dumnezeu, care a făcut lumea, o ţine şi o cârmueşte arătând fiecărui element, fiecărei mişcări ale acestor elemente, drumul şi măsura lor (Facere 1_{1}—2_{3} etc. Iob 28_{25-27}; 38_{8-11} etc. Prov. 8_{29}; Ps. 33, $_{7}$; şi alte numeroase locuri). Principial (dar din alt punct de vedere) ideia corespunde întru câtva cu ideile stoice că toate în lume se repetă, fără nici o schimbare, până în cele mai mici amănunte (vezi „Revue biblique" 1900 unde Condamin pune alături ce află în Marc Aurel cu cele din Ecclesiast; şi Podechard op. cit. pag. 38).

Netăgăduit că autorul Ecclesiastului zicând şi el că fiecare îşi are vremea sa, desigur hotărîtă de Dumnezeu fiind „lucrul pe care l-a făcut" (III, $_{11}$) nu spune nimic nou şi ne mai auzit. Dar nici ceva deosebit de ceeace găsim în celelalte cărţi ale Vechiului Testament. Şi chiar dacă nu le-ar spune Vechiul Testament am putea zice noi că, de pildă „a naşte şi a muri" sunt lucruri, care ţin de fiecare din noi şi nu de Dumnezeu?

Dar să luăm seama bine! Stoicii credeau că mersul lumii este în „cicluri" ce se repetă. Fiecare ciclu se sfârşeşte cu un prăpăd total. S'a sfârşit un ciclu începe altul cu o lume nouă, care-şi trăeşte viaţa ca şi aceea din ciclul cellalt. Despre aceste cicluri nu aflăm nimic în Ecclesiast. El vorbeşte, cum am spus mai înnainte, de ce observase în lume şi totdeodată corespundea şi cu cele ce se ştia din cărţile vechi ale literaturii ebraice.

Ecclesiastul pune alături numai o generaţie cu alta, o zi cu alta (I, $_{5-8}$), un an sau un anotimp. Deci Ecclesiastul nu redă ciclurile stoice. El stă sub stăpânirea ideilor Vechiului Testament.

cuţi în lume ca să trăim. Omul poate să se bucure de viaţă,

Şi este o deosebire de seamă, ce nu trebue trecută cu vederea. A trăi potrivit firii, la Stoici, însemnează a trăi potrivit raţiunei. Stoicii erau panteişti. Dumnezeu şi lumea sunt una, Sufletul omului este una cu raţiunea universală sau cu divinitatea. Lumea este manifestarea în afară a lui Dumnezeu; iar Dumnezeu este spiritul lumii. Astfel zeii şi oamenii fac la o laltă un imperiu—un πολιτικὸν σύστημα unde fiecare este o părticică (μέλλος) trebuincioasă (Vezi „Geschichte der Philosophie" de Windelband, pag. 109 şi 142 si Schwegler „Istoria filosofiei" în trad. românească pag. 133 sq.).

In un asemenea sistem are loc şi fatalismul şi determinismul şi traiul potrivit firii, adică potrivit raţiunii universale, care este lumea, este Dumnezeu.

Dar la Ecclesiast nu găsim acestea. De sigur că Dumnezeu cârmueşte lumea şi se fac toate cu voea Lui, la timpul lor. Dar noi — şi Ecclesiastul ca şi noi — nu cunoaştem cele ale vieţii, căci nu putem pătrunde cu mintea adâncurile legii de ocârmuire a lui Dumnezeu (III $_{11}$, VIII $_{16-17}$, XI $_{5}$). De aceia Ecclesiastul a făcut atâtea cercetări şi observaţii.

Stoicii zic că pot pătrunde toate, căci raţiunea omului este una cu raţiunea universală, este una cu Dumnezeu.

Ecclesiastul nu are acest principiu, de aceia el zice: De oare ce nu poţi cunoaşte cum Dumnezeu cârmueşte lumea, nu ştii timpul când se face ori ce lucru, nu-ţi mai bate capul, ci supune-te voei lui Dumnezeu şi trăeşte viaţa bucurându-te cu adevărat de clipele de veselie pe care Dumnezeu ţi le dă în mijlocul trudei vieţii zilnice. Zicând acestea nu repetă principiul stoic „a trăi potrivit firii" de care se deosebeşte principial, ci repetă ideile Vechiului Testament.

In 7, $_{14}$ Ecclesiastul zice: In ziua fericirii trăeşte în fericire, dar în ziua nenorocirii ia seama. Aci s'ar afla teoria stoică după care răul şi binele urmează în viaţă în chip regulat, unul după altul, şi prin această urmare regulată se dobândeşte armonia lumii (Vezi Marc Aureliu în „τὰ εἰς ἑαυτὸν" VI$_{36}$). Zapletal aminteşte cum Plutarch (în „De communibus notitiis" 13) ia în râs această idee zicând: „Ca un cor să fie desăvârşit nu este nevoe ca unul sau mai mulţi să cânte fals. Tot aşa nu este semn de sănătate când într'un corp un membru este bolnav".

Este însă o părere greşită. Din cuvintele Ecclesiastului se vede tocmai din potrivă că fericirea şi nenorocirea nu urmează regulat una după alta, ci se amestecă una cu alta fără ca să ştim cum şi când. Noi nu ştim ce va veni. De aceia să fim cu luare aminte şi să ne bucurăm când avem prilej. Dumnezeu ne ascunde viitorul. Poate că acesta este planul divin de cârmuire a lumei.

Dacă fericirea şi nenorocirea ar urma, în chip regulat, una după

dar numai cu înțelepciune al cărui isvor unic este frica de Dumnezeu.

---

alta, am ști toate din nainte. Dar Ecclesiastul tocmai această neștiință o scoate la iveală (III $_{11, 22}$; IV $_{12}$; VIII $_{7}$ etc.).

Deci nici aci nu este înrâurire stoică, ci desvoltă idei ce sunt în armonie cu celelalte idei din Vechiul Testament unde aflăm că și răul și binele sunt în puterea lui Dumnezeu. „Au nu pleacă din gura Celui prea înnalt răul și binele?" întreabă proorocul Ieremia (Plângeri 3 ^{38}). Iar Amos proorocul întreabă și el: „Să întâmplă vre-o nenorocire în oraș a cărei pricină să nu fie Domnul?" (III $_{6}$).

„La El este puterea și tăriea,
„Ai Lui sunt și rătăcitorul și cel rătăcit,
„El face de ocară sfetnicii pământului
„Și pe ocârmuitorii nebuni" zice Iob (XII $_{16}$ sq.).

Și sunt foarte multe locuri — cu osebire în Proverbe — în care se arată, în unire cu cele ce spune Ecclesiastul, că Dumnezeu este în a cărui putere stă binele și răul.

Mai sunt și alte idei pe cari unii comentatori le găsesc luate de la Stoici, dar la o cercetare obiectivă se văd că sunt la fel cu ideile ce găsim în celelalte cărți ale Vechiului Testament: Ieremia, Ezechiel, Iob, Proverbe. Așa mulți mai zic:

Caracterul scrierii nu este național și individual, ci curat omenesc general.

Punctul lui de vedere este mai mult științific, dar și practic.

Numele lui Dumnezeu — Jahve — nu-l întâlnim.

Acestea sunt trăsuri, ce deosebesc scrierea de celelalte ale Vechiului Testament.

Dar să nu uităm pe „Iob" și „Proverbele" unde de asemenea nu individualismul este trăsura caracteristică, ci soarta omului în general.

Și din potrivă tot în Iob găsim accentuat și soarta individului, așa cum o găsim făcând obiectul cercetărilor și la „Ieremia" și „Ezechiel".

De asemenea dacă Ecclesiastul scormone viața și, pe o cale mai științifică și logică, se străduește să ajungă la principii practice de traiu nu se deosebește de ceilalți scriitori ai Vechiului Testament. Mulți văd în aceasta o înrâurire a spiritului general al filosofiei grece, care de la o vreme încoace (cam de după Aristotel) era mai mult practic, de cât speculativ. Dar de ce înrâurirea greacă, când trăsura esențială — ce deosebește toată înțelepciunea Ebreilor de a Grecilor — era tocmai tendința practică. Nu găsim la Israel nici speculațiuni asupra *problemii conștiinței* nici vreo- *teorie fisică asupra fenomenelor din atmosferă*. Ebreul era cu totul nepăsător față de asemenea speculațiuni. El se ocupa de viață și fericirea omului în viață. Și în această privință era pe același drum ca și ceilalți bărbați de seamă ai neamului lui și sta pe temeiul curat al vechii credințe.

Astfel încercarea de a socoti autorul Ecclesiastului ca părtaş

Nu cred că autorul scrierii să fi fost înrăurit de idei din filosofia greacă nici în măsura mică pe care o admit Podechard (op. cit. p. 10 sq.) sau Zeller (op. cit. III. $_2$ p. 257).

Ideile ce aflăm în Ecclesiast aflăm şi în celelalte scrieri ale Vechiului Testament. Dar neapărat sub o altă formă şi din alt punct de vedere privite şi folosite.

De asemenea este de înţeles de ce nu întrebuinţează numele „Iahve", ci numai pe cel de „Elohim". Aci el nu dedea învăţături inspirate direct prin o descoperire anume ca la Isaia (cap. 6) sau Amos, Daniel şi alţii, ci erau învăţături, reflexii ale minţii lui proprii luminată de învăţăturile legii şi împinsă pe calea cea dreaptă a pătrunderei adevăratului lor rost de duhul dumnezeesc ce priveghea asupra omului.

Şi „Iahve" este numire întrebuinţată în V. Testament mai mult pentru descoperirile directe, imediate. „Elohim" este numirea generală a lui Dumnezeu pe care el o putea folosi în aceste reflexii filosofice.

Aceleaşi probleme ce au frământat pe alţii îl frământă şi pe el. Şi dacă unele au făcut şi obiectul cercetărilor stoice, nu însemnează de cât că, în vremuri deosebite, aceleaşi probleme se pun spiritului omenesc.

Ecclesiastul însă le desvoltă şi desleagă sub înrâurirea ideilor descoperirei divine din Vechiul Testament.

Alţi comentatori (Pfleiderer în deosebi în „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee") au găsit în Ecclesiast înrâurirea ideilor filosofice ale lui Eraclit (535—475). Ceea ce aflăm în Ecclesiast cap. I (în deosebi v, 8, 9, $_{10}$) despre mersul lucrurilor („Toate lucrurile sunt în frământare") nu ar fi de cât πάντα ρεῖ totul este în mişcare (sau πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει totul se trage înapoi şi nimic nu rămâne) de la Eraclit, prin care se susţine transformarea şi schimbabilitatea sau necontenita mişcare a tuturor lucrurilor.

Dar este o părere greşită, căci autorul Ecclesiastului nu se ocupă de transformarea sau schimbarea lucrurilor. El alege pe cele, care se observă că pururea fac aceleaşi lucruri, aceleaşi mişcări, ca de pildă: oamenii, soarele, vântul, marea, fluviile, dar nu reuşesc nici o dată să producă ceva deosebit, stabil; ceea ce au isprăvit încep din nou iarăşi. Soarele răsare şi iar apune; din aceleaşi locuri.

אדים din cap. I v. $_5$ ἀναθυμίασις (ridicarea de vapori din apă) prin care Eraclit voieşte să explice ivirea soarelui. שאף — tradus de altfel foarte diferit — nu arată decât dorinţa ce i se atribuie de a avea grabă să ajungă cât mai repede la locul său — ideie ce o găsim şi în ps. 196.

Vântul de asemenea mereu rotind aleargă şi pe rotiturile lui se întoarce. Fluviile curg în mare necurmat, dar marea nu se umple.

al unui sistem oarecare din filosofia greacă s'a dovedit fără temeiu [37]).

Scopul și planul autorului. Autorul scrierii noastre sta sub înrâurirea ideilor din scrierile Vechiului Testament. Scopul lui a fost îndoit. *Teoretic*: scoate la iveală deșertăciunea, nimic-

---

In סובב sau שוב nu este nici ideea din τροπὴ evoluție; întoarcere, sau παλίντροπος, care se întoarce, sau ἐναντιοτροπὴ schimbare în sens contrar, sau ἐναντίοδρομία alergare în sens protivnic dela Eraclit.

Toate străduințele numeroaselor generațiuni de oameni nu sunt în stare să producă ceva nou, deosebit. Ce a fost este, ce este va mai fi. Este o mișcare monotonă, care-și urmează necurmat cursul ei. Aceasta este preocuparea de seamă a autorului nostru, când vorbește de mișcările și străduințele acestor creaturi. Toate mișcările lor se fac după anume legi puse de Dumnezeu în firea materială.

După Eraclit, nici omul nici Dumnezeu n'a făcut lumea, ci este un foc, care se aprinde și stinge după anume măsură (Zeller „Die Philosophie der Griechen" I pag. 846 sq.).

Acest foc — elementul primordial al tuturor lucrurilor — este una cu „înțelepciunea" sau cu „Logos", cu „divinitatea" care cârmuește lumea (Zeller op. cit. I, pg. 839 (cu notele respective) și pg. 843, 845 (de asemenea cu notele respective). Idei de acestea sunt cu totul departe de autorul Ecclesiastului.

Pe temeiul acestora nici cap. III din Ecclesiast nu poate fi înrâurit de Eraclit. Impotriva panteismului și ateismului lui Eraclit el afirmă limpede că *toate lucrurile din lumea aceasta se mișcă după o ordine stabilită de Dumnezeu, care orânduește totul*. Omul nu poate descoperi adâncul planurilor divine. Are însă toată libertatea să lucreze după voe. Dar să știe că dă socoteala de ce face. Aceasta este concluzia la care ajunge autorul Ecclesiastului pe temeiul observațiilor și experiențelor vieții lui. Și este o concluzie protivnică și în totul deosebită de Eraclit, care tot pe temeiul observațiilor ajunge la idea că în univers există o *armonie* pusă de o *rațiune* pe care omul o poate o poate cunoaște prin străduințe continui.

Cercetătorii universului și ai omenirii în cursul străduințelor lor, ajung pe căi deosebite sau fac observații ce par a fi la fel. Aceasta nu însemnează că ei s'au copiat unii pe alții. La cea dintâiu citire se pare așa, dar la cercetări mai amănunțite găsim deosebiri mari, fundamentale, tale, care înlătură ori ce înrâurire.

Așa este și cu scrierea noastră Ecclesiastul față cu toate scrierile și ideile filosofice.

37) Cum afirmă și Steuernagel op. cit. pg. 722, modificând sau mai bine zis slăbind foarte mult părerea ce spusese la pg. 721 după care întreaga concepție despre viață ce găsim la Koheleth se dă o-pește înrâurirei filosofiei grece.

nicia lucrurilor şi străduinţelor din lumea aceasta alături cu ocârmuirea veşnică şi neschimbabilă a voinţei divine ce conduce lumea cu înţelepciune. Prin aceasta voeşte să facă pe om să se ridice cu mintea de la slava, fără valoare şi durată a acestora, la cele spirituale, înnalte şi durabile[38]).

Practic: Această înnălţare a minţii de la slava numai

38) Şi asupra scopului autorului au fost numeroase discuţii. *Unii* cercetători — ca Herder, Eichhorn, etc. — întemeiaţi pe fericitul Ieronim (vezi în urmă pg. 99 nota 32) au zis că scopul autorului a fost numai să arate *deşertăciunea bunurilor pământeşti.*

Alţii — ca Paulus, Umbreit, Köster etc. — socotesc că autorul a voit să ne înfăţişeze adevăratul şi supremul bun către care trebuie să ne străduim.

Alţii — ca Desvoeux („Philosophical and critical Essay on Ecclesiastes") cu care se uneşte şi Roos („Fusstapfen des Glaubens Abrahams" pg. 76) şi alţii socotesc că a vrut să dovedească nemurirea sufletului şi răsplata în viaţa viitoare.

De Rougemont (Explication du livre de l'Ecclèsiaste), Umbreit (Koheleth scepticus de summo bono) şi alţii socotesc scrierea ca lucrare filosofică cu caracter didactic prin care, după unii, se propagă idei curat religioase, după alţii însă scepticismul şi chiar nihilismul. Dar citind cuprinsul se vede îndată că fiecare din aceşti cercetători iau ca scop al autorului numai câte una din multele idei pe care le cuprinde această carte. Au luat ideile secundare înfăţişate de autor ca adevăruri drept ideia fundamentală ce voieşte el să demonstrezel. Dar scopul autorului nu a fost numai teoretic. Şi în afară de aceasta unele din ideile acestea ca de pildă: ideia de nemurirea sufletului sau răsplata în viaţa viitoare, pe care unii le socotesc temă a cărţii, alţi cercetători le tăgăduesc cu totul, ca neexistând chiar în scriere. Kaiser (în Koheleth das Colectivum der davidischen Könige in Jerusalim...) zice că autorul a avut de scop să scrie o alegorie a vieţii necunoscute a regilor dela Solomon până la Ţedechia.

Scopul *practic* al scrierii a fost deasemenea felurit înţeles. Luther (în introducerea la comentarul asupra cărţilor lui Samuel pg. 37) crede că ar fi o scriere cu scopul de a mângâia pe omul ce vede că suferă atâtea împotriviri şi dureri în viaţa aceasta. Cu această părere se uneşte şi catolicul Hardouin (Paraphrase de l'Ecclèsiaste avec des remarques), iar mulţi protestanţi mai noi au socotit că autorul a avut un scop curat utilitarist, să înveţe omul cum să trăiască mai bine şi fără supărări; sau cum să se poarte un tânăr care iese în lume, şi alte păreri, una decât alta mai neîntemeiată şi nepotrivite cu cuprinsul scrierii noastre. (Vezi: *Zapletal* op. cit. pg. 14 sq; Zöckler (im Langes Bibelwerk) op. cit. pg. 117 Anmerk 4) Motais op. cit. I pg. 141 sq.

aparentă și existența trecătoare a celor din lumea această trebuie să producă în om darul puternic de a dobândi aceste bunuri spirituale prin *faptele bune* din care rezultă sau mai bine zis cu care se identifică adevărata bucurie și veselie în viață pe care în lumea aceasta o dorește omul cu atâta râvnă [39]).

Acesta este scopul scrierii după Grigorie de Nissa și socotesc că l-a fixat bine și a prins ideia generală a scrierii așà cum se desprinde din nenumăratele idei puse în cuprinsul scrierii mai mult sau mai puțin, unele în legătură cu altele.

Vorbesc însă de un scop general și unic cu care a fost scrisă cartea numai acei, care socotesc că cuprinsul ei se înfățișează ca ceva unitar.

Unitatea scrierii Din cuprinsul ei, criticii întemeiați pe faptul că nu se înfățișează ca un tot organic, logic și bine înjghebat, ci ideile par mai mult reflexiuni singuratice fără legătură între ele și întrerupte prin alte cugetări care se prezentau minții autorului, au tăgăduit unitatea ei [40]).

---

39) Vezi: Grigorie de Nissa († 395) Omilia I asupra Ecclesiastului — Mig. P. G. XLIV, col. 620; com. Augustin, De civitatei Dei cartea 20, cap. 3) P. L. XLI, 661.

40) Chiar în *Talmud* (Tratatul Schabb. Fol. 30 b) se spune că unii rabini voiau să înlăture Ecclesiastul de la citire în sinagogă. (Se citea la sărbătoarea corturilor) pentrucă cuprinde contraziceri chiar cu Deuteronomul. (Vezi și Fer. Jeronim (op. cit. Migne P. L. XXIII, 1065, nota 4 comp. și col. 1172 nota 7) și Zöckler (op. cit. pg. 119, notă). O altă părere deasemenea foarte veche este a sfântului Grigorie Taumatargul (210—170) după care Ecclesiastul redă ideile unui om prost și nechibzuit, sau ale unui suflet supus ispitei spre a le combate (Migne P. Gr. X. 987 sq) idee de care se apropie și Sf. Grigorie de Nissa (mort la 395) când cuvintele din cap. III v. 24-25 din Ecclesiast le pune în gura „apărătorului lăcomiei" (Migne P. G. XLIV 693). Și cu prilejul explicării versului 7-8 din cap. IX fer. Ieromin zice: Et haec inquit Ecclesiastes, aliquis loquatur Epicurus et Aristyppus et Cyrenaici et caeterae pecudes philosophorum (M. P. L. XXIII, 1138 și 1139). Toți acești scriitori vechi vedeau părerile altora în ideile ce ei nu le socoteau potrivite autorului inspirat.

Această explicare a fost adoptată de Sf. Grigorie cel Mare (veac VI) (Migne P. L. LXXVII, col. 321 sq.) care crede deasemenea că autorul reproduce părerile mai multora și le combate. Părerile acestea au fost susținute și de Olimpiodor când afirmă că Solomon vorbește când în numele său, când al altor persoane. (Migne P. Gr. XCIII, 480)

Părerile lor nu-mi par însă întemeiate, căci fiecare din dovezile aduse sunt păreri numai ale câtorva cercetători. Şi acestea nefiind clădite pe adevăr — care este unic — aflăm atâtea păreri câţi critici — unul aducând scădere părerii celuilalt.

Nu este un singur autor — zic unii cercetători — căci povesteşte când în persoana I-ia când în a III-a.

Dar la aceasta răspundem că nu este singura scriere în care autorul vorbeşte despre sine, câte odată, şi în persoana III-a (Vezi Isaia VII, 3; XIII, 1; XX, 2; Amos VII, 11, 12. Chiar şi Sirach L, 29 sq.).

Se vorbeşte într'o parte de „judecata viitoare" dar în altă parte se tăgăduieşte „ideia de nemurire" aceea ce este protivnic ideii de judecată viitoare. Deci doi autori.

fără a arăta însă, nici el, ce este al unuia şi ce este al altuia. Iudeul Baruch Ibn Baruch (veac. 16) merge mai departe şi zice că scrierea noastră este un *dialog* între „închipuirea" omenească şi „raţiunea divină", cu scopul de a îndruma şi duce la credinţă. (Vezi Leimdörfer: Die Lösung des Koheletsrätsels durch den Philosophen Baruch Ibn Baruch).

Ideea de dialog ce se găsea în sâmbure şi la Părinţii şi scriitorii vechi a fost adoptată mai târziu de Bergst (Der Prediger Salomo) şi de Schenkel (Bibellexikon vol. III) şi apoi şi de alţii mai noi.

Bergst zice că este un dialog între un Oriental crescut în şcoala sofistică greacă şi un iudeu ortodox; iar Schenkel vede un dialog între-adevărata şi falsa înţelepciune.

Dar această explicare iscusită se loveşte de greutăţi ce nu se pot învinge de îndată ce se încearcă cineva a împărţi textul între cei ce au luat parte la discuţie. Este cu neputinţă, după textul ce avem, a arăta rolul vorbitorilor (Vezi şi Gautier op. cit. p. 176 şi Podechard op. cit. p. 144). De aceia ideea dialogului nu a mai găsit ssusţinători.

Ideile vechi asupra unităţii scrierii — deşi *cei vechi nu atacau unitatea scrierii* — au dat naştere la presupuneri din ce în ce mai curioase. Veacul de mijloc mersese tot pe calea trasă de cei vechi. Interpretarea lor era însă mai mult alegorică şi asupra unităţii nu se pronunţau în deosebi, ci spuneau numai că un vers sau altul nu poate fi dela autor.

Acel care se ocupă mai mult de unitatea cărţei este *Grotius*, care în „Adnotationes ad Koheleth" (1644) zice că, „redactas esse in hunc librum *varias hominum*".

Un veac şi ceva mai târziu ideia a fost luată de *Eichhorn* (1780) (în Introducerea sa) de care se apropie şi *Herder* (Briefe das studium der Theologie betreffend"). Şi de atunci a fost obiectul a numeroase

Dar nu este adevărat căci — cum am văzut — autorul crede în nemurire și tocmai de aceea atrage omului luarea aminte asupra judecății viitoare, când îi vor fi puse faptele în cântar (vezi aci nota 33 b. pag. 23).

Se mai zice că ideea de religiozitate și temere de Dumnezeu nu se împacă cu îndemnul autorului spre bun traiu. Deci iarăși ar fi 2 autori. Dar, în afară de faptul că un bun traiu nu înlătură ideea de religiozitate, de câte ori autorul îndeamnă spre bun traiu sau atrage luarea aminte că și „aceasta, că tot omul mănâncă și bea și gustă ce este bun din osteneala sa, *este un dar de la Dumnezeu*" ($3_{13, 14}$; $5_{17, 18}$; comp. $8_{12, 23}$) sau îi spune că-l va chema *Dumnezeu „la judecată"* (11_{9}). Deci o idee este pusă în legătură cu cu alta și nu pot fi doi autori.

---

cercetări, în care găsim păreri destul de libere și curioase. Eichhorn și Herder, cu o mică deosebire unul de altul, zic că — fără a fi dialog — în scriere se văd părerile a 2 persoane: una critică; alta învață, instruește, îndreptează. *Alții* zic că scrierea a fost compusă în bucăți scrise în vremi deosebite și depărtate (Wilh. Wiston († 1752); Schmidt Ch. 1794 și alții). *Alții* desfac scrierea în bucăți a căror origină o explică diferit. Nu mă opresc de cât la cei mai noi. (A se vedea Zöckler; Podechard, Zapletal și Motais în scrierile citate) și anume Bickel (Der Prediger über den Wert des Daseins) crede că lucrarea n'a fost scrisă — cum se obișnuea pe vremea aceea — în formă de rulou, ci în formă de carte pe 22 de foi deosebite. Aceste foi — desigur pentrucă nu au fost paginate s'au amestecat de redactorul cărții, foarte posibil din nebăgare de seamă. Așa se explică lipsa de urmare absolut logică și unitate a cuprinsului. Când a observat că ar fi oareacre contraziceri s'au făcut și schimbări în text.

Bickel a căutat cu multă iscusință să restabilească textul dintâiu și a mutat capitolele și versurile după a lui părere, ici și colo mai ștergând și corectând ce nu i se părea la loc potrivit.

Părerea lui având la temelie bunul plac n'a găsit mulți partizani. Textul masoretic ce avem azi este — cu prea mici deosebiri — același pe cari l'au avut cei LXX când au tradus'o. Deci e foarte vechiu. Nu se poate schimba de fiecare după gust. De altfel chiar Bickel mai târziu și-a schimbat părerea, revenind asupra unor schimbări de text (Vezi Zeitschrift der Katolischen Theologie, 1886 și scrierea lui „Kohelet's Untersuchungen über den Wert des Daseins").

Tot așa *P. Haupt* (The Book of Ecclesiastes) s'a încercat să pună — după părerea lui — o ordine mai bună în ideile din scriere și a făcut multe schimbări.

Deasemenea se susține că zicerea *„a face multe cărți"* (XII, 12) nu se potrivește decât pentru vremile mai noi, când s'a îmmulțit literatura scrisă. Deci ar fi iarăși doi autori: unul care a trăit mai înnainte, altul mai târziu.

Dar nu numai din nenumăratele inscripții ce s'au desgropat în vremea din urmă în orient, ci chiar din literatura mai veche (Diodor Siculus I, 49) am avut știre de scrierile numeroase, care au văzut lumina zilei în vremi destul de vechi. Și deci este îndreptățit autorul a vorbi de „multe cărți". Și, deși cum se poate vedea la comentar, mici adaose sau schimbări în text putem cu băgare de seamă să admitem, totuși nici XII, 8 și mai ales vers. 9 nu m'așî hotărî să le atribui unui autor de mai târziu. Cuprinsul cărții — este drept — pe alocurea cam întunecat a făcut să fie nevoie a se arăta mai limpede scopul celor scrise în carte ceeace autorul, repetând (cap. XII), face în vers. 8 cu lămurirea din vers. 9 unde spune limpede ce gând a avut când le-a scris.

Deosebindu-mă de marea mulțime a criticilor — protestanți mai mulți, catolici mai puțin — cred că scrierea este o lucrare unitară [41]) așà cum cred cei mai puțini dintre exegeți [42]).

Autorul a fost un Ebreu cu spirit ager, pătrunzător și

Cel mai nou este *Siegfried*, care în commentariul lui socotește scrierea compusă de mai mulți autori. Cel dintâiu (Q^1) este un iudeu, care începuse a slăbi în credință și a fost înrâurit de ideile filosofiei grece. Al doilea (Q^2) este un saducheu și a fost înrâurit de ideile epicureice. Al treilea este un *hacham* — înțelept — care fiind din clasa înțelepților a scos la iveală valoarea înțelepciunei. Al patrulea (Q^4) este un chasid — credincios — care, împotriva celor susținute de (Q^1) adică de iudeul necredincios — scoate la iveală pronia cerească și însemnătatea credinții în Dumnezeu.

După aceștia au mai venit și alții și au adăogat o idee sau alta. Dar acestea, mărturisește Siegfried însuși, azi nu se mai pot deosebi și arăta care dela cine sunt. Cu aceste păreri de îmbucătățire a cărții văd că au început a se asocia și unii commentatori romano-catolici. De pildă Podechard în commentarul său — o lucrare de mare valoare — deși nu aprobă în totul părerea acestora și nici a lui Siegfried pentru motive temeinice (vezi pg. 154 sq.), totuși și el crede că un „hacham" și un „hasid" au contribuit la redactarea definitivă a scrierii. Ceea ce rămâne este așa numita scriere fundamentală (Vezi pg. 156 sq.).

41) Chiar Kuenen — unul dintre criticii extremiști — se vede

foarte doritor de a ști și lămuri tot ce întâmpină în viață.

Desigur că această sete de știință l-a împins să cerceteze învățăturile nu numai ale vechilor scrieri religioase ale neamului lui, dar și zicerile înțelepților vremîi în care trăia. Și nu este deloc departe de adevăr și afirmațiunea că un asemenea spirit setos de cunoștințe a căutat, cât i-a fost cu putință, să afle și ceea ce gândeau învățații altor neamuri din vremea lui. Alături cu această *sete de știință*, ce-i punea în minte și în suflet anume idei și principii, era *viața* pe care de asemenea — din cele ce aflăm în scriere — era tot așa de *setos s'o trăiască*.

Firea lui aprinsă și dornică să pătrundă cele ce-l înconjorau îl făcea însă să trăiască această viață altfel decât alții. El voea ca ceea ce trăește — bogății, plăcere, știință, etc. — să-și adâncească cunoscându-le rostul ca și folosul. Și aci începe ciocnirea, frământarea și lupta între *ce era*, ce *învățase* și ce *crezuse*.

Când a intrat în șuvoiul vieții cu mintea și ochiul ager și scormonitor al omului de știință, dar și cu sufletul plin de credință a văzut că această viață este mult mai încurcată și plină de nenumărate cimilituri ce nu se puteau deslega așa ușor, cum își închipuise în gândul lui.

De ar fi fost o fire ușuratică ar fi dat ori ce frământare la o parte. Dar el din potrivă, în orice stare era, scormonea cu seriozitate și cu gând să prindă adevărul a tot ce trăia. Și nu e de mirare ca la un asemenea om să întâlnești cuvinte pline de durere și întristare, ce răsăreau, ca florile din pământ, din realitatea grozavă a nestatorniciei și lipsei de valoare durabilă a tuturor celor ce trăiau în lume.

De se lăsa, ca un om fără minte, în voea vălurilor vieții acesteia cu petrecerile și bucuriile ce i le înleznea bogăția, vedea îndată că totul este deșertăciune și sufflare de vânt, de unde nu poate aștepta mulțămirea. Și atunci *ca un înțelept* căuta să deslege ghicitorile ce-i înfățișa viața. Dar repede

---

silit să spună, în introducerea sa, că „este greu a proba unitatea scrierii, dar este *încă mai greu* a o tăgădui".

42) Ca Zapletal, Cornill, Steuernagel. In parte și Gauthier. (Vezi introducerile lor).

— cu toată râvna ce depunea — ajungea să vadă că nu poate să le înțeleagă. Și de aceea zicea că și înțelepciunea este desărtăciune. Iată o minte zbuciumată de problemele mari ale vieții ca și autorul cărții Iob. Dar și mai mult decât acesta, căci îmbrățișează mult mai multe probleme din viață.

In fața unor asemenea constatări el însă nu și-a pierdut cumpătul. N'a tăgăduit nici pe Dumnezeu, nici n'a socotit lumea făcută de oarba întâmplare. Vechea credință și-a arătat puterea

Și anume credința în Dumnezeu *a tot drept*, cum îl cunoscuse din vechile scrieri religioase, ca și din experiența vieții neamului lui, de care nu se putea deslipi nici ideea de *răsplată* nici cea *de viața viitoare* — idei nelămurite atunci destul de bine, dar cu rădăcini adânci în ideea de „*șeol*".

Și cele ce el trăia în viață de multe ori le înfățișa după punctul de vedere al credinței din care le privea.

Așa trebue să ne explicăm și aspectele *diferite* sub care ni se pune înnainte una și aceiași idee fără a ne duce cu gândul că ar fi mai mulți autori.

Experiența vieții de o parte și această credință puternică de alta l'a dus la constatarea că stă în puterea omului să folosiască tot ce este în lumea aceasta. Dar să nu creadă că stă în a lui putere să le aibe cum vrea și când vrea, nici nu poate să tragă din ele orice folos. De bogăție nu te poți folosi numai pentru petrecere și desfrâu. Ele *sunt un dar de la Dumnezeu*. Și *de aceia de felul* cum și timpul *când* le va folosi va da socoteală „la judecată".

Este foarte explicabil ca într'o scriere așà de scurtă, dar în care se frământă și se înfățișează cu o desăvârșită sinceritate și așà de mari probleme ale vieții să nu găsim o desfășurare lină și adâncă a tuturor acestor probleme. Și este greu de cugetat când ne gândim serios și drept cunoscând că *atunci* unele din problemele puse de autor erau încă nedeslegate. Mi se pare natural că scrierea la prima vedere să apară plină de contraziceri, chestiuni nedeslegate, afirmațiuni neîntărite de dovezi, căci oglindește în ea tocmai sufletul sbuciumat și frământat al autorului.

Ideile i se înfățișau cu iuțeala vijeliei. Mintea lui ageră le prindea și observările ce-i porneau din sufletul încălzit de

dorul cunoștinței luau ființă. Și când citești scrierea de mai multe ori vezi cât de întemeiate îi sunt multe din afirmațiuni și aparente contrazicerile.

Ironia lui fină alături cu o sinceritate ce nu se poate trece cu vederea dau scrierii ceva particular, care umple pe cititor de curiositate și-l prinde. Multe probleme în adevăr nu le desleagă. Le pune numai. Pare că nu mai are curajul să le deslege. Multe din afirmațiunile lui, chiar luate aparte, singure pentru ele, nu le poate admite un suflet profund religios, ci face rezerve.

Gândul autorului chiar pare că a fost să adune date și să pună problemele fără să le poată da deslegarea lăsând și cititorului libertatea de gândire. Nu putem zice că munca lui negativă în parte a fost fără folos. A pus prin aceasta o piatră de temelie la clădirea cercetărilor și frământărilor omenești, a cărui desăvârșire s'a făcut mult mai târziu.

Să nu uităm însă că dacă nu a deslegat cum trebuia fiecare problemă luată aparte, de pildă ce rost are bogăția, sau înțelepciunea și altele de felul acesta, nu le-a lăsat nici spânzurate în văzduh, ci le-a legat și le-a scos la ivială rostul lor *în totalitatea actelor vieții omului pe care o cârmuește Dumnezeu.* Când omul ține în orice clipă înnaintea ochilor săi această credință în cârma dumnezeiască rostul tuturor acelora vine dela sine. Zicând la isprăvitul scrierii că *„orice faptă Dumnezeu o aduce la judecată"* nu mai putem socoti că autorul nostru nu a avut în mintea lui anume idei care să le dovedească.

Că n'a scris și nu le-a dovedit cum am fi voit noi, este altă chestiune.

Dacă dar scrierea este unitară se pune întrebarea:

Cine și când a scris'o?

Timpul compunerii. Chestiunea timpului este strâns legată de a autorului. In jurul amândorura s'au făcut cele mai multe și mai mari discuții.

Tradițiunea veche socotește pe Solomon ca autor [43]). Ra-

43) In tratatul talmudic Schabb fol. 30 se atribuie lui Salomon 3 scrieri: Proverbii, Cânt. Cântărilor și Koheleth. Tot așa în „Midraș

binii iudei nu tăgăduiau origina solomonică a scrierii, ci discutau numai asupra valorii şi moralităţii ideilor din cuprinsul scrierii [44]).

Aceeaşi afirmaţiune o găsim şi la părinţii şi scriitorii bisericeşti fiind întărită şi de unele sinoade [45]). La ei aflăm cel mult şi o discuţie asupra vârstei când a compus Solomon această scriere [46]).

Koheleth" fol. 114 şi în „Seder Olam Rabba" cap. 15 fol. 41 se afirmă origina salomonică a acestor 3 scriri — pe care Seder Olam le socoteşte compuse „pe vremea bătrâneţii lui Salomon".

44) Tratatul Schabb fol. 30 c. 2, Pirke Aboth fol. I, 1 şi altele. Comp. şi Motais op. cit. I. pg. 151. De altfel aceasta este caracteristica şi a lucrărilor noastre clasice bisericeşti. Nu se ocupă atât de exegeza propriu zisă, cât de valoarea ideilor cuprinse în scriere.

Dacă în Talmud: Baba batra fol. 15 a se zice că Hiskia şi colegiul lui au scris Isaia, Proverbii, Cânt. Cântărilor, Koheleth, toţi cercetătorii cred că nu este vorba de „scrierea", ci de „redactarea" cărţii (Vezi şi Zapletal op. cit. pg. 61. Motais op. cit. II pag. 8, Bernstein op. cit. pg. 34 şi Knobel op. cit, pg. 75).

Şi fer. Ieronim în „Commentarius in Ecclesiasten" la cap. I v. 12 ne aduce la cunoştinţă această credinţă a Ebreilor (Vezi Migne. P. L. XXIII 1073).

45) *Melito de Sardes* în «Epistola ad Onissim» Migne P. G. V 1215 (comp. şi col. 1178 §XV); *Eusebiu de Cesarea* „H. Eccl." cartea IV, 26 Migne P. Gr. V col. 1179 nota 33 şi vol. XX col. 397; *Origen* „In Psalm I" Migne P. Gr. XII, 1084; *Sf. Atanasie* în „Epistolae heortasticae" 39, Migne P. Gr. XXVI, 1437; *Ciril de Ierusalim* Catehesa IV „De decem dogmatibus" Migne P. Gr. XXXIII, 496, 509, *Sf. Grigorie de Nazianz* în „Πρὸς Σέλευκοι" Mig, P. Gr. XXXVII col. 1595 (vers. 274, 275) *Epifaniu* „Adversus Haereses" P. G. XLII 560, (εἴκοσι δύο numărate, dar sunt 27 cărţile V. Testament); Ilariu de Poitiers în „Prologus in librum psalmorum" Migne P. L. IX col. 241 cap. XV. Deasemenea sinoadele din Laodiceea (343—381), acel dela Hipo (396) în canon 36 şi cel din Cartagena dela 397 — pun Ecclesiastul între scrierile lui Solomon. *Olimpiodor* zice că Solomon „τὰ δὲ φυσικὰ διὰ τῶν τοῦ Ἐκκλησιάστου παρέδωκε" P. Gr. XCIII 477. Fer. Ieronim în „Prologus galeatus" — Tertius est Salomonis, tres libros habens. P. L. XXVIII 599; Fer. Augustin deasemenea în „De civitate Dei", XVII 20, Migne P. L. XLI 554 şi „Doctrina chiristiana" II, 8 Migne P. L. XXXIV col 41.

46) *Unii* înainte de a cădea în păcate. *Irineu* cart. IV. cap. XXVII Migne p. gr. VII 1057. *Tertulian* „Contra Marcionem" cart. V 9 Migne P. L. II 525, 526; *Ciprian* „ad Rogatianum" ep. VI. Migne P. L. IV 241; *Augustin* „Contra Faustum" cart. XXII cap. 81, Migne P. L. XLII cap. 453.

Alţii către sfârşitul vieţii ca o mărturie de pocăinţă. *Ciril de Ierusalim* Cateheza II Migne P. G. XXXIII 399 nota 1; *Sf. Gr. Taumaturgul* Metaphras in Ecclesiasten cap. II Migne P. G. X 991 sq;

Fer. Ieronim „In Ecclesiasten" cap. I, 12, Migne P. L. XXIII col 1073; „Epistola ad Salvinam" Migne P. L. XXII, 724 sq.

Tot asemenea și cercetătorii de mai târziu [47]) și unii — puțini la număr — dintre cei mai noi [48]).

In vremea din urmă însă mulți cercetători sunt împotriva acestor idei tradiționale nepunând nici un temeiu pe afirmațiunile Părinților și scriitorilor bisericești. Ei nu mai socotesc scrierea ca fiind compusă de Solomon. Cu atât mai puțin cred că ar fi compusă chiar de un alt autor pe vremea aceea — adică în veacul X a. Chr. — ci mult mai târziu coborîndu-se până chiar pe vremea lui Irod cel Mare (37—4 a. Chr.).

Față cu distanța așa de mare de timp — aproape 9 veacuri — este de nevoe să încercăm — netăgăduit ținând seamă de părerile protivnice — dacă nu este cu putință să ne apropiem de adevăr. Chestiunile de timp, autor, cuprins, etc. cu privire la scrierile biblice nu sunt dogme, ci se pot discuta cu toată libertatea.

Cel mai mare, și mai amănunțit commentar la Eclesiast este al lui Podechard — catolic. De asemenea Zapletal — tot catolic — în commentariul său are cercetări destul de amănunțite și întinse.

Și unul și altul se alătură însă criticilor protestanți și tăgăduesc că scrierea ar fi compusă de Solomon sau cel puțin pe vremea lui.

Mărturisesc că nu m'au putut convinge să cred că scrierea ar fi compusă în vremi așa de târzii ca de pildă, cum zice Zapletal, pe la 200 a. Chr., sau între 332 — sfârșitul epocii de stăpânire persană — și 180 înnaintea erei creștine, cum se pare că crede Podechard.

---

47) Ca de pildă Pineda „De rebus Salomonis" cart. VIII cap. 1. In comentarul la Ecclesiast el socotește că Solomon a compus scrierea când s'a căit de păcatele ce făcuse (vezi p. 24 la comentarul lui).

48) Dintre *catolici Motais* op. cit. Schäfer „Neue Untersuch. über das Buch Koheleth"; *Gietmann* „Commentarius in Eccles. et C. Canticorum"; *Keil* în „Der Prediger Salomons"; Zschocke „Historia sacra Ant. Testamenti"; Vigouroux „Manuel biblique" și alți câțiva.

Dintre *protestanți: Van der Palm* în „Ecclesiastes philologice et critice illustratus. *Schmidt* (Cristian) în „Salomo's Prediger oder Koheleth's Lehren". *Wangemann, Hahn, Böhl, Tayler, Levvis, Büllck* în comentariile lor la Ecclesiast, ca și *Philippe* în articolul din Dicționarul biblic al lui Vigouroux.

Dar înnainte de a cerceta pe scurt temeiurile criticei trebuie scos la ivială faptul că sunt atâtea păreri câți critici. Cel mult dacă se găsesc 2 sau 3 de aceiași părere. Dar și între aceștia sunt mici deosebiri. *Această neînțelegere ne arată lipsa de obiectivitate a părerilor.* Unul aduce scădere părerii celuilalt și fiecare socotește dovezile ce aduce ca singurele științifice și adevărate.

Fără să intru în amănunte voiu strânge *temeiurile criticilor* în câteva puncte și le voiu pune față în față cu datele biblice și istorice.

1) Solomon dacă ar fi scris cartea și-ar fi pus numele, nu pseudonimul.

Dar obiceiul să aibă două nume nu era neobicinuit la Ebrei [49]) și deaceea având și dovezi în scriptură îl cred cu putință și pentru Solomon.

2) Probleme așà de însemnate ca cele din Eclesiast, zic criticii, nu se puteau pune, nici trata astfel pe vremea când a domnit Solomon, adică prin veac. 10 a. Chr.

Să cercetăm această afirmațiune. Cum am văzut din cu-

---

49) Afirmațiunea că dacă ar fi fost Solomon autorul și ar fi pus numele său adevărat, căci nu aflăm în scriptură un asemenea obiceiu și nu se pot pătrunde motivele pentru care a făcut așà, nu-mi pare argument destul de întemeiat.

Mai întâiu socotesc că este de necrezut cum cineva poate să se creadă în stare să pătrundă după 3000 de ani — toate motivele, cari au făcut pe un scriitor să se slujiască de un pseudonim. Nici el, nici alții nu ne-am spus nimic. Iar noi azi facem presupuneri întemeiate pe ceea ce *noi* avem obiceiul să facem.

Afară de aceasta istoria Ebreilor are destule dovezi că se obișnuia să se dea unei persoane 2 numiri. Iată Iacob se numește „Israel" (Fac. 35, $_{10}$). Și obiceiul acesta din mia a 3-a a. Hr., care desigur era mai de mult nu s'a pierdut, căci chiar Solomon are două nume: unul, „*Șelomoh*"; iar altul, dat de proorocul Nathan, „*Iedidiah*" (vezi II Samuel 12_{25}). Acest obiceiu nu s'a pierdut, căci mai târziu proorocul Isaia (cam veac. 8-lea a. Hr.), dă fiilor săi nume simbolice (Vezi Isaia 7_{3} și 8_{3} și „Studii și comm. de mine; fascicola IV pag. 166). Nu se potrivește și pentru Salomo numele de „Koheleth" în înțelesul de „*adunător*" de învățături și „*predicator*"? (vezi la început § numele autorului). Dacă motivul de admitere ale acestei idei sunt subiective, nici părerile protivnice nu pot fi socotite altfel neavând alt temeiu.

prinsul scrierii, problemele puse în ea nu sunt pur filosofice, ci mai mult de natură practică privitoare la viața zilnică. Ca de pildă: Ce rost au în lumea aceasta bogăția, înțelepciunea, și alte bunuri pământești? Dacă dreptul, cel bun, cuvios este răsplătit sau nelegiuitul, cel rău, este pedepsit sau nu? Și altele numai cu caracterul acesta practic. Toate însă (cum am văzut în notele 32, 36) deslegate prin și în spiritul principiilor de credință cuprinse în Vechiul Testament. Ideile ce se susțin a fi din afară, de la diferitele curente filosofice — epicurecice, stoice, sceptice, aristotelice, etc., nu sunt de cât reînvierea ideilor ce găsim mai înnainte în scrierile Veciului Testament. (Vezi în urmă nota 32 sq.).

Afară de aceasta să nu uităm următoarele fapte:

Rostul bogăției, al petrecerilor, a vieții dusă cu înțelepciune și altele de felul acesta sunt chestiuni, care s'au putut pune în ori ce vreme. Nu este nevoe de cine știe ce vreme plină de curente și înrâuriri filosofice.

Nu s'au scris discuțiile oamenilor de câte ori se vor fi pus. Ele nu erau probleme care să iasă în afară de viața obicinuită ca să mire pe cineva că s'au pus pe vremea cu 1000 ani a. Chr.

Desigur că la începutul vieții omenești nu se puteau pune asemenea probleme, căci erà atâta loc pe pământ și așà de puțin frământată viața sufletească! Și totuși de atunci pare că începuse să mijiască sâmburele frământării și supărărilor din viață ce se ascund în bogăție. N'avem decât să citim despărțirea lui Abraham de Lot (Facerea cap. 13) cam cu 3000 ani a. Chr. Atunci însă cearta s'a isprăvit ușor, căci câmpul era mare și unul a luat-o la dreapta și altul la stânga.

Au nu cumva am putea găsi în episodul lui Iacob și al fiului său Iosef — vândut în Egipt — sămânța deslegării *bogăției* adunate și întrebuințate cu *înțelepciune* și anume cu înțelepciunea dată lui Iosef de Cel de sus? (Vezi Facerea cap. 40 sq.).

Chestiunea *răsplătirii dreptului sau pedepsei nelegiuitului* erà iarăși ca și azi chiar — o ideie, care este aproape de sufletul fiecăruia. Discuție și reflexii asupra ei se fac neapărat mai rar și cu atât mai rar se scriu decât asupra rostului bogăției sau vieții înțelepte.

In Vechiul Testament asemenea discuţii şi reflexii sunt rare, dar nu sunt necunoscute. Le găsim în psalmi [50]), şi cu deosebire în Iob unde chestiunea răsplătirii dreptului şi pedepsei nelegiuitului formează chiar obiectul principal al discuţiei. Şi le găsim şi în cartea proverbelor în măsură mai mare decât în orice altă scriere [51]).

De sigur că aceste probleme au venit în discuţie nu la începutul vieţii publice a Ebreilor, ci mai târziu când *nepotrivirea între principiile de credinţă şi viaţă eşise* la iveală cu mare tărie.

Innainte de veacul al 11 a. Chr. poporul trăise în împrejurări deosebite de cele ce găsim în veac. al 10-lea a. Chr.

De la viaţa de nomad [52]) la aceea de stat organizat — timpul când asemenea probleme se pun de la sine — Ebreii au trecut abia în cursul veacului al 11-lea şi anume către sfârşitul lui, adică atunci când regele David, urmând începuturile făcute de Saul, a întemeiat şi organizat statul şi viaţa corespunzătoare.

In această viaţă organizată se arată şi se vede îndată bogăţiea în faţa sărăciei; dreptatea în faţa nedreptăţii; nebunia în faţa înţelepciunei; credinţa în faţa necredinţei; viaţa morală şi cinstită în faţa desfrâului; fericirea nelegiuitului în faţa suferinţei dreptului, şi atâtea alte probleme, care mai înainte — deşi în fiinţa lor existau — nu se puneau, pentrucă nimeni nu se lovea de ele.

Schimbarea felului de viaţă nestatornică în statornică; legăturile cu popoarele vecine; desvoltarea şi întinderea comerţului, şi alte elemente noi de traiu au schimbat faţa vieţii poporului. Era dar de neînlăturat ca şi problemele vieţii să se

50) Ps. 37 sau ps. 39 unde sunt reflexii şi asupra bogăţiilor ca şi ale întâmplărilor ce vin omului pe urmă. Sau ps. 42 în care se arată turburarea sufletului drept ce se crede părăsit în faţa vrăşmaşului, ideie ce se înfăţişează cu mai multă tărie în psalmul următor, 43. Sau ps. 73 unde psalmistul este mâhnit de pacea păcătoşilor.

51) Vezi Proverbele despre bogăţie în cap. XI, 28; XXIII, 4; XXVIII, 11, 20, etc.; despre înţelepciune în cap. III, 4, 7, 8, 9, 10, 24, etc.; despre răsplata dreptului şi pedeapsa nelegiuitului în cap. II, III, XXVI, 27; XXVIII, 10, 18, etc.

52) Ce se înţelege prin nomad, vezi lucrarea mea: „Valoarea Vechiului Testament pentru creştini" pg. 29.

îmmulțească și să se pună în evidență cu tărie — așteptând deslegarea.

Pe vremea lui David — veacul al XI-lea a. Hr. — toată strădania era pentru organizarea statului și întărirea lui în mijlocul celorlalte popoare.

Dar toată viața trecută a poporului era sub stăpânirea legii mozaice și a credinței într'un Dumnezeu nevăzut, care i-a purtat de grijă și l-a cârmuit până atunci. Deci și asupra acestei părți de viață se întindea grija și munca celor de atunci. De aceia în vremea aceia organizarea *statului* și a *cultului* erau problemele ce sorbeau toată munca oamenilor de atunci.

Literatura în care să se discute asemenea probleme de viață nu se putea desvolta la Ebrei înnainte de veac. X a. Chr. și pentru alte motive. Nu doar numai pentrucă le lipsea *dospirea lor în frământătura vieții,* dar și pentrucă înainte de această vreme preocupările tuturor se îndreptau spre întărirea *naționalității* și *credinții în Dumnezeul unic,* care le dăduse lege și-i cârmuește [53]).

In veacul al 11-lea însă viața de stat stabil se organizează și începe a se arăta ciocnirile dintre principiile de *credință* și *viață.* Societatea ebraică se desparte în clase. Bogăția și sărăcia se arată fiecare cu ale ei părți bune și rele. Hrăpărețul, nelegiuitul, necredincioșul, desfrânatul este mai bine și mai repede băgat de seamă în o societate organizată, deși o asemenea societate nu poate îngădui și *nu se poate desvoltà* decât pe credință, cinste, dreptate și moralitate.

Comerțul cu streinii — mic în veac. 11, dar întins, desvoltat în veacul 10 — contribue foarte mult nu numai la desvoltarea părților bune, dar și la creșterea foarte repede a viților unei societăți ce atunci se organizează și se desvoltă. Și desvoltarea viților a înlesnit-o în mare măsură și întinderea *credinței idolești* și a jertfelor și obiceiurilor legate de ea.

Și mai este un fapt ce nu trebue uitat. Până în anii din urmă ai lui Samuel *conducătorul direct* al poporului era *Domnul.* La sfârșitul vieții lui Samuel — dându-li-se ca rege Saul

53) Citește și Bernstein „Questiones nonnullae Kocheletanae, pg. 26 și 27.

— acesta — regele — era conducătorul direct și apropiat; iar Iahve — Domnul — era neapărat mai pre sus, dar *mai depărtat* de conducerea poporului.

Credința veche că Dumnezeu este conducătorul, era întărită prin nenumăratele fapte din istoria vieții poporului în care se vedea lucrul Domnului. De la Moise, adică de prin veacul al 15-lea a. Chr. și până la Saul (veac. al 11-lea) toți conducătorii lor fuseseră aleși de Domnul.

Alături și strâns legată cu această idee era credința *în răsplata dumnezeiască* chiar aici pe pământ. Nici unul din zeii neamurilor nu era așa de aproape de poporul lui, ca Domnul de Israel [54]) și *El le răspunde* de câte ori Îl chiamă. Li se cerea însă ca necurmat să asculte voința Lui și să se depărteze de cultul idolului. *Singura dogmă* ce găsim precis și limpede formulat în Vechiul Testament este: *Credința în Dumnezeu unic și ascultarea voinței Lui*. Implinirea acestei legi aduce după sine toate bunurile. Neîmplinirea ei are ca urmare mari pedepse. Istoria vieții poporului — și cu deosebire epoca Judecătorilor — este plină de asemenea pedepse.

Dar iată cum trăiau ei prin veacul al 10-lea: De Dumnezeu, ca stăpân și conducător abia dacă mai auziau la templu. Regele era totul; el era cel mai de aproape. Și la curtea lui și în slujba lui erau acum nenumărați slujitori. Unii mai mari peste oștire; alții voevozi și logofeți peste părți din domnie; alții sfetnici ai regelui. La aceștia se mai adăogau slujitorii avuțiilor și proprietăților regelui — și anume unii peste comori; alții peste vii; alții peste grădinile de măslini și sycomori; alții peste turmele de vite, fiecare după felul lor, cămile, asini, boi vite mari, vite mici etc.; peste prăvăliile de desfacere, etc. [55]).

Acestea le găsim, deși în mai mică măsură, și pe vremea lui David (veac. XI sfârșit și început veac X). Și David îngrijindu-se de organizarea *cultului* Domnului a pus anume slujitori și cântăreți în număr mare [56]).

La începutul veacului X venind Solomon pe tron a mărit încă numărul slujitorilor regatului și palatului său.

---

54) Deut. 4, 7.

55) Vezi I Cronică cap. XXVII sq.

56) Cronică cap. XXIII sq.

Toate acestea se ţineau cu mari cheltueli. Deaceea va fi fost nevoia unor strângători de biruri, speciali [57]).

Luxul şi slava [58]) foarte mare a curţii lui risipiea peste măsură de mult şi birurile se îmmulţiau[59]).

Este de sine înţeles că toţi aceşti dregători şi slujitori, mari şi mici — mulţi ca nisipul mării [60]) —, care „mâncau, beau şi se veseleau [61])" nici nu se mai gândeau la vechile prescripţiuni ale legii mosaice de a nu nedreptăţi şi apăsa pe nimeni în nici un chip.

Motivul prin care Abesalem a strâns poporul în jurul său şi s'a răsculat împotriva regelui — tatăl său — a fost tocmai faptul că oamenii nu aflau dreptate şi judecată dreaptă la cei ce erau puşi de rege să facă şi să împartă dreptate (vezi II Sam. XV $_{3-5}$). Şi mai târziu pe vremea lui Solomon trebuie să credem chiar că mulţi dintre ei vor fi uitat de existenţa acelor vechi porunci, căci la curtea regelui lor nu mai domnea decât de formă cultul Domnului Dumnezeului lui Israel. „Solomon era iubitor de femei" şi a luat „femei streine multe: pe fata lui Faraon, Moabitence, Amonite, Edomite, Sidoniene şi Heteene [62]) şi le-a zidit pe muntele chiar din faţa Ierusali-

57) I Reg. cap. IV întreg şi vers. 6 şi 25, 26 în special; comp. şi cap X, $_{14}$ sq.

58) Cine citeşte I Regi cap. VIII rămâne uimit de luxul şi risipa cea mare ce a făcut Solomon cu zidirea palatului. Templul Domnului se construise în 7 ani (I Reg. VI, $_{37}$), dar palatul lui în 13 ani (VII, $_{1}$). Tronul, vasele şi toate podoabele palatului erau neîntrecute în bogăţie şi strălucire. Şi era vestit Solomon în bogăţie mai mult decât toţi stăpânitorii pământului (I Reg. X, $_{23}$). A vedea faţa lui era o mare mulţumire chiar pentru ceilalţi stăpânitori de popoare (I Reg. X, $_{24}$).

59 I. Reg. V, $_{13}$. Este adevărat că el clădia şi repara cetăţi şi ziduri ca Haţor (comp. Iosua X, $_{1}$; XIII; Judecatori IV, $_{2}$) Meggido (Iosua XII, $_{21}$ şi II Reg. XXIII, $_{29}$) Gazer (Iosua XVI, $_{10}$ şi I Reg. IX $_{16}$) Bethoron (nume a două oraşe: în Beniamin şi în Efraim) Baalath (Comp. Iosua XIX, $_{44}$); Palmyra (azi distrusă, dar după mine — în Siria — se credea că a fost o cetate măreaţă) şi altele. Toate aceste clădiri apăsau poporul cu biruri mari şi din ce în ce mai de nesuportat.

60) I Reg. IV, $_{20}$.

61) I Reg. IV, $_{20}$.

62) I Reg. XI, $_{1}$.

deosebit de cel al vremii de înflorire al literaturii, adică al limbii vorbite [70]) *prin veacul al XI şi al X-lea a. Hr.* [71]).

Cânt. Cânt. IV, $_{13}$; Neh II, $_{8}$) şi פתגם= poruncă, decret (VIII, $_{11}$; Dan. III, $_{16}$; IV, $_{14}$; Esra IV, $_{17}$; V, $_{17, 11}$; V, $_{11}$).

„*Pardes*" este după unii cercetători de origină greacă παραδείσους cu acelaşi înţeles ca şi sanscritul „pairi-daeza" = închidere. Se află în assiriană „pardisu". Se găseşte şi în siriacă, aramaică, arabă şi armeană. După alţii este de origină persană. Şi această părere este mai probabilă.

„*Pitgam*" de sigur tot persan „patigama" sau „patigam" (a sosi) în limba veche; în cea nouă „paigam" cu însemnarea „decret", „poruncă". Se găseşte în dialectul biblic arameic, siriacă, ca şi judeo-arameică. (Vezi şi aci mai departe pag. 143 şi 144).

Altele de origină *arameică*: כבר (de mult, dinainte) 1_{10} etc. צנין (trudă, muncă obositoare, 1_{13} etc.), ענה (a se ocupa, a se îndeletnici 1_{13} etc.), רעות (suflare, vânare 1_{14} etc.) רעיון (suflare, vânare, 1_{17} etc.), תקן (îndrepta 1_{15} etc.), כשרון (hărnicie II_{21}) כנס (a aduna II_{8}), מדיבה provincie 2_{8} etc.), שלט (a stăpâni 2_{19} etc.), נהג (cârmui, conduce 2_{3}). — זמן (timp, vreme 3_{1} etc.), סיף (sfârşit 3_{11}), יפה (bun, potrivit, frumos 3_{11} etc.) שבח (a ferici, a lăuda 4_{2}), תקף (a se ridica împotrivă, a ataca IV_{12}), מסכ (sărac IV_{13}) נכסים (bogăţii 5_{18} etc), תקיף (tare 6_{10}), שלט (puternici 7_{19} etc.).—פשר (însemnare 8_{1}), שלטון (putere 8_{4}), בכן (încă, afară de aceasta 8_{10}).—קרב răsboiu 9_{18}).—גומץ groapă 10_{8}), חורים (Aleşi, nobili 10_{17}). כשר (a isbuti 10_{10} etc.), מדע (10_{20}). מכף (a cădea, a se dărâma 10_{18}) סכן (a fi folosit. Nif. a ajunge în primejdie 10_{9}). — כאהר (ca unul 11_{6}). — שוק (uliţă $12_{4,5}$), בטל (a fi gol; fără lucru, a înceta 12_{3}).

Acestea sunt cuvintele pe care cercetătorii le socotesc de origină arameică (vezi Kautsch „Die Aramaismen im Alt. Testament". Siegfried op. cit. pag. 13 sq. şi comentar.

70) In această limbă vorbită nu găsim *grecisme* cum aflăm în Eclesiast ca de pildă: עשות טוב = a face bine = εὖ πράττειν (3_{12}); כסף אהב (9a) = φιλάργυρος; טוב אשר יפה ar fi καλὸν κἀγαθὸν; הלך נפש (6_{9}) ar fi ὁρμὴ τῆς ψυχῆς.

תחת השמש ar fi ὑφ'ἥλίῳ tradus în ebraică.

ראה השמש ar fi de asemenea înrâurirea greacă.

אדם în loc de איש şi faţă cu אשה ar fi înrâurire greacă unde este ἄνθρωπος faţă cu γυνὴ.—טור (1_{13}) caşi בור (9_{1}), ar fi imitaţii ale verbului grec σκέπτεσθαι.

Unii cercetătorii au găsit şi *latinisme* ca שדה (2_{8}), care n'ar fi de cât *sedes* venit prin grecescul σέδα, σέδας; מלאה (11_{5})= însărcinată, n'ar fi decât „*plena*" latinesc.

71) Stilul Ecclesiastului este după mulţi critici, popular, lipsit de acele construcţii şi caracteristice ale stilului clasic ebreu ca de pildă: în loc de imperfect pune perfectul cu „uau" consecutiv; prezentul este

Este adevărat că după stilul și limba unei scrieri poți

redat prin participiu cu pronumele respectiv (Vezi Gram. de Kautsch, 1896, § 111, 112 și 116 de unde se pot lua dovezi că acest fapt nu poate sluji să dovedească calitatea de popular a stilului din Ecclesiast); pe alocurea obscur și lăbărțat, fără precizie și avânt poetic.

Totuși aceeași critici recunosc că limba ebraică nu este potrivită pentru demonstrații filosofice și înlănțuiri de raționamente. Iar chestiunile pe care le trata Koheleth sunt în mare parte de natură rațională și filosofică. Deci cu drepatte zice Tyler (op. cit. p. 87) și-i întărește părerea și Podechard (op. cit. pag. 139) că — după vorba lui Lucrețiu (De rerum natura I $_{140}$) stilul lui Kohelet lasă de dorit „propter egestatem linguae et rerum novitatem".

Limbile semite în general — cu excepția limbei arabe — sunt mai puțin potrivite speculațiunilor filosofice.

Lipsa de cuvinte abstracte îngreuiază arătarea ideilor abstracte. Frasa ebraică este scurtă, simplă. Și autorul silindu-se să toarne propoziții și frase mai lungi, mai complexe — cum îi cerea natura subiectului — nu poate să fie la înnălțime. Ebreul nefiind în stare să adâncească chestiunile abstracte, nici nu le poate înlănțui în frase lungi, frumoase.

La aceasta se mai adaogă și greutatea și am putea zice neplăcerea cu care autorul pare că desvălue chestiunile ce-l frământă și care-i produc probabil și supărare, căci singur zice că „la multă înțelepciune este și mult necaz și cel ce grămădește știință, grămădește durere (1 $_{18}$).

Face impresia că scrie fără să ia seama mult la ce scrie. Ici și colo ne spune câte o parabolă în ale cărei propoziții scurte se găsește o mare bogăție de idei — ce-l frământă —; sau câte un „mașal" clasic — plin de idei adânci și frumoase. Și aceasta o face mai mult ca să scurteze și să isprăviască.

Aceste scăderi de stil atârnă în adevăr greu când este vorba să stabilim vremea când a fost compusă scrierea. Scăderile ei stilistice față cu „Iob" și „Proverbe" sunt temeiuri tari împotriva compunerii ei în veacul al X-lea, adică în epoca de înflorire a literaturii ebraice.

Discuții s'au făcut și asupra faptului dacă e scrisă în *proză* sau *în poezie*. Unii cred a fi scrisă *toată în poezie*. Și au și pus textul ebraic în formă versificată. Dar pentru a dobândi versul de multe ori au avut nevoe să facă schimbări — lăsând afară, mutând sau chiar adăogând — câte un cuvânt sau mai multe. Chiar Zapletal — cel mai moderat dintre cercetători — a fost silit să facă schimbări în text ca să poată avea versul dorit (vezi lucrarea citată).

Este mai mult ca sigur că lucrarea *este cea mai mare parte în proză*. Dar *pe alocurea sunt părți* unde sunt introduse sau „meșalim" (sentințe ,ziceri) vechi *în poezie* (ca 7, v.$_1$ — 15) sau chiar unele bucăți *poetice proprii* ale autorului (ca 7, $_{15-23}$). (Vezi Lowth op.

determina atât timpul cât şi autorul ei. Şi criticii fac din acest argument *temeiul cel mai de seamă* pentru a stabili nu numai timpul, dar şi autorul Eclesiastului. Cu acest argument au făcut şi pe mulţi cercetători cumpăniţi să părăsească vechea credinţă că Eclesiastul ar fi scris prin veac al 10-lea şi să-l atribue unor vremi mult mai noi.

Părinţii şi scriitorii bisericeşti nu s'au ocupat de stilul şi limba scrierilor. Ei se ocupau de ideile ce cuprind scrierile — şi gândul lor erà cel bun. Nici pe noi azi nu ne interesează tot aşà de mult timpul sau autorul scrierii, *cât ideile ce cuprinde scrierea.*

Dar pentrucă s'a ocupat critica mult de autor şi timp şi să nu luăm scrieri false drept autentice trebue să vedem dacă susţinerile criticilor sunt întemeiate pe adevăr sau păreri subiective.

Părerea ce mi-am format cercetându-le este că în afirmaţiunile criticilor sunt multe exagerări, care-i fac să tragă concluzii greşite.

Mulţimea cuvintelor streine — persane, aramaice, grece,

---

cit. I p. 319 notă şi Desvoeux op. cit. cartea II, cap. 1), De aceiaşi părere Knobel op. cit. pg. 58 sq; Ewald în „Die Dichter des alten Bundes"; Delitsch (p. 208 sq.) ca şi Bickel, Driver şi Barton, împreună cu cel mai nou Podechard op. cit. pag. 135 sq. şi traducerea textului la pag. 213 sq.).

Şi cu toată mustrarea ce i se face autorului acestei scrieri, chiar criticii (vezi Podechard op. cit. p. 139) trebue să recunoască, că sunt părţi în care adâncimea cugetării şi a simţirii au făcut să răsară în scrierea lui bucăţi destul de bine închegate şi frumoase şi din punct de vedere stilistic. (De pildă cap. 1 v. $_{4-9}$, 9 $_{2-10}$).

In adevăr este o scriere curioasă. De câte ori o citeşti te prinde sufleteşte te frământă, te turbură chiar. Iţi lasă în suflet şi în minte ceva, care cu greu se şterge. Şi dacă vrei să stai puţin să prinzi înrâuririle şi să le dai vieaţă este foarte greu. Pare c'au fugit. Este întocmai ca trecerea cu trenul prin poziţiuni încântătoare.

Unii critici, Ch. Schmidt (op. cit.) şi Ceyne (op. cit.) cred că este o lucrare neisprăvită. Este numai o schiţă pe care n'a putut s'o desăvârşească fiind oprit nu se ştie de ce şi cum.

Este aşa fel scrisă încât nu iei în seamă — la început — stilul. Te prind ideile — unele destul de adânci şi frumoase — şi forma simplă în care le înfăţişează.

Au nu cumva a fost această scriere *o simplă cuvântare* — poate chiar întâmplătoare? — pe care autorul n'a mai revăzut'o? El a voit numai să înrâurească pe ascultători, să le prindă gândurile, să le frământe sufletele, să le dea învăţături. Şi dacă este aşa trebue să recunoaştem că a reuşit.

latine (vezi nota 69 sq.) — nu sunt un temeiu tare ca să credem că scrierea este de origină târzie.

Multe din cuvintele din Eclesiast se găsesc și în celelalte scrieri recunoscute ca având o mare vechime ale Vechiului Testament [72]), deci nu le putem socoti ca dovadă că scrierea a fost compusă târziu, adică aproape sau după exilul babilonic.

---

72) נהג (din II, 3) în ebraica clasică — a cârmui, a conduce; în iudeo-aramaică; a se ocupa de, a exersa (vezi dict. de Levy). *Aci în Ecl. are însemnarea clasică, nu cea nouă.* Criticii îl traduc greșit. (Vezi Gesenius (la acest loc) care se corijează singur, căci odată tradusese cu „*assue factum est*" *sapientiae*, iar mai pe urmă spune că a tradus greșit, căci trebue redat cu „*agebat*" *cum sapientia*. De asemenea Zapletal, care traduce cu „Die Lenkung behalten sollte", adică însemnarea clasică din cartea Facerei 31 18, Eșire 3 1 etc., Samuel, Psalmi, și altele).

שלט se găsește în Ecl. 2 19, 5 2, 18 etc. și este dat ca aramaic, căci se află în scrierile de mai târziu Ez. 16 30 etc. Dar radicalul cu aceiași însemnare se află și în Facere 42 6 și apoi în ps. 119 133, deci într'o vreme foarte veche.

סוף îl găsim cu aceiași însemnare în Ioel 2 20 și de asemenea în Cronici II 20 16.

אלו nu este altceva decât unirea lui לו cu אם Deaceea mulți nu-l pun între aramaisme.

תקן se află în Proverbe XVI, 2; XXI, 2; XXIV, 12 cu aceeași însemnare.

בכו poate fi o formațiune ebraică în felul לכן ce se întâlnește des, sau על־כן care se găsesc deseori în Pentateuch.

Forme substantivale în ות (ut) ca ילדות (XI, 9, 10); רעות (I, 14 etc.) מלכות (IV, 14) etc. nu sunt noi, ci se găsesc și în alte scrieri vechi ca Numeri XXIV, 7 Ps. XLV, 7 etc.

Tot astfel formele în ון (on) ca רעיון (I, 17 etc.) זכרון (I, 11 etc.) se găsesc și în alte scrieri mai vechi, ca Eșire (XII, 14 etc); Levitic XXIII, 24 etc.

Tot așà cu formele substantivale în ן' (ian) cum sunt ענין ca derivate dela ענה a lucra, a se osteni — ideie ce o găsim în עני umilit, apăsat și în radicalul arab și siriac al acestui cuvânt; sau קנין din Facere XXXIV, 23 etc.; sau מעין din Facere VII, 11 etc. — care dovedesc că asemenea substantive cu această terminațiune nu au fost numai în limba aramеică. De aceea și cercetatorii mai obiectivi unii recunosc că aceste forme „sont *plus* fréquentes dans la langue tardive", (Podechard op. cit. pg. 44), dar nu tăgăduesc că s'ar afla și în limba ebraică mai veche; iar alții ca Eichhorn — pentru Hosea, Delitsch pentru Isaia (cap. XL—LXVI) nu tăgăduesc autorilor *dreptul* de-a întrebuința

Construcţii sintetice [73]) sunt de asemenea multe care par

o formă nouă, o construcţie neobişnuită, sau a schimba pe cele vechi când voesc să spună idei noi.

Din acelea, cari se socotesc de *origină greacă* avem: תור (I, 13) pe care criticii îl socotesc imitat după σκέπτομαι. Nu înţeleg de ce nu poate fi vechiul cuvânt ebraic pe care-l găsim în Numeri (XIII 2, 16, 17) cu însemnarea: a cerceta, a iscodi, a observa cu luare aminte, luat aci ca termen filosofic cu însemnarea veche şi chiar potrivită: a studia, a cerceta cu mintea o chestiune oarecare? Tot aşà קרה (II, 14 sq III, 19) nu este traducerea grecescului συμφορή, ci cuvântul ebraic vechiu din I Samuel (VI, 9; XX, 26), Ruth (II, 3) cu însemnarea de „întâmplare" din radicalul verbal קרה aşà de des întrebuinţat în scrierile vechi.

ארם întrebuinţat ca איש în opoziţiune cu אשה nu ştiu de ce ar fi imitate după greceşte unde ἄνθρωπος este în opoziţiune cu γυνή?

De ce înrâurire greacă când în cartea Facerii avem aceeaşi întrebuinţare? (Fac. II, 22, 23, 25; III 8, 12, 17, 20, 21)

Mai sunt şi alte cuvinte cărora li se atribue origina greacă. Trec peste ele, căci aflăm aceeaşi stare (vezi şi Podechard op. cit. pg. 49 sq. şi Zapletal op. cit. pg. 64 sq; ca şi Motais op. cit. vol. II pg. 339 sq).

Aceiaşi stare aflăm când este vorba de *prescurtări*. De pildă ש este des pus în locul lui אשר (pron. relat. „care"). Dar găsim ש în loc de אשר şi în Facere 6 3 (בשגם) în Judecători 5 7 (שקרתי) tocmai în cântul Deborei, recunoscut de critici ca foarte vechiu, şi în alte locuri din V. Testament; nu numai în Iona (1 7, 12) sau Iob (19 23) sau în alte scrieri din vremea exilului. Şi chiar în Ecclesiast se întrebuinţează când אשר, când ש. (Vezi şi Podechard op. cit. pg. 37. Motais op. cit. vol. II pg. 354 şi alţii).

73) תחת שמש=sub soare, ar fi o traducere după ὑφ'ἥλίῳ sau ὑπὸ τόν ἥλιον, pentrucă nu o găsim în alte cărţi ale vechiului Testament. Dar în l. ebraică veche avem construcţia similară: „sub ceruri" şi „pe pământ", care se găsesc în Eclesiast, dar de foarte multe ori în celelalte cărţi, ca Facere 8 17 etc. Eşire 17 14. Dt. 7 24. Şi Podechard scoate la iveală, cu dreptate, că această expresie, „sub soare" se găseşte în inscripţii feniciene ce sunt datate din veacul al 5-lea a Chr. (Vezi Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik. II p. 156 sq. Şi Schürer II p. 129, care le datează încă din veac. 4. Comp. şi Lagrange, Religion semitique p. 481 sq.).

Deci construcţia este de origină semită sigură din veac. V. Şi neapărat că nu a apărut întâia dată în acele inscripţii, ci a fost mai veche cum ne dovedeşte existenţa ei şi construcţiilor similare: „sub ceruri" sau «pe pământ», în Pentateuch şi alte scrieri din Sf. Scriptură mai vechi de veac. V.

עשות עוב (3 12) n'ar fi decât grecescul εὖ πράττειν. Dar de ce dacă zice în II Sam. 12 18 „עשה רעה = a face rău" sau „a pricinui o

a fi tot imitații ale construcțiilor grecești similare. Dar și acestea sau sunt din acelea pe care le găsim și în literatura ebraică mai veche, sau sunt făcute după felul altor construcții vechi asemănătoare, care mai înainte n'au fost întrebuințate în literatură, căci nu a fost prilej, deși ele vor fi existat în limbă. Și nici nu trebuie niciodată să uităm că noi azi nu avem *toată* literatura ebraică veche. Mare parte este pierdută [74]).

---

nenorocire" n'ar zice și «a face bine»? Intrucât o expresie ar fi imitație și alta nu? Și doar pe vremea lui Samuel nu poate fi vorba de înrâurire greacă?!

Tot așa יום טובה (7_{14}) n'ar fi decât εὐημερία. Dar în ps. 27_5 și alte locuri găsim „ביום רעה = în ziua de nenorocire" ca expresie ebraică veche. De ce dar n'ar fi zis și „în ziua de fericire"? fără să aibă nevoe să ia construcția greacă.

Asemenea cu טוב אשר יפה (5_{17}) n'ar fi decât „καλὸς κἀγαθος" din grecește. Dar o construcție asemănătoare se află în Hosea 129 „און אשר׳הטא".

Iar יפה a putut foarte bine avea mai mult înțelesul lui טוב (bun) cum și καλὸς în grecește sau „frumos" în românește are însemnarea de «potrivit, cuviincios" fără să fie înrâurire străină.

ראה שמש = a vedea soarele, ar fi iarăși expresie greacă. In cazul acesta și „a vedea soarele", „a vedea lumina" din Iob 3_{16} și Ps. 9_{20}, 58_9 tot grecisme ar fi.

Și alte expresiuni (arătate în deosebi de Siegfried op. cit. introducere, Podechard și alții) sunt date ca grecisme fiindcă autorul nu s'a exprimat *atunci*, cum ar fi vrut criticul *azi*.

Siegfried zice că enumerarea lucrurilor pentru care este vreme (cap. 3_{1-8}; $9_{2, 11}$) este tot o înrâurire greacă, obișnuită la scriitorii greci mai noi (de pildă la Philo «De mercede meretric III, $_4$ ediția Mangey II, $_{267}$ sq. și mai ales Marcu Aureliu IV, $_{32}$. Timoteiu I, $_9$ sq. II Timoteiu III, $_{21-4}$. Dar cu dreptate zice Zapletal (op. cit. pg. 66) că asemenea enumerări sunt și în Iob 3_3 sq., 29_2 sq, 38_4 sq. și asemănarea cu Marcu Aureliu este tot așa de mare ca și deosebirea (p. 66 op. cit.).

Trecem peste alte cuvinte, expresii și construcții care sunt considerate de unii critici ca grecisme pentrucă socotim — ca și olandezul Kuenen (în introducerea sa la Eclesiast) că autorul a întrebuințat *cuvintele* în înțelesul cunoscut cititorilor săi (ca de pildă și שרה care nu este latinescul «sedes», cum zice Graetz, sau מלאה=plena, eu înțeles de „însărcinată", ci sunt de origină ebraică) și a lăsat la o parte toate *construcțiile* care ar fi fost streine lor. Și tot odată întrebând — ca și Podechard op. cit. p. 53 — dacă este metodă obiceiul acesta de a socoti pe un scriitor ebreu că n'ar fi fost în stare să scrie ceva fără să împrumute și cuvinte și construcții dela alții, în vreme ce le avea și în literatura neamului lui?

74) Vezi Eichhorn „Einleitung". La Motais op. cit. pg. 362 notă și cursul meu de introducere.

Este drept însă că sunt unele cuvinte [75]) şi unele construcţii [76]), care se pare că aparţin limbii aramaice, nu ebraice şi — faţă de mărimea scrierii — multe construcţii şi cuvinte, care deşi unele se mai întâlnesc şi în vechile scrieri, sunt însă foarte greu de lămurit [77]) în înţelesul ce li se dă în textul nostru.

Pe acest temeiu cei mai mulţi cercetători cred că scrierea nu a putut fi compusă pe vremea înfloririi limbei ebraice, ci mult mai târziu.

Netăgăduit că pentru a determina timpul când o scriere a fost compusă trebue să ţii seamă de *limba în care este scrisă*. Dar chiar un critic ca E. Renan zice că „ce criterium est fort dangereux" [78]) şi de aceia trebue întrebuinţat cu multă băgare de seamă. A ţine seamă numai de „particularităţile gramaticale"

---

75) כבר (1_{10} etc.) care nu este întrebuinţat în Vechiul Testament şi corespunde verbului siriac cu acelaşi radical întrebuinţat mai târziu de rabini.

מדינה (provincie) (2_8 etc.) care pentru motivul că nu se întâlneşte decât în 1 Regi $20_{14, 15, 17, 19}$ şi apoi în Daniel 11_{24}, Egechiel 19_8, Esdra, Nehemia, adică în scrieri mai târzii, ar fi de origină aramaică, unde este întrebuinţat foarte des.

זמן (timp) de asemenea nu se întâlneşte decât în Eclesiast, Esra, Nehemia, Ester.

פשר (explicare) care nu se mai întâlneşte în altă parte.

גומץ (groapă) se întâlneşte numai aci, dar ca formă este ebraică. Şi alte câteva încă.

76) Intrebuinţarea perfectului cu *uau* simplu ca timp istoric ca în limba aramaică, în loc de imperfect cu *uau* consecutiv ca în ebraică (care se găseşte totuşi în Eclesiast, însă numai 1_{17}, $4_{1,7}$). Prezentul exprimat prin participiu cu sau fără pronumele personal ($1_{4,8}$ 2_{14} etc; 7_{26}, 8_{12} etc.) deşi acest fel de exprimare se găseşte şi în scrierile vechi (Vezi aci nota 71).

77) חוץ מן (2_{25}) este o expresiune puţin întrebuinţată în scrierile vechi. In Mişna însă mult.

— עקר în infinitiv (3_2) întrebuinţat în alte şcrieri în sens metaforic (comp. Facere 49_6; Ţefania 2_4)

— עדנה (4_2) formă contractată din עד חן.

— אהב ב (5_9) adică אהב verbul, construit cu ב este neîntrebuinţat. Mulţi cred pe ב că ar fi o greşală la transcris.

— סכל (10_6) nebunie, iarăşi neobişnuit. Se crede a fi o punctare vocalică greşită în loc de סכל nebun.

— אל-עיר (10_{15}) ar fi greşală în loc de העיר. Dar fiind un proverb nu este posibil să se fi pronunţat şi fără articol?

Şi încă altele câteva, cu osebire în cap. 12.

78) Ètude sur le Cantic. des Cantiques p. 108.

este o „metodă necomplectă". Chiar cele mai vechi rămăşiţe poetice ale Ebreilor cuprind „aramaisme" [79]). Şi este de înţeles pentru ce istoria Orientului întăreşte datele biblice. Şi după datele biblice strămoşii lui Abraham, Arpachsad, Heber, şi cu tatăl lui, Thare, au locuit prin părţile în care se vorbea o limbă semită. Thare a locuit în „Ur Kaşdim", apoi „în Haran" pe unde se aflau Aramei. Este deci mai mult ca sigur că au vorbit limba arameică. Şi este foarte posibil că şi Abraham, ca şi părinţii lui, vorbea limba arameică sau un dialect foarte aproape de ea [80]).

Abraham venind în Palestina a dat de Canaanei. Aceştia au vorbit o limbă foarte aproape de limba arameică şi dacă nu chiar ebraica, dar o limbă foarte aproape de cea ebraică [81]). In Mesopotamia în cetatea lui Nahor unde erau părinţii şi rudele lor a trimis să caute soţie pentru fiul său Isaac. Tot în Mesopotamia la Padam Aram a fugit şi Iacob de fiica fratelui său Esau [82]).

Din familia lui Laban îşi ia soţiile — Lia şi Rachel — şi cu ele şi alţi slujitori [83]).

Rudele şi neamurile lor în Mesopotamia vorbeau limba arameică. Iacob ducându-se acolo a vorbit desigur limba arameică sau o limbă foarte aproape de a lor, căci s'au putut înţelege uşor şi a rămas la ei 14 ani.

Pe această cale în limba vorbită de Abraham şi urmaşi trebue să fi rămas nu numai cuvinte foarte multe, dar şi construcţii arameice.

Luînd limba Canaaneilor — foarte probabil cu totul aproape de ebraică — moştenirea arameică, părintească nu s'a pierdut cu totul.

Această moştenire chiar în decursul formării limbii până la David nu este cu putinţă să se fi înlăturat cu totul [84]).

---

79) Renan, Histoire des langues semitiques p. 132 sq.

80) Vezi şi „Valoarea V. Test. p. creştini" de mine p. 29.

81) Vezi Renan H. d. l. semit. pg. 111; Gesenius, Gesch. D. Hebr. Sprache § 7 pg. 16; Munk-Palestine pg. 86.

82) Facere cap. XXIV sq. şi XXVIII sq.

83) Facere XXXI, 17, 18.

84) Aşa ne explicăm şi aramaismele din psalmii lui David şi din proverbele lui Solomon sau alte scrieri din vremea aceea.

Un fapt real din zilele noastre mă întăreşte în această convingere.

Incepând cu David atingerile cu Arameii se înmulţesc. El are războaie şi legături militare cu Syrienii [85]), ca şi legături de prietenie [86]) şi de familie [87]) cu Arameii, căci Gheşur cu care se înrudise şi unde a fugit Abesalom era regat arameu [88]).

Acestea şi alte multe legături pe care le-a avut David cu Arameii nu au putut rămâne fără înrâurire asupra limbei vorbite. Fica lui Gheşur, soţia lui David, vorbind limba neamului ei va fi înrâurit cu ceva şi limba ţării în care trăia. Este adevărat că sunt puţine aramaisme în poesiile lui David, căci *poetul alege cuvintele mai cu grijă decât prozatorul.* Dar tot sunt puţine urme de înrâurire arameică şi în psalmii lui.

Pe vremea lui Solomon înrâuririle streine se întetesc şi se înmulţesc. Comerţul întins ce făcea cu streinii din cele mai depărtate locuri; căsătoriile cu femei din toate neamurile; luptele avute cu vecinii; mulţimea de streini, care veneau să vadă regatul al cărui nume se dusese până departe [89]) şi de sigur şi studiile lui asupra literaturilor streine [90]); cum şi mulţimea nenumărată de slujitori, printre care mulţi streini aduşi de femeile lui, fie în casă, fie la templele idolatre ce construise pentru idolii lor [91]) au contribuit să se strecoare în limbă nenumărate cuvinte streine. Din acestea cea mai mare parte au fost arameice, căci lăsând la o parte faptul că strămoşii lor vorbiseră limba arameică, sau o limbă foarte aproape de ea, cu

---

Un băiat de neam iudeu — elev în cl. IV-a primară, şcoală românească — vorbind cu colegii lui zice: „Mă duc să te spui *lu* mama". Iată *înrâurirea jargonului părintesc.*

Un bătrân slujbaş al statului, numai în slujbă de 35 ani, de neam bulgar — vorbind *acum* prea puţin limba bulgară — mai păstrează la unele cuvinte româneşti *accentul şi pronunţia străină.*

Acestea ne atrag luarea aminte că trebue să fim cu *foarte* multă băgare de seamă când cercetăm limba în care este scrisă o carte şi cu atât mai mult când, după limbă, voim să determinăm timpul compunerei.

85) II Samuel VIII, 6

86) II Samuel VIII, 9,10.

87) II Samuel XIII,37. Una din femeile lui David = Maacha — era fica regelui din Gheşur-Tolmai.

88) II Samuel XV, 8.

89) Vezi aci în urmă pg. 132 nota 57.

90) Vezi aci în urmă pg. 134. Compară şi Renan, H. d. l. sem pg. 203 sq.

91) Vezi în urmă pg. 133 notele 62,63.

Arameii au avut multe atingeri şi limba lor era cea mai aproape de cea ebraică.

Dar găsim şi alte cuvinte, după părerea multora, de origină persană [92]). Ele nu sunt decât două şi nu pot fi o dovadă că scrierea s'a compus târziu pe vremea stăpânirii persane. Aceste cuvinte au putut pătrunde în limba arameică sau ebraică în vremi mult mai vechi. Posibil să fi venit prin Assirieni, care au cucerit părţile ocupate odinioară în Armenia de triburile ariene din care fac parte Mezii şi Perşii [92 bis])

„*Pitgam*" însemnează: decretum, edictum (mandatum quod per litteras vel nuncium effertur) şi a putut deveni general în limba oficială a vremilor de atunci [93]).

„*Pardesim*" este „paradisos" grec, ce se da şi se dă grădinilor frumoase şi îngrijite [94]).

Aceste cuvinte n'au putut veni în limba ebraică şi prin negustori?

Nu le-au putut aduce marinarii lui Solomon ce mergeau departe cu corăbiile să aducă lui Solomon bogăţii şi plantaţii pentru palatele şi grădinile lui? [95]).

Poate că şi darurile ce primea şi bogăţiile acestea au înlesnit încetăţenirea cuvintelor ce stau în legătură cu ele [96]).

Asemenea cuvinte streine odată pătrunse în limbă se păstrează cu multă tărie vreme îndelungată [97]) alături chiar cu un cuvânt original al limbei vorbite.

Din acestea se poate vedea că limba nu poate fi un arătător *sigur şi fără greşală* al vremii când o scriere a fost compusă.

4) *Împrejurările istorice şi sociale ce se desprind din cuprinsul Ecclesiastului nu se potrivesc pe vremea lui Solomon, cu atât mai puţin pentru el personal.*

---

92) Vezi în urmă pag. 135 nota 69.

92 bis) Vezi Ieremias op. cit. pag. 26 sq.

93) Ca şi «Ultimatum» în cancelariile europene.

94) «De arboreto et vivario quae arcem regiam veterum Persarum cingere solebat» Gesenius, thesaurus la acest cuvânt.

95) Ewald. Geschichte Israels vol. III p. 361 sq.

96) Iosef Flaviu, Arheologia Edit. Nies. Lib. $8_{6,6}$ pare că adevereşte această părere.

97) In limba germană avem cuvântul: „ingenieur" care se păstrează şi azi, pe alocurea, alături cu noul cuvânt original al limbei: „Baumeister" şi chiar într'o însemnare puţin deosebită de cea originală franceză.

Să cercetăm istoria! Din cuprinsul Eclesiastului tragem concluzia că erau vremi de mari frământări în vremea când, sau în urma cărora s'a scris cartea. Asemenea frământări autorul le-a trăit.

Lux mare văzuse şi în lux trăise. Un lux mai mare ca pe vremea lui Solomon nu a fost niciodată la Ebrei [98]).

De *nedreptăţi* multe se plângeau oamenii pe vremea lui, adică a autorului. De sigur că birurile cele multe şi mari depe vremea lui Solomon adunate de slujbaşi numeroşi care „mâncau, beau şi se veseleau [99]) erau prilej foarte bine venit pentru nedreptăţi şi în administraţie şi în justiţie.

Se scoate deseori la iveală credinţa în puterea şi providenţa divină. *Idolatria* cu ale ei obiceiuri păgâne şi imorale ce stăpânea pe vremea lui Solomon [100]) la curtea regală se întinsese de sigur şi în popor şi slăbise poruncile legii. De aci dar nevoia de a scoate la iveală credinţa în puterea lui Dumnezeu şi pronia divină.

Această idolatrie a făcut chiar din vremea aceea, ca jertfele să devină o simplă formalitate lipsită de credinţă şi pietate, jertfe pe care autorul le numeşte „jertfa celor fără minte" [101]). Şi cred — spre deosebire de mulţi critici — că imoralitatea, legată cu idolatria, stăpâne şi la curtea regală şi în popor au făcut pe autor să spună şi cuvintele aspre pentru femeie, ce găsim în cap. VII, $_{26-28}$.

Vremea lui Solomon mi se pare deci mai potrivită pentru asemenea idei decât alte vremi de mai târziu.

Şi aceste idei ca şi starea societăţii ebraice de pe vremea lui Solomon se potrivesc cu ideile ce se desprind din cuprinsul Eclesiastului.

Cine anume a fost? Piedici noi se pun însă când trebuie să hotărăşti cine anume ar fi autorul. Lux, bogăţie, idolatrie se potrivesc pentru Solomon [102]). Cred — cum am

98) Vezi în urmă nota 58.

99) Vezi în urmă pg. 132 sq;

100) Vezi în urmă 138 sq.

101) Ecl. IV, $_{17}$

102) Nici lauda că el a făcut templul, nici aducerea de numeroase jertfe (I Regi III,$_3$ IV$_{15}$; VIII,$_{5\ 62-64}$; X, $_5$ XI.$_7$) nu-i spală păcatul destră-

zis mai sus — că și cuvintele aspre pentru femeie pot fi ale lui, căci cu 700 de femei și 300 de țiitori [103]), care-i supuseseră inima, câtă experiență sentimentală nu va fi făcut el?!

De ce nu s'ar potrivi pentru Solomon, ca autor, și afirmațiunea că în țară cel sărac este năpăstuit și lipsit de judecată și dreptate [104])? El știa bine că în mulțimea de slujbași ce avea erau și oameni necinstiți și răi. Dar nu-i cunoștea personal. Poate că ar fi voit să-i afle, dar sau îi apărau tovarășii lor, sau erau prea departe de el și nu-i putea afla. Au în vremile noastre nu este așa? Citiți numeroasele mesagii regale cu prilejul deschiderii corpurilor legiuitoare și se vor găsi alusii la îndepărtarea nedreptăților. In toate vremile oamenii au fost aceiași și lucrul lor are multă asemănare.

Nu pot de asemenea să nu cred că Solomon ar fi scris laudele cu privire la înțelepciunea lui.[105]).

El a fost cu adevărat mai *înțelept* decât toți, care au fost înnaintea lui în Ierusalim. Cartea I-a Regi și II Cron. ne vorbesc de înțelepciunea cu care Dumnezeu l'a dăruit. Dar tot din aceste cărți reese că Solomon cu toată înțelepciunea lui era ros de mari păcate.

Din aceste păcate, din cele ce se povestesc despre el, nu se poate lăsà afară cel al mândriei. Deci aceste cuvinte pot fi spuse din mândrie. Dar poate fi și un rezultat al umilinței. El privindu-și viața și văzând unde a ajuns ca un semn de deșteptare din somnul bucuriilor și plăcerilor își recunoaște greșalele cele multe și mari. El zice „*Am fost* mai înțelept și mai mare" decât toți din naintea mea. In acest „*am fost*" recunoaște singur că înțelepciunea lui l'a îngâmfat și l'a împins și pe căi greșite, pe care atunci când scrie Eclesiastul le mărturisește, le osândește poate fără să vrea de îndată ce el singur declară toate bucuriile și plăcerile, deșertăciuni. In acest „am fost" văd, în Eclesiast, mai mult umilință decât mândrie, dacă Solomon este autorul.

Este însă o afirmațiune în Eclesiast că „mai bun este un tânăr sărac și înțelept decât un împărat bătrân și fără

---

bălării și greșeala construirii capiștelor idolatre pentru femeile lui (vezi aci în urmă pg. 133 sq).

103) I Regi XI, 3.

104) Ecl. 5_7.

105) Ecl. 1_{16}; 2_9, $_{15}$, $_{19}$t

minte, care nu înţelege să se lase a fi îndrumat. Căci din temniţă iese acela să domnească, deşi s'a născut sărac în împărăţia *acestuia*" [106]). Mărturisirea aceasta a dat naştere la multă discuţie între cercetători, care s'au străduit să afle cine este împăratul bătrân şi tânărul sărac [107]). Răscolindu-se întreagă

106) Ecl. IV. $_{13-14}$.

107) Unii s'au gândit la Iosef în Egipt (Fac. XXXIX sq.). Dar Iosef n'a ajuns împărat.

Alţii s'au gândit la Saul şi David (I. Sam. XIX sq.). Dar David n'a fost în închisoare.

Alţii cred a fi Solomon şi Ieroboam (I Reg. XI $_{26}$). Dar Solomon nu a dat dovezi că era „fără minte" (comp. I Reg. XI $_{40}$) şi nici Ieroboam nu putem crede că a fost *sărac*. (Comp. I Reg. XI,$_{26}$ sq. şi XII$_3$). Delitzsch şi alţii cu el, cred că regele bătrân este Astyage al Mezilor (585—550); iar tânărul înţelept, Cirus, care l'a detronat. Dar Cirus n'a fost nici închis în temniţă, nici sărac.

Boetcher crede că *regele bătrân* era Acheus, protivnicul lui Antioch III cel Mare (223—187), din vremea Seleucizilor, care ar fi tânărul sărac. Dar Acheus n'a fost rege şi Antioch n'a fost sărac.

Hitzig crede că regele bătrân ar fi marele preot *Onias II* fiul lui Simonis I, care n'a voit să plătească lui Ptolomeu III Everghetis (246—221) birul datorit. Iar Iosif, nepotul lui Onias, foloseşte acest prilej şi isbuteşte să fie numit strângător de biruri şi adună mare avere (vezi Iosef Flav. Antic. Iud. XII $_{4,\ 5}$ şi $_6$. La începp. cărţii XII, Iosef este arătat ca nepot al lui Onias. Schürer op. cit. I. p. 183, nota 4 şi 195 nota 28).

Dar nici Onias, nici Iosef n'au fost regi.

Barton crede că regele bătrân ar fi Ptolomeu IV Filopator (222 - 204). Iar tânărul ar fi Ptolomeu V Epifane (204—181).

Dar Ptolomeu V a venit la tron la vârsta de 5 ani şi nici nu era sărac, nici nu putea fi numit înţelept la această vârstă.

Winkler zice că Antiochus IV Epifane (175—164) este regele bătrân. Acesta murind îi urmează fiul lui Antioch V Filopator, încă tânăr, sub tutela lui Lysias. Dar Demetrius, fiul lui Seleuc V Filopator şi nepotul lui Epifan, care fusese depărtat dela tron de unchiul său şi dus zălog la Roma, scapă din închisoare şi părăsind corabia la Tripolis este primit cu bucurie de popor şi luă domnia (162—150). Acesta ar fi tânărul.

Dar Antioch IV Epifane a murit în putere fiind, şi nu ar fi putut fi numit «bătrân»; iar Demetrius n'a fost sărac şi nu s'a născut pe vremea împărăţiei lui Epifane, ci sub domnia lui Seleuc IV, tatăl său.

Winkler mai aplică însă şi 10$_{16}$ sq., la Demetrius. Acesta a fost dat la o parte dela tron de Alexandru Balas (150-146). Demetrius ar fi regele din v. 17 (cap. 9) iar Balas tânărul din v. 16. Dar nu se potriveşte, căci regele nu era un copil, cum voeşte Winkler să schimbe textul.

Alt comentator — Peters — crede că Demetrius I era regele bătrân şi Balas — tânărul sărac.

istoria vieții acestui neam se înțelege că s'au găsit câte una sau alta din trăsăturile persoanelor despre care este vorba în Eclesiast și la alte personagii din istorie. La nici unul însă nu se potrivesc toate cele spuse în Eclesiast. Regi fără minte bătrâni, sau tineri cu minte s'au ivit în toate vremile. Stări rele și grele pentru popor au fost de asemenea numeroase în viața acestui neam. Istoria, zice Podechard [108]), lasă pe critici în nedumerire cu privire la timpul zugrăvit în Eclesiast.

Este dar cu putință ca toate aceste pilde date de autor să nu fie fapte istorice reale, ci cu adevărat numai pilduiri, pentru ca să facă mai înțelese și mai deslușite observările lui personale pe care le-a scos după matură gândire din cele ce cunoștea din istoria și viața trăită de neamul lui sau chiar și din istoria altor neamuri [109]).

Mai este cap. XII, 9 sq., adică epilogul, care ne dă încă de gândit fără a ne aduce vre'o lămurire.

Mulți cercetători cred că aceste versuri nu sunt ale lui Solomon și nici ale autorului celorlalte capitole respingându-le pe aceleași temeiuri ca și pe celelalte capitole [110]). Adaogă însă

Un altul — Haupt — crede că Antioh IV Epifanes era regele bătrân, iar Balas tânărul înțelept. Dar nu se potrivesc datele. Demetrius nu poate fi numit regele bătrân și fără minte. S'a suit pe tron la 23 ani și a murit la vârsta de 35 ani în lupta cu Balas.

Mai ușor putem numi pe Antioch IV ἐπιμανὴς = fără minte, decât ἐπιφανής = strălucit.

Balas a fost tânăr și sărac, dar a sfârșit domnia rău, în cât mai lesne i se poate aplica cele din 10_{16} (Vezi Schürer op. cit. I pag. 227 nota 11).

Alții s'au gândit la Alexandru Ianeus (103—76), tânăr ieșit din închisoare ca să domnească. Dar domnia lui n'a fost primită cu bucurie; iar înnaintașul lui, Aristobul I (104—103) a murit tânăr, deci nu poate fi numit rege bătrân și fără minte. Și nici înaintașul și tatăl lor, Hyrcan (135-104) nu poate fi numit rege bătrân și fără minte. (Vezi Schürrer op. cit. I pag. 256 sq. în deosebi 271).

Graetz și cu el Seinecke și Ceyne cred că tânărul rege ar fi Alexandru, fiul lui Irod cel Mare (37-4 a. Chr.), care a fost aruncat în închisoare de tatăl său. Dar acesta n'a fost nici sărac, nici înțelept și nici n'a domnit. Iosef Flaviu, Ant. Jud. XIII, cap. III_1, Ediția Niese pag. 12, vol. IV.

108) Op. cit. p. 116.

109) Cum se găsesc de acestea în toate scrierile din lume. De aceeași părere și Zapletal (op. cit. pag. 67).

110) Adică stilul, ideile, construcțiile, ca și cuvintele streine de limba ebraică.

la argumentele dinnainte şi faptul că se vorbeşte în persoana III-a — ceeace nu s'ar fi întâmplat dacă ar fi fost acelaş autor şi cu atât mai mult dacă autorul ar fi Solomon.

Dar cum am văzut mai înainte niciunul din aceste temeiuri nu sunt aşà de tari ca prin ele să se poată stabili şi autorul şi timpul. Şi acelaş culorit al limbii ca şi ideile ce se văd în acest epilog sunt la fel cu cele din capitolele dinainte [111]).

Faptul că se vorbeşte (v. 9 şi 10) în persoana III-a deasemenea nu este ceva nou, căci acest fel de a scri se mai găseşte şi în alte scrieri ale V. Testament [112]).

Nici faptul că în vers. 9 se zice: „Eclesiastul a fost un înţelept„ nu este o dovadă tare că aceste cuvinte nu pot fi zise de acelaşi autor. Şi dacă Solomon este autorul n'ar fi putut fi scrise chiar de el.

Aceste cuvinte au fost spuse ţinând seama de învăţăturile ce cuprind mai înainte celelalte capitole

Mie mi se pare că au acelaşi rost şi înţeles ca şi cuvintele ce găsim la mulţi autori şi în osebire la critici: „Am fost cu luare aminte la ...''; „Am cercetat cu băgare de seamă..'' şi altele [113]).

Dacă vorbeşte în pers. 3-a aci ca şi în 1_{2}, $7_{27, 28}$, şi 12_{8} este gândul lui de a scri — cum zicem noi — sub pseudonim [114]).

Din cele spuse mai înnainte ajung la părerea că această scriere mică — dar plină de idei ce răscolesc mintea şi simţirea ori cui o citeşte — *a putut fi scrisă în vremea lui Solomon.* Şi *poate* [115]) *chiar de el* — ca o cuvântare — ţinută

111) Comp. şi Zapletal (op. cit. pag. 71).

112) De pildă în Isaia cap. VII_{3}; $XIII_{1}$ şi XX_{2}. Amos VII_{11-12}.

113) Vezi şi cele zise aci în urmă la pag. 147 sq.

114) Pseudonimatul acesta al lui Solomon este explicabil la vârsta bătrâneţelor când — cum recunosc mulţi scriitori vechi bisericeşti (vezi în urmă pag. 37 sq. şi notele de acolo) el, pocăindu-se de viaţa ce dusese, în Eclesiast se mustră, în mod indirect pe el însuş şi îndreaptă privirile spre Dumnezeu căruia, în sufletul lui, îi cere iertare.

115) Zic „poate", căci nu pot dobândi siguranţă asupra celor făcute acum atâtea mii de ani în urmă. Stilul mă pune la îndoială, dar soarta tuturor textelor îmi slăbeşte îndoiala. Şi să nu uităm că azi chiar nu toate scrierile unui autor sunt la acelaş nivel stilistic sau ca fond chiar. Tot aşa poate fi şi cu Solomon.

la vreme de bătrâneţe — în vremea când ochirea ce arunca în anii lui din urmă îi turbura sufletul şi oarecum îndurerat de ce vedea mai dinainte că are să vină îşi depăna firul gros şi noduros al păcatelor sale cele multe [116]).

Texte şi versiuni.

Textul ebraic. Nici un manuscript în care se află Eclesiastul nu este mai vechiu de veacul al 11-lea.

Textul ebraic aşa cum îl avem este în general binişor păstrat. Soarta lui a fost aceiaşi ca a textului celorlalte cărţi [117]).

Septuaginta. Traducerea de azi se deosebeşte în multe puncte de textul ebraic ce avem.

Faptul că traducerea LXX-ei este prea mult legată de text s'a crezut că în LXX-a n'ar fi fost o traducere a Eclesiastului, ci s'ar fi luat traducerea lui Aquila.

Aquila însă a făcut două traduceri, una mai liberă şi alta κατ' ἀκρίβειαν [118]). Dar Ieronim vorbeşte de două traduceri numai cu privire la Ieremia, Ezechiel şi Daniel. Nu şi pentru Eclesiast [119]). Va fi fost Eclesiastul şi în a doua traducere a lui Aquila? Nu putem spune.

Cercetătorii textelor nu sunt de aceiaşi părere în ce priveşte origina traducerii din LXX-a.

Mai aproape de adevăr pare ideea că traducerea din LXX-a prin schimbări făcute în cursul vremii, depărtându-se de textul ebraic prea mult, a fost corectată mai târziu după traducerea lui Aquila.

---

116) Vezi cele zise cu privire la „Unitatea scrierii".

117) Criticii ce pun timpul compunerei târziu nu cred că ar fi fost scris cu litere feniciene, ci numai cu cele pătrate. Acestea sunt presupuneri, dar nu constatări întemeiate.

118) Ieronim, Mig. P. L. 25 col. 39 (la Ez. 3_{15}).

119) Ieronim. In Ier. P. L. XXIV 719, 740, 765, 804, 810, 818.
In Ez. „ „ XXV 39, 42, 47, 50, 53, 80, 86, 130 etc.
In Dan. „ „ XXV 496.
De altfel Ieronim ne vorbeşte de „editio Aquilae", nu de o nouă traducere, (P. L. $XXIV_{740}$ şi $XXV_{408,436}$.

Traducerea latină veche. A fost făcută după LXX-a. probabil către sfârşitul veacului al 2-lea. Dar nu avem nici de la această traducere textul vechiu [120]).

Peşito. Versiunea siriacă a fost făcută după un text ebraic puţin deosebit de cel de azi. Dar în traducerea se vede înrâurirea LXX-ei [121]).

Vulgata. Este făcută de Ieronim după textul ebraic şi sub înrâurirea lui Symmach. Originalul ebraic de care s'a slujit s'a deosebit întru câtva de textul masoretic de azi [122]).

Versiunea arabă ca şi cea din *Exapla* sunt făcute întocmai după LXX-a.

Traducerea lui Ieronim din commentariile lui este mai interesantă, căci este făcută după textul ebraic. Dar — cum el singur spune [123]) — a ţinut seamă şi de LXX-a, Aquila, Symmach şi Teodoţiu.

Traducerea românească nu este după textul ebraic şi este neînţeleasă [124]).

Canonicitatea scrierii.

Asupra *timpului* când a fost primită în canon sunt păreri deosebite. Unii cred că pe vremea Macabeilor a fost primită în canon (întâia jumătate a veac. al 2-lea a. Chr.). Alţii se coboară până la sfârşitul veacului 1-iu d. Hristos. Budde crede că chestiunea canonicităţii în publicul cititor era demult isprăvită, dar până în veac. 1-iu nu s'a luat nici o hotărîre.

De asemenea *asupra locului* pe care-l are între scrierile canonice sunt păreri deosebite. Azi o avem între Ketubim,

120) Vezi Podechard (op cit pag. 201 sq.) şi Zapletal (op. cit. pag. 41). Mai târziu voiu publica alăturările textului: ebraic, grec, latin şi român ce am făcut la această scriere. Vezi şi Sweete „Introduction to the old Testament in Greek" pag. 88 sq.

121) Vezi Kamenetzky în „Zeitschrift d. altt. Wissenschaft" 1904 pag. 181 sq.

122) Textul acestei versiuni se află şi în Migne P. L. $XXVIII_{1273}$ sq.

123) Migne P. L. $XXIII_{1011}$.

124) Cercetările făcute asupra acestui text le voiu publica aparte şi vor fi tot în felul celor ce am publicat cu privire la „Proverbele lui Solomon" în „Studii teologice" anul I, No. 1.

adică: Cântarea Cântărilor, Ruth, Plângerile, Ester, după Psalmi, Proverbi, Iob şi înnaintea lui Daniel.

Manuscriptele spaniole au altă orânduire. Cronicile, Psalmii, Iob, Proverbii, Ruth, C. Cântărilor, Ecclesiastul, Plângerile, Ester, Daniel, Esdra.

In tratatele talmudice se mai găsesc şi alte orânduiri. La început era numai deosebirea în: Tora, Nebiim şi Ketubim. Fiecare scriere era la început un sul singur. Se discuta încă dacă este îngăduit să le aduni în grupe deosebite.

Fapt positiv este că pe la 200 d. Hr. Eclesiastul era printre Ketubim.

In textele greceşti este pus printre cărţile poetice şi mai în toate manuscriptele între Proverbe şi C. Cântărilor [125]).

Sirach nu citează Eclesiastul, Dar se vede din scrierea lui că l'a cunoscut [126]) fără însă să putem spune sigur dacă el socotea scrierea canonică.

Din *Noul Testament* multe locuri par a avea la temelie idei din Eclesiast. Volk [127]) găseşte asemănare între Ecl. 5_1 cu Mathei $6_{7,9}$; Ecl. 11_2 cu Luca 16_9; Ecl. 9_{10} cu Ioan 9_4; Ecl. 1_{2-11} cu Romani 8_{18}; Ecl. 9_{11} cu Rom. 9_{16}. [128]).

Dar *citate* din Eclesiast *nu* sunt în Noul Testament. Este însă sigur că cei mai mulţi din autorii N. Testament — cu osebire sf. Apostol Pavel — au cunoscut Eclesiastul.

Filo († 40 d. Hr.) nu citează Eclesiastul. Dar el lasă la o parte şi alte scrieri canonice ca Ezechiel, Daniel, etc. Deci lipsa aceasta n'are valoare.

Cartea IV-a Esra (scrisă între 81 şi 97 d. Hr.) [129]) cunoaşte Eclesiastul.

Foarte probabil că nici Iosef Flaviu nu lăsa scrierea la o parte din canon.

Din scrierile rabinice începând de la 90 a Hr. până

---

125) La Sweete op. cit. pag. 197—214 sunt multe liste din care se poate vedea orânduirea diferită a cărţilor.

126) Vezi Nöldeke, Zeitschrift. d. alt. Wissenschaft 1900 p. 91 sq.

127) Commentar în Zöckler „Handkommentar..."

128) Mc. Neile în „Introducerea" sa şi Haupt în comentariul său mai adaogă şi alte locuri de asemănare între Eclesiast şi N. Testament.

129) Vezi Schürer vol. III p. 328.

după Mântuitorul se poate trage concluzia că Rabinii socoteau Eclesiastul scriere canonică.

Dar tot printre rabini găsim unii, care tăgăduiau canonicitatea. Și discuții cu privire la valoarea Eclesiastului s'au făcut în veacul al 2-lea chiar după hotărîrea de la Iamnia [130]). de pe la jumătatea a 2-a a veacului întâiu. Unii găseau în carte contraziceri cu legea. Alții găseau chiar erezii [131]).

Dar este sigur că în veacul II d. Hr. și Iudeii recunoșteau scrierea canonică. De atunci scrierea este cunoscută ca oficial declarată canonică.

De sine înțeles însă că de mulți ani înainte — putem zice chiar mai înainte de era creștină — această scriere era socotită inspirată și de mare valoare. Dacă n'ar fi fost astfel socotită nu era primită în canon [132]). Tot pentru același motiv părerile protivnice din veac. I-iu n'au avut nici un rezultat.

Scriitorii creștini. După unii chiar în Păstorul lui Hema [133]) s'ar afla o citație indirectă din Ecl. XII,13; cum și în Iustin Martirul [134]) în „ἀλλὰ καὶ αὐτή, ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν dar și aceasta de unde a fost luată acolo „merge iarăși", n'ar fi decât ideea din Ecl. 12 7.

Dar acestea sunt numai păreri, care nu pot fi destul de bine întemeiate.

Cel mai vechiu autor la care se găsește numit Eclesiastul este Melito de Sardes († cam 194 d. Hr.), al cărui catalog îl găsim la Eusebiu [135]). Clement Alexandrinul citează din Eclesiast [136]). Tertulian (160-240) citează Ecclesiastul de trei ori [137]).

---

130) Școala renumită, care după distrugerea Ierusalimului aduna pe toți învățații iudei și dedea legi în toate ramurile de activitate.

131) Vezi mai pe larg toate acestea în Schürer op. cit. la numele rabinilor. Zapletal op. cit. pag. 86 sq. Podechard op. cit. p. 7 sq. și 17 sq.

132) Vezi și Loisy „Histoire du Canon de l'Ancien Testament" p. 52.

133) Mandatum VII 1 „Teme-te de Domnul și poruncile Lui păzește-le" Mig. s. gr. II col. 929.

134) Dialogum cum Triphone 6. Mig. s. gr. VI col. 492.

135) Historia Ecclesiastica IV XXVI P. Gr. XX 397.

136) Stromata 1 13 Mig. P. Gr. VIII 765.

137) „Adversus Marcionem" P. L. II 511. „De virginibus velandis" I P. L. II 890 și 938; „De monogamia" III P. L. II 983.

Origen (185-254) după arătările lui Eusebiu [138]). Hippolit (Episc. Romei, † 235) a explicat Eclesiastul [139]). Grigorie Taumaturgul (210-270) are „Metaphras in Eclesiasten" [140]).

Dionisie de Alexandria (247-265) are comentar din care au rămas numai bucăți [141]).

Grigorie de Nissa († 395) are 8 omilii asupra cap. 1-3 din Eclesiast [142]).

Ieronim în „Prologus galeatus" pune Eclesiastul între aghiografe [143]).

Din toată tradițiunea bisericească numai Teodor de Mopsuestia (350-428) pare că tăgăduește că ar face parte din scrierile canonice. El însă nu tăgăduește pe Solomon ca autor, ci numai că el ar fi compus Eclesiastul prin înțelepciunea lui, adică n'ar fi inspirat [144]), idee care a fost condamnată des inodul al V-lea ecumenic (II din Constantinopole) [145]).

Pe temeiul acestor mărturii Biserica a socotit această scriere printre canonice.

Pr. I. POPESCU MĂLĂEȘTI

---

138) Hist. eccl. VI 25 P, Gr. XX col. 581 (comp. și cart. IV cap. 26 în Mig. P. Gr. XX 397, citat mai sus.

139) leronim „De viris illustribus" 61 Mig. s. lat. col. 708.

140) Mig. P. G. X 987 sq.

141) Migne s. gr. X col. 1577 (numai 3 capitole).

142) Migne P. G. XLIV 616—753.

143) Migne P. L. XXVIII 547 sq.

144) Migne s. gr. 66 col 697.

145) Mansi „Amplissima colectio conciliorum" vol. IX Pag. 375—388. Ediția de Leipzig.

„DREPTATEA“ LA POPOARELE DIN ANTICITATE

de
ȘERBAN IONESCU

Deschid cu pietate și plin de încredere *„Cartea Sfântă”* spre a desprinde din ea înțelesul divin și realizările pământești ale *ideei de dreptate*, ca reflex a acelei justiții imanente, pe care rațiunea umană n'a putut-o concepe în toată puritatea ei, și nici n'a înfăptuit-o cel puțin în măsura, în care s'a ridicat la idealitatea ei.

In fața îndoelilor și a obiecțiunilor, pe care unii le-au pus în sarcina Creștinismului, vorbind despre conceptul acestei idei, înarmat cu zelul și răbdarea devotului, am credința, că ideologia creștină profund revoluționară prin porunca: iubirii aproapelui, a frățietății și egalității religioase, a fost tot atât de radicală și în ce privește ideia de *dreptate în sine*.

Este desigur, cu neputință a discută această idee, fără a nu face unele incursiuni și în frământările sociale, survenite dealungul vremii.

Individul ca și societatea au trăit cu adevărat, în măsura, în care au luptat pentru realizarea acestui ideal în omenire. Și astăzi, ea depune sforțări uriașe spre a se apropia tot mai mult de înfăptuirea cât mai integrală a acestei idei. Năzuințile depuse nu sunt cu totul fără rezultat. Nu avem însă o viziune destul de clară a acestui ideal. O iluminare asupra lui găsim însă în Creștinism. Există aci: vederi, concepții și orientări, pe care omul sau nu le-a aprofundat suficient, sau le-a ignorat, rezemându-se mai mult pe puterile rațiunii sale în conceperea dreptății sociale.

De aceia, fără a îmbrăcă armura vreunui reformator social, fie el chiar și de nuanță ortodoxă, ci numai ca simplu

observator al mersului istoric al popoarelor, voiu căutà să pun în lumină două lucruri, de o importanță capitală pentru mentalitatea noastră contimporană și anume: că ideia de dreptate deși frumos concepută în cursul timpului, a rămas totuș o idee abstractă, fără contact cu realitatea colectivităților și fără vr'o putere de influență asupra societăților omenești, spre a le transformà după imperativele ei; iar în al doilea rând, că ideia de justiție a căpătat un imbold extraordinar de realizare socială prin elanul de idealism, pe care Creștinismul l-a revărsat asupra omenirii; cu alte cuvinte, că de la apariția Creștinismului, ideia de dreptate devine într'adevăr o forță socială, care pătrunde încet, încet în toate fibrele organismului social; mlădie și încovoae realitățile colective existente după criteriile unei conviețuiri mai înalte, mai morale, mai ideale. Sunt normele unei așezări creștine, a unei încreștinări a masselor și deci a realizării dreptății dumnezeești între oameni.

Vorbind însă de ideia de dreptate în concepția creștină, să nu ne ispitim a crede, că Creștinismul a adus cu sineși rezolvarea acelor probleme sociale, care astăzi frământă omenirea atât de mult, mai ales în urma marelui războiu mondial, a acestui cataclism, care a sguduit așa de profund întreaga umanitate. Nu!

Creștinismul nu este un sistem: social, politic sau economic. Unii văd, cu drept cuvânt, o agonie a Creștinismului în acest pretins Creștinism social[1]). Mântuitorul a ezitat să dee vr'o rezolvare problemelor: sociale, economice, politice sau naționale, atunci, când a fost solicitat. Misiunea Creștinismului nu este, de a se preocupà de problema pauperismului, ori a șomajului, a supraproducțiunii sau a plus-valorii, a capitalului parazitar ori a repartițiunii bunurilor pământești și a. m. d.

Creștinismul este o religiune și ca orice religiune, ea are ideologia ei, care nu trebue a se confundà cu ideologiile diferitelor sisteme ale vieții sociale. Creștinismul urmărește: mântuirea credinciosului pe baza unei credințe și a păstrării acelui contact neîntrerupt cu Dumnezeirea prin puterea rugăciunii.

1) Vezi: Unamuno: L'Agonie du Christianisme. Paris, 1926 tr. fr.

Creştinismul ne pune în faţă viaţa sfântă şi totuş reală a Mântuitorului, viaţa trăită între oameni şi buni şi răi şi drepţi şi nedrepţi, şi sinceri şi mincinoşi, între oameni formaţi şi din neghină şi din grâu. Viaţa aceasta se poate realizà de fiecare din noi, pe baza unor precepte dogmatice şi morale, care sunt absolute şi eterne. Prin practicarea acestor învăţături, omul poate deveni: o fiinţă cu totul renăscută, o făptură nouă, un creştin adevărat şi plăcut înaintea lui Dumnezeu. Acesta e Creştinismul.

Cum se face atunci, că îl vârâm în mijlocul frământărilor sociale şi-i cerem soluţiuni? Să fim bine înţeleşi, căci în loc să servim cauza ortodoxismului, mai degrab o deservim prin o interpretare greşită şi arbitrară. E bine să punem lucrurile la punct.

— Dar în cazul acesta, ce ne oferă Creştinismul?

— Un element extraordinar de important, care a revoluţionat toate domeniile de activitate socială şi fără care nici o transformare sănătoasă nu poate avea loc, dacă nu ne însuşim mai întâiu acest element pur creştinesc.

Nu în zadar a fost privit Creştinismul ca una din cele mai puternice revoluţii, pe care istoria a cunoscut-o în viaţa acestei omeniri de la apariţia ei. Ea e cu atât mai măreaţă, cu cât Creştinismul n'a făcut uz de violenţă, ori de dialectica renumită a sofiştilor din Anticitate. *„Pe cei simpli a ales Dumnezeu, ca să ruşineze pe cei înţelepţi* — spune Apostolul neamurilor — *şi pe cele slabe, ca să dea de ruşine pe cele tari... şi pe cele ce nu sunt, ca să dărâme pe cele ce sunt. Aşa încât nici un trup să nu se laude în faţa lui Dumnezeu"* Cor. I, 27-29.

Vedeţi, prin urmare, ce răsturnări, ce bulversări, ce transformări provoacă Creştinismul şi aceasta numai prin acel imponderabil sufletesc, prin acel fond de idealism şi spiritualism, care prin porunca iubirii, a egalităţii şi fraternităţii întregului neam omenesc, s'a revărsat ca un mare elan de viaţă morală peste întreaga făptură umană şi peste activităţile ei, sdruncinând din temelie structurile vechilor organisme sociale. Este puterea de credinţă, de iubire, de sacrificiu, de milă, de compasiune, de preţuire a omului ca fiu al lui Dumnezeu, care au prefăcut în mod profund alcătuirile societăţilor. In aparenţă, Creştinismul

vine cu o menținere a stărilor sociale existente, în fond însă, el revoluționează întreaga societate antică.

Marile prefaceri sociale nu se realizează numai prin: grevă, violență ori teroare. Cele mai profunde, sunt cele care se săvârșesc pe cale pașnică ori evolutivă. In aceasta constă și superioritatea doctrinei creștine.

Putem urmări adevărul acesta chiar în analiza, pe care ne-o propunem a o face *ideei de dreptate* și aceasta cu atât mai mult, cu cât s'au ridicat unele obiecțiuni din partea școlilor filosofice, că Creștinismul ar fi ignorat acele aspecte dinamice ale acestei idei. „Este una din cele mai dureroase lacune în morala Noului Testament — spune Paulsen [1]) — întrucât pentru virtutea dreptății nu prea este loc acolo. Sacrificiul și suferința pentru aproapele sunt într'adevăr foarte mult recomandate, dar lupta contra nedreptății și a despotismului spre apărarea celor slabi, îi este streină, dacă nu chiar cu totul absentă. Prin neîmpotrivirea față de cel rău, pe care o recomandă Creștinismul, abia dacă se poate cita v'run exemplu de eroism pentru cei împilați, opresați, sau urmăriți în mod cu totul nevinovat".

Obiecțiunea aceasta este ieșită din concepția unui mare jurist german: *von Jehring*, care în lucrarea sa: „der Kampf ums Recht", concepe dreptul ca o luptă și că dreptatea nu există, de cât în măsura, în care luptăm pentru realizarea ei.

Contradicția deci s'ar părea evidentă. Nu numai, că ideia de dreptate nu devine o forță socială prin Creștinism, dar că Creștinismul este strein de o asemenea concepție dinamică a ideei de dreptate.

E bine **deci,** să ne explicăm puțin cu acești filosofi și juriști și să vedem, dacă lucrurile stau așa sau nu!?...

* * *

Dreptatea ca virtute morală era cunoscută și înainte de Creștinism. Se vorbește chiar foarte elogios despre ea.

După Aristot, dreptatea este cea mai frumoasă dintre virtuți. El închină acestei străluciri un poetic omagiu, când spune: „că nici luceafărul și nici aurora nu sunt demne de atâta admirațiune ca virtutea dreptății" [2]).

---

1) Vezi: System der Ethik, Vol. II p. 153, 184. Ed. VIII, Berlin 1906.

2) Vezi Ethica c. Nic. c. V. c. III „Καὶ διὰ τουτο πολλάκις κρατιστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ ὄυθ'ἕοπερος ὄυθ' ἑῶος ὄυΐω θαύμασεος".

Şi după Plato, dreptatea este un ideal, a cărei realitate, nu o găsim, de cât în lumea transcendentă a ideilor. Ea există ca un principiu: unitar, permanent, absolut şi etern. Nu este supusă fluctuaţiunilor, schimbărilor sau contingenţelor. Dreptatea realizează în „republica" platonică armonia tuturor elementelor componente ale statului, sintetizând în sine cooperarea şi conlucrarea celorlalte virtuţi [3]).

Cicero o numeşte deasemenea: *fundamentum regnorum* — şi-i atribue o supraexistenţă, chiar dacă lumea aceasta s'ar distruge. In ea rezidă cea mai înaltă splendoare, şi tot ea ne dă criteriul pentru aprecierea oamenilor buni şi onesti [4]).

Şi Seneca vedea în dreptate virtutea cea mai frumoasă [5]), care nu trebue să închidă uşa nimănui întrucât şi sclavii pot să devină virtuoşi şi deci să nu căutăm a ignora drepturile omului [6]).

Pe baza acestor idei, Cei Vechi şi-au construit sistemele lor politico-sociale.

In renumita sa „Politeia", — opera cea mai de admirat, pe care ne-a lăsat-o Anticitatea — Aristotel face înalte consideraţiuni de ordin etic, pe care le aşează la baza lucrării sale de sociologie şi economie politică. El îmbină morala cu politica şi face din etică o ramură a politicei, după cum politica e privită pe de altă parte ca o morală aplicată.

Statul, bunăoară, are una din cele mai înalte chemări, de a realiză fericirea cetăţenească prin activarea tuturor însuşirilor morale a omului. E o definiţiune foarte înaltă, care e departe de a fi realizată de multe din statele moderne, care urmăresc mai degrabă mizeria cetăţenească, activând toate forţele omului spre a ispăşi incapacitatea diplomaţilor, ce au aruncat de multe ori dezastrul asupra statelor.

Numai că acest stat, atât de frumos definit, cuprindea în alcătuirea lui socială o sumă de contradicţii, de antagonisme, de nedreptăţi strigătoare la cer.

In primul rând, individul dispărea cu libertatea şi indi-

3) Vezi: Republ. c. III.

4) De officiis c. I, c. VIII. „In jusstitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominnantur".

5) Epistolae 113,31.

6) De Beneficiis c. IV, cap. 18.

vidualitatea lui în mecanismul statului. El devine un simplu instrument sau o unealtă credincioasă și trăește în măsura în care poate fi folositor statului. Există anumite clase sociale, anumite caste absolut separate între ele. Astfel era clasa aristocraților, clasa războinicilor, clasa sclavilor sau a periokilor, ori a iloților. Ei formau paria societății. Sclavajul nu era în concepția lui Aristot o stare trecătoare sau provizorie. El era o necesitate socială și permanentă. Ea nu se justifică numai prin o cerință a statului antic, ci se întemeia pe ordinea naturală a lucrurilor. Sclavul este hotărât de la natură a rămâne sclav. El posedă numai atâta inteligență, cât este necesară spre a pricepe porunca stăpânului și a o îndeplini. El este născut, predestinat spre a fi rob.

Și pe baza acestei concepțiuni, Aristote afirmă: necesitatea și legalitatea sclavajului [7]).

Dar și în celula organismului social, în familie, găsim același absolutism, același despotism, același arbitrar, pe care ni-l confirmă existența celor 12 table din statul roman. Femeea era considerată ca o minoră. Legiuirile social-economice o mențineau într'o stare de inferioritate. Putea fi judecată de către acel *„pater familias"*, care era și soțul ei, fără drept de apel și pedepsită chiar cu moartea. Aceiaș soartă era rezervată și copiilor, care puteau fi vânduți și tratați ca minori, chiar după majoratul lor [8]).

Și *Plato* căută să facă din „Republica" sa sediul tuturor virtuților și fericirea mulțimii prin încredințarea conducerii statului în mâna filosofilor. În această privință, Plato era un incorigibil. El spunea, că: „dacă n'ar fi filosofii stăpânitori și dacă guvernanții n'ar sta și cu filosofia într'o mână, atunci suferințele umane n'ar mai lua sfârșit".

Timpul însă nu prea ne-a confirmat această părere, fiindcă multe nenorociri s'au abătut asupra statelor prin guvernarea filosofilor. Mă gândesc chiar la „republica" înființată de Plato, la statul lui Zenon, la dezastrul imperiului roman din timpul lui Seneca, iar în timpurile noastre la un Bethman—Holweg, can-

7) Vezi: «Politica» sa. C. I, cap. 2, § 3, 5, 7, trad. de El. Bezdechi Cult. Nat. 1924.

8) Vezi: F. de Coulanges: *La cité antique* p. 102; idem Duruy: *Histoire des Romains* V. 1, p. 89.

celarul Germaniei, care a deslănţuit războiul mondial şi care era un filosof prin excelenţă.

Incât, poate e mai bine să zicem, să ne ferească Dumnezeu de *filosofi* la cârma statului, ş'aş mai adăogà şi de *economişti*. Unii se uită prea sus şi alţii prea jos. Unii se agaţă prea mult de ideal şi alţii prea mult de materie; unii sunt prea miopi şi alţii prea văd departe, încât Dumnezeu să-i aibă în pază pe amândoi, dar numai ca observatori sociali şi nu ca conducători politici [9]).

Contrastul social şi material dintre bogaţi şi săraci a fost totdeauna un ferment de continuă răsvrătire şi agitaţie în stat. Acest contrast a trecut drept o sfidare a ideei de justiţie socială, pe care trebuie să se fundamenteze un organism social.

Plato era atât de obsedat de acest ferment disolvant, încât el suprimă libertatea cetăţeanului, desfiinţează proprietatea privată, coboară pe om la nivelul de turmă, distruge nucleul vieţii familiare, introduce comunismul în viaţa economică, preconizează creşcătoriile de copiii în masă, ca o urmare a comunismului femeei.

Combătut cu multă vehemenţă de către Aristot, el revine asupra acestor idei în lucrarea sa ultimă: „Legile" şi am adăogà, că argumentele, pe care Aristot le întrebuinţează pentru combaterea comunismului din Republica lui Plato, sunt şi astăzi tot atât de valabile, de clasice, de hotărâtoare pentru a le contrapune acestei utopii sociale.

Sentimentul atât de firesc şi natural al paternităţii — spune Aristot — s'ar spălăci şi ar dispărea în practica comunistă, cum ar dispărea cele câteva picături de dulceaţă într'un butoiu cu apă. „Prefer, zice el, să fiu vărul adevărat al cutărui om, ca în statul actual, de cât fratele ori cui ca în Republica lui Plato".

Dar şi comunismul bunurilor materiale, dac'ar fi realizat în mod consecvent, adaogă Aristot, ar avea multe neajunsuri, care l-ar face imposibil de menţinut.

Instinctul de proprietate e în primul rând un instinct înăs-

9) Int'o lucrare recentă a unui economist român, prof. *Taşcă*, intitulată: *„Către o nouă înarmare economică şi socială"*, cetim la pag. 9 această sinceră mărturisire, că de aproape 20 de ani încoace, legile economice sunt mereu înfrânte; astfel, că dezideratul nu e decât foarte modest.

cut în om. Impărțirea proprietății în loturi egale cum o preconizează Plato, nu rezolvă problema. In a doua generație această înfăptuire, devine din nou ineficace. Numărul locuitorilor crește necontenit. Criza reapare. Consecvent ar fi, limitarea numărului nașterilor. Aristotel recomandă în mod logic sistemului platonic: practica avortului artificial. Cum vedem, plutim și în Anticitate în plin malthusianism.

Comunizarea proprietăților mai departe înseamnă, după Aristot, nivelarea firilor omenești și terorizarea celor apți și selecți. Progresul ar fi, în cazul acesta, nimicit, iar tembelismul încurajat.

Contrastele sociale trebuesc în adevăr reduse, și după Aristot, însă nu prin siluirea naturii omenești, ci prin reforme și legiuiri echitabile, fără a se distruge: nici instinctul de maternitate și nici cel de proprietate [10]).

Dreptatea, din care Plato vroia să facă un fel de rezultantă a armoniei stărilor sociale, întocmai ca și armonia conlucrării părților corpului omenesc, nu era după cum vedem o realitate a mediului social antic.

Dreptatea era mai mult o teorie frumoasă și atrăgătoare, în fond însă organismul societăților antice întreținea mari nedreptăți sociale, prin recunoașterea necesității slavajului, prin răpirea libertăților individuale, prin absolutismul statului, prin comunismul bunurilor materiale, prin anularea drepturilor omului și tirania colectivităților, prin menținerea castelor sociale, care imobilizà individul în forme rigide și absolut tiranice.

Inexistența acestei ideei ca forță socială se vede mai clar la poporul roman. Aci găsim un contrast și mai înspăimântător între clasele sociale, care întreținea mari suferinți colective.

Cercetați bunăoară analele lui Tacitus, care ne descriu evenimentele din epoca lui: Tiberiu, Caligulla sau Nero. Mă adresez în special către admiratorii vieții antice, spre a'și da seama, că închipuirea cea mai fantastică nu'și puteà zugrăvi o lume mai apocaliptică, mai decadentă și mai viciată, în care tirania, viținl și lașitatea să îmbrace forme mai grozave de înjosire ale ființii omenești, cum o găsim în această epocă.

10) Vezi: „Politica" — Cartea I și a II.

Dar nu?! Dreptatea era socotită şi după Cicero ca regina tuturor virtuţilor [11]). Ea însemnà: honestum vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere [12]) etc. formule, care au trecut şi în dreptul modern. Şi cu toate acestea, în disputa, pe care Cicero o are în senatul ţării cu demagogul scăpătat Gellius, el îi răspunde aceste cuvinte, care oglindesc o întreagă stare socială, zicând: „ob eam ipsam caussam est mihi inimicus, quia nihil habet".

Aceste anomalii sociale erau întreţinute de existenţa acelor mari latifundii, care au cauzat pierderea Romei. De aci mizeria proletariatului, pe care poeţii latini ni-o descriu în culori atât de triste — cum face spre ex. Martial — mai ales cu prilejul mutatului de 1 Iulie, dată, ce constituia o adevărată ruşine pentru Roma. Chiriaşii erau nevoiţi a traversa străzile capitalei imperiului cu resturile de boarfe, ce le mai rămăseseră, după ce proprietarul le mai înjumătăţise şi el, din cauza neplăţii chiriei pe cel puţin doui ani de zile în urmă.

Trecând însă în revistă bogăţia şi luxul din somptuoasele palate ale senatorilor romani, care deţineau provincii întregi în stăpânirea lor, ce egalau în întindere numai una singură: Moldova, plus Dobrogea şi plus Cadrilaterul la un loc, stăpânite şi exploatate de un mare latifundiar cu numeroasa lui armată de sclavi, ne facem o idee de realitatea socială a acestei virtuţi a dreptăţii. Acea „Via del Imperatore", pe care „ducele" de astăzi al Italiei, voeşte să o restabilească în splendoarea ei deodinioară, adăpostea pe cei mai mari bogătaşi, printre care istoria ne aminteşte de un: Lentulus a cărei avere se ridică la 400 de milioane sesterţi, ceia ce ar veni în valuta noastră cam 4—5 miliarde lei, la care mai adăogând şi... pe cea a unui Crispus şi Seneca se putea întregi bugetul actual al ţării noastre româneşti. Cunos-

11) ...Haec enim una virtus omnium est domina et regina virtum. De of. c. III. c. 6.

12) ...Fundamentum enim perpetuae commendationis et famae est justitia, sine qua nihil potest esse laudabile. Ibid. III, 9.; ...Fundamentum est justitiae fides, id est dictorum convectorumque constantia et veritas c. I. 7.; ...Sed justitiae primum munus est, ut ne quis noceat, nisi laccessitus injuria, deinde ut communibus pro communibus utatur privatis ut suis c. I, 7; ...Ut pro dignitate cuique tribuatur: id enim est justitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia. c. I, 14

cutul Aquilius Regulus posedà proprietăți întinse în: Umbria, Etruria, Tusculum și în apropiere de Roma; iar nababul Aurelius Symachus în afară de 3 palate în capitala imperiului, mai posedà încă 15 vile în cele mai încântătoare poziții de pe marginea mării, precum în Ostia, Lavinium, în golful Neapoli la: Formiae, la Cumae, la Bauli, Baja, Pudeoli, la Neapoli, la Lucrine, în munți la: Tibur, Preneste, la Cora, moșii întinse în Samnium, Apulia, Sicilia, Mauretania etc. [13]).

Analizând ideia de dreptate la popoarele antice, putem spune în concluzie, că acolo a existat o lume: fără iubire, fără Dumnezeu și fără dreptate.

ȘERBAN IONESCU

---

13) Vezi: Lud. Friedländer: Darstellungem aus der Sittengeschichte Roms. Vol. I. p. 122, 123, Leipzig, 1922.

RECENZII

Ludwig Andreas Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart.* 2 Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus 1800 bis zur Gegenwart (Kirchengeschichte hrsg. von *Johann Peter Kirsch,* IV. Band, 2 Hälfte), Freiburg im Breisgau (Herder & Co.), 8°, XXX, 516 p. broşat 14,80 M., legat 18 M.

Despre prima parte a acestui volum din Istoria bisericească ce apare sub direcţia învăţatului prelat J. P. Kirsch [1]) am vorbit într'un număr anterior al acestei publicaţii [2]). Cu această a doua parte, autorul aduce istoria bisericească modernă până în prezent. Dacă apropierea de noi face — prin lipsa de perspectivă de timp — greu de tratat istoria secolelor XIX şi XX, în schimb interesul ce prezintă tocmai prin faptul că este istoria trecutului nostru devine cu atât mai mare.

Bogăţia materialului tratat neputând fi redată decât într'o lungă dare de seamă, vom însemna aci numai liniile generale şi punctele principale ale cărţii, cu câteva observaţii în puncte speciale.

Intr'o esenţială prefaţă, autorul schiţează aspectele şi caracterizează spiritul epocii cu care se ocupă. El constată, cu A. Ehrhard şi cu alţii, că secolul XIX este timpul „secularizării spirituale". Revoluţia religioasă din sec. XVI a dus, mai înainte şi mai mult decât revoluţia franceză, la individualism, la naţionalism, la regionalism, în toate domeniile importante ale vieţii: religios, politic, social, cultural. Pe teren religios, în deosebi, consecinţele au fost funeste: Dela lupta contra Bisericii în sec. XVI, s'a ajuns la lupta contra lui Hristos în sec. XVIII şi apoi la lupta contra lui Dumnezeu în sec. XIX, cum zice Karl Adam. Secolul XIX nu mai crede în idei, ci în putere. Constituţionalism, parlamentarism, republicanism, democraţie, liberalism economic, socialism, materialism, ştiinţele naturale şi istorice, iată ceeace predomină şi îl caracterizează. Din religioasă, cum a fost în evul mediu, viaţa pubică a devenit în întreg Occidentul lumească, profană: antireligioasă şi în special anticatolică.

---

1) „Studii Teologice" *an II, n. 1 (1931), p. 155—157.*
2) Ibidem, p. 175-178.

Materialul este prezentat în patru cărţi de întindere inegală. In prima, care serveşte ca punct de plecare, se expune «episodul dictaturii napoleoniene în stat şi în Biserică» (p. 4—32), arătându-se peripeţiile şi greutăţile raporturilor dintre Napoleon şi papalitate, consecinţele atitudinii lui în Franţa şi Germania.

Cartea a doua descrie «Biserica şi fenomenele mişcării internaţionale în viaţa de stat, în cea spirituală şi culturală modernă" (p. 33—224). Se arată lupta de principii, fricţiunile politico-bisericeşti, prefacerile suferite de viaţa europeană, afirmarea indiferentismului religios, a liberalismului, pozitivismului filozofic, socialismului, şi urmările lor pentru viaţa Bisericii, în faţa căreea se ridică dominant statul, de care Biserica se vede îndepărtată, despărţită. Pe de altă parte, se arată acţiunea de apărare şi de afirmare a Bisericii, oamenii şi curentele cari au ajutat-o, sforţările-i de menţinere, poziţia ei în faţa ştiinţei, a culturii, în presă, activitatea-i misionară internă şi externă, raportul ei cu arta.

Cartea a treia, cea mai mare, se ocupă cu situaţia Bisericii romano-catolice în fiecare continent şi ţară (p. 225—427) începând cu Europa şi precedând o introducere, care dă, cu date statistice, idee despre „orbis catholicus" (c. 252 mil. rom. cat. în 1929; c. 319 mii preoţi, 163.636 misionari şi auxiliari). Această dispoziţie a tratării face ca în cartea a treia să se reia, în cadrul istoriei fiecărei ţări, unele din chestiunile puse în general în cărţile anterioare.

Cartea a patra este rezervată Bisericilor necatolice: protestantismului, ortodoxiei, sectelor (p. 428—485), socotite adecă toate laolaltă un creştinism de calitate inferioară. Despre statele ortodoxe, autorul se ocupă şi în cartea precedentă, pentru a arăta situaţia Bisericii romano-catolice în ele (p. 358—370). In cartea a patra, el revine asupra lor pentru a arăta situaţia ortodoxiei.

Constatăm cu regret, caşi pentru prima parte a volumului[1]) că că istoricul nostru ştie puţine lucruri despre Bisericile ortodoxe şi spune numai pe cele triste. Câteva date sumare şi câteva constatări defavorabile sunt tot ce dă ca informaţie din istoria de peste un secol a ortodoxiei. Conştiinţa orientalilor că sunt „ortodocşi" îl indispune şi, constatând-o, istoricul devine apologet: Neţinând de papă — zice — ortodocşii n'au unitatea Bisericii apostolice, şi deaceia nici adevărata învăţătură, ortodoxia aceasta este privilegiul exclusiv al Biserici romano-catolice (p. 468).

Elogiul acesteea se face şi în concluzie (p. 486—489), căreea îi urmează o anexă bibliografică generală (p. 490—494) şi un bogat indice.

Cu toată îngrijirea, cu care este scrisă cartea, s'au strecurat unele greşeli, probabil de tipar. La p. 227 se dă ca uumăr total al ortodocşilor 13 mil. şi jumătate (după statistica dela p. 468—469, numărul este de c. 145 mil.); Silbernagl-Schnitzer, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients a apărut în ediţia a doua la date diferite (1904, p. 365 n. 1; 1914, p. 468 n. 1).

Pivită în toată întinderea cărţii, bibliografia este considerabilă, cu

1) *Loc. cit.*

excepţia capitolelor privitoare la ortodoxie, unde ea este săracă. (Istoria Bisericii române a d-lui prof. N. Iorga este indicată după ediţia întâia şi nu se arată că sunt două volume, p. 471, n. 8).

Cât ne priveşte în special, autorul constată la pag. 368 cu plăcere că «atacul ortodoxiei române» asupra uniţilor din Transilvania n'a reuşit, şi cu regret că acest «gust de luptă» dovedeşte că suntem încă departe de unirea Bisericilor orientale „sub" Roma. Este deci clar ce însemnează, în această privinţă, dezideratul cu care se încheie cartea: ca Biserica creştină să ajungă o turmă sub un păstor (p. 489).

TEODOR M. POPESCU

SUMAR:

Prof. Nichifor Crainic . . . . . Istoria literaturii bisericeşti şi religioase moderne.

Prof. Teodor M. Popescu . . . . Tratatul Impăratului Iustinian contra lui Origen.

Dr. V. G. Ispir . . . . . Misiunea creştină în România nouă.

Preotul I. Popescu-Mălăeşti . . . Eclesiastul.

Prof. Şerban Ionescu . . . . . „Dreptatea" la popoarele din Anticitate.

Prof. Teodor M. Popescu . . . . Recenzii.

TIPOGRAFIA ROMÂNIA MARE, STRADA BELVEDERE Nr. 12