

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

SUMARUL

Drept cuvânt înainte. *Pr. Popescu-Mălăești* - 1

Cartea Proverbelor lui Solomon. *Pr. Popescu-Mălăești* - 6

Ideea de Dumnezeu în Țara Masailor. *Dr. V. G. Ispir* - 15

Cucerirea Constantinopolului de către Latini ca mijloc
de Unire a Bisericilor (Sec. XI-XIV) de *Prof.
T. Popescu*. - 18

Considerațiuni critice asupra eticei materialismului eco-
nomic de *Prof. Șerban Ionescu*. - 133

Încercări de Istoria Liturghiei de *Preot Petre Vin-
tărescu*. - 148

Limba și stilul Sf. Apostol Pavel de *Diac. H. Roventza*.
209

3.34.516/963

Tip. „România Mare”
București
Belvedere 12

DONATIA

M. M. B.

REDACTORI:

PROFESORII FACULTĂȚII DE TEOLOGIE

PENTRU

Exegeza Vechiului Testament, *Pr. I. Popescu-Mălăești*
Exegeza Noului Testament, Suplinitor *Pr. I. Popescu-Mălăești*
Istoria Bisericească Universală, *Prof. agregat Teodor Popescu*
Patrologia, Suplinitor *Prof. agregat Teodor Popescu*
Istoria Bisericii Române, *Pr. Nicolae Popescu*
Teologia dogmatică și simbolică, *Prof. Pr. I. Mihălcescu*
Teologia morală, *Prof. agregat Șerban Ionescu*
Liturgica și Pastorală, *Prof. agregat Pr. Petre Vințilescu*
Omiletică și Cathihetică, *Prof. agregat Pr. Grigore Cristescu*
Drept bisricesc, *Prof. Dimitrie Boroianu*
Indrumări misionare, *Prof. Vasile Gh. Ispir*

Apare de trei ori pe an

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

Manuscrisurile și orice corespondență se trimit la
Decanatul Facultății, cu adaosul: „Pentru studii
teologice“.

ABONAMENTUL: În țară: 300 lei anual
În străinătate: 600 lei anual.

NUMĂRUL 1, 200 LEI (număr dublu)

DREPT CUVÂNT INNAINTE

Dumnezeu, ființa desăvârșită, s'a descoperit în două chipuri: În firea din afară în care a pus legile nescrise și neschimbătoare și în cuvântul Său scris și vestit nouă prin prooroci, prin Domnul Hristos și prin sfinții Săi apostoli.

Din vremi depărtate și aproape uitate, omul s'a silit și s'a trudit chiar mult, în toate chipurile, să pătrundă legile fizice ale firii materiale ca, prinzându-le și întrebându-le, să poată să-și ducă viața mai ușor și mai aproape de voea divină, adică mai în fericire.

Istoria științelor omenești ne arată cât de statornică a fost și este truda omului în această privință și tot odată ne pune înaintea și joloasele ca și pagubele ce le are omul de pe urma acestor străduințe.

Mii de ani de cercetări n'au fost de ajuns să pătrundă și să prindă toate legile firii, adică ale descoperirii nescrise.

Vor mai trece poate încă cine știe câți ani și veacuri de ani până când omul va ajunge să cunoască toate legile firii. Și ne putem întreba: Le va putea cunoaște vreodată pe toate?

Alături, dacă nu paralel și în aceeași măsură, totuși aproape tot așa de mare a fost truda omului să cunoască legile morale scrise de Dumnezeu pe lespezile inimii omului.

Aceste legi morale însă, ca regulătoare ale celeilalte vieți a omului — a vieții sufletești — au fost desăvârșite, întregite, prin descoperirea scrisă.

Această descoperire, deși mai târzie ceva, a avut și

are aceiași istorie în care se oglindește trula omenească de a înțelege tainele vieții.

Deși s'a părut că este mai ușor de cunoscut, deoarece era scrisă, totuși n'a putut fi deplin înțeleasă nici până azi, cu toate că sunt mulți, cari cred că au pătruns pe deplin adâncurile tainice ale ei.

Felul însă cum folosesc oamenii legile divine puse în firea din afară, nepotrivirea cea mare între armonia desăvârșită a naturii și sbuciumul și fierberea ce se vede în viața omului, atât în felul de a înțelege viața din afară cât și pe cea sufletească, ne dovedesc până la convingere, că oamenii, cu toată îngâmfwarea lor de a fi înțeles totul, cum n'au prins încă adâncurile descoperirii nescrise, tot așa nici ale învățaturii divine, adică ale descoperirii scrise.

Amândouă aceste descoperiri pleacă dela una și aceeași ființă desăvârșită. Ele nu pot fi protivnice una alteia. Armonia desăvârșită a firii din afară — admirată de toți — trebuie să corespundă armonii desăvârșite a principiilor și regulilor descoperirii scrise. Și amândouă la un loc trebuie să facă un tot armonic din care se desprinde ideea ființei divine, desăvârșite, absolute.

Disonanțele sau lipsa de potrivire ce ni se pare nouă oamenilor că aflăm fie în descoperirea nescrisă, fie în cea scrisă, fie între una și alta sunt ca desacordurile unei mari opere muzicale, cari nefiind bine pricepute și executate nu dau armonia ce a pus maestrul în ele și pe care el a avut-o în minte la crearea operei sale.

Adânci sunt învățăturile cuprinse în descoperirea scrisă a Domnului; regulatoare fără greșală ale tuturor actelor ce formează cuprinsul gândirii și vieții noastre trupesti și sufletești. Ele sunt însă turnate pentru oameni în forme omenești bine închegate a căror înțelegere deplină are nevoie de multă voință, pricepere și străduință.

Străduințele oamenilor și pentru înțelegerea și prinderea adâncului acestor învățături scrise au fost mari și sunt și azi tot așa de mari ca și pentru pătrunderea legilor fizice ale firii din afară. Se trece însă mai ușor peste ele cu peste tot ce este în lumea aceasta de ordin sufle-

tesc-moral. Și tocmai această pășire peste ele mărește greutatea de a le pricepe și cunoaște bine.

Prinderea înțeleșului lor adevărat și alipirea de sufletul nostru ar aduce armonia desăvârșită între lege, fire și dorință, ar da altă înfățișare vieții omenesti, căci „duhul” priceperei armoniei divine pătrunzând sufletele noastre ne-ar schimba așa fel încât s’ar părea a fi „un cer și un pământ nou” deși tot același cer ar fi deasupra și același pământ sub picioarele noastre. Noi însă am fi alții.

Aceste străduințe ale lumii din trecutul depărtat ca și apropiat, cum și cele ale vremii de azi, pentru înțelegerea învățăturilor Domnului cuprinse în cartea sfântă; ca și felul deosebit cum au fost și sunt pe de o parte înțelese, pe de alta aplicate în toate laturile vieții omenesti le vom înfățișa în aceste „Studii” celor dornici de luminare și întărire în viață.

Ele formează „știința teologică” cum silințele pentru pătrunderea legilor firii din afară formează „știința laică” pentru ca s’o numesc astfel.

Ramurile științei teologice sunt tot așa de multe ca și ale ori cărei științe, căci principiile descoperirii divine au avut și au aplicarea în viața istorică, politică, legală, comercială, industrială, financiară și așa mai departe, a ori și căruia neam ce o cunoaște.

Principiile de viață puse în descoperirea divină scrisă sunt tot așa de neschimbătoare ca și legile firii din afară. Aplicarea lor ține de înțelegerea, dar mai mult de puterea cu care sufletul omenesc și le-a însușit.

Când vom pătrunde cu adevărat înțelesul lor tainic și sufletul nostru va fi stăpânit de „duhul” lor, ne vom folosi și de legile firii din afară, nu spre paguba și chinul nostru, ci pentru fericirea noastră. Când se va ajunge acolo cine poate spune?.

Noi însă, cercetătorii cărții sfinite, și ai istoriei vieții și organizației Bisericii noastre ortodoxe, suntem datori — deși străduințele noastre sunt ca o picătură de apă într’un nesfârșit ocean — să picurăm, zi de zi în

sufletele oamenilor, idei și gânduri, scoase din trecut ca și din vremea de azi, care să înlesnească — măcar cât de puțin — înțelegerea deplină a voinței divine cuprinsă în cartea sfântă — singura ce ne poate da armonia și deci fericirea vieții.

Din cele trei confesiuni creștine de pe globul pământesc, ortodoxia este aceea, care poartă în sine caracterele cele mai potrivite ori și cărui grad de civilizațiune — ori cât de înaintată.

În învățătură, în orânduirile legale, în așezări administrative vechea noastră ortodoxie are cele mai frumoase și mai desăvârșite întocmiri.

Stranie se va părea această susținere. Însă cine ar cunoaște bine aceste întocmiri ortodoxe, n'ar zice altfel.

Azi aceste caractere ortodoxe par amenințate să fie înăbușite de înrâuriri streine sufletului ortodoxiei.

Dorința de a scoate, pe această cale, la iveală învățătura Bisericii noastre ortodoxe în toate ramurile ei și a o pune la îndemâna studenților facultății noastre, cum și a preoților doritori de cultură ca astfel, în decursul vremii, să se îmbogățească în mintea tuturor, cari sunt caracterele ortodoxiei, ce o deosebesc de celelalte confesiuni, frământă de mult mintea profesorilor facultății noastre.

Aceasta nu se putea face de cât prin înfățișarea învățăturii Bisericii ortodoxe în înțelesul ei ortodox și în diferitele ei manifestări din toate vremile.

Din aceste numeroase manifestări cari vor forma obiectul cercetărilor noastre, se vor desprinde în urmă caracterele ortodoxiei — azi atât de puțin cunoscute și neprețuite.

Împrejurări vitrege de tot felul, au înăbușit și în sufletul celor mai hotărâți profesori punerea în practică a acestei dorințe.

Astăzi, hotărâți a înfrunta ori ce neajunsuri și piedici, punem în practică această dorință a noastră, prin publicarea acestor „studii teologice”.

Ele vor fi o tribună unde fiecare cercetător sârguitor

CARTEA PROVERBILOR LUI SOLOMON

Raportul dintre textul original, traducerea LXX-ei și traduceriile românești¹⁾

Munca aceasta migăloasă a cercetării de texte prin punerea alături a unuia și altuia nu are valoare de cât pentru acel, care se străduiește să cunoască și să pătrundă *adevăratul* înțeles al zicerilor cărții sfinte a creștinătății.

Pentru stabilirea valorii critice a vre-uneia dintre traduceriile noastre românești nu are nici o însemnătate, căci nici una din traduceriile noastre române nu are o valoare critică, care ar face-o demnă a fi luată ca model de exactitate, din orice punct de vedere. Toate traduceriile noastre românești sunt făcute după texte grecești, slavone și latinești, cum se poate vedea din precuvântările acestor traduceri.

Textele grece după care au fost făcute, sunt însă toate edițiuni tipărite târziu. Unele traduceri românești sunt reproducerea neschimbată a celor de mai înainte. Altele se înfățișează cu îndreptări făcute după alte texte²⁾.

Cei ce susțin că traducerea românească redă exact

1) Pentru studiul de față am avut înaintate: Originalul ebraic în ediția critică de Rud. Kittel cu textul îngrijit de Georg Beer. Textul LXX-ei publicat de Eb. Nestle din 1897 și cel din Atena de Panaghiotu Tzelati din 1897, controlate pe alocurea cu cel din Bibl. poligotă de Londra,

Au fost puse alături traduceriile românești: Acea a lui Nicolae Grămaticul din vremea lui Șerban Cantacuzin (1662); Acea de Blaj (1795) și Peterburg (1819), cari sunt la fel; Acea de Buzău (1856); Saguna (1858) și edițiunea de București (1914).

2) Vezi și Onciu și Olariu în introducerile în V. și N. Testament.

textul grec, ca și cei ce cred că textul românesc trebuie păstrat așa cum îl avem în edițiile noastre române — vechi și noi — vor putea să judece singuri, din acest mic studiu și din cele ce vor veni, dacă părerea lor are sau nu temei³⁾.

1) **Impărțirea capitolelor.** Până la capitolul 24 **textul românesc** este la fel cu cel grec și ebraic.

La capitolul 24 *textul grecesc* are la versul 23, adăose din cap. 29 (v. 77) și cap. 30 v. 1—14.

Dela versul 38 până la 50 este fel cu cel ebraic.

Dela versul 50 adăogă pe 30 v. 15 până la slârșit și după aceia și pe 31 v. 1—9 cu care se isprăvește cap. 24.

Textele românești sunt la fel cu textul original ebraic, neavând adăosele nici schimbările celui grec⁴⁾.

2) **Titlurile capitolelor.** În textul original, ebraic și în cel grec capitolele nu au titluri sau suprascrieri.

În *textul românesc* din biblia Șerban Cantacuzino de asemenea nu sunt nici titluri, nici suprascrieri.

Biblia de Blaj are suprascrieri mari, pe cari le-a luat cu modificări și ediția de Buzău. În ele se da pe scurt —deși de multe ori greșit—cuprinsul capitolului.

Șaguna în biblia ce a editat a scurtat aceste suprascrieri și le-a făcut mai corespunzătoare cuprinsului capitolului respectiv. La *Șaguna* se vede influența ediției de Buzău.

3) **Impărțirea în versuri.** A) Multe versuri din textul grec sunt împărțite, în românește în două:

De pildă:

Cap. 6 v. 11 este în românește c. 6 v. 11 și 12.

Cap. 7 v. 1 „ „ „ c. 7 v. 1 și 2.

Cap. 13 v. 13 este în românește cap. 13 v. 13 și 14.

Cap. 14 v. 22 este în românește cap. 14 v. 22 și 23.

La cap. 15 între v. 5 și 6 — textul ebraic — este, în grecește, un adaos. Acest adaos, în grecește, începe ver-

3) În numerile ce vin — dacă Dumnezeu mă va ține sănătos — voi cerceta textele noastre românești și la celelalte cărți ale sfintei scripturi a V. Testament.

4) Cap. 30 în românește este la un loc ca în cel ebraic, nu ca în cel grec, care l'a adăos în cap. 24. Tot așa și în cap. 31,

sul 6; dar în românește sfârșește versul 5; iar v. 6 este lăsat ca și cel din textul ebraic.

Cap. 15 v. 18 este în românește cap. 15 v. 18 și 19.

Cap. 16 v. 1–5 sunt, în toate traduceriile românești, încurcate și deosebite și de textul grec, fie ediția Nestle, fie ediția de Atena, fie cea din Poliglota de Londra. De observat este că ediția greacă din Atena le are la fel cu originalul ebraic; dar în v. 5 se cuprind versurile 6, 7 și 8 din românește.

Cap. 16 v. 17 este în românește cap. 16 v. 17, 18 și 19.

Cap. 17 v. 19 este în românește v. 20 și la fel cu textul ebraic, dar mai scurtat în grecește, căci se află numai partea întâia a versului, a doua lipsește.

Cap. 17 v. 20 este în românește v. 21 și la fel cu 20 din textul ebraic. În românește însă la v. 21 s'a unit și jumătatea întâia dela v. 21 din grecește.

Cap. 18 v. 22 este în românește cap. 18 v. 22 și 23.

Cap. 18 v. 24 și 25 lipsesc în grecește, dar în românește sunt la fel cu textul ebraic.

Cap. 19 în textul românesc este la fel cu cel din textul ebraic. În grecește versurile 1 și 2 lipsesc în cele mai multe manuscrise; versul 3 este la sfârșitul cap. 18; iar cap. 19 începe cu vers. 4.

Cap. 20 are și în românește aceeași schimbare de versuri ca în grecește. Însă în textul românesc găsim versurile 14–19 din textul ebraic, cari în grecește lipsesc.

Cap. 24 românesc este la fel cu textul ebraic fără adaosele din grecește.

B) Unele versuri lipsesc în LXX-a, dar sunt în românește. De pildă: 116, 47, 832 b., 833 lipsesc în grecește, dar sunt în românește, 113 se află numai în unele manuscrise grece, iar în românește este însă tradus fără înțeles. 114 se află numai în unele manuscrise grece, dar în românește are și un adaos. 136 se află în unele manuscrise grece; în românește în toate traduceriile; 1531 nu este în grecește; iar în românește se află la cap. 16 v. 2b.—161 în grecește lipsește; iar în românește este 164 la fel cu 161 din textul ebraic.

Cap. 18 v. 23, 24 lipsesc în grecește, dar în românește sunt în cap. 18 v. 24 și 25 (25 (tradus greșit).

Cap. 19¹⁻² lipsesc în grecește; dar sunt în românește.

Cap. 20 14-23 lipsesc de asemenea în grecește; iar în românește sunt cap. 20 v. 17-23.

Cap. 21⁵ lipsește în grecește; dar este în românește.

Cap. 22²³ nu este în grecește; dar este în românește cap. 22 v. 22.

4. Traducerea textelor. Se înțelege că nu voi putea lua aci în cercetare vers cu vers, ci voi da numai câteva pilde din care ori cine poate vedea de unde vine deosebirea dintre diferitele texte.

Cei ce au tradus în românește nu știu dacă, după ce au tradus au mai citit încă odată traducerea, fără textul după care au lucrat și să se întrebe: ce înțelege cel ce citește această traducere și dacă ce înțelege se apropie de ce a fost în original.

Din cele ce am observat mi-am făcut convingerea că, traducătorul înțelegând *el* textul după care a tradus, a înșirat cuvintele traduse fără să-și mai dea osteneala a vedea dacă din textul tradus se poate scoate același înțeles pe care *el* îl găsea în textul pe care l'a tradus.

Cine citește textul original ebraic alături cu cel grec și românesc și le observă cu luare aminte se încredințează îndată că acolo unde textul a fost ușor și traduceri sunt bune, sunt înțelese. Unde textul a fost greu traduceri sunt aproape neînțelese. Pe alocurea sunt schimbări ce nu se pot pricepe. Proverbiile sunt poezii. Frumusețea versului ebraic, care, în paralelismul lui, este foarte ușor de simțit și priceput, a dispărut cu desăvârșire, și ideea a pierdut din claritate, intensitate și frumusețe.

Să luăm câteva pilde. Cap. I v. 20 în traducerea românească sună așa: „*Înțelepciunea în răspântie se laudă și prin ulițe îndrăzneală aduce*“. De nevoie scoți și de aci un înțeles.

Să vedem însă textul original și celelalte traduceri.

Textul original ebraic este: „*Înțelepciunea strigă pe uliță,*

Pe piețe dă (răsună) glasul ei.

Textul grec este: „Σοφία ἐν ἐξοδοῖς ὑμνεῖται ἐνδὲ πλα-
τείας παρρησίαν ἔχει,

Iar latin este: Sapiientia foris praedicat, în plateis dat
vocem suam.

Traducerea greacă și latină redau textul original ebraic
cu o ușoară schimbare de nuanță în „ὕμνέω“, respective în
latinește „praedico“, care modifică puțin înțelesul — fără
a-l denatura — al verbului ebraic נִתְּן = a chema cu glas
tare; a ruga cu stăruință.

În românește „ὕμνέω“ este tradus, nepotrivit aci, cu
„a lăuda“, căci ὕμνέω mai însemnează — însemnarea intransi-
tivă — și „a face să se audă, a răsună; deci ca și verbul
ebraic. Și așa trebuia tradus. La sfârșitul versului este:
„dă glasul ei“, adică „dat vocem suam“ redat în grecește
cu: παρρησίαν ἔχει“.

Traducătorul român, fără să țină seama de înțelesul
versului, știind că παρρησία însemnează obișnuit „îndrăz-
neală“ a tradus așa și s'a scăpat de greutate. Dar παρρησία
mai însemnează și „vorbie slobodă, fără sfială“ (de unde
παρρησιάζομαι = vorbesc fără sfială). Deci „πλατείας παρρησίαν
ἔχει“ trebuia tradus: pe piețe (căci πλατός = piață) face să
se audă (vorba) glasul ei, întocmai ca în textul original
ebraic.

Astfel nu se strica nici paralelismul poeziei ebraice,
nici ideea frumoasă din vers unde înțelepciunea este înfă-
țișată ca o persoană, care — nu din obiceiul de a se
lăuda — ci din dragoste mare pentru cei greșiți strigă, pe
ulițe și piețe către toți să ia seama la învățăturile ei.

Cap. 23 v. 24 (ebraic) și 23 românește sună așa în tra-
ducerea română: „*Bine hrănește tatăl drept și de fiul cel
înțelept se veselește sufletul lui*“. Iată o cugetare comună
și fără nici o idee de o însemnătate oare care, și încă în
românește rău exprimată.

Acest vers este în adevăr traducerea exactă a textului
grec.

Textul original ebraic este:

„*Se bucură tatăl celui drept,*

„*Cel ce a născut u înțelept are bucurie de el*“.

La fel este tradus versul în Vulgata și în celelalte traduceri. În acest vers se redă ideea din Prov. cap. 10 v. 1 idee frumoasă, înaltă, aleasă.

De ce în grecește s'a tradus ebraicul בִּי cu „εὐτρέφει” nu știm. Poate că nu a înțeles cuvântul și presupunând că orice tată — bucuros că fiul său este drept — îl hrănește bine, a tradus așa.

Cap. 27 v. 22 și 23. La versul 22 este redat înțelesul din textul original, dar prin traducere greșită i-a luat toată frumusețea. Versul 23 nu l'a priceput de loc. Iată versul în traducerea românească:

„De vei bate pe cel fără de minte în mijlocul adunării necinstindu-l, nu vei lua nebunia lui”.

Un înțeles are versul și în grecește și în românește. Dar iată acum și textul original, ebraic:

*„Dacă pisezi pe nebun în piuă, în mijlocul seminții,
nu se se desface nebunia de el”.*

Tot așa traducerea latină

Cine nu vede deosebirea și nu pricepe frumusețea și tăria ideii din textul original? Și este mai mult ca sigur că toți au avut înaintea aceleași text, dar unii au înlocuit cuvintele pe cari nu le-au priceput.

Vers. 23 este neînțeles în traducerea română, ce sună așa:

„Cu cunoștință să cunoști sufletele turmei tale și să întărești inima cirezilor tale”. Ce vor fi înțeles traducătorii din această traducere? Dar de mirat este că cei au revizuit textul românesc nu s'au întrebat ce a vrut să spună cel ce a tradus! Și de ce n'au luat textul în cercetare? În textul original, ebraic avem un simplu sfat pentru îngrijirea vitelor și sună așa:

„Cunoscând să cunoști starea vitelor tale

„Să ai grijă de turme”.

Tot așa și traducerea latină: *„Diligenter⁵⁾ agnosce voltum pecaris tui, tuosque greges considera”* adică întocmai ca în textul original.

5) Traducera latină traduce exact, dar liber, expresia ebraică „cunoscând să cunoști” întrebuițată spre a mări intensitatea acțiunii verbale, deci «diligenter agnosce» să cunoști bine de tot; cu sânguină să fii în a cunoaște.

Traducerea greșită românească se poate ușor lămuri, dacă cercetăm textul grec. Grecul ψυχὴ redă pe נַפְשׁ din ebraică. נַפְשׁ înseamnă obișnuit suflet. Cuvântul ebraic נַפְשׁ înseamnă: față, înfățișare. S'ar fi putut traduce în πρόσωπον. Dar este drept că נַפְשׁ îl găsim rar tradus cu πρόσωπον.

Și de oarece ψυχὴ mai are și înțelesul de „vieată, dispoziție, voință“ stare în care se află ca și נַפְשׁ, de aceea traducătorul grec l'a întrebuințat. Traducătorul român nu s'a întrebat însă dacă înțelesul ce dă textului grec este cel adevărat.

Tot aci cuvântul grec ἐπιστήσεις (dela verbul ἐφίστημι, care redă ebraicul נָחַם) a fost tradus cu „a întări“. De sigur a scăpat din vedere traducătorul că verbul grec cu dativul (cum este aci cu „σαῖς ἀγέλαις = cirezile tale) înseamnă: „a purta grijă de“⁶⁾.

Dar lăsând versurile independente unul de altul — căci sunt foarte multe traduse în felul celor de mai sus — să vedem și traducerea a două versuri ce cuprind o singură idee.

Cap 23 v. 4 și 5 în textul original ebraic este:

v. 4. „Nu te trudi ca să te îmbogățești,

„Lasă-te de acest gând al tău!

v. 5. „Să zboare ochii tăi la ea și ea să nu mai fie?

„Căci îți face aripi, ca vulturul zboară către cer.

Cine nu înțelege că, în amândouă versurile, într-o formă frumoasă, se dă sfatul ca omul să nu-și lipească inima de bogăție?!

Iată acum textul grec:

v. 4. „Μη παρεκτεινέννης ὢν πλουσίῳ τῇ δὲ σῇ ἐννοίᾳ
[ἀπόσχου.

v. 5. „ἐὰν ἐπιστήσης τὸ σὸν ὄμμα πρὸς αὐτὸν οὐδαμοῦ
[φανεῖτε κατεσκέυασται γὰρ αὐτῷ πτέρυγες ὥσπερ ἀετοῦ
καὶ ὑποστρέφει εἰς τὸν οἶκον τοῦ προεστηκότος αὐτοῦ“.

La versul 4 în textul grec este adaos cuvântul πέννης = sărac, care nu este în textul ebraic. Se crede cu dreptate

6) Vechiul cuvânt «ipistat» în înțeles de supraveghetor, îngrijitor, nu-și are obârșia în verbul grec ἐφίστημι? De ce nu s'au gândit la el?

că a fost adăogat pentru că traducătorul grec n'a înțeles forma ebraică a verbului עָשָׂר , ce înseamnă: a fi bogat. Astfel a stricat și schimbat înțelesul frumos și plin de învățătură al versului.

Iată acum și textul traducerii românești. V. 4: „Nu te asemana fiind sărac cu cel bogat: ci te strânge pe tine cu gândul tău.

V. 5: „De vei căuta cu ochiul tău spre el nici decum nu se va vedea că s'a făcut lui aripi ca unui vultur, și se întoarce spre casa celui ce stă înaintea lui.

Cum se vede verbul grec παρεκτείνω a fost tradus în românește cu „asemana“, deși îl găsesc că înseamnă „întinz ceva peste trebuință“, corespunzător ebraicului עָשָׂר (din textul nostru) ce înseamnă: a se trudi, osteni; întinde puterile peste măsură.

Tot așa ἀπέχω l'a tradus cu „a strânge“, deși înseamnă „a depărta“.

Este drept că pe vremea aceea „nu te asemana“ avea înțelesul de „nu-ți pune mintea“; iar a strânge“ poate fi luat în însemnarea de „a se depărta“⁷⁾. Dar mă întreb de ce acei, cari au revăzut mai pe urmă textul slintei cărți, nu au recunoscut că acele cuvinte nu mai au azi înțelesul de atunci?

La versul 5 de asemenea același text pe care l'avem noi azi l'au avut, în parte și traducătorii greci. Textul românesc slăbește mult înțelesul versului când traduce pe ἐπιστήση , cu „a căuta“. În ebraică ca și în grecește este o idee mult mai tare, când zice: „să-ți zboare ochii tăi dela ea“. Este tot una cu „să nu poțezi, să nu-ți pui inima“ la ceva, aceea ce este mai mult decât „a căuta“.

De unde este însă, în grecește' adaosul la versul 5 nu putem ști. Ce va fi voit să înțeleagă prin „și se întoarce spre casa celui ce stă înaintea lui“ — în ordinea de idei de aci, bine înțeles — nu se poate ghici. Probabil este un adaos pus din altă parte, poate din alunecarea ochilor la citire, poate din tendința de a fi mai lămurit, deși în realitate n'a lămurit nimic.

7) Șezând pe bancă se zice vecinului: Strânge-te puțin, adică depărtează-te să stau și eu.

Mă opresc aci cu cercetarea traducerilor românești. N'ar fi de nici un folos să analizez aci vers cu vers.

Am cercetat, însă în decursul cetirii și comentării textului proverbilor, vers cu vers și am ajuns la următoarea convingere: Traducerile românești au fost făcute de oameni înzestrați nu numai cu o mare, foarte mare bună voință dar și cu o răbdare vrednică de admirat și de cinstit de noi, cei de azi. Cum se întâmplă însă până în ziua de azi n'au avut pregătirea trebuitoare pentru o asemenea muncă grea, migăloasă și pretențioasă. Căci nu-i de ajuns buna voință și răbdare pentru a traduce cartea sfânta, ci trebuie și o bună și îndelungată pregătire tehnică cu bune și temeinice cunoștințe și limbistice și teologice.

Ce text au avut înaintea traducătorii români nu putem determina cu precizie. În cele mai multe locuri este la fel cu textul grec, dar în multe se și deosebește de el și se apropie de cel ebraic. Poate că au avut înaintea un text slavon, care a fost tradus după cel grec, dar care a cercetat, ici și colo, fie pe cel ebraic, fie poate pe cel latin, (care-i mai aproape de cel ebraic) și a ținut seamă de ele făcând celui grec îndreptări după ele.

Așa cum o avem azi traducerea românească a cărții proverbelor este neînțeleasă. Prea puține sunt zicerile ale căror înțeles, în traducere, este acelaș cu cel din original.

Azi aceste traduceri ne sunt de folos numai pentru studii de filologie românească ca și pentru cunoașterea vocabularului românesc de pe vremurile când s'au făcut.

Pentru Biserică ele sunt păgubitoare. căci întăresc părerea că în cartea noastră sfântă se găsesc idei neînțelese, deci nefolositoare, depărtând cu chipul acesta și pe cei ce ar voi cu toată dragostea să le citească și să ia din ele învățăături de mare folos și de mult preț.

IDEA DE DUMNEZEU ÎN ȚARA MASAILOR

Cu Masai venim iarăși la aceea stare mentală primitivă, în care „personalitatea lui Dumnezeu cu greu e separată de puterile naturale”. În contrast cu credința lui Baganda, care are acel cult dezvoltat al lui Mukasa, printre care cultul strămoșilor are o importanță foarte mare aici în țara Masailor, ca și în Africa de Vest, ne găsim mai aproape de „Cultul Naturii”. Dar este un fenomen curios: „sentimentul religios nedezvoltat”, se manifestă în această parte a Africii centrale într-un mod cu totul deosebit. Nu găsim aici pe *Nkissi* — spiritele naturii, nici nu găsim acel fetișism dezvoltat al Africii de Vest; ci totul în viața religioasă pare a se învârti în jurul Ființei supreme, o divinitate, care locuiește în cer, câte-odată concepută chiar antropomorfic. Iar credința, pe care o presupun rugăciunile și sacrificiile acestui zeu, pare a fi atât de curată și clară, că-i foarte greu să spunem, dacă avem de-aface cu o manifestare a unui instinct religios primitiv, ori mai de grabă cu o influență semitică sau mohamedană. Fenomenul acesta este foarte important și-i vrednic de o cercetare serioasă. Importanța stă mai mult în faptul, că găsim ideea unei ființe supreme, absolut desasociate de credința în nemurire. „Credința Masailor postulează anihilarea după moarte și dacă un om n'are copii ca să-i continue numele, rămâne uitat cu desăvârșire”¹⁾. Toți călătorii de la Thomson la Hollis sunt de acord asupra acestui fapt. Deci nu există nici o îndoială asupra

1) Sidney L. Hinde: *The Last of the Masai*, London 1901, p. 99.

acestui lucru. „Când cineva muria, se isprăvia cu dânsul de tot, afară doar că se putea sfărâma în bucăți, ca să clădească corpul unei hiene, unui vultur, unei barze. Masai cred în anihilare. Ei nu înmormântează cadavrul, a face aceasta ar fi a otrăvi pământul, după credința lor; cadavrul trebuie aruncat fiarelor sălbatice fără nici o ceremonie”²⁾.

Ei n’au o credință definită în duhuri sau în spirite. „In deosebire de rasele Bantu, Morau (Morau este numele unui Masai de care vorbește Thomson) nu credea în duhuri ori spirite. El n’avea nici o teorie despre visuri și nu-și imagina ca Negrii că atunci când visa el experimenta în adevăr tot ce-i trecea prin creierul său și că sufletul sau spiritul său alerga undeva neîncurcat de corp”³⁾.

E adevărat că D-l Hinde menționează în treacăt că „mai există o credință, după care strămoșii lor se reîntorc în viață în formă de șerpi”⁴⁾ dar D-sa nu ne dă nici un caz, care să confirme această afirmare. Masaii, e sigur — n’au mare grijă de viața după moarte, de viața de dincolo; ei sunt absolut indiferenți în asemenea chestie.

Dacă aceasta e așa, atunci e clar că ceea ce avem de descoperit este nu cum ideia de Dumnezeu, de o ființă supremă s’a dezvoltat prin abstracție dintr’un spirit natural sau ancestral, ci mai repede cum un popor atât de indiferent în materiile religioase în general poate să aibă o concepție atât de distinctă despre Divinitate.

Cum vom explica acest fapt?

Masaii sunt un popor păstoral și războinic, care n’au altă grijă de cât de vitele lor și de războiu⁵⁾. „Ei sunt cei mai războinici nomazi cu un sistem social, bazat pe idealuri militare, care au fost mult timp teroarea și pe-

2) Joseph Thomson: Through, Maasai land, London 1885, p. 444.

3) I. Thomson op. cit. p. 444.

4) S. Hinde: op. cit. p. 101.

5) Sir Charles Eliot: The East Africa Protectorate, London, 1905, p. 134.

deapsa tuturor vecinilor, incursiunile lor întinzându-se din mijlocul a ceea ce se numește acum Africa orientală germană⁶⁾ până la râul Tana și împrejurimile Mombasei⁷⁾. Intru cât privește rasa lor, se crede că ei ar fi „o încrucișare între Negrii nilotici și popoarele hamitice din Galla și Somali”⁸⁾, dar sunt și caractere corporale, care ne reamintesc de caracteristice semite. Căpitanul Merker merge atât de departe în cât admite că Masaii aparțin întru totul Semiților. După dânsul, vechii Ebrei și Masaii au aceeași origină⁹⁾. „Die Masai gehören zu der grossen semitischen Völker familie, deren Urheimat die arabische Halbinsel, als die Kinderstube der Semiten ist”¹⁰⁾.

Profesorii Meinhof din Hamburg și Westermann din Berlin, așează pe Masai în familia hamitică împreună cu Egiptenii, Galla și Somali¹¹⁾. Mgr. A. Le Roy este de aceeași părere.

Dr. Haddon îi consideră Hamiți¹²⁾ deși în altă parte vorbește de dânsii ca fiind „hibridi între Negrii și Galla”¹³⁾.

Ori cum ar fi, Masaii nu sunt un tip negru pur, ei au caracteristice hamite distincte și prin situația lor geografică, trebuie să fi având legături cu popoarele Bantu.

După tradițiunile lor ei au fost mai întâiu Dorobo¹⁴⁾ și pare-se să se fi mișcat de la nord la sud, dar nimic nu-i cunoscut din istoria lor timpurie. După credințele lor religioase și din obiceiurile¹⁵⁾ lor, pe care le mai păs-

6) Adică ceea ce se numea altădată!

7) Ibid. p. 134.

8) Dr. I. G. Frazer: Totemism and Exogamy, London 1910, vol. II, p. 407.

9) M. Merker: Die Masai, Berlin 1904, p. 327 et passim.

10) Ibid. p. 1.

11) A. Werner: „The Languages of Africa” în The Journal of the African Society, vol. XII, 1913, p. 125, cp. P. W. Schmidt: der Ursprung des Gottesidee, Nota 3, p. 23.

12) Dr. A. C. Haddon: The races of Man, p. 13.

13) Ibidem, p. 33.

14) A. C. Hollis: The Masai, Oxford 1905, pp. 267, 270, 272. Cp. I. Thomson, op. cit. p. 447.

15) Sir Charles Eliot: op. cit. 138, cp. Dr. Frazer: Totemism and Exogamy, vol. II, p. 407.

trează încă, cum ar fi de pildă băutura sângelui, un lucru pare a fi sigur că ei au avut legătură cu valea Nilului.

Ei par a fi pe deplin înrudiți cu Kavirondo, Nandi, Suk, Turkana.

Un studiu antropologic făcut cu îngrijire asupra caracterului lor fizic, ne-ar ajuta foarte mult să tragem niște concluziuni definite. După D-l A. C. Hollis „Rasa Masai este împărțită în două secțiuni: una cu desăvârșire pastorală și alta în parte agricolă. Masaii pastoralii se numesc Il-Maasac, pe când frații lor sunt cunoscuți ca 'L-oikap ori Il Lumwa ¹⁶⁾.

„Masaii sunt împărțiți în mod genealogic în clanuri și familii, iar în mod geografic în districte și subdistricte. Sunt patru clanuri” ¹⁷⁾:

- 1) 'L-Aiser,
- 2) Il-Mengana,
- 3) Il-Makesen,
- 4) Il-Molelyan.

Masaii nu sunt un popor totemic, dar sunt exogami. „Ei atribue oarecare putere misterioasă sau o virtute magică relațiunilor lor sexuale” ¹⁸⁾. „Descendența lor e socotită în linie bărbătească; copiii aparțin clanului tatălui lor; dar sunt și câteva trăsături din sistemul înrudirii după mamă, care pare-se că supraviețuește în drepturile, pe care în sistemul înrudirii după mamă ar fi moștenitorii săi naturali ¹⁹⁾. Sunt o mulțime de obiceiuri de nuntă foarte complicate. „Altă dată nici un Masai nu se putea căsători, dacă n'ar fi fost în mai multe incursiuni, dar acum ei părăsesc rândurile luptătorilor (*il-murau*) și se stabilesc ca oameni căsătoriți (*il-mornak*), comparativ la o vârstă foarte timpurie” ²⁰⁾. Există acolo un fel de comunism sexual deși sunt oarecare regule pentru prohibirea seducerei și adulterului de pildă: „dacă un luptător face pe o femeie să conceapă ori o seduce, el e obligat

16) A. C. Hollis: The Masai. p. 260.

17) Ibid., p. 260.

18) Dr. Frazer: op. cit. vol. II, p. 411.

19) Ibid. p. 409.

20) A. C. Hollis: op. cit. Nota p. 302.

să se căsătorească cu ea”²¹⁾ ori „nici un luptător nu-i îngăduit să comită adulter cu o femeie de vârsta tatălui său”²²⁾. Nivelul moralității judecat după părerile noastre morale este de sigur foarte coborât.

Ei sunt poliandri, tot așa cum sunt și poligami. „Un bărbat se poate căsători cu atâtea femei câte poate cumpăra, și o femeie poate să conlocuiască cu orice bărbat de vârsta soțului ei”²³⁾. Orice formă de laxitate morală găsită printre oameni, care trăesc în o stare sălbatică, se pare că se găsește printre ei. Și cu toate aceste, când cetim viața biografică²⁴⁾ a unui Masai — a lui Moran (căci așa îl numește Thomson pentru conveniență), e desăvârșitor să învățăm că Masai e un luptător din naștere, că el ia foarte în serios încursiunile făcute la coaste, că „o lună ei se devotă unei preparațiuni indispensabile — deși oarecum revoltătoare, că după terminarea acesteia, după dansuri și invocațiuni lui Eng-Ai, tinerii își petrec ore întregi în devoțiunile lor urlând: Aman Mgai-ai! Aman Mbaratien (Noi ne rugăm lui Dumnezeu, ne rugăm lui Mbaratien²⁵⁾ ca să fie ajutați în drumul lor războinic”.

În ce privește moralitatea lor e deci acel amalgam caracteristic al societății primitive, de care ne vorbește Prof. Levy Bruhl²⁶⁾.

Sentimentul religios în țara Masailor nu-i tare dezvoltat și ideile lor religioase sunt indefinite. Cu toate aceste nu putem să nu notăm un fel de puritanism, care într'un fel este explicabil, când ne amintim de caracterul războinic al rasei și de contactul cultural cu Semiții.

Care este concepția Divinității?

Numele lui Dumnezeu este Eng-Ai adică Ai cu articolul feminin prefix. Însemnarea lui Eng-Ai este „ploaie” și deși câteodată, ocazional, se poate auzi și alte vorbe

21) Ibid. p. 310.

22) Ibid. p. 312.

23) A. C. Hollis: op. cit. p. 312, Nota.

24) I. Thomson: op. cit. pp. 419—444.

25) Ibid. p. 434; o vie descriere a Masailor în Apendicele II, pp. 344—349 din *With a Prehistoric people* by Routledge.

26) Levy Bruhl: *La morale et la Science des Moeurs*, Paris 1903, pp. 285—287.

pentru Dumnezeu, de exemplu Parmasis și Parsai, nu-î alt cuvânt pentru ploaie”²⁷⁾. E greu de deosebit între Eng-ai nominativul și ’ng-ai genitivul, pronunțarea fiind aceeași. Astfel Joseph Thomson, când a auzit această expresiune aplicată lămpii sale, sau găurilor fumegânde, a socotit că ei îl consideră „pe el ori lampa sa, ori găurile fumegânde cu Dumnezeu”²⁸⁾. Au zis ei că acestea erau Dumnezeu ori ale lui Dumnezeu? D-l A. C. Hollis stabilește „că Masaii au făcut alusiune la el, la lampa sa sau la găurile fumegânde ca e-’ng’Ai ori le-’ng-Ai, adică ale lui Dumnezeu, întrucât acesta este singurul termen, pe care ei îl au ca să exprime ceva supranatural ori sacru. Boala, iarba, singurul vulcan activ în țara Masailor pot fi toate și de sigur sunt raportate ca e-’ng-Ai ori le-’ng-Ai după genul substantivului, care precede expresia”²⁹⁾.

Adevăratul nume al „vulcanului, pe care Thomson și alții îl numesc Donyo Ngai” ar fi după Hollis „ol- doiny le-’ng-Aai, muntele lui Dumnezeu sau muntele sfânt”³⁰⁾; și că el are dreptate, suntem asigurați de Merker, care întrebuințează aceeași expresie³¹⁾. Eng-Ai este ca atare un zeu antropomorfic, zeul cerului ca și Zeus al al celor vechi, o divinitate personală în strânsă legătură cu cerul, firmamentul, nourii, ceața, ploaia. Dar ar fi o mare greșală să generalizăm. Concepția lui Eng-Ai este mult mai vagă decât se presupune în de comun și această provine de la sărăcia lor în limbă, un cuvânt fiind întrebuințat cu multe înțelesuri. Acelaș cuvânt ngai este întrebuințat și pentru supranatural și pentru sfințenie. Tocmai când ei spun: „Dumnezeu ne-a dat vitele și iarba, noi nu putem separa lucrurile, ce ni le-a dat Dumnezeu” e foarte greu pentru noi să-i înțelegem.

27) Transactions of the third International Congress for the History of Religion, Oxford 1908, p. 90.

28) Joseph Thomson: op. cit. p. 445.

29) Transactions of the third Congress for History of Religions, p. 91.

30) Ibid. p. 91. cp. R. R. Marett: The threshold of religion, Ed. II, London 1914, pp. XV, 12.

31) M. Merker: op. cit. p. 5.

„N'gai (necunoscutul) încorporează concepția lor despre o putere prea mare pentru facultățile umane ca să se lupte cu ea. Tunetele, furtunile, ploile, telegraful, mașina căilor ferate, sunt toate raportate ca N'gai; cuvântul reprezintă incomprehensibilul, de care ei sunt conștienți în mod vag”³²⁾.

Sir. Charles Eliot, vorbește mai puțin pozitiv: „Divinitatea este cunoscută ca Eng-Ai (adică cuvântul ai cu articolul feminin, nu Ngai după cum se scrie uneori), care este întrebuintat fie în sens definit ca zeu personal, fie în sens foarte indefinit despre vre-un fenomen remarcabil ca ploaia, firmamentul, ori un vulcan”³³⁾. Noi am văzut pentru aceste cazuri explicarea D-lui Hollis, suportată de Căpitanul Merker, dar rămâne totuș oarecare nesigurantă asupra chestiunii

Că ei concep pe Dumnezeu personal e clar, dar concepția lor despre Dumnezeu trebuie recunoscut e foarte vagă.

E foarte greu pentru noi de a distinge exacta gândire a Masailor. În general sunt trei vederi asupra lui Eng-Ai:

Întâia vedere este cea a lui Thomson, care ne dă cea mai vagă interpretare posibilă. „Concepția lor despre divinitate pare a fi extrem de vagă. Eu am fost Ngai. Lampa mea a fost Ngai. Ngai era în găurile fumegânde. Casa sa era în zăpezile eterne ale Kilimanjarului. De fapt orice îi isbea pre ei ca străin ori de neînțeles, era presupus a avea oarecare legătură cu Ngai”³⁴⁾.

Este vrednic de menționat că aceeași vedere a fost menținută de Dr. G. A. Fischer, explorator german: „Das Wort Ngai habe ich häufig genug gehört. Wenn es donerte riefen sie Ngai, den Vulkan nennen sie Donyo Ngai, wenn ich racketen steigen liess schrieen sie ngai, ngai, ngai und viele sagten als sie mich zu erst erblickten ngai und besonders immer wenn ich streich hölzer anzüdete. Wenn man will, Kann man dieses Wort mit „Gott” ueber-

32) S. L. Hinde: op. cit. p. 99.

33) Sir Charles Eliot: op. cit. pp. 140—141.

34) I. Thomson: op. cit. p. 445.

setzen, jedenfalls ist das Wort ein Ausdruck für Dinge, die ihnen unerklärlich sind und ihnen eine über natürliche Kraft zu sein scheinen”³⁵⁾.

De notat în special accentuarea descrierii sale: Dacă cineva voește poate traduce acest cuvânt prin „Dumnezeu”. Ori cum, cuvântul este o expresie pentru lucrurile care-s văgi și le arată lor o putere supranaturală. Destul de curios este că Akikuyu, care desigur că au împrumutat numele Divinității de la Masai, întrebuințează deasemenea acest termen în mod foarte vag.

Ei nu sunt destul de edificați asupra naturii lui Dumnezeu. Răspunsul primit la o anchetă dacă spiritele morților N’go’-ma au putut fi vre-odată văzute a fost: „Nu, ele sunt ca Dumnezeu”³⁶⁾.

Soarele, luna, lumina, etc., sunt manifestări ale acestei puteri³⁷⁾. Înțelegând pe Eng-Ai în acest fel Dr. Marett³⁸⁾ și E. Crawley³⁹⁾ au fost conduși să-l asocieze cu mana, acea noțiune abstractă a Melanesienilor, care este presupusă acum a fi prima categorie religioasă.

Dar Masaii, de sigur, înțeleg ceva mai mult prin acest cuvânt. Când ei vorbesc de lucrurile lui Dumnezeu, ei înțeleg o ființă personală, supranaturală în a cărei posesiune sunt lucrurile, nu înțeleg că lucrurile înșile sunt Dumnezeu.

Aici vine vederea D-lui Hollis, care asumă — și noi trebuie să adăugăm cu foarte puternice probe — concepția antropomorfică definită. El aduce probe să arate că Dumnezeu a fost privit ca o ființă personală⁴⁰⁾. „Ni s’a spus din bătrâni că atunci când a venit Dumnezeu pe pământ a găsit trei lucruri în lume: un Dorobo, un elefant și un

35) Dr. G. A. Fischer: Das Masailand, Hamburg 1885, p. 37.

36) W. S. Routledge I With a Prehistoric People, London 1910, p. 226.

37) Ibid. p. 226.

38) Dr. Marett: The Threshold of Religion, Ed. 2, p. 12, dar vezi Nota p. XV.

39) E. Crawley: The Tree of Life, London 1905, p. 51; cp. l’Année Sociol., vol. X, p. 209.

40) A. C. Hollis: The Masai pp. 266, 270, 290, 346, 349.

șarpe, toți trăind împreună, etc.”. Sunt multe rugăciuni adresate lui Dumnezeu, care arată clar că Dumnezeu este conceput ca o persoană, în multe feluri cu aceleași afecțiuni și pasiuni ca și omul.

Iată o traducere liberă a uneia din aceste rugăciuni:

O Ddămne al bățăliilor

Sfarmă puterea vrăjmașului.

Să putem lua vitele lor

Cel mai puternic al lor să zacă jos ⁴¹⁾.

Această vedere este susținută de fapte colectate din prejurimea țărilor Kavirondo Nandi, Taveta, și Akikuyu. Pre-tutindeni printre aceste popoare se găsește o idee de Dumnezeu conceput în mod personal. Taveta „admit existența unei Divinități, a cărei nume *Iruwa* este identic cu cuvântul pe care-l întrebuințează pentru soare” ⁴²⁾.

Nandii au o credință în o ființă supremă — *Asista* „soarele, care locuște în cer: el a creat pe om și animale și lumea îi aparține lui. I se adresează rugăciuni; el e recunoscut ca un binefăcător și dătător al tuturor lucrurilor și ca atare din timp în timp i se aduc daruri în schimb” ⁴³⁾. Analogia între credințele acestor popoare este foarte mare. D-l Hinde și Sir Charles Eliot înclină de asemeni spre vederea aceasta.

A treia părere este aceea a Căpitanului M. Merker, care presupune cu emfază ideea clară a unei ființi supreme — monoteismul. „In deplin contrast cu antropolatia — cultul strămoșilor și cu polidemonismul Negrilor, care se găsește în toate formele și gradele stă simplul și curatul monoteism al Masailor” ⁴⁴⁾.

„Ihr Gott heisst 'Ngai und ist ein Körperloses Wesen, ein Geist. Ueber sein Aussehen denken die Leuté nicht

41) A. C. Hollis: op. cit. p. 352; cp. Hollis: „Religion of the Nandi” în Transactions of the Congress of History of Religions, Oxford, p. 90, unde se zice că Chaga se roagă unui zeu al soarelui numit Iruwa.

42) A. C. Hollis: History and customs of the people of Taveta, I. A. S. pp. 119 et seq.

43) A. C. Hollis: The Nandi, Oxford 1909, pp. 40—41.

44) M. Merker, Die Masai, Berlin 1904, p. 196.

nach. Die Anfertigung bildlicher oder figürlicher Darstellungen Gottes wäre nach seinem, den Masai gegebenen Gebot eine Sünde. Gott ist der Schöpfer der Welt, der Erde und alles dessen, was sie beherbergt. Er beherrscht alles durch seinen Willen. Er ist der Hüter der natürlichen und sittlichen Weltordnung. Die in Leben des Volkes und des einzelnen geltenden Gesetze und Gebote sind Ausdruck seines Willens. Gott ist allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, gutig, Unendlich, ewig. 'Ng-Ai najollo = gott weißt es; 'Ngai naischa el dunganak in dogitin sidah = gott gibt den Menschen die gute Dinge; ol bai 'I Engai = es ist der Wille Gottes sind Worte, die man täglich hören kann und die nicht häufig gedankenlos Masai eine tiefere Religiosität eigen ist. Gottes Güte verzehret den Menschen viel und lange. Doch die Menschen sind zu schwach und sündig, als dass Gott nicht von Zeit zu Zeit zur Besserung strafen müsste. Er tut es dann durch Krankheit, Dürre oder Viehseuchen⁴⁵⁾.

Am citat acest pasaj în original, fiindcă am vrut să dau înțelesul exact al autorului.

După Căp- Merker deci, Masaii au o ființă supremă care e spirit (Geist). Manufactura ori cărei reprezentări în figuri ori picturi este oprită — e păcat. Dumnezeu este creatorul (der Schöpfer) lumii. El este stăpânul a toate prin voința sa. Legile și poruncile în viața individului și societății sunt expresia voinței sale. Dumnezeu este omnipotent, omniprezent, omniscient. De notat în special aceste cuvinte, care ne aduc aminte de atributele ce le cunoaștem atât de bine în teologia sistematică. Dumnezeu este bun, infinit, etern. „Dumnezeu cunoaște orice”, „Dumnezeu dă toate lucrurile bune oamenilor”, „este voința lui Dumnezeu”, sunt fraze pe care cineva le aude în fiecare zi. Bunătatea lui Dumnezeu iartă oamenilor mult. Totuși oamenii sunt slabi și păcătoși, încât Dumnezeu trebuie să-i pedepsească din când în când pentru binele lor. El o face aceasta prin mijlocirea boalelor, secetei ori plăgii vitelor. Dumnezeu în chipul acesta este conceput mai mult sau

45) M. Merker: ibid. p. 196.

mai puțin în felul cum toate popoarele culte îl concep. Merker explică aceasta prin o origină comună, care o presupune că ar exista între Masai și popoarele semitice ⁴⁶⁾. El compară pe Eng-Ai cu Iahwe și stabilește o paralelă între tradițiunile Masailor și Israelitilor ⁴⁷⁾.

Astfel de pildă, el stabilește o asemănare între următorul text din Biblie: „Și Dumnezeu a vorbit lui Moise și i-a spus: Eu sunt Iehovah, eu am apărut înaintea lui Abraam și Isaac și Iacob ca Dumnezeu atotputernic, dar prin numele meu Iehovah n'am fost cunoscut lor” ⁴⁸⁾ și o tradițiune a Masailor în care îngerul Ol-dirima la porunca lui Dumnezeu se exprimă în vorbe asemănătoare celei dintâi din cele zece porunci: „Există numai un singur Dumnezeu. El m'a trimis aci. Voi l-ați numit până acum E'majan ori E'magelain; de aceia îl veți numi de acum 'Ngai ⁴⁹⁾.

Căpitanul Merker diferă radical de D-I Hollis în rapoartele sale asupra cum înțeleg Masaiei manifestarea Naturii. „Soarele (engolan) este în multe privințe privit ca o reflecție a lui Dumnezeu; deasemeni sunt și splendid coloratele răsăritului și apusuri de soare. Nourii acopăr pe Dumnezeu dinaintea ochilor oamenilor, ei îl înconjoară și din ei el privește jos spre colțul pământului. Este absolut sigur că Masaiei numesc roșeața soarelui de dimineață și de seară „'Ngai nanzugi”, nourii „'Ngai nabor” și cerul albastru fără nouri „'Ngai narok”. Aceasta înseamnă literar zeul roșu, zeul alb și zeul negru, dar după sens trebuie tradus roșul divin, albul divin, negrul divin, fiind-că poporul, de fapt nu vede în aceste aparențe zei, nici ceva asemenea lui Dumnezeu, ori adorabil ca Dânsul” ⁵⁰⁾.

Ce vom zice dar? Acest raport respinge toate rapoartele făcute asupra zeilor Masailor: zeul roșu, zeul negru, zeul alb, etc.

Este adevărat că însuși Merker continuă: „Aici tre-

46) M. Merker: op. cit. p. 291 et seq. 327 passim.

47) Ibidem p. 323.

48) Exodus VI, 2, 3.

49) Merker: op. cit. p. 323.

50) M. Merker: op. cit. p. 197.

bue menționat că Dumnezeu, care în uzajul comun este totdeauna 'Ngai, în cântecele rugăciunii este adesea chemat 'Ngai narok ori Hai narok, ce înseamnă zeul negru. Masaii însiși nu știu nici o explicație pentru aceste stranii construcțiuni și eu n'am putut afla de loc pe ce interpretare s'ar putea baza'⁵¹⁾.

Ori cum, după Merker există o idee a unei ființe supreme, care este guvernatorul întregii lumi și judecătorul tuturor faptelor⁵²⁾. Masaii se simt ei însiși poporul ales al lui 'Ngai și toate popoarele au să se supună lor⁵³⁾. Merker aduce analogii cu credințele Babilonienilor și Ebreilor. Dacă sunt astfel de analogii de sigur trebuiesc tratate cu suspiciune. Sir Charles Eliot este de aceeaș părere când vorbește de rapoartele lui Merker și suspectează influențe creștine și mohamedane⁵⁴⁾. Și după aceasta mi se pare că Merker nu-i de ajuns de adecuat. Cineva simte cetindu-i lucrarea că el și-a pus prea mult mintea asupra aceia ce vrea să probeze. El e prea plin de presuposiția înrudirii dintre Masai și Semiți.

Ceia ce-i necesar de observat e că dacă sunt astfel de contradicțiuni între autoritățile cele mai vrednice, cercetări mai departe trebuiesc făcute.

Care e deci ideea de Dumnezeu printre Masai?

Spre a înțelege cât mai bine aceasta, vom căuta să îndepărtăm pe cât posibil opiniunile personale ale observatorilor și vom încerca să lucrăm cu documentele originale.

Sunt rapoarte definite asupra mitologiei Masailor și ritualului lor. Prin analizarea lor sperăm să obținem ceva din lumina căutată.

Miturile Masailor sunt foarte interesante. Ele ne arată o pluralitate de ființi supreme. Cu ele ne găsim iarăși în fața personificării fenomenelor naturale. Soarele și luna, stelele, cerul, firmamentul, joacă un rol amre în mitologia Masailor.

51) Ibidem.

52) Ibid. pp. 211—254.

53) Ibid. p. 196.

54) Sir Charles Eliot: op. cit. p. 140.

Pentru scopul nostru am selecționat următoarele versiuni din marele tezaur mitologic al Masailor:

Istoria zeilor ⁵⁵⁾.

Sunt doi zei, unul negru și altul roșu. Cel negru e bun, cel roșu e rău. Intr-o zi zeul cel negru zise celui roșu: „Să dăm poporului apă că ei mor de sete”. Cel roșu se învoi și spuse celui alt să trimeată ploaie. El făcu aceasta și ploaia căzu din cer. După o vreme zeul roșu spuse celui negru să oprească apă, întrucât a căzut destulă ploaie.

Cel negru însă a fost de părere că oamenii n’au avut de ajunsă ploaie și refuză. Amândoi rămaseră liniștiți după aceasta și ploaia continuă să cadă până a doua zi de dimineață, când zeul roșu iarăși zise că a căzut ploaie de-ajuns, zeul negru opri atunci apa.

După câteva zile zeul negru propuse ca să dea poporului iarăși apă, căci iarba era uscată. Cel roșu însă fu recalcitrant și refuză să dea apa pe pământ.

Ei se luară la ceartă pentru câțeva vreme și apoi zeul roșu amenință să omoare lumea, care după dânsul era ruinată de zeul negru.

Dar zeul cel negru zise: „Eu nu voi îngădui ca poporul meu să fie ucis” și el a fost în stare să-l protejeze, căci trăește în apropiere, pe când zeul roșu e deasupra lui.

Când auzim tunetul plesnind în ceruri e zeul roșu, care se încearcă să vină pe pământ să omoare ființele umane; iar când auzim murmurând de departe este zeul negru, care zice: „Lasă-i singuri, nu-i ucide”.

Diavolul ⁵⁶⁾.

Este un lucru ce se chiamă diavol. Mai înainte a fost leu, dar s’a schimbat și o jumătate a devenit om, pe când cealaltă jumătate a devenit piatră.

55) Din Miturile și tradițiunile Masailor, A. C. Hollis, op. cit. pp. 264—265.

56) A. C. Hollis: op. cit. pp. 265—266.

Literar cel din țepă (of the stake) Krapf în Vocabulary of the Engutuk Eloikoy p. 9, menționează așîșderi această credință în diavol și zice că cuvântul se referă la un anumit băț. (N. A.).

Acest diavol își poate schimba aparența și câte o dată se poate vedea că jumătate leu și jumătate om. El trăiește într-o pădure și e în deosebi iubitor de un fel de copac numit e-silale pentru desimea tufișului lui. El mănâncă numai carne de om și nu se atinge de animale sălbatice. Când cineva trece pe lângă locul, unde se află el, e chemat în mod ademenitor: „Vino, frate și-mi ajută să ridic această sarcină de lemne pentru foc”. Iar dacă persoana se îndură de rugăciunea lui, e lovită cu bățul diavolului și diavolul îi strigă: „Eu aparțin clanului tigrului, scapă de mine dacă poți”. Și când zice astfel el și mănâncă persoana. Când se află că diavolul e în un anumit district oamenii își iau colibele și pornesc în altă parte și luptătorii sunt așezați în toate părțile dinainte și dinapoi ca să-i protejeze. Dacă cineva aude vre-o voce ieșind din negură și chemând pe cineva, fiecare rămâne tăcut, căci cu toții știu că-i diavolul, care îi chiamă.

*Inceputul pământului*⁵⁷⁾.

Ni s'a spus din bătrâni că atunci când Dumnezeu începu să facă lumea, găsi trei lucruri pe pământ: un Dorobo, un elefant și un șarpe, toți trăind împreună.

După un timp Dorobo obținu o vacă. Intr'o zi zise șarpelui: „Prietene, de ce mă mănâncă pielea totdeauna, când suflă asupra mea, că trebuie să mă scarpin? Șarpele replică: O tată, să nu crezi că suflu asupra ta răsuflarea cea rea cu anumit scop”. După aceasta Dorobo rămase tăcut, dar în aceiaș seară el luă un ciomag și lovi șarpele peste cap că-l ucise.

A doua zi elefantul întrebă pe Dorobo unde e cel subțire. Dorobo răspunse că nu știe, însă elefantul a înțeles că el l'a omorât și că nu vrea să se recunoască vinovat. În timpul nopții a plouat greu și Dorobo și-a dus vaca sa la păscut și a udat-o în mlaștinile ploaiei.

El a rămas acolo multe zile și în timp elefantul a dat naștere la un pui.

57) Din Miturile și Tradițiunile Masailor de A. C. Hollis, pp. 266—271

După un timp, toate mocirlele s'au uscat afară de un lac. Elefantul obicinuia să se ducă să pască și după ce mânca deajuns se întorcea la mlaștină să bea apă, așezându-se jos și svârcolindu-se în apă, așa că Dorobo trecând cu vaca sa la adăpat îl găsi plin de noroiu. De aceea Dorobo, într-o zi făcu o săgeată și împușcă elefantul ucigându-l. Puiul de elefant atunci s'a dus în altă țară. „Dorobo e rău” zise el, „nu voi mai sta cu el. El a ucis la început șarpele și acum pe maică-mea. Mă voi duce de aici și nu voi mai sta cu el”.

La sosirea lui în altă țară tânărul elefant s'a întâlnit cu un Masai, care îl întreabă de unde vine. Elefantul replică: „Vin din satul lui Dorobo. El trăește în pădurea de dincolo și a omorât pe șarpe și pe maică-mea”. Masaii cercetă: „E adevărat că acolo e un Dorobo, care a ucis pe șarpe și pe maică-ta?”

Când primi răspunsul afirmativ zise: „Să mergem acolo, căci vreau să-l văd”. Ei meraseră și găsiră coliba lui Dorobo, pe care Dumnezeu i-o răsturnase și a cărei ușă era spre cer. Și Dumnezeu, după aceea a chemat pe Dorobo și i-a zis: „Aș dori ca mâine dimineață să vii la mine, căci am să-ți spun ceva”. Masai a auzit aceasta și dimineața s'a dus el și i-a spus lui Dumnezeu: „Am venit”. Dumnezeu îi spuse să ia un topor și să clădească un Kraal mare în trei zile și când o fi gata să se ducă să caute un vițel, care se găsește în pădure, să-l prindă și să-l aducă în Kraal și să-l tae. Carnea trebuia să fie legată în piele și nemâncată. Pielea trebuia să fie legată afară de ușa colibeii, unde să fie un foc și o leasă mare pe care să se arunce carnea. El apoi să se ascundă în colibă și să nu se înspăimânte când va auzi un sgomot mare din afară asemănându-se cu tunetul. Masai a făcut după cum i s'a poruncit. El a căutat vițelul, pe care l'a găsit și după ce l'a tăiat a legat carnea după poruncă. A adunat lemne pentru foc, făcu un foc mare, a aruncat carnea înăuntru și a intrat în colibă, lăsând focul să ardă afară.

Dumnezeu atunci a făcut să cadă din cer o fășie de piele, care a atârnat deasupra pielei vițelului.

Vite au început deodată să cadă una câte una pe

fășia de piele, până când întregul Kraal a fost umplut, apoi animalele au început să se isbească unele de altele, și să sfarme coliba în care se afla Masai.

Masai s'a înspăimântat și a exclamat de uimire.

Apoi a eșit afară din colibă și a găsit fășia de piele tăiată și nu mai cădeau vite din cer. Dumnezeu l'a întrebat dacă vitele, ce i le-a dat sunt de ajuns, căci, zise el: „tu nu vei primi mai multe din pricina surprinderii tale”. Masai s'a dus și a luat în primire animalele ce i s'au dat.

În zilele noastre, dacă se văd vite în posesia lui Bantu se presupune că ele au fost furate ori găsite și un Masai zice: „Aceste sunt animalele noastre, să mergem să le luăm, căci Dumnezeu în zilele de demult ni le-a dat nouă pe pământ”.

Povestea Soarelui și Lunei⁵⁸⁾

Ni se spune că odată soarele s'a însurat cu luna. Într-o zi ei s'au luat la bătae și luna a lovit pe soare peste cap, soarele deasemeni i-a produs dureri lunii. Când ei se luptau, soarele fu rușinat și pentru ca ființele umane să nu vadă fața sa bătută, deveni orbitor de luminos în cât lumea nu e capabilă să-l vadă fără ca să închidă mai întâi ochii pe jumătate. După un timp luna se obosește și soarele o prinde și o duce cu el. Ea este purtată astfel două zile și în ziua a treia e lăsată la locul de opunere a soarelui. La expirarea acestor zile adică în ziua a patra, măgarii văd luna reapărând și rag la ea. Dar numai în ziua a cincea o văd oamenii și celelalte vite.

Când un Masai vede luna nouă aruncă o cracă ori o piatră spre ea cu mâna stângă și zice: „Dă-mi viață lungă” ori „dă-mi putere”. Când o femeie îngreunată vede luna nouă ea mulge ceva lapte într-o tigvă, pe care o acoperă

58) Din miturile și tradițiunile Masailor, A. C. Hollis, op. cit. pp. 273—274.

E curios că eng-olong soarele, deși privit ca bărbat, e feminin, pe când luna of-spa care e privită ca femeie, e masculin. (N. A.).

cu iarbă verde și apoi stropește în direcția lunii, în care timp ea zice: „Lună dă-mi un copil cu sănătate”.

Răsăritul și Apusul soarelui.

Când soarele răsare, dacă cerul e roșu, Masai zice că va ploua, iar când apune, dacă cerul e de culoarea sângelui, ei zic că niște luptători au ieșit la pradă și au fost izbânditori.

Stelele ⁵⁹⁾.

Sunt trei grupe de stele, de care au cunoștință Masaii.

Ei știu dacă are să plouă sau nu după apariția sau neapariția celor șase stele numite Pleiade, care urmează una după alta ca vitele. Când sosește luna, pe care Masaii o numesc a Pleiadelor ⁶⁰⁾ și ele nu se mai văd, ei știu că ploile au venit. Căci Pleiadele încep în acea lună și nu se mai văd, până când sezonul șiroaelor nu se isprăvește, după această reapar ele din nou. Mai sunt alte trei stele, care urmează una după alta ca vitele, numite oamenii bătrâni și încă alte trei, care le urmăresc din stânga numite văduvele.

Masaii zic că fiind văduve și-au pierdut soții lor și de aceia țin calea oamenilor bătrâni ca să se căsătorească cu ei. Mai este de asemeni Kileghen (Venus) prin ajutorul, căreia Masaii cunosc apropierea zorilor.

În consecință este numită steaua dimineții.

Femeile se roagă la Venus când luptătorii întârzie să se întoarcă din incursiunile lor.

Apoi mai este Leghen (Venus), care când e vizibilă este semn că luna va răsări în curând. Leghen rămâne la Vest și se vede numai seara.

Alte mituri ⁶¹⁾.

Akikuyu sunt, zic ei, descendenții unui bătrân cu soția sa, care au venit în țara actuală a Kikuyului din cealaltă parte a muntelui Kenya, numit de dânșii Ki-li-nyag-a

⁵⁹⁾ Din Miturile și Tradițiunile Masailor de A. C. Hollis, op. cit. 275—276.

⁶⁰⁾ Mai.

⁶¹⁾ Din With a Prehistoric people. The Akikuyu of British East Africa by W. Scoresby Routledge London 1910.

orî Ki-re-i-za = amândouă numirile însemnând munte alb. Când ei ajunseră la povârnișul muntelui, erau pe cale de istovire și bătrânul s'a ridicat totuș în vârf să vadă pe Dumnezeu (Ngai), care locuște acolo.

Dumnezeu, cu acea ocazie i-a dat oi și capre și din acest dar descind toate turmele lui Kikuyu de astăzi.

Dumnezeu i-a spus bătrânului ca descendenții săi să ocupe țara actuală a Kikuyului și să trăiască cu ajutorul arăturii; că Masaii vor ține câmpiile și vor avea turme și cirede, iar porția de pământ din N'dorobo va fi a fiilor lor sălbatece.

Ca amintire a acestei întrevederi cu Dumnezeu și în concordanță cu porunca lui Dumnezeu dată atunci, Akikuyu până în zilele noastre pictează pe corpul lor anumite dansuri ceremoniale cu modele asemănătoare fulgerului în zig-zag ⁶²).

O altă versiune despre origina națiunii e următoare:

Odată a fost o mare groapă cu apă în ea. Apa era adâncă în centru și puțin adâncă pe margine. În apa cea mică locuiau un bărbat și o femeie. Apoi ei au ieșit din apă în țara uscată și au călătorit în țara Kikuyu, care era pe atunci toată pădure și avură mulți copii ⁶³).

Schimbările lunare ale lunii sunt socotite precum urmează: Soarele este bărbatul lunii. Când luna devine matură, soarele se luptă cu ea și o ucide, dar ea răsare iarăș. Stelele, care așteaptă la lună sunt copiii ei.

Suntem informați — adaugă D-I și D-na Routledge — că atunci când luna e moartă nu se face nici o călătorie, nici un sacrificiu nu se oferă și nici o oale nu-i ucisă și că după credința curentă în ziua după moartea lunii, care se numește „Mu-ti-ru-m'we-ri” caprele și oile nu nasc ⁶⁴).

Din toate aceste rapoarte un fapt devine absolut clar:

62) W. S. Routledge op. cit. p. 283.

63) p. 284, cp. p. 9.

„Nici o știre nu se poate da despre locuințele omului și soției sale în apă și nici nu s'a putut descoperi vre-o legendă despre potop”. (p. 284).

64) Op. cit. p. 284.

influența Naturii asupra concepției lor: asupra Divinității. Nevoia de apă, de ploaie atât de mult simțită de un popor pastoral, ca și puterile misterioase, care se manifestă în „tunetul care bubue în ceruri” sunt reflectate în mitologia Masailor. Soarele și luna, cerul cu toate fenomenele meteorologice lasă impresiunea lor asupra minții Masailor ca și asupra tuturor popoarelor primitive. Ce știu ei de legile naturii? În simplitatea lor ei personifică și-și închipue aceste ființe trăind ca și ei înșiși. „Noi ne rugăm lui Dumnezeu, ne rugăm lui Mbaratien”.

Sunt cel puțin două ființi supreme⁶⁵⁾ după miturile lor, zeul negru — cel bun și zeul roșu — cel rău.

Zeul negru, engai narok, este zeul protector, marele zeu a cărui vorbire este ca aceea a lui Iahwe: „Nu vom îngădui poporului meu să fie ucis”. Toate rugăciunile și sacrificiile se fac acestui zeu, dar din miturile lor nu-i clar dacă el este și creator: „Ni se spune de bătrâni că atunci când Dumnezeu a fost să facă lumea, a găsit trei lucruri pe pământ: un Dorobo, un elefant și un șarpe, care trăiau cu toții împreună”⁶⁶⁾.

Chiar Dumnezeu nu știe toate. Astfel el n'a știut că a fost Masai acel care a venit la dânsul dimineața, pentru a-i spune ceva și nu Dorobo⁶⁷⁾.

Aceste sunt motive puternice ca să respingem calificările, pe care Merker se încearcă să le atribue lui Ngai — omnisciența, omnipotența, omniprezența⁶⁸⁾. Ori cum e evident logica lor nu poate merge atât de departe. Trebuie să reamintesc aci aceia ce-am spus și despre folklorul Babililor. Trebuie să avem totdeauna în minte distincția între cea ce e personală imaginație și cea ce aparține întregului trib. Greutatea studiului folklorului e tocmai aci, noi nu știm cât de departe merg liniile de demarcație. Și este apoi și chestia de vocabular, e foarte greu de a exprima idei înalte într-o limbă săracă. Din cauza aceasta e toată confuzia cu aceste popoare primitive.

65) A. C. Hollis: op. cit. p. 264.

66) Ibid. p. 266.

67) Ibid. p. 268.

68) M. Merker: op. cit. p. 196.

Zeul negru, eng-ai narok, este dătătorul de ploae și al tuturor bunurilor, dar nu-i singurul la care apelează Masai. Steaua de dimineață, Kileghen (Venus) este de asemenea invocată în rugăciuni. „Femeile se roagă la Venus, când luptătorii întârzie să se întoarcă din incursiunile lor”⁶⁹).

Și ce-i apoi Naitern-Kop, zeul de care se amintește în legenda „începutul pământului”? „Ceia ce se numește N'aiternkop este un zeu, dar nu atât de mare ca zeul negru”⁷⁰).

E foarte sugestivă descrierea făcută de Dr. Krapf: „Acești cruzi sălbatici (Masai și Wakwavi) au o tradițiune că Eng-ai — cerul sau ploaia — a pus pe un om numit Neiterkop pe muntele Kenya. El era un fel de semizeu, căci era înălțat deasupra oamenilor și totuși nu era egal lui Eng-ai”⁷¹).

Se datorește această tradițiune influenței lui Bantu? E aci un caz de cult al strămoșilor? E foarte greu de dat răspunsul, până ce nu se vor face cercetări mai multe. Am încercat să punem împreună miturile Akikuyului din Africa britanică orientală ca să vedem dacă se poate stabili vre-o paralelă, dar nimic nu se poate afirma în mod definit. Sigur este că acolo e numai credința în Eng-Ai, zeul suprem, care locuiește pe muntele Kenya⁷²). Naiternkop așa dar pare a fi un zeu intermediar.

Deci sunt trei zei⁷³), iar D-I Hinde vorbește de patru. Zeul negru = foarte bun, zeul alb = bun, zeul albastru = nici bun nici rău și zeul roșu cel rău, toți trăind în cer⁷⁴).

Mai există apoi credința în diavolul „care a fost la început leu, dar care s'a schimbat, jumătate devenind om

69) Hollis: op. cit. p. 276.

70) Ibid. p. 270.

71) Dr. I. L. Krapf: *Travels and Missionary Labours in Eastern Africa*. London 1860, p. 360; cp. Sir Charles Eliot, op. cit. p. 141.

72) W. S. Routledge: op. cit. p. 283.

73) cp. I. A. I. XXXIV, p. 263. D-I H. R. Tate vorbește de trei zei, doi buni și unul rău.

74) Hinde: op. cit. p. 100.

și jumătate piatră”⁷⁵⁾. Mai sunt rugăciunile adresate nou-
rilor și soarelui:

„Solo: Nouri ai munților acoperiți cu zăpadă, vărsați-vă.

Corul: Semne de demarcare ale oamenilor.

Solo: Cel care așteaptă până ce cerul e roșu, re-
verse-se.

Corul: Semne de demarcare ale oamenilor⁷⁶⁾.

Concepția despre Dumnezeu nu-i deci încă definită.
Sunt totuși tendinți către unitate. Engai narok, zeul negru
devine zeul suprem Eng-ai, pe care îl adoră cu toții. Acest
lucru se vede foarte bine în ritualul lor. Ei au anumite
rugăciuni, anumite ceremonii de apropiere a lui Dumnezeu.

Cu totul deosebit de popoarele din Africa occidentală,
care nu se roagă lui Dumnezeu, fiind-că e prea bun,
popoarele din Africa orientală tocmai pentru acest motiv
se roagă lui Dumnezeu din toată inima lor.

Femeile natural se roagă mai mult de cât bărbații.
„Femeile Masai se roagă de două ori pe zi. Bărbații și
copiii de obicei se roagă numai în timp de secetă, ori
când e o furioasă plagă de vite”⁷⁷⁾.

Funcțiunea lui Eng-Ai ca zeul ploiei se vede foarte
clar din ritualul lor: „Dacă nu-i ploae, bătrânii aprind
un foc din lemne de cordia, în care se aruncă un farmec
al unui vrăjitor, un farmec special numit ol-okora”. Ei se
încercuesc în jurul focului și cântă precum urmează:

„Solo: Zeul negru! Ho.

Corul: Zeule udă-ne.

O tu cel din părțile extreme ale pământului.

Solo: Zeul negru! Ho.

Corul: Zeule udă-ne”⁷⁸⁾.

Dr. I. L. Krapf dă următoarea rugăciune a lui Wa-nika,
când se roagă pentru ploae:

„O tu Dumnezeule, dă-ne ploae. Noi suntem în mi-
zerie, noi muncim și suntem copiii tăi. Dă-ne nourii de

75) Hollis: op. cit. p. 265.

76) Ibid. p. 352.

77) Ibid. p. 345 cp. Merker op. cit. cit. pp. 199—200.

78) Ibid. p. 348.

ploae, ca lumea să-și poată câștiga hrana. Ne rugăm ție, Dumnezeu. Tu ești părintele nostru”⁷⁹⁾.

Ori cât de mult ar fi fost modificată de către autor forma și expresia acestei rugăciuni, esența ei rămâne aceeași precum o vedem în redactarea de mai sus

Există o interesantă ceremonie, în care copiii sunt întrebuințați la facerea farmecului: „În cazul unei secete mai lungi, când e nevoie numai de cât de ploae, marele șef trimite o proclamație satelor din vecinătate ca la o zi anumită, toți copiii să se adune și să cânte pentru ploae. Aceasta se face la ora șapte seara. Copiii stau în cerc și fiecare din ei ține în mână câte un mănunchiu de iarbă. În timpul acesta mamele deasemenea țin mănunchiuri de iarbă și se aruncă deodată la pământ. Nimeni altcineva nu ia parte la ceremonia aceasta, care e presupusă a fi un mijloc infailibil de a aduce ploaia și pare a data din timpul vechii legende a copilului trimis de zei să ție companie zeului negru, care aduce ploae în timpul secetelor mari”⁸⁰⁾. „Copiii se roagă astfel: Ai tasha = ploae cazi!”⁸¹⁾.

„Rugăciunile Masailor sunt scurte și consistă dintr’un solo și un cor alternativ. Ei cântă rugăciunile lor, nu le recită”.

Următoarele rugăciuni sunt în timp de războiu; după ce luptătorii au ucis pe inamic ei cântă mânând vitele:

„Solo: Mă rog (ca acesta să fie) anul meu. Acela pe care îl rog e Dumnezeu.

Corul: Wo-ho! Woo-hoo.

Wo-ho! Woo-hoo!

Solo: Mă rog (ca acesta să fie) anul meu. Cel pe care îl rog este Lenana.

Corul: Wo-ho! Woo-hoo,

Wo-ho! Woo-hoo!

79) Dr. L. Krapf: Anika-English Dictionary, London. 1887, p. 284. Traducerea Mgr. A. Le Roy în Lectures on History of Religions ed. by C. C. Martindale, 1911, vol. V.

80) Hinde: The Last of the Masai, p. 102

81) Hollis: op. cit. p. 349.

Solo: 'Medicul nostru, medicul nostru,

Îți spun ție Kraalele, în care sunt taurii.

Corul: Wo-ho! Woo-hoo,

Wo-ho! Woo-hoo!"⁸²⁾.

„Când luptătorii întârzie de la pradă, mamele lor, surorile și amantii se adună afară de colibe la apariția stelei de dimineață pe cer și se roagă lui Dumnezeu. Ei leagă ierburi de hainele lor și lasă lapte în tigve, căci zic: Copiii noștri au să se întoarcă în curând și când vor ajunge au să fie flămânzi”.

Când s'au adunat cu toții împreună, ei cântă precum urmează:

„Solo: 'Dumnezeu, căruia mă rog și mă aude.

Corul: Dumnezeu, căruia mă rog pentru urmaș.

Solo: Mă rog corpurilor cerești, care s'au ridicat.

Corul: Dumnezeu, căruia mă rog pentru urmaș.

Solo: Intoarceți-vă de aici copiii noștri.

Corul: Intoarceți-vă de aici copiii noștri!"⁸³⁾.

Aș putea observa asupra celei dintâi din aceste două rugăciuni, că se poate să nu fie un caz de confuzie între Eng-Ai (Dumnezeu) și Lenana (medic vrăjitor) precum se presupune câte odată. Poate fi prea bine o rugăciune Divinității Eng-ai narok și o glorificare a vrăjitorului, ca reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ. *Lenana* este în prezent principalul vrăjitor, care a succedat pe Mbatian, despre care se spune că mai „înainte de ce Europeanii au venit în aceste locuri a profetizat că vor sosi oameni albi”⁸⁴⁾. El poate fi ca Mun-du-mu'-gu, omul lui Dumnezeu din Akikuyu⁸⁵⁾.

Femeile Masailor fac următoarele, când una din ele dă naștere la un copil. Ele se adună împreună și iau lapte pentru mamă; apoi tae o oae, care e numită purificatoarea colibe sau mai simplu purificatoarea. Femeile tae animalul ele singure și mănâncă carnea. Nici un bărbat nu se apropie de locul, unde a fost tăiat animalul,

82) Hollis: ibid. p. 350.

83) Hollis: ibid. pp. 350—351; cp. Merker op. cit. p. 199.

84) Ibid. pp. 326 et seq.

85) Routledge: With a Prehistoric people p. 376.

căci e socotit ca ilegal. După ce femelle au isprăvit cu ospățul se ridică și cântă următorul cântec:

Solo: Zeule, Zeule, căruia mă rog.

Dă-mi urmaș,

Tu care tuni și aduci ploae.

Corul: Ție numai mă rog în fiecare zi, ție numai.

Solo: Steaua de dimineață care răsari acum.

Corul: Ție numai mă rog în fiecare zi.

Solo: Cel căruia mă rog e un înțelept.

Corul: Ție numai mă rog în fiecare zi.

Solo: El care e rugat și aude.

Corul: Ție numai mă rog în fiecare zi, ție numai ⁸⁶⁾.

Numele lui Dumnezeu se găsește în multe alte rugăciuni, astfel când soarele arde:

„O, Doamne, dă-mi umbră

Și nu (?) copacului” ⁸⁷⁾.

Ori în povești ca în cea a băiatului și fratelui său:

„Tu, pe care mi te-a dat Dumnezeu, vino din locul de păscut la amiazi și roade-ți părul capului tău” ⁸⁸⁾.

Dăm pentru o deplină lămurire și pentru comparație următoarele rugăciuni ale Akikuyului și Nandi:

Adoratorii lui Asista strigă în timp de războiu:

Dumnezeule, dă-ne sănătate ⁸⁹⁾.

în timp de secetă:

Doamne, ne-am rugat ție, dă-ne ploae ⁹⁰⁾.

la secerat:

Dumnezeule, dă-ne sănătate,

Dumnezeule, dă-ne sănătate,

Și dă-ne tărie,

Și dă-ne lapte.

Dacă cineva va mânca din aceste grăunțe, fie ca ele.

Și dacă o femeie îngreunată mănâncă din ele fie ca dânsule ⁹¹⁾.

la clăditul unei case:

86) A. C. Hollis: Ibid. pp. 345—346.

87) Ibid. p. 249.

88) Hollis: op. cit. p. 195.

89) A. C. Hollis: The Nandi, Oxford 1909, p. 42.

90) Ibid. p. 48.

91) Ibid. p. 47.

Doamne, dă-ne sănătate,
 Doamne, dă-ne lapte,
 Doamne, dă-ne putere,
 Doamne, dă-ne grâu.
 Doamne, dă-ne orice e bun.

Doamne, păzește pe copiii și vitele noastre⁹²⁾.

Akikuyu se roagă astfel:

„O, Dumnezeu, tatăl meu, dă-mi capre, dă-mi oi, dă-mi copii, ca să fiu bogat, o Dumnezeu, tatăl meu”⁹³⁾.

La dorința D-lui W. S. Routledge să ofere un sacrificiu lui Eng-Aai, șeful Munge a exprimat următoarea rugăciune:

„O Doamne, primește acest n'jo'hi pentru omul alb, care a venit la casa mea. Dacă omul alb se îmbolnăvește fă ca să nu fie prea bolnav, nici el nici soția sa. Omul alb a venit de la casa lui pe apă, el este un om bun; oamenii, care lucrează pentru el sunt tratați bine, fă-i să nu mai argumenteze cu dânsul. Dacă albul și soția sa se îmbolnăvesc fă să nu fie prea bolnavi fiind-că eu și cu omul alb ne unim în sacrificiu către tine. Fă ca, să nu moară, căci ție îți sacrificăm un berbec foarte gras. Omul alb a venit de departe de noi și s'a înțeles cu mine să-ți sacrificăm ție. Ori unde se duce să nu se îmbolnăvească, fiind-că e om bun și grozav de bogat și eu de asemenea sunt bun și bogat și eu și omul alb suntem ca de-o mamă. Doamne, ți-am dăruit o oae mare. Omul alb și soția sa și cu mine și poporul meu venim să sacrificăm o oae la rădăcina unui copac — una din cele mai de valoare oi. Fă Dumnezeu să nu fiu bolnav, căci l-am învățat pre el cum să-ți aducă jertfă întocmai ca un M'kikuyu”⁹⁴⁾.

Nu cred că este cineva, care cetind această rugăciune să creadă că Akikuyu este un popor „preistoric” ori chiar „prelogic”. Dar în acelaș timp trebuie să se recunoască evidența deplină a influenței culturale străine.

92) Hollis: Transactions of the third Congress of the History of Religions, vol. 1, p. 89.

93) W. S. Routledge: With a Prehistoric People, p. 227.

94) Routledge: op. cit. p. 231.

Cât de mult au influențat Asiaticii și Europeanii concepția divinității Masailor? E greu de răspuns. Dar că este o influență creștină ori mohamedană e mai presus de orice îndoială. Masaii au făcut multe năvăliri la coastă și desigur au trebuit să vină în contact cu lumea de-acolo. Sub această influență, concepția lui Dumnezeu s'a ridicat la înaltul nivel al unui fel de Deism ori monoteism.

Sunt multe sacrificii făcute lui Eng-Ai, care indică acelaș stadiu de conștiință religioasă ca și rugăciunile. Astfel Căp. Merker ne descrie un pitoresc festival, având loc pe lună plină, din care se poate vedea admirabil calea pe care o urmează ei în slăvirea lui Dumnezeu: „Unul din cele mai frecvente festivaluri (ol ogor = festival) este *ol ogor t ol geretti*, care e celebrat (de mai multe ori de oamenii căsătoriți și flăcăi împreună, în unele regiuni aproape în fiecare lună, în altele la cele mai importante ocazii, pentru ca prin rugăciuni să obție de la Dumnezeu sănătate pentru oameni și vite.

„Un foc mare de lemne uscate (din un copac ol oirien) e aprins în Kraal, peste care se aruncă lemne verzi cu frunze (din un copac segi) ca să se producă o coloană groasă de fum. Peste foc se împrăștie o pudră din lemn și scoartă de liană ol mogorigora, care miroase ca tămâia. Coloana de fum se ridică până la cer și duce mirosul dulce la Dumnezeu. Apoi ei aduc un berbec mare negru, îl spală cu îngrijire cu bere de miere și stropesc peste el o pudră de un copac e mantanguju. După aceasta e sugrumat, e jupuit de piele și tăiat în bucăți.

Fiecare din participanți mănâncă o mică bucățică de carne friptă în cenușă, după care obține o fâșie de piele, din care își face inele amulete pentru el și rudele sale. Inelul protejează pe purtător contra boalelor de ori ce fel. Bărbații îl poartă pe degetul mijlociu al mâinei drepte, femeile îl poartă pe un ornament la gât făcut de sârmă de fier în formă de spirală. În timpul serbării, participanții cântă continuu.

'Hai narok, oho, Hai Kindera ije, oh.

Hai narok, oho, Hai indogo ijok, oh.

(Hai indogo ijok = Domnul ne procură aidog = băutură la vite).

În ziua următoare, femeile aduc baligă proaspătă de vacă și o pun în cenușă și o frământă într'o cocă, în care amestecă niște leacuri care produc un ol-goiatiki. Cu aceste preparatii începe a doua parte a festivalului, pe care o numesc ol ogor e on gishu, adică festivalul pentru vite cornute. Cântând aceleași cântece ca cele menționate mai sus, femeile mângălesc vitele cu acest preparat asvârlindu-l la osul dinapoi pentru vaci și oi, iar la burtă pentru animalele masculine și cele feminine, care n'au avut încă odraslă (wellche noch nicht geworfen haben). Cu aceasta s'a isprăvit festivalul. Caprele nu sunt stropite, ci ele sunt duse la păscut înainte de ceremonie. Masaii motivează lucrul acesta, fiind-că Eng-Ai nu poate suferi caprele, de oarece ele nu poartă coada în jos modest ca frunza de smochin⁹⁵⁾.

În tot acest festival, partea întâia este mai interesantă pentru noi, fiind-că ne desfășură reprezentarea *sacrificiului*. Notăm în privința materialului de sacrificiu necesitatea unui berbec ca și în Vechiul Testament. El trebuie consumat în foc și adoratorii să se împărtășească din lucrul consacrat⁹⁶⁾.

Sacrificiul lor e un fel de comuniune în sensul stipulat de W. Robertson Smith în prelegerile sale asupra religiunii Semiților⁹⁷⁾. Scopul festivalului e sănătatea pentru oameni și vite. Nici nu putea fi altfel pentru un popor pastoral.

Toată partea a doua a acestui obicei arată lămurit atitudinea mentală a unui popor pastoral. Nu-i chestia de vre-o imitație, ci e rezultatul condițiunilor lor culturale, care în condiții asemănătoare produc efectele asemănătoare. Acesta e singurul răspuns pentru aceia, care mereu caută evidențe pentru contact cultural.

Masaii, ca și toți oamenii de pe pamânt în vremurile de nevoe și tulburare, ori în situații extraordinare se

95) M. Merker: op. cit. pp. 200—201.

96) Cp. W. Robertson Smith: Lectures on the Religion of the Semites, Ed. 2, London 1894, pp. 213 et seq.

97) W. Robertson Smith; op. cit. p. 26 et seq. și 320, 439.

roagă lui Dumnezeu, și-i aduc sacrificii. „La fiecare rugăciune femeile sacrifică puțin lapte pentru Domnul”⁹⁸). Ele aduc sacrificii la nașterea copiilor lor⁹⁹), ele sacrifică pentru sănătatea oamenilor și vitelor. Există un fel de libație; când mulg vacile, femeile Masailor „iau câțva lapte din baniți și stropesc pe de lături, căci zic ele: „Lui Dumnezeu îi place aceasta”¹⁰⁰); ori când așteaptă pe luptători din năvăliri” ele leagă iarbă de haine și lasă lapte pe teren, căci ele zic: „copiii noștri se vor întoarce în curând și când vor ajunge pot să fie flămânzi”¹⁰¹).

Dar Masaii poartă foarte mare interes pentru vite și iarbă, după cum ei înșiși spun: „Noi nu separăm lucrurile, ce ni le-a dat Dumnezeu”, Ei iubesc vitele și întru cât „vitele se hrănesc cu iarbă, Masaii iubesc și iarba pentru acest motiv”¹⁰²).

Iarba ca atare prezintă un interes special în ritualul lor. Ei întrebuințează iarba în toate ocaziunile, în toate ceremoniile importante. Iarba și-a câștigat cu timpul un fel de sanctitate. „Ori când este vre-o secetă, femeile leagă iarbă de hainele lor și se duc de adresează rugăciuni lui Dumnezeu”.

„Dacă un luptător bate un băiat pe imaș, băiatul ridică în mână niște iarbă și luptătorul văzând iarbă, se oprește de a-l mai bate.

„Ori de câte ori luptătorii se întorc de la prăzile lor și-i de dorit să se glorifice aceia, care au ucis pe dușmani, o fată ia o mică tigvă de lapte și acoperind-o cu iarbă verde stropește asupra lor. Apoi dacă lumea se duce dintr’un Kraal în altul leagă iarbă de tigue”¹⁰³).

Ei întrebuințează cuvântul „iarbă” în proverbele și zicerile¹⁰⁴) lor ca și în miturile lor¹⁰⁵) cu mare respect.

98) Merker: op. cit. p. 199: Vezi informații mai departe pp. 202 et seq.

99) Hollis: op. cit. p. 293 ;cp. Carl Meinhof op. cit. p. 94.

100) Hollis: op. cit. p. 290.

101) Ibid. p. 350; cp. p. 349. Vezi deasemeni Merker op. cit. pp. 92—93.

102) A. C. Hollis op. cit. p. 289.

103) Ibid. p. 289.

104) Ibid. pp. 245, 249.

105) Ibid. p. 264.

În sfârșit iarba e un simbol al păcii. Când doresc să facă pace cu dușmanul ei țin sus câte-va fire de iarbă ca semn¹⁰⁶⁾. Ei o întrebuințează ca cel mai bun fel de jertfă făcută lui Dumnezeu,

„Doomne, tu ai acoperit această țară cu iarbă, fără de care turmele noastre și noi n'am fi putut trăi — Tu rămâi Stăpânul: aici e ea”¹⁰⁷⁾.

Numele lui Dumnezeu mai apare în următoarele cazuri:

1) *în binecuvântare* astfel: „dacă copiii mici salută pe foarte bătrânii oameni, cești din urmă scuipă asupra lor și zic: „Domnul meu să vă dea viață lungă și păr alb ca al meu”¹⁰⁸⁾;

2) *în blestem*: „Dumnezeu să vă tulbure; Dumnezeu să vă dea o palmă”¹⁰⁹⁾;

3) *în ordalii* astfel: „dacă o persoană e acuzată că ar fi făcut ceva rău, ea trebuie să bea sângele ce i se dă de orator, și zice: dacă am făcut această faptă, Dumnezeu să mă ucidă”¹¹⁰⁾.

Nu există feteși pentru Eng-Ai.

Dr. G. A. Fisher dă o figură¹¹¹⁾; dar aceasta ca și inelele amulete de piele, de care am luat cunoștință de la festivalul povestit de Merker, poate fi socotită ca o reminiscență — dacă nu o practică magică.

Așa dar se poate vedea din rituașul lor și din ceremoniile lor sociale că concepția lor despre divinitate este foarte înaltă. Toate comentările asupra acestui fapt sunt fără folos. Faptul există și valoarea lui e tocmai în această existență.

106) Ibid. pp. 289, 322.

107) Mgr. A. Le Ro yop. cit. p. 321.

108) Hollis op. cit. p. 316.

109) Ibid. p. 344.

110) Ibid. p. 345.

111) G. A. Fischer op. cit. Tabele V: 'Ethnographische Sammlung. Fig. 1. Weiblicher Fetisch von Holz, mit Perlschnüren um Hüftgend. Er stammt von der Waschenzi in der Landschaft Bondei und wurde als „dana ja Wagonjna” d. h. als Medizin für Kranke benützt.

Dar, cum a fost cu putință ca acești oameni să ajungă la o atât de distinctă concepție a Divinității, cum vom explica aceasta?

Dacă rezumăm diferitele dări de seamă asupra naturii Divinității, trebuie să facem următoarele observațiuni:

a) *Eng-Ai este un nume personal.*

Masaii concep pe Dumnezeu ca persoană. Toate mărturiile sunt de acord în această privință. Chiar Thomson ne vorbește de Eng-Ai ca locuind „în zăpezile eterne ale Kilimanjarului”¹¹²⁾ și ne amintește de rugăciuni făcute lui. O probă mai mult că Engai e personificat, este cazul că un omucid sau o injurie accidentală este privită ca „voința lui Engai”¹¹³⁾. Părerea că „Engai” este „Maṇa” n’are nici un suport, deși ideea despre Engai în foarte multe cazuri e confusă”¹¹⁴⁾.

b) *Totul depinde de Engai.*

Engai este o divinitate, care este amintită în toate circumstanțele pentru începutul pământului¹¹⁵⁾, pentru protecția oamenilor¹¹⁶⁾, pentru prezervarea tuturor lucrurilor bune¹¹⁷⁾. El dă iarbă și vite, El dă ploae. Lumea se roagă lui și-i aduce sacrificii¹¹⁸⁾: înainte de orice incursiune, când e secetă, când au nevoie de ceva. Atributele și calificările date lui variază după moment. Dar nu-i nici un motiv de a presupune că Eng-Ai este atât de înalt conceput în cât ar putea fi considerat ca omniprezent, omnipotent sau omniscient¹¹⁹⁾.

112) I. Thomson op. cit. p. 444. cp. Rontledge op. cit. cap. : „The Conception of the Deity in Akikuyu”, pp. 225—228.

113) Hinde op. cit. p. 108.

114) Vezi așîşderi Apendicele de Dr. R. R. Marett în Routledge op. cit. pp. 357—362.

115) A. C. Hollis op. cit. pp. 266 et seq; cp. M. Merker op. cit. pp. 295 et seq.

116) Ibid. p. 265.

117) Ibid. p. 269.

118) Hinde op. cit. p. 102; cp. Hollis passim; Merker passim.

119) Cp. Merker op. cit. p. 196.

c) *Eng-Aai este un zeu al Naturii.*

Aceasta se poate vedea foarte bine în funcțiunea lui Engai ca zeu al soarelui¹²⁰⁾, ca zeu al ploiei¹²¹⁾.

Cum au ajuns Masaii la o atare Divinitate? Ce se poate spune asupra dezvoltării acestei idei?

Ca să putem răspunde la o asemenea chestiune, ar fi foarte interesant să cunoaștem precis migrațiunea popoarelor. Că au fost multe migrațiuni către Est e cert din tradițiunile lor asupra incursiunilor făcute. În chipul acesta ei au venit în contact cu popoare de înaltă cultură, care probabil au avut influență asupra lor. Este foarte mult de spus asupra influenței mohamedane și creștine. Mohamedanismul în special este atât de puternic în acea parte a continentului, că a trebuit să aibă o mare influență asupra vecinilor. Vrednic de observație este puritanismul, care se observă printre Masai în comparație cu popoarele Bantu, care practică cultul strămoșilor. Acest puritanism, care nu poate fi explicat altfel decât prin influența mohamedană sau semitică, se vede foarte bine, când încercăm să comparăm pe Engai cu Mukasa sau cu Nzambi. În timp ce aceste două divinități din urmă sunt înconjurate de alte divinități, Engai pare a fi singurul guvernator al popoului său. Și apoi, pe când Mukasa este o dezvoltare a cultului strămoșilor, lucru dovedit, Engai este un zeu natural. E o mare diferență în privința originii lor. Comparând pe Engai cu Nzambi, care de asemenea este un zeu natural, observăm că concepția lui Engai deși vagă totuși nu-i atât de vagă ca cea a lui Nzambi. Amândoi sunt concepuți ca locuind în cer, dar în Africa orientală lumea nu-i atât de indiferentă față de Divinitate.

Engai joacă un rol în viața lor socială. În contrast cu ceia ce se întâmplă în Africa occidentală, oamenii se roagă lui Engai narok tocmai fiind-că El e un zeu bun și nu se roagă după cât se pare lui en-nanyokye-zeul rău.

Există deci aici în Africa de Est o concepție superioară a Divinității, din punct de vedere moral. Această concepție superioară se poate explica numai prin influența asiatică.

120) A. C. Hollis, idem pp. 278, 352.

121) Hollis op. cit. pp. 264, 267, 278, 348.

Este absolut evident că Semiții au avut influență în Africa de Est. Căpitanul Merker probează aceasta suficient prin multe paralele între tradițiunile Masailor și narațiunile biblice ¹²²⁾. Sunt tradițiuni relativ la creațiunea omului, paradis și căderea omului, asupra potopului, asupra fraudei pentru dreptul de întâiu născut. Toate aceste dacă sunt evident aparțin bibliei. Mai e apoi obiceiul circumcisiunii ¹²³⁾ al băeților ca și al fetelor, care desigur trebuie privit cu suspiciune, întrucât e datorit influenței străine.

Și chiar în ceia ce privește „însemnarea festivalului de sacrificiu” ca să nu spunem nimic „de sacrificiile pe care Arabii le aduc stelei de dimineață ¹²⁴⁾ (Venus)” sunt multe motive ca să presupunem o atare influență.

Ar fi de asemeni interesant să știm mai mult asupra popoarelor nilotice și religiei lor. Ori cum este știut că credința în cer, soare, lună, în stele cerești a prevalat regiunea lacurilor și sus în Egipt. Legătura Masailor cu regiunea Nilului se vede bine în obiceiul femeilor de a-și rade capul lor sau în obiceiul berei sângelui ¹²⁵⁾. Dacă este așa, cât de mult au împrumutat Masaia în religia lor? Dr. Frazer face o interesantă mai de seamă asupra acelor uniuni mistice ¹²⁶⁾ din Akikuyu, care arată în mod evident legătura între cultul lui Engai și cel al divinității din Valca Nilului. Mai este legătură strânsă între credințele Masailor și cele ale neamurilor Galla. Aceștia din urmă cred în o ființă supremă *Waka*, al cărui concept este bine definit și au un ritual foarte dezvoltat ¹²⁷⁾.

Ce rămâne atunci original la Masaia?

E nevoia eternă a naturii umane, care caută în necu-

122) M. Merker op. cit. pp. 298—318 et passim.

123) A. C. Hollis pp. 294 et seq. 296, 299; M. Merker pp. 235—236, 318 et seq.

124) W. Robertson Smith op. cit. pp. 166, 282.

125) Sir Charles Elliot op. cit. p. 138.

126) Dr. I. G. Frazer: *The Golden Bough*, dE. 3-a, vol. II, pp. 44, 150.

127) Mgr. A. Le Roy op. cit. pp. 300 et seq. Vezi de asemeni Galla cu rugăciunile lor, Carl Meinhof op. cit. pp. 142—144.

noscut satisfacția absolută pentru începuturile și sfârșiturile lucrurilor.

E instinctul natural pentru explicația — în un fel sau altul — a lumii. Sunt puterile misterioase care se manifestă în Univers, a căror cauză este o adâncă nedumerire pentru mintea primitivă. Sunt exigențele vieții, pe care omul se silește să le îndeplinească. Toate acestea atrag atențiunea minții, nu interesează cum și când se manifestă.

Dar în special într'un popor, care trăiește în Natură, într'un popor pastoral, nomad, care se mișcă în deplină libertate, imaginația va fi cea dintâi care va fi isbită de fenomenele naturale. Migrațiunile pastorale lasă mintea liberă, deslegată de toate organizațiile complicate ale unei societăți stabilite și pun sufletul omenesc în direct contact cu Natura în toată majestatea ei.

Religia la o asemenea stare culturală va fi modificată ca atare. Masași au personificat pământul și cerul¹²⁸⁾, soarele și luna, stelele, ca păstori ei n'au recunoscut „nici temple, nici imagini ori vre-un fel de fetiși; ci se poate spune cu adevărat despre ei că au constant pe buzele lor numele lui Dumnezeu (Engai) fără totuș să fie capabili să explice ce-i, ori unde-i”¹²⁹⁾. Noțiunea de Dumnezeu e esențială în religiunea lor. Totdeauna este misteriosul necunoscut, supra-naturalul, care impresionează mintea lor.

Cine poate ști care-o fi fost forma originală a religiunii?!

Dar studiarea lui Engai ne convinge odată mai mult că origina ideii de Dumnezeu în Africa Centrală trebuie căutată în acel paralelism dintre personificarea fenomenelor naturale și percepția puterii necunoscute, misterioase, care se manifestă singură în Univers.

Dr. V. G. ISPIR

128) A. C. Hollis: op. cit. p. 279.

129) Mgr. A. Le Roy: *The religion of Primitive Races in Lectures on the History of Religions* Ed. by C. C. Martindale London 1911, vol. V, p. 20.

CUCERIREA CONSTANTINOPOLULUI DE CĂTRE LATINI CA MIJLOC DE UNIRE A BISERICILOR (Sec. XI—XIV)

Orientări bibliografice generale. De consultat lucrările privitoare la:

A) *Istoria încercărilor de unire*: Walter Norden, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs* (1453), Berlin 1903; A. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident*, vol. I, München 1864; *Hefele-Leclercq*, *Histoire des conciles*, Paris, t. V, I (1912), V, II (1913), VI, I (1914), VI, II (1915), cu bogate indicațiuni bibliografice; L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au moyen âge. Les croisades*, ed. 5, Paris 1928 (de mine e folosită ed. 4, 1921 și citată *Les croisades*); J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, vol. III, Regensburg 1869 și *Histoire de l'Eglise*, trad. franc. de P. Belet, vol. IV, Paris 1905, pp. 114 sq.; J. Bousquet, *L'Unité de l'Eglise et le Schisme grec*, Paris 1913; M. Viller, *La question de l'union des Eglises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274—1438)*. Extrait de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XVII et XVIII, Louvain 1922; Wl. Guettée, *Papalitatea shismatică sau Roma în raporturile sale cu Biserica orientală*, trad. de Mitrop. Iosif, București 1906. De văzut și K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, ed. 2, München 1897, pp. 1091—1092.

B). *Cruciade* și în special a patra: A se vedea izvoarele și literatura la L. Bréhier, op. cit. (Introduction I—XIII și pp. 144—145), la W. Norden, op. cit. și *Der vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz*, Berlin 1898; *Hefele-Leclercq*, op. cit. V, I, pp. 406—414, 804—807, V, II, 1140. 1189—1190; Gerhard Ficker und Heinrich Hefma-

link, Handbuch der Kirchengeschichte. Das Mittelalter, ed. 2, Tübingen 1929, pp. 88, 103—107, 117, 126—130; *Fr. Wiegand*, art. Kreuzzüge in Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, ed. 3 vol. XI, Leipzig 1902, pp. 97—106; *Funk*, art. Kreuzzüge in Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, ed. 2, vol. VII, Freiburg im Breisgau, col. 1141—1177; *N. Iorga*, Brève Histoire des Croisades et de leurs fondations en Terre Sainte, Paris 1924; *Louis Halphen*, L'Essor de L'Europe (XI-e—XIII-e siècles), Paris (Aican, coll. Peuples et civilisations, vol. VI), în curs de publicare; *Augustin Fliche*, La Chrétienté médiévale (395—1254), Paris 1929 (coll. Histoire du monde, la E. de Boccard); a se vede de asemenea bogatele bibliografii din: *Bernard Leib*, Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI-e siècle, Paris 1924, pp. VII—XXX; *Jules Gay*, Les papes du XI-e siècle et la chrétienté, Paris 1926, pp. V—XVII; *L'abbé E. Vacandard*, Vie de Saint Bernard abbé de Clairvaux, Paris, vol. I, 1920, pp. VI—XII și vol. II (1920), pp. 268 sq., 428—449.

C). *Istoria imperiului bizantin*, epoca respectivă. A se vede bibliografia la: *K. Krumbacher*, op. cit. și tot acolo *H. Gelzer* Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte; *Charles Diehl*, Histoire de l'empire byzantin, Paris 1920, pp. 235—239; *N. Iorga*, The byzantine empire, Londra 1907; *Karl Roth*, Geschichte des byzantinischen Reiches, Berlin—Leipzig (Götschen) 1919, p. 7; a se consulte de asemenea *K. Παπαρρηγοπούλου*, 'Ιστορία τοῦ ἐλληνικοῦ ἔθνους, ed. 5, (Καρολίδου), vol. A și 5, Atena 1925.

D). *Istoria papilor din secolele arătate*; în special pentru *Inocențiu III*, bibliografia la: *Ulysse Chevalier*, Répertoire des sources historiques du moyen âge, ed. 2, vol. I, Paris 1905, col. 2255—2258; *Hefele-Leclercq*, op. cit. VI, I, pp. 1183—1189; *L. Bréhier*, op. cit. pp. 144—145; *Ficker-Hermelin* op. cit., p. 126; *Mirbt-Zöpffel*, art. Innocenz III, în Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, ed. 3 vol. IX, 112—122; *J. N. Brischar*, art. Innocenz III, în Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, ed. 2, vol. VI, col. 726—736. *Alb. Hauck*, Kirchensichte Deutschlands, vol. III (ed. 5, 1920), IV (ed. 3—4, 1913), V (ed. 3—4, 1920) Leipzig.

E). *Istoria statelor latine fondate de cruciați, regatului normand și a celor două Sicilii, regatului francez, imperiului german, Sârbilor, Bulgarilor în secolele respective*. Lucrările speciale se găsesc indicate în cele de mai sus. În special de consultat *Ulysse Chevalier*, op. cit. pentru bibliografia fiecărui nume implicat în studiul chestiunii care ne ocupă și *Ficker-Hermelin*, op. cit. pp. 1—7 (LiteraturUebersicht), pentru lucrări de istorie universală și națională.

„Consumarea” shismei la 1054 a trecut pentru contemporani fără interesul și răsunetul, ce am crede astăzi, că trebuie să fi avut¹⁾. Unitatea bisericească nu se socotea atunci nici pentru prima dată, și poate nici definitiv ruptă. Incidente, cari să fi turburat pentru un timp raporturile dintre Constantinopol și Roma, erau de mult obișnuite. Chiar epoca de colaborare bisericească a sinoadelor ecumenice a fost turburată de shisme²⁾. Doar optimiști ca L. Bréhier cred că raporturile dintre Biserica orientală și cea occidentală erau totuș bune până la 1054 — cum Bernard Leib crede că au mai rămas între popoare și după aceea³⁾ —, că există în toate un acord bisericesc, pe care shisma l-a stricat dintr’odată⁴⁾ și că ea nu se poate înțelege decât ca operă politică⁵⁾.

Oricare ar fi explicația și a shismei și a faptului, că ea trece pentru contemporani aproape neobservată⁶⁾, e știut că împrejurările i-au arătat fără întârziere gravitatea. Dacă în Apus ea însemnă o înfrângere a veleităților papale de dominare a Orientului, și a fost de aceea dela început mai bine simțită decât de Greci, pentru aceștia ruperea legăturilor bisericești cu Roma avea să devină, în curând și crescând, o piedecă serioasă la o colaborare

1) Comp. L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI-e siècle*, Paris 1899, p. XX—XXII; *Hefele-Leclercq* op. cit., IV, II, 1084—85, n.

2) V. L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Eglises séparées*, Paris 1896 p. 164—165; de corectat cu A. Knöpfler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, ed. 6, Freiburg im Breisgau 1920, p. 183, n.

3) Op. cit.

4) Op. cit. și *Avant le schisme du XI-e siècle. Les relations normales entre Rome et les Eglises d'Orient*, în *La Documentation catholique*, Paris 1928 (an. 10, No. 415), col. 388; v. și Michel Anton, *Bestand eine Trennung der Kirchen schon vor Kerullarios?* In *Histor*, Jahrb. 1922, 1—11.

5) In *La Documentation catholique*, no. cit., col. 404; Jules Gay, op. cit. p. 394, n. (despre B. Leib, op. cit.).

6) V. Bréhier, *Le schisme oriental du XI-e siècle*, l. cit.; comp. A. Michel, *Humpert und Kerullarios*, Paderborn 1925, p. 25, n. 7.

politică și militară, în împrejurări, cari n'au întârziat a fi pentru imperiul lor grele.

Nu doar că raporturile politice dintre cele două lumi erau în totul condiționate de situația bisericească; ele au continuat a exista tot așa de bine sau tot așa de rău, după cași înainte de shismă⁷⁾. Dar în a doua jumătate a sec. XI, situația politică în Orient devenia dintr'odată gravă și obligă pe Greci să facă apel la ajutorul Apusului latin, iar papilor le da prilej să amintească Grecilor, că pentru aceasta trebuie să renunțe la shismă, sau să-i suporte toate consecințele. Mai tot timpul cuprins între shismă și căderea Constantinopolului sub Turci se pune Grecilor această grea dilemă: Sau unirea cu Roma, respectiv supunere ei, sau abandonare la singure forțele lor, în lupta cu marele pericol al creștinătății și al culturii, cu Turcii.

Apariția acestora la granița orientală a imperiului bizantin în însuș deceniul shismeii, și apoi înaintarea lor uimitoare spre Constantinopol⁸⁾, aveau să constituie principalul motiv dramatic al sbuciumății istoriei bizantine, în ultimele ei patru secole. Coincidența eră semnificativă pentru Latini și uneori poate desolantă pentru Greci: La câțiva ani numai, după ruperea formală a unității bisericești, Bizanțul în primul rând, creștinătatea întreagă în al doilea, au de luptat cu un imens pericol politic și religios comun, care surprinde pe creștini desbinați și deci slăbiți. Înaintării furtunoase a islamului⁹⁾ imperiul bi-

7) V. B. Leib, op. cit. și L. Bréhier în La Documentation catholique, no. cit.

8) L. Halphen, Les barbares (coll. Peuples et civilisations, V), Paris 1926, p. 385—386. Aug. Fliche, op. cit., p. X—XII; Charles Diehl, op. cit., p. 134; L. Bréhier, Les croisades, p. 50—54; Paparrigopoulos, op. cit., IV, II, p. 12 sq., 22 sq. N. Iorga, Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt, vol. I, Gotha 1908; V. Laurent, Byzance et les Turcs Seldjoucides dans l'Asie occidentale jusqu'en 1081, Nancy 1913 (Annales de l'Est).

9) După ce iau Bagdad la 1055, Turcii ajung în 1059 la Șevastia, atacă dela Edesa până la Antiohia în 1065—1067, devastează Cezareea Capadociei la 1067, Neocezareea Pontului și Amorion (Frigia) la 1068, iau Iconiu la 1069. De aci înaintează jefuind până în apropierea mării Egee. La 1078 iau Niceea, la 1079 ajung la Hrysopolis, în fața Constantinopolului (v. Diehl, op. cit., p. 133—134).

zantin îi opuse la Mantzikiert în Armenia (1071) suprema efortare ce putea să facă Roman IV Diogen cu o mare armată neinstruită, nedisciplinată și trădată. Infrângerea fu pentru Bizanț catastrofală și iremediabilă. Asia mică rămânea în cea mai mare parte Turcilor, Constantinopolul era amenințat din apropiere.

Urmașul lui Roman Diogen, Mihail VII Dukas (1071—1078), trebui să caute ajutor în afară. Intern, imperiul bizantin se găsea în anarhie și descompunere¹⁰⁾. Împăratul, un om de studii, discipol al lui Psellos, nu putea să găsească în stat puterile cu cari să reziste; orașele trebuiau să se apere de Turci singure, grupându-se și ajutându-se. Dela vecini, dușmani ai imperiului, nu se putea aștepta nimic¹¹⁾. Mihail VII Dukas căută deaceia ajutorul mai departe: Ele se adresă în Apus și anume papii, care erau atunci Grigore VII¹²⁾. Împăratul bizantin făcu în adevăr apel la papă în anul 1073. Fără a avea acest apel, se cunoaște din răspunsul lui Grigore VII (9 Iulie 1073), că împăratul bizantin, care își da seama, că papa n'ar fi dispus să dea ajutor fără perspectiva unui important câștig, propunea să readucă Biserica greacă la vechea bună înțelegere cu cea romană¹³⁾; promitea deci înlăturarea schismei.

Nu vom urmări aci amănuntele și evoluția măsurilor, pe cari papa înțelegea să le ia pentru ajutorarea Grecilor în această împrejurare¹⁴⁾. Reținem doar, că unirea Bisericilor este dela început prețul, cu care împărații bizantini dela Mihail VII Dukas până la Constantin XI Dragas

10) Comp. K. Roth, op. cit., p. 106—107.

11) Paparrigopulos, IV, II, p. 24.

12) V. Paparrigopulos, op. cit., IV, II, p. 35; Baronius, Annales eccl. t. XI, Antverpiae 1608, 425 ad. ann. 1073).

13) V. Norden, op. cit. p. 38 n.

14) A se vedea lucrările de consultat în Hefele-Leclercq, op. cit., V, I, p. 28—34, 91—93 n., 418 n.; Norden, op. cit. p. 38 sq.; A. Pichler, op. cit., I, p. 279—280; Jules Gay, op. cit. p. 311—312; L. Bréhier, Les croisades, p. 51—53; Aug. Fliche, sq.; A. Pichler, op. cit., I, p. 279—280; Jules Gay, op. cit. p. 41—62; B. Leib, op. cit. p. 14—16; C. Mirbt, art. Grégor VII, în Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, ed. 3, vol. VII, 106—107.

(1448—1453), vor crede deobicei că pot să răscumpere ajutorul apusean, de care aveau nevoie contra Turcilor, și acest preț, chiar când nu l-au oferit Grecii, l-au cerut papa și Apusenii. Reținem deasemenea faptul, că Grigore VII a primit cu bunăvoință și cu interes apelul bizantin, făcând la rândul-i stăruitor apel la cei cari, în Apus, puteau să ajute pe Greci: La contele Guillaume de Bourgogne, la contesa Matilda, la împăratul Henric IV al Germaniei. El pregăti chiar tot Apusul printr'o enciclică „ad universos fideles” (1 Martie 1074)¹⁵⁾, arătând pericolul în care se găsește „împeriul creștin”.

Ceeace papa înțelegea să facă, pentru a-i veni în ajutor, eră organizarea unei mari expediții, în fruntea căreia ar fi mers el însuș, cu destinația Constantinopol și cu scop secundar mergerea „usque ad sepulcrum Domini”. Când scrie lui Henric IV, (7 Decembrie 1074), peste cincizeci mii oameni se pregăteau pentru expediția proiectată. Grigore VII o plănuia cu entuziasm și cu mari speranțe, instigat, cum spune, mai ales de aceea, că „Biserica Constantinopolitană, care s'a despărțit de noi pe chestiunea Sf. Duh, așteaptă împăcarea cu scaunul apostolic”¹⁶⁾.

Ideea refacerii unității creștine eră deci predominantă în concepția acestei grandioase expediții¹⁷⁾. Ea se încadră de altfel foarte bine în programul pontifical general al lui Grigore VII¹⁸⁾. În tendința sa spre o teocrație universală¹⁹⁾, papa își imaginea Bisericile unite și supuse toate

15) V. epist. în *Migne*, P. L. 143, 390, comp. deas. epist. „ad omnes christianos”, ibidem, 329.

16) Quod Constantinopolitana Ecclesia de sancto Spiritu a nobis dissidens, concordiam apostolicæ sedis expectat (expectat), v. epist. ad Henricum regem Romanorum în *Migne*, vol. cit., 385—387).

17) *B. Leib*, op. cit. p. 15; *L. Bréhier*, Les croisades p. 52—53.

18) Comp. *Karl Müller*, Kirchengeschichte, vol. I, Tübingen 1921, p. 461.

19) „Mit der ganzen Energie seines Denkens und Willens war er auf einen Punkt gerichtet: Herrschaft der Kirche”. *A. Hauck*, op. cit. vol. III, ed. 5, p. 758; vezi reușita caracterizare a lui Grigore VII, ibidem, p. 755 și urm.

Romei, „mamei” lor, iar pe sine se vede dictând suveranilor, ca suveran al lor. Unificarea bisericească era totodată o condițiune preliminară a unei înțelegeri generale creștine, pentru salvarea intereselor comune²⁰⁾. Căci Grigore VII, trebuie în adevăr recunoscut, avea în programul său planuri, a căror realizare însemnă mult mai mult decât urmărirea unor satisfacții pur personale. Și pentru ajutorarea Grecilor, el a găsit în apelurile sale accente de inspirație evanghelică: Cereți Occidentalilor să-și pună sufletul pentru frați, „animas pro liberatione fratrum ponere”²¹⁾, și se arată el însuș gata să facă orice sacrificiu. El vorbea și înțelegea totuș ca un papă și ca un om al timpului său. La capătul acestor eforturi și sacrificii, nu sta „liberarea” dezinteresată a fraților, ci asigurarea prin acest mijloc a supunerii lor bisericești, precum și a celorlalți creștini orientali despărțiți de Roma²²⁾. Insistența, cu care papa vorbește în epistolele indicate de înălțurarea shisme, arată cât de mult ținea la acest lucru²³⁾. Și aceasta nu însemnă numai recunoașterea primatului papal, ci și a doctrinei romane²⁴⁾.

Ceeace ne interesează deci, e că la cererea de ajutor a împăratului bizantin, făcută cu promisiunea unirii Bisericilor, papa primește apelul bucuros și se grăbește să organizeze o expediție spre Constantinopol, condusă de el însuș și sperând din ea supunerea spirituală a Orientalilor.

Insuș faptul, că papa deschide în acelaș timp și tratative de unire prin delegați și prin discuțiuni cu Grecii²⁵⁾,

20) Comp. *Bréhier*, *Les croisades*, p. 53.

21) *Epist. ad omnes christianos*, *Migne*, t. cit., col. 329.

22) V. mai ales *epist. către Henric IV*, col. 386, B—C.

23) Mai ales că primise și din Rusia cereri de ajutor; v. *A. Pichler*, op. cit., vol. II (1865), p. 8.

24) Comp. *Norden*, op. cit., p. 39.

25) V. *epist. adresată lui Mihail VII Dukas* („ad Michaellem imperatorem”) în *Migne*, t. cit., col. 300—301. Papa a trimis la Constantinopol pe patriarhul Veneției, *Domīnicus*, „*Romanæ Ecclesiæ et imperio vestro fidelissimus*” (*epist. cit.*, col. 300), care avea legături cu clerul grec și era bine văzut la Constantinopol. Comp. și *B. Leib*, op. cit., p. 15, 81, n. 5,

arată interesul cel mare, ce el purtă unirii. Tratatîvele n'aveau însă decât să pregătească și să ușureze rezultatul final; el rămânea să fie obținut și asigurat prin expediția la Constantinopol.

Imprejurările n'au permis-o. Conflicte cu Normanzii, fără cari nu s'ar fi putut întreprinde nimic, și mai ales dușmănia acestora față de Greci, precum și îvivirea certe pentru investitură (1076), au împiedicat pe Grigore VII de a interveni în favoarea Bizaștului și de a se înapoia din Orient ca șef al Bisericii unite. De altfel prinții occidentali aveau despre raporturile cu Grecii alte idei decât papa și s'ar fi gândit în această împrejurare cel mult la o refacere a egemoniei latine în bazinul Mediteranei pe cont propriu²⁶⁾, decât la o expediție cu profit papal numai. Sub urmașii lui Mihail VII Dukas, care la 1078 trebuî să schimbe tronul imperial cu un scaun episcopal (de Efes), posibilitățile unirii Bisericilor scad, puțin după aceea, chiar la Constantinopol²⁷⁾. Nichifor Votaniatis (1078—81) și Alexios I Comnen (1081—1118) sunt ostii ideii, mai ales pentru că, între timp, Grigore VII se împăcase și se aliase cu dușmanii lor, Normanzii, obligat de conflictul său cu Henric IV, contra căruia avea nevoie de ajutor²⁸⁾.

Cevă rămânea totuș din marele plan al lui Grigore VII, zădărnicit astfel de împrejurări: Rămânea ochiul lui așintit, printre toate celelalte griji ale pontificatului, asupra Orientului grecesc. Necesitatea unificării statelor creștine sub tutela papală²⁹⁾, ideea unirii Bisericilor, dată de Mihail VII Dukas, existența pericolului turcesc, care ar fi silit pe Greci să cedeze, făceau pe papă și pe urmașii

26) K. Müller, op. cit., p. 461.

27) Fiul lui Mihail VII Dukas, Constantin, fusese logodit cu fiica lui Robert Guiscard. Lovitura de stat a lui Nichifor Votaniatis strică însă acest început de alianță greco-normandă. V. Paparrigopoulos, op. cit. V, II, p. 35, 38; v. și Leo Allatius, De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione, Colonia 1648, p. 624—625.

28) Norden, op. cit., p. 40—46; Paparrigopoulos, op. cit., V, II, p. 38, 40.

29) Comp. Jules Gay, op. cit., p. 314—316; Aug. Fliche, Saint Grégoire VII, p. 152.

lui³⁰⁾, să nu piardă din vedere Bizanțul. Și pentru că nu mai eră posibil să și-l apropie pe cale de ajutorare, inspirat și de dușmanii neîmpăcați ai Grecilor în spre Apus, Normanzii, de al căror sprijin papa aveă atâta nevoie, în conflictul său cu împăratul german, politica bizantină a papii devine dintr'odată agresivă.

De unde, la început, Grigore VII așteptă înfrângerea Normanșilor, pentru a putea să întreprindă expediția orientală, acum aprobă planul lor de supunere a Grecilor prin război îndreptat tocmai contra acestora. În loc deci, ca papa să câștige pe Normanzi, pentru ajutorarea și apropierea Grecilor, Normanzii câștigă ei pe papă pentru politica lor antibizantină³¹⁾. Voința lui Robert Guiscard se impuneă celei a lui Grigore VII, care merge până la a da întreprinderii lor contra Grecilor caracter de cruciadă: Participanților li se asigură iertarea păcatelor (25 Iulie 1080)³²⁾, ceea ce papa nu acordase expediției ce proiectase cu câțiva ani mai înainte pentru ajutorarea Constantinopolului. Deși inițiativa și mijloacele erau astfel schimbate, scopul politicii papale rămâneă același: Unirea, adică supunerea Grecilor. Când Normanzii atacă teritoriul bizantin la 1081 cu succes și-l anunță papii, ca un triumf asupra Grecilor shismatici, Grigore VII felicită pe Robert Guiscard, văzând în faptele lui de război mărturii de favoare din partea sfântului Petru³³⁾.

Acelaș papă, Grigore VII, inaugură astfel două politici deosebite față de Greci: Una eră cea de speculare a situațiilor grele pentru Bizantini și de unire convenită; alta eră cea de aprobare și favorizare a unor planuri apusene de cucerire a imperiului bizantin și de unire forțată. Aceștia rămân cei doi poli ai politicii papale față de

30) Pentru Urban II, vezi *Jules Gay*, op. cit., p. 394.

31) Comp. *Paparrigopulos*, op. cit., V, II, p. 38, 40 sq.; *Norden*, op. cit., p. 45.

32) *V. Norden*, op. cit., p. 42.

33) „Quapropter beatum Petrum, cūjus tibi adesse patrociniū grandia facta testantur, prae oculis habere semper memineris”. C. 1082, *Jaffé*, p. 491—492 (Reg. VIII, 40), la *Norden*, op. cit., p. 42, n. 5. V. și *Paparrigopulos*, op. cit., V, II, p. 44, 50 sq.

Greci, după Grigore VII³⁴). Doar împrejurările aveau să favorizeze una sau alta din cele două posibilități, și ele vor fi în curând în funcțiune de mersul cruciadelor, începute sub al doilea urmaș legitim al lui Grigore VII, Urban II (1088—99).

Un promotor al cruciadei, trebuie mărturisit, devine însuși Grigore VII, prin aceea că el e cel dintâi, care concepe și organizează un fel de război sfânt al creștinilor din Orient, contra Turcilor, la apelul ce-i făcuse Mihail VII Dukas la 1073³⁵). Iluzia papii eră, că s'ar uni astfel și Bisericiile. Când însă împrejurările împiedecă realizarea proiectului papal, același papă se aliază cu dușmanii Grecilor și încuviințează ideea lor de cucerire a imperiului bizantin, cu gândul că astfel va fi servită și Biserica romană. Putem deaceia să zicem, că Grigore VII e primul papă, care concepe unirea Bisericilor prin cucerirea Constantinopolului.



Tratative de unire, cerute dela Constantinopol, se proiectează și între Alexios I Comnen și Urban II³⁶). Ele nu aveau însă forma celor începute sub Grigore VII și nici nu mai eră vorba de o cerere de ajutor și deci de o expediție latină în Orient³⁷). Când aceasta se produse sub forma primei cruciade (1096—99), pentru Greci fu o mare surpriză trecerea armatelor apusene prin teritoriul lor. Drept e, că o ambasadă bizantină apăruse la sinodul dela Piacenza (1095), ca să ceară Occidentalilor „să apere sfânta Biserică în contra păgânilor”³⁸). Numai epis-

34) Norden, op. cit., p. 45—46.

35) Comp. Bréhier, Les croisades, p. 52—53.

36) Vezi epist. lui Alexios către Urban II, la Malatesta, în Migne, P. L. 149, 1191—92; comp. și Pichler, op. cit., vol. I, 280—81; B. Leib, op. cit., p. 20 și n. 4; Gross, Activitatea bisericească religioasă a împăratului bizantin Alexios Comnen 1081—1118 (rusește), Kiev 1912 (citată de B. Leib, p. XVI și passim). Operă principală de consultat: F. Chalandon, Essai sur le règne d'Alexis I Comnène, Paris 1900.

37) Jules Gay, op. cit., p. 358.

38) Bernoldi, Chronicon, în Monum. Germ. hist., Scrip-tores, t. V, p. 450; a se vedea și F. Chalandon, op. cit., p. 129, 155; L. Bréhier, Les croisades, p. 61; Hefele-Leclercq, op. cit., V, I, p. 419 n. 2; Jules Gay, op. cit., p. 366—67.

tola — după toate probabilitățile plăsmuită în Occident și deci neautentică — adresată de Alexios I Comnen conțelui Robert de Flandra, pretinde că împăratul bizantin ar fi cerut ajutor cu orice preț și că ar îi preferit să vadă Constantinopolul supus Latinilor, decât luat de necredincioși ³⁹⁾. În ajunul cruciadei însă, situația imperiului bizantin se îmbunătățise, și nu Alexios I Comnen era împăratul, care să facă apel atât de disperat la un conte din Apus. E stabilit că el nu doriă decât înrolarea de cavalerie mercenară ⁴⁰⁾. Deci nu ajutor cu orice preț, nici mai ales cu cel al unirii Bisericii, de care ambasada imperială la Piacenza nu vorbește. Deapcea și cruciada, cu mulțimile ei dezorganizate și cu armatele ei turbulente, surprinde pe Greci și chiar îi face să se teamă.

Între cele patru mari grupuri de cruciați sosite la Constantinopol (în iarna 1096—97 și primăvara 1097), se găsea unul normand, sub conducerea fiului lui Robert Guiscard, Boemond și a unui nepot Tancred. Prezența între cruciați a acestor dușmani stațornici ai Grecilor era periculoasă pentru imperiu. Alexios I Comnen, reuși, e drept, prin tratative abile și promițătoare, să înlătore pericolul, convingând pe Boemond să presteze jurământul de fidelitate cerut tuturor cruciaților, dar Tancred era amenințator: El propunea și susținea între ai săi atacarea Constantinopolului, care s'ar fi găsit în adevăr în foarte grea situație, în fața acelei mulțimi străine și dornice de jaf, care vedea în Greci shismatici și dușmani.

Oricum, amenințarea trecu pentru moment și cruciații își urmară drumul, până la ținta lor în Orient. Cuceririle făcute și nerespectarea angajamentului luat de cruciați cu jurământ, că vor restitui imperiului bizantin locurile ce-i aparținuse, dau loc la alte neînțelegeri. Cruciații nu porolse la drumul atât de lung al sf. Mormânt, de dorul mântuirii numai. Ei înțelegeau să profite și pe pământ și-și

39) Vezi pentru epistola în chestiune: *Chalandon* op. cit., p. 155; *Paparrigopulos*, op. cit., IV, II, p. 61—67.

40) *Chalandon*, loc. cit.; *Jules Gay*, op. cit., p. 366; *L. Bréhier*, *Les croisades*, p. 61—62; *B. Leib*, op. cit. p. 180.

creară deaceea state în teritoriile cucerite. Între ele, Antiohia, care s'ar fi cuvenit, în urma acordului dela Constantinopol, imperiului bizantin, fu reținută și organizată ca principat propriu de Boemond. E ușor de înțeles, că un conflict aveă să iasă din această împrejurare, și el fu grav pentru raporturile dintre Greci și Latini, așa cum fu mai întâi pentru raporturile dintre cruciați înșiși și pentru destinele cruciadei⁴¹⁾.

Stăpânirea Antiohiei constituia încă motiv de discuție între Latini, când Boemond concepe și adresează lui Urban II o scrisoare colectivă (11 Sept. 1098), în care descriă papii luptele și victoria cruciaților, scoțând în relief meritele-i proprii. Această scrisoare⁴²⁾ e foarte semnificativă pentru intențiile Normandului și pentru raporturile dintre cruciați și Greci în general. Cucerirea Antiohiei eră prezentată ca o redare a ei de către Iisus Hristos credinței romane; papa, inițiatorul cruciadei, eră invitat să meargă ca să stea pe primul scaun al sf. Petru; dacă victoria asupra necredincioșilor a fost posibilă, „ereticii” — Grecii, Armenii, Sirijenii, iacobiții — nu fusese încă înfrânți. Grecii erau deci priviți ca eretici, indicați ca popor care trebuia combătut și cucerit, papa invitat să ia în stăpânire spirituală Orientul latinizat: Toată „Romania” trebuia să treacă în mâinile Occidentalilor.

Ceeace Boemond urmăria în primul rând, eră să vadă confirmată de către papă stăpânirea Antiohiei și să și-o asigure față de Greci, contra cărora cerea chiar ajutorul papii. Mai categoric și mai insistent decât sub Robert Guiscard și sub Grigore VII, supunerea politică a Grecilor devine la Boemond motivul principal și hotărâtor, pentru care papa eră solicitat să încuviințeze și să ajute războiul contra Grecilor „eretici”. Pentru a reuși, Normandul prezentă un interes personal ca interes general, un scop po-

41) *Norden*, op. cit., p. 59 sq.; *L. Bréhier*, *Les croisades*, p. 80 sq.; *Paparrigopoulos*, op. cit., IV, II, p. 88 sq.; *G. Diestel*, *Geschichte des Mittelalters*, vol. II, Leipzig, p. 24—25.

42) A se vedea în *Hagenmayer*, *Epist.* XVI, p. 161; comp. și *B. Leib*, op. cit., p. 221—224; *Norden*, op. cit., p. 62, n. 2 și p. 63—65.

litic ca scop religios: Grecii trebuiau uniți prin supunere, supuși papii prin război. Omul, care să poată reține pe Boemond, sau cel puțin să informeze just pe papă, Adhémar du Puy, legatul papal al cruciadei, murise. Intriga putea deci să prindă, într'un moment care interesa mult pentru eventualitatea unirii celor două Biserici. Peste o lună (Octombrie 1098), se ținea sinodul dela Bari, în care avea să se pună chestiunea unirii cu Grecii din Sudul Italiei, adică din statul normand.

Scrisoarea lui Boemond, trimisă ca din partea mai tuturor șefilor cruciadei, putea să influențeze pe Urban II și să-l indispuină față de Bizantini. Ajutoarele de cari cruciada mai avea nevoie și pe cari Boemond le cerea, puteau să fie întrebuințate contra lui Alexios I Comnen. Din punct de vedere bizantin și ortodox, proiectul lui Boemond era deci funest. Realizat, el ar fi însemnat împlinirea idealului lui Robert Guiscard și a iluziilor, cu cari acesta convinsese pe Grigore VII, ca să-și supună bisericește pe Greci prin mijloace politico-militare, prin luarea Constantinopolului.

Ceeace era mai grav acum, e că teritoriul bizantin se și găsea străbătut și încălcat în parte de Latini, și aproape înconjurat de ei, întrucât se formau state latine în Orient; că Boemond urmărește lovirea imperiului bizantin cu și mai multă pasiune decât tatăl său și într'o situație modificată mult în favoarea planului normand: Occidentul întreg se găsea angajat într'un război sfânt, în care se vedea în Greci o piedecă la urgenta și definitivă lui bună reușită.

Cu sau fără drept, Grecii erau prezentați de cruciați și în special de Boemond, în Apus, ca răuvoitori și periculoși pentru cauza creștină. Măsurile luate de Alexios I Comnen contra poftelor de pradă a cruciaților se adăugau urii confesionale, o agrăvau și făceau ca Grecii să fie puși de cruciați în rândul dușmanilor. În puține cazuri din istorie, stirea falsă și tendențioasă, calomniile, a făcut atât rău, ca în cazul cruciadelor. Din schismațici, Grecii deveniau eretici; din eretici, deveniau adversari și chiar

trădători ai operei de liberare a locurilor sfinte⁴³⁾. Ilustrată și întărită cu exemple exagerate sau imaginare, povestea a prins în tot Apusul, ceea ce a făcut ca cruciada să îndoască neîncrederea, disprețul, ura, cu cari se priviau mai ales dela shismă cele două lumi creștine, orientală și occidentală.

Pe un teren astfel pregătit, propaganda antibizantină a lui Boemond putea deci să prindă foarte ușor, mai ales că la 1099 flota bizantină amenința principatul lui, din cauza încălcării teritoriului imperial și că după cucerirea Ierusalimului (15 Iulie 1099), noi grupuri de cruciați, până și din Europa nordică, pornesc în Orient, spre întărirea întreprinderii creștine.

Dela Urban II, Boemond nu putu să obțină ajutor pentru o campanie contra „ereticii”; papa muri la 29 Iulie 1099, înainte de a fi avut timp să primească știrea cuceririi Ierusalimului de către creștini. Hotărât fusese totuș, probabil sub impresia scrisorii lui Boemond, ca să plece și el cu noi grupuri de cruciați spre Siria și Palestina⁴⁴⁾. In anul următor, Boemond puse la Antiohia un patriarh latin, în locul lui Ioan IV, care trebuise să plece la Constantinopol, din cauza neînțelegerilor cu Latinii⁴⁵⁾. Acesta era începutul latinizării forțate, pe care Boemond o săvârșea în teritoriul cucerit, cu toată opoziția clerului ortodox. In Iulie 1100, Boemond căzu prizonier în luptele cu Turcii. E ușor de închipuit cât va fi crescut ura lui contra Grecilor în cei trei ani de captivitate, câtă furie va fi pus în conceperea planului său politic mascat cu motive religioase și cu câtă patimă avea să urmărească realizarea lui. Răscumpărat cu mari sume de bani (1103), Boemond avu ca primă grijă să reia lupta contra imperiului lui Alexios I Comnen, neîngrijindu-se de pericolul turcesc.

43) Bréhier, Les croisades, p. 84 și passim.

44) V. Norden, op. cit., p. 65 și n. 1, după Röhricht.

45) Turcii înșiși au observat dușmănia lui Boemond pentru Greci, v. *Albert d'Aix*, Liber christianae expeditionis pro erectione, emundatione et restitutione sanctae Hierosolymitanae ecclesiae, Hist. occ. Crois., t. IV, coll. Guizot no. 18 și 19, p. 613, la B. Leib, op. cit., p. 213.

Cum nu dispunea de forțele necesare, ca să ducă singur lupta începută cu împăratul bizantin pe apă și pe uscat, Boemond se gândi la o coaliție latină, făcând apel la Pisani, Florentini și Genovezi, pentru a-l ajuta cu flotă. Ajutorul fu obținut, și nu e fără importanță să se știe, că cel care se grăbi să fie în fruntea navigatorilor fu un episcop, al Pisei⁴⁶⁾. Flota nu putea însă ca să prevină înaintarea Bizantinilor pe uscat⁴⁷⁾. Strâmtorat, Boemond își lăsa deaceea principatul în seama lui Tancred, la 1104—1105, iar el merse în Apus, ca să-l ridice, cu toată puterea argumentelor și pasiunii sale, contra Bizanțului, hotărât „să smulgă din rădăcini înaltul stejar” și dând întreprinderii sale proporțiile și importanța unui mare fapt istoric⁴⁸⁾.

Înainte încă de venirea lui în Apus, campania calomnioasă dusă contra Bizantinilor își da roadele. La un sinod ținut la Benevent (1102), sub papa Pascal II (1099—1118), Alexios I Comnen era acuzat și criticat. Când Boemond vine să predice în persoană cruciada contra imperiului bizantin în Italia, în Franța, și Spania, fu primit ca un erou⁴⁹⁾.

Fanatismul confesional general contra Grecilor nu lăsa să se vadă interesele personale ale planului lui Boemond, care urmărea să termine acum, la adăpostul cruciadei și cu ajutorul altora, ceea ce începuse la 1081 pe coastele Epirului, pe timpul lui Grigore VII. Sdrobirea imperiului bizantin era arătată ca mijloc de asigurare a operei cru-

46) Chalandon, op. cit., p. 215—218; B. Leib, op. cit., p. 224, n. 6. 251.

47) Paparrigopulos, op. cit., IV, II, 190—91.

48) „Magna est res, de qua agitur, magno volumine tractanda, severae vix cuiquam personae impetrabilis. Propositi est nostri graves excire potestates;; hoc non cuivis hominum contigit; non potest gravita movere nisi gravis; magno opus est flatu, ut possit quercus alta radicibus evelli”; la Norden, p. 68, n. 2; v. și Leo Allatius, op. cit., 625—626: „...Boëmundus Roberti filius.. in Italiam profugit, in Alexium calumniis undique aggestis omnes concitans”; B. Leib, op. cit., p. 233 și n. 2.

49) Paparrigopulos, op. cit., IV, II, p. 91—92.

ciaților⁵⁰⁾. Pentru succes sigur, cruciada trebuia să înceapă cu înlăturarea shisme, cu supunerea Grecilor, cu dominația latină la Constantinopol, care ar fi devenit adevărată bază de operații pentru expedițiile contra Islamului. Și e știut cu cât entuziasm și cu câte iluzii porniau mulțimile spre Răsărit, în această primă cruciadă. În urma propagandei lui Boemond, noul obiectiv dat eforturilor apusene în Orient era cu atât mai atrăgător, cu cât era văzut prin prisma urii confesionale, a poftii de bogății și a unui succes asigurat de capacitatea războinicului Normand, învingătorul dela Antiohia.

Primirea lui în Apus fu pentru el un adevărat triumf⁵¹⁾. Regele Franței, Filip I (1060—1108) îi dădu în căsătorie pe fiica sa, iar numele eroului ajunsese preferit ca nume de botez⁵²⁾. La cucerirea Antiohiei, Boemond se găsisse în așa neînțelegeri și conflicte cu ceilalți șefi ai cruciadei, încât unii din ei preferise să-și țină angajamentul luat față de Alexios I Comnen, decât să admită pretențiile lui Boemond asupra Antiohiei și a principatului ce luă ființă în jurul ei⁵³⁾ și se plânsesă contra lui la Constantinopol.

Acum, când Boemond colindă prin Occident, ca să predice cruciada contra Grecilor, el era un om reprezentativ al Europei romano-catolice, alesul ei în întreprinderea, aproape general dorită, de înfrângere a elinismului ortodox. E ușor de închipuit impresia produsă în Occidentul indus în eroare și atârnat cu atâta îndemânare de prințul latin al Antiohiei, într'un moment de surescitare generală, ca cel al primei cruciade, și mai ales după succesele dela Antiohia și Ierusalim; ușor de închipuit, că Boemond a putut să adune o armată latină, pentru a o conduce asupra imperiului bizantin.

50) Norden, op. cit., p. 72.

51) Chalandon, op. cit., p. 236 sq.; Bréhier, Les croisades, p. 85.

52) Ordericus Vitalis, Historiae ecclesiasticae lib. XIII, ed. Le Prévost, Paris 1838—55, vol. IV, p. 212—213; comp. Norden, op. cit., p. 71; Paparrigopoulos, op. cit., IV, II, 91—92.

53) B. Leib, op. cit., p. 223—224; Bréhier, Les croisades, p. 80 și n. 3.

Ceeace mai ales interesează, în această primă încercare de modificare a proiectului de cruciadă, e motivarea religioasă, pe care i-o dă Boemond, și care singură putea de altfel să-i câștige partizani, iar în legătură cu aceasta, atitudinea papii Pașcal II, în ochii căruia, cași ai lui Urban II, Boemond puneă perspectiva ispititoare a supunerii Grecilor, adică a restabilirii bisericești prin mijlocul politic al cuceririi Constantinopolului.

Dacă se ține seama de faptul, că dela Grigore VII papalitatea continuă să se găsească în conflict cu împăratul german și că prestigiul și puterea ei ar fi crescut considerabil în fața creștinătății întregi printr'o supunere a „shismaticilor” și „ereticilor”⁵⁴⁾; dacă se are în vedere faptul, că ideea grigoriană a suveranității papale cu orice preț orientează și politica papală a urmașilor lui Hildebrand și îl făcuse chiar pe acesta să admită o unire forțată a Grecilor, și că fanatismul confesional eră mai mare la începutul secolului XII decât cu trei decenii mai înainte, se înțelege că Pascal II, care salutase cucerirea Ierusalimului de către cruciați ca liberarea Bisericii orientale dintr'o lungă captivitate⁵⁵⁾, desigur pentru că de acum urmă ca să se supună papii, aveă să aprobe bucuros planul lui Boemond. Lui i se prezentase întâi prințul normand⁵⁶⁾ și cu împuternicirea lui scrisă merse la regele Franței și în Spania.

Alexios I Comnen înțelese pericolul ce putea să iasă din campania de ponegrire a lui, dusă de Boemond în Apus, și rugă pe un episcop latin în trecere din Orient spre Occident, să restabilească adevărul pe lângă papă⁵⁷⁾. Acesta se lăsase însă convins de oportunitatea întreprinderii proiectate de Boemond și ea începû astfel cu aprobarea pontificală.

54) Situație analoagă cu cea dela 1138, când papalitatea primește bucuros propunerile de unire ale Grecilor, sperând din unire întărirea situației ei sdruncinate în Apus.

55) „Videmus orientalem ecclesiam post longa captivitas tempora magna ex parte ad antiquam libertatis gloriam rediisse”; în *Mansi* XX, 979 E; v. și *Pichler*, op. cit., I, p. 283.

56) Comp. B. Leib, op. cit., p. 233.

57) Ibidem, p. 273.

Cu armata recrutată, Boemond atacă la 1107—1108 teritoriul bizantin la Dyrrachion. Alexios I Comnen luase măsurile indicate de situație, slăbind chiar apărarea Ciliciei, unde Tancred avu succese, pentru a-și asigura paza teritoriului dela Apus. Aceste măsuri luate de împăratul bizantin și greșalele de tactică comise de Boemond aduseră greaua lui înfrângere⁵⁸⁾ și cu ea zădărnicierea pentru un timp a planului de cucerire a imperiului bizantin sub pretextul unirii bisericești realizate prin arme.

Boemond trebui să închee cu Alexios o pace umilitoare, în prezența unui legat papal. Politica antibizantină normandă și papală eră astfel încă odată compromisă. De unde Boemond urmărise să stabilească romano-catolicismul la Constantinopol, trebui să accepte la Antiohia patriarh grec, indicat dela Constantinopol. Călcând tratatele, Boemond încercă și după înfrângere să organizeze războiul contra imperiului bizantin⁵⁹⁾, dar fu oprit de moarte la începutul anului 1111, de a mai agită pe creștinii din Apus contra celor din Răsărit.



Imprejurările aduc pe papă însuș în acelaș an la grea strămătorare. În urma repetatelor neînțelegeri pentru chestiunea investiturii cu împăratul german Henric V, acesta venind la Roma, închise pe Pascal II și pe un număr de cardinali (Februarie 1111)⁶⁰⁾. Liberat apoi, după ce fu astfel umilit, papa trebui să încoroneze pe Henric împărat, dar situația lui rămase grea, pânăla sfârșitul vieții (1118).

Această situație modificată dădu lui Alexios I Comnen prilejul unei propuneri neașteptate și interesante, care puneă și chestiunea unirii Bisericilor pe alt teren, tot

58) *Paparrigopoulos*, op. cit., IV, II, p. 93—99. *Bréhier*, *Les croisades*, p. 85.

59) *Paparrigopoulos*, op. cit., IV, II, p. 99.

60) V. *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, I, p. 510—527; A. *Hauck*, op. cit., vol. III, p. 897 sq.; C. *Mirbt*, art. *Paschalis II*, în *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, vol. XIV, 721; *Kaulen*, în art. *Investiturstreit*, în *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, vol. VI, 855—856.

politic, dar pașnic. O ambasadă imperială bizantină duse papii omagii și consolare pentru umilirea suferită de la Henric V și totodată o ofertă surprinzătoare (Ianuarie 1112): Alexios se arată dispus să primească, pentru sine sau pentru fiul său Ioan, coroana imperiului occidental, deținută atunci de un om, căruia papa i-o dăduse silit și cu care se găsea în așa rele raporturi. Propunerea aceasta însemnă reintrarea Italiei în imperiul de Constantinopol, luarea papii în protecție bizantină, răsbunarea celor suferite de la Normanzi și unificarea imperiului medieval și a Bisericilor, tocmai prin procedeul opus celui occidental: Nu adică prin cucerirea latină a Răsăritului și prin supunerea bisericească, ce ar fi urmat, ci prin recunoașterea imperiului oriental în Apus și prin unirea bisericească voită și naturală.

Că unirea Bisericilor făcea parte din această propunere, se vede și din tratativele începute în acest scop între Roma și Constantinopol. Le indicăm⁶¹⁾ fără a ne opri asupra lor, menționând numai, că dacă oferta bizantină entuziasma pe Pascal II, probabil mai ales prin perspectivele religioase ce deschidea, unirea n'a fost nici în acest chip posibilă. Fiecare din cele două părți înțelegea lucrurile în felul său: Împăratul dorea obținerea coroanei apusene și condiționa desigur unirea de rezultatul discuțiilor teologice; papa subordona proiectul imperial unirii cu Roma, înțelegea că supunere preliminară datorită sfântului scaun, ca recunoaștere a primatului lui, ca respect datorit de Constantinopol Romei, ca redare a patrimoniilor luate papii, ca restabilirea situației de ordinioară, și condiționa de acceptarea acestora discutarea diferențelor dogmatice și rituale⁶²⁾. Pascal II nici nu face chiar caz de ele; ceeace el reproșă Grecilor era nu rățaci-

61) *Paparrigopoulos*, op. cit., IV, II, p. 105—107; *Hefele-Leclercq*, V, I, p. 537—539; *B. Leib*, op. cit., p. 310—311; *Pichler*, op. cit., I, p. 284; *Chalandon*, op. cit., p. 259 sq.; *Giesebrecht*, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, vol. III, p. 1201.

62) Vezi importanța epistolei a lui Pascal II către Alexios la *Hefele-Leclercq*, V, I, p. 538—539 (după *Jaffé*, Reg. pont., rom., n. 6334).

rea, ci nesupunerea lor⁶³). Dominarea Grecilor îl interesează mai mult încă decât aducerea lor la credința Romei.

În locul apropierii prilejuite de Alexios I Comnen, rezultă din propunerea lui tocmai contrariul: Reluarea și intensificarea polemicii antilatine la Greci, la începutul secolului XII⁶⁴). Confesionalismul se pronunță deci tot mai mult, iar la baza lui sta naționalismul, cum mărturisiă papa însuș, arătând greutatea, ce au de întâmpinat tratativele de unire: „In quo nimirum negotio nobis quidem grandis est difficultas, quia nostrarum gentium diversitas non facile in unum potest convenire consensum”⁶⁵). Ne-reușind să câștige Roma și să-și apropie Occidentul, împăratul bizantin caută apoi să-și întărească situația prin alianțe mai naturale, făcute în Orient cu Rușii⁶⁶).

Domnia fiului lui Alexios I, Ioan II Comnen (1118-1143), pară mai favorabilă bunelor raporturi⁶⁷) și fu în adevăr plină de tratative: Cu Calixt II (1119—1124), cu Honorius II (1124—1130), ceea ce face pe Leo Allatius să conchidă, că cele două Biserici comunicau atunci amical între ele⁶⁸). Dispus cași tatăl său, să vadă împăcarea Bisericilor, Ioan „cel bun” intră în relațiuni cu Roma.

63) „Prima igitur unitatis hujus via haec videtur, ut confrater noster Constantinopolitanus patriarcha primatum et reverentiam Sedis apostolicae recognoscens... obstinatiam praeteritam corrigat... metropoles vero illae sive provinciae, quae Sedis apostolicae quondam dispositionibus subiacebant ad ejusdem Sedis obedientiam dispositionemque concurrant... Ea enim, quae inter Latinos et Graecos fidei, vel consuetudinum (diversitatem) faciunt, non videntur aliter posse sedari, nisi prius capiti membra cohereant”.

64) Vezi *Martin Jugie*, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia dissidentium*, t. I, Paris 1926, p. 404—415; *Demetracopulos*, *Graecia orthodoxa*; *B. Leib*, op. cit., p. 313; *Hergenröther-Belet*, op. cit., vol. IV, p. 146.

65) Epist. cit., la *Hefele-Leclercq*, loc. cit., p. 538.

66) Comp. *Pichler*, op. cit., II, p. 17.

67) *Hergenröther*, Photius, vol. III, p. 804; lucrare principală: *F. Chalandon*, *Les Comnène*, II: Jean II Comnène et Manuel I Comnène, Paris 1912.

68) Comp. op. cit., col. 653.

Tratatul propus lui Calixt II⁶⁹), continuate sub urmașii lui, Honorius II⁷⁰) și Inocențiu II (1130—1143)⁷¹), precum și corespondența cu abatele de Cluny⁷²), au făcut să se creadă în adevăr, că cele două Biserici comunicau amical

Fapt nou și caracteristic sunt însă, în timpul domniei lui, tratativele deschise cu imperiul german, condiționate tot de politica normandă, neliniștitoare și pentru Ioan II Comnen și pentru Lothar III⁷³) (1125—1137). Roger II unise Sicilia cu Apulia (1127) și se încoronase rege la Palermo, cu aprobarea antipapii Anaclet II (1130), făcea expediții și colonizări în Africa, pretindea coroana regatului latin de Ierusalim, precum și drepturi asupra principatului de Antiohia⁷⁴). Imperialismul normand era, mai ales acum, deopotrivă de periculos pentru interesele bizantine, cași pentru cele germane, cu atât mai mult, cu cât folosiă cu abilitate situațiile dela Roma. Concordatul dela Worms (1122) pusese capăt certe pentru investițură și îmbunătățise relativ raporturile dintre papalitatea legitimă și împărații germani, dar Sudul Italiei era mai aproape de Roma, decât Germania.

Ioan II Comnen și Lothar III, urmat de Conrad III ((1138—1152), erau deci în nota vremii, începând tratative de alianță și de înrudire între dinastiile ambelor imperii⁷⁵). Fără a se găsi la mijloc papalitatea, chestiunea

69) Vezi epist. lui Ioan II Comnen către Pascal II (Iunie 1124), la *Theiner-Miklosisch*, op. cit. p. 1—3; *F. Chalandon*, Jean II Comnène, p. 162—163.

70) Ibidem, p. 4—6 (Aprilie 1126); *Pichler*, I, 286—87.

71) *F. Chalandon*, ibidem, p. 164 sq.

72) *Leo Allatius*, op. cit., col. 653; *Migne*, P. L., 189, 262 (epist. lui Petru de Cluny către patriarhul de Constantinopol); *L. Leib*, op. cit., p. 318; *Hefele*, în *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, ed. 2, vol. III, 559—560.

73) Numit și al II; v. *Diestel*, op. cit., vol. II, p. 48 n.

74) *V. K. Roth*, op. cit., p. 123.

75) *F. Chalandon*, Jean II Comnène, p. 163—168; *Hergenhöther-Belet*, op. cit., vol. IV, p. 147; *Charles Diehl*, *Figures byzantines*, seria II, ed. 7, Paris 1924, p. 171; *S. M. Deutsch*, în *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, vol. I, p. 570—571; *Hefele*, în *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, I, p. 897—898.

împăcării confesionale se puse ca ceva natural, și în aceste tratative se produse discuțiuni dintre cele mai interesante, învederând cât de mult eră condiționată politic unirea Bisericii, și totodată, dincontra, cât ar fi fost ușurate mai bune raporturi politice prin acordul bisericesc.

Discuțiunile dintre trimisul german, episcopul Anselm de Havelberg și arhiepiscopul Nicomidiei Nichita au arătat însă, ca toate de felul lor, că cele două părți aveau despre unitatea Bisericii, în principiu, și despre unirea Bisericii, în practică, concepții deosebite. Interesant și de reținut e totuși, că arhiepiscopul grec, care nu exprimă desigur o părere personală și izolată, socotea unirea bisericească compromisă de împărțirea imperiului prin încoronarea lui Carol cel Mare (800); shisma bisericească eră adecă privită ca urmare a celei politice, vedere în fond justă. Eră constatarea aceasta și vreo aluzie la perspectiva unirii Bisericii printr'o unificare politică, cum dorise Alexios I pentru sine, sau pentru Ioan II Comnen, în propunerea făcută lui Pascal II la 1112, sau, cum se puneă cazul atunci, printr'o alianță politică a celor două imperii? Poate că da; dar chiar fără a scruta intențiile lui Nichita, vedem că și din punct de vedere grecesc unirea Bisericii apare la un moment ca în funcțiune de unificarea imperiilor. Apusenii, prin Normanzi și cu aprobarea papilor, o credeau posibilă prin cucerirea Constantinopolului; Grecii, sub Comneni și tot cu căutarea asentimentului papilor, o cred posibilă prin obținerea coroanei imperiului occidental, pentru suveranul dela Bizanț, care ar fi putut, eventual, să-și ia reședința la Roma⁷⁶⁾.

În fond, este aproape aceeași concepție de o parte și de alta, și scopul aparent același: pacificarea politică și bisericească printr'o îndoită unire. Ceeace diferă eră mijlocul: politica antibizantină normando-papală eră agresivă, voia cucerirea prin război; politica bizantină de imperialism occidental eră de bună înțelegere și de combinații și abilități diplomatice.

76) Comp. F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène*, p. 260—261, n. 2.

Oricum, Anselm de Havelberg și Nichita al Nicomidiei erau de acord, ca oameni ai Bisericii, asupra necesității unui sinod ecumenic, care ar putea să trateze și să încheie unirea. Era un prim și sigur pas făcut. Căci deși alianța politică s'a încheiat și a avut efect⁷⁷⁾ — Normanzii înșiși au căutat atunci să se apropie de Bizanț⁷⁸⁾ —, bisericește lucrurile au rămas cum erau. Papa Inocențiu II era prins între conflictul cu antipapii și cu Normanzii; concordatul dela Worms însuși nu îmbunătățise decât relativ raporturile cu Germanii. Întărirea situației imperiului bizantin prin alianța cu ei nu îmbiă deci pe Inocențiu II să profite de tratativele dintre Anselm și Nichita, pentru a urmări pe baza lor unirea. Nu-i aparținea în acest caz nici inițiativa, nu era nici solicitat pentru împăcare. El rămase astfel în afară de discuțiunile produse de politica bizantino-germană, care putea totuși să constituie în acel timp un punct de plecare spre unire, prin sinodul ecumenic convenit, și paralel cu aplanarea conflictelor politice. Grija de statele latine din Răsărit și amenințarea ce constituiau pentru ele pretențiunile bizantine, îl făceau din contra să ia măsuri opuse intereselor unirii⁷⁹⁾.

Tocmai prezența acestor state latine în Orient formă, după prima cruciadă, motivul principal de îngrijorare și de neînțelegeri între Roma și Bizanț. Sub Manuel I Comnen (1143—1180), fiul lui Ioan II, neastâmpărul prinului Raimond de Antiohia⁸⁰⁾ provocă intervenția energică a împăratului bizantin și o nouă înfrângere a Latinilor⁸¹⁾. Conducerea slabă a regatului de Ierusalim dădu tot atunci posibilitate musulmanilor să atace, să jefuiască (1144) și apoi să distrugă Edesa (1146), amenințând cu aceasta Ierusalimul și Antiohia⁸²⁾. Consternat, Apusul creștin orga-

77) Căsătoria lui Manuel, fiul lui Ioan II, cu Bertha de Sulzbach (vezi Ch. Diehl, *Figures byzantines*, II, p. 170—191; F. Chalandon, Jean II Comnène, p. 169 sq.).

78) Cerând o prințesă greacă pentru fiul regelui Siciliei.

79) Comp. F. Chalandon. Jean II Comnène, p. 104.

80) Ibidem, p. 258 sq.; L. Bréhier, *Les croisades*, p. 102.

81) L. Bréhier, ibidem, p. 103—104; *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, I, p. 802 sq.; *Paparrigopoulos*, op. cit., IV, II, p. 122—123; N. Iorga, *Brève histoire des croisades*, p. 93 sq.; E. Vacandard, op. cit., p. 271—272.

nizează a doua cruciadă⁸²⁾, care avea să producă cea dintâi încercare serioasă de cucerire a Constantinopolului, fiind astfel un preludiu al cruciadei a patra.

Ar putea să pară totuși curios acest lucru, când se știe, că Manuel II Comnen a fost împăratul bizantin cu cea mai latinofilă politică; cel care mai mult decât oricare altul a atras și a întrebuințat Occidentali la Curte și în imperiu; cel care a adoptat maniere occidentale și a dat prinților educație occidentală; un împărat nu numai tolerant, ci prietenos până la slăbiciune cu Latinii, în ciuda clerului și a poporului, care va lua pentru aceasta răsbunare crudă.

Drept e că politica lui occidentală a fost la început nesigură. Se îndepărtă de Germani, pentru a căuta împăcare cu Normanzii, cari și ei încercau, cum am spus, să-și apropie Bizanțul printr'o căsătorie princiară, nereușită. Înțelese curând însă, că e mai sigură alianța cu Germanii și reînviă (1144-1145) pe cea încheiată de tatăl său, în urma unui schimb de ambasade și a înlăturării greutăților ce se iviau⁸³⁾. Survenind însă cruciada a doua, strică iarăș socotelile făcute și arată că aceste apropieri erau chestiuni de pur interes. Atmosfera generală era din ce în ce mai puțin favorabilă raporturilor amicale, sincere, între Orient și Occident, și dintre resentimente cel mai puternic era cel confesional.

Insuș Anselm de Havelberg publică sub formă de tratat la cererea papii Eugeniu III (1145-1153), discuțiunile ce avusese la Constantinopol cu Nichita al Nicomidiei, făcând dintr'o încercare de unire un motiv și un mijloc de polemică în contra Grecilor⁸⁴⁾. Papa Eugeniu III era însă inițiatorul cruciadei dela 1147-1148 și tocmai cel care avea să ducă, după această cruciadă, cu un mare pas mai departe, programul latin de combatere a Constantinopolului și de unire prin cucerire.

82) Bibliografia la *L. Bréhier*, Les croisades, p. 106 sq.; *Hefele-Leclercq*, op. cit., V. I, p. 804-806 n.

83) *F. Chalandon*, Jean II Comnène, p. 258 sq.

84) *Ἀντιστρέφων* seu *Dialogorum adversus Graecos libri III*, la *d'Achéry*, *Spicilegium vet. Script.*, XIII (I, 161 sq.; ed. nouă Paris 1723) și *Migne*, P. L. 188, 1139-1248.

Dintre cruciați, Roger II, regele Siciliei, avu dela început intenții agresive, căutând să atragă spre sine pe Louis VII al Franței (1137—1180), pentru a se îndreptă împreună cu ajutorul flotei, ce puneă la dispoziție, asupra imperiului bizantin. Fie prudența regelui francez, fie mai ales participarea la cruciadă și a împăratului german, Conrad III, înrudit și aliat cu Manuel I Comnen, făcură să cadă planul normand⁸⁵⁾. Împăratul bizantin asigură de altfel cruciaților germani și francezi trecere liberă pe teritoriul său⁸⁶⁾ și ei luară drumul pe uscat, în lungul Dunării. Cași Alexios I, Manuel nu voiă să împiedece cruciada, ci doar să se apere de ea.

Cruciada fu deci dela început prilej de încercare a vechiului plan normand. Roger II căută să o speculeze contra Bizanțului, propunând regelui Franței și împăratului german, să se coboare spre Sicilia, de unde aveau să dispună de flota normandă⁸⁷⁾. Conflictul, în care Roger II se găsiă cu Manuel I Comnen — o campanie normandă începuse în Moreea — trădă intențiile lui⁸⁸⁾. Planul normand nu reuși însă nici acum. Cruciada își urmă cursul.

Trecerea cruciaților prin teritoriul bizantin aveă însă să provoace conflicte, cași prima cruciadă. Contra armatei germane, care înaintă jefuind, Manuel a trebuit să trimită trupe, și o ciocnire s'a produs cu ele lângă Adrianopol⁸⁹⁾. Cași Alexios I Comnen, Manuel voi să obțină dela cruciați angajamentul lor, că vor cedă imperiului cuceririle ce vor face, ca aparținându-i odinioară. Fu refuzat. La sosirea lui Conrad III la Constantinopol, cei doi aliați înrudiți nici nu s'au vizitat, ba Germanii au fost somați să treacă în grabă Bosforul.

Armata franceză veniă mai bine disciplinată și în

85) Comp. Diestel, op. cit., II, p. 58.

86) Vezi isv. la Norden, op. cit., p. 78, n. 1.

87) Norden, op. cit., p. 77; Bréhier, Les croisades, p. 105-106; Hefele-Leclercq, op. cit., V, I, p. 810.

88) Diestel, loc. cit.

89) N. Iorga, op. cit., p. 95.

urma unei înțelegeri prealabile mai bine stabilite⁹⁰). Lui Louis VII i se făcù la Constantinopol o primire în adevăr regală. Și totuș tocmai în această armată eră ascuns pericolul pentru imperiul bizantin. Unii dintre conducători, sfetnici ai regelui, insistau pe lângă el, ca să înceapă cruciada cu Constantinopolul, cucerindu-l⁹¹). Că în intenția lor nu eră o simplă faptă de război, străină de interese bisericești, o dovedește faptul, că în fruntea agitatilor pentru luarea Constantinopolului, se găsiă episcopul de Langres. Și momentul eră prielnic: la Apus, imperiul eră atacat de Roger II al Siciliei⁹²), care s'ar fi unit bucuros cu Francezii, pentru lupta contra imperiului grec, realizând astfel planul lui Boemond. Cu argumentele acestuia susțineă episcopul de Langres necesitatea luării Constantinopolului. Grecii sunt shismatici, creștini numai cu numele⁹³), sunt piedică și dușmani ai cruciadelor și ai statelor latine din Orient, și amintia luptele lui Manuel și ale tatălui lui contra principatului de Antiohia. Concluzia eră: Constantinopolul trebuie cucerit⁹⁴).

Că papa nu-și dăduse în prealabil asentimentul, nu însemnă nimic. Cruciații lucrau cu oarecare libertate și erau siguri, că, luând Constantinopolul, tezaurele lui și supunerea Grecilor ar fi îmbunatat pe papă, punându-i la dispoziție pentru cruciadă imensele bogății ale Bizanțului⁹⁵).

90) L. Bréhier, Les croisades, p. 106; E. Vacandard, op. cit., II, p. 302 și n. 2, 311; v. epist. lui Manuel către regele Franței în Recueil des Historiens des Gaules et de la France, XVI, 9.

91) Propunere făcută după cererea lui Manuel, ca Francezii să-i dea cetățile ce vor cucerii dela Turci. Comp. *Paparrigopulos*, op. cit., IV, II, p. 124—125.

92) *Paparrigopulos*, op. cit., IV, II, p. 123.

93) „Addebat, quod ipsa (Constantinopolis) rem Christianitatis non habet, sed nomen”, la *Odo de Diogilo*, De Ludovici VII Francorum regis protectione in Orientem (in *Migne*, P. L. 185), 1223; comp. *Norden*, op. cit., p. 79, n. 2.

94) V. isv. la E. Vacandard, op. cit., II, p. 139 și *Norden*, op. cit., p. 79.

95) Comp. *Norden*, op. cit., p. 80.

Ideea cuceririi Constantinopolului nu-i venise episcopului de Langres pe drum; plecase cu ea de acasă. În timp ce Louis VII trată amical cu Manuel I Comnen, trecerea cruciaților francezi prin imperiu, în timp ce se mai încercau tratative de unire a Bisericii între Eugeniu III și împăratul grec⁹⁶), în Franța se pusesse în circulație, cu scopul de a crește entuziasmul, legând de cruciadă mari speranțe, profetia, ajunsă populară, că regele Franței va deveni stăpânul Constantinopolului și al Babilonului și că va triumfa asupra Orientului întreg, un nou Cyrus și un nou Hercule⁹⁷). Această profetie era un deziderat latin popularizat, pe care episcopul de Langres, reprezentant al unei concepții, ce se dovedea înrădăcinată, îl exprimă cu voința imediatei realizări, la înseși zidurile Constantinopolului, care primise atât de amical pe regele Franței.

Din fericire, acesta refuză să joace rol de Cyrus, și cruciada își urmă cursul. Nereușita ei⁹⁸) fu însă izvor de noi nemulțumiri și noi izbucniri de fanatism confesional, în care Grecii erau făcuți vinovați de tot insuccesul cruciadei⁹⁹).

Manuel nu participase în adevăr la cruciadă, pentru că se găsea în armistițiu cu Turcii și pentru că mai ales era atacat de Normanzi, cari profitau de preocupările îndreptate aiurea, ca să jefuiască și să facă cuceriri pe teritoriul bizantin¹⁰⁰). Cu a doua cruciadă coincide una din cele mai păgubitoare incursiuni normande în imperiu¹⁰¹). Ca de obicei

96) E. Vacandard, op. cit., II, p. 311; Pichler, op. cit., I, p. 289—290; C. Mirbt, în Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, V, p. 584—585.

97) V. E. Vacandard, op. cit., II, p. 312, n. 2 (și izvoarele).

98) V. Bréhier, Les croisades, p. 107—108; Vacandard, op. cit., II, p. 428 sq.; Heffele-Leclercq, op. cit., V, I, p. 818—819 n. (sv. și literatură).

99) Comp. Vacandard, op. cit., II, p. 434.

100) Paparrigopulos presupune că Normanzii atacau în înțelegere cu Conrad III (op. cit., IV, II, p. 123); desigur greșește.

101) Comp. Ch. Diehl, Histoire de l'empire byzantin, p. 151—152; Vacandard, op. cit., II, p. 436; K. Roth, op. cit., p. 127—128; Paparrigopulos, op. cit., IV, II, p. 126.

însă, Grecii erau acuzați de trădare, de perfidie ¹⁰²⁾, pentru a se acoperi astfel incapacitatea și neînțelegerile cruciaților ¹⁰³⁾. Din concepții ca aceasta și din antipatia crescută încă, cu a doua cruciadă, va ieși regretul semnificativ al cronicarului ei, Odo de Diogilo: „Vai nouă, vai tuturor cari suntem supuși sfântului Petru, că n'a biruit părerea acelora”, cari, ca episcopul de Langres, susțineau adecă cucerirea Constantinopolului de către Latini ¹⁰⁴⁾.

Un incident de drum întâmplat lui Louis VII la întoarcerea sa dela Ierusalim spre Franța agravă mult situația, în acest sens, făcând din regele Franței un nou dușman al imperiului grec și un agent important al cruciadei contra Constantinopolului. Corăbii bizantine, cari se găseau în Mediterană, desigur pentru a păzi contra Normanzilor insulele și coastele grecești, au ațarăt pe cele cu cari se înapoia spre țară Louis VII și chiar au luat corabia pe care se găsea regina, ce pornise cu soțul ei în cruciadă și-i fusese de altfel adesea motiv de mânia. Se întâmplă ca situația să fie atunci salvată printr-o intervenție la timp, și anume tocmai normandă, a flotei regelui Siciliei ¹⁰⁵⁾. Această împrejurare indignă pe regele Franței contra Grecilor și servă de minune politicii normande antibizantine. Având pe Louis VII oaspe la Potenza (Septembrie 1149) ¹⁰⁶⁾, Roger II profită de situația creată, ca să-i propună și să-l convingă, că cruciada contra Constantinopolului se impune. O alianță ofensivă și defensivă între Franța și Sicilia fu consecința greșălei grecești din Marea Mediterană ¹⁰⁷⁾, poate mai mult chiar decât a insuccesului cruciadei.

Roger II crezu sosit momentul împlinirii celor neisbutite de înaintașii săi și înțelese să-l speculeze, mai ales

102) Cași de *Heffele-Leclercq*, op. cit., V, I, p. 818--819.

103) *Vacandard*, op. cit., II, p. 428; *Bréhier*, Les croisades, p. 107; *N. Iorga*, Brève histoire des croisades, p. 96--97.

104) La *Norden*, op. cit., p. 81, n. 2: „Sed vac nobis, imo Petri apostoli subditis omnibus, quod non praevaluerunt voces eorum”.

105) *Vacandard*, op. cit., II, p. 439.

106) *Ibidem*, p. 439--440 și n. 1.

107) *Ibidem*, p. 440.

că, reînnoind alianța cu Conrad, la întoarcerea acestuia spre Germania (iarna 1148—1149), Manuel luă ofensiva contra Normanzilor, recucerind dela ei Corfu și având să atace mai apoi chiar în Italia. În convenția cu Conrad sta în adevăr împărțirea ei între împăratul bizantin și cel german, printr'o acțiune ofensivă comună contra Normanzilor.

Pentru a face cu succes față situației, regele Siciliei trebuia să strice această alianță și să organizeze o coaliție contra Bizanțului, ceea ce el încercă. Papa Eugeniu III avea atunci nevoie de ajutor contra republicii romane, care-i era ostilă. În acest scop, el își asigură ajutorul lui Roger II, dar acesta fu un motiv în plus, ca împăratul german să se apropie mai mult de Bizantini, în ciuda papii și a planului normand¹⁰⁸). În Franța însă, propaganda pentru o nouă cruciadă, care de astădată nu putea fi îndreptată decât contra Grecilor, era foarte activă. În serviciul ei stau cu dârzenie și multă ură contra Grecilor câțiva oameni ai Bisericii din cei mai distinși și mai simpatizați ai timpului: Suger, abate de St. Denis, Bernard de Clairvaux, Petru Venerabilul, abate de Cluny și cardinalul Theodwin.

Suger¹⁰⁹) era unul din cei mai ascultați oameni în chestiuni de stat. Louis VII nu făcea nimic fără sfatul lui și lui îi lăsase purtarea de grijă a țării în timpul cruciadei la doua. Lui mai ales i se datorește și inițiativa unei noi cruciade de reparație, pe care regele, cu tot îndemnul lui Roger, nu se decidea ușor s'o întreprindă, pentru că vedea în alianța lui Conrad III cu Manuel un obstacol serios. Suger puse la cale înlăturarea lui, cu ajutorul celorlalți propagandiști amintiți, oameni indicați prin reputația lor, ca să intervină pe lângă împăratul Germaniei, spre a-l convinge să rupă alianța cu Grecii și să se împăce cu regele Siciliei.

Bernard de Clairvaux¹¹⁰), marele predicator al cru-

108) C. Mirbt, loc. cit., p. 585.

109) V. Funk, în Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, vol. XI, 975—977.

110) Vezi asupra lui lucrarea citată a lui Vacandard; deasemenea art. lui S. M. Deutsch, în Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, vol. II, 623—638; Gams-Janauscheck în Wetzer und Welte's Kirchenlexicon, vol. II, 414—428.

ciadei a doua, fusese cel mai mult întristat de nereușita ei și făcut personal responsabil de catastrofă¹¹¹). A predică cu neobosită hotărâre o nouă cruciadă, care să repare în succesul celeilalte, eră pentru bunul abate de Clairvaux o datorie de conștiință. Un sinod ținut la Chartres (7 Mai 1150), îl crezù chiar indicat ca să fie el șeful noii cruciade¹¹²). Misiunea aceasta nu eră desigur potrivită cu calitatea și cu firea lui, dar ceea ce putea să facă a făcut: A scris împăratului german, lăudându-i pe Roger II, pe care-l numia „apărător util și necesar al Bisericii, al cărui servicii trebuie să fie în viitor mai folositoare ca oricând”, recomandându-i cu insistență împăcarea cu el și oferindu-se să fie intermediarul lor¹¹³).

Abatele de Cluny¹¹⁴) eră poate cel mai categoric în a prezenta lui Conrađ III pe Greci ca vinovați de dezastrul cruciadei anterioare și a predică una nouă, contra lor, ca o pedeapsă exemplară. Regele Siciliei eră arătat ca omul predestinat s'o facă. De împăcarea lui Conrađ III cu el depind salvarea creștinătății și asigurarea revanșei Occidentului latin¹¹⁵). La fel cugetă și scria lui Conrad cardinalul Theodwin¹¹⁶).

Cele mai influente mijlociri erau astfel utilizate, pentru a desface pe împăratul german de alianța cu Grecii și pentru a-i izola pe aceștia, întru asigurarea succesului unei cruciade predicate special contra lor. Depindea doar de atitudinea lui Conrađ III, ca formidabila amenințare să devină faptă. Purtarea împăratului german a fost însă a unui aliat credincios. Tot zelul latin desfășurat pentru expediția de pedepsire a Grecilor și toate perspectivele alianței dintre regii Franței și Siciliei rămaseră fără efect în fața voinței

111) Comp. Vacandard, op. cit., II, p. 433 sq.; *Deutsch*, în op. cit., p. 629.

112) Vacandard, op. cit., II, p. 442, 445, 446.

113) Vacandard, op. cit., II, p. 441, v. nota. 2,

114) V. Grützmacher, în *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, XV, 222—226.

115) Vacandard, op. cit., II, p. 441, după epișt. VI, 16 a lui Petru Venerabilul (a se vedea în *Migne*, P. L. 189).

116) Vacandard, op. cit., II, p. 440.

lui Conrad III de a menține legătura cu Manuel și de a o întări încă, tocmai în momentul pregătirilor de cruciadă și în ciuda intervențiilor făcute pe lângă el. Împărătesei Irina (Bertha de Sulzbach), soția lui Manuel, el îi scria: „Să știe dușmanii noștri, cari seamănă minciuna, pentru a ne turbura și desbina, că legătura prieteniei noastre rămâne nedeslegată”¹¹⁷). Iar Manuel I Comnen scria din parte-i lui Conrad, pledând — curios — cauza alianței lor, între altele cu motivul coreligiunii: „τῶν εἰρημένων τε ἐνεκα καὶ τοῦ ἐμπορήσκειν ἡμᾶς ἀλλήλοις εἶναι”¹¹⁸),

În așa situație, coaliția planuită de Normanzi și Francezi contra Grecilor, cu știrea și cu voia papii Eugeniu III, sub formă de cruciadă asupra Constantinopolului în anul 1150 rămase nerealizată. Nereușind, papa trebui să caute a împăcă pe împăratul german și a se apropia de el, și o făcu, moderând zelul predicatorilor cruciadei și chiar dezaprobandu-i¹¹⁹). În anii următori, moartea îi suprimă¹²⁰).

Politica de apropiere de Germani, făcută de Ioan II nen și continuată de fiul lui, Manuel, salvă astfel la jumătatea secolului XII imperiul bizantin de o cucerire latină posibilă. Un conflict cu Germanii, cearta pentru învestitură, alias pe Grigore VII cu Normanzii și îl făcuse să adopte punctul de vedere al cuceririi Constantinopolului de către Latini și a supunerii bisericești a Grecilor prin aceasta. Lucrurile evoluând apoi spre o apropiere politică a Bizanțului de Germani, teama de un conflict cu aceștia avu la jumătatea secolului XII efectul contrariu, al dezaprobarii de către papă și în consecință a neisbutirii vechiului plan normand.

E totuș de reținut, că înainte cu o jumătate de secol

117) Epist. lui Conrad către Irina la *Wibald*, n. 243, p. 255; v. *Vacandard*, op. cit., II, p. 441, n. 3.

118) La *Kinamos*, Ist. II (în *Migne*, P. G. 133) și *Leo Allatius*, op. cit., col. 655.

119) Suger 1151, Bernard și Eugeniu III 1153, Roger II 1154, Petru Venerabilul 1155.

120) Vezi *C. Mirbt*, în *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, V, p. 585.

de cruciada a patra, cucerirea Constantinopolului a fost serios gândită și pregătită în Apus, ca mijloc de asigurare a expedițiilor în Orient, dar totodată și ca mijloc de unire a Grecilor cu Biserica romană, prin supunere armată; de reținut, că dacă în concepția conducătorilor statelor apusene interesate, motivele politice erau determinate, în cler și în popor ideea cuceririi Constantinopolului găsea răsunet mai ales pentru că Grecii erau priviți și detestați ca shismatici și eretici, și „creștini doar cu numele”, nesupuși scaunului apostolic al lui Petru. Cra-nici unei cruciade contra Constantinopolului sunt tocmai oamenii Bisericii, episcopi și abați, personalități dis-tinse, influențe, populare. Și aceasta, mai ales, interesează: La jumătatea secolului XII, cucerirea Constantinopolului nu mai este o idee izolată, nici chiar dorința hotărâtă a unui papă numai, nici scopul unei politici imperialiste, ca a Normanzilor. Pentru ea, fusese câștigați Francezii, cei mai activi dintre cruciați și era cerința unei lumi fanatizate prin mijloace de propagandă confesională, în funcțiune desigur și aceasta de vederi și de interes politice, dar mai periculoasă, prin persistența și generalizarea ei, decât înseși motivele politice.

Cât privește atitudinea personală a lui Eugeniu III, ca exponent al politicii papale, ea s'a întrevăzut din cele spuse. Eugeniu III e martorul nestatornic al frământărilor din jurul Bisericii. Nesigur de scaunul său, neliniștit de conflictele survenite, neprecis în atitudinea sa față de Greci, el acceptă și tratative de unire cu ei¹²¹⁾, favorizează și polemica în contra lor, intră în corespondență amicală cu Manuel I Comnen¹²²⁾, patronează acordul dintre Ro-

121) Prin episcopul Henric de Olmütz; epist. din 15 Iulie 1147, la Jaffé 9095; C. Mirbt, loc. cit., p. 584; v. și Norden, op. cit., p. 83; Vacandard, op. cit., II, p. 311; Pichler, op. cit., I, p. 289—290 (după Boczek, Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae, Olomucii 1836, I, 258).

122) Vara 1146. Vezi epist. lui Manuel în Recueil des historiens des Gaules et de la France, XV, 440 (comp. Vacandard, op. cit., II, p. 311; și în Theiner-Miklosich, Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum graecae et romanae, Viena 1872, p. 6—7,

ger II și Louis VII pentru atacarea imperiului bizantin¹²³), încearcă atragerea în alianță a lui Conrad III, și oprește apoi pregătirile dela 1150, pentru a termina în cele din urmă printr'un act politic ostil Grecilor.

La 1152 murì Conrad III, în care imperiul bizantin pierdea un aliat credincios. Cu urmașul lui, Frideric I Barbarossa (1152—1190)¹²⁴, politica germană luă altă orientare. Papa încheie cu el un tratat, ratificat la Constanța (Martie 1153), în care Grecii, cași Normanzii, erau considerați ca dușmani ai ambelor părți¹²⁵). În fruntea delegației lui, care trată această înțelegere, se găsea însuș Anselm de Havelberg, episcopul trimis odinioară de Conrad la 1135 la Constantinopol, ca să încheie legături cu Ioan II.

În tratatul dela 1153, împăratul bizantin e numit „regele Grecilor”¹²⁶). În concepția evului mediu, aceasta însemnă a contesta imperiului oriental moștenirea imperiului roman, atribuind-o exclusiv și oficial imperiului german; eră o desființare teoretică a imperiului grec. Pe seama lui și a regatului Siciliei, Eugeniu III și Frideric Barbarossa înțelegeau să împace papalitatea cu imperiul¹²⁷). După moartea lui Eugeniu III (8 Iulie 1153), împăratul german, în jurul căruia se găseau și partizani ai alianței cu Grecii, înclină câțva timp spre ea. Tratatative s'au început în acelaș an din inițiativa lui Manuel și acelaș Anselm de Havelberg merge din nou la Constantinopol (1154). Totul eră însă chestiune de calcul politic și în funcțiune de calcule politice, atunci opuse. Și Frideric Barbarossa

123) *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, I, p. 820—821.

124) Vezi bibliogr. la *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, p. 850—855.

125) *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, p. 861 sq.; *C. Mirbt*, loc. cit., p. 586.

126) V. la *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, p. 862—863; *F. Chalandon*, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris 1907, vol. II, p. 154.

127) *F. Chalandon*, loc. cit., în nota anterioară.

128) *Ibidem*, p. 154—157; comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, 867 n.; *F. Chalandon*, *Jean II Comnène*, p. 344—345.

și Manuel I Comnen voiau să stăpânească Italia. Alianța nu se putu încheia¹²⁸⁾.

Încercări s'au făcut și între Normanzi și Bizantini, dar în loc de o înțelegere, cum doriă însuș papa Adrian IV (1154—1159), care compromite înțelegerea făcută de Eugeniu III cu Frideric Barbarossa, încheind cu Normanzii un tratat de pace separată (Benevent 1156), rezultă noi conflicte. Manuel visă să ia coroana Occidentului, cași bunicul său, Alexios I Comnen. Socotind probabil posibilă o colaborare cu Germanii și disprețuind o înțelegere cu Normanzii, el se încredea în puterea armelor. Consecința fu o gravă înfrângere suferită de flota greacă la Brindisi (1156).

Aceste împrejurări aduc la un moment, și anume la 1155, înainte de împăcarea lui Adrian IV cu Normanzii, pe papă și pe împăratul bizantin în tratative de unire a Bisericilor, și mai ales ele dau lui Manuel iluzia, că ar putea să devină protectorul papii, în locul împăratului german, care nu-și îndeplinea acest rol¹²⁹⁾. Pentru chestiunea urmărită aci, tratativele¹³⁰⁾ sunt interesante, prin aceea că dau prilejul să se afirme într'un fel semnificativ vederile celor două părți: Pe când Adrian IV consideră schisma ca un fapt împlinit, lasă răspunderea ei numai Grecilor și-și afirmă primatul într'un ton jignitor¹³¹⁾, Grecii, prin arhiepiscopul Tesalonicului, Vasile de Ahrida, afirmau acordul în credință al ambelor Biserici, pe care nu le-au despărțit decât „câteva mici piedici *τινὰ ὀραχέα προσκόμματα* ¹³²⁾,” și arătau bunăvoința împăratului de a se face unirea. Și pe când Grecii nu admiteau supremația bisericească a Romei, Adrian IV, din contra, dând la 1157 patriarhului de Grado dreptul perpetuu de a numi și consacra episcopi

129) Comp. *F. Chalandon*, Jean II Comnène, p. 357.

130) V. *Pichler*, op. cit., I, p. 290—291; *F. Chalandon*, loc. cit. în nota anterioară; *Leo Allatius*, op. cit., col. 657—658; *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, p. 880.

131) Epist. lui Adrian IV în *Migne*, P. L. 188.

132) V. epist. lui Vasile de Ahrida în *Migne*, P. G. 119, 919—934; *Leo Allatius*, op. cit., col. 658—659; comp. *Hergenrother*, Photius, vol. III, p. 806—807.

în Constantinopol și în toate orașele imperiului bizantin, unde se găseau colonii venețiene mai mari, se compara cu unde se găseau colonii venețiene mai mari, se compara cu soarele și-și afirmă categoric primatul și peste Orient¹³³).

Adrian IV mergea adevărat pe drumul umblat de Nicolae I și de Grigore VII și confirma, pentru moment tot teoretic numai, dezideratul tratatului dela 1153, prin care Eugeniu III și Frideric Barbarossa voiau ca imperiul grec să fie un simplu „regat”; Adrian IV își afirmă supremația bisericească asupra Orientului, în dorința arzătoare a stăpânirii lui spirituale, a desființării lui ca organizație bisericească proprie. Intenția aceasta e cu atât mai caracteristică pentru desvăluirea țărilor politicii papale, cu cât e exprimată după nereușita unei încercări de unire pașnică.

Totul era însă condiționat de împrejurări. Alexandru III (1159—1181)¹³⁴), ultimul papă contemporan cu domnia lui Manuel, se văzu nevoit să intre în legături cu acesta¹³⁵), folosindu-se de mijlocirea regelui Franței, Louis VII, revenit la sentimente bune față de Greci¹³⁶). Papa părea chiar a-și fi însușit ideea unei protecțiuni imperiale bizantine asupra sa. Legatul papal în Franța, cardinalul Guillaume de Pavia, scria lui Manuel criticând aspru pe împăratul occidental și făcând elogiul vechiului imperiu oriental, când împărații încărcau Biserica cu binefaceri. Sunt poate ideile lui Manuel însuși, oglindite în epistola cardinalului, care intră astfel în vederile de politică occidentală ale împăratului, pentru a-l câștiga în favoarea strămtoratului papă Alexandru III.

Se încercă, în adevăr, formarea unei mari coaliții contra lui Frideric Barbarossa cu concursul Bizanțului. Cași pentru cruciada dela 1150, terenul de pregătire era Franța. Neputând fi învinse greutățile, planul nu reuși. El însemnă să se pregătească imperiului german aproape ceea ce se pregătea celui bizantin la jumătatea secolului XII, când tocmai alianța cu Germanii salvă pe Manuel de o invazie

133) Pichler, op. cit., II, p. 291, n. 4; Mansi, XXI, 824.

134) Vezi bibliogr. la Hefele-Leclercq, op. cit., V, II, 917—918 n.

135) Hefele-Leclercq, op. cit., V, II, p. 932, n. 2.

136) F. Chalandon, Jean II Comnène, p. 551 sq.

occidentală. Desigur nu din motive de recunoștință pentru amintirea lui Conrad III, cât poate pentru grijile ce-i dau stătele latine din Orient și mai ales intrigile regelui Siciliei, Manuel nu se lăsă atras¹³⁷⁾.

El continuă totuș să urmărească cu atenție situația politică din Apus, obsedat de ideea refacerii unității imperiului universal sub coroana lui. Manuel promitea pentru aceasta papii mari sume de bani și încerca iarăș unirea Bisericii¹³⁸⁾. Tratatative au și avut loc în acest scop¹³⁹⁾. Neinformați suficient asupra lor, suntem reduși la spusese istoricului bizantin Kinnamos, care pretinde că o înțelegere nu s'a făcut, pentru că papa puneă lui Manuel condiția, ca acesta să-și mute capitala la Roma, ceea ce împăratul n'a putut să primească¹⁴⁰⁾. Raporturile au rămas totuș bune; la 1171 papa se ocupă de căsătoria fiului lui Manuel cu Agnès, fiica lui Louis VII¹⁴¹⁾. La 1175, împăratul bizantin comunică papii succesele sale asupra Turcilor, invitându-l să trimită Occidentali, ca să lupte contra lor. Papa scrie atunci legatului său din Franța în acest sens. La 1176, când se discutau la Anagni preliminariile păcii dela Veneția, împăratul figură printre aliații papii, cari vor fi cuprinși în tratatul lui de pace cu Frideric Barbarossa.

Deși tratativele lui Alexandru III cu Manuel au atras papii reproșurile împăratului german¹⁴²⁾, acesta însuș încercă între timp să încheie legături cu Manuel prin numeroase ambasade (1166, 1170, 1172, 1174). Lipsă de sinceritate de ambele părți, interese opuse, idealuri contrarii, au dus la greutățile, pe cari Manuel le făcea lui Frideric în Italia, susținând liga lombardă, și la legăturile împă-

137) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, p. 1005 — 1006 n.

138) *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, p. 1050; *Hergenröther*, Photius, vol. III, p. 810.

139) *Hefele-Leclercq*, op. cit., II, p. 1021 și n. 5, 1050 - 1052. Manuel I Comnen' a încercat să atragă la unire și pe 'Armenii' (v. *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, p. 1034 - 1086).

140) Vezi la *Pichler*, op. cit., II, p. 292, n.

141) *Ch. Diehl*, *Figures byzantines*, II, p. 191 - 206.

142) *F. Chalandon*, *Jean II Comnène*, p. 565 - 567.

ratului german cu sultanul de Iconiu, Kikidj Arslan. Rezultatul pentru imperiul bizantin fu dezastrul dela Myriokefalon (1176) și amenințările ce i le trimitea Frideric, când Manuel a încercat să-i facă pentru aceasta reproșuri¹⁴³).

Drept e că tratatul dela Veneția (1177) însemnă înfrângerea lui Frideric Barbarossa de către papă și că imperiul grec, recunoscut ca atare, figură în el ca aliat al papii, impus respectului lui Frideric¹⁴⁴). La ce dusesse însă, în definitiv, politica occidentală a lui Manuel I Comnen? Mai puțin sigură și mai puțin statornică decât a lui Ioan II Comnen, datorită prudenței căruia Constantinopolul a putut să treacă peste pericolul latin ce i s'a pregătit la 1150, politica lui Manuel a fost condusă mai mult de iluzia imperialistă. Este adevărat, că voința lui de a se găsi în bune raporturi cu papalitatea și de a o ajuta i-a readus prietenia regelui Franței, i-ar fi adus poate chiar ceva mai prețios, pacea cu Normanzii, și l-a făcut, din interes, căutat și stimat. Inrudit cu Louis VII și asigurat contra intențiilor dușmănoase ale lui Frideric Barbarossa, atât pe cât îl putea asigura un tratat, Manuel părea a fi reușit în adevăr, să îndepărteze de Constantinopol pericolul ce era să urmeze cruciadei a doua.

În realitate însă, un nou pericol de felul acestuia a fost în cele din urmă consecința politicii occidentale a lui Manuel. Urmărind himere în Apus, Manuel a nesocotit pericolul turcesc dela Răsărit; cheltuind sume enorme pentru scopuri diplomatice, sărăciă tezaurul și slăbiă armata; astrolog pasionat, se lăsă înșelat în visul său de preziceri false: În general, o politică disproporționată cu mijloacele, care a redus puterea de rezistență a imperiului. Simpatia lui excesivă și imprudentă pentru Latini, cărora le acorda

143) *F. Chalandon*, loc. cit. în nota anter. (p. 567 sq.); *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, p. 1064—1086.

144) (Constantinopolitano etiam imperatori et universis adiutoribus ecclesiae Romanae pacem veram reddit et nullum malum meritum reddet eis per se vel per suos pro servitio collato ecclesiae Romanae" (punctul 10 din trat. dela Veneția); a se vedea la *C. Mirbt*, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, ed. 4, Tübingen 1924, p. 170; comp. și *Hefele-Leclercq*, V, II, p. 1077.

în imperiu toate favorurile¹⁴⁵⁾, atraseră și lor și lui toată antipatia Grecilor, izbucnită atât de furios în masacrarea Latinilor din Constantinopol la 1182, la doi ani după moartea lui Manuel, care lăsase imperiul unui copil, condus de împărăteasa regentă Maria de Antiohia, ea însăși o detestată Latină¹⁴⁶⁾, cu care Manuel se căsătorise după moartea Irinei.

Imprejurările făceau ca această politică latinizantă să nu poată mulțumi nici cel puțin pe Latini. Simpatia lor era de altfel greu de obținut după cruciada a doua. Amestecul lui Manuel în politica occidentală și marile lui ambiții neliniștau¹⁴⁷⁾; tendința lui de a impune cu orice preț suzeranitatea bizantină statelor latine din Orient îi irită. Conflicte cu Veneția și o măsură drastică — arestarea tuturor Venețienilor din imperiu (1171)¹⁴⁸⁾ — motivă alierea acestora cu regele Siciliei (1175) și, ceea ce interesează și mai mult, atitudinea lor dela 1202—1204.

Normanzii, mai ales, n'aveau să aștepte cruciada a patra, pentru a răsbună masacrul dela 1182. La 1185, încurajați de Frideric Barbarossa, răspund cu represalii, cari întrec măsura furiei grecești deslănțuite cu trei ani mai înainte și pe aceea cu care corăbiile latine fugite atunci dela Constantinopol și-au luat satisfacție în drumul lor. Tesalonicul cunoscă la 1185 una din cele mai sângeroase și mai neomenoase invaziuni ce se pot închipui¹⁴⁹⁾. Între cele două confesiuni se ajunsese să nu mai prețuească nimic numele de creștin și altarele; acestea erau din contra obiect de descărcare a urii și a fanatismului. Atât de mare e prăpastia neînțelegerii dintre noi — zicea cronicarul acestor fapte — încât niciodată nu ne vom putea

145) Comp. Ch. Diehl, *Histoire de l'empire byzantin*, p. 160; *Figures byzantines II* p. 112, 181—182.

147) Gh. Diehl, *Figures byzantines II*, p. 110 sq., 190.

147) Ch. Diehl, *Histoire de l'empire byzantin*, p. 165.

148) Ibidem, p. 153; *Paparrigopulos*, IV, II, p. 139 — 140; F. Chalandon, *Jean II Comnène*, p. 573 sq., 587 sq.

149) Vezi *Eustațiu al Tesalonicului*, în *Migne*, P. G. 136, 9—140; *Nichita Acomin. Honiatis*, *Migne*, P. G. 139; Pichler, op. cit., II, p. 296; *Norden*, op. cit., p. 114 sq.

unî în cugete unii cu alții, chiar dacă trupește ne-am apropiat și am locuit în aceeași casă¹⁵⁰⁾.

Pe lângă acestea, morții lui Manuel I Comnen (1180) îi urmează la Bizanț anarhia¹⁵¹⁾. Uzurpări, revoluții, crime umplu ultimele două decenii ale secolului XII și desăvârșesc procesul de dizolvare și de slăbire a imperiului, expunându-l și mai grav poftelor, din nou atâteate, de cucerire latină. Creștinii pierzând Ierusalimul la 1187, se predică și se organizează iarăș în Apus cruciada¹⁵²⁾. Cași cele anterioare, ea avea să fie prilej de neînțelegeri și de conflicte între Latini și Greci. Cu Germanii, mai ales, raporturile sunt foarte reci. Ambasade schimbate în vederea pregătirii trecerii prin imperiu sunt de o parte și de alta rău primite și jignite¹⁵³⁾. Frideric Barbarossa contestă iarăș calitatea de împărat a suveranului dela Bizanț, atunci Isac Anghelos (1189), deși printr'un tratat încheiat la Nürnberg (1188) împăratul bizantin se obligă să dea ajutor cruciadei. Când împăratul german trecu pela Sârbi și Bulgari, aceștia îi dădură ideea unui atac asupra Constantinopolului și oferiră ajutor¹⁵⁴⁾. Frideric Barbarossa a și scris atunci fiului său Henric, ca să organizeze o flotă în orașele Italiei și să ceară papii Clement III (1187—1191), ca cruciada să se predice și să se îndrepteze contra Grecilor¹⁵⁵⁾. După amenințarea lui Tancred și Boemond, cu ocazia primei cruciade, a lui Roger II și Louis VII, cu ocazia cruciadei a doua, Bizanțul riscă din nou să fie cu a treia cruciadă atacat și cucerit de Latini. Isac Anghelos înțelese pericolul și promise să ușureze trecerea lui Frideric Barbarossa prin imperiu.

După înecarea împăratului german în Cilicia (Iunie

150) *Nichita Acom. Hon.*, la *Pichler*, op.cit. II, 296, n. 4.

151) *Ch. Diehl*, *Histoire de l'empire byzantin*, p. 156; *Paparrigopulos*, IV, II, p. 142, 152.

152) *Vezi* isv. și bibliogr. la *Bréhier*, *Les croisades*, p. 117—143; *Hefele-Leclercq*, V, II, 1137—1178.

153) *Pichler*, op. cit. I, p. 296—297; *Hefele-Leclercq*, V, II, p. 1148.

154) *W. N. Slatarski*, *Geschichte der Bulgaren*, I, Leipzig 1918, p. 99—100.

155) *Ansbert*, *Fontes rerum austriac*, SS. V, 30—33.

1190), un adversar și mai periculos se iviă pentru Constantinopol în persoana fiului lui, Henric VI, care ia dela început rol de mare conducător. Crud („asper”), răsunător, ambițios, voia să transforme imperiul electiv în ereditar, să se sustragă participării și ungerii papale și mai presus de toate să cucerească Constantinopolul, să desființeze imperiul grec și să ia în stăpânire și Orientul, pentru a întemeia un imperiu creștin universal, mai mare decât al lui Carol cel Mare¹⁵⁶). Devenit prin soția sa moștenitor și rege al celor două Sicilii¹⁵⁷), se credeă indicat să realizeze vechiul plan normand de ocupare a imperiului bizantin, velleitate care-l făcea provocator: Someză pe Isac Anghelos să-i cedeze teritoriile cucerite altă dată de Normanzi, cere despăgubiri pentru cele suferite de tatăl sau în trecerea prin imperiu și o flotă care să coopereze la cucerirea Palestinei. Împăratul bizantin și papa Celestin III (1191—1198), aflându-se în fața unui adversar comun, se apropie, spre a se sprijini reciproc¹⁵⁸). Detronarea, orbirea și închiderea lui Isac Anghelos de către Alexios III (1195—1203) făcu mai gravă amenințarea germană. Henric VI face pregătiri războinice și diplomatice pentru luarea Constantinopolului. Pentru a-și crea drepturi asupra lui, logodește pe fiica lui Isac Anghelos, Irina, văduva pretendentului sicilian Roger, cu fratele său Filip de Schwaben, care va și juca un fatal rol hotărător în devierea spre Constantinopol a cruciadei a patra.

Cum o armată germană trimisă la 1197 în Palestina, cu misiunea, se pare, ca de acolo să se întâlnească apoi cu Henric la Constantinopol, avu unele succese, pericolul pentru imperiul grec eră real și apropiat, dacă moartea nu suprimă pe nebulul împărat german curând, la vârsta de 38 ani (Messina, Septembrie 1198). Cu dispariția lui Henric VI se dezorganiză și cruciada, scăpă de un nou pericol german și Constantinopolul. Pericol latin totodată, pentru că în dorința sa de a stăpâni Orientul, și temân-

156) Comp. *Hefele-Leclercq*, V, II, p. 1177.

157) *Ibidem*, p. 1162—1163.

158) *Norden*, op. cit., p. 124—125.

du-se de rezistența papii, Henric se împacă provizoriu cu papa și-și urmărește planul cu mai multă tenacitate¹⁵⁹).

Politica lui orientală apare ca o reacțiune a politicii occidentale a lui Manușel I Comnen și însemnează o nouă orientare în politica generală a timpului. Ideea de cruciadă se modifică, așa că Ierusalimul încetează de a mai fi ținta unică a expedițiilor creștine în Orient; luarea Constantinopolului devine tot mai mult condiția prealabilă necesară a reușitei cruciadei¹⁶⁰). Idealul religios al cruciadelor cedează deci celui politic și interesele economice primează. În fruntea lor erau cele ale Venetiei, iar Venetia avea doge dela 1193 pe Enrico Dandolo, al cărui suprem vis era îngenuncherea și exploatarea Bizanțului. Cu el, ideea de a rezolva problema rivalității apusene cu imperiul grec prin ocuparea Constantinopolului câștigă tot mai mult și avea în adevăr să devină faptă. Din greșalele și neînțelegerile interne politice bizantine, din dorința papilor de a-și supune pe Greci, din resentimentele întregii lumi latine și din ambițiile și interesele Venetiei va ieși „cruciada” a patra.



Nu vom face aci istoricul ei¹⁶¹). Amintim doar situația tot mai grea a imperiului bizantin, amenințat de Bulgari¹⁶²), de Turci, de Genovezi, de Venetieni și de pericolul ce constituia pentru Greci, în această situație, predicarea cruciadei de către papa Inocențiu III (1198—1216), din primu-i an de pontificat.

În marea sa grijă pentru cruciadă, Inocențiu III a ajuns în tratative și cu Alexios III, căruia îi cere nu numai să ajute cruciada, ci să facă și unirea Bisericii: „Studeas, imo sicut potes efficias, ut Graecorum ecclesia redeat

159) A. Hauck, op. cit., IV, p. 699, 701.

160) V. Bréhier, Les croisades, p. 147.

161) Liter. la Bréhier, Les croisades, p. 144—145; la Hefele-Leclercq, op. cit., V, II, 1189 n.; Norden, op. cit., p. 133—138; același, Der vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz, Berlin 1898.

162) Slatarski, op. cit., I, p. 100; Paparrigopulos, IV, II, p. 200 sq.

ad sedis apostolicae unitatem et ad matrem filia reueratur" ¹⁶³). Ca de atâtea alte ori, tratativele urmară fără rezultatul dorit ¹⁶⁴). Cevă mai mult, tratative de unire deschide cu Inocențiu III și fiul lui Isac Anghelos, Alexios IV scăpat din închisoare și refugiat în Apus, ca să ceară ajutorul cumnatului său Filip de Schwaben, urmașul lui Henric VI. Inocențiu III se găsea astfel între două oferte bizantine de unire a Bisericii și de ajutorare a cruciadei, dintre cari a lui Alexios IV însemnă un adevărat angajament de supunere formală a Bisericii grecești papii ¹⁶⁵).

Acesta a fost destul de înțelept, ca să nu se lase ispitit de propunerile pribeagului pretendent bizantin, dar pericolul era în altă parte. Cruciada predicată era în curs de pregătire și la organizarea ei colabora Filip de Schwaben, al cărui văr Boniface de Montferrat era, împreună cu Balduin de Flandra, conducătorul cruciadei. Filip interveni pe lângă cruciați în favoarea lui Alexios IV, iar cruciații pe lângă papă, ca să-i autorizeze să-l ajute. Alexios IV voia adecă să folosească prin cumnatul său expediția ce se pregătea în Apus cu destinația pentru Egipt, ca să recapete pentru tatăl său și pentru sine tronul uzurpat de Alexios III. În acest scop, el nu se sfiă să ofere Latiniilor supunerea Bisericii grecești, ba chiar să prezinte atacarea Constantinopolului ca o expediție de pedepsire pentru neascultarea și lipsa de devotament a Bisericii grecești față de cea romană. O afirmă cel puțin Inocențiu III în tratativele cu Alexios III ¹⁶⁶), pe care îl asigură totuși, că nu va lăsa să fie atacat imperiul bizantin, așa cum plănuise Filip de Schwaben și cu nepotul său Friederic II, regele Siciliei, și cum se gândise să facă și Henric VI,

163) Epist. lui Inocențiu III, I, 325 D (în *Migne*, P. L. 214).

164) Comp. *Pichler*, op. cit., I, p. 297 sq.; *Bréhier*, *Les croisades*, p. 147—148; *Wl. Guettée*, op. cit., p. 338 sq.; *Norden*, *Das Papsttum und Byzanz*, p. 133—143.

165) *Norden*, *Das Papsttum und Byzanz*, p. 143—152; *Pichler*, op. cit., I, p. 301; comp. epist. lui Inocențiu III, I, 1124 B (*Migne*, P. L. 214); *Paparrigopulos*, op. cit., IV, II, p. 221.

166) Vezi isv. la *Norden*, *Das Papsttum und Byzanz*, p. 137—139, note.

deși imperiul grec n'ar merita această bună voință, pentru că dela Manuel I Comnen, papii au fost amăgiți continuu cu promisiuni deșarte; dela Alexios III, papa cere și așteaptă însă fapte.

Se vede din acestea, cu ce intenții și îndemănare înțelegea Inocențiu III să folosească situația dela Constantinopol și apelurile ce făceau la el cei doi Alexios. Eră un moment foarte potrivit pentru o supunere a Bisericii grecești, și două posibilități pentru a o avea. Cea care ar fi realizat unirea cu ajutorul cruciaților, deci o unire silită, impusă, și cea care se oferia prin împăratul de fapt al Bizanțului. Inocențiu respinge pe cea forțată, întrucât speră să obțină pe cea benevolă. De observat că, cu toată asigurarea ce dă, că nu aprobă o expediție latină de pedepsire a Constantinopolului shismatic¹⁶⁷), printre rândurile acestei asigurări se citește amenințarea, că papa ar putea să favorizeze planul lui Filip de Schwaben contra lui Alexios III¹⁶⁸). De altfel, chiar numai menționarea intențiilor lui Filip, precum și a ofertei mai mari a lui Alexios IV, erau de natură a face pe Alexios III să înțeleagă, că trebuie să se lase convins de seriozitatea situației și să treacă dela propunerea unirii la faptă: Să-și supună papii Biserica.

Deși în cele din urmă dorința nu-i fu împlinită, căci Alexios III înțelegea ca unirea să se discute și să se aprobe într'un sinod ecumenic, la care papa pretindea, ca patriarhul de Constantinopol să vină gata a i se supune. Inocențiu III nu se lăsa convins de cruciați, ca ei să lupte întâi pentru Alexios IV. Eră desigur nu dragul de Greci, ci grija de a nu se compromite cruciada, deviind dela menirea ei, căci papa făcuse din reluarea Ierusalimului de către creștini idealul suprem al vieții sale¹⁶⁹).

Opoziția papii la atacarea unui stat creștin eră cate-

167) Ibidem. p. 143, 148, 178.

168) Comp. Bréhier, Les croisades, p. 148.

169) Comp. Bréhier, Les croisades, p. 147. Pentru caracterizarea lui Inocențiu III în general, vezi A. Hauck, op. cit., IV, p. 713—721.

gorică¹⁷⁰) și ar fi ajuns desigur să rețină pe cruciați dela o agresiune asupra Constantinopolului, fie chiar pentru supunerea Bisericii grecești și pentru servirea cruciadei, dacă nu se găsea angajată în tratative cu știrea și aprobarea papii și Veneția¹⁷¹) și dacă în fruntea Veneției nu era atunci Dandolo. Cruciada avea nevoie de flotă, iar Veneția nu înțelegea să i-o pună la dispoziție fără cel mai mare profit posibil, speculând pe seama creștinilor și în avantajul musulmanilor chiar întreprinderea pioasă și idealistă a unei cruciade.

Nevoia de flotă a cruciaților, lipsa de mijloace suficiente, ca să o poată închiria, apelul lui Alexios IV, dorința dogelui de a răsbună neplăcerile și pagubele suferite de Veneția dela Greci în timpul din urmă și mai ales aceea de a exploata comercial situația dela Bizanț, l-au făcut să treacă peste excomunicarea cu care îl lovia Inocențiu III și să decidă pe cruciați a-și schimba planul inițial. „Cruciada” cucerii deci Zara pentru Veneția și se îndreptă după aceea spre Constantinopol, ca să-l cucerească întâi pentru Alexios IV (Iulie 1203), apoi pentru Latini înșiși și chiar pentru papă (Aprilie 1204).

Ar fi totuș greșit a se crede, că o asemenea denaturare a ideii de cruciadă a fost posibilă numai prin ambiția și calculele Veneției. Am arătat că eventualitatea unei expediții latine asupra Constantinopolului era mai veche și era dată de atmosfera antibizantină generală, care se formase după cruciada întâia și mai ales după a doua. Ideea fusese a Normanzilor, devenise populară, făcea parte din programul Gibelinilor, o adoptase Franța prin Louis VII, Germanii prin Henric VI, o moștenia Filip de Schwaben și o execută vărul lor, Boniface de Montferrat¹⁷²), în solda

170) „...ut videlicet ipsi Christianos non laederent, nisi forsan iter eorum illi nequiter impedirent”. *Gesta Innocentii*, 83, în *Migne*, P. L. 214, CXXXI; *Bréhier*, *Les croisades*, p. 152.

171) *Comp. Norden*, *Das Papsttum und Byzanz*, p. 152—155; *Bréhier*, *Les croisades*, p. 152; *N. Iorga*, *Brève histoire des croisades*, p. 143—144.

172) *Bréhier*, *Les croisades*, p. 153; *N. Iorga*, op. cit., p. 142. „Ein Ritter und Sänger zugleich, übrigens mehr auf irdischen Gewinn bedacht, als auf sein Seelenheil”, *Diestel*, op. cit., II, p. 111.

Venețienilor și cu invitație venită dela Bizanț însuș. Și întrucât în urma atâtor încercări de unire pe căle de tratative între cele două Biserici nu se ajunsese decât la agravarea shisme și a polemicii confesionale, papii înșiși se lăsau convinși, că ocuparea Constantinopolului de către Latini e mijlocul cel mai eficace și mai potrivit pentru dominarea spirituală a Grecilor și pentru asigurarea cruciadelor¹⁷³⁾, și cucerirea Constantinopolului a intrat astfel chiar în programul papei de unire a Bisericilor. Doi dintre papii, cari au făcut cel mai mare caz de autoritatea lor și au încercat să o impună suveranilor și tuturor popoarelor creștine, cu riscul vieții și situației lor, au cedat curentului și au ascultat ei de suverani și de popoare, când a fost vorba de o acțiune contra Grecilor. Grigore VII îi inau gură programul, Inocențiu III îl va desăvârși. Pentru ambii papi au fost puse ambele posibilități de unire cu Grecii, amândoi au început prin a preconiza pe cea pașnică, au terminat prin a accepta pe cea violentă: Unirea Bisericilor prin supunerea Constantinopolului de către Latini.

Ca Occidentali și Latini, cruciații simțeau desigur, că papalitatea nu va refuza al doilea mijloc de unire, cum știau că nu reușise niciodată cel dintâi. Ei înțelegeau, că în linia politicii papale intră fără inconveniente și o unire silită a Grecilor. Papa putea să se opună la început, în principiu, ca armata creștină cruciată, să se îndrepteze asupra unui stat creștin; avea să cedeze însă în fața faptului împlinit și a concepției, care condiționează reușita cruciadei de însăș zdrobirea statului creștin în chestiune. Desigur, nu cu această ultimă hotărâre s'au lăsat atrași cruciații spre Constantinopol la 1203; în gândul lor era încă să-și continue expediția spre Egipt. Dar imperiul bizantin era prea slab, ca să poată rezista avântului latin, și Veneția nu avea scrupulele papii și ale cruciaților. Era deci ispititoare pentru mai mult decât bani o expediție asupra Constantinopolului, fie și numai cu scopul, la început, de a înlocui un împărat grec, care rezistă, cu altul care promitea Latinilor. Și promitea, se știe, ca ceeace avea să placă mai mult, mai ales unirea Bisericilor.

173) Comp. *Bréhier*, Les croisades, p. 147,

Oferind-o papii, cruciații știau că el își va retrage anatemele și amenințările, după ce va fi pus în fața faptului împlinit. Guettée are dreptate când afirmă, că „cruciații știau foarte bine, că succesul le-ar garanta iertarea de greșale”¹⁷⁴). Și nu se înșelau.

Ajunși la Constantinopol și trebuind să înfrângă prin luptă rezistența orașului, cruciații au scris papii, motivând asaltul lor cu ura Grecilor față de Latini, cu opunerea lor de a se supune papii, cu angajamentul lui Alexios IV, că va face totul, pentru a supune Romei Biserica greacă¹⁷⁵). Insuș Alexios IV scria lui Inocențiu III, după ce, ajuns împărat cu ajutorul Latinilor, îi asigurase încă odată solemn de hotărârea sa de a uni Biserica greacă cu cea romană¹⁷⁶). „Mărturisim, zice el, că principala cauză, care a făcut pe pelerini să ne ajute, este, că noi am făgăduit de bună voie și cu jurământ, că vom recunoaște cu umilință pe pontificele roman de șef bisericesc a toată creștinătatea și de urmaș al sfântului Petru, și că vom întrebuința toată puterea noastră, pentru a aduce Biserica răsăriteană la această recunoaștere, înțelegându-se bine, că această reunire va fi foarte folositoare imperiului și foarte măreață pentru noi. Vă repetăm aceeași făgăduință prin aceștia ce Vi se înfățișează, și Vă cerem sfaturile voastre, pentru reunirea Bisericii Răsăritului”¹⁷⁷).

Papa îi răspunde și felicitându-l pentru unirea promisă a Bisericii, și considerând supunerea Bisericii grecești ca ceva dela sine înțeles și datorit, pentru că „multă vreme a refuzat să-și îndeplinească datoria de devoțiune față de scaunul apostolic”¹⁷⁸); și totodată amenințându-l, dacă

174) Op. cit., p. 314; vezi pentru toate acestea și *Norden, Das Papsttum und Byzanz*, p. 164—230.

175) V. isv. la *Wl. Guettée*, op. cit., p. 341, n.

176) Comp. „Sub eadem promissione concludit, quod cum reverentiam praestare debeat romano pontifici, quam antecessores sui, imperatores catholici, praedecessoribus suis pontificibus praevidem impendisse noscuntur et ecclesiam orientalem ad hoc idem pro viribus inclinare”, la *Pichler*, op. cit. I, p. 304, n. 2 și 3.

177) La *Wl. Guettée*, op. cit., p. 342.

178) „...quae apostolicae sedi multo tempore devotionis debitum denegavit”, la *Pichler*, op. cit., I, p. 304, n. 4.

nu și-ar ține angajamentul luat față de Latini, cu al căror ajutor, numai, el a putut să-și capete domnia¹⁷⁹⁾: „Altfel, vrem să știi, că nu numai nu vei putea să înfrângi revolta dușmanilor tăi, ci nici în fața lor nu vei mai sta”¹⁸⁰⁾.

Cruciaților le răspundea Inocențiu III, că va judeca intențiile lor după rezultate: Se va convinge, anume, că au lucrat din zel și nu din interese personale, dacă va primi dela împăratul grec scrisori speciale, în cari să-și confirme prin jurământ voința de a uni Biserica, precum și dela patriarhul grec¹⁸¹⁾ delegațiune, care să recunoască înțâetatea Bisericii romane, să promită supunere și să-și ceară „pallium de corpore beati Petri sumptum, sine quo patriarchale officium exercere rite non potest”¹⁸²⁾. Sunt deosebit de importante pentru intențiile papii aceste declarații toate.

Uitând cu totul, că organizase o cruciadă și că se opusese categoric la orice abatere din drumul ei obligatoriu spre cucerirea locurilor sfinte; că amenințase și că lovise cu grave rigori spirituale nesocotirea dorinței sale; că nu admisesese să fie atacat un stat creștin, nici chiar sub motivul unirii lui cu Roma, Inocențiu III face tocmai el din această unire o datorie a Latinilor dela Constantinopol și un criteriu după care va considera binecuvântată acțiunea lor.

El nu se mulțumește să ia act cu oarecare satisfacție de cele întâmplate, ci supralicitând la cele propuse de Alexios IV și de Latini, și dispensându-se de a le da vreo explicație, fie și numai de formă, pentru această schimbare de atitudine, el ia inițiativa și cere supunerea bisericească a Grecilor, cu o hotărîre, care face din ea

179) „Cum enim per Latinorum auxilium post divinum sis imperio restitutus, debes non immerito romanam ecclesiam honorare, cujus filii tibi taliter astiterunt et quae post Deum tibi et Constantinopolitano imperio praecipue poterit necessarium patrocinium impartiri”; epist. II. la *Pichler*, op. cit., I, p. 304, n. 5

180) „...alioquin scire volumus, quod non solum inimicorum tuorum rebellionem non poteris subjugare, sed ante ipsorum facies non subsistes”, ibidem.

181) Atunci Ioan X Camateros (1198—1206).

182) La *Pichler*, loc. cit., n. 6.

scopul și rațiunea unice ale expediției dela Constantinopol: De unde deci Inocențiu III rezistă la început, nu admite acum rezistența sau rezervele celorlalți. Tocmai ceeace părea a fi oprit întâi, cere acum ca ceva ce i se datorește fără discuție. Aprobarea luării Constantinopolului e pentru el în funcțiune de supunerea Bisericii grecești. Ceva mai mult, afirmația papii, că fără pallium primit dela Roma patriarhul de Constantinopol nu e în funcțiune canonică, ștergea dintr'o dată toată istoria și toate drepturile Bisericii de Constantinopol: Ea primă ființă legală abia prin grația lui Inocențiu III¹⁸³). Iată cucerirea lui de către Latini ca mijloc recunoscut și consacrat de unire a Bisericilor, iată împlinit și chiar depășit dezideratul lui Grigore VII și al întregului Occident latin.

Căci să nu se pară, că unirea Bisericilor eră un simplu pretext de rigoare întrebuințat de cruciați, doar pentru a acoperi o întreprindere cu scopuri mai puțin religioase. Vrem să spunem că nu eră indiferentă nici cruciaților înșiși supunerea bisericească a Grecilor, realizată prin supunere sau constrângere armată, și că propunerea lui Alexios IV, că va sili pe Greci să dea ascultare Romei îi va fi convins să modifice itinerariul cruciadei, tot atât cât aceea, că le va da bani, ca s'o ducă la capăt cu succes. Pentru unire se pasionau ca pentru un scop cruciائی înșiși. Și se bucură de perspectivele ei nu numai scriind papii, ca să se reabiliteze prin aceasta, ci și între ei. Conte de St. Paul, unul din șefii cruciadei, scria dela Constantinopol ducelui de Louvain — un laic către laic —: „Noi am înaintat atât de mult afacerea Mântuitorului, încât Biserica răsăriteană, a cărei mitropolie eră odinioară Constantinopol, fiind reunită cu papa, șeful său, dimpreună cu împăratul și tot imperiul său, după cum ea eră din vechime, se recunoaște fiica Bisericii romane și voește a-i da ascultare cu umilință pe viitor. Patriarhul însuși are să încargă la Roma, spre a primi pallium — mantia sa — și a făgăduit aceasta cu jurământ, dimpreună cu împăratul”¹⁸⁴).

183) Ibidem, p. 304—305.

184) La *Wl. Guettée*, op. cit., p. 342.

Cruciații și papa se găsesc deci de perfect acord, când e vorba de obținut unirea Bisericilor prin cucerirea Constantinopolului. Că această cucerire nu s'a făcut la început pe seama Latinilor, ci pe a unui pretendent bizantin, arată cu atât mai mult ce ar fi înțeles să facă Latinii, dacă ar fi luat pentru ei orașul și imperiul.

Și această eventualitate eră dată prin însaș prezența lor la Constantinopol, prin neputința în care se găsea Alexios IV de a-și ține angajamentul față de cruciați și de papă și prin ura răscolită și provocată a Grecilor pentru Latini. După ce aceștia au luat pentru ei orașul în primăvara 1204, în urma unor excese de omor și pradă¹⁸⁵⁾, cari au indignat și dezamăgit pe papa însuși¹⁸⁶⁾ și după ce și-au împărțit apoi teritoriul și demnitățile, intențiile lor s'au arătat îndată. Cerând papii recunoașterea tratatului încheiat între ei, Balduin, noul împărat, și Dandolo justifică jaful și uciderile cu argumentul sustragerii Grecilor dela ascultarea papii și le prezentau ca o pedeapsă ce li se cuvenia în consecință, pentru vina de înaltă trădare, ce constituia revolta lor contra lui Alexios IV¹⁸⁷⁾, pentru că acesta primise să facă unirea Bisericilor.

Dandolo, care-și amintea că la Constantinopol ajunsese trecând peste ordinul și amenințările papii, îi scria că a făcut-o numai spre cinstea lui Dumnezeu și gloria Bisericii romane, mai mult din inspirație divină, decât din hotărâre omenească. Balduin vorbea chiar de minuni făcute cu el de bunătatea divină la luarea Constantinopolului¹⁸⁸⁾, pe care o prezintă ca o operă a lui Dumne-

185) Comp. *Nichita Acom. Hon.*, Ist., în *Migne*, P. G. 139, 967—1038.

186) „Quomodo enim Græcorum ecclesia quantumcumque afflictionibus et persecutionibus affligatur, ad unitatem ecclesiasticam et devotionem sedis apostolicæ revertetur, quæ in Latinis non nisi perditionis exemplum et opera tenebrarum aspexit, ut jam merito illos abhorreat plus quam canes”, cit. la *Pichler*, op. cit., I, p. 313 n. 4. La fel se plângea papa către Bonifaciu de Montferrat (ibidem. p. 314, n. 1).

187) *Pichler*, op. cit., I, p. 307.

188) „Seriatim vobis declarandum esse decrevimus, quam mira circa nos usa est divina clementia bonitate” și „non nobis victoriam usurpamus... brachium virtutis Dei revelatum est in nobis. A domino tantum factum est istud, et super omnia mirabilia mirabile est in oculis nostris”, la *Pichler*, op. cit., I, p. 307 n. 3 și 308 n. 1.

zeu, pe când faptele Grecilor erau opera demonilor¹⁸⁹), și din care făcea dovada chiar pentru necredincioși, că mâna lui Dumnezeu e cu Latinii¹⁹⁰). Și dacă au atârnat Constantinopolul în ziua sfântă a Vinerii patimilor, au făcut-o „unanimiter pro honore sanctae Romanae ecclesiae et subventionem terrae sanctae”¹⁹¹). Grecii sunt dețestați și insultați — desigur erau la fel Latinii de către Greci —, Latinii sunt instrumentul răsbunării lui Dumnezeu, care e desgustat de neascultarea și de crimele Grecilor: „Impletis iniquitatibus eorum, quae ipsum dominum ad nauseam provocabant, divina iustitia nostro ministerio digna ultione percussit et, expulsis hominibus Deum adientibus, amantibus sese terram nobis dedit,... cui similem non continet orbis”¹⁹²).

Balduin cere papii să îngrijească de colonizarea noului imperiu cu populație latină occidentală și mai ales să-i trimită clerici. Il invită, ca Boemond pe Urban II la Antiohia, să vină papa însuși la Constantinopol, să țină acolo sinodul ecumenic de care fusese vorba mai înainte și să unească pentru totdeauna Roma nouă cu cea veche: „novamque Romam veteri coniunctis sanctionibus sacris et perpetuo valituris”¹⁹³). „Acum e timpul cel plăcut, acum sunt zilele mântuirii¹⁹⁴), acum ți-a pus Dumnezeu dușmanii scaun picioarelor tale. Suflă în trâmbița preotească în Sion, adună poporul, bătrâni și prunci, laudă ziua stabilirii unirii și păcii”¹⁹⁵).

Inocențiu aprobă ca cruciații să rămână încă pe lângă împăratul latin de Constantinopol, spre a-l ajuta — deslegându-i pentru aceasta de votul făcut pentru cruciadă —

189) „Praenotato, quod, sicut non opera hominum fuere, sed Dei, quae Graecis intulimus, ita non hominum opera fuere, sed daemonum, quae Graecia nobis ex perfidia consueta retribuit”, ibidem, p. 307 n. 5.

190) „...quin manus domini operetur haec omnia...”, ibidem p. 307, n. 4.

191) Ibidem, p. 307, n. 7.

192) Ibidem, p. 308, n. 6.

193) Ibidem, p. 309, n. 3.

194) Ibidem, p. 309, n. 4.

195) Ibidem, p. 309, n. 5.

și poartă el însuși grijă, ca să se mai trimită trupe la Constantinopol. Credeă deci în soliditatea operei dela 1204 și în rezultatele ei. Cu Inocențiu III, papalitatea se înșelă încă odată în iluziile sale. Constantinopolul cucerit de Latini n'a putut să devină bază de operații pentru cruciade, nici cel puțin un punct de sprijin. Din contra, imperiul latin dela Constantinopol a fost mai degrabă păgubitor ideii de cruciadă, atrăgând atenția și forțele, cari trebuiau să fie îndreptate spre locurile sfinte. Lucrul s'a văzut curând¹⁹⁶⁾.

Rămâneă unirea Bisericii, de care atât se arată încântat Inocențiu III, încât uită că predicase nu unirea Bisericilor, ci o cruciadă. Răspunzând lui Balduin, (7 Noembrie 1204), își arată bucuria pentru cele săvârșite prin el, spre gloria scaunului apostolic și spre folos creștin; îl puneă sub protecția sfântului Petru, împreună cu imperiul și cu supușii săi. Obligă pe prinți, pe clerici, pe toți cruciații să apere imperiul „sub spe remissionis et indulgentiae, quam eis apostolica sedes pollicetur”¹⁹⁷⁾. Papa investește deci ulterior expediția dela Constantinopol cu virtuți de cruciadă. A supune pe Greci însemnă acum pentru el tot atât cât a elibera Ierusalimul. „De când regatul Grecilor a refuzat să se mai supună scaunului apostolic, a decăzut, pânăce judecata cea dreaptă a lui Dumnezeu l-a trecut dela shismației la catolici”¹⁹⁸⁾. El invită să țină „Biserica Grecilor și imperiul de Constantinopol” în ascultare față de sfântul scaun, prin a cărui grație le va păstra. Cu acestea, Inocențiu III își însușieă în totul opera anilor 1203—1204 și o luă în patronajul său: Imperiul latin de Constantinopol devenia un feud papal¹⁹⁹⁾.

196) Comp. Bréhier, Les croisades, p. 173—174.

197) La Pichler, op. cit., I, p. 309, n. 6.

198) „Postquam regnum Graecorum ab obedia sedis apostolicae deviavit, de malo semper declinavit in pejus, donec a superbis ad humiles, ab inobedientibus ad devotos, a shismaticis ad catholicos iusto Dei iudicio est translatus”, ibidem, p. 309 n. 7.

199) Ibidem, p. 310.

Bucuria că Dumnezeu a dat Latinilor „regatul Grecilor” și-o arată papa și către episcopii și clericii din cruciadă. Socotise sosit momentul, în care Israel se întoarce la Iuda, după sfărâmarea vițeilor săi de aur și în care Samaria se convertește la Ierusalim; cu aceasta s’arupt porticul cel din afară al templului și Dumnezeu nu mai e adorat în Dan sau Betel, ci pe muntele Sion. Petru a întemeiat numai o Biserică și a nume pe aceea care e capul comun al tuturor Bisericilor: „Petrus unam construxit ecclesiam, videlicet ecclesiarum omnium unum caput”²⁰⁰). Acestea sunt nu numai aluzii la supunerea bisericească a Grecilor, ci sunt brutalități de prost gust, cari continuă încă pe acelaș ton: Deși Grecii au primit mai întâi creștinismul, Latinii sunt cei cari l-au înțeles mai bine²⁰¹); la Greci și nu la sine se referă apostolul, când zicea că nu înțelege încă Scriptura²⁰²). Latinii sunt tipul lui Hristos, Domnul cerului și al pământului, al cărui vicar e papa; Grecii sunt tipul lui Ioan, începătorul monahismului, tipul sfântului Duh și totuși Grecii, tipul sfântului Duh, /refuză să învețe dela Latini, tipul Fiului, că sf. Duh purcede și dela Fiul!²⁰³).

Acestea erau principiile. Pe baza lor, papa trecu fără întârziere la fapte analoage, luând măsuri de latinizare a Grecilor, operă în care de altfel fusese precedat de ocupanți înșiși, chiar spre indispunerea lui. Căci fără să aștepte hotărîrea și omul papii, ei pusese patriarh latin de Constantinopol pe Venețianul Toma Morosini, după pretenția lui Dandolo, care, neputând să ceară pentru sine puterea imperială, ținea ca Veneția să aibă în schimb la Constantinopol pe patriarh²⁰⁴). Procedul nemulțumia pe Inocențiu III²⁰⁵), care voia să dispună el de noul imperiu și mai ales de Biserica lui, dar interesele latine co-

200) Ibidem, p. 310, n. 4.

201) Ibidem, p. 310, n. 5 și 6.

202) Comp. Ioan XX, 9.

203) La Pichler, op. cit., I, p. 311.

204) Ch. Diehl, Une république patricienne, Venise, Paris 1915, p. 50-51.

205) Epist. dia 5 Ian. 1205.

mune, cari puteau fi servite și de patriarhul Venețienilor, l-au făcut ca el să fie acceptat și de papă și însărcinat chiar cu executarea planului de unire a Grecilor.

Această cră, cum am spus, grija cea mare a lui Inocențiu III; ei îi subordonă toată opera cruciadei a patra. În dorința de a consolida imperiul latin, după cererea lui Balduin, papa adresase o circulară episcopilor franchezi, ca să facă propagandă pentru colonizarea latină a imperiului, cu asigurarea indulgenței ca pentru cruciadă, motivând-o astfel: „Dumnezeu voind să consfințească Biserica sa prin reunirea shismaticilor, a făcut să treacă imperiul Grecilor trufași, superstițioși și neascultători la Latinii cei umiliți, evlavioși, catolici și supuși. Noul împărat Balduin invită tot felul de oameni, clerici și laici, nobili și de rând, de ambele sexe și de orice condițiune, ca să se ducă în imperiul său, pentru a primi acolo bogății după meritul și destoinicia lor”²⁰⁶). „Deci unirea sta pentru el în centrul intereselor și pentru asigurarea ei procedă la colonizarea, organizarea și exploatarea pământului grecesc. Printr’o nouă circulară, cerea ca să se trimită în imperiul constantinopolitan toate cărțile bisericești ce prinosesc, pentru ca Biserica de Răsărit să se asemene cu cea de Apus în laudarea lui Dumnezeu”²⁰⁷).

Confirmând pe Toma Morosini, după ce mai întâi acesta trebui să meargă la Roma, pentru a primi de acolo treptele ierarhice și pallium — ceea ce îl lega direct și imediat de Roma, ca membru al clerului depe lângă scaunul apostolic, Inocențiu îi spunea, că ridică Biserica bizantină la rangul de patriarhat, în virtutea puterii date de Hristos lui Petru și ca vicar al Lui²⁰⁸). Deși Biserica grecească nu e apostolică, sfântul scaun a ridicat-o din

206) Vezi la *Wl. Guetée*, op. cit., p. 344.

207) *Ibidem*. p. 344—345 și *Pichler*, op. cit., I, p. 303—309.

208) La *Pichler*, op. cit., I, p. 314, n. 3: „Praerogativa dilectionis et gratiae, quam apostolica sedes exhibuit ecclesiae Byzantinae, cum eam in patriarchalem sedem erexit plenitudine potestatis, quam Deus homo in Petro ecclesiae Romanae concessit, evidenter attestetur, et quod Romanus pontifex ejus vicarius sit, ostendit, qui et primos novissimos et novissimos facit primos”.

praf și i-a dat un nume mare, făcând-o adevărată patriarhat și a preferit-o Bisericii de Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Și deși s'a abătut de la ascultarea de orită Romei, totuși, pentru că s'a întors la ea, cu rugăciunile lui, ale lui Toma — ce ironie! —, scaunul apostolic o primește iarăși în paza și în comunitatea sa²⁰⁹). Această grație acordată de papă Bisericii constantinopolitane sub noul regim o afirmă Inocențiu și într'un răspuns la o epistolă adresată lui de Morosini, în care răspuns papa dă și instrucțiuni speciale, pentru înfăptuirea unirii²¹⁰).

Măsuri în vederea ei luase papa și printr'o epistolă adresată episcopilor și abaților din cruciadă, înainte de confirmarea lui Toma Morosini (7 Decembrie 1204): Ca la bisericile părăsite de Greci să fie puși clerici latini, „întru prosperarea imperiului constantinopolitan și spre onoarea Bisericii universale”²¹¹), căci ar fi rușinos, ca poporul latin, care, cu ajutorul lui Dumnezeu, va rămâne veșnic la Constantinopol, să nu-și săvârșască serviciul divin și sfintele taine după ritul său. Un sinod avea să rânduiească ocuparea cu clerici latini a tuturor bisericilor din Constantinopol, cari nu aveau încă. Ca șef avea să-și aleagă un rector capabil, pe care să-l confirme papa sau legații lui. Inocențiu nu voise dintru început, din motive de precauțiune, alegerea unui patriarh la Constantinopol; titlul de „patriarh” de Constantinopol suna neplăcut la urechile papale.

După ce totuși confirmă pe Toma Morosini patriarh, îl instruește (20 Noembrie 1205) cum să „unească” pe Greci: Punând acolo unde populația era greacă episcopi greci, dacă aceștia vor voi să primească hirotonia de la

209) Ibidem, p. 314, n. 4: „Licet eadem ecclesia interdum ab obedientia sedis apostolicae declinavit, quia tamen ad eam per Dei gratiam humiliter est reversa, tu's precibus annuentes eandem ecclesiam, cui Deo auctore praeesse dignoscere's, sub Petri et nostra protectione suscipimus et communimus”. Comp. și *WL. Gut t ér*, op. cit., p. 345—346.

210) Epist. din 20 Noembrie 1205, vezi la *Pichler*, op. cit., I, p. 315.

211) „Constantinopolitano imperio ad augmentum et generali ecclesiae ad honorem”; vezi ibidem, p. 311.

Latini; punând Latini acolo unde populația ar fi amestecată; suferind pe Greci întru ale lor, dacă nu vor putea fi aduși la ritul latin, pânăce scaunul apostolic va porunci altfel.

Această tolerare până la deplina supunere era metoda de unire preconizată de Inocențiu III. Că atmosfera în care avea să se aplice nu îndreptăția iluzii, a știut și a mărturisit el însuș, când a aflat dela legatul său Petru²¹²⁾ purtarea Latinilor după cucerirea Constantinopolului: „Trebuie să mărturisim cu durere și cu rușine, că ceeace s'a făcut, favorabil Bisericii numai în aparență, se va întoarce în detrimentul ei. Căci cum să se întoarcă Biserica greacă, oricât de nefericită i-ar fi situația, la unitatea scaunului apostolic, când vede la Latini numai lucruri ale întunecului și are oroare de ei mai mult decât de câini”²¹³⁾.

Unirea, pentru care Inocențiu III acceptase cucerirea Constantinopolului, cu sacrificarea ideii de cruciadă, nu era deci posibilă, pentru că nu era naturală. Ea nu putea să aibă nici cel puțin garanția căutată în fondarea imperiului latin, pentru că existența acestui imperiu însuș a fost un sbucium continuu, o lungă agonie, în care neputința Latinilor de a se menține înneacă în sânge și în silnicie revolta Grecilor supuși. Dela tolerare, politica latină de unire a trecut curând la violență: Bisericele grecești erau închise, preoții și călugării închiși, laicii opozanți amenințați cu moartea, iar în Cipru clerul grec a dat chiar martiri²¹⁴⁾. În sinodul dela Latran (1215), Inocențiu III luă hotărâri canonice, cari arată că ținea să considere și să conducă Biserica greacă ca supusă și ca proprie²¹⁵⁾. Unii Greci s'au latinizat în adevăr²¹⁶⁾, și au urmași până azi, dar în marele rest lovitura dată im-

212) V. epist. din 10 Iulie 1205; vezi ibidem, p. 312—313.

213) Ibidem, p. 313—314.

214) Comp. *Leo Alatus*, op. cit., col. 693—695.

215) Vezi can. 4, 5, 15, 53 ale sinodului la *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II p. 1333 sq.

216) Vezi despre jurământul ce li se cerea *Norden, Das Papsttum und Byzanz*, p. 187—197.

periului latin la 1204 și violențele încercate asupra conștiinței religioase au alimentat și agravat ura de rasă și confesională atât, încât prin niciun mijloc nu s'a mai putut realiza după aceea unirea Bisericilor.

Ea s'a încercat și în timpul cât a mai durat imperiul latin în Orient (1204—1261), prin tratative propuse de Greci, cari țineau la punctul lor de vedere, sinodul ecumenic²¹⁷). S'a încercat tot prin tratative, chiar după revenirea Grecilor la Constantinopol și pentru prima dată s'a făcut atunci o „unire”: cea dela Lyon (1274)²¹⁸).

Ar putea să pară curios, că Mihail VIII Paleologul (1259—1282), împărat capabil și victorios asupra Latinilor, le cersește o unire a Bisericilor și o primește în condițiuni umilitoare și revoltătoare. E știut însă, că o făcea de teama unei eventuale noi invazii asupra Constantinopolului. Instruit de evenimente, că unirea Bisericilor devenise un scop principal, dacă nu chiar unic al cuceririi imperiului grec de către Latini, știind că o expediție asupra Constantinopolului devenia „cruciadă” — și ideea de cruciadă există încă — Mihail VIII Paleologul, voia să prevină prin unirea Bisericilor un alt eveniment ca cele dela 1204. Oferind Latinilor unirea Bisericilor, el luă unei campanii occidentale asupra imperiului latin scuză, îi înlătură motivul; pe Latini îi scutiă de osteneala de a mai veni până la Constantinopol, ca să constrângă pe Greci la unire. Le-o serviă din proprie inițiativă și cu anticipație, obsedat cum eră de o nouă cruciadă ca a patra.

Știm că unirea Bisericilor nu eră singurul profit, cu care Occidentalii încheiau socoteala unei cuceriri a Constantinopolului. Inocențiu III a înțeles-o și a reproșat-o

217) Comp. Graecorum ad Innocentium III. Pontificem Romanum epistola, în *Migne*, P. G. 142, 293—297. Vezi și *Norden*, Das Papsttum und Byzanz, p. 181 sq., 212 sq., 341 sq.; *Pichler*, op. cit., I, p. 316 sq.; *Leo Allatius*, op. cit., 694, 709; *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, p. 1565—1572 (încercările de unire dela Niceea).

218) Vezi *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 153—218; *Norden*, Das Papsttum und Byzanz, p. 399 sq.; *Pichler*, op. cit., I, p. 342 sq.

cruciaților dela 1204, cum am văzut. Și nu uităm, că ocuparea Constantinopolului și a imperiului bizantin n'a fost atunci scop în sine, ci a fost la început o expediție secundară, în funcțiune de cruciadă și în serviciul ei. Dar am constatat, că înființarea imperiului latin în Orient a făcut să se negligeze cruciada și că operația la care s'au dedat cu predilecție papa și cruciații a fost cea de „unjire”, adică de supunere a Grecilor Bisericii Romei. Deaceea, căutând unirea Bisericilor, Mihail Paleologul căută o garanție — cea mai practică — a prevenirii unui nou atac latin asupra imperiului său. Și nu se înșală. Căci după pierderea Constantinopolului, latinitatea s'a agitat încă mult pentru recucerirea lui, cu asentimentul papalității.

Oricât de natural eră, ca la 1261 Occidentul întreg să se emoționeze și agite pentru pierderea imperiului latin din Orient, nu paguba teritorială și politică a fost cea mai mult simțită sau cea mărturisită și nu suveranii sau militarii, cei cari s'au agitat mai mult și imediat. Urban IV (1261—1264), fost patriarh titular latin de Ierusalim scria lui Louis IX, regele „sfânt” al Franței, că știrea luării Constantinopolului de către Greci l-a pătruns ca o sabie și l-a lovit ca un trăsnet; imensa durere ce simte i-a luat chiar mințile, „stupidos sensimus sensus nostros” ²¹⁹⁾, iar fața Bisericii roșește de rușine la vederea fiului ei atât de scump și de nenorocit, Balduin II ²²⁰⁾. Pe Genova vezi, cari trădase cauza latină din invidie față de Venețieni, Urban IV îi anatematizează ²²¹⁾.

Papalitatea se identificase deci în totul cu opera cruciadei a patra și o deplângea ca pe o imensă pierdere a Bisericii și a creștinătății. Urban IV preconiză și predică deaceea o cruciadă nouă contra Grecilor, cu mai mult interes și zel chiar decât ar fi predicat una contra

219) A se vedea la *Raynaldi*, *Annales eccl.* (contin. lui *Baronius*) ad ann. 1262, 40 (epist. dela 5 Iunie 1262).

220) *Ibidem*, ad ann. 1262, 40 și 42; comp. *Pichler*, op. cit., I, p. 338.

221) *Ibidem*, ad ann. 1263, 17; *Norden*, *Das Papsttum und Byzanz*, p. 404—405.

Turcilor²²²). Însărcinarea predicării ei o primiau franciscanii, cu cuvinte ca acestea: „Sabia shismaticilor s'a ridicat contra poporului celui credincios, din toate părțile s'a deslănțuit o furtună puternică spre nimicirea catolicismului. Căci shismaticul Paleolog, care se numește împărat al Grecilor, după ce a pus stăpânire asupra acelui popor perfid, a început să se înfurie cu tiranie grozavă contra Latinilor și a conspirat cu națiunea greacă supusă lui, să nimicească cu totul pe Latini... Ce durere a căzut asupra Bisericii romane mame, ce suspine a scos, câte lacrimi amare a vărsat, când a aflat pierderea celui glorios oraș legat cu ea într-o unitate”²²³).

Cei atinși direct de pierderea Constantinopolului, Francezii și Venetienii, au format în adevăr o ligă, al cărei scop eră cruciada contra Constantinopolului. Inocențiu III avusese tăria să respingă la început, ca să fie atins de cruciați un stat creștin. Urban IV îndeamnă din contra el însuș popoarele latine, în calitate de pontif, ca să se năpustească asupra imperiului oriental, sub pretextul de astădată, al liberării lui de jugul grec²²⁴). De notat că Veneția, ale cărei meschine socoteți bănești pusese pe cruciați la 1203 în situația de a primi să meargă asupra Constantinopolului, se oferiă acum să-i transporte gratuit²²⁵).

Mihail Paleologul, am spus, înțelegea pericolul noii situații și căută, servind interesele bisericești latine, să înlăture complicațiile. El oferi unirea pierdută și deplânsă de papa, iar acesta nu putea decât s'o primească²²⁶). Și pentru că împăratul grec vorbea între altele de excesele

222) De altfel, din timpul imperiului latin la Constantinopol, războiul de susținere a „Romaniei” eră sfânt ca o cruciadă. comp. *Norden*, Das Papsttum und Byzanz, p. 238 sq.

223) La *Rayna'di*, op. cit., ad ann. 1262, 34.

224) La *Pichler*, op. cit., I, p. 338; *Norden*, Das Papsttum und Byzanz. p. 404.

225) V. *Norden*, Papsttum und Byzanz, p. 404, n. 4.

226) Ibidem. p. 399 sq.; *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 155—156; *Leo Allatius*, op. cit., 727—728; *Pichler*, op. cit., I, p. 338 sq.

comise de Latini asupra Grecilor, papa le justifică cu interesul bisericesc al unirii: „Dacă Latini au luptat în diferite timpuri contra Grecilor, au făcut aceasta nu pentru a le lua pământul și bogățiile lumești, ci pentru ca „per vexationem” să aducă pe Greci la înțelegere. Și dacă biserici și locuri sfințite au căzut pradă distrugerii, faptul trebuie imputat acelorora, cari au semănat zizanii între cele două neamuri”²²⁷). Zizania — e știut — eră shisma, socotită de papă ca operă a Grecilor. Intreaga ei răspundere o lăsă papa lui Mihail VIII Paleologul, dacă nu făcea totul, ca să-și „unească” Biserica. Cum împăratul bizantin nu eră însă în totul de părerea papii, și cum strâmtoră ducatul de Ahaia, rest din imperiul latin, o nouă amenințare de cruciadă contra Grecilor răsună dela Apus până la Răsărit (1264).

E foarte semnificativă oscilația de raporturi între Urban IV. și Mihail Paleologul, constând din încercări de apropiere și din amenințări de cruciadă²²⁸), pe care n'o împiedecau decât greaua situație a papii însuș și adversitățile politice interlatine, dușmănia Șaafilor germani, neînțelegerile cu Manfred, regele Siciliei²²⁹). E interesant deasemenea de știut, că dacă Urban se mulțumia și cu tratative de unire, e pentru că Mihail Paleologul îl asigură că e dispus să supună papii pe toți creștinii Orientului grec²³⁰). Aceste oscilațiuni înseși arătau greutatea unui acord. Lupta între confesiuni rămâneă deci deschisă. Pe lângă măsuri politice, Urban luă și altele. La invitația lui, marii teologi latini ai timpului, Toma de Aquino, Bonaventura, Petrus Damiani²³¹), se aruncau cu știința lor asupra „erorilor Grecilor”, socotiți erefici. Bisericiile romane, păstrătoarea fidelă a credinței, i se recunoștea rolul de

227) La *Rayna'di*, op. cit., ad ann. 1263, 35.

228) A se vedeă faptele urmărite la *Norden*, op. cit., p. 399—433.

229) *Ibidem*, p. 395—398, 418, 444.

230) Exist. din primăvara 1264; comp. *Norden*, op. cit., p. 419—430.

231) Deasemenea și pe alții mai puțin învățați: Hugo Ethenianus, abatele Rupert de Deuz.

a-i combate și judecă pe Greci și pe toți ereticii ca atari²³²⁾. În „Opusculum contra errores Graecorum” al lui Toma de Aquino, se va găsi formula, pe baza căreia Clement IV va cere Grecilor recunoașterea primatului papal și se va face chiar unirea dela Lyon²³³⁾.

Biserica occidentală mobiliză deci toate forțele latine, armate și științifice, ca să impună din nou Grecilor unirea. Dintre toate mijloacele încercate în acest scop, cel politico-militar eră preferit ca cel mai practic și mai sigur. Ocuparea Constantinopolului de către Laîni, deviză occidentală populară dela jumătatea secolului XII, dăduse chiar lui Inocențiu III, preocupat la început de cruciadă și nu de unire, gustul unirii Grecilor prin cucerire. După pierderea Constantinopolului, sistemul se încercă deci din nou.

Urmașul lui Urban, Clement IV (1265—1268) se găsește cu Mihail Paleologul în aceleași raporturi schimbătoare și nesigure, de amenințări alternând cu tratative²³⁴⁾. Cași Urban IV, el căută să speculeze situația imperiului bizantin. Terminându-se însă conflictul cu Manfred al Siciliei prin moartea acestuia (Februarie 1266), papalitatea câștigă ca instrument de luptă contra Bizanțului și puterea pe care o prezintă regatul Siciliei²³⁵⁾, trecut sub conducere franceză, a lui Carol de Anjou, dorită încă de Urban IV, cași după aceea de Clement IV²³⁶⁾. Dacă Clement IV pare a fi preferit o unire tratată unea impuse prin cucerire, e tocmai pentru că cruciada nu-și ajunsese scopul și pentru că el speră să obțină prin amenințarea ce constituia pentru Greci Carol de Anjou²³⁷⁾, fără altă constrân-

232) Comp. *Pichler*, op. cit., I, p. 340, n. 6. „Tantis haeresibus fermentata est Graecia, ut mirum videri non debeat hoc quod de fermentato immolat” — zice abatele Rupert de Deuz, în *De divinis officiis*, I, II, c. 22.

233) Comp. *Norden*, op. cit., p. 420—421 (n), 451 n. 1.

234) Comp. *Norden*, op. cit., p. 434—457.

235) *Ibidem*, p. 444.

236) Comp. *Hauck*, art. Urban IV în *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, vol. XX, p. 323; *Hauck-Voigt*, *ibidem*, vol. IV, p. 143—144; *Mirbt-Zöpfel*, *ibidem*, vol. XII, p. 382.

237) Comp. *Norden*, op. cit., p. 457—601; *deas.* p. 445.

gere, acelaș rezultat: unirea Bisericii²³⁸). Mihail Paleologul o promitea, în speranța păcii cu Latinii, ca fiind posibilă tocmai pentru că imperiul bizantin nu mai era ocupat de Latini²³⁹). Amintirea cuceririi latine, din partea papilor, folosiă totuș ca o amenințare eficace, care trebuia să constrângă pe Mihail Paleologul să supună Biserica greacă celei romane, fără a mai lungi tratativele.

Clement IV întrebuință și acest mijloc, care era nu numai o aluzie la o situație din trecut, ci o amenințare directă. Dacă Grecii nu se supun fără întârziere papii de voe, el are un alt mijloc îngăduit lui de Dumnezeu spre mântuirea sufletelor, e puterea armelor²⁴⁰). Tratatul încheiat la Viterbo (Mai 1267) între Carol de Anjou și Balduin II, titularul latin de Constantinopol, constituia în acest timp, un început de executare a planului lui Carol de Anjou²⁴¹). Dacă împăratul se teme că Latinii îi vor ataca imperiul lipsit de trupe — îi scria Clement IV (Mai 1267)²⁴²), de această grijă poate să scape prin mijlocul foarte simplu al unirii Bisericii grecești cu cea romană²⁴³). Și doar era vorba, atunci, ca Mihail Paleologul să ajute contra musulmanilor pe Armenii din Cilicia. Pentru acest timp era dată teama lui Mihail Paleologul de eventualitatea unui atac latin. Pentru a putea deci ca să întreprindă fără griji dinspre Apus o cruciadă, împăratul bizantin trebuia mai întâi să-și supună Biserica celei latine. Ce înțelegea Clement IV prin unire, arată epistola lui din 4 Martie 1267²⁴⁴).

Din fericire, evenimentele din Italia împiedecară amenințarea de a se înlăptui: O revoluție gibelină și coborârea în Italia a lui Conradin, pretendent la coroana imperiului german (1267)²⁴⁵).

238) Ibidem, p. 448.

239) *Pahymeris*, ed. Bonn p. 359 (Migne, P. G., 143), la Norden, op. cit., p. 449, n. 3.

240) La Norden, op. cit., p. 452, n. 1.

241) *Bréhier*, op. cit., p. 235.

242) Norden, op. cit., p. 454—455.

243) *Raynaldi*, op. cit., ad. ann. 1267, 67.

244) Comp. Norden, op. cit., p. 450—451.

245) Ibidem, p. 457; A. Hauk, op. cit., V, 44.

Vacanta pontificală ce ținută dela 1263 până la 1271 favoriză pe regele Siciliei, care și profită de lipsa unui papă, ca să-și grăbească pregătirile²⁴⁶⁾. Mihail Paleologul se adresează atunci lui Louis IX și trată cu el unirea Bisericii²⁴⁷⁾. Pietatea și simțul de dreptate al acestuia, învățătura trasă din experiența cruciadei a patra, dorința de a se înfăptui o nouă cruciadă și de a nu se risipi forțele creștine prin expediții contra imperiului bizantin, au făcut pe regele Franței să primească cu plăcere tratativele deschise de Mihail Paleologul și să împiedece pe fratele său, Carol de Anjou, de a ataca imperiul grec, îndreptând cruciada într-o direcție opusă Constantinopolului, spre Tunisia.

Moartea lui Louis IX în această cruciadă (1270) da iarăși libertate de acțiune lui Carol de Anjou, rămas șeful expediției în locul fratelui său. El și trimise trupe în Grecia contra celor bizantine (1271)²⁴⁸⁾. Acțiunea nu merse mai departe, pentru că în același an fu ales în persoana lui Grigore X un papă, care puse iarăși ideea de cruciadă mai presus de toate interesele creștine, el însuși fiind un cruciat în momentul alegerii²⁴⁹⁾. Grigore X (1271—1276²⁵⁰⁾ eră prin însuși zelul său pentru o cruciadă adevărată un adversar al planului lui Carol de Anjou. El voia, cași predecesorii săi, unirea Grecilor, și e cel dintâi care a ajuns în adevăr la o unire cu Grecii (Lyon 1274).

Că Grigore X nu înțelegea unirea altfel decât toți papii, adică supunere bisericească totală a Grecilor, e ușor de înțeles²⁵¹⁾. E totuși demn de reținut, spre cinstea papalității, că într-o vreme de gravă neisbândă a planului de cruciadă, de turburătoare conflicte politice, de grea

246) Bréhier, Les croisades, p. 237; Norden, op. cit., p. 458.

247) Hefele-Leclercq, op. cit., VI, I, p. 158—159; Norden, op. cit., p. 465—467.

248) Bréhier, Les croisades, p. 239.

249) C. Mirbt, art. Gregor X, în Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, VII, p. 122.

250) Vezi Norden, op. cit., p. 470 n. 1, și tot capitolul p. 470—562.

251) Ibidem, p. 494—493.

situație a Bisericii, de ciocniri de interese de partid pe însuș pământul Italiei, de neîmpăcată dușmănie latină față de Bizanț, Grigore IX concepe unirea Bisericilor nu ca scop, ci ca mijloc de cruciadă și o voește cu tot interesul, religios mai mult decât politic.

El ia chiar inițiativa, înștiințând pe împăratul grec de dorința sa de a se face unirea²⁵²⁾ și punându-l în cunoștință cu intenția sa de a convoca un sinod la Lyon. Răspunsul împăratului, favorabil intențiilor unioniste papale, însemnă începutul tratativelor. În cursul lor avea să joace însă mare rol acelaș Carol de Anjou, dornic de a stăpâni imperiul grec și gata totdeauna să intervină în tratativele acestuia cu papii, pentru a le împiedeca sau exploata. Amestecul și influența regelui angiovin au făcut pe Grigore X să adopte momentan și el atitudinea papilor precedenți, de a hotărî pe Greci să facă unirea prin amenințarea obișnuită a războiului contra lor, cu deosebirea, doar, că Grigore „promitea mai mult și amenința mai puțin ca ei²⁵³⁾”. El lucra totuș cu mai mult tact și mai multă bunăvoință: Căută să asigure întâi liniște imperiului bizantin, pentru a se putea ajunge la o înțelegere; întâi pacea, apoi unirea²⁵⁴⁾.

Acesta era și punctul de vedere al lui Mihail Paleologul, cu care papa era, personal și principial, de acord. Spiritul vremii, al cărui exponent era Carol de Anjou, îl siliă însă, cum am spus, să nu renunțe la celalt mijloc de convingere, care era perspectiva atacului. Sunt două concepții în luptă: A regelui Siciliei, care căută să convingă pe papă și pe Venețieni, că nu trebuie lăsată pace Grecului schismatic, și a papii, care voia totuș ca să înlăture schisma tocmai prin pace.

Cât de înrădăcinată și de tenace era ideea unirii Grecilor prin cucerire, mai ales după pierderea Constantinopolului și după propaganda antibizantină a lui Urban IV, o arată chiar cazul unui papă ca Grigore X, care pre-

252) Comp. *Pahymeris*, V, 11, ed. Bonn, p. 369; *Norden* op. cit., p. 491.

253) *Norden*, op. cit., p. 493.

254) *Ibidem*, p. 495, 497.

feriă unirea fără cucerire și care totuș nu s'a putut sus-
trage influenței mediului și n'a renunțat la anenințarea
cu războiul, pentru a îndemna pe Mihail Paleologul să se
unească; ceva mai mult: A lucrat cu mijlocul politic al
izolării lui, ca să-l constrângă. La 1272 expiră un armis-
titiu între Bizanț și Veneția, care urmă să fie înnoit; de
cinci ori, în acest an, papa sfătuește pe Venețieni să nu
reinnoiască armistițiul și reuși în adevăr să-i rețină, fără
a-i putea câștiga prin aceasta cu totul pentru interesele lui
Carol de Anjou. În definitiv, deci, voința papii se acomoda
cu a regelui Siciliei. Gândul unirii Grecilor prin cucerire
se impunea și unui om de bună învoire, ca Grigore X²⁵⁵).
Teama lui Mihail Paleologul de o invazie occidentală
rămânea, cu toată bunăvoința papii, îndreptăți ă. Tocmai
aceasta îi serviă lui ca argument decisiv pentru înduple-
carea Grecilor, ca să primească de astă dată unirea, „φόδους
παραπλέκων και πολέμους και χετησόμενα αἵματα“²⁵⁶), arătând-o
ca singur mijloc de salvare a imperiului²⁵⁷).

Incheiată la Lyon la 1274, papa o așteptase ca o
înfrățire a popoarelor prin Biserică, solidarizare a crești-
nătății pentru realizarea cruciadei. Cum însă ea nu fusese
decât dorința conducătorilor: a papii și a împăratului bi-
zantin, — și cum atmosfera ostilă se menținea împotriva-i
și în Occident și în Orient, această unire eră în funcțiune
mai mult de cei cari o tratase și o primise. Afirmatia
făcută de papă în sinodul dela Lyon (ședința a patra, 6
Iulie 1274), că supunerea Grecilor e neașteptată și li-
beră, făcută fără a ciută pentru aceasta vreun avantaj
lumesc, sună fals în acea atmosferă²⁵⁸).

Grigore X a putut să convingă pe Carol de Anjou să
închee un armistițiu cu Mihail Paleologul (1 Mai 1275)
și să asigure astfel pe Greci de pacea ce le promisese, iar
Mihail Paleologul să întrebuințeze toate mijloacele pentru
a impune acestora unirea²⁵⁹), dar ea nu intră în sentimen-

255) Ibidem, p. 409—501.

256) *Pahymeris*, p. 374; comp. și p. 384, 386.

257) *Norden*, op. cit., p. 503—531.

258) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 174.

259) Ibidem, p. 209 sq.; *Pichler*, op. cit., I, p. 345; *Papari-
gopoulos*, op. cit., V, I, p. 104; *Hergenröther-Belet*, op. cit.,
v. IV p. 160—161.

tele reciproce ale celor două lumi și nu închideă procesul dintre ele.

Nemulțumit cu ce se făcuse, Carol de Anjou, căruia unirea cu Grecii îi închideă drumul spre Bizanț, continuă după moartea lui Grigore X (1276), să urmărească planul său oriental. Urmașii papii unirii dela Lyon²⁶⁰) au avut de suportat asalturile regelui Siciliei, care ținea să-și deslege mâinile și să-și recapete toată libertatea de acțiune²⁶¹). Dintre ei, Nicolae III voia să dispună de Mihail Paleologul ca de un subaltern: îi dictă măsurile ce trebuie să se ia, pentru a impune Grecilor unirea. El nu se mulțumia cu concesiunile atât de mari ce făcuse Mihail Paleologul la Lyon, ci voia să dispună de imperiul bizantin și bisericește și chiar politic, așa cum papalitatea dispusese în imperiul latin de Constantinopol²⁶²). Pentru el, unirea era deci cași o cucerire. Teocrat din cei mai convinși, Nicolae III somă de altfel pe suverani, ca să depună toți armele și să-i dea lui cuvântul, pentru a decide pacea între ei. El a mărginit, e drept, și puterea lui Carol de Anjou și a căutat să asigure pacea dintre el și Mihail Paleologul; dar Carol făcea tocmai contrariul: Folosiă totul, ca să împiedce apropierea dintre Roma și Constantinopol, deci și unirea, și chiar provocă pe papă contra lui Mihail Paleologul.

Situația acestuia nu fusese ușurată prin unire, din contra, în imperiul său era dușmănit de cler și de popor, pentru că făcuse unirea, iar dinafară ea nu-l apăra de eventualitatea atacurilor latine. La 1278, Carol de Anjou trimitea în Albania pe războinicul Hugues de Sully, ca să organizeze lupta contra imperiului bizantin. Atacul spre Tesalonic la 1280—1281 fu din fericire întâmpinat victorios de armata bizantină²⁶³). Nicolae III însuși periclita

260) Inocențiu V (1276), Adrian V (1276), Ioan XXI (1276—1277), Nicolae III (1277—1280), Martin IV (1281—1285).

261) Comp. *Norden*, op. cit., p. 563—615.

262) *Ibidem*, p. 597.

263) *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 106.

unirea, înmulțind și înăsprind condițiunile în cari se făcuse ²⁶⁴⁾).

Cu Martin IV (1281—1285), ocupă scaunul papal omul pe care-l doria Carol de Anjou. Francez cași regele, ales cu voința acestuia, Martin IV a pus interesele politicii lui mai presus chiar de ale Bisericii ²⁶⁵⁾. Dacă Nicolae III primise să mai trateze cu Mihail Paleologul, Martin IV respinge brusc chiar pe trimișii veniți să-l felicite pentru alegere ²⁶⁶⁾ și le înmânează pentru țara și suveranul lor o bulă de excomunicare, care însemnează revenirea pe față la politica bizantină agresivă a lui Urban IV:

„Cu sfatul fraților noștri și în prezența numeroasei adunări a credincioșilor, declarăm că Mihail Paleologul, care se numește împărat al Grecilor, protectorul acelor Greci de mult shismatici, împietriți în shismă și deaceea eretici, precum și protectorul ereziei lor și vechii lor shisme, e căzut sub grea excomunicare. Interzicem cu toată rigurozitatea tuturor regilor, prinților, ducilor, conților, baronilor și tuturor celor mari precum și mici ai orașelor, castelurilor și altor locuri, de a încheia vreo alianță, sub orice motiv ar fi, cu acest Mihail Paleologul, sau de a-i da vreun ajutor pe față sau în ascuns. Toți cei cari vor face din contra vor fi prin aceasta excomunicați cași el” ²⁶⁷⁾.

Pretextul acestei excomunicări eră pretinsă reavoință a lui Mihail Paleologul de a aplica unirea dela Lyon, răciră zelului lui în urma opoziției îndărătnice ce-i făceau antiunioniștii. Motivul cel adevărat eră însă dorința lui Carol de Anjou de a înlătura obstacolul ce-l reținea dela cucerirea imperiului bizantin. Căci e clar, că excomunicarea nu putea fi decât opera regelui ²⁶⁸⁾, pentru a izola și

264) Comp. *Pichler*, op. cit., I, p. 347—348; *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 212 sq.; *Leo Allatius*, op. cit., 730.

265) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 216, 268; *Pichler*, op. cit., I, p. 348; *Norden*, op. cit., p. 619 sq.; *Mirbt-Zöpfel*, în *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XII, p. 381—382; *Knöpfler*, în *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, VIII, 919—920.

266) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 216.

267) *Pahymeris*, I, 505; *Pichler*, op. cit., I, p. 349.

268) *Mirbt-Zöpfel*, loc. cit., p. 382.

a slăbi cu totul pe Mihail Paleologul, prins acum între ura și a Grecilor săi și a Latinilor. Anatemele lui Martin IV distrugeau opera dela Lyon și înlăturau totodată obstacolul, care reținea pe Carol de Anjou dela 1274. Imperiul bizantin rămânea astfel din nou grav expus pericolului latin. Dacă aceasta însemnă și pentru papalitate pierderea beneficiilor realizate prin politica lui Grigore X, Martin IV așteptă desigur să câștige în schimb mult mai mult prin mijlocul ales, prin revenirea la planul de supunere totală a Grecilor prin cucerire.

Căci mesajul încredințat trimișilor lui Mihail Paleologul la 1281 nu era decât o declarație de război; restul avea să urmeze în curând, mai ales că lui Carol de Anjou îi mergeau atunci toate în plin, Venețienii, care rezistase la stăruințele lui Grigore X, de a se alătura de Carol de Anjou, încheie (Iulie 1281) cu el un tratat mijlocit de curia romană²⁶⁹). E de prisos să arătăm intențiile contractanților privitoare la Bizantini, dar trebuie să notăm sensul și scopul actului încheiat. Era „înălțarea credinței ortodoxe”, restabilirea puterii scaunului apostolic în imperiul Romaniei, sustras de mult ascultării lui prin recăderea în schismă, ceea ce a făcut să se simtă profund mutilarea gravă adusă unității bisericești a corpului mistic²⁷⁰).

Încheind acest tratat, care asigură colaborarea a doi mari dușmani la reluarea Constantinopolului, ei urmăreau desigur în primul rând satisfacerea propriilor lor interese: Carol de Anjou coroana imperiului, Veneția monopolul comerțului oriental. Dacă totuș pun înainte interesele bisericești, aceasta nu era doar o simplă formă. La 1204, cuceritorii Constantinopolului ofereau papii supunerea Grecilor, fără ca papa să-i fi îndemnat în prealabil la aceasta; acum papa însuș condiționează rostul expediției de aducerea forțată a Grecilor la picioarele scaunului apostolic. Supunerea bisericească a Grecilor era deci scop principal și comun al campaniei, indicat de Roma și acceptat de cele două părți contractante. „Unirea”, papalitatea o ob-

269) Norden, op. cit., p. 625.

270) La Norden, op. cit., p. 630, n. 1.

ținuse la Lyon, în condițiunile în cari — pe cale de tratative — o putea dori, și Mihail Paleologul nu făcuse din parte-i nimic, care să arate că n'ar fi dispus să-și respecte jurământul, cu care întărise actul dela 1274; din contra Martin IV renunță la o unire obținută, pentru a urmări în schimb mai mult decât atât: Luarea în stăpânire spirituală completă și definitivă a Bisericii orientale, prin distrugerea statului grec însuș. Biserica națională, ea avea să cadă odată cu imperiul; trebuia deaceea urmărită dispariția lui. Eră desigur o concesiune făcută de un papă conațional și complezent unui suveran îndrăzneț și autoritar; dar eră în acelaș timp punerea acestuia în serviciul vechii idei latine, însușite de papalitate: Unirea Grecilor prin cucerire.

Momentul eră deosebit de favorabil. Politica lui Carol de Anjou folosiă toate dușmăniile și nemulțumirile contra Bizanțului, pentru a le atrage și utiliză în coaliția ce prezidă. Vecinii balcanici ai imperiului bizantin, Sârbii și Bulgarii, ba chiar despoții greci Angheli de Epir și de Tesalia i se alăturau²⁷¹). Coaliția deveniă astfel formidabilă și părea să distrugă imperiul bizantin dintr'o singură lovitură.

Mihail Paleologul se găsiă într'un pericol mai mare decât ar fi bănuț la 1261. Tot ce el făcuse pentru a-l preveni nu-i serviă acum la nimic. I se făcea din contra dovada, că cel mai mare sacrificiu, ce putea să ofere un împărat grec, sacrificiul ortodoxiei, nu ajungea să-i asigure liniștea dinspre Apus.

Carol de Anjou eră din contra în culmea puterii și a speranțelor: Atotputernic în Italia, puternic în Franța, unde moșteniă Anjou și Provence, iar împăratul german Rudolf de Habsburg (1273—1291) îi cedase Arles; influent în Ungaria, prin nepotul său Carol Martel, moștenitor prezumtiv al tronului ungar; primind tribut dela sultanul Tunisului după cruciada dela 1270; stăpân pe situația creștinilor latini din Orient, protector al Armeniei și comitatului de Tripolis; aspirant la tronul regatului de Ieru-

271) Ibidem, p. 627—628.

salim, ale cărui drepturi i le cedase Maria de Antiohia; stăpân pe o parte din „Romania”: Nu-i mai rămânea decât luarea Constantinopolului — pentru Filip, fiul lui Balduin II, deocamdată — ca să fie cel mai puternic din Europa ²⁷²).

Restabilirea imperiului latin și supunerea bisericească a Grecilor părea deci acum definitiv asigurată. Dacă la 1204 cauza latină se găsea în mâinile câtorva prinți latini nepregătiți pentru o sarcină așa de mare, mandatarul lui Martin IV era om în măsură să dicteze la Constantinopol și să desființeze ordodoxia ca „shismă” prin însaș desființarea statului grec. Aceasta trebuia să se întâmple în Aprilie 1283. Până atunci se fac pregătirile militare necesare. Cași la 1204, Veneția da flota. Primele transporturi de trupe, cari aveau să înceapă campania, se făceau în 1282 ²⁷³). Restul urmă, calculat cu toată grija.

În timpul acestor pregătiri, cari dau lui Carol de Anjou senzația anticipată a bucuriei ce avea să simtă, realizând visul atâtor ani și efortări, o catastrofă veni din altă parte, ca să pedepsească și să năruască ambițiile lui nemăsurate: Vespera siciliană (30 Martie 1282) ²⁷⁴). O răsbunare normandă, ușurată de preocupările lui Carol de Anjou de a cuceri Bizanțul, veni să-l salveze pe acesta de uriașa ofensivă pregătită de Angiovin, care de altfel nu făcea prin aceasta, decât să realizeze un ideal conceput și urmărit înaintea lui de Normanzi înșiși. Revoltei sângeroase contra Francezilor din Sicilia și Sudul Italiei îi urmă cea dela Roma (1284). Tot ceeace papa, care era tot atât de greu lovit în planul său oriental, cași regele Siciliei ²⁷⁵), mai putea să facă atunci contra lui Mihail Paleologul, fu să-l excomunică iarăși, de trei ori, pentru complicitate cu Pedro III de Aragon, dar cariera politică a lui Carol de Anjou se termină. Vespera siciliană distrugea

272) Comp. *Bréhier*, *Les croisades*, p. 242-243; *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 273; *Norden*, op. cit., p. 627 sq.

273) Comp. *Norden*, op. cit., p. 626.

274) *Ibidem*, p. 634-647; *Bréhier*, *Les croisades*, p. 243; *Diestel*, op. cit., II, p. 166-168.

275) Comp. *Norden*, op. cit., p. 639-647.

sub ruinele dela Monreale și Palermo, baza de operații contra Bizanțului, regatul celor două Sicilii²⁷⁶⁾. Constantinopolul scăpă și de noul Henric VI. Mihail Paleologul muri în acelaș an (Decembrie 1282) sub toate osândeale: A papalității, căreia îi supusese totuș Biserica greacă, și a acesteea, pentrucă îi adusese zile de martiriu. La mormânt a fost dus necreștinește, deși numai politica lui reușise poate, ca să apere imperiul de ofensiva latină, care să răsbune pierderea venită prin el dela 1261.

Fiul lui, Andronic II (1282—1328), care a fost nevoit să rupă îndată unirea dela Lyon²⁷⁷⁾, fu pentru Latini „imperii Orientis sub specie pietatis everſor”²⁷⁸⁾. Dorința Latinilor de a relua Constantinopolul dăinuî încă, grație bunelor raporturi dintre Francezi și papi. Carol de Anjou și Martin IV au murit, e drept, la 1285, dar urmașii lor moșteniau idcea restabilirii imperiului latin la Constantinopol. Ca să prevină pericolul prin oferta unirii, Andronic II Paleologul nu putea, cel puțin la începutul domniei, Căută deaceea alt mijloc, practicat cu succes și de Comneni, cel al legăturilor de rudenie cu Occidentul. Il foloșise de altfel, în sens invers, și Carol de Anjou, ca să asigure mai bine casei sale coroana imperiului latin: Căsătorise pe fiul său Filip cu Caterina de Courtenay, moștenitoare titulară a imperiului latin de Constantinopol, în calitatea ei de nepoată a ultimului împărat Balduin II și anume fiică a fiului lui natural, Filip²⁷⁹⁾. Murind fiul lui Carol de Anjou, moștenitoarea titlului imperiului latin rămânea disponibilă. Imprejurarea aceasta dădu împăratului bizantin prilejul unei combinații ingenioase și presupuse salvatoare: Aceea de a cere pe Caterina pentru fiul și coregentul său Mihail. Caterina ar fi ajuns astfel împărăteasă adevărată de Bizanț, Grecii și Latini s’ar fi împăcat și poate unit dela sine. Andronic se adresă gu-

276) Ibidem, p. 645.

277) Vezi *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 216—218; *Pichler*, op. cit., I, p. 349 sq.; *Paparrigopoulos*, op. cit., V, I, p. 110.

278) *Leo Allatius*, op. cit., 782.

279) *Pichler*, op. cit., I, p. 352.

vernatorului Siciliei, contele Robert de Artois, ca să mijlocească această căsătorie²⁸⁰).

Sentimentele și năzuințele occidentale nu permiteau însă împlinirea dorinței lui Andronic. Contele Robert se adresează în adevăr papii Nicolae IV (1288—1292), iar acesta, revenind la ideea unirii Bisericilor, în lipsa unei cuceriri a Constantinopolului, ceru părerea regelui Franței, Filip cel Frumos (1285—1314), care însă nu și dădu consimțământul. Planul bizantin de curmare a rivalității greco-latine prin satisfacerea în parte a velleităților occidentale nu reuși.

Cu Bonifaciu VIII (1294—1303), pericolul din Apus deveni din nou iminent. Insușindu-și idealul teocratic al marilor papi, care presupunea întinderea autorității papale asupra creștinătății întregi, Bonifaciu VIII își însușiă totodată și planul de cucerire a Constantinopolului și de supunere a Bisericii grecești prin aceasta. El interveni în raporturile dintre Neapol, Sicilia și Aragon, stricate de vespera siciliană, și puse la cale, în vederea reînființării imperiului latin de Constantinopol, căsătoria Caterinei de Courtenay cu Frideric, fiu al lui Pedro III de Aragon (1295). Căsătoria aceasta ar fi hotărât pe Frideric să renunțe la Sicilia, pe care papa o voia pentru Francezi, făcându-l în schimb ceva mai mult: moștenitorul imperiului latin de Orient²⁸¹). Bonifaciu căută adică să repare ceea ce stricase vespera siciliană și chiar să unească cele două case dușmane, de Anjou și de Aragon, și să întrebuițeze puterile lor unite pentru combaterea shismaticilor²⁸²). Intenția cu care papa propunea căsătoria se vede din cuvintele ce adresa Caterinei: Ei poate să-i aducă mai sigur redobândirea imperiului ei constantinopolitan²⁸³), iar „pe acel popor shismatic al Grecilor” poate să-l readucă mai

280) Ibidem; Norden, op. cit., p. 648.

281) Norden, op. cit., p. 650; Pichler, op. cit., I, p. 353; Heffele-Leclercq, op. cit., VI, I, p. 354.

282) Norden, op. cit., p. 651.

283) „...qualiter tibi posset salubrius imperii tui Constantinopolitani recuperatio provenire”; la Raynaldi, op. cit., ad ann. 1295, 29.

ușor „la calea adevărului și la sânul sfintei Biserici române și la supunere împăratului constantinopolitan catolic”²⁸⁴).

Oricât ar fi ispitit acest proiect măreț pe presupusa împărăteasă latină de Constantinopol — și ea se învoia cu ideea —, Caterina nu era atât de naivă, încât să creadă că ajunge ca să dorească imperiul, pentru a-l și avea. Mai practică, ea cerea întâi cucerirea imperiului și apoi căsătoria²⁸⁵). Aceasta însemnă a strică toată socoteala papii, de a supune bisericește pe Greci prin reluarea Constantinopolului. Căci Frideric însuș preferă un profit mai mic, dar mai sigur. Contra voinței lui Bonifaciu VIII, el se încoronă rege al Siciliei²⁸⁶). Urmă excomunicarea lui și ruperea raporturilor, dar planul papal nu se opri la atât. Regele Franței, care nu voia să piardă din mână inițiativa și beneficiile ce ar fi rezultat pentru țara sa din aceste combinații, dădu soț Caterinei și moștenitor prezumtiv coroanei de Constantinopol în persoana fratelui lui, Carol de Valois (1300—1301), rudă în al treilea grad, și papa consimți²⁸⁷). Incărcat cu mari onoruri de Bonifaciu VIII, Carol de Valois era împărat designat nu numai al Constantinopolului, ci și al Germaniei²⁸⁸). Noua pereche avu chiar înainte de căsătorie un vlăstar²⁸⁹), ca moștenitor după ei al tronului, dar n'a avut niciodată acest tron.

Combinația papală fusese totuș periculoasă pentru Bizanț, în acel moment în care, după căderea ultimei posesiuni latine în Orient, Ptolemaida (1291), în Apus răsună din nou strigătul de cruciadă. Nicolae IV murise fără să o realizeze; rămăsese însă în sarcina lui Bonifaciu VIII.

284) „...qualiter ille schismaticus Graecorum populus reduci commodius valeat ad semitam veritatis et gremium sanctae Romanae ecclesiae ac subjectionem Imperatoris Constantinopolitani catholici. veri dicti populi domini temporalis”; *Raynaldi*, loc. cit.

285) *Ibidem*, ad ann. 1296, 8.

286) *Norden*, op. cit., p. 651; *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 354.

287) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1301, 13; *Pichler*, op. cit., I, p. 353.

288) *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 354.

289) *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 114.

Nevoia cruciadei complică și agravă pentru Bizanț pericolul din Apus, pe care-l apropiiau de Constantinopol posesiunile latine din peninsula balcanică, resturi ale imperiului latin. La 1297, Florent de Hainaut, guvernatorul Ahaiei, amenință pe Andronic cu război. Legăturile Latinului cu Apusul²⁹⁰⁾ ar fi deslănțuit poate ofensiva contra imperiului bizantin. Florent muri în acelaș an, iar cât pentru pericolul ce prezentă colaborarea franco-papală, e știut, mai departe, că el a fost înlăturat, ca și cruciada, de conflictul dintre Bonifaciu VIII și Filip cel Frumos, precum și de alte conflicte, în care papa a cheltuit chiar banii adunați pentru cruciadă, și mai ales de pacea dela Calta-bellota, încheiată de Carol de Valois cu Frideric (31 August 1302).

Ca și Bonifaciu VIII, Benedict XI (1303—1304), indică perechea de Valois ca să smulgă imperiul din mâna shismaticilor, cu ajutorul cruciaților: „Ad eruendum dictum imperium de schismaticorum manibus cruce signatos proficisci annuimus”²⁹¹⁾. Intreprinderea era deci concepută ca o cruciadă, al cărei scop aparent era liberarea locurilor sfinte; cucerirea Constantinopolului avea să servească ca „passagium” spre Ierusalim. E însă lucru sigur, că de expediția la Ierusalim era legată ca o condiție a succesului cea dela Constantinopol²⁹²⁾. Cu toată nereușita acestor combinații, ideea supunerii Grecilor prin sabie rămânea ispășitoare, obsedantă, pentru papalitate: Ea spera încă, în adevăr, să-și supună pe Greci astfel²⁹³⁾, la o sută de ani după cruciada a patra, care înființase imperiul latin de Răsărit, cu deosebirea că acum cruciada nu avea să ajungă ca din întâmplare la Constantinopol, ci îndreptată direct și special asupra lui²⁹⁴⁾.

Considerând-o o imperioasă necesitate latină, papa o predică cu toată insistența posibilă, ca pe o întreprindere nu numai utilă, ci și pioasă. El face apel la Carol, la

290) Norden, op. cit., p. 655—656.

291) Raynaldi, op. cit., ad ann. 1304, 28.

292) Norden, p. 677, n. 1.

293) Ibidem, p. 656.

294) Ibidem, p. 661, n. 2.

prinți, la credincioși, cari trebuiau convinși și chiar provocați prin orice mijloace, ca să o înțeleagă și susțină. „Căci dacă ați avea în vedere, fiilor, ce insulte aduce Biserica Grecilor nu numai celei romane, ci Bisericii întregi; dacă ați cunoaște disprețul lor, răstăcirea lor în credință, ura lor, ați lua chiar fără îndemnul nostru armele contra lor și ați apăra cauza credinței cu sufletele înflăcărate²⁹⁵).

Se poate document mai semnificativ și mai expresiv pentru sentimentele ce purtă lumea latină celei grecești la începutul secolului XIV, la un secol după cruciada a patra, la patru decenii după pierderea Constantinopolului de către Latini? La începutul secolului XIII, o expediție asupra Constantinopolului însemnă teoretic asigurarea reușitei cruciadei în Orient. Stăpânirea Constantinopolului garantă pe a locurilor sfinte; așa cel puțin justificau Latini în succesul cruciadelor: Cu reavoința Grecilor shismatici. La începutul secolului XIV, a dispărut din motivarea combaterii Grecilor interesul cruciadei. Atacarea lor e un interes și un scop în sine, al Bisericii romano-catolice, al latinității, al Occidentului. Grecii trebuiesc cucerți pentru a fi supuși Romei, papii. Pe când Carol de Valois credea necesară și aștepta o cruciadă propriu zisă, papa o amână, promițând însă sprijinul său pentru refacerea imperiului latin²⁹⁶). Nici cel puțin „captivitatea” dela Avignon n’a luat papalității gustul cuceririi Constantinopolului. Clement V (1305—1314) autorizează pe Carol de Valois, ca să strângă banii necesari pentru luarea Constantinopolului, punând la contribuție și bunurile bisericesti. Venetia — pe care vespera siciliană o scosese din coaliția lui Carol de Anjou²⁹⁷) și care la 1305 chiar atacă Constantinopolul —,

295) „Si enim consideratis, filii, quantas Graecorum Ecclesia non solum Romanae, sed totius Ecclesiae contumelias inferat, si contemptum sciretis eorum, si ipsorum errorem in fide, si odium nosceretis, sine hortatu nostro contra eos caperetis arma ac negotium fidei ardentibus animis sumeretis”; Raynaldi, op. cit., ad ann. 1304, 30.

296) Ibidem, ad ann. 1304, 11, 28 sq.; Ch. Grandjean, *Registre de Benoît XI*, Paris 1883, p. 605—609, 787 sq., 790 sq.; W. Drumann, *Geschichte Bonifatius VIII*, partea I, p. 162.

297) Norden, op.cit., p. 639.

Neapolul angiovin, Sicilia aragonă, erau angajate să colaboreze, „car on espérait à parvenir ainsi à reconquérir la Terre Sainte”²⁹⁸).

Papa investe în adevăr expediția cu caracter de cruciadă (1306). Participanții obțineau iertarea păcatelor²⁹⁹). Din nou se prezintă cucerirea Constantinopolului ca un mijloc pentru ajungerea scopului mai îndepărtat și mai înalt, al cuceririi locurilor sfinte, pierdute pe atunci pentru totdeauna. Din nou însă mijlocul devenia scop în sine. Căci Clement V prevede, că dacă cruciații vor cucerii Constantinopolul ei vor fi deslegați de votul ce făceau pentru liberarea locurilor sfinte³⁰⁰). Cu alte cuvinte, nu Ierusalimul, ci Constantinopolul era ținta și rațiunea suficientă a cruciadei, era chestiunea mărturisită arzătoare pentru Clement V: „ad recuperationem inclyti imperii Constantinopolitani ardentem aspirans”³⁰¹).

Ca pretext serviă de astădată, e drept, pericolul turcesc, crescut considerabil în timpul domniei slabe a lui Andronic II Paleologul. Acest pericol era însă independent de shisma Grecilor și chiar de acceptarea unirii cu Roma. Nu situația Turcilor, ci situația ce creau ei Grecilor constituia pentru Latini îndemn de atacare a Constantinopolului. Pentru Greci înșiși, pericolul turcesc părea mai mic decât cel latin și începeau să se teamă de Turci mai puțin decât de Occidentali.

La 1306, templierii, cărora Filip cel Frumos le da lovitură de moarte, atacă Tesalonicul, aliați cu Carol de Valois³⁰²). Dela Poitiers, Clement V aruncă (1307) asu-

298) *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 503 și isv. indicate la n. 3: *Regesta Clementis V.* (editate de Benedictini, 9 vol., 1885—1892) ad ann. I, p. 40; *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1306, 2—5; *H. Moranville*, *Les projets de Charles de Valois sur l'empire de Constantinople* (Bibliothèque de l'Ecole des chartes, 1890, t., LI, p. 66 sq.

299) „Illum concedimus veniam peccatorum, quam haberetis, si transfetaretis in terram sanctae subsidium”, *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1306, 2.

300) „Ad executionem voti eorum, quod pro negotio terrae sanctae emisserint, nullatenus teneantur”; *Ibidem*.

301) *Ibidem*, ad ann. 1307, 6

302) *Pichler*, op. cit., I, p. 355.

pra lui Andronic II excomunicarea³⁰³), cași Martin IV a-supra tatălui lui, și consideră nule și fără putere legăturile și alianțele Latinilor cu împăratul bizantin³⁰⁴). Jurământul către Greci putea să fie călcat, ca un jurământ către eretici. Și cum niciun Latin nu se mai putea angaja față de împăratul grec, ca să lupte contra Latinilor, papa rupea cu aceasta alianțe și jurăminte făcute pentru ajutorarea lui Andronic II Paleologul contra Turcilor înșiși. Se putea aștepta oare conștiință creștină în captivitatea dela Avignon, unde papa era supusul lui Filip cel Frumos?

În această atmosferă, se încearcă iarăși izolarea împăratului bizantin și formarea unei coaliții ca a lui Carol de Anjou. Carol de Valois se aliază cu Venetia (1308), are sprijinul Neapolului, dispus să-l ajute pentru reluarea Constantinopolului, așa cum Carol de Anjou fusese dispus să ajute pe Balduin II³⁰⁵). Și încearcă prin agenți trimiși în peninsula balcanică să recruteze aliați printre dușmanii lui Andronic II Paleologul³⁰⁶). El încearcă deasemenea prin Thibaud de Chepoy³⁰⁷) să ia în serviciul său celebra companie catalană³⁰⁸), pe care căutase să o folosească pentru scopurile sale în Orient și Frideric al Siciliei (1307). Clement V căutase de altfel să-l pună și pe acesta în serviciul lui Carol de Valois, și tratatul dela Caltabellota prevede sprijinirea lui Carol de către Frideric în planul oriental³⁰⁹). Luând insula Rodos (1309—1310), Ioaniții

303) Ibidem; *G. Mollat*, Les papes d'Avignon, ed. 3, Paris 1920, p. 34; *Norden*, op. cit., p. 661.

304) „Societates et confoederationes ipsorum, etiamsi poenarum et iuramenti adjectione vel quacunque fuerint alia firmitate vallatae, decernimus irritas et inanes”; *Raynald*, op. cit., ad ann. 1307, 7.

305) *Norden*, op. cit., p. 662.

306) Ibidem, p. 661—662; *Bréhier*, Les croisades, p. 268; *Paparrigopoulos*, op. cit., V, I, p. 150; *N. Iorga*, Brève histoire des croisades, p. 180.

307) *Bréhier*, Les croisades, p. 268; *N. Iorga*, op. cit., p. 182.

308) *V. Gustave Schlumberger*, Récits de Byzance et des croisades, seria I, Paris 1923, p. 149—160; *D'estel*, op. cit., p. 728; *Norden*, op. cit., p. 665—668.

309) *Norden*, op. cit., p. 664, n. 4.

promovează cu un pas acest plan. Cercul se tot strângea în jurul imperiului grec în continuă descreștere și slăbire și la un moment dat Carol de Valois părea apropiat de realizarea planului: La alianța Venetiei și a Sârbilor și a unor Greci europeni, se adăoga a guvernatorului micra-siatic Constantin Dukas Limpidaris, care-l asigură de luarea Constantinopolului³¹⁰).

Din vara 1308, Carol de Valois era propus de fratele său Filip cel Frumos pentru coroana imperiului german. De partea aceasta nu erau perspective serioase; dar încredzătorii în proiectul lor oriental, Francezii începeau să învețe limba greacă, pentru a conduce și a asimila de astădată mai ușor pe Grecii recuceriti³¹¹), de cât în timpul primului imperiu latin. Nu-i fu dat însă nici acestui titular latin de Constantinopol să realizeze planul oriental al lui Carol de Anjou. Sarcina trecu asupra altui Francez, Filip prinț de Tarent, fratele lui Carol II de Anjou și al lui Robert regele Neapolului. Divorțat de Tamar, fiica despotului de Epir și căsătorit cu fiica lui Carol de Valois și a Caterinei de Courtenay, el devenia moștenitorul coroanei imperiului și primiă dela tatăl său concesiunea planului de recucerire a Orientului grec, sau cel puțin a părților latine din Grecia³¹²).

Mandatar al latinismului în peninsula balcanică, el lucră din imediata apropiere a imperiului bizantin și întreprinse de timpuriu expediții pregătitoare cu ajutorul fratelui său Robert³¹³). La 1312, interveni în ajutorul Latinilor amenințați de Greci cu cinci mii de oameni, cărora papa Clement V le acordase indulgența cruciaților³¹⁴). Sinodul dela Vienne (1312), luând măsuri pentru înfăptuirea cruciadei încurajă de altfel și indirect pe Filip de Tarent în acțiunea lui contra Grecilor. Dela 1313, anul căsătoriei lui cu Caterina de Valois, trecea asupra lui

310) Ibidem, p. 668.

311) Ibidem, p. 670, n.

312) Ibidem, p. 662 sq., 671 sq.

313) Ibidem, p. 663—664.

314) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1312, 48; *Norden*, op. cit., p. 673; *Pichler*, op. cit., I, p. 355,

însaș misiunea ce-și asumase Carol de Valois³¹⁵), ceea ce Filip cel Frumos numia „negotium Constantinopolitanum”, și se angajă să susțină și el cu ajutor armat³¹⁶). La 1319 Filip de Tarent ceru lui Ioan XXII (1316—1339), ca să îndemne pe șefii latini din Albania să-i dea ajutor contra Grecilor. La 1323 se alie cu regele Sârbilor contra Bizanțului, printr’o căsătorie învoită de papă, cu condiția ca Sârbii să se unească cu Roma și să dea lui Filip ajutor pentru o mai ușoară dobândire a imperiului constantinopolitan³¹⁷).

Dela 1324 se adăogă la celelalte nenorociri date imperiului grec năvăla Tătarilor. În acelaș an se pregătiă în Franța o flotă cu intenții agresive pentru Bizanț, sub comanda vicontelui de Narbonne și a episcopului de Mende³¹⁸). În anul următor, Filip întreprinse în fine, prin fratele său Ioan de Gravina, expediția care aveă ca ultim scop să-i aducă Constantinopolul³¹⁹). Ioan de Gravina plecă dela Brindisi, ca să cucerească principatul Moreei, despotatul Romaniei și chiar tot imperiul grec, pe seama lui Filip de Tarent. Avu câteva succese³²⁰). Papa eră ținut în cunoștință cu această încercare și așteptă desigur doar să profite bisericește de situația ce ar fi creat o campanie persistentă și victorioasă în Romania.

Unii din publiciștii timpului confirmă această impresie³²¹). Ei prezintă cucerirea Constantinopolului ca un ideal latin de recatolicizare a Orientului și o recomandă ca o condiție prealabilă a stăpânirii Ierusalimului. Din nou Constantinopolul eră considerat ca bază de operații în Orient, politica antibizantină integrată în ideea de cruciadă³²²). „Cum consilio ecclesiae Romanae”, aveă Carol

315) Comp. Norden, op. cit., p. 672.

316) Ibidem, p. 673.

317) „Aliaque compleat, quae tuae magnitudini pro faciliiori acquisitione Constantinopolitani Imperii abtulit” (epist. din 19 Iunie 1323, v. la Norden, op. cit., p. 674. n. 5).

318) Ibidem, p. 688.

319) Ibidem, p. 674—675.

320) Paparrigopulos, op. cit., V, I, p. 172.

321) Norden, op. cit., p. 677 sq.

322) Ibidem, p. 679—681.

de Valois să combată pe Greci, după cucerirea locurilor sfinte, pentru a fi apoi protectorul acestora, în calitate de împărat al Constantinopolului³²³). Aceasta înseamnă, că din nou se pronunță în opinia publică occidentală ideea dela 1150 și dela 1204. Ea eră și de astădată, după cum se vede, în funcțiune de cruciadă, continuu predicată după 1291 și niciodată realizată.

Pregătirile pentru Orient ale lui Filip V (1316—1322) și Carol IV (1322—1328), amenințau deci să repete cruciada a patra. Ca oarecând episcopul de Langres, pentru Louis VII, episcopul de Leon asigură acum că e în interesul cruciadei, ca să înceapă cu Constantinopolul³²⁴). Ultimele acțiuni ce se mai concep în legătură cu luarea Constantinopolului seamănă cu o „cruciadă de stil vechi”: O cruciadă, care amenință să uite Ierusalimul, pentru a se mulțumi cu Constantinopolul³²⁵).

Andronic II Paleologul, care dela 1295 avea coregent pe nepotul său Andronic III, făcu atunci ce mai putea să facă: încercă să preîntâmpine pericolul deschizând tratative de unire³²⁶). E interesant de văzut, că tocmai unul dintre Latini, cari lucrase prin propaganda lor mai mult pentru determinarea luării Constantinopolului, ca mijloc de stârpire a shisme, un Venetian, Marino Sanudo³²⁷), de-

323) „Et tunc videtur optime facturos principes si redirent... per Graeciam pro domino Karolo contra Peralogum (se înțel. Palaeologum) injustum detentorem, nisi cedere vellet, cum consilio ecclesiae Romanae fortiter pugnare”. Și „super acquisitione Imperii Graecorum, post viam Terrae Sanctae facienda”, Dubois, De recuperatione terrae sanctae (din an. 1305), în ed. Bongars, Gesta Dei per Francos (Hanovre 1612), t. II, p. 347, 353—354 (comp. ed. Langlois, p. 89, 90); Norden, op. cit., p. 681, n.

324) Norden, op. cit., p. 682—684.

325) Ibidem, p. 684.

326) Ibidem, p. 685; vezi epist. lui Marino Sanudo către Andronic (1324): „...et a viris religiosis qui venerant de vestro Imperio et praecipue a domino Episcopo Caphensi intellexi de vestra Imperiali sapientia et fide ac voluntate bona, quam ad unionem ecclesiarum habetis”, la Norden, op. cit., p. 685, n. 1; comp. și Pichler, op. cit., I, p. 356; Hergenröther-Belet, op. cit., V, p. 85.

327) Vezi opera lui în Gesta dei per Francos, ed. Bongars (Hanovre 1612), II.

vine apostol al unirii oferite de împăratul grec și mijlocitor al ei în Occident, cu convingerea că nu știe să existe un mai mare bun pe această lume, decât reunirea Bisericilor: „Nec scio majus bonum posse fieri in hoc mundo, quam ecclesias reunire”³²⁸). El amintea tuturor factorilor politici și bisericești, cari condiționau succesul cruciadei și al unirii de supunerea Grecilor, că imperiul latin din secolul precedent urmărise zadarnic acest rezultat. Cucerirea imperiului grec nu însemnă — zicea el — și câștigarea inimii poporului, ca să se supună Bisericii romane. Și da exemplul Ciprului, al Cretei³²⁹), al celorlalte insule și teritorii grecești de sub stăpânirea latină, în cari poporul n’a putut să fie adus la ascultarea Bisericii romane³³⁰). O unire cu Grecii ar asigura, din contra, pe a celorlalte popoare ortodoxe.

Schimbarea de atitudine a lui Marino Sanudo poate să fi fost o convertire bruscă la ideea unirii pașnice a Bisericilor, cum poate să fie și o dovadă, că nerealizarea planului occidental de recucerire a Constantinopolului, fie ca scop în sine, fie ca mijloc de susținere a cruciadei, obosia și aviză pe cei interesați la alte mijloace de supunere a Grecilor. Un singur glas nu putea desigur să convingă o lume întreagă, ca să renunțe la ceea ce năzuia de două secole, dar el e semnificativ. Pe de altă parte, e tot atât de interesant, că încă sub domnia fiului lui Mihail VIII Paleologul, după respingerea atât de categorică a unirii dela Lyon, Grecii propun să revină la unire.

Tratatul se primise, dar entuziasmul unei uniri lipsia de ambele părți. Papalitatea captivă nu mai avea inițiativa în Apus; ea propune regilor Franței și-i ascultă.

328) La *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1324, 40.

329) Vezi studiul Arhim. Χρυσοστόμου Ἀγγελιδάκη, Ἡ κατάστασις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κρήτης ἐπὶ ἐνετοκρατίας (1204-1669), in rev. Θεολογία (Atena), t. III (1925), p. 330-344 și t. IV (1926), p. 21-41.

330) „Et ponamus quod haberemus terram Imperii pro magna parte, non tamen haberemus cor populi ad oboedientiam Ecclesiae Romanae. Sicut nos per exemplum videre possumus manifeste de insula Cypri et Cretae et de principatu Amoreae et ducata Athenarum, de insula Negroponti et de aliis insulis et terris, quae per Franchos dominantur: Quoniam fideles Ecclesiae dominium tenent, sed populos non est ad oboedientiam Ecclesiae Romanae”; ep. VIII (1324), către episc. de Caffa, γ. Norden, op. cit., p. 637, n. 1.

Ioan XXII lucrează în înțelegere cu Carol IV al Franței, cu Robert al Neapolului, cu Filip de Tarent și trimite la Constantinopol pe Benedict de Cumae (1326), cu misiunea „de a readuce pe Greci la unire și la credința Bisericii române”³³¹). Înainte de a se îndrepta spre Constantinopol trimisul papal avea să ia înțelegere cu Filip, de modul și condițiunile, în cari trebuia să ceară unirea³³²). Condiționarea acestor tratative de părerea lui Filip de Tarent descopere intențiile papii și arată că „unirea” era în fond o cerere de capitulare, care se trată din Apus sub arme, sub ale pretendentului angiovin la tronul imperial de Constantinopol. Pe Andronic papa nu-l consideră ca împărat, ci ca pe unul „care se intitulează împărat și conducător al Romeilor”³³³).

Turburările provocate în acest timp la Constantinopol de nepotul imperial coregent și uzurpator, Andronic III³³⁴), au împiedecat ca tratativele să înainteze. Neluându-și nicio răspundere pentru rest, Ioan XXII îl lăsa în sarcina regelui Franței, cu acea atitudine față de împăratul bizantin, pe care o trădează înseși cuvintele citate: „care se intitulează împărat”³³⁵). Dacă lui Andronic papa nu-i recunoștea această calitate, e pentru că o atribuia desigur unui Latin. Rămânea doar ca acesta să și-o impună cu armele.

Un ultim început de încercare se făcu în adevăr în anul 1327. Flota franceză, sub comanda lui Amauri de Narbonne, și poate nu fără știrea lui Filip de Tarent³³⁶), avea să execute cruciada contra Constantinopolului, ca

331) Vezi epist. papii din 23 August 1326 către Benedict de Cumae la Norden, op. cit., p. 761—762 (după Reg. Vatic., vol. 113, fol. 372, No. 2185); comp. Raynaldi, op. cit., ad ann. 1326, 27, și Norden, op. cit., p. 690—691.

332) Vezi epist. indicată aci mai sus n. 331.

333) „...qui se Romeorum et imperatorem et moderatorem intitulat”, epist. lui Ioan XXII către Robert al Siciliei (Raynaldi), op. cit., ad ann. 1326, 26); comp. Norden, op. cit., p. 691, n. 2.

334) Paparrigopoulos, op. cit., V, I, p. 154 sq.

335) Epist. din 21 Sept. 1327: „...qui se intitulat Imperatorem Graecorum” (Reg. Vatic., vol. 114, fol. 190, No. 1799); comp. Norden, op. cit., p. 762 (text. epist.) și p. 692.

336) Comp. N. Iorga, Brève histoire des croisades, p. 182.

parte constitutivă din cruciada contra musulmanilor³³⁷). Neputincioși de mult să mai întreprindă cruciade, Occidentalii nu duc nici pe aceasta la sfârșit. Proiectul francez fu întâmpinat de noi încercări de unire din partea Bizanțului. Ca un ecou stăruitor încă se mai vede și în anul următor în epistolele lui Ioan XXII intenția de a provoca la combaterea Grecilor, cari, cași Bulgarii, Alanii, Turcii „și alți necredincioși, dușmani ai crucii și blasfematori ai numelui creștin”, persecută și apasă pe Latinii din România³³⁸). Papa urmărea atunci înfăptuirea unei ligi contra Turcilor și a Grecilor (1328—1329).

Mai înțelegători ai situației decât el, unii creștini apuseni încep să-și strângă rândurile, dar alături de Greci și contra Turcilor. La 1332, Venețienii, cavalerii de pe Rodos și Andronic III își uniau puterile. Cum împăratul bizantin, care la 1333 cere și speră dela papa ajutor contra Turcilor, ca oarecând Mihail VII Dukas dela Grigore VII, propunea și unirea Bisericii³³⁹), Ioan XXII, unul din papii cei mai ostili Grecilor, acceptă la 1334 alianța contra Turcilor împreună cu regele Franței și cu Latinii din Cipru³⁴⁰). Apropierea nu era atât de intimă, încât să scutească pe Greci de unele neplăceri din partea Latinilor³⁴¹), dar ea se produsese și arată, că în fața pericolului musulman apropiat și crescând, în al doilea sfert al secolului XIV, Latinii renunță la ideea recuceririi Constantinopolului și în consecință a reünirii Bisericii „per vexationem” proprie, primind să se apere împreună de același pericol.

337) *Bréhier*, Les croisades, p. 268.

338) „Quia dire persecutiones et oppressiones varie, quas Graeci scismatici, Bulgari, Alani, Turchi aliique infideles, crucis hostes et nominis christiani blasphemi, christicolis Romaniae... inferre... moliniunt, nos in amara trahunt suspicia...” (Epist. papii către Robert de Neapol, 9 Dec. 1328, în Reg. Vatic., ms., vol. 115, fol. 144; comp. *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1328, 86; *Norden*, op. cit., p. 702, n. 1.

339) *Pichler*, op. cit., I, p. 357, n. 2.

340) Comp. *Norden*, op. cit., p. 703, n. 1.

341) Comp. *Nichifor Grigoras*, ed. Bonn, I, p. 523 sq. (Migne, P. G. 148, Ist. biz., 728—729).

Erà și timpul, ca în fine agresivitatea latină să-și caute adevăratul obiect, pe Turci, cari dela sfârșitul domniei lui Andronic II se găsesc în ofensivă contra Grecilor și în rapidă înaintare ³⁴²⁾. Tinzând spre Europa — la 1337 jefuesc Tracia —, Turcii amenințau nu numai resturile imperiului bizantin, ci și pe ale Romaniei. Latinii cași Grecii aveau interesul comun, ca înaintarea lor să fie oprită. Ceeace apărarea locurilor sfinte nu reușise să aducă, aduse atunci această teamă de a nu se pierde organizațiile latine din Grecia: Gândul unei colaborări cu Bizantinii pentru combaterea musulmanilor cu forțe unite. Politica orientală a Occidentului luă cu aceasta o nouă orientare ³⁴³⁾. Chiar când, la 1366, regele Ungariei Ludovic I, care voia la început să apere Bizanțul contra Turcilor, se gândi apoi să-l cucerească pentru sine, trebui să renunțe la plan, pentrucă Venețienii îi refuzau ajutorul pentru un asemenea scop, așa cum îl refuzase la 1350 Sârbilor ³⁴⁴⁾.

Se renunță deci la politica agresivă față de Bizanț în vederea proiectului aventuros al imperiului latin de Constantinopol și respectiv al unirii Grecilor *prin cucerire*. Și se reveniă acum, pentru unirea Bisericilor, la practica tratativelor, cu obișnuitele întreruperi și incidente și cu obișnuitul insucces, ca de altfel și proiectele ce s'au făcut pentru ajutorarea Grecilor.

Căci cele două lumi creștine nu-și păstrau sentimente, cari să asigure o unire sinceră și durabilă, cum nici o colaborare eficaă și susținută în fața pericolului turcesc. Acest pericol devine iarăș și rămâne de acum singurul motiv al cererilor de unire din partea Grecilor, iar cere- rile de unire prilej continuu speculat de papi, ca să obțină supunerea bisericească a Grecilor. Și o cer cu atât mai mult, în contul sprijinului solicitat de Greci, cu cât nu reușise până atunci s'o obțină cu armele. În fond deci, împrejurările nu modificau decât modalitatea unirii; unirea în sine rămâne cași până acum un scop suprem

342) Bréhier. Les croisades, p. 289—290; Paparrigopoulos, op. cit., V, I, p. 176 sq.

343) Comp. Norden. op. cit., p. 694—712.

344) Ibidem, p. 700 n.; comp. și p. 701, n. 3.

urmărit și mai departe cu tenacitatea obișnuită a politicii papale. Dacă Grecii nu se unise pentru a fi scutiți de reocuparea latină, trebuiau să se unească acum pentru a nu fi lăsați să sucombe sub loviturile primite dela Turci.

Când trimisul lui Andronic III (1328—1341) în Apus, călugărul Varlaam, încercă la 1339 să atragă atenția asupra pericolului musulman și a necesității unui sprijin imediat al Grecilor și căută să pună inevitabila chestiune a unirii pe o bază creștină, Benedict XII nu voia să audă nimic despre o unire tratată în sinod ecumenic, nici de ajutorarea Grecilor mai înainte de a se fi supus definitiv Romei³⁴⁵). Iar când, mai apoi, urmașul lui Andronic, Ioan V Paleologul (1341—1376), făcea repetate apeluri la Urban V (1367—1370), acesta profita deasemenea de strămătorarea Grecilor — Turcii se stabilise la Adrianopol — ca să le ceară supunerea: „Dacă preferiți să persistați în îndărătnicia voastră, vom fi siliți, după cuvântul apostolului, ca să vă considerăm ca pe vameși și păgâni, și chiar dacă ați fi loviți de vreun popor, fie creștin, fie necreștin, nici nu vom putea, nici nu vom trebui să vă ajutăm pe voi, cei despărțiți de corpul Bisericii”³⁴⁶). Și Ioan V a trebuit să facă personal sacrificiul ce i s'a cerut³⁴⁷).

Fără folos însă, pentru că papii cereau unirea fără a putea să dea în schimb ajutor. Occidentul devenise incapabil ca să înțeleagă și să sprijine suficient cauza creștină în Orient. „Cruciade” pentru ajutorarea Grecilor au proiectat, e drept, Inocențiu VI (1352—1362)³⁴⁸), Grigore XI (1370—1378)³⁴⁹), expediții contra Turcilor s'au și exe-

345) Pentru tratativele dela Avignon (1339), vezi *Leo Allatius*, op. cit., 787—800; *Migne*, P. G. 151, 1331—1342 (Barlaami oratio pro unione Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo); *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1339. Despre aceste tratative, în numărul viitor al „Studiilor teologice”.

346) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1366, 2.

347) L'abbé *M. Chaillan*, *Le bienheureux Urbain V (1310—1370)*, Paris (Gabalda, coll. „Les Saints”) ed. 2, 1911, p. 126—127; *Pichler*, op. cit., I, p. 377—378; *Paparrigopoulos*, op. cit., V, I, p. 212; *K. Roth*, op. cit., p. 159.

348) Vezi *N. Iorga*, *Philippe de Mézières, la croisade au XIV-e siècle*, Paris 1900, p. 139—141; *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, II, p. 930; *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1353, 20—21; 1356, 33—35.

349) *G. Mollat*, *Les papes d'Avignon*, ed. 3, Paris 1920, p. 122.

cutat, dar sau slab organizate, sau prea târzii. Când se putea da Grecilor sprijin nu se voia și când se voia nu se putea. Și aceasta mai ales pentru că pe Latini nu reușea să-i miște o situație, pe care ei o socoteau, ca Urban V, pedeapsa dumnezească a rătăcirii și a îndărătniciei Grecilor în shismă.

Și totuși shisma nu se agravase și desăvârșise decât tocmai prin cele întâmplate după 1054 și mai ales prin cruciada a patra și înființarea imperiului latin de Constantinopol³⁵⁰). Interesul menținerii lui făcuse, mai ales, ca ideea de cruciadă să degenereze într-o expediție de pedepsire a Grecilor și de constrângere ca să primească primatul papal și doctrina Romei, pierzând caracterul de război sfânt al creștinilor contra musulmanilor. Orbiți de pofta posedării Bizanțului, Occidentalii au uitat să apere cu tot interesul statele latine din Orient, cari dispăreau în timp ce Carol de Anjou visa și urmăria coroana de Constantinopol, așa cum Turcii înaintau în timp ce Filip de Tarent se ocupa cu combaterea Grecilor. Pe când apoi Turcii se stabiliau în Europa, Grecii, socotiți întâi shismatici, apoi eretici și tratați chiar ca păgâni și vameși, sunt lăsați să cadă. Evenimentul dela 1453 e în felul acesta consecința celor dela 1054 și 1204.

Dorința Latinilor de a avea Constantinopolul nu cedase decât în fața înaintării din partea opusă a Turcilor. Dar deși în faptă ei nu mai puteau să încerce a lua Constantinopolul, iluzia ce da purtarea titlului de împărat de Constantinopol n'a încetat decât spre sfârșitul secolului XIV. În timp ce imperiul grec își trăia agonia, lungă și agitată, cași vieața milenară a Bizanțului, în Apus se mai găseau adevărați titulari ai imperiului iluzoriu de Constantinopol.

După Filip de Tarent († 1331) și Caterina de Valois († 1346), moșteni titlul Robert de Anjou (1346—1364), după acesta un alt Filip de Tarent (1364—1373)³⁵¹). Comedia lui sfârșit abia la 1383 (sau 1385), cu Jacques de Baux, care încercă, cu mercenari de Navarra, să-și afirme stăpânirea în Moreea (1381), mulțumindu-se în locul purpurei întregi cu un biet petec disputat și de alții³⁵²). Pentru atât, numai, trebuise sacrificat Turcilor un imperiu creștin.

TEODOR M. POPESCU

350) Comp. Wl. Guettée, op. cit., p. 347—348.

351) N. Iorga, Brève histoire des croisades, p. 190.

352) Vezi Norden, op.cit., p. 725, n. 1.

CONSIDERAȚIUNI CRITICE ASUPRA ETICEI MATERIALISMULUI ECONOMIC

de Prof. univ. ȘERBAN IONESCU

CUPRINSUL :

1. Materialismul istoric ca fundament al materialismului etic. 2. Etica materialismului economic. 3. Ce contrapune idealismul moral creștin materialismului etic? 4. Precizări critice. — Bibliografie.

Studiul de față este începutul unei serii de lucrări, în care se va cerceta valoarea diferitelor sisteme morale-filosofice la lumina principiului și criteriului moralei creștine. Plecând dela ideia apriorică a superiorității moralei evanghelice față de celelalte sisteme morale, vom să afirmăm această superioritate nu numai pe baza unui „credo” a divinității principiilor ei, ci și pe o cercetare critic-obiectivă. Cu aceasta vom scoate în evidență un alt adevăr și anume: valoarea acestor sisteme stă în legătură cu fondul moral creștin pe care ele și l-au însușit mai mult ori mai puțin. Vom pune astfel bazele unei filosofii morale creștine.

Totodată vom analiza succesiv și diferitele concepții morale ale Antichității, de care s'a isbit în primul rând Creștinismul. Transformarea pe care Evanghelia lui Christos a produs-o în cugetarea antică, nu s'a făcut fără oarecare luptă și valorificare între vechile și nouile principii. Ne-o spune sf. apostol Pavel în epistola sa către Romani, unde amintește despre viața și practicile păgânești ale neamurilor, ca urmare ale unei conștiinți rătăcite. Arată Corintenilor deosebirea între înțelepciunea lumească și înțelepciunea adevărată. Sfătuiește pe Colaseni să nu se lase amăgiți de cineva cu filosofia după „predaniile oa-

menilor" ori după „stihile lumii". Evanghelistul Ioan precizează concepția creștină a „Logosului" față de concepția iudeo-alexandrină și de cea neo-platonică. Apostolul Iacov remarcă de asemenea deosebirea ce există între știința ce vine de sus și știința pământească. Diferențierea aceasta se continuă cu mai multă vigoare la părinții și scriitorii bisericești.

Din cele amintite, se poate ușor vedea, că substituirea Creștinismului ideologiei păgâne a dat loc unui proces de frământare principială între concepția antică și concepția creștină. Sistemele, ieșite din plămăda acelei vieți, s'au întins sucurile lor dealungul veacurilor, apărând la diferite epoci cu numiri și forme noi, dar care ascundeau în realitate vechile nuclee, de multe ori superioare formelor de mai târziu sub care au renăscut.

O cercetare a acestora se impune acum mai mult ca oricând, nu numai pentru omul credincios, ci în deosebi pentru omul teoretic, spre a preîntâmpina pe deaparte atacurile contra moralei creștine, ce se dau în numele așa zisei „științe", care nu e decât o pseudo-știință, iar pe de altă parte, spre a arăta importanța și necesitatea valorilor creștine în secolul marilor revendicări și reforme sociale, ce nu se pot înfăptui cu adevărat, decât pornind de la marea reformă adusă de Mântuitorul și anume: spiritualizarea eului nostru lăuntric.

Vom trece astfel prin pana criticei creștine: Evoluționismul, Evdemonismul, Scepticismul, Materialismul economic, Idealismul, Estetismul, Pragmatismul și Anarhismul. Incepem cu: Materialismul economic, sau așa numitul „Socialism științific", păstrând același plan de lucru pentru fiecare din sistemele mai sus menționate și anume: 1) o privire istorică, spre a desprinde devenirea în timp a celui sistem, 2) o expunere critică a doctrinei lui morale și 3) principiile, pe care Creștinismul le contrapune acelei doctrine.

Vom face prin urmare o valorificare a acestor sisteme moral-filosofice de la înălțimea fundamentului și criteriului pe care ni-l dă morala evanghelică.

Fie!, ca contribuția noastră să adăoge un plus de

credință și convingere creștină în sufletele șovăitoare, care dintr'o necunoaștere temeinică, ori indiferentism condam-nabil îndepărtează lumina cea adevărată, „care luminează pe tot omul ce vine în lume”, cum spune sf. Evanghelia după Ioan: C. I. v. 7.

Aceasta va fi și singura răsplată a muncii depuse.

§. 1.

Materialismul istoric ca fundament al eticei materialismului economic

Două sunt concepțiile, ce se desprind din largul cugetării omenești, fundamentale pentru încheierea sistemelor filosofice și anume: *materialismul* și *idealismul*. Din primele ci licăriri, gândirea a oscilat între acești doi poli, apropiindu-se în timp când de unul, când de celalt. Au existat de sigur și încercări de sinteză a acestor curente — așa numitele sisteme *eclectice* —, dar ele n'au lăsat urme prea adânci, nici prin metoda lor și nici prin formula la care s'au oprit¹⁾.

Etica materialismului economic — care va forma obiectul preocupărilor noastre — se reazimă și ea în ultima ei structură pe o concepție materialistă.

În cele ce urmează vom analiza metoda filosofică a acestui materialism, — așa numita „*concepție materialistă a istoriei*”²⁾ — cum o găsim la cei doi reformatori sociali:

1) Eclectismul apare mai ales atunci, când gândirea umană începe să piardă din vigoarea originalității ei. Îl găsim la *Cei Vechi* către sfârșitul cugetării antice, având ca cel mai de seamă reprezentant pe *M. Tullius Cicero*, anul 43 d. Chr., iar între cei mai noi remarcăm pe *Afred Fouillée*, care încearcă o sinteză între naturalism și idealism prin mijlocul „ideei-forțe”. Vezi: *Deussen: Allg. Gesch. d. Philosophie*, B. II. 1; idem *Parodi: La Philosophie contemp. en France*. Paris 1919.

2) Asupra nepotrivirii termenului de „concepție materialistă a istoriei” — *materialistische Geschichtsauffassung* — dată de către Fr. Engels, vezi *Paul Barth: „Philosophie der Gesch. als Soziologie”* IV. Ed. 1922 S. 676, care propune expresia de: „concepție tehnico-economică a istoriei” ca cea mai corespunzătoare. Cfr. și *Ed. Bernstein: Voraussetzungen des Sozialismus*, S. 42 și urm.

Karl Marx și Friederich Engels, spre a desprinde importanța ei pentru fundarea eticei materialiste. Această concepție este socotită ca fundamentul doctrinei marxismului³⁾. Ba încă de unii e privită ca cel mai mare eveniment științific înfăptuit de Karl Marx, prețuind pentru științele istorice, cea ce *teoria lui Darwin* prețuiește pentru științele naturale⁴⁾; iar după alții, ea este una din cele două mari descoperiri, care împreună cu teoria „*plusvalorii*” au ridicat socialismul la înălțimea unei științe⁵⁾.

Înainte însă de a intra în fondul expunerii, vom anticipa câteva cuvinte asupra „*dialecticii*” filosofului Hegel, ce a servit ca punct de plecare metodei marxiste, dar care la rândul ei a ajuns la o concepție cu totul opusă celei hegeliane.



Omenirea, după concepția lui Hegel⁶⁾, este dezvoltarea în timp a unei „idei”, a unui „spirit universal” ce se realizează în lume treptat, treptat prin întruparea lui în geniul diferitelor popoare. „Filosofia”, după acest gânditor, nu ar avea altceva de studiat, decât, a urmări și reconstitui întrupările spiritului universal⁷⁾. Hegel descoperă chiar aceste întrupări în mișcarea de realizare a ideei, în procesul ei „*dialectic*”, în acel ritm fatal de contra-

3) Vezi: *Ed. Bernstein*: op. cit. S. 32.

4) Vezi *Fr. Mehring*: Karl Marx, Geschichte seines Lebens. Leipzig 1918, S. 127.

5) Vezi: *Fr. Engels*: Herrn Eugen Dührings; Umwälzung d. Wissenschaft. 12 Ed. Stuttgart 1923, S. 13; idem *K. Kautsky*: Le Marxisme, trad. fr. Paris 1900, p. 15. Engels atribuie amândouă aceste descoperiri lui K. Marx. Asupra originalității lor însă cfr. Paul Barth op. cit. S: 664 și 661, unde numește pe Marx mai mult un sistematizator al ideilor expuse deja de Saint-Simon și Louis Blanc. Cu privire la metoda materialismului, idem: *Anton Menger*: „das Recht auf den vollen Arbeitsertrag”. Berlin 1910. S. 95, unde de asemeni afirmă că adevărații descoperitori ai teoriei „plus-valorii” sunt: *Godwin*, *Ha'el* și *un deosebi: William Thompson* S. 48.

6) Vezi *Hegel*: Philosophie der Geschichte. Recl. S. 41 și urm.

7) Idem op. cit. S. 38.

dicții și identități ale gândului, care se afirmă spre a se nega și se neagă spre a se afirma într'o nouă hipostază. E un mers în zig-zag al spiritului de la existența în sine imaterială la întruparea lui în forme materiale, spre a regăsi din nou într'o închegare mult mai cuprinzătoare, mult mai superioară. E veșnicul joc dela teză la antiteză spre a ne da o nouă sinteză. Cu toate aceste aparențe de negări și contradicții, Hegel găsește totuș la baza mersului evolutiv al omenirii o realizare progresivă al spiritului absolut. Iată fundamentul idealist al realității sociale. „Ideia” — cu alte cuvinte — ar fi un fel de „Pactet” sau „Dimiurg” binevoitor, care împinge încet, încet omenirea de la starea ei de sclavie spre o cât mai mare libertate și conștiință. Mersul tuturor popoarelor luate în parte, cum și în legătura lor spirituală nu se realizează, după Hegel, decât în limitele acestui contrast, înaintând de la existența lor primitivă de sclavie și ignoranță la o cât mai deplină lumină și libertate. În această ultimă fază a popoarelor, spiritul se va regăsi pe sine însuș.

Nu vom urmări mai departe, cum se înfăptuește procesul istoric al „ideei”, care, după expresia lui Hegel, devine „conducătoarea lumii și a popoarelor”^{4 a)}, ci vrem numai să arătăm, că prin concepția „idealista” nu înțelegem, că orîșice „idee” devine leit motivul vieții sociale, ci numai ideile superioare, valorile sufletești, care formează în acelaș timp și esența lumii spirituale^{5 a)}. A cercetă mai departe, care sunt acele idei și cum le descoperă Hegel cu ajutorul dialecticii sale în diferitele lor întrupări,

4 a) *Hegel*, op. cit. p. 41; Vezi spre lămurire lucrarea noastră: „Teoria ideilor-forțe” Buc. 1924 p. 33.

5 a) Vezi: — (Paul Barth, op. cit. p. 778; idem *H. Cunow*: „Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts u. Staatstheorie” B. II. s. 197, unde crede în mod naiv, că cineva ar tăgădui existența ideilor chiar în procesele economice. Nimic nu se poate realiza de omul conștient fără o reflexiune, fără o cugetare logică fără o idee. În această privință, Cunow are dreptate, însă unele sunt ideile ce frământă raporturile economice și altele sunt valorile spirituale, pe care noi le găsim la baza unei concepții idealiste despre societate.

ar însemnă, să depășim pentru un moment cadrul preocupărilor noastre.

Plecând de la Hegel și utilizând aceeași metodă dialectică în explicarea evoluției sociale, dar ajungând la un punct cu totul opus celui hegelian, încearcă de asemenea 'Karl Marx și Friederich Engels, întemeietorii așa zisului socialism științific' ⁶ a). Hegel pleacă de la *idee* în explicarea realității sociale, pe când Karl Marx pleacă de la *materie*. Popoarele, după Hegel, își datorau progresul lor continuu acelei năzuinți lăuntrice, acelei tendinți imanente, care le îmbia încet, încet către starea de libertate, de conștiință deplină; pe câtă vreme, Karl Marx afirmă tocmai contrarul. Cea ce mișcă omenirea spre progres, cea ce aduce o transformare în organismul social, nu e acea tendință lăuntrică spiritual-universală, ci sunt *producțiunile economice* ⁷ a). Schimbarea forțelor productive atrage după sine o prefacere a organismului social, o răsturnare a vechii ideologii. Relațiunile economice sunt în același timp rapoorturi sociale. Schimbarea unora provoacă implicit schimbarea celorlalte ⁸). Intre ele — putem spune — există un raport de cauzalitate.

Se naște însă întrebarea: Ce'n înțelegem prin „forțele de producțiune” și cum are loc această schimbare?

Procesul de producțiune, care a stârnit unele polemici între interpretatorii lui Karl Marx ⁹), cuprinde în sine nu numai îmbunătățirile tehnice ale mijloacelor de lucru, ci orice intensificare a procesului de muncă socială, provenită fie prin o schimbare în aplicarea forțelor umane de lucru, spre exemplu o nouă diviziune a muncii, ori o nouă grupare a puterilor de lucru, fie prin o nouă utilizare a energiilor naturale, etc.

Elementele constitutive ale unui proces de produc-

6 a) Asupra acestui contrast vezi: Dr. Ludwig Stein: *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, Stuttgart, 1902.

7 b) *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Vorrede, 1859, Berlin.

8) Vezi: *H. Cunow*, II, B, p. 183, Berlin 1921; idem (P. Barth: op cit., p. 673.

9) Vezi: *Cunow*, op. cit., P. 180 și urm, unde polemizează contra lui Paul Barth,

țiune — după un neomarxist contemporan — ¹⁰⁾ sunt în număr de trei și anume: puterea de muncă fizică ori spirituală a omului, forțele naturale și tehnica, care la un loc se condiționează și se influențează reciproc în producțiunea economică. Numai din conlucrarea lor ia naștere procesul producțiunii sociale.

Am dat aceste lămuriri, spre a se vedea adevăratul fundament al tuturor prefacerilor, ce se produc în organismul social, așa după cum el e înțeles de adepții lui Karl Marx.

Schimbările forțelor productive condiționează mai departe schimbări și în concepțiile ideologice, precum: cele morale, politice, filozofice, religioase, artistice, etc. Forțele productiv-economice nu formează numai mobilul fiziologic al vieții sociale, ci determină indirect și ideologiile sociale. Ramificațiunile acestor forțe se întind până'n straturile superioare ale organismului social. Am putea, după marxiști, stabili această legătură cauzală: forțele productiv-economice dau naștere raporturilor de producțiune individuală și socială, care condiționează la rândul lor, suprastructura ideologică a societății.

Iată acum, cum explică Karl Marx acest raport de cauzalitate:

„Ansamblul raporturilor de producțiune — spune el ¹¹⁾ — formează structura economică a societății, baza adevărată pe care se înalță suprastructura politică și juridică și căreia corespund anumite forme sociale ale conștiinții. Felul de producțiune a vieții materiale, condiționează în general procesul vieții sociale, politice și spirituale. Nu e conștiința omului, care hotărăște existența sa, ci din contra, existența sa socială determină conținutul conștiinții”.

„Atât legislația politică cât și cea burgheză, proclamă sau înregistrează numai voința raporturilor economice” ¹²⁾.

10) H. Cunow, op. cit., Cap.: Die constitutiven Elementen des Wirtschaftsprozesses, P. 162, 225.

11) Op. cit. Vorrede, Berlin 1921.

12) Das Elend der Philosophie, VIII, Aufl. Stuttgart 1920, P. 62.

„Un anumit drept civil este expresia unei anumite dezvoltări a proprietății, adică a producției”¹³⁾.

„Ideile de libertate a conștiinții și a religiei exprimă numai predominarea liberii concurențe în domeniul științei”¹⁴⁾.

„Ce alta ne arată istoria gândirii, decât, că producțiunea intelectuală se schimbă odată cu producțiunea materială? Ideile dominante ale unei epoci au fost totdeauna ideile clasei stăpânitoare din acea epocă”¹⁵⁾.

„Se vorbește de idei, care revoluționează o întreagă societate; prin aceasta se recunoaște, că în sânul vechii societăți s’au plămădit elementele unei noi societăți, și că dispariția vechilor idei merge mână’n mână cu dispariția vechilor relațiuni economico-sociale”¹⁶⁾.

Ne oprim aici; citațiunile s’ar putea înmulți. Am ales pe cele mai caracteristice.

Urmează oare din aceste afirmațiuni, că valorile spirituale nu exercită, după concepția marxistă, nici o influență asupra structurii organismului social? Reduce Karl Marx cu totul forțele de înrăurire ale acestor valori asupra raporturilor sociale?

Cu această întrebare intrăm în însăș miezul doctrinei marxiste, ce a dat naștere la mai multe interpretări și polemici între cei ce au căutat să precizeze partea de contribuție a valorilor spirituale pe deoparte și a forțelor economice pe de altă parte asupra vieții organismului social.

E destul să amintim în această privință polemica dintre Karl Kautsky și Eduard Bernstein¹⁷⁾; de asemenea cea iscată între Paul Barth și Ferdinand Tönnies în: „Ar-

13) Idem, op. cit., p. 13.

14) Manifestul comunist, trad. de Ioan Sion, p. 60, Ed. II-a fără an.

15) Idem, op. cit., p. 62.

16) Idem op. cit., p. 61.

17) Vezi: *K. Kautsky: Le Marxisme et son critique* Bernstein. P. 13—42, Paris 1900; idem *K. Kautsky: K. Marx ekonomischen Lehren*, Stuttgart 1920, S. 69—135; idem *E. von Bernstein: die Voraussetzungen des Sozialismus u. die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart 1920, S. 20 și urm.

chiw für Geschichte der Philosophie" — anul 1904¹⁸⁾ sau cea între Paul Barth și Heinrich Cunow¹⁹⁾, ori interpretări asupra concepției materialiste a istoriei, cum găsim la Rudolf Stammler²⁰⁾, Franz Mehring²¹⁾, prof. C. v. Kelles-Kranz²²⁾, Th. Masarik²³⁾, Antonio Labriola²⁴⁾, Werner Sombart²⁵⁾, Ludwig v. Stein²⁶⁾, Friederich Lenz²⁷⁾, Max Adler²⁸⁾, Alfred Braunthal²⁹⁾, Alfred Fouillée³⁰⁾, F. Rauh³¹⁾, etc.



O lumină asupra întrebării pusă de noi, aruncă însuși Friedrich Engels în câteva din scrisorile sale, unde vorbește de concepția materialistă a istoriei. Din aceste scrisori reese, că atât Karl Marx cât și Fr. Engels nu au rămas consecvenți părerilor lor, ci au atribuit mai târziu oarecare importanță și factorilor ideologici. Cităm câteva locuri. Iată spre ex. ce găsim într'una din scrisorile lui

18) Vezi: *Paul Barth*, op. cit., S. 657—763; idem: Die sogen. materialistische Geschichtsphilosophie in Jahrbuch, f. National u. Statistik Bd. XI, Ian. 1896; idem *P. Barth*: Die Geschichtsphilosophie Hegels. u. der Hegelianer, Leipzig 1890, S. 132.

19) Vezi: *H. Cunow*: Die Marxsche Geschichts-Gesell. u. Staatstheorie, II, B. Berlin 1921, S. 218 și urm. Un rezumat al acestor polemici avem în art. lui George Sorel: Les polemiques pour l'interpretation du Marxisme. Revue internationale de Sociologie, 1899. P. 262 și urm.

20) Wirtschaft und Recht — nach der materialistischen Geschichtsauffassung — III Aufl. Leipzig 1914, S. 344.

21) *Karl Marx*: Geschichte seines Lebens — Leipzig 1918, S. 127.

22) v. Zeitschrift: Neue Zeit XIX Jahrg. II B. S. 549.

23) Die wissenschaftliche u. philosophische Krise innerhalb des gegenwärt. Marxismus-Wien 1898.

24) Socialisme et Philosophie — Paris 1899.

25) Die soziale Frage und der Sozialismus 1904.

26) Die soziale Frage im Lichte der Philosophie — II Aufl. Stuttgart 1902. S. 288 și urm.

27) Staat u. Marxismus — Grundlegung u. Kritik d. marxistischen Gesellschaftslehre, Stuttgart 1921, S. 81.

28) Marxistische Probleme — III Aufl. Stuttgart 1918.

29) Marx als Geschichtsphilosoph, Berlin 1920.

30) Le Socialisme et la Sociologie réformiste — Paris, 1909.

31) Etudes de morale — Paris 1911.

Fr. Engels din anul 1890, Sept. și tipărită în: „*Sozialistischen Akademiker*”, Octombrie 1895 ³¹ a):

„După concepția materialistă a istoriei, producția și reproducția vieții materiale sunt în ultima instanță momentele determinate ale istoriei. Mai mult n'a afirmat nici Marx și nici eu, ne spune Engels. — Dacă cineva sucește această afirmațiune în sensul, că momentul economic ar fi *unicul* hotărâtor, atunci schimbă înțelesul de mai sus într'o frază abstractă, într'o frază absurdă, într'o frază care nu spune nimic. Situația economică este temelia, însă diferitele momente ale suprastructurii sociale, cum sunt: formele politice ale luptei de clasă și rezultatele lor — constituțiile impuse de către clasele victorioase după câștigarea luptelor — formele juridice și reflexele ideologice a celor ce au participat la aceste lupte, precum: teoriile politice, de drept, filosofice, concepțiile religioase și dezvoltarea lor mai departe în sisteme de dogme etc. *exercită și ele influența lor asupra conflictelor istorice și determină în multe cazuri forma lor*. Există un raport de reciprocitate între aceste momente, unde, prin toată mulțimea infinită de întâmplări, izbutește cu necesitate substratul economic. Altfel ar însemna, că aplicarea teoriei la o anumită perioadă istorică să fie mult mai ușoară chiar de cât cea mai simplă ecuație de gradul întâiu”. Tot cam în acelaș sens se exprimă Fr. Engels și într'o altă scrisoare din 14 Iulie 1893, redată de *Franz Mehring* în lucrarea sa: „*Geschichte der Sozialdemokratie*”, S. 556, unde se învinuiește pe sine și pe Marx de a fi accentuat prea mult deducerea factorilor ideologici din raporturile economice și prea puțin au remarcat cum se nasc acești factori și cum reacționează unii asupra altora ³²).

31 a) Vezi aceste scrisori la *Antonio Labriola*: *Socialisme et Philosophie*, Paris 1899, pag. 239.

32) „Sonst fehlt nur noch ein Punkt, der aber auch in den Sachen von Marx und mir regelmässig nicht genug hervorgehoben ist, und in Beziehung auf den uns alle gleiche Schuld trifft. Nämlich wir alle haben zunächst das Hauptgewicht auf die

De asemeni într'o altă scrisoare din 27 Octombrie 1890, spune Engels: „Concepția ideologică reacționează din partea sa asupra stării economice și o poate modifica în anumite privințe”. Iar în altă parte adaugă: „Noi înșine ne facem istoria... ar fi chiar ridicol de a ne explica numai economicește existența fiecăruia din micile state germane vechi sau actuale”. Și mai jos lămurește zicând: „Istoria rezultă totdeauna din conflictul a mai multor voinți individuale, unde fiecare e urmarea mai multor condițiuni particulare; există prin urmare nenumărate forțe ce se încrucișează, un grup infinit de paralelograme de puteri, de unde țâșnește un produs — factorul istoric — el însuș rezultatul unei forțe, care lucrează în mod inconștient și involuntar”. Ori în alt loc: „Condițiile economice sunt în cele din urmă condițiile decisive, dar și condițiile politice etc., sau tradițiunea însăș, care preocupă capetele oamenilor joacă un rol, chiar dacă nu e decisiv”³³⁾.

Ce deducem prin urmare din aceste scrisori? Urmează oare că între forțele productiv-economice și supra-structura ideologică a organismului social există un raport de cauzalitate, așa cum îl concepe neo-marxistul *Heinrich Cunow*³⁴⁾, sau numai un raport dela materie la formă, cum îl interpretează *Rudolf Stammler*?³⁵⁾.

Ori poate avem o acțiune reciprocă datorită în ultima instanță factorilor economici, dar și influenții factorilor ideologici, cum pare a reeși din scrisorile lui Fr. Engels?

În primul rând, nu putem tăgădui, că în doctrină marxistă există o oscilațiune în felul cum a fost concepută structura societății la început și cum a fost ea lămurită mai târziu, cu toate argumentele pe care le întrebuintează

Abteilung der politischen, rechtlichen, und sonstigen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelter Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und legen müssen. Citat după Cunow, B. II, S. 252.

33) Vezi scrisoarea sa din 21 Sept. 1890, publicată în „Sozial Akad.” din Oct. 1895.

34) Vezi *Cunow*, op. cit., B. II, p. 183.

35) Vezi *Stammler*, op. cit., S. 64.

un Kautsky³⁶⁾ sau Cunow³⁷⁾ spre a apăra consecvența de gândire a magistrului lor^{37 a)}).

Propriu zis, această oscilare constă mai mult în aprofundarea ideii și în complectarea ei. „Desvoltarea politică, juridică, filosofică, religioasă, literară, artistică, etc., spune Engels, într'o scrisoare a sa din 25 Ianuarie, 1894, tipărită în „Sozialistischen Akademiker” din 15 Octombrie 1894, se reazimă pe cea economică. *Însă toate reacționează unele asupra altora și asupra bazei economice. Aceasta nu'nseamnă că situația economică este singura cauză activă și toate celelalte sunt urmări pasive*”.

Atitudinea de mai târziu pe care Karl Marx și Fr. Engels au luat-o față de valorificarea factorilor ideologi, este cu totul alta decât cea dela început³⁸⁾. După Bernstein, care încearcă o revizuire a socialismului marxist, ar fi vorba acum mai mult de stabilirea unui *raport de proporție*³⁹⁾, „nu atât, dacă factorii ideologici trebuiesc recunoscuți, cât mai ales în ce măsură pot influența și ce importanță trebuie să le atribuim pentru mersul istoriei în general”.

Bernstein explică de altfel această concepție unilaterală a materialismului istoric, ca fiind inerentă oricărei noi teorii, mai ales în perioada ei de formulare teoretică⁴⁰⁾. El așează chiar ca „motto” cuvintele lui Fr. Engels dintr'o scrisoare a sa din 1890, tipărită în „Sozialistischen Akademiker”, Oct. 1895, din care reese mărturisirea sinceră a lui Engels în această privință. „Noi aveam să accentuăm acest principiu primordial — factorul economic — față de rivalii noștri, care îl contestau și de aceia nu era totdeauna timpul, locul și ocazia de a pune în valoare și celelalte momente, care participă la acea acțiune reciprocă”⁴¹⁾. De aceea cu drept cuvânt remarcă

36) Vezi: Le Marxisme, p. 23 și urm.

37) Cunow, op. cit., B. II, p. 180 și urm.

37 a) Comp. Henri Sée: Matérialisme Historique. P. 26, Paris 1927.

38) Vezi: prefața la opera lui Karl Marx; „Das Kapital”

39) Vezi: Bernstein, op. cit. p. 36.

40) Vezi: Bernstein, op. cit. p. 37.

41) Vezi: Bernstein, op. cit. p. 33.

Bernstein, că e o datoric ca oricine să aplice astăzi „concepția materialistă a istoriei”, însă în forma ei cea desăvârșită și nu în cea primitivă. „Trebuie a se ține seama — spune el — pe lângă influența forțelor productive și a raporturilor de producțiune — și de ideile juridice și morale, de tradițiunea istorică și religioasă a fiecărei epoci, de influențele geografice și celelalte înrâuriri naturale, cărora aparțin și natura omului însuș cu dispozițiunile sale spirituale”⁴²).

În realitate însă, aceasta ar însemna pentru un marxist consecvent, a întoarce pe dos întreaga teorie a materialismului istoric. De altfel acest punct formează și piatra de încercare a neo-marxiștilor contemporani. Toți se lăvesc de ea și mulți depun cea mai mare abilitate dialectică spre a se menține în apele pure ale marxismului consecvent, alții însă sunt luați la vale de forța curentului ideologic, după cum vom vedea mai târziu.



Iată de ex. cum concepe procesul ideologic unul dintre acești neo-marxiști, *Heinrich Cunow* în lucrarea sa: *Die marxsche Geschichts — Gesellschafts — und Staatstheorie*, anul 1921, două volume — asupra cărui autor ne vom opri ceva mai mult, mai ales că *Heinrich Cunow* în dorința sa de a trece cel mai fidel și autoritar interpret al marxismului, nu cruță nici chiar pe unii dintre partizanii acestei teorii în explicările pe care ei le dau.

După *Cunow*, cauzele care dau naștere transformărilor sociale sunt de două feluri și anume: *cauzele primare — Grundursachen — și factorii intermediari — unselbständige Zwischenglieder*. Prin cauze „primare” sau „ultime” — în letzter Instanz — cum le spune *Engels*, înțelege el după doctrina materialistă, totdeauna raporturile economice. Ele dau naștere proceselor sociale, dar nu în mod nemijlocit și imediat, ci raporturile economice se amplifică prin cugetarea și reflexiunea oamenilor cu idei politice, morale, juridice, etc., care nu sunt aceleaș la toți indivizii, fiindcă

[42] Vezi: *Bernstein*, op. cit. p. 37.

nu toate păturile sociale stau sub aceleași influențe economice. Aceste ideologii formează „factorii intermediari”, de oarece ele nu au o existență aparte -- *eine Sonderexistenz* -- ci sunt numai prelucrări -- *Ausgewirktes* -- ale fenomenelor economice, reacționând unele asupra altora în diferitele lor raporturi și legături de reciprocitate, din care țâșnesc apoi acțiunile sociale sau istorice ale fenomenelor economice⁴³⁾.

Din cele zise anterior urmează: 1) că ideile nu au o existență de sine stătătoare; al 2-lea) că factorii ideologici depind de fenomenele material-economice și al 3-lea) ca un corolar al celor două afirmațiuni -- că între factorii economici și cei ideologici nu există o deosebire calitativă sau o deosebire de esență -- *nichts Wesensverschiedenes* -- ci numai o prelucrare -- *eine Umsetzung* -- a acestora prin mijlocul reflexiunii și al imaginațiunii creative. Dacă pe o existență independentă a valorilor spirituale nu putem conta în concepția marxistă, atunci în mod firesc, se pune întrebarea: cum are loc această prelucrare a factorilor economici, sau mai bine zis, prin ce putere ascunsă, ori cu ajutorul cărei baghete magice, raporturile economice se transformă în factori ideologici?

În primul rând, trebuie remarcat, că procesele ideologice nu iau naștere direct și imediat din raporturile economice. Aceasta ar însemna, după Cunow, să dăm o interpretare falsă materialismului istoric. De altfel însuși Karl Marx accentuează în prefața lucrării sale principale -- *Zur Kritik der politischen Oekonomie* -- „că cu schimbarea principiilor economice se prefacă mai repede sau mai încet și întreaga suprastructură socială”. Ca atare deci, nici nu trebuie să căutăm o explicare a formelor ideologice în imediata stare economică a unui stat sau societăți. Dar nici să credem, că ideile iau naștere în mod aprioric din rațiunea pură, sau ar avea vre-o existență aparte. Dimpotrivă unele ideologii chiar influențează în mod negativ asupra raporturilor economice. S'ar putea oare susține în asemenea caz, că ideile politice sau juridice, etc., să

43) Cunow, op. cit. B. II, S. 256, 259 și urm.

nu aibă nici o legătură cu realitatea social-economică? După Marxiști nu putem răspunde decât negativ. Într'adevăr, doctrina materialismului se sprijină aci pe așa numita „teorie a mediului” pusă în lumină de diferiți istorici și sociologi precum: Herder ⁴⁴⁾, Lamarck ⁴⁵⁾, Auguste Comte ⁴⁶⁾, Hip. Taine ⁴⁷⁾, Thomas Buckle ⁴⁸⁾, etc., pe care însă, marxismul o concepe unilateral. El nu trage în câmpul decât dezvoltarea forțelor productive și luptele de clasă ce rezultă din aceste forțe ca leitmotiv al procesului istorico-social. Atunci, cum provoacă mediul economic această transformare a forțelor productive în factori ideologici? — După H. Cunow, raporturile economice sunt în același timp raporturi juridico-sociale. Raporturile de producție în totalitatea lor reprezintă o anumită formă a existenței sociale. Această „realitate materială” formează în concepția acestui neomarxist, urzeala pe care apoi se brodează cu ajutorul reprezentărilor, a ideilor — care nu sunt decât imagini-reflexe ale acestei realități — diferitele ideologii. Ele nu corespund exact raporturilor material-economice ale vieții sociale, dar nici nu trebuie să le presupunem ca având vr'un loc de naștere deosebit, vr'o peșteră „eolică” aparte.

În ultima instanță, reflexele spirituale sunt cauzate de condițiile economice, — afirmă Cunow ⁴⁹⁾. Nu putem rupe prin urmare individul de mediul său social. Acesta-i furnizează elementele necesare ideilor, sentimentelor și concepțiilor pe care apoi le amplifică prin darul facultăților sale. Iată în câteva trăsături: ființa procesului ideologic după marxiști. Să explicăm bunăoară modul cum nasc ideile religioase și cele juridice din condițiunile social-

44) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. C. IX, cap. I tr. fr. Paris 1874.

45) Zoologische Philosophie — übersetzt von A. Lang, Jena 1876

46) Cours de philosophie positive, 690 p. ed. Littré, Paris, 1907.

47) Philosophie de l'Art. 4 éd. Paris, 1855.

48) Geschichte der Zivilisation in England — übersetzt v. Ruge. V. ed. Leipzig, 1874.

49) Idem, op. cit. S. 256.

economice, spre o mai completă înțelegere a acestui proces.



Dacă urmărim, de exemplu diferitele schimbări ce survin în cultul *totemismului* la popoarele primitive, vom putea ușor observa, după Cunow, că acele schimbări nu sunt numai jocul fantaziei lor, ci sunt condiționate de schimbările vieții social-economice⁵⁰⁾.

Cea mai de seamă preocupare a totemului, este grija ce trebuie să poarte pentru existența tribului de care e adorat⁵¹⁾. Totemul îmbracă *formele*, care sunt corespunzătoare condițiilor de întreținere a vieții⁵²⁾. Dar nu numai forma sau figura e determinată de acest mediu, ci chiar și *funcțiunea* lui⁵³⁾. Astfel la popoarele așezate pe coasta mărilor, „totemul” va fi închipuit prin figura unui crocodil, a unui pește, a unei broaște țestoase etc., având grija să favorizeze diferitele lor preocupări materiale, precum: o piraterie norocoasă, un pescuit abundent, o călătorie fără pericol ș. a. m. d.; pe când la triburile din năuntrul insulelor, „totemul” va lua forma unui animal, a unei păsări, a unui fruct etc., îngrijind ca prin ploae abundentă și raze călduroase să crească din belșug: bananele, kokosul, portocalul, ș. a.⁵⁴⁾.

Schimbările în condițiunile social-economice atrag după sine și schimbări în funcțiunea totemului. Astfel emigrarea unui trib dela coasta mării spre uscat, fie constrâns de un alt trib, care îi ia locul, fie din cauza lipsei mijloacelor de hrană, are drept urmare o schimbare a funcțiunii totemului. Acelaș totem devine acum protectorul câmpurilor și al grădinilor, trebuind a purta grije de produsele lor.

Cu noua funcțiune a totemului avem o schimbare și în forma sa. Aci intervine fantazia tribului sau a po-

50) Vezi: H. Cunow, op. cit., S. 216 și urm.; idem: Cunow: Ursprung d. Religion und des Gottesglaubens. Berlin, 1913, S. 20, 164 etc.

51) Vezi, op. cit., S. 192.

52) Idem, S. 192.

53) Idem, S. 193.

54) Idem, S. 194.

pulațiunii băstinașe cu tradițiile și normele ei modelându-și vechea formă a idolului spre a o adapta la nouile condițiuni de viață.

O deosebită funcțiune a totemului atrage mai departe și o deosebită particularitate a cultului acelui totem. Divinitățile la triburile așezate pe marginea apelor vor lua în general forma ființelor sau lucrurilor existente în acel mediu, după cum și jertfele ce li se aduc drept recunoștință vor fi din prisosul acelorași produse material-economice.

(Dacă vom cerceta de asemeni ideile despre creațiune, ori a felului de viațuire după moarte, vom găsi, că ele se lămuresc pe deplin din mediul lor social⁵⁵). Astfel popoarele din țările Australe își imaginează raiul ca existând într-o insulă depărtată sau în fundul mării, pe când cei din interiorul Nouei-Guinee și-l închipue ca fiind pe vârful unui munte. Polinezienii văd acest loc al spiritelor într-o frumoasă plantație de palmieri în bătaia soarelui, împodobit cu multe flori frumoase, pe când Indienii nord-americani și-l închipuesc în mijlocul unor păduri seculare, imagini luate din mediul lor natural și apoi idealizate potrivit dorințelor și intereselor lor sociale⁵⁶). Tot asemeni și cu *creațiunea*. Altfel și-o închipue cei din apropierea mării și altfel cei din mijlocul stepelor⁵⁷). Acelaș lucru putem observa și cu divinitățile indiene, care au evoluat cu timpul din divinități ocrotitoare și rășboinice cum erau în perioada lor de așezare, în divinități stăpânitoare ale puterilor naturii cum sunt în perioada de înflorire⁵⁸). Astfel zeul *Indra* în vechile imnuri religioase din *Rig-veda* nu este nicăeri identificat cu soarele. El este la început zeul ocrotitor, zeul rășboiului și numai al puternicului trib aric *Tritsu*, unde este adorat sub figura unui taur. Abia mai târziu devine el zeul național al Arilor, după ce tribul Tritsu obține victoria asupra celorlalte triburi: *Yadu*, *Anu*,

55) Idem, op. cit., S. 165.

56) Idem, S. 214.

57) Idem, S. 215.

58) Cunow, op. cit., S. 217; idem: der Ursprung d. Religion... S. 154 și urm.

Druhyiu, Turvasa și *Puru*, care sub comanda lui *Dravidas* înaintau pe valea Pendjabului spre a-l nimici. După așezarea lor, Indra devine și protectorul vitelor — în deosebi al vacilor — apoi al câmpurilor și al pomilor roditori. Însfârșit apare el mai târziu în imnele vedice și ca marele Soare stăpânitor, care în fiecare dimineață iese cu cei doi cai roșietici înhămați la carul de foc, făcând să ruzeze dealungul cerului întins ca o pânză de cort marea minge a Soarelui spre binecuvântarea lanurilor ⁵⁹⁾.

Putem prin urmare conchide, după Heinrich Cunov, că concepțiile religioase se pot lămuri nu numai ca un joc al fantaziei popoarelor, ori ca simple reflexe a impresiilor provocate de natura înconjurătoare, ci mai degrabă din raporturile vieții lor social-economice ⁶⁰⁾.

În acelaș fel încearcă și neomarxiștii: K. Kautsky ⁶¹⁾ și Labriola ⁶²⁾, să explice apariția Creștinismului.

În deosebi prezintă Kautsky Creștinismul în închipuirile lui ca o mișcare a păturilor proletare, a claselor muncitorești ⁶³⁾. Mobilul mișcării e de ordin material-economic. Creștinismul apare într-o epocă de mare criză socială. Ura dintre clase, războaiele civile și revoltele ajunseseră la maximum din cauza inegalităților sociale. Lati-fundii imense erau îngrămădite în mâinile câtorva inși față de nesfârșita mizerie a maselor proletare ⁶⁴⁾. De aci o complexă aservire și desnădejde cuprinsese lumea antică la ivirea Creștinismului, doritoare de o schimbare, de o destindere a crizei sociale. La această plagă se mai adaugă, după Kautsky, și alte neajunsuri sociale, precum: cămătăria ori devastarea provinciilor supuse de popoarele cuceritoare ^{64 a)}. Aceiaș dezagregare se constată mai departe și din punct de vedere intelectual și moral ⁶⁵⁾. Caracterul

59) Vezi: *Der Urspr. d. Rel. S.* 155, 156.

60) *Idem*, S. 207, 191, 196 etc.

61) „*Der Ursprung des Christentums*” — Eine historische Untersuchung — Stuttgart, 1920.

62) „*Socialisme et Philosophie*” — Trad. Paris, 1899.

63) *Op. cit.*, Vorwort, S. vu.

64) *Idem*, S. 69.

64 a) *Idem*. S. 70.

65) *Idem*. S. 102.

proletar al primelor organizațiuni creștine se poate vedea după K. chiar în sfintele Scripturi⁶⁶). Ura de clasă nu era streină primelor comunități creștine. Deosebirea între bogați și săraci devenise foarte accentuată. „Niciodată ura de clasă a proletariatului modern, adăogă K⁶⁷); n'a luat o formă atât de fanatică ca cea a proletariatului creștin⁶⁸”. De aci tendința primilor creștini după o organizație comunistă, cum o găsim descrisă în Faptele Apostolilor⁶⁹). Cum acest comunism nu se practica în sensul absolut al cuvântului, adică să se extindă și asupra mijloacelor de producțiune și distribuțiune nu numai asupra consumării bunurilor, remarcă Kautsky ca o consecință logică disprețul pentru muncă, pe care îl găsim după el în Noul Testament⁷⁰). Numai datorită acestei concepții comuniste — crede autorul nostru⁷¹) — a putut Creștinismul depăși granițele Palestinei, concepție pe care doarește a o reînvia și pentru timpurile noastre în organizarea socialistă.



Acelaș lucru putem spune și despre *ideile juridice*.

Între economia politică și știința dreptului există după Cunow⁷²) un raport de cauzalitate și nu numai un raport dela formă la materie, cum îl concepe *Rudolf Stammler*⁷³). De altfel dependența dreptului de economia politică o recunosc, după acest neomarxist, până și unii din adversarii materialismului istoric, totuș nu pentru toate domeniile dreptului. S'ar putea stabili un raport de cauzalitate numai pentru dreptul de proprietate, de moștenire, dreptul familiar sau comercial, însă nu și pentru dreptul penal sau procedura dreptului. Diferențierea aceasta, după Cunow⁷³), este cu totul secundară pentru marxisti, fiindcă

66) Idem, S. 339.

67) Idem, S. 345.

68) Idem, S. 347.

69) Idem, S. 363.

70) Idem, S. 403.

71) Op. cit., S. 183.

72) *Wirtschaft u. Recht.* — Einleitung.

73) Op. cit., S. 183. B. II.

la început nu avem o diviziune a dreptului, așa ca fiecare noțiune să aparțină unui domeniu anumit. Toate domeniile dreptului se contopesc între ele și în totalitatea lor cu procesul economic al vieții sociale. Deosebirea constă numai în faptul, că dreptul de proprietate și cele în legătură cu el, rezultă nemijlocit din procesul economic, pe când dreptul penal sau procedura dreptului derivă numai mijlocit din producțiunea economică — adică prin ajutorul factorilor intermediari, care sunt ideile⁷⁴⁾. Pentru Cunow însă și dreptul penal ca și procedura dreptului nu pot avea altă origină decât tot în relațiunile economice și anume în dreptul de apărare — *Rechtschutz*. Dreptul penal servește la menținerea unei anumite ordine de drept, isvorită din o stare oarecare economică. Înălțurarea abaterilor față de ordinea existentă dă naștere pedepselor și ca urmare dreptul de a pedepsi după o normă stabilită⁷⁵⁾.

Acelaș lucru putem spune și despre *procedura dreptului*. La popoarele primitive dreptul acesta era puțin dezvoltat. Nu se făcea deosebire între dreptul civil și cel penal. Chiar la popoarele cu o cultură mai înaintată găsim unele obligațiuni de drept civil confundându-se cu obligațiunile de drept penal. Procedul de a-și face singur dreptate, aparținea celui ofensat cum și tovarășilor lui. Ei puteau să pedepsească pe cel vinovat, totuș găsim oarecare reguli privitoare și la modalitatea răsbunării. Astfel cel vinovat nu trebuia ucis. El avea să fie bătut peste anumite părți ale corpului și urmărit numai într'un anumit timp⁷⁶⁾.

Tot asemeni *dreptul de pedeapsă din partea comunității* revenia acesteia numai în cazul, când existența ei era periclitată spre ex.: întrebuințarea de farmece pentru omorârea membrilor ordeii, ori călcarea practicelor de căsătorie, sau a nerespectării Totemului, trădarea planurilor de luptă, etc. Pedepsele însă nu se dădeau arbitrar. De

74 Op. cit., S. 184. B. II.

75) Idem, S. 185. B. II.

76) Idem, op. cit., P. 186, B. II.

aceia conchide Cunow, chiar dacă dreptul penal nu derivă direct din organizația economică, totuș introducerea unei anumite penalități, are drept urmare stabilirea unui procedeu oarecare în aplicarea lor. „Iată cum se clădește pe structura economică — repetă Cunow după Marx — supra structura juridică din ce în ce mai complicată. O anumită stare economică își creiază și o idee asemănătoare. O stare agrară își creiază un drept agrar; o stare comercială un drept comercial. Cu diferențierea economică a societății se diferențiază succesiv și domeniul dreptului”). Intre ele nu poate să existe, închee Cunow, de cât un raport de cauzalitate”⁷⁸⁾.

**

Dacă rezumăm cele spuse până aci, rezultă, că după concepția materialistă a istoriei avem un raport de cauzalitate între structura economică a societății și formele ideale ale conștiinței sociale. Un mare avânt în procesul de producție va atrage după sine o adâncă schimbare și în formele ideologice ale societății în care oamenii îmbracă pur și simplu fondul vieții lor economice, cum am văzut în geneza ideilor religioase și a celor juridice. Ideile prin urmare nu au o existență aparte, o cauzalitate proprie, ci ele sunt răsada mediului economic, sunt alungirile intereselor material-productive prinse în formele gândului imaterial. Producțiunea economică e în ultima instanță forța diriguitoare, pe când celelalte sunt forme secundare, fenomene cauzate ale forțelor productive.

Oare acesta să fie raportul între factorii ideologici și factorii productivi? Au sau nu ideile în sine o forță reală, nu numai de a-și trage sucul lor din mediul social-economic, ci de a crea atitudini sociale, mlădiind sau convergând realitatea existentă după idealitatea sau materialitatea lor? Sunt ideile forme pasive ale conștiinței individuale sau colective, ori sunt puteri active, lucrative, dizolvante sau constructive în mediul în care sunt aruncate? Rămâne omul ca persoană liberă și conștientă sub-

77) Idem, P. 187, Vol. II.

78) Idem, P. 183, Vol. II.

jugată mediului material sau se poate desprinde din acel mediu și ridica la adevăruri, care depășesc orizontul trebuințelor materiale? Cu alte cuvinte: putem suprapune omului economic pe omul ideal, pe omul superior, pe eroul moral, pe Prometeul liberator al conștiinței, al adevărului, al frumosului? Iată ce ne va preocupa în cele următoare.

**

Încercarea de a deriva factorul ideal din cel material, fie chiar și pe drumul întortochiat al Marxștilor, înseamnă a tăgădui „ideilor” ori ce putere de reacțiune și înrâurire asupra mersului vieții sociale. Mai precis încă, înseamnă a ignora forța real-îmanentă a elementului psihic, deci a nesocoti o existență a realității și că atare legătura cauzală a formelor acestei existențe. Substituind fondul ideologic factorului economic, ajungem la materializarea gândului însuș, la tăgăduirea existenței lui proprii, remorcându-l la procesul de producțiune economică și răpindu-i astfel orice putere de depășire a mediului material.

Contra acestor afirmări se ridică însă realitatea cu faptele ei categorice.

Știința mai nouă a *psihofiziologiei* a pus în lumină valoarea unui mare adevăr și anume: *puterea de autodeterminare și actualizare a ideii* în virtutea elementului ei psihofizic, adevăr ignorat în sec. al XVIII și prima jumătate a celui de al XIX-lea, de către filosofia materialistă. Contra unei asemenea filosofii, căuta Hegel să contrapună concepția sa despre acel „spirit universal”, acel „Weltgeist”, realizatorul progresului uman. Cel ce a relevat forța ideii din punct de vedere: fiziologic, psihologic și filozofic, cum și puterea ei de înrâurire asupra mediului social, este filozoful și sociologul francez *Alfred Fouillée* cum și școala continuată după el⁷⁹⁾. Ideile sunt forțe reale, puteri active ale intelectului, nu forme secundare, forme pasive, ori fenomene „însoțitoare” ale stărilor de conștiință, cum susținea filozoful englez Spencer⁸⁰⁾.

79) Vezi: Augustin Guyau: *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris 1913.

80) Vezi: *Elem. Sociol. de la Morale*, p. 28.

Puterea ideilor se poate constata psihofiziologic în stările de *monoideism*: ca cele de: *sugestie*, *autosugestie*, *hipnotism*, sau în *căzurile morbide*, de automatism fiziologic, catalepsie, sau de somnambulism, etc.⁸¹⁾. Ideia provoacă prin forța ei o schimbare fiziologică în organismul nostru⁸²⁾. De aci întrebuintarea ei ca mijloc terapeutic ori educativ⁸³⁾. Numai puțin din punct de vedere filosofic, ideile desvoltă o acțiune modificatoare și asupra societății⁸⁴⁾. Această acțiune poate fi ori constructivă ori distructivă. Puterea ei socială se manifestă în virtutea idealității sau materialității ei. Ideile de adevăr, bine și frumos sunt forțe prin însăși valorile imanente ce cuprind. Conștiința acestor valori, la care omul se ridică, îl constrânge a inventa tot ce-i servește în cale pentru realizarea ei. Ideia ar semăna în acest caz cu presiunea ce se exercită asupra unui vid. Sub constrângerea ideii, individul creează mijloacele și și adaptează împrejurările pentru actualizarea ei. În sensul acesta, putem socoti *ideile ca factorii reali*, ce determină mersul evolutiv al lumii, contribuind la „creșterea acelei energii psihice”, pe care filosoful *Wundt* a sintetizat-o în una din legile spirituale⁸⁵⁾. Forța ideii nu mai pornește de la natura subiectului, ci de la idealitatea ei. Între idee și individ are loc o difuziune, o comuniune a spiritualității însăși. Revărsarea ideii în sufletul celui ales, dă naștere la o totală schimbare, la o renaștere fundamentală a eului său sufletească. Prin mijlocul lor, ideile se întrupează în realitatea existentă. În acest sens concepe și Hegel „ideia” ca pe esența universului. Ea e spiritul universal, ce se realizează în omenire de-a-lungul veacurilor. Istoria nu e decât mersul progresiv și rațional al acestui spirit. Indivizii devin atunci instrumentele sau „vasele alese” de care se servește ideia în realizarea

81) Vezi: Pierre Janet: „Les Médications psychologiques”, p. 286, Paris 1919.

82) Idem, op. cit., p. 287.

83) Idem, op. cit., p. 246.

84) Idem, op. cit., p. 260.

85) Cfr.: Ethik, IV Aufl. 3 B. Stuttgart, 1912, V. III, P. 41, das Prinzip d. Wachstum d. geistigen Energie.

diferitelor ei momente. Ei sunt „eroii” pe care rațiunea în viclenia ei — cum se exprimă Hegel — îi utilizează pentru actualizarea spiritului universal. Degajate de contingenta de timp, loc și persoane, ideile supraviețuiesc circumstanțelor în care au luat naștere. Ele conțin în sine o forță latentă, gata de a trece în acțiune, când găsesc un teren propriu. Războiul mondial a oferit un moment prielnic, în acest sens, confirmând într’un timp relativ scurt, ceea ce cultura umană susținuse neîncetat dealungul vremii, că *valorile morale există și că ele își impun realizarea lor în mod categoric*. Conflictul dintre forța dreptului și dreptul forței se termină cu triumful celei dintâi. Ideia de „drept” nu e numai „ein blosser Gedanke, sondern eine lebendige Kraft” — cum susținea marele jurist *von Iehring*⁸⁶⁾. Dreptul prin urmare ca și orice altă idee morală ori religioasă e o forță reală, ce se actualizează contra tuturor obstacolelor, în virtutea acelei justiții permanente, pe care omul credincios o așează la baza existenței din univers.

Am arătat până aci, că ideile nu sunt elemente pasive, forme secundare a factorilor materiali, ci puteri active, care exercită înrăurire asupra individului ca și asupra societății. Ele nu sunt numai țesătura mediului social-economic, ci depășesc acest mediu și reacționează asupra lui. Însăș existența omului primitiv nu este stăpânită numai de impresiile pe cari i le dă mediul înconjurător. Ceiace Heinrich Cunow caută să dovedească prin stabilirea genezii ideilor religioase la popoarele primitive, ca fiind determinate de factorii productivi, nu ne arată, decât, că natura înconjurătoare i-a furnizat materialul intuitiv pentru explicarea într’un fel sau altul a sentimentului religios. Cu dezvoltarea conștiinței însă, cu înțelegerea și stăpânirea forțelor naturii, omul a căutat să se elibereze de dominarea mediului, de explicările antropomorfe, fără însă a i se slăbi sentimentul de dependență într’o ființă supremă. Sălbatecul își tălmăcește cre-

86) Cfr.: *Der Kampf ums Recht*, II Aufl. Wien, 1872, s. 9. „Das Recht ist kein logischer, sondern es ist ein Kraftbegriff”.

dința și „totemul” prin mijlocul impresiilor luate din mediul său natural, dar aceasta nu înseamnă, că mediul îi mijlocește în mod aprioric și ideea religioasă, fiindcă odată cu explicarea genezii ei la omul modern, ar trebui să înceteze și credința într-o ființă divină, ceea ce nu e cazul. Inșuș omul primitiv se ridică deasupra mediului său economic, atunci când spre a-și îndeplini credințele sale, jertfește din însăși bunurile lui materiale. El trebuie să îngrijească de spiritul celui mort și pentru a asigura această existență, jertfește avutul lui, femeia și sclavii săi, ceea ce-i aduce desigur o mare pagubă materială. Grijă pentru jertfele ce trebuiesc aduse „totemului” impun omului primitiv restricțiuni de a nu lepăda sau omorî toți copiii, ci de a lăsa pe unii în viață ⁸⁶ a).

Influența pe care ideile religioase o exercită asupra mediului social nu se reduce numai la schimbarea unora din aspectele vieții în societate, ci ele *condiționează* în anumite epoci însăși manifestările acestei vieți sub diferitele lor raporturi: economice, politice ori sociale.

Dacă analizăm societatea greco-romană așa cum ne-o descrie *Fustel de Coulanges* în: „La Cité antique”, apoi constatăm: cum religiunea a pulsat în antichitate până în cele mai intime structuri ale vieții sociale, consolidând cetatea și contribuind la formarea statului și a familiei, care era mai mult o „*asociațiune religioasă*” în vederea perpetuării cultului celor morți, de cât o unire bazată pe legile firii. Ideea religioasă străbătea încă și mai adânc în țesuturile așezământului social. Sub egida acestei idei s’a dezvoltat: dreptul de adopțiune, dreptul de moștenire, de căsătorie, de despărțenie, de proprietate, de considerare a raporturilor inter-familare etc. Potrivit concepției religioase numai capul familiei era considerat ca deținătorul așa numitelor „sacră privată”, de unde și existența acelei inegalități între membrii familiei, a celui despotism absolutist al tatălui față de soție și copii, drept petrificat în legiunile celor XII table ⁸⁷).

Dar influența religiunii nu se resimțea în raporturile

86 a) Vezi: Paul Barth, op. cit. P. 735.

87) Cfr.: Duruy: Histoire des Romains, Vol. I. P. 206.

sociale numai în timp de liniște, ci ea era tot atât de puternică și în timp de război⁸⁸). Momentul religios era mai important decât momentul strategic sau cel geografic. Dela început până la sfârșit, războiul se întretese cu credința în hotărârea și voința zeilor. Se știe cum preoții numiți „faciales” prezidau ceremoniile sfinte pentru încheierea legăturilor și a alianței dintre popoare. Divinitățile urmau pe combatanți până pe câmpul de luptă. Mulțimea sacrificiilor, a ceremoniilor, a intervenirii *augurilor* pentru consultarea voinței zeilor erau momente supreme în timpul războiului. Dispozitivul cel mai sigur de câștigarea unei victorii, împrejurările cele mai favorabile nu serveau la nimic, dacă zeii nu permiteau începutul atacului. Bătălia de la *Plateea* poate servi ca un exemplu tipic. Spartanii așezați rânduri, rânduri așteptau fiecare la postul său începutul atacului. Ei purtau coroane în jurul capului, cum povestește Herodot, iar cântăreții înălțau din flaut imne religioase. Regele puțin înapoia liniilor sacrifică zeilor. Augurii încă nu puteau descifra voința favorabilă a divinităților. Se jertfește, se consultă voința lor tot mai des, însă nici un răspuns. Cavaleria persană se apropie. Spartanii imobilizați în posturile lor cad sub săgețile inamicului și totuși nu încep lupta. Zeii nu dădura încă semnalul. Însfârșit Augurii desprind acest semn. Spartanii se pun în mișcare, sulitele încep să sclipească, berbecii să funcționeze, iar deasupra tuturor plutea voința zeilor, ce-i conducea spre câștigarea victoriei⁸⁹).

Iată deci, cum în timp de pace ca și în timp de război, religiunea intervenea în toate actele legate de viața individului. „Pretutindenii prezintă, spune Coulanges⁹⁰), totdeauna învâluia omul, suflet, corp, viață publică, privată, ospete, sărbători, adunări, tribunale, lupte, totul era sub imperiul religiunii cetății. Ea regulamentă toate acțiunile omului, dispunea de toate momentele vieții sale, fixa toate deprinderile lui. Religia guvernă ființa umană cu o autoritate atât de absolută, — adăugă marelă istoric — încât nimic nu rămânea afară de ea”.

88) Cfr.: F. de Coulanges: op. cit., P. 184.

89) Idem, op. cit. P. 191.

Înlocuindu-se concepția religioasă a lumii antice cu concepția Creștinismului s'a schimbat și fața organismului social. Cu răspândirea ideii de *egalitate* religioasă și a *comuniunii* directe cu Ființa atotputernică, se ridică și particularismul vechiului cult, se afirmă tot mai mult valoarea ființei umane, și ca urmare se înlocuiesc legile celor XII table, prin care copilul putea fi lepădat, vândut sau omorât. Lepădarea copiilor devenise una din cauzele cele mai însemnate și totodată mai fatale în despopularea imperiului roman. În zadar luptaseră împărații cam pe la anul 200 d. Chr. contra desființării acestui obicei, căci nu isbutiseră să-l stârpească. De la Romani îl împrumutară mai departe și popoarele germane, care-l practicau mai ales în timpul emigrațiunii lor. Sub influența concepției creștine, care ridică valoarea copilului, se interzisese și la Germani lepădarea, vinderea sau omorârea lui, prevăzută în cele XII table. Prin dispozițiile așa numitelor „*Leges barbarorum*”, pruncuciderea era considerată și pedepsită ca orice omor. Vinderea copiilor era permisă numai în cazuri extreme, de grea sărăcie, sau mari datorii; iar lepădarea lor a fost desființată cu totul de către biserică⁹⁰⁾. „Răspândirea popoarelor apusene — spune Paul Barth⁹²⁾ — n'ar fi fost cu putință în evul mediu și în timpurile următoare, cum și colonizările lor n'ar fi fost posibile, ci întreruptă, dacă religiunea creștină n'ar fi adus acea valoare și prețuire a copilului. În acest caz și aspectul istoriei economiei politice ar fi fost cu totul altul”.

Sub înrăurirea aceluiași idei creștine se schimbă și situația socială a individului. După *Solon* ca și după cele XII table, sclavul putea fi omorât de către stăpân fără vr'o altă răspundere; iar de către strein în schimbul unei despăgubiri în natură⁹³⁾.

Cu venirea Creștinismului cetățeanul se ridică mai presus de ideea de patrie, iar aproapele mai presus de ideea de conațional. Părintele pierde autoritatea absolută,

90) Idem, op. cit., P. 194.

91) Vezi: Philosophie d. Geschichte als Soziol. S. 638.

92) Idem, op. cit., S. 640.

93) Vezi: Duruy, op. cit., V. I, p. 202.

iar femeia devine egală moralmente cu bărbatul. Se proclamă libertatea individului și egalitatea lui din punct de vedere religios. Biserica hotărăște prin adunări de concilii, ca cel de la *Cartagena*, anul 312, predicarea în biserici a libertății sclavilor⁹⁴), sau interzice sub pedeapsă omorârea lor, cum face de ex. conciliul de la *Agde* din anul 506 d. Chr. pentru imperiul Frâncilor⁹⁵).

Pe baza acestei egalități se introduce apoi egalitatea politică și în timpurile mai noi egalitatea socială. În general, reforma politico-socială nu e decât o urmare a concepției creștine religioase, care stăpânește societatea prezentă. Cele trei mari idei eterne: egalitatea, libertatea și fraternitatea, care și-au origina în esența spiritualității, încep să pătrundă și să influențeze toate manifestările vieții sociale. Forța de exteriorizare a ideii de egalitate nu se putea opri numai la punctul de vedere religios. Egalitatea religioasă atrage după sine egalitatea cetățenească și egalitatea juridică prin proclamarea libertății și a drepturilor omului, iar aceasta atrage mai departe egalitatea politico-socială și cea economică, încât putem spune cu Alexis de Tocqueville⁹⁶), că „Creștinismul este acel ce a facilitat pătrunderea ideii democratice în toate straturile societății”.

Dacă urmărim mai departe transformările pe care ideea de egalitate le-a produs în sânul organizațiunii social-economice, apoi vom găsi realizarea acelei *justiții repara-tive* față de inegalitățile sociale din trecut, prin repartizarea echitabilă a mării proprietăți, prin socializarea marilor întreprinderi industriale, prin egala valorificare a celor trei factori constitutivi ai producției: munca, inteligența și capitalul, prin armonizarea raporturilor dintre patroni și lucrători, prin solidarizarea forțelor în vederea unei cât mai întinse cooperări, prin înfrânarea cocurenței, prin abolirea dreptului de moștenire ș. a. m. d.

Realizarea justiției sociale se datorește prin urmare

94) Vezi: D. Boroianu: Dreptul bisericesc, Vol. I, p. 443.

95) Vezi: Barth, op. cit., S. 839.

96) „Dela Democratie en Amerique”. Introd. P. 3, Paris; Comp. de asemeni Bouglé: Les Idees égalitaires, P. 41, Paris 1899.

succesului ideilor moral-religioase și nu raporturilor economice în ultima instanță. De aceea salută Tocqueville⁹⁷⁾ ideia democratică ca pe un dar divin, al cărei început de realizare îl constată mai la toate popoarele și care nu este altceva de cât continuitatea ideii creștine de egalitate, ce în virtutea forții ei inerente tinde să se realizeze nu numai în credința creștinilor, ci și în viața lor socială.

Religia, prin urmare, e unul din factorii obiectivi, care determină mersul evoluției sociale. Ea nu este numai un reflex al mediului economic, ci din contra stăpânește acest mediu — după cum am văzut — și cauzează multe din manifestările lui.



În mod și mai elocvent, se poate urmări lucrul acesta, la rolul pe care religiunea iudaică l-a avut în organizarea vieții economice la Ebrei. Poate la nici un popor, religia n'a stăpânit atât de intens manifestările vieții individuale sau colective ca la acest popor. „Religia nu era la Ebrei numai o ocazie de Sâmbătă sau de sărbători, afirmă Sombart⁹⁸⁾, ci ea pătrundea până'n cele mai mici detalii”. Într'adevăr, nimic nu se putea cugeta sau săvârși fără a nu se avea în vedere mai întâiu majestatea dumnezeiască. Legea iudaică regulamentă nu numai raporturile dintre om și Dumnezeu, ci și toate acțiunile ce se puteau concepe de la om la om. Morala și dreptul făceau parte integrantă din sistemul lor religios⁹⁹⁾. Ele erau nedespărțite și nu se puteau înțelege fără religie. Ea inundă și stăpânește viața morală, viața juridică, viața economică, viața socială. Aceasta reese și din faptul că cunoașterea prescripțiilor legii mozaice, nu formă apanagiul numai al unei clase sociale sau al unei caste preoțești, ci din contra poruncile și îndatoririle ei erau cu deamănuntul însușite și urmate până și de cel mai din urmă credincios. „Întrebați pe primul iudeu ce vă ese în cale asupra legii, spune

97) Idem, op. cit., P. 7.

98) Vezi: W. Sombart: *Les juifs et la vie économique* p. 252, tr. de l'Allemand de dr. S. Jankélévitch, Paris-Payot, 1923. Comp. și Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* V. III, Tübingen 1923.

99) Vezi: Sombart: *Le Bourgeois*, p. 281.

marele istoric Iosif Flaviu¹⁰⁰) — și el vă va cită toate prescripțiunile ei cu mai multă ușurință decât chiar numele său”.

De altfel însăși legea le ordonă: ..., „de a păzi în inima și în sufletul lor poruncile ei, de a le spune fiilor lor, de a le grăi, când sunt acasă, când merg pe cale, când se culcă sau când se scol”¹⁰¹).

„Thora” este plină de asemenea prescripțiuni și îndemnuri la stricta ei observare¹⁰²). Așa se și explică, cum a menținut ea conștiința națională, chiar atunci, când despărțiți de așezămintele și tradiția lor și împrăștiați între popoare, au rămas neclintiți în credința către Dumnezeu. „Thora” a fost cu drept cuvânt denumită „patria lor portativă”, iar rabinii — următori ai vechiului Sanhedrin — au devenit suprema instanță în toate chestiunile de ordin temporal și spiritual¹⁰³).

Că această putere a „Fariseismului” a luat între timp un caracter opresiv și tiranic, nu se tăgăduiește nici de istoria lor națională, totuși ea a fost suportabilă, față de nemulțumirile și ofensele ce le primiau din afară; iar poporul iudeu regăsea în jurul legii: vechea lor demnitate de popor ales a lui Iahve¹⁰⁴). Talmudul, care închidea în sine întregul lor sistem religios deveni cu timpul sufletul lor, singura realitate în care puteau trăi¹⁰⁵). El conducea pe Iudei către onoruri, bogăție și renume. Cei mai buni cunoscători ai talmudului erau în același timp: finanțarii cei mai renumiți, medicii cei mai distinși, comercianții cei mai abili. Mulți dintre miniștrii sau medicii curții spaniole consacrau studiului Scripturii și Talmudului încă două zile pe săptămână în afară de Sabat¹⁰⁶).

100) Vezi: Sombart, p. 252.

101) Deuteronomul C. VI, v. 7.

102) Comp. Deut. c. VI, v. 24; c. XI, v. 1; c. XII, v. 32; c. XVII, v. 11; c. XXIX, v. 29; c. XXVI, v. 12; Is, Nav. c. I, v. 7; c. II; Lev. c. XVIII, v. 4; Num, c. XV v. 39 etc.

103) Vezi: Sombart, op. cit., p. 254.

104) Vezi: Sombart: Le Bourgeois, p. 282.

105) Idem. op. cit., p. 255.

106) Idem. op. cit., p. 256.

Un martor ocular din intimitatea bătrânului bogătaş Rothschild ne povestește... că el era cel mai evlavios dintre iudei din Frankfurt și că n'a văzut un viața lui un om, care să se prosterne mai mult, să se bată mai tare în piept, să implore mai impetuos cerul, de cât făcea bătrânul Rothschild tot timpul cât se ruga în sinagogă. În timpul rugăciunii, cădea adesea într'o stare de inconștiență, de unde era trezit cu narcotice tari, luate de la plantele din grădina sa și pe care i le așeză sub nas până'și revenea în simțiri¹⁰⁷). Un nepot al său — mort în 1901 — atât era de habodnic în tradiția și ritualul talmudic, că nu atingea de cât acele bancnote, care erau scoase imediat de sub presă. N'ar fi pus niciodată mâna pe un bilet de bancă, ce ar fi trecut prin mai multe mâini¹⁰⁸). „Aceasta a făcut din poporul iudeu — adaogă Sombart — un popor religios până'n măduva oaselor, un popor, care privia ca cea dintâiu și cea mai imperioasă dintre datorii, de a rămâne pretutindeni și întotdeauna în fericire ca și în nenorocire credincios prescripțiunilor religiei mozaice”¹⁰⁹).



Care sunt acum acele influențe pe care Iudaismul le-a imprimat și vieții lor economice?

Werner Sombart¹¹⁰), Max Weber¹¹¹), etc., studiind aceste influențe găsesc că la baza religiei iudaice există aceleași idei fundamentale, pe care le găsim și la baza capitalismului.

Sombart în special, caută să scoată în lumină acest paralelism uimitor între iudaism deoparte și capitalism de altă parte¹¹²).

În primul rând raționalizarea credinței religioase a atras după sine raționalizarea vieții economice.

107) Vezi: Sombart, op. cit., p. 256.

108) Idem. p. 256.

109) Idem, p. 257

110) Vezi: Les Juifs, p. 276; idem, Le Bourgeois, p. 280.

111) Vezi: Gesam. Aufsätze zur Relig. p. 6, 233, 237, 279, V. III.

112) Vezi: Sombart, op. cit., p. 268.

Lipsită de elementul mistic, de elementul irațional sau extatic, care stă la baza misteriiilor greco-romane sau al practicilor budiste ori brahmanice, iudaismul formează un sistem de elemente pur raționaliste¹¹³). Imaginația este oprită de a face vr'un chip asemenea lui Iahwe¹¹⁴). Între popor și Iehowa există o comuniune bazată pe un contract sau mai bine zis pe un legământ încheiat între cele două părți. E un contract cu toate urmările lui. Clauzele sunt astfel prevăzute, că fiecare îndatorire din partea credinciosului e recompensată, după cum orice neglijență este pedepsită. Există un ochiu, care vede, o ureche care aude și o carte în care se înregistrează toate faptele. Fiecare își are o balanță, care oscilează între „Mizwoth” și „Aberoth”, între faptele bune și cele rele. Găsim pentru orice iudeu un cont curent, o partidă deschisă în cartea vieții, pe care trebuie să și-o aranjeze înainte de a muri. Dacă bilanțul ne dă un sold pasiv, atunci împlicinatul trebuie să facă o danie oarecare spre a și readuce balanța la soldul activ.

Talmudul ne povestește despre Mar Ukba, care se chinuia grozav înainte de a muri, pentru că balanța era prea înclinată spre pasiv. El a trebuit să dăruiască jumătate din averea sa săracilor spre a o restabili¹¹⁵). Spiritul acesta negustoresc a pătruns până și în actele cultului. Fiecare mișcare era supralicitată. Se cumpără onoarea de a scoate „Thora” din tabernacol, de a o deschide, de a o ridică, de a o așeza la loc etc., iar produsul se rezervă pentru săracii sinagogii¹¹⁶).

Raționalizarea a trecut mai departe și în viața familială. Ea stăpânește chiar relațiunile sexuale. Sombart ne pune înainte -- în citata sa lucrare asupra Evreilor -- un tablou, din care se poate vedea, că nașterile nelegitime sunt foarte reduse la Iudei în comparație cu alte confesiuni¹¹⁷). Femeia este înconjurată de o deosebită considerațiune, ceea ce ne vădește influența ei asupra bărbatului. Prescripțiunile religioase impuneau anumite restric-

113) Vezi: Sombart, op. cit., p. 269.

114) Idem, op. cit., p. 271.

115) Idem, op. cit., p. 272.

116) Idem, op. cit. p. 273.

117) Idem, op. cit. p. 275.

țiuni în viața conjugală. Ei dispuneau astfel de un plus de energie pe care-l utilizau în viața economică. Freudismul psihoanalitic recunoaște în teoria sa asupra „transferenței instinctelor” această posibilitate de deviere a instinctului sexual spre patima câștigului sau a acumulării de averi.

Avariția, iubirea de argint, pasiunea de câștig etc. merg mână'n mână cu abstenența, cu înfrânarea chiar în raporturile dintre soți

Din o asemenea atitudine, rezultă o sumedenie de virtuți precum: sobrietatea, temperanța, moderațiunea, pietatea etc., care sunt însușiri foarte utile pentru omul de afaceri. Acest spirit religios a creiat, după Sombart, pe omul „capitalistic”, ca o urmare a raționalizării vieții în general.

De altfel se găsesc în Sf. Scriptură învățăminte, care recomandă direct sărăcia și înfrânarea, dar sunt și versete destul de numeroase, unde buna stare este privită ca bineplăcută înaintea lui Dumnezeu. Ea devine o favoare a lui Iahwe dată credincioșilor săi. Este binecuvântată de Dumnezeu și considerată ca coroana înțeleptului¹¹⁸⁾; Este socotită chiar ca un bun, dacă nu e dobândită cu nedreptate¹¹⁹⁾. Se dă preferință abundenței înaintea lipsei. Înțelepciunea este privită drept cauză a bogăției. Dumnezeu dă puterea pentru a strânge bogății și tot el face și bogați și săraci¹²⁰⁾. Aceiaș apreciere găsim mai în toată literatura talmudică și anume, că bogăția este o binecuvântare a lui Iahwe, iar sărăcia un blestem.

Creștinismul aduce în această privință o nuanță deosebitoare de apreciere a bogăției față de Vechiul Testament. Aci se valorifică comerțurile cerești înaintea celor pământești¹²¹⁾. Se arată relativitatea lor¹²²⁾. Se condamnă ca orice lucru trecător¹²³⁾. Viața nu trebuie a constă în

118) Proverbiile XIV, 24; III, 16; X, 15; XV, III, 33; Deut. XV, 6; Ps. c. XII, 1, 3.

119) Prov. 21, v. 6; Iac. 5, v. 3.

120) Ps. 74; Prov. 22, 2; Dent. 8, 18.

121) Mat. 6, 19.

122) Mat. 6, 20, 25.

123) Mat. 6, 23 și urm.

îmbelșugare de bogății¹²⁴). Ea este privită ca muma reșelilor și împiedică intrarea în împărăția cerurilor¹²⁵). Adevărata bogăție nu trebuie adunată pe pământ ci în cer. În orice caz, ea rămâne un mijloc și nu un scop. Se amintește în Sf. Scriptură de bogați buni, dar și de cei răi. Dintre cei buni găsim în special în Vechiul Testament pe: Avraam, Lot, Isaac, Iacov, Iosif, Vooz, Varzilai, Șunamita, David, Solomon; iar în Noul Testament se face amintire de Iosif din Arimateea și Zacheu. Dintre cei răi găsim pe: Laban, Naval, Amon, Domnul Tirului, bogatul cel tânăr din Noul Testament etc.

Din toate acestea reese, că religiunea iudaică a favorizat și alimentat spiritul de îmbogățire, influențând și asupra celorlalte manifestări ale vieții economice, ca o urmare a raționalismului ce stăpânea concepția lor religioasă.



Dar influența religiunii asupra vieții economice se poate urmări tot atât de clasic în doctrina protestantismului, la diferite secte.

Astfel: Calvinismul, Pietismul, Metodismul și Baptistismul în structura lor dogmatică stau într'o strânsă legătură cauzală și cu factorii economici, care s'au dezvoltat sub înrâurirea ideilor dogmatico-religioase. Invățătura despre „Grație” ca și dogma „predestinaționismului”, care formează caracteristica calvinismului, așa cum le găsim precizate în confesiunea din Westminster — 1647 — cap. 9 și 10, au dus — cum era și firesc — la un total mizantropinism al puritanului față de om și față de Dumnezeu¹²⁶). A presupune, că omul ar putea influența prin meritul sau vina sa hotărârile imuabile ale lui Dumnezeu, care erau rezervate fiecărui muritor până'n cele mai mici detalii, ar însemna, ca el să poată mlădiă voința Celui A-totputernic, lucru inadmisibil¹²⁷). De aceea puritanul dis-

124) Luc. 12, 15.

125) I. Tim. 6, 10.

126) Vezi: Max Weber: Gesam. Aufsätze, zur Relig. soz. V. I, S. 90.

127) Idem, S. 93.

prețuia orice ceremonie religioasă și orice încredere în puterea vindecătoare a sacramentelor¹²⁸⁾.

S'ar părea un non sens, cum se poate împacă această izolare a individului, acest exclusivism al credinciosului, cu organizația socială, care solidarizează pe toți membrii unei societăți? — Și totuș, ea se explică în calvinism, din aspectul sub care este înțeleasă „iubirea aproapei”¹²⁹⁾. Credinciosul ales trebuie să lucreze spre mărirea lui Dumnezeu — ad majorem Dei gloriam —. Munca pe terénul social contribuie la împlinirea acestui ultim scop¹³⁰⁾.

În legătură cu învățătura despre „predestinație”, credinciosul s'ar putea întreba, dacă el este cel ales sau cel condamnat? În această privință însă, lucrurile se simplifică în calvinism. Mai întâiu „cei aleși” nu se deosebesc în viață de „cei condamnați”. Că pentru aceasta este bine a ne încrede în hotărârea lui Dumnezeu și în grija Mântuitorului Hristos¹³¹⁾.

Supremul act religios constă în acea „unio mystica” a credinciosului cu divinitatea. Această unire nu se realizează prin revărsarea reală a divinului în sufletul uman, fiindcă „finitum non este capax infiniti”, ci prin conștiința, că Dumnezeu lucrează în om și că faptele sunt isvorâte din credința prin grația lui Dumnezeu. Cel virtuos se poate privi sau ca „vas ales” a lui Dumnezeu sau ca „instrument” al puterii dumnezeiești. În primul caz el înclină spre atitudinea mistică, în al doilea caz spre atitudine ascetică. În primul caz el se mântue numai prin „sola fide” ca în luteranism, în al doilea caz e nevoie de acea „fides efficax” ca siguranță a mântuirii, ca „certitudo salutis”¹³²⁾.

Preamărirea lui Dumnezeu, care trebuia să iasă din toate faptele lor, a avut drept urmărire o raționalizare a vieții pentru atingerea acestui scop. Ea a dus către ascetism, însă ascetismul în occident avea o nuanță socială, spre deosebire de ascetismul monahismului oriental.

128) Idem, S. 94.

129) Idem, S. 99.

130) Idem, S. 101.

131) Idem, S. 103 și urm.

132) Idem, S. 108.

O nuanță mai accentuată a ascetismului găsim în *pietism*.

Lăsând dogmatismul pe planul al doilea, pietismul pune preț pe acea „praxis pietatis”, care trebuie să coboare pe pământ biserica cea nevăzută, ducând o viață conformă voinții dumnezeiești până’n cele mai mici amănunte. Spre deosebire de raționalismul calvinist, pietismul dă o mai mare îngrijire sentimentului. De aci, acele stări extatice sau neuropatice la care a dat naștere acest sentimentalism religios¹³³).

Metodismul e unirea unei religiozități mult mai afective, dar și mai ascetică cu o indiferență crescândă față de despotism¹³⁴). Aici găsim, afirmându-se și mai mult ideea „regenerării” ca fruct al credinței puternice. Atitudinile emoționale luată un caracter mult mai acut și erau socotite ca o întregire la sfîntirea omului prin fapte¹³⁵).

Baptismul urmărește mântuirea printr’o iluminare lăuntrică, ce se face cu ajutorul conlucrării Sfântului Spirit¹³⁶). Pe lângă cuvântul scris avem și pe cel nescris, care trăește în inima credincioșilor, ca o putere lucrativă și care formează adevărata biserică nevăzută¹³⁷). În afară de biserică nu există mântuire — extra ecclesiam nulla salus —.

Renașterea vine prin spiritualizarea omului. E nevoie de fapte bune. Predestinația fu îndepărtată. Chemarea socială e mai slabă ca în calvinism. Se refuză: jurământul, serviciul militar, funcțiile civile, etc. Totuș viața religioasă nu se mai desfășură afară din lume, ci înlăuntrul ei¹³⁸). Raționalizarea vieții sociale în vederea existenței de dincolo — iată chemarea individului în protestantismul ascetic.

Puritanismul respingea astfel plăcerile în viață, sub orice formă ar fi fost ele. Chiar cele mai puțin vinovate; cum erau de ex. sporturile pentru reconfortarea fizică. Ba încă și bunurile culturale, care priviau faptele

133) Idem, S. 132 și urm.

134) Idem, S. 145.

135) Idem, S. 150.

136) Idem, S. 153.

137) Idem, S. 156.

138) Idem, S. 163.

religioase, erau îndepărtate. Astfel: elasicismul, știința, teatru. Față de bunurile materiale, omul era numai administratorul lor prin grația lui Dumnezeu, dând socoteală ca servul din Biblie de fiecare ban¹³⁹). Cu cât averea e mai mare, cu atât și răspunderea de a o administra spre slava lui Dumnezeu și a o înmulți prin neconținută agonișeală și muncă.

*
**

Această concepție a contribuit la desvoltarea capitalismului. Puritanismul luptă contra plăcerii exagerate de a aduna bogății, combătând luxul. Descătușă însă pe de altă parte strângerea de averi bazată pe muncă și cinste de acele îngrădiri ale eticei tradiționaliste. Sfărămă legăturile năzuinții spre câștig, în timp ce, nu numai că o legalizează, dar o privă ca voită de Dumnezeu¹⁴⁰). Adunarea de averi nu era combătută, când se făcea rațional, ci când se risipiau bunurile în mod irațional. Aci intră combaterea luxului. În domeniul producției și al marii proprietăți, ascetismul luptă contra nedreptăților și a lăcomiei fără seamăn. Se condamnă mamonismul. Se prețuește activitatea continuă și sistematică, ca cel mai înalt mijloc de renaștere individuală. Găsim aci adevăratul mobil, care duce către desvoltarea spiritului capitalist.

Dacă mai adăogăm la aceasta: limitarea consumării, cu descătușarea năzuinții de câștig, avem atunci, o adevărată educare către capitalism. „Dacă Dumnezeu vă arată un drum pe care puteți câștiga mai mult de cât pe alt drum și vă opuneți, atunci vă împotriviți unei chemări de sus, evitați de a deveni administratorii lui Dumnezeu, și a primi darurile sale spre a le putea întrebuința pentru El, când va cere. Nu pentru plăcerile cărnii, ci pentru Dumnezeu trebuie a lucra spre a deveni bogăți”¹⁴¹).

Lucrul acesta a condus la ridicarea valorii religiunii din punct de vedere social. Credința religioasă dădea certificatul cel mai prețuit pentru îndeplinirea îndatoririlor cetățenești.

139) Idem, S. 176.

140) Idem, S. 201.

141) Idem, S. 176.

El era recomandăția cea mai bună spre a căpăta în mod sigur încrederea oamenilor. Purtarea de „gentleman” era atestată de certificatul religios. După cum în organizațiile studențești, cel care nu făcea parte dintr’o corporație, club sau colegiu era considerat ca un „paria”, tot asemeni și un cetățean, un negustor, un comis, un doctor etc. avea aceeași soartă. Multe sinucideri s’au înregistrat din cauza unei neprimiri într’o corporație oarecare¹⁴²⁾.

Atestarea din partea unei comunități religioase prețuia înaintea oricărui alt certificat. Imigranții din Dorchester — 1619 — s’au constituit într’o comunitate înainte de a emigra, alegându-și un pastor și un dascăl¹⁴³⁾. În colonia Massachusetts drepturile cetățenești nu se puteau valorifica fără a fi membru al unei biserici sau comunități. Drepturile politice se conduceau în împărțirea lor după cele religioase¹⁴⁴⁾. A fi membru al unei comunități, înseamnă a te bucura de toată stima și încrederea. Înscrierea se făcea pe baza unei convingeri religioase cu deplină libertate și conștiință.

De asemeni excluderea dintr’o anumită asociație, aducea după sine pierderi economice și financiare unite cu o totală desconsiderare din partea societății. Qualificațiunea religioasă era cel mai puternic mobil de încredere reciprocă. Nu interesă ce se crede, ci numai dacă credea.

Dacă un negustor nu aparține nici unei biserici, el nu poate prețui nici 50 cts. Ce-l poate pe el îndemna să-și plătească datoriile, dacă nu crede în nimic.

Un suferind se duce la un dentist — scena se petrece într’un mare oraș de pe Ohio — se așează pe sofa, însă înainte de a fi examinat i se adresează doctorului spunând: Domnule Doctor! sunt membru al bisericii baptiste din strada cutare, No. cutare. Doctorul, care era european, interesându-se de aluzia acestor cuvinte, află spre marea lui mirare, că această mărturisire înseamnă, să fie sigur de salariu¹⁴⁵⁾.

142) Idem, S. 215.

143) Idem, S. 217.

144) Idem, S. 271 notă.

145) Idem, S. 209.

Chestiunile financiare erau mult influențate de credința religioasă. Cineva trebuia să fie mai întâiu evlavios spre a putea deveni bogat. Nu se acordă încredere celor necredincioși, nici chiar ei între ei nu puteau face afaceri negustorești; din contra celor ce aparțineau în mod sincer unei credințe și erau evlavioși puteau găsi credit, li se lăsau bani în depozit, puteau face cumpărături din magazinele lor, având siguranța prețurilor și a calității mărfurilor. „Honesty is the best policy”¹⁴⁶⁾.

Principiile eticei burgheze se rezumau în următoarele puncte¹⁴⁷⁾: 1) Era oprit a se face multă vorbărie la cumpărături sau vânzări; 2) Se opriă negustoria cu mărfuri nevălmuite; 3) Nu se luă dobânzi mari, chiar când legile permiteau; 4) Se interzicea de a se grămădi averi mari pe pământ; 5) Se opriă de a se lua credit fără siguranța de a da înapoi; 6) De asemeni se interzicea orice risipă de orice fel.

Este mai departe interesant de remarcat marea importanță socială pe care o are asupra membrilor unei societăți *Sf. Împărtășanie* și care servea ca un mijloc de educare a masei credincioșilor¹⁴⁸⁾. Problema decretării excluderii de la Sf. Comunicătură a declanșat în parlamentul englez o mare discuție. Cine face această decretare, preotul sau comunitatea? Adunarea parlamentului încercă să fixeze unele cazuri extraordinare, când se putea administra Sf. Împărtășanie. Ea însă găsi în hotărârea de la Westminster un grandios protest. Ea se administră numai celor ce posedau tikete pentru comunicătură. Noua Anglie este frământată de multe lupte date în jurul întrebării: Cine poate fi lăsat să se împărtășească? Dacă copiii celor opriți, pot fi îngăduiți și în ce condiții? Schisma laicilor cu Kuyper în frunte s'a făcut din cauza intransigenței lor de a se da comunicătura celor pe care ei îi socotia nevrednici¹⁴⁹⁾.

Educația în sectele protestante era mult mai riguroasă

146) Idem, S. 211.

147) Idem, S. 219 notă.

148) Idem, S. 222 și urm.

149) Idem, S. 224.

150) Idem, S. 229.

de cât în celelalte biserici. Ea introdusese chiar noviciatul. Se interzicea ori ce contact cu membrii comunității excomunicați și erau boicotați și pe cale negustorească. Nici o autoritate bisericească nu putea slăbi răspunderea solidară pe care o aveau înaintea lui Dumnezeu¹⁵¹).

Astfel educația religioasă a puritanilor sta în mâinile laicilor comunității. Ea se realizează printr'o continuă autocercetare și se preciză calitățile membrilor. Aceste calități erau necesare pentru dezvoltarea rațională a capitalismului modern. Afirmarea în aceste cercuri religioase se făcea prin păstrarea neconținută a calităților recunoscute.

O mai solidă educație a membrilor unei societăți, după toată experiența, nici că se poate concepe. Interesele individuale erau puse în serviciul acelei autoeducații religioase, care a nivelat mult drumul spre capitalismul modern.



Dar ideile religioase au nu numai o putere de activare a forțelor organismului social ci și o putere de lăncetare, de stagnare a acestor forțe. Totul depinde numai de concepția principiilor ei fundamentale. Se cunoaște influența negativă pe care *Islamismul* o exercită asupra popoarelor otomane. Și lucrul este explicabil.

O religie care eternizează situația înjositoare a femeii, așezând-o pe aceeași treaptă cu sclavii, o religie din care lipsește principiul demnității omului, în care elementul „păcerii” este scopul suprem al vieții actuale ca și al celei viitoare și în care ideea de „fatalitate” conduce destinele oamenilor, lipsiți prin urmare de orice libertate și răspundere, o religie în care principiul iubirii aproapelei este mărgenit numai la conaționalii săi, unde viața familială este desonorată și nimicită prin poligamia ce se practică, unde statul se transformă în despot prin nimicirea libertății individuale, fără'ndoială că o asemenea religie nu va fi nici odată capabilă de a realiza în acel mediu un progres moral, cultural sau social. Islamismul este religiunea cărnii și întru cât el cultivă plăcerile ei, urmează că neglijează ori ce altă afirmare a valorilor spi-

rituale. De aci mizeria și ignoranța ce stă la baza acestei societăți ¹⁵¹⁾).

Din cele zise, reese în mod clar, că factorul religios se poate socoti printre cei mai importanți factori sociali, care contribuie la determinarea mersului istoriei în general.

Credințele religioase s'au format adeseori mai puternic și chiar desconsiderând interesele economice. Membrii diferitelor secte au rămas credincioși crezului lor, cu toată mizeria materială pe care le-o pregătise celelalte confesiuni. „Pentru ce au plecat Husiții în țări streine, adecă în mizerie — se întreabă Paul Barth ¹⁵²⁾ — în loc de a'și schimba crezul lor dogmatic? Pentru ce au suportat comunitățile protestante orice împilare feudală în loc ca schimbarea credinții să le răscumpere liniștea economică? Pentru ce se lăsară ghilotinați în Țările de jos atâtă protestanți — după Hugo Grotius 100.000 în timpul lui Karol V, prin generalul Alba 10.000, — în loc să'și răscumpere viața prin celebrarea vechii Liturghii? De ce preferară Hughenoții exilul în loc să lapede calvinismul, ceea ce era și în interesul lor material?”

Solidaritatea prin urmare ce se stabilește între membrii diferitelor grupări pe baza credinții religioase este cu mult mai puternică chiar, de cât solidaritatea pe baza intereselor economice. Dar ideile religioase au și o cauzalitate a lor proprie, care nu e influențată de factorul economic, ci e rezultatul acelei tendințe lăuntrice de spiritualizare a formelor ca și a principiilor de credință.

Creștinismul este plinirea legii mozaice, care nu pornește din calcule economice. Spiritualizarea adorării lui Dumnezeu în credința vie față de formalismul și particularismul iudaic, ni-l cere nevoia unei satisfaceri sincere și curate a năzuințelor sufletului omenesc spre ceva superior, cu totul deosebit de nevoile economice. Omul pășește astfel în domeniul *libertății* și al formării *personalității lui morale* ¹⁵³⁾. Numai așa se explică marea revo-

151) Comp. R. Todt: der radikale deutsche Sozialismus, S. 100 Wittenberg, 1876.

152) Op. cit., S. 700.

153) Cfr. Alfred Braunthal: Marx als Geschichtsphilosoph, Berlin 1920, S. II.

luțiune realizată de Creștinism în lumea popoarelor europene prin creștinizarea lor. Sau ne pot explica motivele economice: marele entuziasm al apostolilor, ori devotamentul martirilor, sau luptele religioase sângeroase, ori mișcările cruciate sau triumful ideilor referitoare la viața viitoare? Ideile ca și credințele religioase au domeniul lor, au existența lor, au spiritualitatea lor, au determinismul lor, care nu se poate confunda cu determinismul economic. Spiritualitatea nu e materialitate. Mântuitorul răspunde diavolului, care vine să-l ispitească după o postire de patruzeci de zile și patruzeci de nopți, atunci când îi cere să prefacă pietrile în pâini, că: nu numai cu pâine va trăi omul, ci și cu tot cuvântul ce iese din gura lui Dumnezeu¹⁵⁴). Ispita diavolului s'a ridicat astăzi la o concepție de viață, care nu poate satisface toate aspirațiunile sufletului omenesc, după cum însuș Mântuitorul a afirmat-o.

*
**

O influență asupra fenomenelor economice exercită și *idelle filosofice*.

Sombart cercetând originile capitalului modern, găsește că și ideologia filosofică a avut partea ei de contribuție la formarea capitalismului¹⁵⁵).

Astfel epoca Renașterii — care aduce cu sine desgroaparea antichității — oferea tuturor cetitorilor idei și concepțe ale vechilor filosofi, care influențau asupra vieții și ocupațiunii lor. Scrierile, pe care le avem din acest timp și care tratează probleme social-economice, sunt presărate cu dese citațiuni din autorii antici, precum: Homer, Demostene, Xenofon, Virgil, Cicero, Plutarch, Tit-Liviu, Platon, Aristotel, Varro, Pliniu, Seneca, etc.

„Gândirea antică, spune Sombart¹⁵⁶), prin legea morală naturală — care subordonează impulsunile și instinctele controlului direct a rațiunii — a raționalizat întregul complex al vieții în toate manifestările ei”. El ci-

154) Ev. Luca, cap. 4, v. 4.

155) Vezi: Werner Sombart: *Le Bourgeois*, tr. par Le Dr. S. Iankélévitch, 1926, p. 265.

156) *Idem*, p. 267.

tează o mulțime de pasagii din scriitorii greco-romani, care vor fi stârnit nu numai admirațiunea negustorilor florențini din acea epocă, dar își vor fi însușit și multe precepte drept criterii de conduită în viața lor practică¹⁵⁷⁾.

Fericirea pe care o urmăreau, trebuia să consiste în primul rând într'o raționalizare a vieții lor. „C'est cette exigence morale — adică Sombart¹⁵⁸⁾ — si favorable au capitalisme, de la disciplinisation et de la méthodisation de la vie”.

La această disciplinare a vieții va fi contribuit desigur în special operele filozofilor stoici ca: „Enchiridion-ul” lui Epictet sau „Către sine însuș” a lui Marcu Aureliu, ori „De vita beata” și „De officiis” a lui Cicero, sau „De tranquillitate animae” a lui Seneca, ori „Oeconomicus” a lui Xenofon, sau „De re rustica” a lui Columella etc.

Idea de a trăi simplu și modest, de a prețui timpul, de a evita distracțiunile, care abăteau de la ocupațiunile serioase, de a utiliza rațiunea sănătoasă și a împlini ceea ce ea îi dictează ca datorie, de a calcula pasiunile și a moderă plăcerile, de a folosi cât mai bine timpul, de a nu lucra la întâmplare, de a privi bogăția ca un mijloc și nu ca un scop, de a-i acorda un loc în casă și nu în inimă, de a fi generos, drept și bun, de a căuta să câștige onoarea civică, de a condamna lenea ca pe mama tuturor viciilor și a privi în arta de a economisi sursa adevăratei bogății și alte asemenea precepte au fost scoase din ideologia antică și n'au rămas fără răsunet în sufletul lor. Le găsim reflectându-se credincios în scrierile unui Leon Battista Alberti din sec. XIV-lea și influențând mai departe asupra pionierilor moralității sociale, care trebuiau să ghideze și viața economică după anumite norme morale¹⁵⁹⁾.

Deși mai puțin profundă de cât influența exercitată de ideile religioase, totuș ea a existat și din partea cugetării filosofice și a mlădiat viața economică după preceptele ei.



157) Idem. p. 268 și urm.

158) Idem, p. 268.

159) Vezi: Sombart, op. cit., p. 266.

Acelaș lucru putem spune și despre *ideile juridice*. Departe de a fi reflexele proceselor economice, ele nu merg nici cel puțin paralel cu forțele productive. Principiile fundamentale ale dreptului penal nu sunt cauzate de mediul economic. Intre legislația penală din sec. XVI și cea a sec. XVIII avem din punct de vedere al dreptului un regres, din punct de vedere economic un progres. Astfel criminalul care punea foc, era decapitat, după legile caroline, după legislația penală de mai târziu era ars de viu¹⁶⁰).

Cu afirmarea însă a principiilor și vieții creștine avem și o schimbare în concepția dreptului. Legea talionului care sta încă la baza dreptului până'n secolul al XVIII-lea este îndepărtată. Pedepsa nu mai e concepută ca răsbunare, ci ca se umanizează, servind mai mult ca corijare și intimidare pentru alții. Ea trebuia să se aplice numai vinovatului dovedit nu și bănuit. Decapitățile ca și schingiuirile sunt îndepărtate, iar condamnările la moarte foarte mărginite. Cui se poate datori acest progres în concepția dreptului criminal, dacă nu acelui fond de idei religioase, filosofice și sociale¹⁶¹)? Ele fură concepute de filosofi și juriști ca: Hugo Grotius, Thomasius, Montesquieu etc., pe baza dreptului *natural* și a acelui fond de idealism moral și umanitar pe care-l găsim în creștinism și care trecuse și în concepțiile lor filosofice¹⁶²). Pe baza acestui fond s'a introdus mai departe responsabilitățile pe baza culpabilității individuale, dar și a conlucrării mediului social, deasemeni egalitatea sancțiunilor pentru cei culpabili indiferent de poziția și starea lor în societate, creiarea unui drept penal internațional pentru evitarea conflictelor și a varsărilor de sânge. Sunt oare aceste dispozițiuni reflexul stărilor economice, ori al acelui îndemn al Mântuitorului către pace și dreptate: „Pace dau vouă”, „pace pe pământ și între oameni bunăvoire”¹⁶³).

160) Vezi: Paul Barth: *Elemente der Erziehung*, p. 23; idem: *Philosophie d. Geschichte*, p. 684.

161) Idem, Barth, op. cit., S. 686.

162) Vezi: Nicolas: *Etudes philosophiques sur le Christianisme*, p. 300, V. II, Paris 1858.

163) Ev. Luca, II, v. 14.

Dar și transformările sociale, care au avut loc asupra conceptului de proprietate nu se datoresc „presiunii raporturilor economice” — cum susține Marx — ci celui fond ideal-moral-religios, care a ridicat personalitatea omului la înălțimea unei valori etice. Nu progresul tehnic a schimbat proprietatea colectivă în proprietate individuală, ori marile latifundii în proprietăți parcelare. Conștiința a transformat realitatea, nu realitatea a contribuit la formarea conștiinței.

De aceia încheem cu afirmarea unui neo-marxist, care analizând concepția marxistă, că prima verigă o formează forțele productive, ce condiționează mai departe raporturile de producțiune, iar acestea suprastructura socială a societății, adaugă: „Oare stau toate aceste condițiuni într'un raport atât de simplu, că una e totdeauna cauza celeilalte? Noi a trebuit să accentuăm chiar înainte prin diferite însemnări și aluziuni a lui K. Marx, că *suprastructura spirituală are o viață proprie* și că nu este numai urmarea condiționată de o bază economică, ci din contră este însăși *cauză*, cel puțin cauza schimbărilor ce au loc în domeniul acestei vieți” 164).



164) Alfred Brauntal, op. cit., p. 165.

INCERCĂRI DE ISTORIA LITURGHIEI

INTRODUCERE

Liturgica, în partea sa specială, urmărește lămurirea următoarelor două probleme în chip exclusiv:

a) Desvoltarea,

b) Descrierea și explicarea cultului divin public al bisericii creștine ortodoxe, în structura și în semnificația lui.

A ne ocupa de desvoltarea cultului, înseamnă însă a face *istoria cultului*, care, de obicei, este privită ca o disciplină aparte, deosebită de liturgică. Noi socotim, totuș, de cea mai mare însemnătate pentru studiul liturgicii în general, cunoașterea fazelor de desvoltare succesivă ale cultului creștin, ca o condițiune esențială pentru înțelegerea exactă și adâncă a însemnătății și a semnificației diferitelor momente liturgice. De aceea, mai mult ca o *introducere în liturgica specială*, nu putem renunța cu desăvârșire la o serie de date istorice cu privire la începutul liturghiei, privită în deosebi în cadrul serviciului bisericesc de o zi. Un astfel de studiu ne va pune în situațiunea de a stabili legătura neîntreruptă, atât din punct de vedere al inspirației și al principiilor, cât și din punctul de vedere material sau al formelor, între cultul simplu din primele zile ale bisericii și cel de azi. Va reeși astfel în evidență continuitatea în esența pictății creștine și vom putea sesiza momentul, în care cultul creștin își atinge sau își încheie cadrul său într'o desvoltare externă completă; iar în diversitatea formelor, în care se prezintă astăzi

cultul creștin la diferitele confesiuni creștine, vom avea ocaziunea, prin studiul istoriei cultului, să ne edificăm asupra caracterului original, pe care l-a păstrat cultul bisericii ortodoxe cu o gelozie neîntreruptă.

Nu vom pierde din vedere o privire istorică nici asupra celorlalte amănunte ale cultului ortodox, mai deaproape ori mai de departe în legătură cu serviciul liturgic public, propriu zis; dar aceasta o vom face numai când ne vom ocupa în parte de fiecare element, cu ocaziunea explicării serviciului liturgic și a părților lui. Deocamdată, ne oprim numai asupra liturghiei propriu zise, care formează baza întregului cult ortodox.

Istoria liturghiei este însă un lucru împreunat cu mari greutatea — unele de nebiruit chiar — în ceea ce privește mijloacele, pe cari ea are nevoie să se sprijine. Unei istorii a liturghiei îi trebuie *isvoarele* necesare, pentru a-și extrage datele și temeiurile, îi trebuiesc adică documentele, din cari să reiasă înfățișarea și structura intimă a liturghiei în fiecare epocă, ordinea și rânduiala ei — dacă se poate.

În această privință, trebuie să mărturisim că isvoarele liturgicii, dacă sunt prețioase pentru a ne da indicațiuni cu privire la spiritul liturghiei, la esența, la ideile și acțiunea ei, precum și despre unele amănunte absolut caracteristice, totuș nu ne servesc o „rânduială”, o ordine pozitivă amănunțită și absolut precisă a liturghiei în cele trei veacuri primare. Amănuntele diverse ale cultului creștin, așa cum le aflăm în aluziunile liturgice — destul de numeroase, de altfel — risipite în scrierile din acea vreme, concordă totuș perfect între ele, se completează, reușind astfel să ne dea o imagine a liturghiei primare în generalitatea ei. Vom vedea mai târziu dacă și întru cât se poate pune pentru această epocă problema unei „rândueli” a liturghiei în sensul liturghierelor de azi. De aceea, isvoarele liturgice, necesare pentru o istorie a liturghiei în epoca, de care ne ocupăm, au un caracter indirect sau mijlocit, iar nu direct sau nemijlocit, cum ar fi cărțile de ritual.

În tot cazul, scrierile din cele dintâi trei veacuri

ale bisericii ne sunt suficiente a ne edifica asupra istoriei liturghiei, cel puțin asupra elementelor, cari formează partea fundamentală și specifică a ei și ne înlesnesc a întrevedea și înlănțuirea momentelor ei, în aceeași ordine generală, pe care o constatăm și astăzi în cultul ortodox.

A ne ocupa de isvoarele liturghiei pentru această vreme și de exploatarea lor în scopul trebuințelor noastre, înseamnă, de fapt, a face cercetări asupra elementelor de istoria liturghiei în primele trei veacuri creștine. De aceea, menționând *isvoarele liturghiei*, vom face în același timp și încercări de *istoria liturghiei*.

I

Liturghia după scrierile din vremea sfinților apostoli

SUMAR — 1. Cultul practicat de Mântuitorul și apostolii săi. 2. Dela Înălțare până la Cincizecime. 3. Cultul creștin în Ierusalim, dela Cincizecime până la persecuțiunea lui Irod. 4. Liturghia creștină în mediul greco-roman. 5. Despărțirea cultului creștin de cel iudeu. 6. Considerațiuni asupra rânduelii liturghiei din timpul apostolilor. 7. Liturghia în Corint pe vremea sfântului apostol Pavel. 8. Diferite alte elemente ale cultului creștin. 9. Schema rânduelii liturghiei apostolice.

1. — Din cele ce ne relatează *sfintele Evanghelii* în numeroase locuri, rezultă că îndatoririle cu privire la cult făceau parte din preocupările cele dintâi ale Mântuitorului, observându-le cu toată atențiunea. Astfel, în timpul activității sale, luase parte împreună cu ucenicii la actele cultului public mozaic, atât în templul din Ierusalim cât și în sinagogile din provincie¹⁾, încât a putut să impute celor ce l-au prins și celor ce-l instruiau: „în fiecare zi (καθ' ἡμέραν) ședeam în temp'lu și învățam”²⁾ sau: „pu-

1) Mateiu IV, 23; IX, 35; XII, 9; XIII, 54. Marcu I, 21; III, 1; VI, 2. Luca IV, 15—44; VI, 6, XIII, 10. Ioan VI, 59.

2) Mateiu. XXVI, 55.

rurea am învățat în sinagogă și în templu”³⁾ și n’ați pus mâna pe mine. În acelaș timp, El s’a arătat plin de râvnă pentru prestigiul locașului de cult, când a alungat pe vânzătorii din templul din Ierusalim⁴⁾; a petrecut nopți în rugăciune, singur⁵⁾, a recomandat rugăciunea privată⁶⁾, dar acelaș lucru îl face și pentru rugăciunea publică și în comun⁷⁾. Nu este un simplu practicant al cultului, ci se afirmă și ca un purificator și reformator al său, pentrucă El a dat și precepte pentru spirituale: circa rugăciunii, în convorbirea cu samarineanca la puțul lui Iacob⁸⁾, precum și cu prilejul scrutării moravurilor farisaice de cult⁹⁾; mai mult — El a dat și modelul de rugăciune¹⁰⁾, în care preocupările spirituale se găsesc într’o ideală proporționalitate față de nevoile temporale legate de natura omului.

Fundamentul unui cult nou, al cultului „legii celei noi”, Mântuitorul l-a instituit numai cu puțin de tot înainte de sfârșitul vieții sale pământești, precum ne înformează evangheliștii sinoptici¹¹⁾ și sfântul apostol Pavel în epistola I Corint¹²⁾. Substanța acestui cult o anunțase însă mai de demult, spre scandalizarea nu numai a Iudeilor, dar chiar a ucenicilor, precum consemnează Evanghelia a patra¹³⁾. Despre felul cum s’a practicat de urmașii săi, potrivit expresiei sale porunci, cultul cel nou instituit formal la Cina cea de taină, cum s’a înfățișat el în forme de individualizare specifică, ne putem instrui numai din indiciile, ce se pot surprinde în această privință din cărțile Noului Testament.

3) Ioan XVIII, 20.

4) Mateiu XXI, 13; Marcu XI, 15; Luca XIX, 16; Ioan II, 14—16.

5) Luca VI, 12; XXII, 41.

6) Mateiu VI, 6.

7) Mateiu XVIII, 19—20.

8) Ioan VI, 23; Mateiu VI, 5—7.

9) Mateiu VI, 5—7.

10) Mateiu VI, 9—13.

11) Mateiu XXVI, 26—28; Marcu XIV, 22—24; Luca XXII, 19—20.

12) I. Corint. XI, 23—25.

13) Ioan VI, 48—66.

2. — După relatările sf. evanghelist Luca, apostolii își treceau timpul exclusiv în rugăciune, după înălțarea învățătorului la cer, așteptând îndeplinirea făgăduinții despre venirea sfântului Duh.

„Și erau în toată vremea în templu lăudând și binecuvântând pre Dumnezeu”¹⁴⁾.

Erau, mai propriu vorbind, în continui exerciții spirituale pregătitoare, cari se îndeplineau în cercul strict al apostolilor și al sfințelor femei, cum ne lămuresc mai bine Faptele apostolilor.

„Atunci s’au întors apostolii în Ierusalim, dela muntele, ce se chiamă Eleon, care este aproape de Ierusalim, calea Sâmbetei având. Și dacă au intrat, s’au suit în casa de sus, unde locuiau Petru, Iacobi, Ioan și Andrei, Filip, Toma, Vartolomeiu și Matei, Iacob al lui Alfeu, Simon Zilotis și Iuda al lui Iacob. Aceștia toți erau așteptând cu un cuget în rugăciune și în cerere, cu femeile și cu inuma lui Iisus și cu frații lui”¹⁵⁾.

Cam în acelaș cerc și, de sigur, stăpâniți de aceleași preocupări, îi surprinde pe sfinții apostoli și minunatul eveniment al coborîrii sfântului Duh în ziua Cincizecimeii, întrucât în

„ziua praznicului de cincizeci de zile, erau toți apostolii împreună adunați la un loc”¹⁶⁾.

Negreșit, aceste acte de cult îndeplinite nu numai în casă, ci și în templu, de și aveau loc la olaltă, în comun, întru cât ucenicii erau stăpâniți de acelaș spirit și de aspirațiuni identice, aveau totuș un caracter privat. Nu mai încapă îndoială apoi că ele se desfășurau în cadrul ritualului iudaic, cu formulele, pe care acesta le puneă la îndemână și numai cu alte speranțe și într’un spirit nou. Prin urmare, în aceste adunări religioase restrânse și intime, din răstimpul de zece zile dintre înălțarea Domnului și ziua Cincizecimeii, nu putem afla și nici nu putem căuta începutul ofierii liturghiei creștine. Au fost, to-

14) Luca XXIV, 53.

15) Cap. I, v. 12—14.

16) Cap. II, v. 1.

tuș, păreri¹⁷⁾, cari susțin că apostolii ar fi început celebrarea sfintei Euharistii, îndată după învierea Mântuitorului, atât spre a lăuda și a mulțumi lui Dumnezeu pentru slăvita înviere a Învățătorului lor, cât și pentru conso-larea lor și a credincioșilor. Mai mult, n'au lipsit afirma-țiuni, care se silesc a vedea în frângerea pâinii operată la Emaus, în ziua Invierii, în tovărășia lui Luca și Cleopa (Luca XXVI, 30—31), o săvârșire a sfintei Euharistii (de Mântuitorul însuș¹⁸⁾).

Sunt atâtea motive, însă, cari ne împiedică să credem, că după înălțarea Mântuitorului la cer, apostolii vor fi încercat a pune imediat în practică sacerdoțiul lor. Faptele apostolilor, cel puțin, nu ne-o spun. Mai mult, ele descriu exercițiile spirituale ale micii cete de ucenici după înălțarea Domnului, reduse la *rugăciuni* și *cereri*, precum vă-zurăm în pasagiul citat mai 'nainte și nu fac nici un fel de mențiune de frângerea pâinii în legătură cu aceasta, înainte de coborîrea sfântului Duh. Creștinismul încă nu se afirmase, pentru că apostolii încă nu primiseră dela Duhul Sfânt flacăra pururea arzătoare, care avea să sus-țină convingerea lor până la eroismul martiric și care avea să lumineze mintea lor pentru înțelegerea fondului dumnezeesc al învățăturii Dascălului lor și pentru răs-pândirea ei în lume. De altfel, Mântuitorul însuș condi-ționase începutul exercitării apostolatului și preoției a-postolilor săi, de pogorîrea sfântului Duh, de oarece le poruncise să rămână în Ierusalim până ce se vor îmbrăca cu putere de sus¹⁹⁾. Ei fuseseră investiți cu plenitudinea puterii spirituale încă din seara Cinei celei de taină, erau deci preoți, dar harul lor trebuia confirmat, trebuia întărit și susținut prin puterea sfântului Duh; și era cu atât mai multă nevoie, cu cât ucenicii nu ajunseseră la o pricepere deplină a tainelor împărăției lui Dumnezeu nici chiar până

17) Ca cea exprimată de *Raynaud* în Liber de prim. Mis., cap. 2 (Cf. Cardinal Bona: De la Liturgie, II éd. Paris, 1874, t. I, p. 43).

18) Cf. *J. Schousboe*: La Messe la plus ancienne, în Revue de l'histoire des religions, Paris, t. XCVI, No. 5, 1927, p. 241.

19) Luca XXIV, 49 și F. Ap. I, 4.

la înălțarea Domnului, cu toate instrucțiunile date de El în timpul celor 40 de zile²⁰). Ziua Cincizecimei a fost hotărâtoare pentru intrarea în funcțiune a puterii preoțești a apostolilor și pentru începutul cultului creștin. Ei pășesc afară, peste pragul camerei de sus, în public, „grăind... măririle lui Dumnezeu”²¹), cu alte cuvinte cântând laudele lui Dumnezeu într’o limbă misterioasă și numai după aceasta urmă predica apostolului Petru. Lauda și mulțumirea către Dumnezeu ajung centrul și caracteristica cultului creștin²²).

Pe de altă parte, celebrarea sfintei Euharistii de către Mântuitorul însuș, în cele patruzeci de zile după înviere, nu mai putea să aibă nici un sens după patimile, moartea și învierea sa, atâta vreme cât El eră personal prezent în mijlocul apostolilor. Frângerea pâinii la Emaus nu este echivalentă cu Euharistia, căci, precum se poate vedea și din alte locuri ale Noului Testament, expresiunea „frângerea pâinii” nu se referea întotdeauna la ideea sau partea sacrificială a liturghiei creștine, ci desemnă și frângerea ceremonioasă a pâinii, adică formulele de rugăciune obișnuite la începutul mesei, după datina iudaică. Locul din Faptele apostolilor XXVII, 34—35, când, cu ocaziunea naufragiului corăbiei, care transportă pe apostolul Pavel la Roma, el încurajă pe marinari și „luând pâinea, a mulțumit lui Dumnezeu înaintea tuturor și frângând, a început a mânca”, este edificator. La Emaus, deci, Mântuitorul stătea la o masă ordinară, iar nu la un oficiu al liturghiei sale. Un creștinism în acțiune, adică în forme de pietate liturgică, trebuie să-l așteptăm, prin urmare, odată cu predica apostolilor.

3. — Pe noi ne interesează în această ordine de idei, în primul rând momentul, în care liturghia creștină a început să se afirme ca un cult cu ființă aparte, ca un cult nou și specific creștin, în prima comunitate de creștini. Ne vom adresa în acest scop, mai întâiu la *Faptele Apost-*

20) Cf. F. Ap. I, 6.

21) F. Ap. II, 11.

22) Cf. Dom Jean de Puniet, La liturgie de la messe, Avignon, 1928, p. 46.

tolilor, de oarece această scriere se ocupă de istoria bisericii creștine în primele ei zile, de cele dintâi manifestări ale vieții creștine, făcând deci mențiune și de primele date ale pietății creștine. Datele acestei scrieri sunt cu atât mai importante, cu cât ele se referă la începuturile liturghiei în două medii deosebite²³): în cel iudaic din Ierusalim și afară din Palestina, în mediul elenic.

Viața comunității convertite în prima zi de predică a sfântului apostol Petru este astfel înfățișată în cap. II, F. Ap.:

„Și erau așteptând întru învățătura apostolilor și întru împărțășire și întru frângerea pînii (τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου) și întru rugăciuni.

„Și toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște. Și-și vindeau moșiile și averile și le împărțiau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și în fiecare zi (καθ' ἡμέραν) cu stăruință și într'un cuget erau în templu și frângând pâine prin case (κλῶντές τε κατ'οἶκον ἄρτον) primiau hrană cu bucurie și cu inimă nevinovată, lăudând pre Dumnezeu etc.” (v. 42—47)²⁴).

Prin urmare, prima comunitate de creștini din Ierusalim ducea o viață de obște; ea mergea la templu, dar în case particulare se instruia prin predica apostolilor și frângea pâinea. Rugăciunea fiind nota și elementul esențial al cultului, se înțelege că viața celei dintâi comunități creștine se concentra în cult, iar „frângerea pâinii” caracteriză acest cult. De sigur, această expresiune ar fi obscură și, prin ea însăși, n'ar spune prea mult, dacă n'ar evoca prin identitatea termenilor ei cu acei respectivi din formula pentru instituirea sfintei Euharistii, însăși cultul „legei celei noi”, a cărui îndeplinire o rânduse Mântuitorul cu poruncă, în amintirea a tot ceea ce El făcuse pentru mântuirea lumii. Nu poate fi nici-o îndoială că aci este vorba de celebrarea sfintei Euharistii, iar nu de o simplă frângere de pâine, obișnuită la mesele iudaice semi-liturgice. Frângerea pâinii în cea dintâi comunitate de

23) Cf. *Pierre Batiffol: Etudes d'Histoire et de théologie positive*, deuxième série, huitième éd., Paris, 1920, pag. 116.

24) Cf. și F. Ap. cap. V, 42.

creștini dela Ierusalim nu era un act izolat, ci o vedem pusă în legătură nedespărțită și de aceeaș importanță cu predica apostolilor, cu rugăciunile și doxologiile, făcând un tot organic. Deci „chiar a doua zi după Cincizecime, apostolii au o liturghie, care se deosebește de liturghia iudaică și care servește la punerea în rânduială a cultului creștin. Negreșit, însă, nu trebuie să exagerăm această idee și să socotim că, din leagănul său, biserica s'ar fi aflat în posesiunea unui ceremonial și a unui formular propriu zis. Este totuș mai presus de orice îndoială faptul că, odată cu aurora creștinismului, cultul cel nou apare cu caracterele sale constitutive, cari îl pun în chip hotărât aparte și nu permit să fie confundat cu cel al templului sau al sinagogilor”²⁵). Din casa de sus, biserica creștină purcede în mijlocul iudaismului și al lumii cu un cult sau cu o liturghie determinată în ființa ei²⁶).

25) *Dom Jean de Puniet*: La liturgie de la messe, p. 48—49.

26) Această situațiune a dat prilej să se afirme că adunările intime de cult de acum erau „o creațiune, care dată dejă din epoca lui Iisus”; o liturghie creștină consistentă și individualizată în esența ei din primul ceas n'ar fi putut fi, adică, posibilă decât ca rezultatul unei practici îndelungate, începând chiar din vremea predicii Mântuitorului. În acest scop, s'au interpretat diferite locuri din Evangheliile (Mc. X, 21; Lc. XII, 32; Mt. XVIII, 19; Mc. III, 20, 31; VI, 34 etc.) în așa chip, ca să se conchidă la existența unei congregațiuni noi religioase, care era preocupată să realizeze împărăția lui Dumnezeu în deosebi prin adunările de cult, în care — după concepțiunea populară de atunci — rugăciunea și masa (frângerea pâinii) rezumau acțiunea sfântă a întregii vieți a comunității. D-l *J. Schousboe* a întreprins susținerea unei astfel de teme în studiul citat mai înainte. (La messe la plus ancienne, publicat în No. 5 din 1927 din *Revue de l'Histoire des religions*, pp. 193—256). D-sa interpretează în sensul unor ședințe ale cultului creștin, masa de la Emaus, înmulțirea pâinilor în pustie și și cazul, pe care-l menționează Evanghelia după Marcu (III, 20), când, din cauza îmbulzirii poporului, Iisus și ucenicii săi „nu puteau nici să mănânce pâine”.

Tema din studiul d-lui Schousboe intră însă în sistemul oficial protestant, care nu vrea să vadă în Euharistia dela Cina cea de taină instituirea liturghiei creștine, ci numai aplicarea mai târzie a unei teologii christologice la mesele rituale păgâne ori iudaice. În această preocupare își află explicațiunea apreciabilă

Dar primii creștini din Ierusalim se împărțiau între templul iudaic și între sfânta Euharistie, în ceea ce privește îndatoririle lor liturgice. Ei nu renunțaseră cu desăvârșire la cultul național strămoșesc și se socotiau îndreptățiți la aceasta de însăși pilda vieții Mântuitorului. De aceea, își petreceau mai întâi timpul orelor de rugăciune după tipicul iudaic de atunci, în templu, după cum era practica pietății ierusalimitene²⁷⁾, adică zilnic la orele de dimineață și la cele de către seară. Astfel, „Petru și Ioan s’au suit în templu la ceasul rugăciunii, în ceasul al nou-lea” (3. d. a.)²⁸⁾; același lucru îl face și sfântul apostol Pavel îndată după convertirea sa și întoarcerea în Ierusalim²⁹⁾. O astfel de practică își găsește explicațiunea; pe de altă parte și în motive, ce stau în legătură cu dezvoltarea bisericii. „De aceea, cultul celei dintâi comunități creștine, care în parte era un act al legii divine și în parte se întemeia pe prescripțiunile apostolilor conduși de Duhul Sfânt, nu putea să fie creat din capul locului dintr’o singură bucată. Deasemenea, nu era folositor să fie închiegat dintr’odată. Fuse deci mai de grab supus legii de dezvoltare a bisericii și trebui să se perfecționeze progresiv, sub conducerea sfântului Duh, a cărui asistență fusese făgăduită apostolilor”³⁰⁾. Nu mai puțin, erau și

doză de imaginație, de pasiune după noutate și originalitate, care duc în protestantism la forțarea sensului textelor. În substituirea prin păreri subiective și la interpretări fără temei în domeniul faptelor. Este destul să ne amintim că sfintele Evanghelii nu pomenesc de vreun alt fel de participare la cult a Mântuitorului cu apostolii săi, decât la cultul public iudaic. Chiar patimile și moartea sa au loc cu ocazia venirii sale în Ierusalim pentru sărbătoarea Paștelui. Prin urmare, nici un semn de practicarea unui cult aparte de către ucenicii Domnului, în timpul activității sale. În ziua Cincizecimei, Euharistia intră în funcțiune precisă ca liturghie creștină, pentru că sfântul Duh, operase în domeniul entuziasmului practic religios aceeași miraculoasă înțelegere și pătrundere, precum în domeniul convingerii dedese siguranță apostolilor până la martirism.

27) Cf. *Pierre Batiffol*, op. cit., pag. 117.

28) Faptele apostolilor III, 1.

29) Faptele apostolilor XXII, 17.

30) *Dom Sultbert Bäumer: Histoire du Bréviaire*, (traduction française par dom Réginald Biron (Paris, 1905, t. I, pag. 46).

întere de propagandă, pentru cari nu făcea să se opereze dintr'odată despărțirea între cultul iudaic și cultul creștin. Iudeii trebuiau câștigați pentru biserică și nicăer nu se oferea un mediu mai potrivit unui astfel de scop ca templul și sinagoga, în orele de rugăciune. De aceea, vedem că sfântul apostol Pavel n'a cedat stăruințelor creștinilor din Efes să mai întârzie la dânsii, ci „despărțindu-se de ei, le-a spus: trebuie negreșit ca sărbătoarea (praznicul), care vine, s'o fac la Ierusalim”³¹⁾, și, de asemenea, întorcându-se din a treia călătorie misionară, ocolește Efesul pentru motivul „că se grăbiă, de ar putea, în ziua praznicului a cincizeci de zile să fie în Ierusalim”³²⁾. De altfel, însuș îngerul Domnului dând drumul din temniță apostolilor închiși de sinedriu, le-a zis: „mergeți și stând, grațiți în templu poporului toate cuvintele vieții aceștia”³³⁾.

De remarcat însă că, chiar în templul din Ierusalim, primii creștini dintre Iudei formau o grupare aparte, care se adună de preferință în pridvorul lui Solomon³⁴⁾, în timpul orelor rugăciunii după ritul iudaic. Trebuie să admitem că la rugăciunile ritualului templului se vor fi făcut adaosuri de către creștini, cu invocarea numelui lui Iisus³⁵⁾. Se înțelege deci că numai după încheerea îndatoririlor de cult dela templu, primii creștini dintre Iudei se puteau consacra cultului noiei religiuni, la care se convertiseră. Seara trebuie să fi fost timpul destinat pentru „frângerea pâinii”, adică pentru celebrarea sfintei Euharistii, în case particulare. De altfel, nu numai simpla împărțire a timpului între îndeletnicirile de pietate ale celor dintâi creștini iudei eră singura indicațiune pentru oficiul liturgic creștin seara, ci, de sigur, se găsiă pentru aceasta o indicație chiar în faptul că Mântuitorul însuș instituisese fundamentul cultului creștin în acest moment

31) F. Ap. XVIII, 21.

32) F. Ap. XX, 16.

33) F. Ap. V, 20.

34) F. Ap. III, 11 și V, 12.

35) Cf. H. Leclercq: *Laudes* (Dict. d'arch. chrétienne et de liturg., fasc. 86—87, pag. 1887 și 1888).

al zilei³⁶⁾. Nu este de loc exclus ca celebrarea sfintei Euharistii să fi început în puterea nopții, ba chiar către a doua parte a ei. La o astfel de concluzie ne îndeamnă constatarea împrejurărilor, în care s'a făcut salvarea minunată a sfântului apostol Petru din temnița, în care îl aruncase Irod cel Mare, prin an. 40 d. Chr. Petru a fost deșteptat în timpul somnului de către înger și a fost condus printre strejeri în stradă, deci noaptea târziu, iar după aceea el „a venit la casa Mariei, maica lui Ioan, ce se chemă Marcu, unde erau mulți adunați și făcând rugăciune”³⁷⁾. Nu mai încapе îndoială că în locuința aceasta a Mariei, sora lui Barnaba, pusă la dispoziția creștinilor din Ierusalim, se celebră cultul propriu creștin al „frângerii pâinii”. Aceasta trebuie să fie semnificația cuvântului rugăciune aci, iar apostolul Petru se îndreptase spre acest azil, ca spre un loc știut, destinat pentru celebrarea misterului liturgic creștin³⁸⁾.

Prin urmare, la prima comunitate creștină din Ierusalim întâlnim la început mai mult un cult „iudeo-creștin”, în care s'ar putea deosebi — după datele primelor capitole din Faptele apostolilor — „un oficiu exoteric și un oficiu esoteric”, dacă putem întrebuința astfel de termeni³⁹⁾; cel dintâiu se practică în templu, iar cel de al doilea „prin case”. Ca o consecință a mecanismului celui dintâi, la Ierusalim, Euharistia creștină, cunoscută sub numele de „frângerea pâinii”, se celebră zilnic.

4. — Individualizarea liturghiei creștine, adică distingerea ființei dar mai ales a oficiului ei, independent de orice ritual tradițional, începù mai precis în comunitățile

36) Cf. și *P. Lebedev*, Liturgica, traduc. de Iconomul N. Filip Buc., 1899, p. 26.

37) F. Ap. XII, 12; cf. și verset. 6—11.

38) Cf. și *H. Lesêtre*: La sainte Eglise au siècle des apôtres, Paris, t. I, pag. 96.

39) *Zöckler*: Handbuch der theologischen Wissenschaften, t. IV: Zeschwitz: Prakt. Theologie, Nördlingen, 1875; No. 6: Die Liturgie des christl. Gemeindegottesdienstes nach ihrer geschichtl. Entwicklung, p. 399 (Cit. după dom Suitbert Bäumer, op. cit., pag. 47).

creștine din afara Ierusalimului, din Palestina adică, dar mai ales în comunitățile întemeiate printre Iudeii din diasporă. Aci, credința cea nouă fusese dusă mai întâi de creștinii din Ierusalim, iar mai apoi fu întărită de apostoli, mai ales în urma persecuțiunilor deslănțuite în acest oraș. Templul, absent în noul mediu, nu mai putea exercita nici autoritatea tradițională pentru îndeplinirea ritualului său și nici să susțină ca un corolar, în concepțiunea creștinilor, uzul pietății ierusalimitene de a se celebra zilnic Euharistia. Astfel, liturghia creștină își putu lega în voie oficiul său în timp de punctele caracteristice istoriei și rațiunilor ei fundamentale și aceasta a avut loc foarte repede, mai înainte chiar de a se împlini 20 de ani dela crucea învierii și înălțării Domnului. Astfel, Faptele apostolilor ne informează că la Troia se celebră „frângerea pâinii” în ziua întâia a săptămânii, adică în ziua, în care înviase Domnul. Această zi eră, deci, singura zi liturgică, adică rânduită pentru serviciul noiei liturghii, pentru că sfântul apostol Pavel, de și a rămas în Troia șapte zile, totuș numai în „ziua întâia a săptămânii” se adună laolaltă cu ceilalți creștini, pentru „frângerea pâinii”⁴⁰). Aceasta eră deci o practică stabilită acum, pe la anul 52—54 și să notăm că sfântul apostol Pavel se găsea de astă dată la Troia pentru a treia oară⁴¹). Mai mult — Duminica („ziua întâia a săptămânii”) se găsea consfințită și intrată în uz înainte de anul 50, căci sfântul apostol Pavel dispune în epistola I către Corinteni ca în această zi să se facă economiile în vederea milosteniilor, dispoziție pusă în practică în Galatia încă mai din’nainte⁴²). Celebrarea oficiului la Troia — se spune precis — a avut loc noaptea, fiind „multe făclii aprinse”, prelungindu-se prin predica apostolului până în ziua⁴³), de și scopul adunării este categoric fixat pentru frângerea pâinii, adică pentru cultul creștin.

Este de presupus că îndeplinirea sfintei Euharistii, noaptea, a înlesnit un proces de tranziție naturală dela

40) F. Ap. cap. XX, 7.

41) F. Ap. XVI, 8; 2 Corint, II, 12.

42) I Corinteni, XVI, 1—2.

43) F. Ap. ibidem v. 11.

Sâmbătă la Duminică. Fără a fi suprimată brusc și formal adică, Sâmbăta își pierdî repede însemnătatea din iudaism; adunările creștine pentru cult se făceau adică Sâmbăta seara, ca în sinagogă, începând de cu seara cu rugăciuni de pregătire, după care venia „frângerea pâinii”, iar în urma acestui rit fundamental al cultului creștin se urmau rugăciuni până dimineața, în cea dintâi zi a săptămânii, adică Duminica. Cu alte cuvinte, sfânta Euharistie era încadrată de rugăciunea de seară și de dimineață. Astfel, fără nici un incident se petrecu „un fel de alunecare”, care îngădui foarte de timpuriu să se poată serba liturgia creștină Duminica dimineața. Cu chipul acesta, cât se poate de curând — timpul nu se poate preciza — Duminica intră în plin uz ca sărbătoare specific creștină, prin care creștinii se deosebiau de Iudei⁴¹⁾. În tot cazul, constatăm faptul deja intrat în uz la finele celor dintâi două decenii de viață creștină.

5. — De altfel, chiar în Ierusalim, desfacerea primilor creștini de cultul templului și dedicarea lor exclusiv cultului Euharistiei s'a început cât se poate de neîntârziat, urmând progresiv sub îndboldul unor evenimente dure-roase, dar, poate providențiale. În mai puțin de zece ani dela înălțarea Mântuitorului la cer, se deslănțuiseră persecuțiuni împotriva creștinilor din Ierusalim, persecuțiuni care făcură din arhidiaconul Ștefan cel dintâi martir al bisericii, înainte de anul 35 și costară viața sfântului Iacob cel mare, pe la anul 40, în timpul lui Irod. Retragerea dela templu și excomunicările inevitabile în aceste împrejurări determinară, de sigur, o concentrare exclusivă asupra cultului creștin, din partea a o mulțime de iudei creștini, cari nu înțeleseseră să se despartă de cultul național decât prin constrângerea unor astfel de împrejurări. Aceasta fu un prilej chiar pentru tânără biserică creștină ca să dea toată consistența externă cuvenită cul-

41) Aceasta este o ipoteză formulată de *dom Cagin* și a fost adoptată de *dom F. Cabrol*: *Le livre de la Prière antique* VI éd., pag. 231; cf. și *dom H. Leclercq*: *Laudes*, op. cit., pag. 1888—1889; *dom. Suitbert Bäumer*, op. cit., pag. 48.

tului său. În deosebi, hotărîrea soborului apostolic ținut în Ierusalim pe la an. 50, prin care se stabiliă neobligativitatea circumcisiunii — „cel mai mare sacrament al iudaismului” — echivală cu tăierea „cordonului ombilical”, care unise biserica cu iudaismul⁴⁵⁾. Astfel, se deschise între cultul creștin și templul iudaic o prăpastie, chiar mai înainte de separațiunea definitivă și iremediabilă, care s’a desăvârșit odată cu dărâmarea templului de către generalul roman Tit.

Prin urmare, liturghia zilnică, proprie comunității din Ierusalim, sub influența ritualului zilnic dela templu, trebui să rămână o excepție; zi liturgică regulată, pentru oficierea misterului liturgic creștin, trebui să rămână chiar pentru biserica din Ierusalim, numai Duminica, adică ziua, în care înviase Domnul și care acum comemoră acel dumnezeesc evehiment cu atâtea urmări pentru mântuirea omului⁴⁶⁾.

Nu ne putem închipui însă că pietatea vie din acele zile, sub amintirea și impresiunea covârșitoare a evenimentelor recente, prin cari se încheiase opera mântuirii, va fi fost îndestulată numai cu o zi de rugăciune. Psihologiceste, înainte de toate, eră natural ca viața primilor creștini să fie absorbită de cult; „primii creștini erau înainte de orice un popor al rugăciunii”, cum se exprimă *Doellinger*⁴⁷⁾. Adunări de pietate, nu mai încapă îndoială că vor fi avut creștinii cei dintâi, chiar în această epocă, și în alte zile, mai ales la vremea orălor iudaice de rugăciune. Sf. apostol Petru se sue în camera de sus, pentru rugăciune, la vremea ceasului al șaselea⁴⁸⁾. De asemenea, sf. apostol Pavel recomandă creștinilor din Efes ca și aceloră din Colose, psalmii, laudele și cântările duhovnicești⁴⁹⁾.

45) *Dom F. Cabrol*: Les origines liturgiques, Paris, 1900, pag. 50.

46) Cf. *H. Lesêtre*, op. cit., tome II, pag. 327.

47) *Christenthum und Kirche zur zeit der Grundlegung*, Regensburg, 1860, p. 348 și 355 (cit. după dom S. Bäumier, op. cit., pag. 47).

48) F. Ap. X, 9.

49) Efesenii V, 19; Colosenii III, 16.

Fără îndoială, cultul din astfel de adunări va fi fost cu elemente din Vechiul Testament, în spirit creștin, cum se vede din enumerarea făcută de apostol, dar rămâne stabilit că nu toate adunările creștinilor din această vreme erau propriu zis euharistice, adică unite cu serviciul sfintei Euharistii, căreia i-a rămas consacrată de regulă Duminica⁵⁰).

Așa s'a putut ajunge cât se poate de timpuriu la adunări liturgice specific creștine, organizate fără vre un fel de dependență față de templul iudaic ori de sinagogă în ceea ce privește obligațiunile rituale din partea membrilor. Astfel de adunări se constată încă în preajma an. 50 și erau numite uneori, întâmplător, cu numele corespunzător grecesc: sinagogă (συναγωγή⁵¹). Numele obișnuit însă și caracteristic adunărilor creștine pentru liturghie eră de „biserică” (ἐκκλησία). Numirea aceasta desemnă nu localul, ci adunarea liturgică creștină⁵²), care n'avea alt motiv de întrunire decât cultul. În acest înțeles găsim cuvântul atât în Faptele apostolilor⁵³), cât și în epistolele sfântului apostol Pavel, care trimitea închinăciuni nu numai în numele său, ci și al bisericilor, fie în general ale neamurilor⁵⁴), fie a celei din casa Achilei și Priscilei⁵⁵), ori către biserica din casa lui Nimfan (Colose)⁵⁶). Se pare, totuș, că sub numirea de biserică se înțelegea și sala destinată în diversele case particulare pentru adunările creștine de cult, adică și locașul. Cel puțin, așa ar rezulta din faptul că sfântul apostol Pavel, în întâia epistolă către Corinteni, muștrându-i pentru neorânduile semnalate în oficiul euharistic la ei, face deosebire între casele obișnuite și casele particulare destinate serviciului liturgic creștin. Astfel, el zicea: „Au doară

50) Cf. și *Adrien Fortescue: La Messe*, trad. de l'anglais par A. Boudinhon, Paris, pag. 8.

51) *Jacob II*, 2; *Ebrei X*, 25.

52) Cf. și *Pierre Batiffol*, op. cit, pag. 100.

53) *XII*, 5.

54) *Romani*, *XVI*, 4.

55) *I. Corint*, *XVI*, 19.

56) *Coloseni IV*, 15, 16.

n'aveți case (οἰκίας-οἰκός) ca să mâncați și să beți? Sau pre biserica lui Dumnezeu (ἡ τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ) defăimați?" ⁵⁷⁾)

Că aceste adunări liturgice creștine erau cu ființa lor aparte bine distinctă, cu o rânduială anumită, avem o dovadă de prin anul 62, în instrucțiunile pe care le dă sfântul apostol Pavel lui Timoteiu, în legătură cu oficiul divin public. El recomandă rugăciuni pentru diversele categorii de oameni, în felul în care ni s'a transmis până astăzi ectenia mare ⁵⁸⁾, precum și alte instrucțiuni cu privire la pozițiunea și disciplina, ce trebuia observată la serviciul divin public. Pe de altă parte, oficiul liturgic creștin se înfățișează, tot în această vreme, în antiteză cu cel iudaic, căci sfântul apostol Pavel scria: „Avem altar, dintru care n'au dreptul să mănânce ceț ce slujesc cortului” ⁵⁹⁾. Prin urmare: sau la templu, sau la biserica creștină, dar în amândouă părțile nu!

Liturghia creștină avea, deci, o consistență sigură, de vreme ce sfântul apostol Pavel întreprinde în epistola către Ebrei să compare cultul mozaic și cultul creștin, stabilind autoritatea și valoarea veșnică a acestuia din urmă, recomandând creștinilor — nu chiar ca o poruncă, ci ca un îndemn — de a frecventa adunarea creștină de cult ⁶⁰⁾.

Cu aceste constatări, ne aflăm aproape cam la 30 de ani de viață creștină, adică până pe la anul 63 după Christos. Am putut stabili până acum cum cultul creștin fixat în esența sa de Mântuitorul, s'a putut strecura, printre împrejurări biruindu-le, pentru ca să apară ca un cult distinct și cu individualitate precisă în fața cultului mozaic; am văzut cum s'a putut degaja de disciplina și spiritul acestui cult, care revendică o misiune, pe care nu vrea s'o cedeze și astfel biserica putu avea liturghia ei, a cărei dezvoltare externă avea să se facă numai în spiritul nou ce o însufleția.

Cu aceasta însă, am cunoscut numai cadrul extern de delimitare al liturghiei creștine de cultul mozaic în timpul

57) I. Corint. XI, 22. Cf. și P. Lebedev, op. cit., pag. 25

58) I. Timoteiu, II, 1 sq.

59) Ebrei XIII, 10.

60) Ebrei, X, 25.

sfinților apostoli, numai semnele externe, care o distingeau și condițiunile specifice, în care ea se mișcă și se dezvoltă. Care eră însă structura ei internă, care eră ordinea sau rânduiala oficiului liturghiei creștine în această vreme? Iată o problemă, care cuprinde în sine un punct de mare interes, cel puțin ca și cel ce ne-a preocupat până acum, de și din alt punct de vedere.

6. — O rânduială completă, dela început până la sfârșit a oficiului liturghiei creștine în vremea sfinților apostoli, nu o aflăm nicăeri în scrierile canonice ale Noului Testament; nu vom afla-o decât după un veac de viață creștină, precum vom vedea, și atunci chiar, numai în liniamentele generale ale succesiunii punctelor ei esențiale. Dacă însă a lipsit autorilor canonului nou ocaziunea de a face o astfel de mențiune, dacă nu s'a ivit atunci nici-o nevoie care să impună chestiunea ordinii liturgice ca scop al scrierilor lor, nu însemnează totuș că nu există un tipic al oficiului cultului „legei celei noi”. Ar fi, de sigur, o greșală să pretindem sau să ne așteptăm a găsi liturghia în întregimea ceremonialului ei, în scrierile Noului Testament. Liturghia este o chestie de Tradiție; ea a ființat împreună cu cateheza apostolică, înainte ca unele părți din conținutul lor să fi ajuns consemnate în scris în diferitele cărți ale Testamentului celui Nou. Liturghia, numai schițată în liniile ei mari și în punctele sale fundamentale, s'a desăvârșit progresiv de către sfinții apostoli, în formele ei accesorii, de care documentele n'au putut lua act precis întotdeauna. Astfel, sfântul apostol Pavel scria Corintenilor că va rândui, cu prilejul venirii la ei, lucruri, pe cari însă nu le menționează ⁽⁶¹⁾. În întregimea ființei și a rânduelii ei, liturghia ne-a fost adusă de Tradiție. „In liturghie, vorbește încă spiritul, care a inspirat sfintele scrieri; liturghia este tradițiunea chiar în gradul său cel mai înalt de putere și de solemnitate” ⁽⁶²⁾.

61) Cf. I. Corint. XI, 34.

62) *Dom Prosper Guéranger: Institutions liturgiques*, II éd. Paris, 1878, p. 3. — Lucrul este atât de adevărat, încât chiar un protestant a trebuit a mărturisi „că știința a ajuns să

După cum, însă, Dumnezeu prescrisese pentru slujba Cortului reguli precise, de asemenea și Mântuitorul trebuie să fi dat instrucțiuni apostolilor săi, trebuie, cel puțin, să le fi lăsat indicațiuni, de vreme ce El pusese poruncă categorică pentru săvârșirea sfintei Euharistii spre pomenirea sa. Aceasta era necesar, pentru asigurarea vitalității spirituale a corpului mistic al lui Christos, care este biserica. De altfel, apostolii însși trebuie să-i fi cerut acest lucru. Precum în timpul activității sale, unul dintre ei s'a adresat Invățătorului: „Doamne, învață-ne pre noi să ne rugăm”⁶³⁾, iar El le-a dat rugăciunea domnească, tot așa, mai târziu, se poate foarte bine să i se fi adresat: „Cum se cuvine să procedăm la frângerea pâinii?”⁶⁴⁾. Timpul dela învierea până la înălțarea sa, pe care Mântuitorul îl petrece în convorbiri cu apostolii săi despre împărăția lui Dumnezeu, a fost propriu pentru aceasta⁶⁵⁾ și nu mai departe decât către sfârșitul veacului întâiu, — precum vom vedea — găsim invocarea unei reguli liturgice stabilită de Mântuitorul. Chiar după înălțarea sa, Mântuitorul a dat lămuriri asupra acestui lucru sfântului apostol Pavel (I. Corint. XI, 23). Apostolii, la rândul lor, vor fi fost nevoiți să pună în practică instrucțiunile primite

recunoască că studiul Noului Testament și al Istoriei bisericești nu poate să dea o lămurire atât de bună cu privire la datele liturgice, ci, dimpotrivă, deschiderea vechilor liturghii este în stare să arunce o lumină nebănuită pentru înțelegerea Noului Testament și a evenimentelor istorice. Căci viața unei religii pulsează în cel mai înalt grad nu în scrierile sale întâmplătoare, ci în cultul său și aci trebuie cunoscută” (*Andreas Duhm: Gottesdienst im ältesten Christentum*, Tübingen, 1928, pag. 4).

63) Luca XI, 1.

64) Cf. *Adrien Vigourel: Liturgies et spiritualité*, Paris, 1927, pag. 33—34.

65) Cf. F. Ap. I, 3. — Sf. *Iustin Martirul și Filosoful* susține că Mântuitorul a dat apostolilor săi astfel de instrucțiuni chiar în ziua învierii, când li s'a arătat (cf. I. Apolog, LXVII, 7). Istoricul *Eusebiu* din veac. IV precizează că aceasta s'a petrecut în locul de pe muntele Maslinilor, pe care Împărăteasa Elena a ridicat biserica Înălțării (De vita Constantini, III, 43. P. G. XX, col. 1104; cf. și Demonstratio evangelica, VI, 18, P. G., t. XXII, col. 458).

în această privință, față mai ales de sporirea numărului creștinilor, cari neîntârziat au trebuit să se concentreze exclusiv asupra cultului nouei lor religii, în urma excomunicării lor din comunitatea iudaică. Mântuitorul instituisese esența liturghiei, iar apostolii la rândul lor trebuiau să organizeze cultul bisericii de curând întemeiate, adică să adapteze formele ei externe paralel cu dezvoltarea bisericii. Având asistența Duhului Sfânt, ei au avut să se îngrijiască de partea decorativă. Pentru aceasta, amintirea și meditația asupra marilor fapte ale mântuirii, la cari ei fuseseră martori, a încălzit pietatea lor și, sub inspirația grației divine, au pus la contribuție formele consacrate de arta botezată — putem zice — odată cu popoarele intrate în sânul bisericii. „Apostolii, în stângăcia lor îndueșătoare, se adresaseră lui Christos cu cererea: „Doamne, învață-ne să ne rugăm” și Domnul le-a dat incomparabilul Tatăl nostru. Biserica a continuat chemarea lui Christos, dând credincioșilor cel mai demn chip de a se ruga”⁶⁶⁾, zice *d-rul Odo Casel*. Și astfel, constatarea unui cult propriu creștin înainte de anul 50 d. Chr., în comunitățile creștine din lumea elenică, nu mai poate lăsa nici-o umbră de îndoială asupra existenței unor reguli ale liturghiei în această epocă.

Drept este că deocamdată nu aflăm decât numirile ce se obișnuiau în această vreme pentru liturghie, ca: „frângerea pâinii”⁶⁷⁾, care se referă mai mult la acțiunea principală, din care constă ritul; ori „Cina Domnului”⁶⁸⁾, sau și „masa Domnului” etc., în legătură cu momentul instituirii și cu semnificația ei mistică. Punând însă în ordine diferitele aluziuni și mențiuni liturgice izolate din scrierile Noului Testament, pe baza indicațiilor din aceleași scrieri și prin confruntare cu ordinea de astăzi a serviciului liturgic, vom reuși să reconstituim ordinea liturghiei apostolice cu maximum de probabilitate. Examinând, adică, diferitele documente vechi liturgice, prin aplicarea

66) Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie, Freiburg im Breisgau, 1922, pag. 11.

67) F. Ap. II, 42, 46, etc.

68) I. Corinteni XI, 20 și X, 21.

regulelor de *anatomie comparată* și simplificând ceeace nu este comun între ele, vom ajunge la o schemă a liturghiei, pe care o putem socoti reprezentând *tradiția* liturgică *apostolică*. Fără îndoială, nu vom merge până la exagerare în compararea și scoaterea de concluziuni în legătură cu cultul primitiv și cel actual al bisericii, dar nici nu putem neglija un astfel de punct de orientare, dată fiind puterea tradiției în materie de religie, dar mai ales excepționalul caracter conservativ al instinctului liturgic.

O urmărire însă a dezvoltării cronologice a elementelor cultului creștin ne-ar putea ajuta să intuim ceva din viața spirituală a primei comunități creștine. Aceasta ar însemna o încercare de *biologie liturgică*, la lumina căreia am putea surprinde procesul de germinație al grăunțelului de muștar, pe care îl reprezintă tradițiunea apostolică și dezvoltarea diferitelor lui elemente în direcțiunea ideii conducătoare a liturghiei creștine. S'ar vedea, astfel, sufletul bisericii, sâmburele primitiv, producând, sub acțiunea intimă a sfântului Duh, unul după altul, toate organele funcționale, în timpul perioadei de elaborațiune, de gestațiune — dacă putem vorbi astfel — până la nașterea unui organism complet⁶⁹⁾. Acest metod am voi să-l avem în vedere cu precădere, în încercarea noastră de față asupra istoriei liturghiei; nevoia, însă, de a examina și de a urmări formele, deci partea obiectivă în care a luat ființă cultul creștin, așa cum ni-l înfățișază literatura bisericească și alte documente, ne va reduce, de fapt, mai mult la o operă de extrinsecism iar nu la o expunere exclusivă a istoriei experienței mistice a sufletului genuin creștin.

7. — Respectând cronologia literară, cea mai veche mărturie euharistică și deci cu privire la liturghie, o aflăm în prima epistolă către Corinteni a sfântului apostol Pavel, scrisă probabil către sfârșitul anului 53⁷⁰⁾.

„Căci am primit dela Domnul ceeace v'am și dat vouă: cum că Domnul Iisus, în noaptea, în care a fost vândut, a luat pâine și mulțumind, a frânt și

69) *Adrien Vigourel*, op. cit., pag. XIV.

70) Cf. și *P. Batiffol*, op. cit., pag. 91.

a zis: (luați, mâncați), acesta este trupul meu carele (se frânge) pentru voi. Aceasta să faceți spre pomenirea mea.

„Asemenea și paharul — după ce-au cinat — zicând: acest pahar este legea cea nouă întru sângele meu. Aceasta să faceți, oridecâte ori veți bea, spre pomenirea mea”.

„Pentru că, de câte ori mâncați această pâine și beți acest pahar, moartea Domnului vestiți, până la venirea lui”⁷¹⁾).

Sfântul apostol Pavel coincide în această privință cu locul privitor la origina sfintei Euharistii, aflat în Evanghelia după Luca⁷²⁾ și amândoi la olaltă sunt într-o neînsemnată „divergență verbală”⁷³⁾ asupra cuvintelor de instituire, față de felul, în care sunt relatate de cei dintâi doi sinoptici⁷⁴⁾. Din punct de vedere liturgic însă, atențiunea ne-ar putea fi atrasă mai de grab spre mica deosebire în ceea ce privește ordinea actelor liturgice din ritul euharistic, așa cum ne este descris că a fost instituit și îndeplinit de Mântuitorul. Astfel, cei dintâi doi sinoptici (Mateiu și Marcu) vorbesc în primul rând de binecuvântarea pâinii, apoi de frângerea și împărțirea ei și în cele din urmă de mulțumiri în legătură cu paharul de vin, pe când sfântul evanghelist Luca și sfântul apostol Pavel menționează actul de mulțumire înainte de frângerea pâinii, ne mai amintind despre mulțumită, când este vorba de pahar. Expresiunea „binecuvântând și mulțumind” desemnează rugăciunile premergătoare actului pentru frângerea pâinii și oferirii paharului.

În tot cazul, din aceste locuri se vede care este esența liturghiei creștine, dar mai ales din împrejurarea, în care scrie sfântul apostol Pavel, rezultă că liturghia creștină nu putea fi considerată ca atare, dacă ea nu era îndeplinită așa cum o instituisese Iisus. Nu ni se descrie însă care erau amănuntele diferitelor momente din ritul sfintei Euharistii, adică nu ni se comunică formulele, din care constau

71) I. Corinteni XI, 23—26.

72) Luca XXII, 19—20.

73) *Adrien Fortescue*: La Messe, trad. de l'anglais par A. Boudinhon, Paris, pag. 4.

74) Mateiu XXVI, 26—28 și Marcu XIV, 22—24.

binecuvântarea și rugăciunile, ce intrau în actul de mulțămire. Totuș, pe temeiul acestor pasagii, putem presupune că ritualul central al liturghiei, adică sfânta Euharistie, s'ar fi oficiat astfel: se aduceau mai întâi elementele materiale, — pâinea și vinul, se făceau rugăciuni de laudă și de mulțumire de către liturghisitor care, amintind de patimile și de moartea lui Christos, pronunță cuvintele de instituție; binecuvântă apoi elementele și frângea pâinea, după care urma împărtășirea.

Din acelaș capitol al întâiei epistole către Corinteni, rezultă că cu oficierea Euharistiei eră în legătură și masa de dragoste (agapa)⁷⁵⁾, dar dacă aceasta preceda sau urma după dânsa, este o chestiune, care nu se află îndeajuns de clarificată de apostol, aci⁷⁶⁾. Din sfaturile către Timo-

75) I. Corint. XI, 20—22.

76) L. Duchesne (*Origines du culte chrétien*, ed. V, 1920, pag. 50 n. 1; *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, III ed. p. 47 și 48), H. Lesêtre (op. cit., t. I, p. 225, t. II, p. 334)) și dom F. Cabrol (*Le livre de la Prière antique* VI ed. p. 78 și 82) sunt de părere că agapa preceda Euharistia. Cf. și dom Jean de Puniet: *La liturgie de la messe*, Avignon, 1928, pag. 51. Acest uz se referea, de altfel, la împrejurarea că Mântuitorul săvârșise sfânta Euharistie la finele unei mese. Împărtășirea pe mâncate obișnuită în veacul al IV-lea, în Cartagina și în unele localități din Africa, în seara Joiei mari, se motivează tocmai pe imitarea Mântuitorului (canon. 32, Hipo, 393). Chiar o dispoziție (can. 50) a unui sinod local ținut la Cartagina în an. 397. consfințează un asemenea uz pentru bisericile africane; dispozițiunea aceasta a fost anulată însă de sinodul II trulan (can. 29; vezi și can. 48 Cartagina). Istoricul Socrate (Ist. b's. V, 22; cf. și Sozomen Ist. bis. VII, 19) consemnează acelaș caz curios pentru creștinii egipteni, din vecinătatea Alexandriei și pentru cei din Phivaida, cari săvârșiau Euharistia, Sâmbăta seara și se împărtășiau cu sfintele taine la sfârșitul unei mese formată din mai multe feluri de mâncări. Eră, de sigur, un ecou al unei practici apostolice — nu știm însă cât eră de generală sau numai locală (Corint.) — dar, nu mai puțin o excepție față de uzul general constatat în veac. II (*Tertulian*: *Ad uxorem*, II, 5, P. L. t. I, col. 1269) de a se lua împărtășirea pe nemâncate. Această din urmă practică eră și în epoca *Constituțiilor apostolice* ca și ceva mai târziu, pe vremea sfântului Ioan Chrisostom. Acesta a fost nevoit să se apere împotriva clevetitorilor, cari-i puneau în sarcină vina de a fi împărtășit pe câțiva creștini după ce ar fi luat masa (Ep. III către episcopul Chiriac). Cf. *Profesorul A. P. Golubțov* — *Liturghia în primele veacuri ale creștinismului* — rev. Bogoslovskii vestnic = Vestitorul teologic, Moscova, August 1913, pag. 628 (trad. de d. I. Stadnițchi).

teiu, reese că, cu ocaziunea săvârșirii sfintei Euharistii, se făceau rugăciuni pentru diferite categorii de credincioși:

„Vă îndemn, deci, înainte de toate, să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțămite, pentru toți oamenii”⁷⁷⁾.

Tot în legătură cu celebrarea sfintei Euharistii se constată în timpul apostolilor o revărsare abondentă de daruri spirituale — harisme — de către Duhul Sfânt, peste unii dintre credincioși, cari ajungeau a avea revelațiuni, a grăi în limbi, a prooroci și a tâlmăci⁷⁸⁾. Este sigur, pe de altă parte, că, la rugăciunile euharistice sau de mulțumire, poporul asistent se asocia răspunzând „amin”. Astfel, sfântul apostol Pavel, vorbind de datoria de a și tâlmăci cei ce aveau harul grăirii în limbi, invocă un argument practic:

„Astfel, dacă binecuvintezi cu Duhul, cel ce ține locul omului de rând (prost, simplu) cum va zice *amin, la mulțumirea ta*, câtă vreme el nu știe ce zici?”⁷⁹⁾.

La aceste amănunte se reduc cunoștințele, pe care ni le pun la îndemână scrierile Noului Testament cu privire la serviciul propriu zis al sfintei Euharistii, care eră cultul specific creștin⁸⁰⁾.

8. — Aluziuni și chiar mențiuni cu privire la cultul primilor creștini se găsesc, totuș, mult mai numeroase, incidental, în diferite pasagii ale Noului Testament. Este sigur însă — având în vedere caracterul lor — că ele nu se

77) I. Timoteiu, II, 1.

78) I. Corint. XIV, 2, 33. — Eră „ca o adevărată liturghie a Duhului Sfânt după liturghia lui Christos”. (*L. Duchesne: Les origines du culte chrétien*, ed. V, 1920, pag. 49).

79) I. Corint. XIV, 16.

80) Nu putem afirma dacă textele din I Tesalonic. V. 26; Romani XVI, 16; I Corint. XVI, 20 și I Petru V. 14, pot fi interpretate în sprijinul uzului liturgic al „sărutării păcii” chiar în această vreme, iar cele din I Timoteiu, VI. 12 în favoarea unei mărturisiri publice de credință, cum este de părere *Adr. Fortescue*, op. cit., p. 7. Așa ar rezulta însă din următoarele cuvinte ale lui *Origen* (In epistolam ad Rom. cap. XVI): „din acest limbajiu a rămas în biserici obiceiul ca frații să-și dea sărutarea, după rugăciuni”.

referă direct la ritul euharistic, sau la liturghia creștină propriu zisă. Vom lua deocamdată cunoștință despre ele, fără să ne ocupăm de locul, pe care îl puteau ocupa în rânduiala serviciului divin.

Epistolele sfântului apostol Pavel ne informează că el recomandă stăruitor diferitelor biserici nu numai ca ele să citească epistolele sale, dar chiar să ia măsuri să se facă același lucru și în alte biserici, cărora el nu le scrisese⁸¹⁾. Fără îndoială, executarea unei astfel de dorințe intră în rânduiala cultului, întru cât citirea cărților sfinte facea parte din ritualul sinagogii⁸²⁾, pe care -- negreșit -- primii creștini nu-l vor fi părăsit nici după ce au avut adunările lor proprii. Instrucțiunile apostolului pot fi interpretate deci în sensul că, pe pupitrul cu cărțile Vechiului Testament, să se adauge și cele scrise sub inspirația legii celei noi și, de sigur, așa s'a urmat cu toate scrierile Noului Testament, încă din vremea apostolilor. Și cum citirea legii vechi implică și explicațiunile sub formă de comentariu sau de cuvântări ușoare sau de omilii, aceeași metodă s'a urmat și față de scrierile autorilor inspirați ai Noului Testament, cari puteau servi ca un minunat punct de plecare și de sprijin pentru predicarea învățăturii creștine. Exemplul dat în această privință, de sfântul apostol Pavel, cu ocaziunea celebrării sfintei Euharistii la Troia, instrucțiunile comunicate lui Timoteiu, precum și mențiunile din întâia epistolă către Corinteni pot servi o probă despre uzul predicii, în urma citirilor la adunările de cult ale bisericii apostolice⁸³⁾.

Un alt element al cultului creștin din vremea apostolilor îl formau și cântările religioase, care nu erau prea depărtate de forma, în care ele fuseseră întrebuințate de creștini, pe când erau numai membrii ai sinagogilor. Așa, sfântul apostol Pavel îndemnă pe Efeseni:

81) I. Tesaloniceni V. 27; Coloseni IV, 16.

82) Fap. Ap. XIII, 15.

83) F. Ap. XX, 7; I. Timoteiu, IV, 13 și I. Corint. XIV, 26.

„(Ci vă umpleți de duhul!) vorbind între voi în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești (λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς), laudând și cântând Domnului în inimile voastre». 84)

Aceeaș recomandatie, cu aceleași elemente și în aceeaș ordine o întâlnim și în epistola către Coloseni 85). S'a încercat definirea și deci deosebirea între psalmi, laude și cântări duhovnicești și s'a ajuns la părerea generală că psalmii sunt acele poezii religioase compuse de David și cunoscute sub acest nume, iar laudele erau acele imne din sfânta Scriptură a Vechiului Testament, înrudite prin fondul și caracterul lor cu psalmii, ca: Cele două cântări triumfale ale lui Moise după trecerea prin Marea Roșie 86), imnul Anei, mama proorocului Samuil 87), rugăciunea proorocului Avacum 88), cântarea proorocului Isaia 89), rugăciunea lui Ionă proorocul 90) și a sfinților trei tineri în cuptor 91). De altfel, acestea au ajuns până astăzi în serviciul liturgic, împreună cu cele compuse după modelul lor și sub inspirația primelor evenimente ale Noului Testament ca: Imnul preotului Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul 92), al dreptului Simion 93) și al sfintei Fecioare Maria 94).

În ceea ce privește „cântările duhovnicești”, ele erau o creațiune pur creștină a entuziasmului religios, care însușea creștinismul primitiv. Noua orientare de credință umplu de un elan sfânt sufletele cele mai pline de simțire, cari, sub inspirația Duhului Sfânt, revărsară pietatea primei comunități creștine în forme lirice, pline de bucuria

84) Efeseni, V, 19.

85) III, 16.

86) Exod XV, 1—19; Deuteronom XXXII, 1—34.

87) I. Impărați II, 1—10.

88) Avacum III, 1—13.

89) Isaia XXVI, 9—17.

90) Ionă II, 3—10.

91) Daniil III, 24—90.

92) Luca I, 68—79.

93) Luca II, 29—32.

94) Luca I, 46—54.

mântuirii realizate în biserică⁹⁵). Unele „fragmente de proză ritmată”⁹⁶) din scrierile sfântului apostol Pavel sunt privite ca cele dintâi modele de imne creștine sau „cântări duhovnicești”. Astfel:

Mare este taina creștinătății (evlaviei):
Dumnezeu s'a arătat în trup, s'a îndreptat în Duhul,
A fost văzut de îngeri,
S'a propovedit între neamuri,
A fost crezut în lume,
S'a înălțat întru mărirea⁹⁷).

sau:

„Pentru aceea zice:
Deșteaptă-te cel ce dormi
Și te scoală din morți
Și te va lumina Christos”⁹⁸).

De asemenea:

„Și aceasta — fiindcă știți vremea,
Că acum vreme este
Noi din somn să ne sculăm:
Că mai aproape este de noi mântuirea
Acum, decât când am primit credința”⁹⁹).

Aceste amănunte singuratiche ne îndreptătesc — precum vedem — să distingem două feluri de elemente în cultul celor dintâi creștini. Citirile din Vechiul Testament și psalmii reprezentau comoara tradiției, pe care au adus-o în biserică odată cu ei creștinii iudei, iar elementul nou îl formă produsul inspirației pur creștine, care isvoră din trebuințele adânci ale inimei cât și ca „cerințe create de noua lege a harului”¹⁰⁰). Citirea Legii și a profetilor în cultul bisericii însemnă, de altfel, un temei verificat al noii credințe, la care se refereau atâtea locuri din Vechiul Testament, iar psalmii cuprindeau într'înșii o bogată expe-

95) Cf. *P. Lebedev*, op. cit. pag. 21; *Dr. V. Mitrofanovici*, Liturg. bis. drept. credinc. răsărit., Cernăuți 1909, pag. 300—301; 438; *F. Cabrol*, Cantiques, Dict. d'Arch. Chrét. et de liturg. t. II, 2e part., pag. 1975—1976; Le livre de la Prière antique, pag. 13—6, 26—32; *Adr. Fortescue*, op. cit., pag. 6.

96) *Adr. Fortescue*, op. cit., pag. 6.

97) I Timoteiu III, 16. A se vedea și I Timoteiu VI, 15, II Timoteiu II, 11—13.

98) Efeseni V, 14.

99) Romani, XIII, 11.

100) *Dom Suitbert Bäumer*, op. cit., pag. 2.

riență religioasă, cântând în același timp perfecțiunile și providența lui Dumnezeu sub cele mai variate forme. Nu mai puțin, mulți din ei vibrau de speranțe mesianice; întrebuințarea unei astfel de categorii de psalmi în cultul bisericii creștine, înlesneă — într'un anumit fel — îndeplinirea poruncii Mântuitorului de a se săvârși liturghia întru pomenirea sa. Nimic, deci, mai natural ca trecerea în cultul creștin a unor elemente, în cari se cuprindeau aspirațiunile spre noua stare spirituală. Ceva mai târziu, s'a formulat chiar — precum vom vedea — o justificare teoretică în literatura bisericească în favoarea acestei moșteniri dela sinagogă.

Trebue însă să admitem că trecerea elementelor din cultul Vechiului Testament nu s'a făcut „tale quale”, ci ele au fost supuse unei operațiuni de creștinare prin alegerea lor în concordanță cu noua situație din istoria mântuirii. Pericopele din sfânta Scriptură și psalmii din cultul creștin nu puteau fi aceiași ca în cultul sinagogii, ci erau aleși anume acei, cari cuprindeau în vre un fel prevestiri despre Mântuitorul, despre opera și despre biserica sa. Aceste părți trebue să fi fost încadrate în doxologii creștine ca: „slavă ție prin Fiul Tău Iisus” despre care ne dau mărturie documente dela sfârșitul veacului I¹⁰¹). Nota specific creștină, însă, o imprimă cultului acestor adunări de credincioși spiritul și accentele noiei religii, cari vibrau în citirile scrisorilor apostolilor, în predica, ce le explică și în imnele pietății creștine, compuse — ca formă lirică — după modelul celor din sfânta Scriptură. În această privință, imnul preotului Zaharia, al sfintei Fecioare Maria și al dreptului Simion vor fi fost cele dintâi, cari au răsunat la cultul primelor adunări creștine.

Viața curat creștină a pietății celor dintâi credincioși ai bisericii o caracteriză mai pronunțat, fără îndoială, *rugăciunea* — rugăciunea cu invocarea numelui lui Iisus, rugăciunea de laudă, de cerere și de mulțumire lui Dumnezeu „prin Domnul Nostu Iisus Christos”¹⁰²). Rugăciunea formă cea mai de seamă preocupare a primilor creștini,

101) Cf. Invățăăt. celor 12 apostoli, IX, 2, 3; X, 2 și 5.

102) Romani V, 11; cf. și VI, 11 etc.

precum ne informează cele dintâi capitole din scrierea Faptele Apostolilor. Rugăciunea eră, de altfel, unul din punctele însemnate ale ritualului iudaic.

Cum se vede, cultul tinerei biserici creștine cuprindea în rânduiala sa aceleași elemente ca și ritualul sinagogii, de și în alte forme și în alt spirit. Aceste elemente, le-am putea grupa în patru puncte: 1) *Citiri*, 2) *Predică*, 3) *Cântările* în general (psalmi, imne) și 4) *Rugăciuni*. Am mai putea agăuga și colectele pentru săraci¹⁰³⁾, care, de asemenea, nu erau streine de serviciul sinagogii. Această rânduială am putea-o califica drept „serviciul sinagogii creștinizate”¹⁰⁴⁾.

Nu este greu însă să distingem că elementele de cult examinate acum în urmă nu sunt tot una și nu pot fi confundate cu serviciul euharistic, de care ne-am ocupat la început. Aceasta ne îndreptățește să afirmăm că nu toate adunările de cult ale primilor creștini erau însoțite de celebrarea sfintei Euharistii. Constatări făcute în documentele din secolele următoare ne îndreptătesc să facem o deosebire între adunările sau cultul din zilele ordinare și cultul liturgic de Duminică, în timpul sfinților apostoli. În tot cazul, Duminică, serviciul după programul creștinizat al sinagogii trebuie să fi format partea pregătitoare și introductivă în serviciul liturghiei euharistice. La o astfel de concluziune ne îndreptățește constatarea și deosebirea, ce se poate face în toate secolele următoare și în toate bisericile până astăzi între un serviciu premergător, cunoscut sub numele de „liturghia catehumenilor” și între liturghia creștină propriu zisă sau „liturghia credincioșilor”. În tot cazul, celebrarea sfintei Euharistii eră unită chiar în veacul apostolic cu serviciul, pe care l-am numit al sinagogii creștinizate. Epistola întâia către Corinteni ne oferă încă un indiciu în această privință¹⁰⁵⁾.

103) Cf. *L. Duchesne: Origines du culte chrétien*, V ed. Paris 1920, pag. 49; *Adr. Fortescue*, op. cit., pag. 6.

104) *A. Fortescue*, op. cit., pag. 5.

105) XIV, 26, în care apostolul, dând instrucțiuni în legătură cu manifestarea harismelor, zice: „ce este, dar, fraților? Când vă adunați, fiecare dintre voi psalmi are, învățătură are, limbă are, descoperire are, tălmăcire are. Toate spre zădire să se facă”.

9. — Incercând acum, ca încheiere, schițarea într'un tablou general a rânduelii liturghiei din vremea sfinților apostoli, vom căuta în acest scop un sprijin în indiciul, ce-l aflăm în versetul 42, capit. II, din scrierea Țap. Apostolilor. Precum rezultă de aci, primii creștini „erau așteptând întru *învățătura apostolilor*, întru împărtășire și întru *frângerea pâinii* și întru *rugăciuni*”. Primul element din programul acestor adunări creștine eră, prin urmare, cu caracter didactic — „învățătura apostolilor”, deci pregătitor, iar partea a doua o formă serviciul euharistic: „frângerea pâinii”. Nu mai încăpe nici-o îndoială că expresiunea „învățătura apostolilor” trebue luată într'un sens larg și anume nu numai în înțelesul unei predici de teologie practică creștină, ci cu toate elementele, pe cari ea trebuia să le implice: cu elementul tradițional al vechilor Scripturi, din care sfinții apostoli extrăgeau datele, ce se verificau în noua împărăție a harului, cu psalmii, cu imnele și cântările duhovnicești. Înainte, deci, de „frângerea pâinii”, eră un program sau o rânduală de cult asemănător, în schema lui generală, cu cel din sinagogi, care s'ar înșira astfel:

A

a) Citiri din sfânta Scriptură a Vechiului Testament și din scrierile apostolilor, apărute în acea vreme;

b) Predica sau omilia, ce urmă ca explicare a textelor citite;

c) Psalmii, imnele și cântările duhovnicești;

d) Rugăciuni.

Despre înserarea în această parte a serviciului divin din această vreme a unei mărturisiri de credință (I Timoteiu, VI. 12) și a sărutării păcii, nu putem face o afirmațiune suficient susținută, precum am menționat deja.

Urmă apoi partea a doua sau „frângerea pâinii”, care, după datele din Noul Testament, deja văzute, nu putea fi celebrată decât așa cum o săvârșise Mântuitorul:

Deci:

B

a) Rugăciuni de laudă lui Dumnezeu și rugăciuni de

mulțumire, brodate, negreșit, pe tema amintirii jertfei Domnului, de oarece sf. Euharistie fusese instituită pentru pomenirea sa. În acestea intrau, fără îndoială, pronunțarea cuvintelor de instituirea sfintei Euharistii și binecuvântarea sau sfințirea elementelor euharistice;

b) Impărtășirea credincioșilor încheia serviciul divin. Predica prelungită de sfântul apostol Pavel în Troia, după „frângerea pâinii”¹⁰⁶⁾, era probabil o excepțiune, potrivită cu împrejurarea de atunci, într-o dimineață apostolul urmă să se imbarce cu însoțitorii săi.

Cu privire, deci, la fizionomia cultului creștin din epoca apostolică, putem încheia cu constatarea că în el se puteau distinge două părți: una principală, fundamentală și specific creștină, care constă în celebrarea Euharistiei, iar alta adoptată în timpul procesului de separațiune al bisericii de sinagogă, după schema rânduelii acesteia din urmă, dar perfecționată în conținutul ei de către sfinții apostoli după spiritul creștin¹⁰⁷⁾. Acest din urmă oficiu corespundea ca timp orelor de rugăciune din iudaism, iar Duminica, când se celebra sfânta Euharistie, cele două părți ale oficiului liturgic creștin erau unite, punctul culminant formându-l ritul euharistic, care ocupă partea a doua în ordinea succesiunii din rânduiala serviciului.

Preotul PETRE VINTILESCU

Profesor agregat

La Facultatea de Teologie din București

106) Cf. *Adr. Fortescue*, op. cit., pag. 10.

107) Cf. *Dom Suit. Bäumer*, op. cit., pag. 58.

LIMBA ȘI STILUL SF. AP. PAVEL

din epistola către Efeseni, în raport cu celelalte epistole ale sale

I. *Limba și stilul în studiile Noului Testament.* Studiile în Noul Testament au luat în epoca mai nouă un pronunțat caracter *linguistic* și *filologic*. Aceasta înseamnă că aceste studii au trecut dela o fază sintetică la una analitică de amănunt. Orice părere, care privește o chestiune de sinteză, nu-și poate face loc decât dacă e sprijinită pe migăloase studii de amănunt. Această nouă direcție a studiilor biblice în N. T. — ceeace se poate zice dealtfel și despre Vechiul Testament —, a fost atrasă, după părerea noastră, din 2 motive de seamă.

1. Întăiul motiv este că în secolul trecut, odată cu dezvoltarea științelor istorice și exacte, autorii în N. T. s'au străduit să clădească și ei o sinteză a tuturor chestiunilor importante ce se ivesc din N. T. și să dea astfel o explicație generală la diferitele probleme. Între acestea de pildă, ceeace a pasionat în deosebi secolul trecut, era dorința de a pătrunde și de a da un răspuns critic asupra vieții, personalității și caracterului mesianic al Mântuitorului, asupra originii creștinismului, asupra condițiilor lui de răspândire în lumea iudeo-păgână ș. a. *Baur* și *Renan*, cei doi autori cari au dominat secolul trecut în chestiunile de N. T., au primit tocmai din această dorință de a deslega toate chestiunile importante cari privesc începuturile creștine. Amândoi au plecat deci dela un motiv dinafară și cu o metodă istorică.

Această metodă însă are nevoie de *isvoare*. Pentru chestiunile de mai sus însă nu există alte isvoare, decât aproape exclusiv *cărțile Noului Testament*. Asemenea autori au fost deci nevoiți să le folosească, însă ei au încadrat aceste cărți în sistemul soluției la care voiau să ajungă, fără multă pă-

trundere și fără un serios studiu al tuturor amănuntelor, spre a vedea dacă acestea sprijină concluzia lor generală. Metoda secolului trecut avea deci ceva aprioric și subiect în studierea cărților Noului Testament, căutând fiecare nu atât să patrundă obiectiv aceste cărți, cât să extragă din acestea argumente cari să sprijine teza personală a autorului.

Se cunoaște de pildă metoda urmată de Baur. El a plecat dela principiul că originile creștinismului s'au dezvoltat în 3 faze, una iudaică, alta de reacțiune din partea sf. ap. Pavel, pentru a ajunge la împăcarea extremelor, într'o sinteză de doctrină. Din acest principiu, Baur a făcut singurul criteriu, de a împărți cărțile din N. T., socotind primitive toate părțile cari arată lupta între iudaism și creștinism, și foarte târzii, pe cele cari arată o atmosferă calmă și sintetică. În acest chip, el considera multe cărți din N. T., ca epistola către Efeseni și scrierile sf. Ioan, ca fiind scrise abia pe la jumătatea secolului al 2-lea! În asemenea condiții, datele tradiției creștine cât și autenticitatea cărților Noului Testament erau sacrificate adesea numai în scopul de a satisface părerile generale ale autorului. În dorința unui studiu de sinteză, fiecare autor a construit un sistem al său.

Sinteza nu-i obiectivă însă, dacă nu se sprijină pe temeiul solid al amănuntelor și analizei. Deaceia, părerile și sistemele metodei de mai sus variind prea mult, s'a simțit nevoia unui temeiu mai obiectiv și mai sigur, pentru soluționarea diferitelor chestiuni generale cari privesc N. T. Din acest motiv, autorii au început să se coboare din ce în ce mai mult la chestiunile de critică filologică și literară, pentruca prin aceasta numai să se ridice la concluziuni mai generale. Studiul limbii, stilului și ideilor fiecărei scrieri din N. T. s'a dezvoltat deci ca o reacțiune împotriva metodei de-a construi sisteme și păreri clădite pe nisip.

2. Dar și alt motiv a contribuit la dezvoltarea uimitoare asupra limbii N. T. Acest nou motiv poate fi rezumat în *noul material filologic* ce a venit în fața cercetătorului în N. T. Acest nou material a venit atât în domeniul limbii grecești în genere, cât și în cel ebraic sau aramaic, prin nouile descoperiri și studii făcute în epoca modernă. Descoperirea limbii sanscrite în 1786 de *Williams Jones*, a produs

o revoluție în filologia comparată, această limbă fiind socotită prin cercetări din urmă ca rădăcina limbii grecești și latine. Studiile filologice în genere au luat un nou avânt și mai ales pe terenul limbii grecești, care interesează de aproape limba din N. T., s'au făcut cercetări și studii de-o mare importanță și întindere, publicându-se opere despre fiecare autor, descoperindu-se noi inscripții, papiri și ostraca, căpătându-se o mai apropiată cunoștință asupra dialectelor vechi și a celui modern. Cine a văzut măcar numai volumele numeroase de papiri colecționate de *Grenfell și Hunt* ¹⁾, își poate da seama ce material nou lingvistic venia de cercetat, care interesa într-o bună măsură și pe cercetătorii în N. T.

Deaceia, chiar pe terenul studiilor N. T., se publică numeroase opere filologice și lexicale: *Deissmann, Moulton, Robertson, Milligan, Blass, Thumb, Radermacher, Preuschen* ș. a., publică unii studii de primă importanță lingvistică, alții dicționare, toți contribuind astfel să dea un bogat material lingvistic pentru N. T. Pelângă aceasta, o mulțime de comentarii filologice își fac aparițiunea în toate limbile. Tot acest material nou a atras atenția de aproape asupra limbii Noului Testament, deci un nou motiv pentru dezvoltarea studiilor în această direcțiune. Rezultatul acestor cercetări filologice în studiul biblic a venit însă să isbească în autenticitatea multor cărți din Noul Testament, căci mulți au început să ia singurul criteriu numai limba și ideile, nesocotind mărturiile Tradițiunei. Se poate spune deci că autenticitatea cărților din N. T. e discutată în epoca mai nouă, nu numai prin lumina datelor Tradițiunei, cât mai ales prin dovezile interne: limba și stilul deoparte și ideile de alta. Cum obiecțiunile de seamă cari vin dela adversarii autenticității unor cărți din N. T., se concentrează pe acest tărâm, de-aci vine și obligația noastră de-a studia de-aproape limba fiecărui autor și fiecărei scrieri.

Pe lângă această obligație însă, vine și un mare folos. Înțelegerea ideilor și textului nu-i completă decât prin pătrunderea în amănunte a limbii și stilului folosit de autor. Acest adevăr e atât de lămurit, încât justifică de ce încercăm aici să întreprindem un studiu asupra limbii și stilului sf. ap. Pavel, în legătură mai ales cu epistola către Efeseni.

1) O amănunțită descriere în *Robertson, Grammar of N. T.*, p. 1819.

II. *Vocabularul sf. ap. Pavel din epistola către Efeseni, în raport cu cel din celelalte epistole.* Între epistolele sf. ap. Pavel acelea cari întâmpină mai mare opunere din cauza limbei, sunt epistolele *pastorale*, epistola către *Efesenii* și într-o mai mică măsură, epistola a 2-a către *Tesaloniceni*, ca să nu pomenim epistola către *Ebrei*, care este mult mai deosebită în limbă și stil. Epistola către *Efesenii* însă e cea mai contestată pe motive de limbă, stil și idei, între primele 10 epistole ale sf. ap. Pavel¹⁾. Spre a lămuri deci concluziile cari se impun după un studiu al vocabularului și stilului din această epistolă în raport cu celelalte epistole, cât și pentru a da o oarecare îndrumare de metoda ce poate fi urmată, vom căuta să analizăm limba și stilul în lumina generală a celorlalte epistole pauline. Va fi nu numai o concluzie de tras asupra epistolei către *Efesenii*, dar și o mai apropiată cunoaștere a chipului în care folosește sf. ap. Pavel limba și stilul în diferite epistole.

a) *Privire generală.* Vocabularul formează materialul din care un autor construiește scrierea sa. Acest material poate varia după felul de cultură al autorului, după subiectul scrierii, după diferitele împrejurări în care scrie și chiar după cititorii pe care îi are în vedere. Cu toate acestea, există un fond comun, o asemănare organică în ceea ce privește totalitatea cuvintelor și preferința de-a fi folosite de un autor. Unul e mai bogat și mai variat, altul mai sărac; unul e mai corect în expresii, altul mai expus la greșeli.

Acelaș lucru se poate zice și despre un sfânt autor din Noul Testament. Cu cât însă unul are mai multe scrieri, cu atât se poate urmări mai ușor caracteristica de a mânui limba în care scrie. În această privință, sf. ap. *Pavel* poate sta în fruntea oricărui alt scriitor din N. T. El are cel mai mare număr de scrieri (14 epistole), fiecare scrisă în chip deosebit și către cititori feluriti. Totodată, aceste epistole luate laolaltă ca *volum*, întrec pe oricare alt scriitor din N. T. Făcând un calcul aproximativ, iată cum se prezintă volumul scrierilor fiecărui autor față de întregul conținut al N. T.:

1) Vezi Comentarul meu în *Epistola către Efesenii*, p. 13.

1. Sf. ap. Pavel (14 epistole)	cuprind cam 28% din tot N.T
2. „ Luca (Evanghelia a treia și Faptele Apostol.)	„ „ 27,50% „ „
3. „ Ioan (Evangh. 4, 3 epist. și Apoc.)	„ 18,50% „ „
4. „ Matei (Evanghelia întâia)	„ 13,50% „ „
5. „ Marcu („ a doua)	„ 8,50% „ „
6. „ Petru (2 epistole)	„ 2,50% „ „
7. „ Iacob (1 epistolă)	„ 1,00% „ „
8. „ Iuda (1 „)	„ 0,50% „ „

Dacă am lua deci ca unitate epistola lui Iacob, scrierile sf. ap. Pavel sunt de 28 ori mai voluminoase laolaltă, în fruntea tuturor celorlalți, deși foarte apropiat de scrierile sf. Luca. Atât deci ca varietate a scrierilor, cât și ca volum, sf. ap. Pavel oferă un material bogat pentru studiul de aproape în vocabular și stil, în toate manifestările asemănătoare sau deosebite. Pe lângă epistolele sale, nu trebuie uitat că ne pot ajuta în această privință și *cuvântările* rostite în diferite prilejuri și redată de Luca în Faptele Apostolilor. Studiind deci epistola către Efeseni în raport cu tot restul scrierilor sf. ap. Pavel, nu se poate zice că nu avem toate posibilitățile de a desprinde asemănările și deosebirile.

X b) *Cuvinte cu totul caracteristice* (hapax legomena). Incepând cu cuvintele cari sunt caracteristice epistolei către Efeseni, se numără cam 42 cuvinte, cari sunt cu totul străine față de scrierile din N. T. Se află deci numai în epistola către Efeseni. Unele însă din aceste cuvinte nu se află nu numai în altă scriere din N. T., dar nici chiar la vr'un autor înainte de sf. ap. Pavel și nici în Septuagintă¹⁾. O listă completă se poate găsi în oricare comentariu mai dezvoltat²⁾, așa că aici redăm numai câteva din aceste cuvinte; *ἄθεος* (ateu), *ἐνότης* (unitate), *εὐτραπέλια* (glumă prostească), *καταρτισμός* (restatornicire, desăvârșire), *μεθοδία* (meșteșug viclean), *μεσότοιχον* (zid din mijloc), *μορολογία* (vorbită nebunească), *παροργισμός* (ațâțare, furie), *ρύτις* (sbârcitura feței: 5,27) ș. a.

Pe lângă aceste cuvinte cari se află numai în epistola

1) *Jacquier*: Hist. des livres du N. T. vol. I p. 302-3.

2) *Haupt*: Der Brief an die Epheser, p. 52; *Abbot*: Ephesians p. XXXI; *Westcott*, ibid. p. XXXVIII ș. a.

către Efesenii și nicăieri alurea în N. T., mai există un număr cam de 30 cuvinte, cari deși se află aici și la alți autori în N. T., totuși nu apar în alte epistole pauline. Ar fi deci cam 72 cuvinte cari ar fi noi față de vocabularul folosit de sf. ap. Pavel în celelalte epistole. Să fie aceasta o dovadă că avem aici vocabularul unui alt autor decât sf. ap. Pavel?

Mai întâi, trebuie observat că numărul de cuvinte hapax legomena poate fi micșorat, dacă avem în vedere anumite criterii de a le judeca. Mai întâi trebuie înlăturate din acestea acele cuvinte cari apar în *citări* și cari nu sunt propriu zis ale sf. ap. Pavel. În această categorie intră 9 cuvinte aflate în epistola către Efesenii: αἰχμαλωτεύειν (a lua prizonier: 48), ἐπιφάσκειν (a lumina: 514), μακροχρόνιος (timp îndelungat: 63) ș. a.

În altă categorie, trebuie avute în vedere cuvintele cari deși nu se află în celelalte epistole ale sf. ap. Pavel, au însă și la el cuvinte foarte apropiate ca rădăcină și înțeles. Așa de pildă, cuvântul αἰσχροτής (urăciune, măscăriciune) este caracteristic în această epistolă, însă adj. αἰσχρός dela care derivă, se află atât în această epistolă (512), cât și de 3 ori numai în alte epistole pauline (1 Corint. 11 6, 1435 și Tit. 1 11). Dacă adjectivul e caracteristic lui Pavel, de ce n'ar fi și substantivul derivat?

Alt exemplu: verbul χαρίζω (a dăruî) apare numai în Efes. 16 și Luca 128, nicăieri alurea însă la sf. ap. Pavel. Totuși nu-i împotriva unității de vocabular a sf. ap. Pavel, căci derivatele χάρις și χαρισμα sunt într-o proporție de 2/3 din totalul în N. T. numai la sf. ap. Pavel, iar echivalentul χαρίζεσθαι se află tot numai la Pavel și Luca în N. T. (2 ori în Efesenii cap. 432). Se arată cel mult o afinitate de vocabular între ap. Pavel și Luca, deși derivatele acestea se află de obicei mai ales la Pavel.

φρόνησις confirmă regula aceasta, deși apare numai în Efesenii 18 și Luca 127 (2 ori tot N. T.) Însă *toate derivatele* cu aceeași rădăcină nu se găsesc în N. T. decât la sf. ap. Pavel, Luca și Matei. Așa, φρόνιμα care e apropiat ca înțeles de substantivul de mai sus, se află numai la Pavel de 4 ori în epistola către Romani (86 de 2 ori, 87, 27); de asemenea verbul φρονεῖν se află la sf. ap. Pavel de 25 ori și numai de

3 ori aiurea (Matei 16³³, Marc 8³³ și Luca 28¹²), deși acesta nu-i niciodată în Efeseni; totașa adj. *φρόνιμος* se află tot numai la Pavel, Luca și Matei (5 ori Pavel, 9 ori rest în N. T.) Se poate vedea deci că subst. *φρόνησις* face parte tot din aceeași rădăcină cu cuvintele folosite îndeosebi de sf. ap. Pavel, deși uneori aceste derivate apar la Luca și Matei.

Verbul *προσκολᾶσθαι* (Efes. 5³¹ = a se lipi de), nu-i nicăieri în altă epistolă la sf. ap. Pavel, apare însă câteodată în Matei 9⁵, Marc 10⁷ și Acte 5³⁶. Peste tot însă apare în citat după Geneză, așa că nu poate fi luat ca o dovadă împotriva unității de vocabular a sf. ap. Pavel, mai ales că verbul simplu *κολᾶσθαι* (a alipi), apare de mai multe ori la Pavel (Rom. 12⁹, I Corint. 6¹⁶ și 17).

Exemple de acestea s'ar putea lărgii la mai multe din cuvintele din epistola către Efeseni cari nu apar de loc în N. T., sau numai la alți scriitori, însă nu la sf. ap. Pavel. Așa: *εὐσπλαγχνος* numai Efes. 4³² și I Petru 3⁸ în N. T., însă simplu *σπλαγχνᾶ* de 8 ori la Pavel (2 Corint. Filip. Colos și Filimon), deși numai de 3 ori în tot restul din N. T. adj: *σαπρὸς*, rău stricat (numai Efes. 4²⁹ și de 7 ori în Matei și Luca). La sf. ap. Pavel e însă figurat, zis despre un cuvânt *rău* pe când la ceilalți e sens concret, despre fructe *putrede* (cf. Mat. 7¹⁷⁻⁸, 12³³; Luca 6⁴³).

În orice caz, numărul de cuvinte din vocabularul epistolei către Efeseni, cari nu apar în alte epistole ale sf. ap. Pavel, ar fi considerabil micșorat, dacă la fiecare am ține seama de criteriile de mai sus.

Dar nu tindem să reducem cu totul numărul acestor cuvinte. Ceeace formează caracteristica vocabularului la sf. ap. e tocmai bogăția și felurimea lui. Curios ar fi să nu fi găsit cuvinte noi, de vreme ce toate epistolele sale au într-o proporție oarecare cuvinte hapax legomena. În toate epistolele lui se numără cam 895 cuvinte de acestea (168 numai în pastorale), la care dacă se adaugă încă 168 din epistola către Ebrei, obținem cam 1.063 cuvinte caracteristice lui Pavel, adică mai mult decât 1/5 din numărul total al cuvintelor din vocabularul N. T., care trece de vreo 5.000 cuvinte. Era de așteptat deci ca și în epistola către Efeseni să găsim un

număr oarecare, după cum se află în toate celelalte epistole: 96 în Romanl, 91 în I Corinteni, 92 în II Corint., 33 în Galateni, 34 în Coloseni, 36 în Filipeni etc.¹⁾ Nici proporția socotită după lungimea fiecărei epistole nu-l depășită în această epistolă, care se înscrie la mijloc între celelalte²⁾.

Cuvintele deosebitoare din vocabular confirmă deci regula celorlalte epistole și deci nu pot fi împotriva unității de vocabular a epistolei către Efeseni în raport cu celelalte.

c) *Vocabularul comun al Epistolei către Efeseni, în raport cu cel al sf. ap. Pavel.*

Cuvintele de mai sus arată în deosebi ceea ce deosebește această epistolă de celelalte ale sf. ap. Pavel, fără ca din ele să se poată trage o concluzie definitivă de deosebire și cu atât mai puțin de asemănare. Dar într-o scriere trebuie socotit nu numai ceea ce deosebește, ci mai ales ceea ce unește ca vocabular. În acest scop, pentru a ajunge la o concluzie definitivă, analizăm aici vocabularul de bază al epistolei, adică cuvintele de seamă cari intră în compunerea ei. Numai așa vom putea vedea dacă materialul epistolei se apropie mai mult de sf. ap. Pavel, e diferit de el, sau se apropie de alt autor din N. T. În acest scop, nu voi considera în tabela de mai jos cuvinte prea comune, pe cari oricine le poate folosi și deci n'ar aduce nici-o dovadă pentru sau contra. Așa de pildă, prepozițiile, conjuncțiile, adjective ca νέος=nou, μέγας=mare, sau verbe comune ca „a da“, „a merge“, „a vorbi“, „a spune“, „a auzi“, „a privi“, ori substantive ca: „femeie“, „bărbat“, etc., etc., nu vor intra în această tabelă.

În schimb, vom considera un număr de aproape 200 cuvinte din vocabularul epistolei, cari formează scheletul limbii ei și cari pot da o indicație despre preferința de vocabular a autorului. Acestea nu sunt alese în chip special și numărul lor destul de însemnat poate da o indicație obiectivă. Cuvintele hapax legomena desigur nu intră în această tabelă, fiind considerate mai sus.

1) *Godet*: Introduction au N. T. p. 77;

2) Studiul lui *Harrison*, vezi *Comentarul* meu, la p. 14 notă.

Criteriul de apreciere e acesta :

1) Cuvintele notate cu o cruce (†) apar numai în scrierile sf. ap. Pavel ; *caracteristice deci în chip absolut*.

2) Un cuvânt care se află în majoritate absolută în epistolele sf. ap. Pavel față de N. T., e notate cu un dublu asteric (**), socotit *caracteristic* vocabularului sf. ap. Pavel.

3) Cuvinte cari depășesc cu mult raportul de 1/3 în epistolele sf. ap. Pavel față de restul din N. T., sunt notate cu un asteric (*) ca *relativ caracteristice*, întrucât întrec proporția ce-ar fi de așteptat având în vedere volumul scrierilor sf. ap. Pavel.

4) Cuvintele fără nici-un semn indică că se află și la sf. ap. Pavel cași în restul din N. T., fără a fi caracteristice pauline.

5) Infine, cuvintele notate cu minus (—), indică că nu se află la Pavel în altă epistolă, apar însă aiurea în N. T.

Calculul e făcut personal după concordanța lui *Bruder*. Deși pot fi mici variațiuni, nu schimbă întru nimic concluziile.

Cuvinte din Efesoni	Total în Efesoni	Total la sf. ap. Pavel	În restul din N. T. *)	Observațiuni
† ἀγαθωσύνη	1	4	—	
* ἀγαπᾶν	9	33	102	
* ἀγάπη	10	77	40	
* ἀγαπητός	2	29	34	
* ἀγιάζειν	1	15	28	
* ἅγιος	15	97	144	
* ἄγνοια	1	2	4	La Pavel, în Acte 17 ³⁰
* ἀγρυπνεῖν	1	2	4	La Pavel, Ebrei 13 ¹⁷ comp. 2 cor. 6 ⁵ ; 11 ²⁷
† αἰσχρὸς	1	4	—	
** ἀκαθαρσία	1	9	2	
** ἀκροβυστία	1	19	1	
** ἀλήθεια	6	49	61	In scrierile Ioan, 45 ori
† ἀληθεύειν	1	2	—	
ἄλυσις	1	2	9	
** ἁμαρτάνειν	1	19	24	

*) Matei, Marcu, Luca, Ioan, Petru, Iacob, Iuda.

Cuvinte din Efesenl	Total in Efesenl	Total la sf. ap. Pavel	In restul din N. T. *)	Observațiuni
ⲁⲙⲁⲣⲧⲓⲁ	1	91	83	48 ori numai în Romani
*ⲁⲙⲱⲙⲟⲥ	2	4	3	
† ⲁⲛⲁⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲩⲥⲑⲁⲓ	1	2	—	Efes. 1 ⁰ și Rom. 139
ⲁⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲫḗ	1	4	9	I și II Petru de 8 ori
† ⲁⲛⲉⲭⲓⲭⲓⲁⲥⲧⲟⲥ	1	2	—	Efes. 38 și Rom. 1133
**ⲁⲛḗⲕⲉⲥⲑⲁⲓ	1	11	4	
† ⲁⲛḗⲕⲁⲓ	1	3	—	Efes. Col. și Filim.
† ⲁⲛḗⲣⲱⲡⲁⲣⲉⲥⲕⲟⲥ	1	2	—	Efes. 66 ; Col. 322
*ⲁⲡⲁⲧḗⲛ	1	3	1	
ⲁⲡḗⲧḗ	1	4	3	
† ⲁⲡⲉⲓḡⲉⲓⲁ	2	7	—	
—ⲁⲡⲉⲓḡḗ	1	—	3	3 ori numai Acte
† ⲁⲡḡⲗⲟⲧⲣⲓⲱⲙḗⲛⲟⲓ	2	3	—	Efes și Colos.
† ⲁⲡḡḡⲧḗⲥ	1	8	—	Rom. 2 Cor. Efes. Colos.
*ⲁⲡⲟḡḡḗⲥⲑⲁⲓ	2	5	3	
*ⲁⲡⲟⲕḗⲗⲱⲫⲓⲥ	2	13	5	
† ⲁⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲗḡḗⲥⲥⲉⲓⲛ	1	3	—	Efes. 1 ; Colos. 2
*ⲁⲡⲟḡḡḡḡḡⲣⲱⲥⲓⲥ	3	9	1	
† ⲁⲣⲁ ⲟⲩⲛ	1	12	—	
† ⲁⲣⲣⲁḃḡḡḡ	1	3	—	Efes. și 2 Cor.
ⲁⲥḗḡḡⲉⲓⲁ	1	4	6	
*ⲁⲥⲱⲧⲓⲁ	1	2	3	
† ⲁϯḡḡḡḡḡḡ	1	2	—	Efes. și Col.
† ⲁḡḡḡ	1	2	—	Efes. și Col.
† ⲁḡḡḡḡḡḡḡ	1	8	—	Rom. I Cor. Past.
*ⲁḡḡḡḡḡ	1	8	3	
*ⲃḗḡḡḡ	1	5	9	
βḡḗⲥḡḡḡḡḡḡ	1	3	16	
*ḡḡḡḡḡḡḡḡ	1	23	6	
**ḡḡḡḡḡḡḡḡ	2	13	6	
† ḡḡḡḡḡḡḡ Ყ. ḡḡḡḡḡḡḡ, ḡḡḡḡḡḡḡ	2	5	—	
ḡḡḡḡḡḡḡḡ	2	10	29	
*ⲡḡḡḡḡḡḡḡḡ	1	26	7	de 17 ori în Ebrei
*ⲡḡḡḡḡḡḡḡḡ	1	23	10	
*ⲡḡḡḡḡḡḡḡḡ	2	22	8	
*ⲡḡḡḡḡḡḡḡḡ	3	6	7	
ⲡḡḡḡḡḡḡḡḡḡḡ	1	19	2	de 15 ori în Past.
*ⲡḡḡḡḡḡḡḡḡḡḡ	3	66	28	Romani 36 ori
**ḡḡḡḡ	5	37	20	

*) Matei, Marcu, Luca, Ioan, Petru, Iacob, Iuda.

Cuvinte din Efeseni	Total în Efeseni	Total la sf. ap. Pavel	În restul din N. T. *)	Observațiuni
**δόγμα	1	3	3	
**δοκιμάζειν	1	18	5	
**δόμα	1	2	2	
**δόξα	8	83	83	
**δουλεύειν	1	17	8	
**δωρεά	2	6	5	
**δῶρον τ. θεοῦ	1	6	3	Ebrei 5 ori
**ἐγκακεῖν	1	5	1	
**εἰδωλολάτρης	1	5	2	
**εἰρήνη	8	47	46	
**ἐκκλησία	9	64	51	mai ales în Acte și Apocalips
ἐκλέγεσθαι	1	4	18	
**ἐλέγχειν	2	9	10	
**ἐλεύθερος	1	16	7	
**ἐλπίς	3	44	7	La Pavel, 4 ori în Acte
**ἐνδοξος	1	2	2	
† ἐνέργεια	3	8	—	
**ἐνεργεῖν	4	17	3	
† ἐξαγοράζειν	1	4	—	Galat. și Col.
**ἐπαγγελία	4	40	13	
**ἔπαινος	2	9	3	
— ἐπέρχεσθαι	1	—	9	
**ἐπίγνωσις	2	16	4	2 Petru de 4 ori
**ἐπιθυμία	2	19	19	
† ἐπιχορηγία	1	2	—	Efes. 4 ¹⁶ și Filip 1 ¹⁹
**ἐποικοδομεῖν	1	6	2	
**ἐπουράνιος	5	17	2	
**ἐργάζεσθαι	1	19	20	
— ἐργασία	1	—	5	In Luca și Acte de 5 ori
*ἐργον	4	80	95	Des la Ioan și Iacob
*εὐαγγέλιον	4	62	15	
**εὐαγγελιστής	1	2	1	
**εὐδοκία	2	6	3	
* εὐλογέω	1	14	30	
* εὐλογία	1	11	5	
**εὐλογητός	1	5	3	
— εὐσπλαγχνός	1	—	1	
**εὐχαριστεῖν	2	25	15	
**εὐχαριστία	1	12	3	

*) Matei, Marcu, Luca, Ioan, Petru, Iacob, Iuda.

Cuvinte din Efeseni	Total în Efeseni	Total la sf. ap. Pavel	În restul din N. T. *)	Observațiuni
† εὐωδία	1	3	—	
*ἔχθρα	2	4	2	
† θάλπειν	1	2	—	Efes. 529; I Tesal. 27
*θέλημα	7	29	34	
*θεμέλιος	1	9	7	
θεμελιουῦν	1	3	3	
θλιψις	1	25	20	
θυμός	1	6	12	10 ori numai Apocal.
*θυσία	1	21	9	
*θώραξ	1	2	1	
ἰσχύς	2	3	7	
κακία	1	6	5	
† κάμπτειν	1	4	—	
καταβολή	1	4	7	
κατενώπιον	1	4	1	
*κατεργάζεσθαι	1	21	3	
—κατοικητήριον	1	—	1	(Apoc. 18 2)
*καυχᾶσθαι	1	34	2	
*κληρονομία	3	8	6	tot Pavel și Acte 2032
κληῖσις	3	10	1	
κοινωνία	1	15	5	
*κομίζεσθαι	1	6	5	
κοπιᾶν	1	14	9	
*κυριότης	1	2	2	
† λουτρὸν	1	2	—	Efes. 526 ; Tit. 35
*λυπεῖν	1	15	11	In 2 Corint. de 12 ori
μακροθυμία	1	8	3	
† μαρτύρεσθαι	1	3	—	(la Pavel în Acte 2026)
*μηκέτι	3	10	11	
μεταδιδόναι	1	4	1	
*μέλος	3	29	5	mai ales în 1 Corint
† μέλη (τα) metaforic	2	7	—	
*μεθύσκεσθαι	1	2	1	
*μιμητής	1	6	1	
† μνείαν ποιούμενος	1	8	—	
*μυστήριον	6	21	7	
† νουθεσία	1	3	—	
*νοῦς	2	21	3	
† νυν!	1	22	—	(2 ori în Acte tot la Pavel).

*) Matei, Marcu, Luca, Ioan, Petru, Iacob, Iuda.

Cuvinte din Efeseni	Total în Efeseni	Total la sf. ap. Pavel	In restul din N. T. *)	Observațiuni
† οἰκεῖος	1	3	—	
**οἰκοδομή	4	15	3	
**οἰκονομία	3	6	3	In Acte de 3 ori
**ὀργή	3	22	13	In Romani de 11 ori
—ὀργίζεσθαι	1	—	8	
—ὀσιότης	1	—	1	Efes, și Luca
*ὁσμὴ	1	5	1	
† ὁσμὴ εὐδορίας	1	2	—	
† ὀφθαλμοδουλεία	1	2	—	Efes, și Colcs.
† παλαιὸν ἄνθρωπον	1	3	—	Rom. Col. și Efes.
—πανοπλία	2	2	1	
**πανουργία	1	4	1	
**παράπτωμα	3	16	7	
**παρίστημι (transitiv)	1	13	7	
*παρρησία	2	12	19	
† πεποιθήσις	1	6	—	2 Cor. și Filip
† περικεφαλαία	1	2	—	
**περιπατεῖν	8	34	29	
** περιποίησις	1	4	1	
**περισεύειν	1	26	13	
**περιτομή	1	31	5	mai ales Rom. Galat.
**πικρία	1	3	1	
**πίστις	9	78	66	La Pavel, de 4 ori în Acte
**πιστὸς	2	39	28	
† πλεονέκτης	1	4	—	Efes și I Corint.
**πλεονεξία	2	6	4	
*πλήρωμα	4	13	5	
**πλοῦτος	5	16	6	
**πνευματικὸς	3	23	2	
† ποίημα	1	2	—	Rom. și Efes.
*πορνεία	1	11	15	
*πόρνος	1	8	2	
† πραότης	1	9	—	
† πρεσβεύειν	1	2	—	2 Corint. și Efes.
*πρόθεσις	2	7	5	
† προτίθεσθαι	1	4	—	3 ori în Romani.
*προορίζειν	2	5	1	
*προφήτης (cei N. T.)	3	8	4	
† προσαγωγή	1	2	—	Rom. și Efes.

*) Matei, Marcu, Luca, Ioan, Petru, Iacob, Iuda.

Cuvinte din Efeseni	Total in Efeseni	Total la sf. ap. Pavel	In restul din N. T. *)	Observațiuni
† προσφορά	1	9	—	de 2 ori in Acte la Pavel
**προσωποληψία	1	3	1	
*πῶρως	1	2	1	Rom. 11 ²⁵ și Efes. 4 ¹⁸
† ῥιζοῦν	1	2	—	Efes. și Colos.
**σοφία	3	28	23	
*σπουδάζειν	1	8	3	
*σύνδεσμος	1	3	1	
*σύνεσις	1	5	2	
† σῶμα τ. χριστοῦ (metaforic) despre biserică și creștini	8	16	—	
*σωτήρ (D-zeu și Christos).	1	12	12	
*σωτηρία	1	26	20	
*ταπεινοφροσύνη	1	6	1	Odată acte 20 ¹⁹ Pavel.
*τέλειος	1	10	9	
† υἱοθεσία	1	5	—	Rom., Gal., Efes.
† ὕμνος	1	1	—	Efes. Colos.
† ὑπεράνω	2	3	—	Odată Ebrei 9 ⁵
† ὑπερβάλλω	3	5	—	2 ori in 2 Cosint.
† ὑπερεκπερίσσου	1	3	—	2 ori in I Tesal
*ὑποτάσσειν	4	28	11	
*φθείρειν	1	5	3	
*φωτίζειν	2	6	5	
*χάρις	12	111	46	
**χάρι·ν cu genet.	2	6	3	
† χρηστότης	1	10	—	
**ψάλλειν	1	4	1	
*ψεῦδος	1	4	6	
*ῥῆθῃ	1	2	4	

Concluziile de tras din această tabelă sunt cât se poate de isbitoare în ceea ce privește unitatea de vocabular a epistolei către Efeseni cu celelalte epistole pauline.

Din cele 198 cuvinte, iată cum se clasifică :

1) 50 cuvinte *absolut specific pauline* (†) deci 25% din vocabularul menționat al acestei epistole sunt cuvinte folosite numai de sf. ap. Pavel.

*) Matei, Marcu, Luca, Ioan, Petru, Iacob, Iuda.

2) 123 cuvinte *specific pauline*(**) adică 61% din vocabularul socotit. De observat în deosebi : ἀγάπη, ἀκροβυστία, ἀνέχεσθαι, ἀποκάλυψις, ἀπολύτρωσις, γνῶσις, ὁθήσις, διαθήκη, δικαιοσύνη, ἐλπίς, ἐνεργεῖν, ἐπαγγελία, ἐπίγνωσις, ἐπουράνιος, μυστήριον etc. etc., care se află la sf. ap. Pavel într'o proporție covârșitoare față de restul de scrieri din N. T. Toate acestea se află și în Efeseni, formând scheletul epistolei.

3) 11 cuvinte *relativ specific pauline* (*), cari se află la Pavel într'o proporție mai mare de $\frac{1}{3}$ față de restul din N. T.

Deci în total, din 198 cuvinte, 184 cuvinte sunt într'un chip sau altul *specific pauline*, adică 92% din vocabularul studiat. Poate fi o dovadă mai limpede de unitatea epistolei cu vocabularul sf. ap. Pavel?

Din totalul de mai sus, numai 7 cuvinte n'au nici-un asteric, aflându-se și la sf. ap. Pavel, însă într'o proporție mică, încât nu-i pot fi socotite specifice, iar 8 cuvinte, notate cu minus ca fiind în Efeseni însă nicăeri aiurea la sf. ap. Pavel.

4) Adunând totalul cuvintelor socotite mai sus, avem : În *Efeseni* întâlnite de 395 ori ; peste tot la *Pavel* de 2708, iar în restul din N. T., deși acest rest reprezintă cam $\frac{2}{3}$ din N. T., aceste cuvinte se află numai de 1822 ori.

Total confirmă deci că vocabularul epistolei către Efeseni, în ciuda deosebirii văzută la unele cuvinte, face parte din acelaș schelet de limbă cași restul epistolelor pauline.

d) *Alte asemănări în vocabular: cuvintele compuse cu prepoziția* συν și ὑπερ.

În epistola către Efeseni s'a remarcat existența multor cuvinte compuse cu aceste prepoziții. Iată de pildă : συν-εξωποίησε, συν-ήγειρε, συν-εκάθισε (25-6) ; συσσωμα, συγχληρονόμα și συμμετοχα (III 6), συν-αρμολογεῖν (2²¹ și 4¹⁶), συμπολίτης (2¹⁹), συν-κοινωνεῖν (5¹¹), συν-οικοδομεῖν (2²²) ș. a. Însă tocmai compusele cu συν caracterizează vocabularul sf. ap. Pavel. După un calcul propriu, iată intradevăr cum sunt folosite compusele cu συν în N. T. după un calcul aproximativ : 59 proprii lui Pavel, 45 proprii lui Luca, 16 numai Luca și Pavel, 4 Pavel și Petru etc. Din totalul calculului, reese că aceste cuvinte sunt folosite în chip propriu, sau comun cu alți scriitori din N. T. în această proporție :

Pavel 96 ori ; Luca 74 ori ; Marcu 35 ori ; Ioan 13 ori ;

Matei 25 ori, Petru 11 ori; Iacob 3 ori; Iuda 1. Dacă am avea în vedere și volumul scrierilor fiecărui autor, proporția compuselor cu συν în N. T. ar fi cam aceasta: Pavel 100, Luca 75, Matei 12, Ioan 10, Marcu 10, Petru 9, Iacob 1! Deci deseale compuse cu συν în epistola către Efesenii arată deasemenea o isbitoare asemănare cu vocabularul sf. ap. Pavel.

La fel e cazul cu *compusele formate* cu ὑπέρ. În epistola către Efesenii abundă: ὑπεράνω, ὑπεράλλειν și ὑπερεκπερισσοῦ (cap. 319.20 etc.) sunt specific pauline. Comp. Efes. III 20: ὑπὲρ πάντα... ὑπερεκπερισσοῦ etc. Sf. ap. Pavel e atât de pătruns de nemărginita bogăție a calităților divine, ca: dragoste, bunătațe, putere, înțelepciune etc. încât în neputință de-a le exprima, recurge la superlative sau la prep. ὑπέρ, ori la compusele cu aceasta. Tocmai aceasta însă formează o altă caracteristică isbitoare a vocabularului sf. ap. Pavel, căci el folosește asemenea compuse în proporție de 46 față de 10 în restul de N. T. ! Deasemenea și prepoziția aceasta e folosită tot de el mai mult (100 la Pavel, față numai de 40 ori în N. T.) ¹⁾.

Din orice punct de vedere am considera deci vocabularul din epistola către Efesenii, el este din aceeași mână care a scris celelalte epistole ce poartă numele sf. ap. Pavel.

III Stilul. Vocabularul din epistola către Efesenii este într-o isbitoare asemănare cu cel din celelalte epistole pauline. Vocabularul însă nu-i decât *materialul* ce-l folosește autorul în construcția scrierii. Ceeace dă expresia dorită a ideii, construind și înfățișând în diferite chipuri cuvintele, este *stilul*. O scriere deci se poate asemana cu construirea unei case: acelaș material poate fi construit într'un chip deosebit, așa încât fiecare casă capătă o înfățișare deosebită, după cum e gustul și scopul arhitectului. După cum deci se deosebește la clădiri un stil deosebit, așa încât nu numai în acelaș oraș nu se găsesc case la fel, dar trecând granița cineva poate să vadă îndată schimbarea de construcție și stil după cum se află în ținut german, francez, englez, egiptean, etc., la fel e și cu

¹⁾ Vezi pentru aceasta, Alford, Ephesians p. 111.

construcția și folosirea vocabularului prin stilul unei scrieri. Fiecare autor are un fel deosebit de a combina și mlașdia cuvintele pentru a reda ideia cât mai aproape de gândul și sufletul său. De aceea s'a zis că «stilul e omul». Stilul ne ajută deci, pe lângă vocabular, să ghicim și să înțelegem mai bine pe autorul unei scrieri.

Dacă însă fiecare autor are un stil deosebit de altul, uneori mai mult sau alteori mai puțin, aceasta nu înseamnă că stilul nu poate să varieze la același autor, ci că ar fi ceva stereotip în toate scrierile lui. După cum vocabularul poate să varieze în diferite scrieri, cum am văzut și în epistolele sf. ap. Pavel, tot astfel e și cu stilul. *Robertson*, cel mai renumit cunosător în limbă, scrie: „Desigur, fiecare scriitor are stilul său propriu. Dar stilul variază la același om chiar, în diferitele epoci ale dezvoltării lui, după diferitele chipuri și când discută subiecte diferite. *Stilul e deci în funcție de subiect*“.¹⁾ Când e vorba deci de epistolele numeroase cari poartă numele sfântului apostol Pavel, ele înfățișează o mare felurime de stil.²⁾ Aceste epistole se împart în mai multe grupe în această privință: 1—2 Tesaloniceni; Galateni, 1—2 Corinteni și Romani; Filipeni, Coloseni, Efeseni și Filimon (epist. captivității); 1—2 Timotei și Tit (epist. pastorale) și în fine, cu totul aparte, epistola către Ebrei. Toate aceste grupuri se disting nu numai între ele, dar chiar și fiecare epistolă are caracteristici proprii de stil. De aci chestiunea dacă toate provin dela același autor și cum se explică variația stilului.

Între motivele cari fac să varieze stilul în aceste epistole, vom număra pe cele mai însemnate:

a) *Subiectul de tratat* am văzut mai sus că e cel mai puternic motiv pentru mlașdierea stilului, căci acesta e în funcție de subiect. Chiar același autor, nu poate să păstreze aceeași limbă și stil, când scrie într'un gen literar diferit. De pildă, Apocalipsa fiind scrisă în genul literar profetic, nu poate păstra același stil și limbă în totul cu evanghelia a patra (gen narativ-istoric) și nici cu epistolele lui Ioan (gen epistolar), deși toate aceste scrieri sunt făcute de același autor, sf. ap. și Evanghelist Ioan. Același lucru se poate zice și despre

¹⁾ *Robertson*: Grammar of the Greek N. T. etc. p. 116.

²⁾ *Vezi Sanday a Haedlam*: Romans (Int. Crit. Comment.) p. LIV

epistolele sf. ap. Pavel, care deși toate fac parte din genul epistolar, deci se aseamănă în multe privințe, totuși fiecare are un subiect deosebit de tratat, așa că din această pricină fiecare are și particularitățile ei.

b) Pe lângă aceasta, *împrejurările* și felul *cititorilor* sunt iarăși un motiv de avut în vedere la studiul limbii și stilului unei scrieri. Observăm că grupurile epistolelor sf. ap. Pavel de mai sus, urmează de aproape ordinea *cronologică* a compunerii lor. Grupul compus în împrejurări asemănătoare e cu totul asemănător față de alt grup dinainte sau din urmă. Sf. ap. Pavel scrie uneori polemic și apologetic, alteori duos și doctrinal, după împrejurări și după felul de înțelegere al al cititorilor cărora scrie.

c) Pe lângă aceste motive, unii mai adaugă și altele. Așa starea sufletească în care se găsea apostolul când scrie o epistolă. Uneori mai viu și curgător în idei și stil, alteori mai domol și mai reținut. Nu-i tot una a scrie o epistolă din închisoare și cu o întristare pe inimă, sau a o scrie în momente de mulțumire sufletească și la primirea unei vești bune. Este deci o deosebire între stilul din I Corinteni, epistolă scrisă cu durerea pe inimă a desbinărilor și a unor cazuri de abateri morale pe cari la află, altul e stilul în epistola către Filipeni, cari trimit apostolului închis la Roma, daruri și multă dragoste.

Un filolog și gramatician trebuie deci să cumpănească bine asemenea motive când e vorba de limba și stilul din diferitele epistole ale sf. ap. Pavel. Deși pot fi particularități în fiecare, cercetătorul stilului nu are dreptul să atace autenticitatea unei epistole numai din felurimea stilului și fără a ține seamă de mărturiile din afară. Are însă dreptul să atragă toată luarea aminte asupra diferitelor înfățișări ale stilului la sf. ap. Pavel, spre a se lămuri astfel încă și mai bine ideea și scopul unei epistole.

Când e vorba de epistola către Efeseni, cum se prezintă stilul ei în raport cu celelalte epistole ale lui sf. ap. Pavel? Ținând seama deci de posibilitățile de variație ale stilului, se poate găsi oare în această epistolă același fir comun al stilului care caracterizează pe sf. ap. Pavel în celelalte epistole?

Stilul privit din punctul de vedere cu totul general se poate împărți în 2 categorii: 1) stilul bine *legat* și cursiv, adică fără period lung și fără construcții complicate (εἰρομένη λέξις) și 2) stilul *periodic* sau *destrămat* (ἐν περιόδοις sau κατεστραμμένη). Stilul cel dintâi se află de obicei la autori mai populari, pe când ultimul e caracteristic mai ales pentru proza artistică și șlefuită.¹⁾ Sf. ap. Pavel, cași în genere toți sfinții autori ai N. T., scrie de obicei în stilul legat, cu construcția frazei în genere scurtă. Uneori însă, el se arată meșter și în construcția de lungi perioduri, după cum vom vedea mai jos. Este însă mult mai rar când face aceasta, căci temperamentul său aprins nu-l lasă să lungiască prea mult fraza, fără să nu treacă repede la o nouă idee.

Privind din acest punct de vedere epistola către Efeseni în raport cu celelalte, avem impresia la început că stilul diferă mult în aceasta. *Sanday* și *Haedlam*²⁾ merg până acolo încât afirmă că epistola către Efeseni se deosebește cel mai mult de celelalte epistole. Luând de pildă epistola către Roman de-oparte și cea către Efeseni de alta și făcând o apropiată statistică a punctuațiilor și pauzelor însemnate ale ideii, ajung la concluzia că stilul din Efeseni e cu mult mai destrămat decât cel din Romani. În raport cu lungimea acestor epistole și cu numărul de punctuații, epistola către Romani ar avea o punctuație mare (·) sau (.) după fiecare 1,4 rând sau stih, pe când în epistola către Efeseni, frazele sunt mult mai destrămate, așa încât în medie abia după 4 rânduri sau stihuri s'ar găsi o punctuație de mai sus.

Deasemenea, semnul întrebării (?) care oprește și leagă deasemenea ideia, se află în Romani de 92 ori, față numai de 2 ori în Efeseni. Pe când deci epistola către Romani ar reprezenta stilul legat obișnuit al sf. ap. Pavel, cea către Efeseni ar fi scrisă într'un stil mult mai destrămat, care s'ar apropia de cel periodic, având o punctuație cam de 4—5 ori mai rară în medie decât e de obicei în cea către Romani.

Luându-ne și noi sarcina de-a cerceta mai de aproape

1) Vezi *Blass* u *Debrunner*: *Grammatik* p. 263 și *Robertson*: *Grammar* p. 432

2) *Sanday* a *Haedlam*: *Romans* (Int. Critic. Comment) p LVI—VII.

stilul din epistola către Efeseni în ceea ce privește lungimea construcției și propozițiilor am ajuns la următorul rezultat, pe care îl dau în cifre:

Construcția unei idei					Cap I-III	Cap. IV-VI
In secțiuni de	1— 3	rânduri	(foarte scurtă)		1	55!
" "	" 4— 6	"	(scurtă)		2	5
" "	" 7— 9	"	(potrivită)		2	8
" "	" 10—15	"	(lungă)		4	—
" "	" 16—30	"	(foarte lungă)		2	—
Total . . .					12	68!

Pe când deci primele 3 capitole au un stil destrămat, în care ideile se înlanțuie fără o oprire însemnată, așa încât în circa 150 rânduri abia găsim 12 opriri ale ideii printr'o punctuație mare, adică în medie una abia la 12 rânduri, dimpotrivă: în ultimele 3 capitole cari cuprind o parte parenetică-morală, stilul e foarte legat, fiind peste 68 opriri, ceea ce pentru circa 190 rânduri cât ar fi această parte într'un format identic, ar fi o punctuație mare la mai puțin de 3 rânduri. Stilul din partea doctrinală (cap. I-III) este de 4-5 ori mai destrămat în lungi perioduri decât cel din ultima parte parenetică (cap. IV-VI)

Aceasta dovedește că nu toată epistola către Efeseni arată un stil în fraze lungi. Ultima jumătate are construcția foarte scurtă, ceea ce se aseamănă întocmai cu epistola către Romani și în genere cu stilul sf. ap. Pavel, care are sentința *scurtă*.¹⁾

Primele 3 capitole însă prezintă unele perioduri foarte lungi mai ales cap. 13—'4, care e cel mai lung din toată epistola ($\frac{1}{12}$ din toată epistola), apoi 115—23 și 21—10 (ambele aproape egale, fiecare cam $\frac{1}{15}$ din epistolă) și în fine 214—18 31—7; 38—12; 314—19. În ultima parte a epistolei nu-i nici un period atât de lung ca unul de mai sus. Acest stil mai destrămat în prima jumătate a epistolei se explică prea bine prin subiectul *doctrinal* foarte adânc pe care îl dezvoltă sf. ap. Pavel, pentru a cărui exprimare e silit să recurgă la o înlanțuire de fraze fără oprire, legate abia cu câte un *καὶ* sau un pronume relativ sau un participiu, căutând cu greu să re-

1) cf. *Robertson*; Grammar p. 433.

dea în cuvinte ceva din ideile adânci de „răscumpărare”, „iconomie” divină, „taină” cea ascunsă dintru început în Dumnezeu, „bogăția mării moștenirii”, etc. etc. (comp. 13-14 31-14). Îndată însă ce trece la partea practică (cap. 4 6), apostolul revine la sentința scurtă, ceea ce e în stilul său obișnuit.

Sunt de altfel și în alte părți din epistolele sf. ap. Pavel unele *perioduri lungi*. Așa, comp. Colos. 19-23, 2 Corint. 818-21, Rom. 126-8. Nu se poate zice deci în această privință că epistola către Efeseni face o excepție vădită și că stilul ei ar fi mult mai deosebit de celelalte epistole. Sf. ap. Pavel putea să scrie, când subiectul o cerea, într-o proză artistică și putea să facă *perioduri lungi* și complicate. Însă stilul său obișnuit e în sentința scurtă, căci el nu căuta să scrie epistolele cu cuvinte cari să sune plăcut la ureche, ci în cuvinte «cu greutate și tari» (2 Corint. 1010).

2. Ceea ce distinge totdeodată stilul sf. ap. Pavel, e desăvârșita *logică* și *limpezime* a ideii. Cititorul poate urmări cu toată pătrunderea gândul sf. ap. Pavel dacă e stăpân pe cunoașterea filologică a cuvintelor, căci se argumentează și înfățișează ideea limpede și logic. Vr'o greutate de înțelegere se poate ivi numai atunci când e discuție asupra chipului în care să se lege un cuvânt sau o expresie în context (vezi de pildă în *Comentar*, la cap. 15, 115 ș. a.). Niciodată însă nu se va întâmpla ca să știe cineva foarte bine ce înseamnă cuvântul, fără totuși să prindă ușor care e ideia. Ultimul caz se întâmplă când avem de-a face cu Apocalipsa de pildă. Pe când sf. ap. Pavel scrie sub influența elenistică care e argumentativă și logică, sf. evanghelist Ioan scrie mai mult în forma orientală, care ascunde ideia în dosul înțelesului aparent al cuvântului. Epistola către Efeseni este și în această privință cu totul asemănătoare celorlalte epistole pauline: stilul e cât se poate de limpede și logic în desfășurarea ideii, ceea ce trădează caracteristica unui scriitor ca sf. ap. Pavel. ¹

3. *Paralelismul* ideii nu-i o caracteristică numai a sf. ap. Pavel. Este des întâlnit în poezia ebraică, cât și la alți autori din N. T. 2). În epistola către Efeseni avem cazuri, când

1) cf. *Robertson a. Plummer*: I Corinthians (Int. Critic. Comment), p. XLIX.

2) cf. *Robertson*: Grammar, p 1199-1200

sentințe paralele stau apropiate, dând astfel mai multă tărie ideii. Iată câteva exemple:

111 și 13: ἐν ᾧ καὶ ἐκκληρώθημεν...

ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες... ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες etc.

22 κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου,

„ „ ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ αἰῶρος.

37 κατὰ τὸ δωρεάν τ. χάριτος τ. Θεοῦ

„ „ ἐνέργειαν τ. δυνάμεως αὐτοῦ.

Asemenea exemple, vezi și în cap. 22¹, 413, 418.

Paralelismul la sf. ap. Pavel e de origine semitică și se vede adesea și în alte epistole, fie că-i sub formă *sinonimă* (cf. Rom. 1133 sau I Corint. 127) sau *antitetică* (cf. Rom. 27).

4. *Ritmul* își face uneori apariția atât în epistola către Efeseni, cât și în alte epistole ale sf. ap. Pavel. Construcția în acest caz urmează un ritm vădit, care deși nu se poate zice că e intenționat, isbește totuși urechea. Cine citește de pildă pasagiul din cap. 13-14 în original are înadevăr impresia că silabele se desfășoară după un ritm anumit *Westcott* (Epistle to the Ephesians, p. 5)* împarte chiar acest pasagiu într-o structură ritmică, din care noi redăm numai începutul:

Cap. 13: Εὐλόγητός ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου etc.

ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πᾶσιν εὐλογίᾳ etc.

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις

ἐν Χριστῷ.

Compară ritmul și în cap. 123, 46 ș. a. Dar structura ritmică se poate găsi într-o formă încă și mai desăvârșită în alte epistole. Așa de pildă, în I Corint. cap. 131-13, Rom. 831-39, 2 Corint. 1119-29. Acestea sunt cele mai vădite în ritm. Locul din I Corint. 131-13 e atât de frumos ca simțire și ritm, încât a fost numit „imnul dragostei creștine“, iar paralelismul ritmic care distinge poezia ebraică e vădit în I Corint 15,42 urm și 51 urm. ¹⁾ Cine va citi acest din urmă loc, cași I Corint 131-13, nu se va mai mira de ritmul unor părți din epistola către Efeseni. Deasemenea, în 2 Corint. 61-10 pasagiul e ca un cântec în imn, cași cum ar fi un imn de triumf. Comp. și 2 Corint. 317-18.

1) Vezi împărțirea paralelismului ritmic, în *I. Corinthians* ad. loc p. 366-67, de Robertson și Plummer, (Intern. Critic Comment).

5. Se poate iarăși vedea în epistola către Efeseni unele *parenteze* și *digresiuni*. Vezi de pildă 22-4, 31-13. Apostolul intrerupe ideia, pentru că în acel moment îi vine în minte o altă care poate lămurii indirect ceea ce vrea să spună. Aceasta e tocmai caracteristica stilului la sf. ap. Pavel, al cărui temperament viu și plin de imaginație, îl face să treacă ușor la o parenteză și digresiune, pentru a reveni uneori brusc la o altă idee, fără nici o pregătire (anacolută). Compară de pildă Galat 26, 2 Corint. 75, Col. 22, Rom. 1625-27 ș. a. Deaceia, *Robertson* observă: „este tocmai la scriitori de cea mai mare activitate mintală și vehemență de spirit că noi întâlnim cele mai multe cazuri de anacolută. Deaceia, un om cu vioiciunea sf. ap. Pavel, în chip firesc se abate dela regulile formale în construcția unei sentințe“ ¹⁾ Acest fenomen de altfel se observă într-o oarecare măsură și la alți scriitori din N. T., cași la cei clasici profani.

6. Modul de *exprimare a scopului*, în epistola către Efeseni se face în 3 chipuri: 1) prin *infinitiv simplu* (14, 317, 619), 2) prin *εἰς τὸ* cu infinitiv (112-18) sau *προς τὸ* cu inf. (611) și în fine 3) prin conj. *ὥστε* urmată de subj. (117, 27, i 39. 14. 18 414 etc. etc.) Forma *εἰς τὸ* cu inf. pentru scop e caracteristică la sf. ap. Pavel și în celelalte epistole (de 60 de ori la Pavel și numai de 12 ori în restul din N. T.²⁾)

7. Comparând expresiuni și chiar pasagii din epistola către Efeseni cu alte epistole, se poate vedea o mare asemănare. Cu epistola către Coloseni aceste asemănări pot forma pagini întregi de locuri paralele și cu totul asemănătoare în expresiuni (Vezi și cele zise în *Comentar*, p. 8) Această asemănare se menține și cu alte epistole ale sf. ap. Pavel, de pildă cu *Filimon*, *Filipeni*, *1 Timotei* ș. a. Compară de pildă Efes. 31=Filim. v. 1; Efes. 620=Filim. v. 9; Efes. 115=Filim v. 5; Efes 12=Filip. 12; Efes 42=Filip. 23; Efes 65=Filip. 212 ș. a.

Ceea ce e mai isbitor, e că expresiuni din această epistolă se află foarte asemănătoare sau chiar întocmai, în cuvântarea sf. ap. Pavel ținută la Milet către bătrânii din Efes,

1) *Robertson* Grammar p. 1437. La fel *Abel*: Grammaire du Grec biblique p. 359.

2) Vezi *Comentarul* de subsemnatul, p. 36.

cuvântare redată de sf. Luca în Faptele Apostolilor (cap. 20:18-25). Comp. Efes. 67 și 42 = Acte 20:19; Efes. 311 = Acte 20:28 ș. a. ¹⁾

8. Ar fi în fine o mulțime de alte asemănări în stilul acestei epistole cu cel din celelalte ale sf. ap. Pavel, deși de mai mică însemnătate. Numărăm între acestea câteva, care sunt mai isbitoare :

a) *aliterația*. Sf. ap. Pavel pare inclinat să strângă uneori alături cuvinte cari conțin multe litere asemănătoare, îndeosebi π, μ, ν, δ. Așa de pildă, Efes. 123: πληρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρούμενου sunt patru cuvinte strânse, cari toate începe cu litera π.

Deasemenea, în Cap. 46 avem 6 cuvinte cari au toate π și dau chiar un ritm: πατήρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. Cazuri de aliterație la sf. ap. Pavel sunt caracteristice, în deosebi cu litera π, care îi pare cea mai preferată: comp. 2 Corint 822, 95.8., 415, 106, 822 ș. a.

b) Acumularea de prepozițiuni diferite, este iarăși o caracteristică a stilului sf. ap. Pavel, pentru a reliefa ideea, precum observă *Dibelius* (I-II Tesalonic p. 27), pe care acesta le numește prepoziții retorice: διὰ . κατὰ... ἐν, διὰ... ἐν, διὰ... σὺν ș. a. În exemplul de mai sus din Efes. 46 se observă aceeași apropiere de mai multe prepoziții: ἐπὶ..., διὰ... ἐν, dând cea mai deplină nuanțare ideii.

c) *Participiile* la sf. ap. Pavel sunt iarăși foarte des folosite, continuând adesea ideea fără altă legătură, Efes 112, 25.8., 39, 417-18, 515-22 ș. a. Aceasta se observă însă și în alte epistole destul de des: cf. Colos 316, Rom. 12⁹-11, 2 Corint. 63.9., ²⁾ și 2 Corint. 48 ³⁾.

d) Antiteza introdusă prin εἴτε .. εἴτε pe care o aflăm în Efeseni 68 este caracteristică la sf. ap. Pavel (comp 2 Corint 122, 1 Corint 1213, 322, 147, 1511; Filip 118.20.27; Colos 116 etc. etc.) Aiurea, aceasta nu-i decât în I Petru 23.

e) Înălțuirea de *genetive*, legate unul de altul sau după o prepoziție, se află des în epistola către Efeseni și dă stilului un caracter de o trăgănare în expresie. Iată de pildă un

1) Vezi paralele la Westcott, Ephesians p. XLIII - LII.

2) « *Robertson*, Grammar p. 439 - 440.

3) « *Plummer*: 2 Corinthians ad. loc.

exemplu, când după o prepoziție urmează numai puțin de 8 cuvinte în șir la genitiv:

ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς κ. ἐξουσίας κ. δυνάμεως κ. κυριότητος κ. παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου (Efes. 121) Aci genetivele atârnă și urmează toate după prepoziția din frunte. Alteori însă, genetivele se determină unul pe altul: τῆς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ (Efes. 118). Fiecare din aceste 3 genetive determină ca într-o verigă de lanț pe cuvântul dinainte. La fel exemplul următor: τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ (Efes 119). Aci nu numai că cele 3 genetive (τοῦ .. τῆς... αὐτοῦ) se înlanțuie unul din altul, dar primele substantive au un înțeles aproape sinonim, deși cu oarecare nuanță a ideii (vezi în *Commentar* ad. loc), ceea ce dă stilului un caracter pleroforic ¹⁾. Alte 4 genetive se înlanțuie în șir în cap. 413, după un substantiv la acuzativ.

Intr-o oarecare măsură, aceasta se poate întâmpla ori-cărui scriitor, însă se observă mai ales la sf. ap. Pavel. Exemple încă și mai isbitoare decât cele de sus se pot da din alte epistole ale lui, prin care se vedește că atât în epistola către Efeseni, cât și în celelalte, este aceeași trăsătură de stil. Iată de pildă un exemplu tipic din I Tesaloniceni 13: μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως κ. τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης κ. τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ !! Sunt aci 11 cuvinte înșirate la genitiv după verbul din frunte și încă tot felul de genetive: 2 simple, 2 în apozitie, 3 luate împreună, unul al persoanei, unul al lucrului etc. Acest exemplu întrece deci și pe cele din Efeseni. Alte exemple de văzut în Romani 821 și 823, 2 Corint. 44, Colos 113. Este deci o caracteristică a stilului sf. ap. Pavel, deși uneori se află acelaș caz și la alți autori (cf. Apoc. 1915; 2 Petru 32) *Robertson* (Grammar p. 503) remarcă deci că tocmai sf. ap. Pavel are aceasla caracteristică de-a înșira alături multe genetive, așa încât între epistola către Efeseni și celelalte epistole pauline e mare asemănare și în această privință.

f) Alternanța οἱ μὲν — οἱ δὲ ce se află în Efeseni 411 face parte din caracteristica tot a stilului, sf. ap. Pavel (τοὺς

1) *Haupt* (Der Brief an die Epheser, p. 53–54. Goetting. 1902) numără vr'o 93 de exemple din această epistolă de expresiuni caracteristice cari arată o mare abundență de genetive.

μὲν... τοὺς δὲ... τοὺς δὲ... τοὺς δὲ... : Efes 411). În tabela dată de Robertson (Grammar p. 1394) despre folosirea acestei alternații în N. T. se poate vedea că ea apare cel mai des la sf. ap. Pavel și în alte epistole (în Efeseni 4 ori,¹ Filipeni 2 ori, Galat. 2 ori, I. Corint. 2 ori, Ebrei 6 ori), însă mult mai rar la alți autori din N. T. (numei la Luca și Matei).

g) Infine, *particulele* logice de legătură a propozițiilor sunt în epistola către Efeseni întocmai cele mai caracteristice cu cele din restul epistolelor pauline: γὰρ de 11 ori, ὅτι 13 ori, οὖν 4 ori, διό 5 ori, ἄρα οὖν odată. Toate acestea sunt cele mai obișnuite în celelalte epistole, afară de cea către Coloseni, așa încât și din acest punct de vedere privind legătura frazelor, epistola către Efeseni intră alături de celelalte.

h) Se pot găsi și alte asemănări încă, între care folosirea *contrastului* ar veni la rând. La sf. ap. Pavel se găsesc des alăturate noțiuni antitetice ca ἀνθρώπος și Θεός; σὰρξ și πνεῦμα; πίστις și νόμος; ἔργα și χάρις etc. Acelaș lucru se vede în epistola către Efeseni: contrastul între *lumină* și *întuneric* (φῶς și σκότος) cap. 5⁸ și urm.; între starea de odinioară în păgânism și între cea de acum în creștinism (ποτε și νυν: cap. 22-5; 58) între vici și virtuți (51-14; 517-18) etc. etc.

Atât din vocabularul acestei epistole, cât și din stilul ei, credem a fi arătat fără puțința de tăgată că ea face parte din rândul celorlalte epistole ale sf. ap. Pavel. Deosebiriile sunt neînsemnate și pot fi explicate prin felul subiectului, însă asemănările sunt mult mai isbitoare și ele lămuresc totodată caracteristica vocabularului și stilului celui mai productiv dintre sfinții autori ai Noului Testament.

Diacon Dr. H. ROVENȚA
Conferențiar supl. la Facultatea de Teologie

DĂRI DE SEAMĂ

„INTRODUCEREA IN CARȚILE V. TESTAMENT,, de Arhipresbiterul Mitrofor Dr. Vasile Tarnavski, Profesor în Cernăuți. Costă 400 lei și se cere la autor în Cernăuți.

Iată o lucrare ce împlinește un gol în literatura noastră teologică. De la introducerea de Onciu nu mai am avut nici o lucrare de introducere, care să fie la curent cu cele mai de seamă cercetări în acest domeniu.

Și asemenea studii sunt de mare folos, căci ele având de obiect pe lângă alte numeroase chestiuni, cuprinsul, autorul, timpul, scopul scrierilor Vechiului Testament — în care se află depusă partea dintâiu a descoperirii divine — întăresc prin cercetările pe acest teren credința în adevărul descoperirii dumnezeiești.

Păr. V. Tarnawski a urmat în lucrarea sa vechiul plan al tuturor introducerilor. În partea I-a se ocupă de chestiunile generale ca: Formarea și cuprinsul canonului cărților V. Testament; istoria textului acestor cărți; traducerea lor în diferite limbi. În partea a II-a se ocupă pe rând de fie care din cărțile canonice, necanonice și apocrife din Vechiul Testament.

Stăruie foarte mult asupra criticii Pentateuchului căutând să dovedească nețemeinicia ideilor arătate de critica negativă cu privire la compunerea și autoritatea Pentateuchului ca și a autorului și timpului compunerii lui.

Critica protestantă s'a arătat însă, cercetând Pentateuchul în două direcții: în cercetarea din punct de vedere literar și din punct de vedere al verității cuprinsului; sau cum o numesc unii: critică literară și realistă.

Este de regretat că în scrierea Păr. Tarnawski nu găsim mai nimic asupra criticii realiste a Pentateuchului.

De asemenea socotesc că era foarte folositor ca să fi stăruit mai mult — de cât aflăm la pag. 234 — asupra însemnătății descoperirilor din Orient, cari ne vădesc adevărul celor cuprinse în Pentateuch.

Și cu atât mai mult n'ar fi stricat de loc accentuarea acestor descoperiri la cărțile istorice, ca de pildă la cărțile regilor. Ce este la pag. 341 este prea puțin.

Tot așa socotesc că ar fi fost de mai mare folos dacă s'ar fi expus cuprinsul fiecărei cărți din V. Testament ținând seama — se înțelege pe cât era cu putință — de urmarea logică a ideilor autorului, căci cu chipul acesta s'ar putea prinde mai ușor firul ideilor și s'ar arăta lipsurile.

Neavând gândul să fac o recenzie — în înțelesul strict al cuvântului — mă mărginesc cu aceste observații de ordin general, cari se înțelege stau în strânsă legătură și cu timpul când Sf-sa alcătuit lucrarea.

Este foarte probabil că lucrarea a fost isprăvită mai de mult — poate chiar înaintea de unirea tuturor românilor — și autorul n'a mai revăzut-o, căci altfel ar mai fi șlefuit limba

românească în care este scrisă, care poartă vădit pecetia mediului strein și cum se arată albină sânguitoare, ne-ar fi adăogat și ceva literatură *mai nouă* pe acest teren.

Eu cred că lucrarea anume a tratat unele chestiuni mai pe scurt, căci știa că studenții săi ca și cititorii ceilalți, cari se interesează de asemenea chestiuni, au la îndemână bogata literatură germană, în care necurmat apar cercetători și cercetări noi.

A căutat să scoată la iveală punctul de vedere ortodox în chestiunile introductive ca astfel cercetătorul ortodox să aibă un îndrumător în calea studiilor sale. Și acesta este un mare merit.

Lucrarea poate fi de mult folos și studenților și cercetătorilor cărților sfinte ale Vechiului Testament.

Pr. Popescu-Mălăești



„RAZE DE LUMINA” este titlul revistei ce dau la lumină studenții facultății noastre de Teologie. Studiile ce publică, tonul cumpănit, bogăția materialului bibliografic sunt semne foarte frumoase și foarte îmbucurătoare, cu totul vrednice de laudă, că studenții noștri — cel puțin o parte din ei — au început să-și dea seama cât de mare însemnătate are pentru ei *felul* cum își întrebuințează timpul cât sunt studenți.

A pierde vremea în discuții ușoare, a se amesteca și a provoca mișcări ce nu pot duce la nici un bun sfârșit, este o dureroasă pierdere de vreme.

Cititul, scrisul, discuțiile în jurul ideilor de specialitate și al misiunii ce au, întretăiate de citiri recreative, educative publicații folositoare, ridică moralul, întăresc credința în puterile proprii și mai pre sus de toate măresc simțul de demnitate și de răspundere.

Data mă bucură foarte mult această manifestare a unui mic număr de studenți, mă întristează foarte mult nepăsarea celorlalți și a celor mulți, cari se arată în lipsa de încurajare și ajutor material.

Revista nu poate trece cadru! manifestărilor academice. Nu poate mulțami zgândăririle bolnave ale celor dornici de bărfire și semănători de ură. Aceasta au înțeles-o tinerii ce i-au dat viață. Deci trebuie să înțelegă și ceilalți colegi ai lor că manifestându-se așa cum au început și rămânând în atmosfera aleasă și înaltă universitară vor contribui la ridicarea numelui de student teolog și al demnității lor.

Este dar de datoria tuturor, studenți, ca și preoți studenți — să se strângă în jurul acestei reviste, să-i dea ajutorul moral și material pe care-l merită și noi profesorii ne vom simți foarte bucuroși și mândri că avem studenți, cari-și înțeleg datoria și misiunea.

Pr. Popescu-Mălăești

Decanul Facultății



„INTRODUCEREA ÎN TESTAMENTUL NOU” de Pr. Dr. V. Gheorghiu de la Facultatea de Teologie din Cernăuți.

Este cea mai nouă lucrare a colegului nostru de la facultatea soră.

O salutăm cu bucurie, căci umple un gol simțit în literatura noastră și recomandăm cartea studenților noștri.

Intr'unul din numerile viitoare ale „Studiilor teologice” se va face o recenzie mai amănunțită acestei însemnate lucrări.

Relevăm din „prefață” un fapt *exceptional* ce nu trebuie trecut cu vederea pentru frumusețea și însemnătatea lui și pe care colegul nostru ni-l vestește eu următoarele cuvinte: „*Trimțând această carte în lume, țin de datoria mea ca să exprim profundele mele mulțămiri prea venerabilului consiliu eparhial al Bucovinei în frunte cu I. P. S. Sa Arhiepiscopul și Mitropolitul Dr. Nectarie Cotlariuc, cari au înlesnit publicarea acestei scrieri întru cât au cumpărat un număr mai mare de exemplare pentru bibliotecile parohiale și protopresviteresci și au plătit mai înainte prețul lor. Numai așa introducerea aceasta, a putut să vadă lumina zilei*”.

SPRE ȘTIINȚĂ

DECANATUL FACULTĂȚII aduce la cunoștință că potrivit regulamentului studenții trebuie să meargă regulat — Duminicile și sărbătorile — la biserică spre a cunoaște și aprofunda serviciul religios.

Decanatul a făcut echipe de câte 20 de studenți și a indicat bisericile la cari au a urma.

De prezența la serviciu, studenții vor iscăli într-o condică ce s'a dat de Decanat preotului bisericii.

Controlarea frecvenței se va face de profesorii facultății.

Cel ce nu are frecvența pentru „practica bisericească” nu va putea fi înscris la examene. Frecvența o dau profesorii de liturgică și omiletică.



Studenții înscrși la Facultatea de Teologie cu diploma de bacalaureat sunt obligați a frecventa cursurile școalei de cântăreți de pe lângă Mitropolie.

După 3 ani de studii universitare, pentru a fi înscris în anul IV, va trebui să depună un examen de cunoștințele muzicale.

Fără acest examen nu se vor putea înscri în anul IV.