







fi și numai învățăminte sau cugetări de ale înțelepților sau cugetătorilor <sup>3)</sup> În scurt un cuvânt foarte elastic.

Îl găsim însă și în înțelesul cuvântului grec γνώμη = maximă, sentință, cugetare. — De unde numirea *poezie gnomică*. În acest înțeles s'ar apropia de cuprinsul cărții acesteia מִשְׁלֵי חָכְמָה. Așa că titlul potrivit ar fi fost: *maxime, cugetări, sentințe*.

Din nefericire s'a împământenit în toate limbile titlul *proverbi*.

În adevăr: *proverb* este tot o cugetare, sentință, maximă. Dar pentru a se numi „proverb“ trebuie să treacă în întrebuințarea comună, să facă parte din limbajul popular și să fie înțeles de oricine. De asemenea un proverb este impersonal, anonim. Mai toate proverbele sunt produsul spiritului de observare al poporului, care cristalizează, în câteva vorbe, o idee sau o observație repetată. În toate limbile din lume sunt proverbe, dar nimeni și nicăieri nu s'a gândit vreodată la autorul lor. Este cu puțință că o cugetare a unui înțelept a trecut în domeniul proverbelor. Cine o aude, se gândește numai la cuprins, autorul îi este indiferent.

Între «משלים» și «proverbi» poate că ar fi următoarea legătură: În vremile cele mai vechi proverbele au fost asemănări în care un vers era asemănarea, un altul ideea sau lucrul ce-l arăta prin asemănare sau chiar asemănări nedeslegate.

Înțelepții în cugetările și sentințele lor. se slujeau mai mult de aceste forme scurte. Astfel משלים a pierdut, cu vremea și forma deosebită a construcției și însemnarea și a devenit mijloc de exprimare al cugetării înțelepților. În acest caz între משלים înțelepciune și חכמה s'a stabilit o legătură. חכמה era produsul numai al lui משלים.

3) Sf. Ioan Chrisostom zice că חכמה are în V. T. trei înțelesuri: a) Un subiect de conversație, un exemplu, chiar o ocară (în înțelesul cum zicem noi: «s'a făcut de poveste», ca latinescul «ut fabula fiat» din Oratoriul *λάλημα και ὑπόδειγμα και ὀνειδισμὸς* (Ps. 4315). b) Un discurs enigmatic *παραβολή και αἰνιγματώδης λόγος* sau *ξύτημα* ca în proverbi 16 și judec, 1414). c) O cuvântare cu înțeles figurat (*παραβολή λέγεται καὶ τροπολογία* ca în Ezech. 171-3).

Pentru parabolele din Noul Testament el le pune la temelie ideea de comparațiune, de asemănare (Vezi Patr. gr. tom. 55 cci. 255).

Așa încât שִׁלְשִׁלִּים, după filologia cuvântului, ar fi o adunare de cugetări luminoase și pline de adevăr, date de Dumnezeu prin gura adevăraților înțelepți sau școlărilor lor.

Proverbe, în înțelesul strict al cuvântului, avem puține în V. Testament. Unele cugetări din שִׁלְשִׁלִּים au trecut în adevăr ca proverbe în gura poporului. De pildă: „Mașal” din proverbi 2611 a trecut în popor, a devenit proverb și îl găsim întrebuițat și de sfântul Petru (Epistola a 2-a în IIv. 22): „Câinele s’a întors la borătura sa”.

Noi însă în V. Testament avem foarte puține proverbe. Cele pe care le întâlnim sunt: *Facere* 109: „Un vânător mare înaintea Domnului ca și Nimrod”. I Samuel 1012 și 1924: „Este și Saul printre proroci?”. I Samuel 2414: „De la cel fără de lege vine nelegiuirea”. II Samuel 58: „Orbii și șchiopii nu vor intra în casa Domnului”. II Sam. 2018: „Cine vrea să întrebe în Abela și în Dan să întrebe”. Ezechiel 1222: „Zilele se lungesc și orice vedenie rămâne de rușine”. Ezechiel 1644: „Cum e mama așa și fiica”. Ezech. 182: „Părinții au mâncat aguridă și copiilor li s’au strepezit dinții”.

Iar în N. Testament găsim în Luca 423: „Doctore! vindecă-te pe tine însu-ți” și II Petru 222 unde alături de cel din ’nainte mai găsim și proverbul: „Ca porcul ce se spală în mocirla de noroi”.

Titlul de „*Cartea proverbelor lui Solomon*” poate fi îndreptățit numai din 2 puncte de vedere:

a) O mare parte din maximele, cugetările și sentințele ce cuprinde au caracterul de „*proverbe*”.

b) O mare parte din cuprins are chiar titlu de „*proverbele lui Solomon*”.

Astfel s’a luat partea pentru tot și de aci denumirea aceasta.

Și cum Solomon era cel mai cu vază din toți autorii ale căror sentințe se cuprind în carte i s’a dat, cu dreptul, numele lui întregii colecții.

Cuprinsul cărții din punct de vedere formal.

Cartea este împărțită prin titluri puse la unele părți în 8 bucăți.

- I. Cap. 1 -918 care are ca titlu : משלי שלמה  
 II. „ 10 -2216 cu titlu : משלי שלמה  
 III. „ 2217-2422 cu titlu : דברי הכתובים  
 IV. „ 2423-34 cu titlu : גם-אלה להכתיב  
 V. „ 25 -2927 cu titlu : גם-אלה משלי שלמה  
 VI. „ 30<sup>1</sup>-33 cu titlu : דברי-אמר  
 VII. „ 31<sup>1</sup>-9 cu titlu : דברי-למאן  
 VIII. „ 31<sup>10</sup>-31 fără titlu în care se laudă femeia virtuoasă.

### *Deosebirea între T. M. și LXX-a.*

În traducere greacă nu se urmează aceiași ordine ca în textul ebraic, ci avem :

LXX-a	T. M.	LXX	T. M.
1 -2422	1 -2422	2450-68	30 <sup>15</sup> -33
423 adaos		2469-77	31 <sup>1</sup> -9
2424-37	30 <sup>2</sup> -14	25-2927	25-2927
2438-49	2423-34	2927-49	31 <sup>1</sup> -31

Dar nu numai în aceasta stă deosebirea, ci și în aceia că în unele părți sunt versuri mai multe decât în textul ebraic în alte părți lipsesc.

De pildă versurile 116, 47, 725, 1829, 33, 1013a, 114, 106, 11a, 136, 1531, 161-3, 1823-192, 2014-19, 215, 18b, 2262323, lipsesc în LXX-a.

De altă parte sunt unele versuri mai mult ca în textul ebraic. De pildă 71, 821, 912, 18, 104, 1211, 13, 1313 și altele.

De asemenea mai sunt mari deosebiri în traducere. În unele locuri sunt combinate două traduceri ale unui vers ; în alte părți sunt puse locuri paralele din altă parte ; sau chiar perifrasede lămuritoare. Frankenberg, Baumgartner, Toy cred că traducătorul n'a cunoscut bine limba ebraică și el s'a ocupat nu de traducerea literară a textului, ci s'a gândit cum să facă textul mai lesne de priceput de păgânii, pe care vrea să-i învețe principiile morale ale literaturii ebraice.

De asemenea diferența în traducere vine și din greutatea de a reda משל semit în o altă limbă. A fost nevoie să se adauge fie un verb, un adjectiv, un nume, fie să se facă o

perifrasă ca textul să poată fi înțeles de cunoscătorii limbii grece. Dar se poate ca aceste deosebiri să-și aibă izvorul în însuși textul ebraic pe care l'au avut traducătorii înainte. Așa ne putem explica numeroasele adaosuri și lipsuri, ca și deosebirile de aranjament în ce privește capitolele și versurile. De asemeni se observă că unele versuri, chiar distihuri, cu paralelismul sintetic, au fost schimbate în paralelism antitetic.

Care este în adevăr izvorul acestor deosebiri nu putem spune azi cu siguranță. Tot ce se spune sunt neapărat păreri subiective, concluziuni mai mult sau mai puțin logice, dar nu sigure.

*Repetiri.* În textul ebraic se mai observă numeroase repetiri, și anume în capitole apropiate.

*Cap. 1-918* avem : 17a repetat în 910a ; 18 în 620 ; 216 în 75 (comp. 624) ; 32 în 911b, 33 în 621, 73 ; 315 în 811.

*Cap. 101 - 2216* avem : 101 în 1520 ; 102 în 114 ; 106 în 1011b ; 108b în 1010b ; 1012b în 1929b ; 1121 în 165b ; 1533b în 1812b și altele multe.

*Cap. 2217 - 2422* avem : 2223a în 2311b ; 2228a în 2310a și altele.

În cap. 2422-31 nu avem repetiri.

Avem însă și repetiri din o parte a scrierii în alta. De pildă : 331 repetat în 2419 ; 610-11 33-34 ; 1114b în 246b ; 1211 în 2819 ; 188 în 2622 ; 191 în 286 ; și altele multe.

Aseste repetiri se pot explica în diferite feluri. Unii au zis că mulți autori se folosesc de anumite expresii în împrejurări diferite. Este cu puțință că și cei ce copiau textele mai schimbau ceva. Tot așa de însemnat este și faptul că nu se poate tăgădui că chiar originalele să fi avut asemenea repetiri.

Noi, azi, le constatăm, dar nu mai putem spune, cu siguranță obiectivă, care le este origina.

**Cuprinsul cărții din punct de vedere al ideilor**

*Cap. 1-IX18.*

Cap. 11-7. Introducere.

Arătarea autorului - 11.

• scopulni - 12,3.

Valoarea cea mare a cărții - 14-6.

## Cap. 17 - 918.

Adevărata înțelepciune este temelia și scopul oricărei trude și cei tineri trebuie să și-o însușească.

*Cap. 17.* Izvorul înțelepciunii este frica de Dumnezeu. Indemnuri numerease către fiul său a se feri de necuviințe (v. 8-13);

*Cap. 2.* A se feri de legăturile cu cei fără minte (v. 20-33) A sta în de aproape legătură și a asculta de înțelepciune (1-22).

*Cap. 3.* Descrierea celor ce urmează din păzirea căilor pe cari merg cei ce se tem de Dumnezeu. (1-18).

Cât de mult păzește Dumnezeu, creatorul lumii, pe cei ce se tem de El (19 - 26).

Indemnuri la iubire de oameni și dreptate (27 - 35).

*Cap. 4.* Aducându-și aminte de părinții săi, spune sfaturile ce a primit dela ei în a se depărta de necuviințe și a se apropia de Dumnezeu (1-27)

Dela aceste sfaturi generale, trece la alte povețe mai speciale, mai mărunte.

*Cap. 5.* Indemn a se depărta de femeile desfrânate și a rămâne credincios femeii tinereții sale.

Apoi intrerupând firul cuvântării, dă sfaturi și indemnuri;

*Cap. 6.* A se păzi de a fi chezaș (v1-5);

A nu fi leneș (v. 6-11);

A fugi de viclesug și bârfiri (v.12 - 13).

După aceia reia iarăși firul povățuirilor ce privesc vieța familiară.

Indeamnă la castitate, păzindu-se a săvârși adulter (20-35).

*Cap. 7.* Și aduce ca pildă vieța unui tânăr, ce cade pradă unei femei desfrânate și intrigante (1-27).

După acestea se întoarce iarăși să zugrăvească înțelepciunea, pe care acum o personifică și arată:

*Cap. 8* Bogăția darurilor ei (v. 1-21);

Origina ei din Dumnezeu (v. 23 - 31) și

Binecuvântarea ce vine asupra celor ce o iubesc (v. 32 - 26).

În cap. IX pentru o mai bună înțelegere a acestor daruri și un mai puternic indemn către înțelepciune, zugrăvește



în mod alegoric prin descrierea unui ospăț la care stă față în față înțelepciunea (v. 1-12) și nebunia (v. 12-18).

Cap. 101 - 2216 sunt o culegere de ziceri, povețe și îndemnuri ce privesc felurite împrejurări din viața omenească.

**Cap. 10.** Comparație între omul religios și cel fără de lege cu privire la viața lor (v. 1-32).

**Cap. 11-15.** Alăturare între rezultatele vieții omului credincios și celui necredincios, și anume:

**Cap. 11.** 1) Cu privire la purtarea față de aproapele,

**Cap. 12,** 2) După cum are viața familiară ca și publică cetățenească.

**Cap. 13.** 3) Cum își întrebuințează averile ca și învățătura,

**Cap. 14:** 4) După raportul care este între cel înțelept și cel fără minte, bogați și săraci, stăpâni și slugi, etc.

**Cap. 15.** 5) Cu privire la alte împrejurări și îndatoriri din viața omenească, în deosebi față cu îndatoririle către Dumnezeu.

După aceia iarăși o mulțime de îndemnuri felurite, cu privire:

**Cap. 16.** 1) La încrederea în Dumnezeu, ca orânduitorul și ocârmuitorul cel înțelept al lumii.

**Cap. 17.** 2) La prietenie, dor de pace și indestulare.

**Cap. 18.** 3) În felurite însușiri și virtuți trebuitoare omului în viața cetățenească.

**Cap. 19.** 4) La avuție, minciună, desfrâu și gâlceavă.

**Cap. 20.** 5) La beție desfrâu, lene și bârfire.

**Cap. 21.** 6) La datoria împăraților și ascultarea ce o datorăm lui Dumnezeu.

**Cap. 221-16.** 7) La câștigarea și păstrarea unui bun nume, care-i de mare preț.

**Cap. 2216-2434** Sfaturi de ale înțelepților:

1) Pe care trebuie să le ascultăm (17-21);

2) Și să nu fim nedreți față de alții (22-29).

**Cap. 23.** 3) Să ne păzim de sgârcenie, de risipă, desfrâu și altele de acestea.

**Cap. 247-22.** 4) Să nu avem legături cu cei fără de minte.

5) Să ne purtăm bine cu aproapele nostru (27 - 29).

6) Și să nu fim leneși (v. 30 - 34)

**Cap. 25-29** în care se arată că adevărata înțelepciune este singurul bun pe care să-l câștige împărații ca și supușii. Numai aceasta îl ferește de fapte fără de minte, de lene, de viclenie, de mândrie, de nedreptăți, de îndărătnicie ca și de viață fără frâu.

### Adaosurile

Cap. 30. *Cuvintele lui Agur*, în care ne spune că:

a) Dumnezeu este izvorul înțelepciunii, și

b) se arată calea mijlocie care este bună în viață.

**Cap. 31. Cuvintele lui Lemuel** în care:

a) se dau povețe înțelepte pentru regi, și

b) se laudă femeia virtuoaasă.

### Planul și scopul scrierii

Din expunerea pe scurt a cuprinsului se poate vedea că planul general al cărții, ca și scopul ei, este a scoate la lumină și a slăvi înțelepciunea. Aceasta este ideia ce domină întreaga carte și pe care autorul vrea să o întipărească în mintea și în sufletul tuturor. De aceea înțelepciunea nu este înfățișată ca o putere abstractă, ci ca ceva practic, folositor în viață, ca un îndrumător statornic, care nu se schimbă de azi pe mâine, ci rămâne pururea același. Ea nu este înfățișată chiar ca o persoană. *Femeea „înțelepciune”* este pusă față în față cu *femeea „nebie”*. Ea îndrumază pe om și-i dă regulile practice de viață familiară ca și cetățenească.

Și aceste reguli, povețe, sfaturi trebuie să le armeze fiecare, căci ele pleacă de la Dumnezeu, care este izvorul a *toată înțelepciunea*.

Astfel se ajunge la a socoti înțelepciunea ca o însușire a divinității, care a fost de la începutul lumii cu Dumnezeu, care-i este izvorul. De aceea *„Frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii”*.

Prin faptul însă că înțelepciunea este înfățișată ca o persoană și tot odată ca o însușire a divinității, de aci nu urmează că este socotită ca o persoană deosebită de ființa divină.

## Scopul scrierii.

Ca să-și ajungă scopul, autorul apucă drumul cel mai bătut și căutat de toți oamenii, acela de a arăta tuturor nu înțelepciunea abstractă, ci *înțelepciunea practică*, folositoare în viață, încât fiecare să poată ușor pricepe ce folos poate avea din dobândirea acestei înțelepciunii. Așa ne explicăm de ce întreaga scriere cuprinde ziceri pline de îndemnuri și povețe *practice*

Și sfântul Vasilie cel mare numește această carte : „regula moravurilor și îndreptătoarea mișcărilor neorânduite ale sufletului“. 4)

*Unele* din aceste îndemnuri și povețe, își au isvorul în practica vieții zilnice. Fiecare poate vedea îndreptătirea și folosul lor în însăși viața lui. De pildă : *Lenea* duce la sărăcie. *Chezășia pentru altul*, numai din pricină că lipsește cinstea și ținerea cuvântului dat, de asemenea sărăcește pe om, și altele ..

*Alte* îndemnuri și povețe — și chiar cele mai multe — își au temelia lor în Dumnezeu și în credința că cei credincioși chiar în viață, sunt răsplătiți, pe când cei răi pedepsiți. Cel ce se lasă amăgit de fericirea vremelnică a nelegiuirilor se inseală, căci ei vor fi pedepsiți. Deci nu trebuie a trăi de cât potrivit înțelepciunii divine, singura dela care poți avea folos.

## Origina și compunerea scrierii.

Discuții multe s'au făcut asupra originii. Este o colecție de ziceri ? Este lucrul unei singure persoane ? Cât sunt de vechi aceste ziceri și învățături ?

Asupra isvorului acestei ziceri și învățături nu poate fi îndoială.

*Este mintea inspirată, luminată de duhul cel de sus* a unor bărbați de seamă ai poporului Ebreu, aceștia au turnat în forme scurte, hotărâte :

1) *Ideile ce se scoteau din experiența vieții* adunată în cursul vremurilor. Această experiență, fie că era deja turnată

---

4) «In principium proverbiarum» Migne Tom 31 col. 385-424, 1437-1458, 1497-1508, anume în Omilia 12 1.

de popor în vorbe scurte, fie că ei o au prins și au tipărit-o în forme de ziceri și învățături scurte înfățișate poporului sub frumoasa artă a versului poetic.

2) *Ideile ce găseau în cărțile sfinte*, căci mână 'n mână, țesută chiar cu această probă din viață, mergea învățătura ce se afla în literatura veche religioasă, cu osebire legea veche, scrierile proorocilor și psalmi, cari erau cercetate și studiate cu osârdie.

Din acestea au luat, chiar așa cum se găseau acolo multe ziceri și învățături.

Altele însă le-au formulat ei împinși de ideile din aceste scrieri și la lumina probei, ce făceau în viață, cu acele idei.

Iată câteva pilde: Ps. 37<sub>v.1</sub> se deosibește de prov. 24<sub>19</sub> numai cu un singur cuvânt, care însă nu schimbă înțelesul.

Ps. 37<sub>v.4</sub> ca idee la fel cu prov. 22<sub>1</sub> și 22.

Ps. 37<sub>v.16</sub>, iarăș ca idee, la fel cu prov. 15<sub>v.16</sub>.

Ps. 37<sub>v.24</sub> tot ca idee la fel a prov. 24<sub>v.16</sub>.

Dt. 25<sub>13</sub> sq. ca idee se vede în prov. 11<sub>1</sub>; 16<sub>11</sub> și 20<sub>10</sub>.

Is. 11 sq. se resimte în prov. 15<sub>8</sub>, 29; 21<sub>27</sub>; 28<sub>9</sub>.

Is. 52<sub>3</sub> a înrâurit zicerea din prov. 17<sub>15</sub>.

Ier. 10<sub>23</sub> se cunoaște în prov. 16<sub>9</sub> și 9<sub>21</sub>.

Și alte multe lucruri și asemănări.

3) De asemenea ca izvor al unor astfel de ziceri poate fi socotită și *cugetarea și reflexia proprie a înțelepților*, a căror minte și inspirație nu era pasivă, ci activă.

Și netăgăduit că chiar în vremile acelea se înfiripau și încingeau discuțiuni aprinse asupra diferitelor probleme pe cari viața le punea înainte și pentru cari era de nevoie a li se da deslegare.

Aceste discuțiuni erau un puternic imbold la cugetare și adâncă gândire, din care eșeau înalte învățături frumoase și folositoare pe care le găsim în cartea noastră sub numele de: „*cuvintele înțelepților*“.

Aceste cuvinte nu au caracter pur religios. Unii îi numesc pe acești înțelepți *Umaniști*. Dar ei sunt și moralști și psihologi și observatori minuțioși ai naturii, cum se va vedea din cuprinsul scrierii.

## Timpul scrierii.

Dacă însă asupra isvorului acestor ziceri nu este în-  
doială, s'au scris multe, a fost și este mare discuție *asupra*  
*scrierii lor ca și asupra timpului când* au fost scrise.

Vechea credință că aceste învățători au fost scrise în  
întregime de Solomon nu poate fi în totul exactă.

Dar cu atât mai puțin nu este adevărat nici ceea ce zic  
mulți critici că proverbele acestea ar fi adunate târziu de  
tot de diferiți bărbați de seamă ai poporului Ebreu; sau cu  
alte cuvinte ar fi o adunătură făcută din strângerea la un  
loc a feluritelor ziceri din popor și din unirea mai multor  
alte colecții mai mici, decât cele pe care le avem arătate în  
scrierea noastră.

Părerile criticilor cu privire la scrierea acestei cărți,  
sunt foarte diferite.

*Ewald*<sup>4)</sup> crede că bucata din cap. 10-22<sup>16</sup> este cea mai  
veche din toată cartea. A fost scrisă cam 2 veacuri după  
Solomon. În ea predomină ideile lui Solomon.

Capitolele 25-29 — în care se găsește iarăși câte ceva  
de la Solomon — au fost scrise pe vremea lui Hiskia (veac.  
8-lea a. Hr).

Mai în urmă au fost adăugate și celelalte bucăți, cari  
n'au nimic de la Solomon.

*Bertheau*<sup>5)</sup> crede că întreaga scriere este târziu după  
Solomon și este o adunătură de ziceri păstrate în tradițiunea  
vorbită, sau în alte bucăți scrise.

*Delitzsch*<sup>6)</sup> crede că au fost scrise înainte de Hiskia  
(veac. 8-lea), cum pe vremea lui Iosafat, deci 109 ani  
după Solomon, capitolele 1 până la 24 v. 22.

Bucata mai mică din cap. 24<sup>23</sup>—25 este din vremea lui  
Hiskia.

Între zicerile din această parte sunt multe de la Solomon  
și anume din cele 3000 de ziceri (I Reg. 5<sup>12</sup>) pe cari le-a  
scris în timpul cât e trăit.

Acestea se găsesc în capitolele 10-22<sup>16</sup>.

4) Poetische Bücher des Alt. T. vol. IV p. 209.

5) Commentar la proverbi. Introducere pag. XXIII sq.

6) Das Salomonische Spruchbuch.

Ca introducere la acestea slujesc cap. 1-9.

Ca adaos slujesc cap. 22, 7-2422.

A doua parte o formează 2423-29, ce se desparte astfel: 2423-25 sunt ca introducere; 25-29 sunt adevărata colecție; iar ca adaos sunt cap. 30 și 31.

Proverbele din cap. 25-29 sunt adunate de bărbați înțelepți pe vremea lui Hiskia (veac 8-lea) și între acestea sunt multe de la Solomon.

Partea întreagă a fost strânsă la un loc probabil mai târziu decât Hiskia.

*Ceyne*<sup>7)</sup> crede că origina salomoniană a scrierii se poate admite, dar în ea se găsesc și ziceri din veac. al 9-lea.

*Loisy*<sup>8)</sup> zice că această colecție cuprinde ziceri de ale lui Solomon, păstrate chiar în tradițiunea orală, trecând la înțelepți din gură în gură, dar adunarea n'a fost făcută decât pe vremea lui Hiskia.

*Bickell*<sup>9)</sup> crede că partea cea mai veche a scrierii, adică 2511-2722 este colecția făcută pe vremea lui Hiskia.

*Driver*<sup>10)</sup> crede ca adevărată arătarea dela începutul cap. 25: „și acestea sunt ziceriile lui Solomon și deci, pe vremea lui Hiskia, când s'a făcut colecția, ele erau socotite ca vechi. Nu poate însă crede ca fiind dela Solomon decât puține ziceri. Cari anume nu se pot hotărâ.

Capitolele I-IX le socotește a fi scrise cu puțin înaintea exilului.

Cu prea mici deosebiri, de aceeași părere sunt și Nowack<sup>11)</sup> și Kuenen<sup>12)</sup>. Dar Reuss<sup>13)</sup> zice că cea mai veche parte din colecție este aceia din vremea lui Hiskia (veac. al 8-lea). Ce este dela Solomon nu se poate ști.

La autorii mai noi părerile sunt mai felurite și mai exagerate,

*Cornill*<sup>14)</sup> crede că toată scrierea este după exil.

*Wilbeoer*<sup>15)</sup> aprobă părerea susținută de Cornill.

*Falkenberg*<sup>16)</sup> crede că adunarea acestor ziceri nu s'a

---

7) Job and Salomon p. 183. 8) Les proverbes de Salomon p. 32. 9) Kritische Bearbeitung der Proverbien. 10) Introduction to the Literature of the Old Test. p. 407. 11) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch. 12) Vigourous. Dictionnaire de la bible. 13) Philos. morale et relig. des Hebreux p. 151. 14) Einleitung. in d. alt. Testament. 15) Die Sprüche in Comentarul editat de Marti. 16) Die Sprüche (p. 9) in «Hand Kommentar» de Nowack.

făcut mai înainte de Iisus Sirach (cam 180 înainte de Hristos). Și nu toate cărțile s'au adunat odată, ci cam la distanță de 100 de ani între ele.

*Gautler*<sup>17)</sup> crede că începutul colecției trebuie pus pe vremea lui Hiskia. Dar nimeni nu poate da chezașia că ni s'a păstrat cum a fost. Așa cum o avem, cu probabilitate, nu poate avea altă origină mai veche decât veac. al VI-lea sau al V-lea. Dar în realitate înclină a se coborâ și mai jos, după exil, până chiar prin veacul al 2-lea înainte de Hristos (vezi în introducerea lui pag. 61-67).

Nu trebuie trecut cu vederea că mulți dintre acești autori și-au schimbat mai în urmă părerea. Așa *Nowack* în 1883 punea scrierea acestei cărți înainte de exil. Dar în 1902<sup>18)</sup> zice că datează din epoca de după exil. Tot în acelaș sens și-au schimbat părerile și *Cornill*, ca și *Küenen*.

Nu trebuie de asemenea să lăsăm la o parte și contradicțiile criticilor cu privire la titlurile ce sunt la fiecare parte din proverbi. Așa la capitolul 25 găsim că titlu : „Și acestea sunt proverbele lui Solomon pe cari le-au pus la un loc bărbați din vremea lui Hiskia, *rege din Iuda*“. *Baudissin*<sup>19)</sup> crede că această amintire dovedește că de mult nu mai erau regi în Iuda.

*Driver*, în introducerea sa la pag. 407, zice că nu este nici un motiv a pune la îndoială adevărul celor spuse în acel titlu.

Tot așa *Loisy*, în comentarul său asupra proverbelor, zice că nu se poate demonstra că amintirea bărbaților lui Hiskia, n'are nici o valoare tradițională.

Am dat aci părerile celor mai mulți eritici, ca să se vadă cât de felurite sunt. Astfel nu pot fi luate decât ca păreri subiective ce nu pot avea un temei puternic.

Dacă părerile s'ar întemeia pe ceva real, adevărat, n'ar diferi așa de mult una de alta, și nici nu s'ar putea schimba dela unul la altul, căci realitatea nu poate fi decât una.

Acum să vedem care sunt *temeiurile* lor în susținerea acestor păreri.

17) *Introd. de l'ancien. Test.*

18) *Articolul «Proverbs» în «Diction. of the Bible».*

19) *Die altt. Sprüche. pag. 11.*

Din *punct de vedere religios* proverbiile se deosebesc de scrierile din nainte de exil prin aceea:

a) Că *au un caracter mai mult deist*<sup>20)</sup>, lipsind polemica împotriva politeismului, și nu scoate la iveală monoteismul Ebreilor.

Dar acest argument n'are nici o valoare intrucât *proorocii* aveau ca țintă să ferească pe Israeliti de a cădea în politeism sau, sub influența civilizațiunii streine, destul de vechi, cari, pe vremea lor năpădeau în Israel, să cadă într'un sincretism<sup>21)</sup> religios primejdios.

*Proverbiile* însă se îndreptau către Ebreii credincioși, adoratori ai unui singur Dumnezeu — adică monoteiști — și pe temeiul acestei credințe le arăta calea cea mai bună cum să trăiască în viață.

b) *Legii mosaice* nu i se dă aceiași atențiune ca la scriitorii din nainte de exil. În afară de cap. 28 v. 4, 7, 9, 29 18 nu se mai vorbește de legea mosaică.

Totuși cercetând cu luare aminte găsim în cap. 3 v. 9 o zicere, care întărește cele din Deut. 26 2 sq.; în cap. 15 8, 29 ce se aseamănă cu cap. 21 27 și 28 9 se întăresc idei cunoscute ale legii.

c) *Nu se ocupă de prescripțiuni ce privesc ritualul* pentru că proverbi se referă mai mult la viața morală, de cât cea ritualistică.

În afară de aceasta nu trebuie scăpat din vedere că criticii socotind că o caracteristică de seamă a scrierilor de după exil (în deosebi din veac. V-a și al IV-lea) este preocuparea cu legile ritualistice

Deci proverbi, fiind lipsiți de această caracteristică, chiar după observațiile criticilor, nu fac parte din literatura de după exil.

d) În proverbi găsim acea înaltă cugetare, după care înțelepciunea vine numai dela Dumnezeu și duce la Dumnezeu.

20) Compară și Teodor de Mopsuestia în comentariile sale.

21) Sincretisme este cuvânt francez și înseamnă unirea mai multor credințe, religiuni, într'una singură.



Ăceastă cugetare presupune după unii <sup>22)</sup> influența culturii grece; după alții <sup>23)</sup> influență persană.

În adevăr găsim în proverbi vorbindu-se mult despre înțelepciune, ca avându-și isvorul la Dumnezeu și fiind isvorul — la rândul ei — a celor mai de seamă virtuți. Dar aceste idei nu sunt de cât cele ce le găsim și în alte cărți ale V. Testament ca de pildă Isaia 11 2 și alte locuri, cu osebire în cartea Iob.

*Din punct de vedere social*, zic criticii, găsim idei, obiceiuri ce nu erau înainte de exil.

a) *Monogamia* este mult lăudată în proverbi, aceea ce ne duce după exil

În adevăr, legea ebraică îngăduia poligamia. Dar în afară de regi, monogamia era în practică la Ebrei, cu mult înainte de robia babilonică, mai cu osebire în popor. Și să nu uităm că spiritul și tendința legii mosaice era a desființa obiceiul păgân de a avea mai multe femei.

b) *Luxul* despre care este vorba în proverbi — mai ales în cap. 1-9 — ne duce la o vreme târzie, înrâurită de ideile culturii grecești cu luxul și destrăbălarea destul de pronunțată.

Dar să nu uităm că luxul era mare mai ales la curtea lui Solomon. De asemenea să ne aducem aminte de muștrările pe cari proorocul Isaia le face femeilor și fetelor din Ierusalim (Is. III 16 sq.); de cuvintele, aspre chiar, pe cari proorocii Amos și Hosea le spune femeilor din Samaria (Amos 4 1 sq.) Așa dar nu este nevoie să ne gândim numai la viața luxoasă din vremile târzii de după robia babilonică.

Din cele spuse până aci se vede că atât titlurile puse la începutul fiecărei părți din proverbi, cât și cuprinsul scrierii, nu ne pun la îndemână temeuri pentru o compunere târzie a scrierii.

În scrierea ce avem azi capitolele 10-22<sup>16</sup> și 25-29 sunt date ca fiind ale lui Solomon.

Tot lui Solomon sunt atribuite și capitolele 1-9. Nikel și Knabenbauer — catolici — pun la îndoială originea solomonică a acestor capitole, pe motivul că ideea de înțelepciune

22) Toy «Proverbs» p. XXII. Ceyne «Iob and Salomon».

23) Kuenen și Baudissin «Die alt Sprüche».

de aci se aseamăna cu ideea de înțelepciune din filosofii greci. Dar Cornely și Merk observă, cu dreptate, că felul de a vedea lucrurile în cap. 1-9 în proverbi, nu are nimic comun cu filosofii greci <sup>24</sup>).

Și cu cea mai mare siguranță că acestea sunt în adevăr dela Solomon, așa cum spun suprascrierile.

Mai întâiu a fost colecția ce se află în capitolele 10-2216. Aceștia i s'a adăogat ca un fel de introducere capitolele 1-9.

În ele sunt puse la un loc numai o parte din proverbele și zicerile ce scrisese Solomon și pe cari scriitorul cărții regilor (în I Regi cap. 512) le prețuește ca la trei mii <sup>25</sup>).

La acestea s'au adăogat și alte ziceri „ale înțelepților“ cum li se spune chiar în carte (cap. 2216 25).

Pe vremea regelui Hiskia, adică prin veac. al VIII-lea umblau felurite proberbe și ziceri, scrise sau venite din gură în gură, dela Solomon.

Regele Hiskia sârguitor și harnic în îndreptarea poporului pe căile cele bune ale legii și învățaturii cartilor sfinte, a dat sarcina grea de a aduna aceste ziceri la un număr de bărbați înțelepți. Aceștia le-au strâns și le-au pus în ordine <sup>26</sup>) în aceste capitole le avem noi în carte.

Dacă în fruntea acestui colegiu a fost Isaia — cum spune tradiția talmudică — nu putem ști sigur. Este însă foarte posibil că pe vremea lui Hiskia s'au făcut asemenea lucrări de seamă, cum este și adunarea acestor ziceri.

În notița pusă (2423; 25 1) ca titlu, auzim cuvintele: „Și acestea“ adică și următoarele ziceri sunt ale lui Solo-

24) Introduction vol. I pag. 620-3.

25) Asemenea scrieri erau în Orient, pe vremea aceia, cunoscute. Înțelepciunea Egiptenilor este laudată adesea ori în V. Testament (I Reg. 5 10, Isaia 1910sq. etc.) Acest fapt a fost întărit prin o «Carte a înțelepciunii» găsită în Egipt de *Budge*. *Merk*, întemeiat pe *Léllin* și *Linder*, crede că această carte a înțelepciunii a fost cunoscută de Solomon, căci se aseamăna mult. Și date fiind legăturile lui cu Egiptul este foarte probabil

Aceasta ne întărește credința în originea salomoniană a celor mai multe dintre proverbele noastre. (Vezi *Merk* și *Cornely*, lucrarea citată p. 620 unde indică pe *Sellin* și *Linder*).

26) העתיק (25,) = apune la o laltă, în ordine. Sepiuașinta are : ἔξε-γράψαντο. Vulgata transtulerunt.

mon. Cu alte cuvinte erau cunoscute, mai din 'nainte, și *alte ziceri* ca spuse de Solomon. Nu vor fi fost colecțiile ce le avem noi aci în cap. 1-2217? De și n'avem alte date, totuși este foarte posibil să fi fost chiar acestea la care s'au adăogat celelalte pe vremea lui Hiskia.

Astfel putem zice: Suntem mai mult ca siguri că în cea mai veche parte din proverbi cap. 10-2216 se cuprind, dacă nu toate, cel puțin cea mai mare parte din zicerile lui Solomon.

Tot așa și în cap. 1-9 ca și în capitolele 25-29, unde de sigur înțelepții din vremea lui Hiskia au mai pus și alte ziceri, ce nu erau ale lui Solomon. Și eu privire la cap. 25-29 avem de observat că Septuaginta are un adaos la titlu. Se zice că bărbații lui Hiskia au luat „ἀδιάκριτοι“ = fără alegere „αἱ παιδείαι“ = învățăturile lui Solomon. Deci era credința sigură că erau scrise de Solomon.

Aceasta în ce privește origina și compunerea scrierii.

---

## IDEA DE DUMNEZEU IN CONGO

---

Sunt două supoziții, care, mi se pare, trebuiesc excluse de la început, când vorbim de religia africană, în special de Congo: 1) că fetișismul este o formă generală de religione și 2) că teismul este absolut prezent, ori absolut absent.

Ar fi o enormă greșeală a presupune că în toată regiunea pe care o studiem, există concepția de divinitate, care este în creștinism sau în islamism. Nu există acolo nimic din acel „ens supremum” asupra căruia au speculat teologii din toate timpurile și pe care au căutat să-l interprete, fie în sens personal, fie impersonal, după spiritul culturii timpului lor. Nu există nimic din acel Dumnezeu ca „mare spirit”, grand esprit eternel și nimic din acea concepție trinitară a lui Dumnezeu, creator, preservator și mântuitor, pe care o găsim atât de clară exprimată în creștinism. Speculația africană n’a atins încă un așa de înalt grad de cugetare, atât pre cât cunoaștem din folklorul lor, din relațiunile lor cu europenii.

Oamenii din regiunea Congolui n’au timp să formuleze religionea lor în o schemă definită, ori în o teologie sistematică. Și din acest punct de vedere, cu greu cred că ei ar recunoaște o exactă definiție a religiunii lor în formula Dr. Tylor — „o doctrină de ființi spirituale”<sup>1)</sup>.

Există desigur ceva mai mult de cât animismul și acest ceva mai mult este sau în direcția acelei electricități spirituale *δύναμις*, vitalitate, care stă la baza tuturor fenomenelor magico-religioase, sau trebuie să o recunoaștem în acele lucruri de monoteism primitiv, din care Nzambi este cea mai bună ilustrație.

Și iarăș ar fi o mare eroare dacă ar fi să mărginim termenul „fetișism” la religionea din Africa de Vest, sau cel puțin la cea a regiunii Congolui”.

---

1) Dr. E. B. Tylor: *Primitive culture*, Ed. IV, London 1903, p. 425.

## 1. FETIȘISMUL

Cuvântul „fetișism” necesită o specială explicație. El a fost introdus în știința de De Brosses<sup>2)</sup>. Cuvântul este de origine portugheză feitiço, de la latinescul „factitius” care înseamnă făcut. Alt nume pentru el este „ju-ju — de la francezul joujou = păpușă”.

Portughezii au dat denumirea de feitiço tuturor obiectelor, arborilor, idolilor, amuletelor, farmecelor, talismanelor întrebuințate de indieni în cultul lor public ori privat.

D-ra Mary Kingsley îl definește: „Înțeleg prin fetișism religia indigenilor din Africa occidentală, acolo unde n'au fost influențați de Creștinism sau Mohamedanism”<sup>3)</sup>.

D-l Dennett îl definește cu totul deosebit: „Cred că deasupra și sub fetișism sau Ndongoisim — cu care m'am ocupat — este o formă mai înaltă de religie printre Babiloni”<sup>4)</sup>. Partea ultimă a afirmațiunii sale, că există o formă mai superioară de religie, este confirmată și de Rev. W. H. Bentley<sup>5)</sup>, Dr. R. H. Nassau<sup>6)</sup>, Mgr. A. Le Roy<sup>7)</sup> și chiar de D-ra Kingsley<sup>8)</sup>. Dar D-l Dennett complică problema, când se încearcă să identifice fetișismul cu Ndongoisimul, care după raportările sale este egal cu magica.

Așa că noi suntem interesați deodată în următoarele chestiuni:

- a) Este fetișismul o formă generală de religie?
- b) Ori o manifestare specială a sa?
- c) Este fetișismul o formă generală a magicei?
- d) Ori o manifestare specială a ei?

2) Charles De Brosses: *Du culte des dieux fetishes ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris 1760.

3) Mary Kingsley: *West African Studies*, London 1899, p. 113.

4) R. E. Dennett: *At the back of the black Man's mind*, London, 1906, p. 100.

5) W. H. Bentley: *Pioneering on the Congo*, 2 vols, London 1900, vol. I, pp. 247—56.

6) R. H. Nassau: *Fetichism in West Africa*, 1904, p. 36 et passim.

7) Op. cit. pp. 170—84.

8) Op. cit. pp. 118, 119, 154, 155, 165.

e) Nu-i fetişismul o manifestare specială a amândurora a magiceii, ca și a religiei?

Ca să putem răspunde la asemenea chestiuni trebuie să urmărim observațiunile făcute asupra indigenilor.

*Diferite rapoarte:*

De mare valoare este acest testimoniu indigen: „Fetișii sunt socotiți ființi spirituale, inteligente, care își fac rezidența lor în diferitele obiecte remarcabile din natură și care ocazional intră în icoane sau alte reprezentări artificiale, ce-au fost consacrate de anumite ceremonii.

„E credința acestui popor că fetișii adeseori se arată muritorilor. Astfel marele fetiș al rocii, pe care stă castelul coastei Capului, se zice că vine noaptea în chip omenesc, dar de mărime supraumană și umblă prin oraș îmbrăcat în alb ca să vâneze spiritele rele”<sup>9)</sup>.

„Una din doctrinele fundamentale ale fetişismului — zice D-ra Kingsley — este că legătura unui anumit spirit cu anumită materie, cu un anumit obiect material nu-i permanentă; Africanul îți va arăta un pom uimitor de luminat și-ți va spune că spiritul lui a fost ucis; el îți va spune când oala de fier s'a stricat bucăți, că ea și-a pierdut spiritul ei; dacă îi cade arma, aceasta se întâmplă, fiindcă cineva i-a furat sau i-a îmbolnăvit spiritul ei prin mijlocul vrăjii”<sup>10)</sup>.

„Atât cât cunoștința mea asupra materiei îmi îngăduie, așa putea spune că sunt patru școli principale în Fetişismul din Africa de Vest:

- 1) Școala Tshi și Ewe.
- 2) Școala Calabar.
- 3) Școala Mpongwe.
- 4) Nkissismul sau școala din Fjort.

Școala Tshi și Ewe se ocupă în deosebi cu preservarea vieții; Școala Calabar se ocupă cu încercarea de a face sufletul capabil să treacă cu succes prin moarte; Școala Mpongwe se dedică ajungerii prosperității materiale; în timp ce școala Nkisi se ocupă cu cultul și misterul puterii pământului — Nkisi-nsi”<sup>11)</sup>.

În altă parte vorbind de înțelegerea vorbelor și frazelor cabalistice — aceiaș autoare continuă: „Farmecele se fac pentru fiecare ocupație și dorință a vieții, iubire, ură, cumpărare, vânzare, pescuire, plantare, călătorie, vânătoare, etc. și deși de obicei ele consistă din anumite

9) Mary Kingsley W. A. S. p. 171.

10) Mary H. Kingsley: W. A. S. p. 130.

11) Mary Kingsley, *ibid*, p. 137.

lucruri umplute cu o amestecătură oarecare, unde se adăpostește un spirit, totuș sunt și de alte feluri; de exemplu un farmec de iubire este făcut din apa, în care s'a spălat îndrăgostitul și această amestecată cu apă de băut a iubitei e întrebuințată ca să îndulcească inima întristată" 12).

„Intrarea într'un sat lung cu o singură stradă este adeseori închisă cu un gard de arborasi și acest gard îl veți vedea acoperit de farmece, ca să se previe spiritele rele de a intra în sat, iar alte ori ca adaus la aceste farmece gardul va fi împodobit cu frunze și flori. Am încercat să aflu dacă aceste frunze erau puse acolo pentru rezidența sau distracția spiritelor protectoare, sau erau curse pentru spiritele rele, ce încearcă să intre în sat. Amândouă motivele mi s'au dat și mai cu deosebire cel din urmă" 13).

Dr. Nassau vorbind de cultul Africii de Vest distinge:

1. *Cultul fetișilor executat în sacrificiu și alte ofrande:*

a) Petrele îngrămădite de trecători la rădăcina unui arbore, frunza asvârlită din o luntre, ce trece către un punct al țării pe râu, deși în ele înșile fără valoare și fără uz pentru ombirile unui spirit, sunt socotite ca recunoașteri ale prezenței aceluși ombiri 14).

b) Alte daruri sunt socotite ca întrebuințate de spirit, în oarecare mod. In o parte a străzii lungi — a singurei străzi din cele mai multe sate, e clădită o colibă — câte odată nu mai mare decât un coteț de câni — în care, la toate triburile se atârnă farmece sau în care se crește o plantă consacrată, un crin, un cactus, o euforie ori un ficus 15).

c) Sacrificiile de sânge sunt comune; în o circumstanță critică, o găină cu sânge se așează la ușa colibeii.

În timp de mare pericol, unei plăgi neașteptate, unui asalt neașteptat din partea inamicilor sau unei boale grele a unui mare om sau femei, se sacrifică o capră sau o oae 16).

12) Mary H. Kingsley: *Travels in West Africa*, p. 448.

13) M. Kingsley: *Travels W. A.* p. 450, pentru mai multă informație vezi pp. 451, 454. Cp. W. H. Bentley, *Pioneering on the Congo*, London 1900, vol. I, pp. 256—293; A. B. Ellis: *The Thi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa*, London 1887, pp. 9—119.

14) Dr. Nassau: *The Fetishism in West Africa*, London 1904, p. 91.

15) Dr. Nassau: *op. cit.*, p. 92.

16) Dr. Nassau: *ibid.* p. 93.

## 2. Cultul fetişilor exprimat prin rugăciune:

„Rugăciunea fetişului poate fi și este oferită fără restricțiune de oricine, tânăr sau bătrân, bărbat sau femeie, dar după cunoștința mea, rar e întrebuințată de tineri. O foarte inteligentă femeie, o membră a bisericii Batanga, îmi povestește că, pe când ea era copilă, poseda un fetiș presupus a fi de mare valoare, pe care îl moștenise de la tatăl ei. Ea spune că ori de câte ori se ducea la pădure, unde se aștepta la greutăți sau pericol, să se tulburare, sau era îngrijită de succes, ținea fetișul în mână ei și cu ochii și gândirea pironită la el și la spiritul, ce se presupune că-l conține, exprima o scurtă rugăciune pentru ajutor și protecție”<sup>17)</sup>.

O astfel de rugăciune este foarte rară. Dr. Nassau ne dă numai două cazuri când a auzit vre-o rugăciune, odată în 1876, în un sat de pe râul Ogowe, un șef s'a adresat spiritelor: „Nu veniți în satul meu” și altă dată în 1879, în alt sat de pe Ogowe, undă fiul cuiva fiind rănit, tatăl a alergat afară din colibă gesticulând cu furie către cer și zicând: „Ești afară, ești afară, voi spiritelor! De ce-ați venit să-mi uicideți fiul?”<sup>18)</sup>.

## 3. Cultul lor este întrebuințarea farmecelor și fetişilor.

Acest mod de cult este foarte mult întrebuințat — aproape pretutindeni în Africa de Vest<sup>19)</sup>.

D-l Dennett ne dă următoarele două clase de fetiși<sup>20)</sup> (Zinkisi):

1. Zinkisi Zimbo (Zinkondi, figuri protectoare casei, farmece, talismane).

2. Zinkisi Zimbowu (figuri, în care se bat cue).

1. *Zinkondi* sau fetișii aduși de vânturi sunt cunoscuți în Luango<sup>21)</sup> ca Bankondi. Se găsesc acolo figuri de lemn, de 54 cm. înălțime, care reprezintă un bărbat sau o femeie stând fix. Ele se disting de figurile comune Nkawci și sunt dedicate „uzului lor sfânt ca Nkisi”. Alți Zinkisi n'au formă umană, precum sunt Ximbuka, Nzaci, Ngafo, Lembe.

17) *ibid.* p. 98.

18) *ibid.* p. 98.

19) *ibid.* p. 99.

20) R. E. Dennett: *At the back of the black man's mind*, London 1906, p. 85.

21) Dennett: *op. cit.* p. 87.



Câțiva din Nkisi Kisi principali, sau din farmecele protectoare sunt: Ciba, Tanta, Nteo, Nonda, Betunga, Nzan, Xibunda, Nkisi-Nkondi, Mbumba. Tot din această clasă fac parte și brățarele<sup>22)</sup>.

2. *Zinkisi-Mbowu* sunt figuri de lemn, al căror număr e ilimitat. Unul din aceștia, Mavungu, un fetiș bătut cu cue din Kabenda, se află în Muzeul Pitt Rivers din Oxford și-i descris de D-I Dennett<sup>23)</sup>.

Inmulțirea lor provine din următoarele cauze: 1) din dorința fiecărui district de a-și avea Nkisi său propriu și 2) din importanța districtelor străine ale aceloră, care și-au câștigat o faimă prin puterile lor ucigătoare sau ca înspăimântători<sup>24)</sup>.

D-I Dennett întrebuințează un termen distinct Ndongo, care înseamnă magică, rău și cu care au de a face toate vrăjitoarele, și încearcă, deși nu destul de clar, să identifice Ndongoismul cu Fetișismul<sup>25)</sup>.

Când privim toate rapoartele făcute de cele mai bune autorități asupra Africii de Vest, vedem că cu toate diferențele de expresie ele înseamnă un lucru definit: *Fetișismul este o expresie a animismului*. Există întâi credința în spirite și credința încorporării lor vine mai pe urmă. Dr. Tylor e mai aproape de adevăr, când limitează cuvântul „Fetișism” la doctrina spiritelor încorporate sau atașate, sau transmițătoare de influență prin obiectele lor materiale<sup>26)</sup>. D-ra Kingsley ne arată pe deplin că animismul este caracteristica fundamentală a minții africane:

„In fiecare acțiune a vieții sale Africanul ne arată cum el trăește cu o mare și puternică lume spirituală în jurul lui”<sup>27)</sup>. Tendința pozitivistilor francezi a lui Comte<sup>28)</sup> întâi și a lui Guyau<sup>29)</sup> mai pe urmă, de a întrebuința termenul spre a denota o formă generală de religie, ca cult al naturii, nu-i de loc justificată. Înțelesul cuvântului „choses fées” (=fapte) factum, ca și întrebuințarea „obiectelor

22) ibid. p. 90.

23) ibid. p. 93.

24) ibid. p. 94.

25) ibid. p. 85.

26) Dr. Tylor: *Primitive culture*, vol. II, p. 144.

27) Mary Kingsley W. A. S. p. 130.

28) *La philosophie positive*.

29) *L'irreligion de l'avenir*, cap. I. *La physique religieuse* p. 23.

materiale" venerate, fac inadmisibilă o asemenea interpretare<sup>30)</sup>.

A zice că fetișismul este o religie este în contra tuturor evidențelor<sup>31)</sup>.

Dar va zice cineva că dacă el nu-i o „teorie generală a religiunii primitive” este totuș o religie locală. Atât de mulți înțeleg prin fetișism religia Africii de Vest.

Dacă ar fi așa, ce să spunem de toți fetișii întrebunțați pentru scopuri magice, de acei fetiși, de care ne vorbesc toți călătorii? Dar este de confundat fetișismul cu magica, cu Ndongoismul, așa precum ne sugerează D-I Dennett?<sup>32)</sup>.

D-sa vrea să scoată Nkissismul și să facă din el o formă mai înaltă a religiunii Africii de Vest, tratând fetișismul sub capitolul magiceii, sau spre a cita propriile sale cuvinte ca „o degenerare a spiritualității înalte primitive”<sup>33)</sup>. D-I Dennett însă nu-i clar asupra acestui subiect și din nefericire tendința sa de a generaliza și de a formula filosofia africană, îl face susceptibil de neîncredere. Cu toate acestea, D-sa însuș ne dă foarte multe exemple de icoane de lemn „Nganga, Nkissi” și de mici fetiși de familie Nkissikissi, care ne fac puțin nu ăș de aceiaș părere și ne obligă să socotim fetișismul, chiar ocupându-ne și de Nkissism<sup>34)</sup>.

Baza principală a procedării noastre este faptul că găsim un fetiș chiar pentru Nzambici.

Ori cum am defini religia, fie ca „o expiere, ori conciliere”<sup>35)</sup>, fie ca „un instinct către supranatural” ori ca „un fenomen social definit” și ori cum am defini magica, fie ca o constrângere, ori ca ceva illicit, e sigur că fetișismul le îmbrățișează pe amândouă.

30) cp. Handboock to the Ethnographical Collections, 1910, British Museum, p. 226.

31) W. A. S. p. 119, cp. Nassau și Dennett passim, A, Le Roy op. cit. pp. 169—454. E. Torday și T. A. Joyce „Les Bushongo” în Annales du Musée du Congo, Belge, Bruxelles 1910, pp. 149, 160.

32) op. cit. pp. 85, 100, cp. Some Notes on the Kwolla District and its Tribes by T. T. T. Fritzpatrick Journal of African Society, vol. X, p. 24.

33) op. cit. p. 168.

34) Dennett: Seven years among the Fjort, London 1887, p. 48.

35) I. G. Frazer: Golden Bough, Ed. III, 1911, vol. I, p. 222.

D-ra Kingsley este cu desăvârșire aproape de adevăr, când afirmă că în mintea africanului nu-i distincție intelectuală între magică și religie, deși trebuie să adăugăm, există o distincție socială<sup>36)</sup>. Există o distincțiune socială de bine și rău, dar în amândouă cazurile găsim întrebuintarea fetișilor.

Din tot ceea ce știm referitor la religie, mi se pare că sunt îndreptățit să trag următoarele concluziuni:

- 1) fetișismul nu-i o religie, fie generală ori locală;
- 2) fetișismul nu-i magică;
- 3) fetișismul este o manifestare specială a amândurora și a magice și a religiei.

*El este un simbol, e o încorporare a unei puteri misterioase în un obiect oarecare, fie natural sau artificial.*

„El include concepțiuni, care sunt pur magice, constrângerea supranaturalului prin mijlocul obiectelor naturale și tot el include concepțiuni, care persistă în forme superioare de religie astfel cum e cultul simbolului unei puteri nevăzute”<sup>37)</sup>. Se poate spune că Fetișismul este una din cele dintâi manifestări ale religiei naturale.

### *Fetișismul e ritual*

Cugetul omenească are nevoie de la primele începuturi să obiectiveze puterile necunoscute, să le exprime în forme tangibile și vizibile și prin mijlocul personificării să înlesnească aducerea lor în relație cu lumea. E prea greu de a medita asupra nevăzutului, ca o putere incapabilă de vre-o formă, de vre-o manifestare și-i mult mai de înțeles ca această putere să se manifeste pe ea însăși în diferite petre, vase, statuete, copaci, plante, farmece,

În satisfacerea instinctului său religios, omul are nevoie de expresiuni, de εἰδωλα să-l ajute să-și ridice sufletul său la un nivel mai înalt. Fetișismul este desigur începutul idolatriei<sup>38)</sup>.

## II. NKISSISMUL

Nkissismul<sup>39)</sup> este termenul, care corespunde mai mult religiei din Congo. Echivalentul lui poate fi cultul

36) cp. Hubert et Mauss: „Esquisse d'une théorie générale de la magie” An. Soc. VII, 1904, pp. 16, 25, 130.

37) A. C. Haddon: Magic and Fetishism, London 1910, p. 92; cp. E. Guimet: Rev. l'hist. des religions, 1913, tom. LXVIII, p. 7.

38) cp. Girard de Rialle: Mythologie comparée.

Naturii. Sunt puteri ale Naturii, sunt spiritele, care înconjoară întreaga viață africană, în timp ce în afară de ele se amintirea strămoșilor, cu care ele sunt asociate. Imaginația africană din acest punct de vedere este aceeași cu a omenirii întregi, când a venit pentru întâia dată în contact cu puterile misterioase, cu forțele Universului, nefiind capabilă a le explica, a reacționat asupra lor în mod copilăresc, socotindu-le ființi personale.

Sunt atât de mulți Nkissi asociați cu crânguri, cu terenuri și râuri sfinte, cu pomi sfințiți, cu animale, așuguri, etc... iar deasupra tuturor stă terra mater „care ne-a născut și ne hrănește. Cuvântul Kissi ori Nkissi<sup>40)</sup> întrebunțat de Bavili, o ramură a Bantului Fjort din Luango în Congo de Nord, e în discuție: vechii misionari l-au tradus cu „sfânt” sacru. D-l Dennett<sup>41)</sup> dă într'un loc aceeași traducere, deși alt-unde a vorbit de el ca „rău”. D-l Bentley<sup>42)</sup> consideră traducerea de „sfânt” ca cea mai nefericită selecție și crede că cea mai bună traducere ar fi „fetiș”. D-ra Kingsley a socotit Nkissismul ca o parte din fetișism și l-a devizat în patru părți:

- 1) Nkissi'nsi asociat cu marele preot al regelui;
- 2) Nganga Nkissi (reprezentări de lemn);
- 3) Nkissi Kissi (mici fetiși de familie);
- 4) Nganga bilongo (leacuri).

D-l Dennett respinge această părere, pe motivul că fetișismul este o degenerare a unei religii mai pure, care exista când au venit misionarii în Congo în veacul al XV-lea. D-sa spune că deși acum Kissi este identificat cu fetiș, misionarii au fost întru totul dreți în traducerea lor de acum 400 de ani, cu atât mai mult, cu cât ei aveau tendința să vadă pretutindeni la aceste popoare semnele decadenței și degenerării. Deci ei au fost absolut imparțiali și el crede că traducerea adevărată este „sfânt”<sup>43)</sup>.

Filologia lui Nkissi ne amintește de cea a lui λ γ

39) Mary H. Kingsley: *West African Studies*, pp. 154—155, 163; R. E. Dennett: *Notes on the Folklore of the Fjort*; R. E. Dennett: *At the back of the black man's mind*; W. H. Bentley: *Pioneering on the Congo*, vol. I, p. 236.

40) Adoptă această ortografie care-i mai fonetică și deci mai convenabilă.

41) R. E. Dennett: *At the back of the black man's mind*, p. 167 și *Seven years among the Fjort*.

42) Bentley: *Pioneering on the Congo*, vol. I, p. 236.

43) Dennett: *op. cit.* p. 168.

= vorbire <sup>44)</sup>). Etimologia completă a cuvântului este dată de D-l Dennett în un articol — Baza comună a religiei <sup>45)</sup>. „Acest cuvânt Kici <sup>46)</sup> este derivat din Ki (J) rădăcina verbului Kia — a zice, a vorbi și sufixul ci”. Deși D-l Dennett este prea complicat în clasificarea sa, suntem de acord cu D-sa respingând traducerea cuvântului prin „fetiș” tocmai pentru ceia ce-am spus mai sus, că fetișismul este o expresie generală aplicabilă tuturor fenomenelor magico-religioase, în timp ce Kissi, pare-se, e asociat numai cu religia <sup>47)</sup>.

Dar să urmărim *comunicările D-lui Dennett*:

„Cred că în afară de fetișism sau ndongoism, cu care deja m'am ocupat — există o formă mai înaltă de religie printre Bavili, în legătură cu anumite simboale în formă de: 1) crânguri sfinte, 2) pământuri sau râuri sfinte, 3) copaci sfinți, 4) animale sfinte, 5) auguri, 6) anotimpuri <sup>48)</sup>.”

Nkicismul în opoziție cu Ndongoismul este (în special), în legătură cu crângurile sfinte și cu oficiul regal <sup>49)</sup>.

„Cele șase titluri ale regelui îl pun în legătură directă cu cele șase diviziuni ale simboalelor sacre, împreună cu cele șase departamente ale statului <sup>50)</sup>”. Care sunt cele șase diviziuni ale simboalelor sacre?

### 1. Crângurile.

„Numele de Bakisi-Basi e aplicat de indigeni puterilor în legătură cu crângurile și cu crângurile sunt în legătură pământurile sfinte, pomii sfinți, anotimpurile, augurii și animalele sacre.

Nkisi-ci al unui crâng este conceput că locuște numai puțin în anotimpurile și augurii lui decât în râurile și pământurile în legătură cu el <sup>51)</sup>.

44) De sigur nu poate fi vorba aci de expresiunea întrebuintată de sf. Apostol și Evanghelist Ioan.

45) Dennett: I. A. S. April 1913.

46) Descifrarea sa.

47) Dennett: At the back of the black man's mind, pp. 96, 167.

48) Dennett: ibid. p. 100, cp. p. 96.

49) Dennett: ibid. p. 96.

50) Dennett: ibid. p. 100.

51) ibid. p. 111.

Crângurile sacre sunt grupate în serii de patru familii. Ele sunt raportate în mod genetic<sup>52)</sup>.

Crângurile sunt:

1) *grupul Mpungu* este asociat cu categoria lichidelor = apei.

a) Mpungu asociat cu Nzambi = atotputernicul, cerul, ploaia.

b) Senza este vântul de Vest.

c) Ngonzola = vântul de S. V.

d) Mvula înseamnă ploaie.

2) *grupul Xibwinji* este asociat cu pământul.

a) Xikamaci = pământul osebit de mare.

b) Samona = împrăștiere și concentrare.

c) Kunzi = vântul de N. V.

d) Lunga înseamnă suflare.

3) *Grupul Bukulu* este asociat cu focul.

a) Bukulu = rază de lumină.

b) Kanga = a<sub>1</sub> lega, a frige.

c) Bunzi = vântul de Sud.

d) Mbamba = fusiune, căsătorie.

4) *grupul Mbawbo* este asociat cu categoria mișcării.

a) Mbawbo = a<sub>1</sub> mișca.

b) Luabi = lumina persistentă.

c) Mabili = vântul de Est.

d) Solokoto = tunetul.

5) *grupul Kungu* este asociat cu fecunditatea.

52) După Dennett, ale cărui vederi le cităm pentru propria lor valoare, aceste crânguri sunt raportate genetic după formula următoare:

$$\begin{array}{c} c=f \text{ c) = int c} \\ \text{m. c)} \quad | \\ \text{int c) = f: product)} \\ \text{m. product)} = E. \end{array}$$

Aceasta înseamnă că avem în afară de formulă o cauză C, care produce (înăuntrul formulei) o cauză feminină (f. c), care aliată la o cauză masculină (m. c) produce un efect feminin intermediar, care la rândul-i fiind înlocuit cu o cauză masculină intermediară dă naștere celor doi termeni ai formulei ca care produce (înăuntrul formulei) o cauză feminină (f. c), afară de formula dată. Op. cit. p. 112.

- a) Kungu = a îngrămădi.
- b) Mbumba = mister.
- c) Ntardimbo = răsad, vlăstar.
- d) Xivola înseamnă atracție.

6) *grupul Niambe* este asociat cu ideile vieții.

- a) Nyambi = conducător.
- b) Luayi = cordonul ombilical.
- c) Nyimina = a produce rod.
- d) Mpukunyambi = puterea nașterii<sup>53)</sup>.

În total sunt 24 de crânguri.

Pământul sacru, unde Maluango<sup>54)</sup> își clădește rezidența sa oficială, se cheamă Xibila, piuralul căreia este Bibila (op. cit. p. 96). Aici el ca Nkici-ci, se zice că împreună omenirea cu Zambî prin mijlocirea Bakici-Baci<sup>55)</sup>. „Când lucrurile merg rău pentru Bavili (să zicem de pildă când nu plouă), ei aleargă strigând la regele lor, iar el adună curtea să-l sfătuiască asupra afacerii”.

„Se poate să se hotărască că cehstiunea nu poate fi rezolvită de oameni și atunci Nganga Mpuka Nyambi este chemat și rugat să consulte oglinda sa magică și să procească cauza răului, care atârna atât de greu asupra poporului. Acest Nganga poate răspunde că pricina nevoii de ploaie este imoralitatea unor oameni necunoscuți, ori poate spune că-i plăcerea lui Dumnezeu să-i încerce cu această nenorocire și că ar fi mai bine de a trimite daruri lui „Bunzi”, de a-l ruga să trimită ploaia necesară.

„Nganga Mpuka Nyambi este nganga — preotul legat de crângul sacru Mpuku Nyambi. Astfel observăm relația între Xibila, unui rege și cel al unuia din Bakici-Baci”<sup>56)</sup>.

## 2. Pământurile și râurile sfinte.

Râurile, provinciile și conținutul crângului sacru sunt:

### B u k o i s

<u>Râuri</u>	<u>Conținutul câmpului</u>	<u>Pământuri</u>
1. Kuilu	Maci (ploae, apă) Mbu (apă sărată)	Samann
2. Luici	Xivunga (sămânță)	

53) op. cit. pp. 112—116.

54) Regele.

55) Bakici-Baci = reprezentanții tuturor familiilor, care posedă teren sacru în regatul lui Maluango (op. cit. p. 13).

56) Dennett: op. cit. p. 97.

<u>Rauri</u>	<u>Conținutul câmpului</u>	<u>Pământuri</u>
	Uti (copac)	Xibanga
3. Lukulu	Nzo (casă)	
	Xinkokolo (coaja de stridie)	Luanjili
4. Luafi	Xinioka (șerpe)	
	Xama (șerpe)	Nikamba
5. Nyanga	Mbizi sau Nfu (pește)	
	Susu (găină)	Nkondi
6. Nyasi	Vumuna (animal)	Mbuku
	Xibulu (fiară) <sup>57)</sup>	

III. *Arborii sacri* sunt deasemeni asociați cu diferite categorii.

#### IV. *Animalele sacre.*

„In cazul animalelor legătura cu categorii este desemnată prin prohibirile ori categoriile de drept, care sunt opuse categoriilor din formulă”<sup>58)</sup>.

V. *Augurii*, care sunt deasemeni în legătură cu categorii.

VI. *Anotimpurile.* Și în privința lor, D-l Dennett arată cum sunt legate împreună în mod genetic și asociate cu Categoriile de apă, pământ, foc, mișcare, fertilitate, viață.

Preoții Nkissismului sunt Nganga. Numele lor sunt următoarele: Nganga; Bakici, preot al crângului sacru, Xibila, Bunci, Bundu Funza, Kuteci, Lumbi, Mbumba, Mpuku-Nyambi, Mpungi, Mpusu, Ngoio, Nkaşa, Nkici, Nvumba, Luku, Xiketemi, Xilembe, Xisengo.

Aceste sunt extractele, ce le-am putut face din citirea cărții D-lui Dennett. Nu-i necesar de a intra mai în detaliu. Ele sunt în special importante, fiindcă ne arată pe deplin marele rol, pe care definitele categorii îl au în cugetarea africană.

Mintea africană este călăuzită de o înșesită clasificare și conform acestei clasificări e împărțită și societatea și universul.

Această atitudine mentală e probată în Bavili, Bini și Iomba de D-l Dennett. Ori cum sunt fapte, pe care trebuie să le avem în vedere.

Dar mi se pare că D-l Dennett merge prea departe cu generalizarea sa, și mă îndoiesc dacă popoarele din

57) Dennett: op. cit. p. 123.

58) Dennett: op. cit. pp. 169—70.

59) Op. cit. pp. 25, 65, 29, 90, 28, 30, 13, 120; 26; 5, 95, 16, 51.



aceă parte a lumii, chiar Nganga, preoții pot să cugete așa de sistematic precum D-sa o presupune în Notele sale asupra categoriilor Africci de Vest, London 1911.

D-sa are prea mare încredere în filologie. Ne-o spune aceasta el însuș. Dar nu totdeauna filologia poate să ne dea rezultate bune.

Spațiul acestui tratat nu ne permite de a da exemple din cărțile D-lui Dennett, din care am putea să vedem cât de exagerate sunt interpretările sale. Citiți de pildă cazul când regele Maluango e presupus a vorbi<sup>60)</sup> ori titlurile lui Dumnezeu și ale regelui<sup>61)</sup>.

Evident foarte mult din ceia ce spune D-sa e speculație fantastică.

Ceia ce rămâne este că Baviili întrebuintează șase categorii fundamentale. Cu toate aceste, o concluzie nu poate fi trasă, simțim nevoia că trebuiesc făcute observațiuni mai departe.

De mare importanță este comunicarea făcută asupra raportului dintre moralitatea și religia acestor popoare. Vedem apoi cum Nganga, preotul „poate răspunde că pricina lipsei de ploaie este imoralitatea unor oameni necunoscuți”. Societatea are mare influență în prezervarea religiei. Există o legătură între organizarea societății și dezvoltarea religiei. Nu-i fără însemnătate că Nkici-ci (Kici pe pământ) este „unul din titlurile regelui Maluango”<sup>62)</sup>. Regele este în acelaș timp mare peot.

Urmând descrierilor D-lui Dennett găsim în adevăr recunoașterea distincțiunii între magică și religie. Una este socială, publică, autorizată, pe când cealaltă este anti-socială, privată, neautorizată. Religia devine în chipul acesta ceva mai mult decât „la religion en tant qu'elle a pour objet direct des phénomènes, des corps ou des forces de la nature tenus pour animés et conscients”<sup>63)</sup> deși nimeni nu poate nega importanța, pe care cultul naturii îl are în facerea religiei Africeii de Vest.

*Nkissismul pare a fi clădit intelectual pe concepția naturii.*

Acest fapt este de mare importanță în compararea cu religia Bantu, care-i descrisă mai propriu ca cultul strămoșilor.

60) Op. cit. pp. 124—5.

61) I. A. S. April 1913, p. 275.

62) Dennett: At the back of the black man's mind, p. 167.

63) A. Réville: La religion des peuples non civilisés,

Nu-i aci o influență din partea Negrilor propriu ziși? Vom avea ocazie să discutăm aceasta mai târziu. E deajuns acum să amintim că D-ra Kingsley vorbind de Nkissism ca o religie mai înaltă în contrast cu ceia ce găsim pe coaste, crede și dă motive pentru a presupune că el a fost împrumutat<sup>64)</sup> din interiorul Congului.

Aici vine cea mai grea problemă a teologiei africane, care-i concepția originală indigenă a Divinității?

Un răspuns poate fi luat din psihologie: Cum se naște în om trebuința de a fi în contact cu puterea supra-naturală?

### III. NZAMBI

Care-i noțiunea divinului în această regiune? Este oare vre-o idee de Dumnezeu? Dacă este, ce trebuie să înțelegem prin El?

Când vorbim de Dumnezeu noi avem să ne întrebăm înainte de toate pe noi înșine ce înțelegem? Definiția Divinității în cultura noastră modernă variază cu indivizii conform credințelor și idealurilor lor. În societatea noastră civilizată, unde libertatea de cugetare a devenit o dogmă, noi nu suntem obligați să înțelegem același lucru în chestiuni, ce par a fi insolubile. Marele noastre personalități interpretează puterea divină în feluri foarte deosebite și desigur Dumnezeu D-lui Bergson nu-i același cu Dumnezeu Prof. Eucken, ori Troeltsch, ori cu „Dumnezeul social” al D-lui Balfour. Teologii variatelor biserici nu vorbesc în același chip și figurile vorbirii lor de multe ori sunt departe de a fi în armonie completă cu textele Bibliei. Dar noi mai mult sau mai puțin cădem de acord asupra unui lucru fundamental că Dumnezeu este o „putere”, decât care nimic mai mare nu poate fi conceput.<sup>65)</sup> „Summum Ens”.

Lucrul acesta este rezultatul unei lungi speculații, este cugetarea câștigată de multe experiențe și nu ne putem aștepta să-l găsim pretutindeni pe pământ.

Există totuși în Congo o idee de puterea supra-naturală, supraumană, misterioasă. Cu foarte puține excepții

64) Notes on Folklore of the Fjort, London 1898, de R. L. Dennet, Introduction p. XII.

65) Cp. St. Anselm: Proslogien seu Alloquium de Dei existentia, c. 2. „Credimus te esse aliquid nihil majus cogitari possit”, Migne, Patrologia Latina, vol 158, col. 223 et seq.

— și aceste sunt oarecum vagi <sup>66)</sup> — toți exploratorii și misionarii menționează „o ființă supremă, un personaj misterios” Nzambi, care a fost adoptat ca expresiune pentru Dumnezeu. Cuvântul se găsește pe o regiune întinsă a Africii Centrale și în diferite combinațiuni înseamnă mai mult sau mai puțin același lucru, o putere personală, supranaturală.

În *Dictionary and Grammar of the Kongo Language*, London 1887, Rev. W. H. Bentley ne procură următoarele înțelesuri pentru rădăcina *Nza*. *Nza* = lume, pământ, glob; *anza ankula a* = vechiu, din timpuri vechi, antic; *Dumnezeu* = *Nzambi*; *Nzambi* ampungu.

În fiderite dialecte:

(Duala) *Nyambi*, *Lorba*.

(Benga) *Anyambi*.

(Mpongwe) *Anyambie*.

(Loango) *Nyambi*.

(Bunda) *Nzambi*.

(Teke) *Nzam*.

(Yansi) *Nyambi Molongo*.

D-ra Mary H. Kingsley în *Travels in West Africa*, continuă <sup>67)</sup>: „Dumnezeu în sensul, în care întrebuițăm noi cuvântul, este în esență același în toate triburile din Bantu, pe care le-am întâlnit pe coastă: o cantitate ce nu intervine, o cantitate neglijabilă. Numele său variază: *Anzambi*, *Anyambi*, *Nyambi*, *Nzambi*, *Anzan*, *Nyam*, *Ukuku*, *Suku* și *Nzam*, iar o investigație mai bună ne arată că *Nzam* al Fanilor este practic, identic cu *Suku* din sudul Congolui, din țara Bihe și așa mai departe <sup>68)</sup>.

66) Vezi în special Dr. Pechuël-Loesche: *Die Loango Expedition*, publicată în *Volkskunde von Loango*, Stuttgart 1907, p. 356, unde se citează Dapper: *Es kann nicht füglich Abgötterei genannt werden; weil diese Völker weder Gott noch Teufel kennen: dann sie wissen ihm keinen eigenen Namen zugeben, sondern nennen alles, darbey sie einige verborgene Kräfte vernahmen. allein Makisie?*. Vezi asemenea p. 313. Cp. Rev. John L. Wilson. *Western Africa*, p. 209.

67) Cp. cit. p. 442. Cp. pp. 507, 513.

68) Cp. Dr. Nassau, op. cit. p. 36; Mgr. A. Le Roy op. cit. pp. 173—78; Rev. T. H. Weeks *Folklore* 1904, p. 327 și *Congo Life and Folklore*, Part. II; A. Bastian: *Ein Besuch in San Salvador*, Bremen 1859, p. 103; W. Schneider: *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, Münster 1891, pp. 44—83; P. H. Trilles în *Bulletin de la société neufchateloise géographie* tom. XVI (1905), pp. 9—295; Allegret în *Revue de l'histoire*

Rev. John Leighton Wilson în Comparative Vocabularies of some of the principle Negro Dialects of Africa<sup>69)</sup> dă următoarele pentru Dumnezeu:

(Mandingo) Allah.

(Grebo) Nyiswa.

(Avekwom) Lafiri, Defiri, Lebubu.

(Fanti) Nyami, Nyami Kompon.

(Efik) Abasy.

(Tebu) Allahro, Allalu.

Găsim așa dar pretutindeni numele Divinității, dar înțelesul variază în diferite feluri.

Dennett în o scrisoare din 6 Iulie 1897<sup>70)</sup> scrie:

„Am tradus Nzambi prin Spiritul pământului sau *mama bătrână a pământului*”<sup>71)</sup>. Dar Anza este râul Congo și astfel Anzambi ar putea prea bine fi tradus prin spiritul râului; aceasta nu se potrivește însă cu explicarea dată de Fjort asupra lui Nzambi, care figurează în folklorul lor ca marea princesă, mama tuturor animalelor, etc., adevărul real fiind că Anze — râul iese din pământ Nsi.

În legendele din Fjort spiritele râului sunt o legiune, numele râului și spiritului fiind unul — Anzambi deci e spiritul râului Congo. Toate spiritele râului par a însemna oarecari lecțiuni fizice sau morale. Într’o poveste veți vedea că spiritul râului a învățat pe Fjort să planteze banane și manioc, să făurească fierul și așa mai departe... și eu v’am dat etimologia cu următoarele idei, cu iubirea mamei pământului (Nzambi = pământul mamă) și cu această cunoștință de Anzambi — spiritul râului Nsi; pământul poate fi tradus deasemenea ca vlăstarul Începătorului; apoi avem spiritul râului, cunoștinții, ce iese din spiritul iubirii de mamă, care la rândul său este (N) vlăstarul lui (isi) începătorul”.

Nouă ani mai târziu același observator scrie în cartea sa: *At the Back of the Black Man’s mind*:

des religions, 1904, p. 214; Koele Polyglotta Africana, London 1854, p. 75; Andrew Lang: *The Making of Religion*, pp. 222—9; P. W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottes idee*, Münster i. m. 1912, pp. 136 et seq. dă cea mai completă bibliografie; Carl Meinhof: *Africanische Religionen*, Berlin 1912, p. 118.

69) În „*The Journal of the American Oriental Society*, New-York 1851.

70) Dennett în *Notes on the Folklore of the Fjort*, pp. 118—19.

71) Sublinierea e a mea.

„Numele lui Dumnezeu este Nzambi<sup>72)</sup> și înțelesul său literar este esența personală (imbi) a celor patru zia sau za (patru). Ce sunt aceste patru? Ele sunt grupele fiecărei din cele patru grupe numite Bakici-Baci. Prefixul Ba e pluralul lui N, probând că aceste puteri sunt personalități sau atribute ale unei persoane, ceia ce înseamnă că nu-s zinkici, adică numai ca acele figuri de lemn. Fiecare grup se poate spune, e compus din o cauză (1), două părți masculină și feminină (2 și 3) și (4) un efect. Grupul Nzambi însuș se poate spune că are patru părți: (1) Nzambi idea abstractă cauza; (2 și 3) Nzambi Mpungu, Dumnezeu atotputernicul, Dumnezeu tatăl, care locuște în ceruri și este păzitorul focului; Nzambici, Dumnezeu esența, Dumnezeu pe pământ, marea princesă, mama tuturor animalelor, aceia care promite pe fiică-sa animalului, care îi va aduce foc din cer; (4) Kici, calitatea misterioasă inerentă lucrurilor, care face pe Bavili să se teamă și să aibă respect. Acest cuvânt a fost tradus de cei dintâi misionari, care au venit în Congo, prin „sacru” sfânt”<sup>73)</sup>.

Ce deosebire între 1897 și 1906! Intr'un an Nzambi este personificarea naturii mai ales a pământului, iar în alt an găsim în el toate ideile abstracte din teologia creștină.

Ce probă mai bună că etimologia nu-i totdeauna adevărată? Un misionar T. G. Christeller sugerează că Omyame = cer, de la nyam = lucitor, luminos, glorios, splendid, maiestic și compară cu rădăcina sanscrită Dio<sup>74)</sup>.

Nu-i multă diferență, între acest mod de a gândi și teologia sistematică a D-lui Dennett. Etimologiile sunt de mare ajutor, e drept, în stabilirea contactului de cultură, dar să nu mergem prea departe. Și-i a merge prea departe, a aștepta să înțelegi idea de Dumnezeu numai prin studiul numelor.

Acest metod, odată întrebuițat așa de mult de Max Müller, Mannhardt, Usener, poate fi cu succes în descoperirea originilor lui Dyaus Pitar, Zeus = Jupiter, conform explicării naturaliste a religiunii indo-europene, dar de sigur e rău plasat aci, cel puțin atâta timp cât cunoaștem așa de puțin din limbile africane.

Ca să aruncăm lumină asupra subiectului, trebuie să

72) Cp. nota op. cit. p. 166, și în Notes on West African Categories, p. 15.

73) Op. cit. p. 167.

74) Vide: A dictionary of the Asante and Fante Language, Berlin 1881, p. 342, citat și de P. W. Schmidt, op. cit. p. 137,

alergăm la alte izvoare: folclorul, cultul și morala popoarelor.

Vom începe cu folclorul ca să vedem care este terenul dindărăt al cugetării lor asupra divinității, ca să-i urmărim în imaginația și speculația lor și ca să înțelegem atitudinea lor mentală, fiindcă folclorul lor — înțelepciunea poporului — nu-i numai ceva pur tradițional și imaginativ, ca la noi europenii.

Negreșit totdeauna vom avea să cercetăm ce parte are ficțiunea în compoziția unor atari povești și basme, ce parte este jucată de individ cu talentul său imaginativ, dar în același timp nu putem să nu recunoaștem că există în ele o bază comună de expresie, care formează în cea mai mare parte credința fundamentală a poporului. Ei nu au teologie sistematică, dar dogmele lor sunt admirabil exprimate în poveștile lor.

Pentru mai multă scurtime am selectat numai următoarele povestiri:

### *Pentru Nzambi.*

Niște femei lucrau la plantarea unei țarine, unde apa lipsea cu desăvârșire, așa că ele își aduseră ale lor sanga, care conțineau lichidul prețios pentru ele. Cum lucrau, o femeie bătrână purtând în spate un copil trecu pe lângă ele, ezită pentru un moment, apoi merse în apropierea lor și le rugă să dea copilului ei un pahar de apă. Femeile spuseră că au adus apa de departe și că au ele nevoie de ea, într-o vreme pe acolo nu era apă de loc.

Biata bătrână a trebuit să meargă mai departe, dar le-a spus că au să regrete într-o zi lipsa lor de caritate.

Observând un om într'un palmier ea l-a rugat să fie atât de bun să-i dea puțin vin de palmier, căci îi e frică să nu-i moară copilul de sete.

De ce nu mamă, replică dânsul și repede se dădu jos și-i puse un calabaș la picioare.

Dar n'am cupă, zise dânsa.

Bine, mamă, să sfarm calabașul și să-i dau copilului să bea. Ea i-a mulțumit și s'a dus mai departe zicând:

Fii aici, fiul meu, la aceiaș oră mâine.

El se mira ce să însemne aceasta; dar atât l-a impresionat cuvintele bătrânei, că toată noaptea n'a dormit și a doua zi se simți obligat să se ducă la locul indicat.

— Desigur nu poate fi locul acesta, zise el cum se apropie de palmier unde întâlnise pe femeie. Aici n'a fost apă de loc, aici unde femeile erau la lucru și iată acum e un mare lac.

— Nu te mira, fiul meu, zise bătrâna apropiindu-se de dânsul, astfel am pedepsit eu femeile pentru lipsa lor de caritate. Vezi, fiul meu, acest lac e plin de pește și tu și toți bărbații pot să pescuiască aici zilnic și abundența peștelui nu va scădea. Dar nici o femeie nu va mânca pește de aici, căci de îndată ce va mânca cu înoare va muri. Lacul este *Kazila* pentru femei. Căci eu Nzambi așa am poruncit.

Nzambi apoi încarcă pe tânăr cu multe dăruiri și-i spuse să plece în pace.

Numele acestui lac e Basi și e situat câteva mile dindărătul unei localități Futila. R. E. Dennett, Notes on the Folklore of the Fjort, pp. 121—2.

*Nzambi este și judecător.*

Nzambi se odihnea în cetatea ei, când fu chemată la o conferință într'un sat din apropiere. Ea împreună cu urmașii ei s'au dus și după formalitățile preliminare au început vorba. Tocmai când erau în toiul vorbii, Nzambi aude bătând toba în capitala ei și se miră mult ce să fie. Ea trimite pe porc să vadă ce desordine s'a întâmplat și să afle cine a îndrăznit să bată Ndunguzilo, marea ei tobă, în absența ei. Dar porcul s'a întors zicându-i: „Princesă n'am văzut pe nimeni în cetate și totul a fost în liniște și ordine”.

— Curios — zise Nzambi — dar am auzit perfect bătaia tobei mele.

Ei continuară conferința până când Nzambi auzi din nou toba bătând.

— Du-te imediat antelopă, zise Nzambi, și află cine bate toba?

Antelopa se duse și se întoarse, dar ea n'a auzit, nici n'a văzut nimic. Ei continuară vorba și tocmai când era pe sfârșite, Nzambi auzi toba bătând a treia oară.

— Să mergem cu toții să aflăm — zise Nzambi — cine a îndrăznit să mă tulbure. Și s'au dus, dar n'au văzut nimic.

— Ascundeți-vă în iarbă în jurul cetății și pândiți care-i supărătorul. Atunci ei văzură pe rac ieșind din apă. Fără respirație, toți îl pândeau. Ei îl văzură cum se târa pe furiș la tobă și o bătu. Apoi îl auziră cântând: „Oh Nzambi s'a dus pe vârful muntelui și m'a lăsat pe mine singur aici”. Atunci, cei din iarbă săriră și prinseră pe racul înfricoșat și-l aduseră la Nzambi.

Iar Nzambi îl muștră aspru, zicându-i:

„Ai lucrat întocmai ca unul fără cap, de acum înainte

vei fi fără cap și vei fi mâncat de oameni". Notes on the Folklore of the Fjort, pp. 123—24.

*Fiica Nzambiei și sclava ei.*

Nzambi avea cea mai frumoasă fată și purta cea mai mare grijă de ea. Fiind copilă, ea a fost ținută în casă și nu i-s'a îngăduit să iasă afară, mamă-sa singură veghind asupra ei. Când a ajuns la vârsta pubertății, mama ei s'a hotărât să o trimită într'un oraș departe, ca să poată fi netulburată în timpul curățeniei ei în casa de găteală. Ca atare ea dădu copilul unei sclave și neobservate de nimeni aceste două părăsiră capitala îndreptându-se către locul, unde se afla casa de găteală.

— Ah, uită-te colo, sclavă — ce-i aceasta?

— Dă-mi podoabele tale de la picioare și-ți voi spune — răspunse sclava.

Fiica Nzambiei dădu sclavei podoabele.

— Acesta-i șarpe.

Apoi ele merseră o bucată, când deodată fiica Nzambiei zise:

— Ah, sclavă, ce-i aceasta?

— Dă-mi hainele tale nouă și-ți voi spune.

Ea dădu hainele sclavei.

— Aceasta-i antelopă.

Nu merseră departe, când iată că fața observă altceva.

— Sclavă, spune-mi ce-i acel lucru?

— Dă-mi brățarele.

Fata îi dădu brățarele ei.

— Acesta-i vultur.

Princesa rămase uimită că sclava știa mai mult ca dânsa și când observă ceva ridicându-se delicat de la pământ, se întoarse către dânsa și o întrebă iarăș:

— Ce-i aceasta?

— Dă-mi lanțul tău de mărgean de la gât.

Fata îi dădu mărgeanul.

— Acesta-i fluture.

Ultimul timp când ea ceru informații de la sclavă a trebuit să-și schimbe hainele, așa că acum, pe când ea era aproape goală, sclava era îmbrăcată admirabil. În chipul acesta ele ajunseră la destinație și anunțară însărcinarea lor prințului.

După toate preparațiile ei așezară pe sclavă în casa de găteală cu toată ceremonia datorită unei princese, iar pe fiica Nzambiei, o puseră să păzească plantația.

În inocența și ignoranța ei, fiica Nzambiei la început a crezut că toate acestea au fost în regulă și-s o parte din ceia ce trebuia să facă, dar în curând începu să



înțeleagă poziția ei și să se mânănească. Ea începu să cânte cântece jalnice, cum a fost înșelată de o sclavă, pe când sclava era onorată ca o princesă? Iar lumea o credea nebună.

Dar într-o zi, un negustor cu caravana trecu pe-acolo și ea întrebă pe negustor unde se duce și el îi răspunse:

— În orașul Nzambiei.

— Vei vrea să-mi iei o însărcinare pentru Nzambi. Negustorul primi cu bucurie.

— „Spune-i că fiica ei este sclavă păzind plantațiile, în timp ce sclava e în casa de găteală”.

El repetă însărcinarea și când ea îl asigură că-i corect plecă să-i ducă vestea Nzambiei.

Nzambi și soțul ei, imediat se așezară în hamacul lor și însoțiti de mulți tovarăși, porniră spre orașul unde trimiseseră pe fiica lor. Când ajunseră, ea fu crud lovită să vadă pe fiică-sa în aceea poziție și-ar fi pedepsit pe prinț, dacă nu s'ar fi convins că el nu-i de vină de loc.

Ei chemară sclava din casa de găteală, dar acesteia îi fu frică și nu vroi să vină. Atunci intrară înăuntru, o despoiară de toate podoabele împrumutate, au închis-o în casă și i-au dat foc. Notes on the Folklore of the Fjort pp. 128—30.

*Cum paianjenul a câștigat și-a pierdut pe fata Nzambiei.*

Nzambi pe pământ avea o față frumoasă; ea însă jură că nici o ființă pământescă nu se va căpătui cu dansa, dacă nu-i va putea aduce focul ceresc de la Nzambi Mpungu, care locuște în ceruri, dincolo de bolta albastră. Și cum fata era foarte mândră la privire, lumea uimită zicea: Cum vom putea procura noi acest tezaur? și cine-o va lua în căsătorie în asemenea condițiuni?

Atunci paianjenul zise: Eu voi lua-o, dacă mă veți ajuta.

Iar ei răspunseră: Noi te vom ajuta bucuroși, dacă ne vei răsplăti.

Paianjenul se ridică în bolta albastră a cerului și se lăsă iarăși la pământ, legând cu o sfoară tare de argint bolta cerului cu pământul de jos. Apoi el chemă broasca țestoasă, ghionoăia, șoarecele și musca și le porunci să se ridice pe sfoară la boltă. Ei făcură așa. Ajunși sus, ghionoăia găuri cu ciocul în acoperiș și toți intrară în împărăția sdrențurosului Nzambi Mpungu.

Nzambi Mpungu îi primi cu curtenie și-i întrebă ce doresc.

Ei îi răspunseră: O Nzambi Mpungu, stăpânul ce-

rului de sus, marele tată al lumii, am venit să luăm ceva din focul tău teribil pentru Nzambi, care domnește pe pământ.

Așteptați aici atunci — zise Nzambi Mpungu — până ce mă duc la ai mei să le spun însărcinarea pentru care ați venit.

Dar musca nevăzută, însoți pe Nzambi Mpungu și auzi tot ce spuse el. Și în timp ce el lipsea, ceilalți rămași se mirau de-i posibil ca cineva atât de rău îmbrăcat să fie atât de puternic.

Nzambi Mpungu se întoarse și le zise:

— Prietenii mei, cum pot eu să cunosc că în adevăr voi veniți de la Nzambi de pe pământ și nu sunteți niște înșelători?

— Bine — ziseră ei — pune-ne la o încercare, ca să-ți dovedim sinceritatea noastră.

— Vă voi pune — zise Nzambi Mpungu. Duceți-vă înapoi pe pământul vostru și aduceți-mi o legătură de bambu ca să-mi fac un șopron.

Și broasca țestoasă a plecat, lăsând pe ceilalți unde erau, și repede s'a întors cu bambu.

Atunci Nzambi Mpungu zise șoarecelui: Intră dedesubtul acestei legături de bambu și eu voi pune foc pe ea. Dacă vei scăpa, voi cunoaște că în adevăr Nzambi te-a trimis. Și șoarecele a făcut precum i s'a spus.

Iar Nzambi Mpungu puse foc pe bambu și iată când lemnul a fost cu desăvârșire consumat, șoarecele a eșit din cenușă nevătămat.

— Voi sunteți în adevăr ceia ce spuneți că sunteți — zise Nzambi Mpungu. Mă voi duce să consult poporul meu iarăș.

Dar ei trimiseră musca după dânsul, poruncindu-i să se păzească de vedere, să audă tot ce se va spune și dacă-i posibil să afle unde e păstrat focul. Musca s'a întors și a povestit tot ce-a auzit și văzut.

Nzambi Mpungu s'a întors la dânsii și le-a spus: „Bine, vă voi da focul ce-l cereți, de-mi veți spune unde e păstrat.

Și paianjenul zise: „Dă-mi, o Nzambi Mpungu, una din cele cinci cutii, pe care le păstrezi în găinărie”.

În adevăr mi-ai răspuns, o paianjenule — ia deci această cutie și dă-i-o Nzambiei voastre.

Și atunci broasca a luat cutia și-a dus-o pe pământ și paianjenul a dat focul din cer Nzambiei și Nzambi i-a dat paianjenului în căsătorie fata ei frumoasă.

Dar ghionoaia bombăni și zise: „De sigur fata e a

mea, căci eu am fost acela, care am făcut gaura în boltă, fără de care ceilalți n'ar fi putut intra în împărăția lui Nzambi Mpungu de sus.

— Da, zise șoarecele, dar ați văzut cum mi-am riscat viața sub focul din bambu, eu cred că fata e a mea.

— Nu, o Nzambi, fata trebuie să fie a mea, căci fără de ajutorul meu, ceilalți nici odată n'ar fi aflat unde era păstrat focul, zise musca.

Atunci Nzambi zise: Da, paianjenul și-a luat însărcinarea să-mi aducă focul și el mi l'a adus. Fata de drept e a lui. Dar fiindcă voi ceilalți îi veți face miserie, de-i voi da-o paianjenului și întru cât nu pot să v'o dau tuturora, nu voi da-o nimănui și vă voi plăti fiecăruia valoarea de pe piață.

Nzambi a plătit fiecărui câte 50 lungimi de pânză și câte o ladă de băuturi; iar fiică-sa a rămas fată și-a însoțit pe mama ei pentru tot restul zilelor ei.

(R. E. Dennett: Notes on the Folklore of the Fjort pp. 74—6).

#### *Ambasadorul lui Nzambi-Mpungu.*

Nzambi Mpungu auzi odată că cineva dincolo de mare, face lumea să vorbească. Acest lucru a ațâțat mânia lui, în cât a chemat pe bou, tigrul, antelopă, cocoș și alte păsări și după ce le-a spus lor toate noutățile, a ales pe cocoș ca ambasadorul lui.

Spune oamenilor albi că eu singur sunt îngăduit să fac lumea să poată vorbi și-i rău din partea lor să facă chipuri de oameni și să le dea putere să vorbească.

Și cocoșul a pornit noaptea, trecând în miezul nopții prin un sat și numai puțini din oameni s'au sculat ca să onozere pe ambasadorul lui Nzambi Mpungu, așa că Nzambi Mpungu se făcu foc de mânie și prefăcu pe toți locuitorii aceluia sat în momițe. R. E. Dennett, Notes on the Folklore of the Fjort p. 105.

Cetind aceste povestiri suntem obligați să facem următoarele observațiuni:

1) Nzambi este personificat ca princesă a pământului.

2) Nzambi are totdeauna poziția mamei.

3) Nzambi e moralizată.

a) Le ordonă ca lașul și peștele lui să fie Kazila = tabu.

b) Ea este judecător ca în cazul: Cum a câștigat și a pierdut paianjenul fata Nzambii, ori judecata racului.

4) Nzambi Mpungu este soțul ei și el locuște sus în ceruri.

5) Este de mare importanță că în povestea „Ambasadorul lui Nzambi Mpungu” auzim de „oamenii albi”.

Chestia, care se ridică acum este, dacă Nzambi Mpungu este o creație pură a minții africane din Vest sau o concepție formată sub influența europeană sau — după cum sugerează <sup>75)</sup> Bentley, este aliată cu Muungu = Dumnezeu în Swahili. În același timp avem de cercetat dacă în cazul acesta e de socotit numai o ființă supremă sau cel puțin două pământul și cerul, nesocotind spiritele Nkissi.

În cele din urmă avem de văzut dacă teoria „the more animum the less All Fatherism”, este aplicabilă.

Spre a da un răspuns la asemenea chestiuni, ar fi necesar să cunoaștem în mod pozitiv sistemul de relație, felul lor de a socoti descendența și organizația lor totemică <sup>76)</sup>. Ar fi de mare folos să știm dacă avem aici un ciclu totemic patriarhal, ori un ciclu totemic matriarhal. Ignoranța noastră asupra acestor puncte face problema mai complicată de cât e în ea însăși.

Observațiunile făcute de misionari și călători, sunt tot ce posedăm spre a fi călăuziți. Desigur e greu a selecta și a prinde faptele reale din interpretări personale dar ce putem face altceva? Ori cum sunt câteva comunicări foarte interesante:

#### *Diferite rapoarte:*

D-l Dennett dă trei instanțe în „Seven years among the Fjort”.

Ei au Dumnezeul Nzambi.

„Ngong gong, ngetan Zambi” = ascultă, ascultă în numele lui Dumnezeu <sup>77)</sup>.

„Dacă întrebați vre-un indigen asupra lui Nzambi, el vă va spune că ea e Dumnezeu, dar ideile lor asupra ei, evident au fost luate de la albi” <sup>78)</sup>. Ei sunt foarte indiferenți față de Nzambi, fiindcă și-o închipue prea bună să le facă vre-un rău <sup>79)</sup>.

„Eu știu *un singur fetiș* <sup>80)</sup> numit Nzambi și acesta

75) W. H. Bentley: Pioneering on the Congo, London 1900, vol. I. p. 251.

76) R. P. H. Trilles, studiază Totemisme chez les Fân Münster i. w. (Aschendorf) 1912.

77) Dennett: Seven years among the Fjort, London 1887 p. 46.

78) Op. cit. p. 47.

79) Op. cit. p. 47.

80) Italicile sunt ale mele. Deci există unul. Părerea mea

e din cei mai mari fetiși din țară, îl putem numi fetiș al lucrurilor oprite Keezeelas”.

El e imagina de lemm a unei femei cu un stomac îngrozitor și-i presupus a pedepsi cu moartea pe aceia care mănâncă vre-o mâncare, ce le-a fost interzisă ca fiind necurată<sup>81)</sup>.

„Dumnezeu, așa cum îl cunoaștem noi, e necunoscut sărmanului Fjort, de aici ignoranța lui de tot ceia ce-i bun. Deși nu-l putem numi rău, totuș el ne-apare așa din lipsa de ceia ce noi am învățat a considera calități bune în om, precum e iubirea, gratitudinea, onestitatea, dreptatea, etc. In loc ca faptele sale să fie conduse de iubire, datorie, etc., toate mișcările lui sunt împinse de egoism și bănuială și fuga de rău, pe care îl aștept în fiecare ceas”<sup>82)</sup>.

In cealaltă carte a sa „At the back of the black man's mind” D-l Dennett întrebându-se singur dacă Bavili au o concepție de Divinitate sau Dumnezeu răspunde: Numele lui Dumnezeu este Nzambi și însemnarea lui literară este *esența* personală (imbi) și cele patru zia ori za (patru)<sup>83)</sup>. Iar în altă parte: „Acum să revenim la idea de Dumnezeu a Babililor, care este că el e o personalitate, care are în sine însăș toate cele patru nume principale, de care am discutat, *el este de fapt esența* celor patru”<sup>84)</sup>.

„Cele patru sunt compuse — după cum am arătat — din ideile principale sau numele conducătoare, pe care am încercat să le dau sub diferitele categorii ale omului fizic, gânditor, propagator, emoțional, simțitor, statornic și alte părți complimentare, pe care nu le-am dat”<sup>85)</sup>.

„Odată scriitorul a întrebat pe un Bavili, dacă ei fac vre-o imagină lui Nzambi — cine ar fi atât de nebun? — răspunse imediat indigenul și scriitorul n'a mai zis nimic”<sup>86)</sup>.

Și conchizând: „Am notat că atât Bini cât și Bavili

---

că fetișismul nu trebuie confundat cu Ndongoismul și magica este confirmată aici chiar de Dennett. Vezi deasemeni și colecțiunea D-lui Visser din Muzeul Etnografic din Berlin.

81) Op. cit. p. 48.

82) op. cit. p. 49.

83) At the back of the black man's mind, p. 166.

84) Subliniez aceasta fiindcă e convingerea fundamentală a D-lui Dennett în toate celelalte cărți de mai târziu.

85) Notes on West African Categories, London. 1911, p. 57.

86) At the back of the black man's mind p. 87.

recunosc pe Dumnezeu în primul loc sub numele de Ayiza și Nzambi”.

Ei apoi recunosc că sunt două mari diviziuni printre oameni și lucruri. Acele create, pe care ei le unesc cu Dumnezeu (onyisa) și cele procreate, pe care le unesc cu Diavolul, în cea ce privește pe Bini, iar Bantu Nzambi și Bantu a Ndonga, cât privește pe Bavili. „Lucruri ale spiritului și lucruri ale corpului cum am zice noi”<sup>87)</sup>.

Dr. Nassau, după 40 de ani de reședință în Africa, afirmă cu deplină convingere că *există idea de Dumnezeu*. Vorbind de un oarecare misionar, care afirmase că acolo nu există idea de Dumnezeu, el zice: „Poate el și alți călători grăbit, făcând aceste declarațiuni grăbite vreau să spună că indigenii n’au idea adevăratului Dumnezeu. Aceasta poate să fie corect”<sup>88)</sup>.

Numele lui Dumnezeu este Anyambe.

„Dacă sunt întrebați deodată: Cunoașteți pe Dumnezeu? ei probabil vor răspunde ori cărui vizitator alb, negustor, călător sau misionar, sub influența simțământului ignoranței lor generale și superiorității omului alb, *Nu*, ce știm noi, voi sunteți oameni albi, voi sunteți spirite, voi veniți din orașul lui Nzambi și știți totul despre El”. (Aceasta explică întru câtva de ce uneori unii indigeni au făcut necugetată declarație că ei „nu știu nimic de Dumnezeu”).

„Eu replic: Nu, eu nu sunt spirit și dacă știu în adevăr ceva despre Anyambe, nu l’am numit niciodată cu acest nume. E cuvântul vostru propriu. De unde l-ați luat? Strămoșii ne-au spus de acest nume. Nzambi este cel ce ne-a făcut, el este tatăl nostru”. Urmând conversația, ei vor spune în mod voluntar: „El a făcut arborii, acel munte, acel râu, aceste capre, găinile și pe noi oamenii”<sup>89)</sup>. E interesant că Dr. Nassau nu vorbește de cultul lui Nzambi.

El dă mai departe următorul testimoniu, pe care la prins din conversația cu răposatul Rev. Ibia I. Ikenge, un preot indigen, membru al bisericii din Carisco, care a fost născut în păgânism. El declară:

„Strămoșii săi au crezut în mulți agenți inferiori, care sunt sub controlul *unei ființe supreme*; deci ei au fost monoteiști primitivi. În împrejurări critice ei pri-

87) Op. cit. p. 235.

88) Dr. Nassau: *Fetishism in W. Africa*, London 1904, p. 35.

89) Nassau, op. cit. p. 37.

veau dincolo de ființele de jos și cereau ajutor de la acea ființă supremă; înainte de a face aceasta ei se rugau implorând-o ca pe un tată pentru ajutor.”

„Oamenii din această țară credeau că Dumnezeu a făcut lumea și ori ce lucru din ea, dar el nu știa dacă ei aveau vre-o idee relativ la creație din praful pământului ori de asemănarea cu Dumnezeu. Ei credeau în existența din cele dintâi timpuri a unui mare om, care deodată a avut să vorbească și prin vorba căruia toate lucrurile s’au făcut.”

Cât pentru crearea omului, o legendă ne-o descrie astfel:

„Două ouă au căzut de sus. Lovindu-se de pământ și spărgându-se, unul a devenit bărbat și alțul femeie.

E apoi legenda unui șef al unui sat, care totdeauna a atras atenția oamenilor să nu mănânce din fructul cutărui pom. Dar în cele din urmă, el însuș a mâncat și a murit. Nu există nici o legendă — de cât doar la câteva persoane — nici o tradiție despre o perioadă fericită sau despre un timp de fericire, ce va să vie.

Nimic din istoria lui Cain și Abel: Există doar o fabulă, că o femeie a adus oamenilor din satul ei fructul unui pom oprit.

Ca să-l ascundă, ea l’a înghițit și astfel a devenit posedată de duhul cel rău, care-i începutul vrăjitoriei.

Era acolo o tradiție a potopului (dar nimeni nu i-a spus vre-o dată de împrăștierea de la Turnul Babel).

Toți oamenii credeau că erau păcătoși, dar ei nu știau nici un remediu pentru păcat;

Sacrificiul era făcut în mod constant, obiectul lui fiind să domolească spiritele și să schimbe mâniile lor. Multe triburi sunt și probabil toate înainte de a ieși la coaste au fost canibale (de origina canibalismului el nu știa nimic, dar sigur că nu era asociat cu el nici o idee religioasă)<sup>90</sup>).

A fost o legendă că „un fiu al lui Dumnezeu” cu numele Honga ja Anyambe era să vie să elibereze omenirea de necazuri și să-i dea fericirea, dar întru cât el n’a venit, păgânii nu-l mai așteaptă.

Impărțirea timpului era astfel: șase luni făceau un an, upuma, și o zi de odihnă, care după lună nouă se transforma în două zile și era numită „Buhwa bwa Maṅdada” era ziua pentru dans și sărbătoare;

90) Sunt întru totul dispus să cred că la origină a fost o idee de sacrificiu asociată cu canibalismul. Nota R. H. N.

Morții erau de obicei îngropați, dar persoanele gemene — Udunge, privite cu o reverență superstițioasă, nu se îngropau, ci erau lăsate la picioarele unui ceiba sau alt pom sacru.

Locurile de înmormântare erau privite cu un îndoit simț de reverență și frică.

Se credea în nemurirea sufletului, dar nu-i nici o tradiție de învierea corpului.

Ei credeau că Dumnezeu a dat o lege omenirii și că pentru acei care păstrează această lege li-i rezervat în viitor un loc bun, dar nici o idee definită despre ce va fi acel bun sau rău, ori unde va fi acea localitate.

Ei cred în o deosebire a spiritelor, că unele sunt demoni, ca în vremurile vechi de posesie demonică — această deosebire urmând ideea iudaică de diaboloi și doimonoii<sup>91</sup>).

Rev. W. Holman Bentley în *Pioneering on the Congo*<sup>92</sup>), vorbește de cunoștința lui Dumnezeu și afirmă deasemeni credința în cel prea înalt.

„Când ne ducem la ei, interesul lor e mare pentru Nzambi. Il cunoașteți? Trăește el în orașul D-voastră? L-ați văzut? Cam cum e el? Noi le explicăm că El trăește în ceruri, că nu l-am văzut.”

Atunci de unde știți de dânsul?

Noi îi spunem că El ne-a trimis mulți profeti și ca să încununeze opera sa a trimis pe fiul său unul născut, în care s'a manifestat pe sine însuș pe deplin.

Este el bun ori rău? Noi replicăm bun.

De ce murim atunci? Noi le explicăm că lumea sa e foarte bună pentru un timp, dar că aici pe lumea aceasta noi suntem oprimați de căldură și frig, suntem flămânzi și însetați, aici suferim și murim.

Dumnezeu are ceva mai bun pentru noi; el vrea să ne aducă pe toți în țara frumoasă și glorioasă, în care locuște, țara unde nu-i foame și sete, nici lacrimi și întristare, nici moarte, ci viață fără de sfârșit. Acea țară de sigur e foarte bună. Nu-i moarte! Nici chiar când îmbătrânim? Mi-ar plăcea să mă duc acolo.

Iar noi continuăm: Este însă o greutate — răul din inimile noastre, care împedică drumul. Uită-te ce răi suntem — câtă ură, cruzime, omor, rășboiu, furt, vio-

91) Rev. R. H. Nassau: *Fetichism in West Africa* pp. 40—41.

92) Bentley: *Pioneering on the Congo*, London 1906, vol. I, pp. 247—56.



lentă! Cum poate Dumnezeu lăsa astfel de oameni în cerurile sale? Ei le-ar jefui.

Indată ce s'ar deprinde cu ele, ar minți și-ar fura, ar omori, ar lupta ca și mai înainte; canibalii foarte curând ar mânca îngerii. Intreaga rasă umană a devenit rea.

Cine e acela care n'are rău în inima sa? Deci cum să intrăm noi acolo?

Astfel, noi putem vorbi de calea mântuirii, de perfecta răscumpărare, de puterea lui Dumnezeu de a schimba inimile și de dorința sa fermă de a face aceasta.

Pe această bază putem vorbi celei mai întunecate minți putând fi înțeleși. În afară de cunoștința numelui lui Dumnezeu ei nu mai știu nimic<sup>93)</sup>.

În Dictionary and Grammar of the Congo, el continuă:

„Cunoștința lui Dumnezeu este foarte vagă abia puțin mai mult de cât nominală. Nu există nici un cult pentru Dumnezeu<sup>94)</sup>. El e prea bun pentru așa ceva.

Se pare a fi o idee generală că Dumnezeu a făcut lumea și că poate el e acela care ne dă ploaia, dar e atât de greu de distins, dacă această idee n'a fost împrumutată de la albi<sup>95)</sup>.

Bentley dă trei cazuri, care ne oferă o probă suficientă de ignoranța poporului asupra credinții în Dumnezeu:

I. În 1885 el a luat o fată în casă. Soția sa a prins vre-o 2000 de cuvinte de la ea, dar nimic despre Dumnezeu.

Când o întrebau de Dumnezeu, ea nu răspundea nimic, fiindcă nu înțelegea. Într-o zi întrebată iarăși, ea răspunse: Poate că cunosc cuvântul, pe care îl vreți — nu știu ce-i, e ceva mare, ceva care trece pe apă departe. Cuvântul era Moongo<sup>96)</sup>.

II. Neemvo, asistentul său în studiul limbii din Congo, menționează că a auzit numai de două ori numele lui Dumnezeu, înainte de a veni la Bentley: „Odată un om istorisea despre potop, o istorie, care supraviețuiește din timpurile misionarilor vechi, atunci a menționat numele. Altă dată mamă-sa lucra cu târnăcopul și de-odată

93) Op. cit. p. 249.

94) Cp. Bentley: Life on the Congo, p. 63.

95) Pioneering on the Congo, p. 249.

96) Bentley, op. cit. p. 250.

i-a scăpat și i-a tăiat glezna piciorului: Ea exclamă: O, Doamne, ce-am făcut să mi se întâmple aceasta?"<sup>97)</sup>.

III. „Când pentru întâia oară ne-am așezat la Stanley Pool, Zambo, un sclav al unui dintre indigenii de pe râul de sus, mă întrebă pentru ce-am venit noi în această țară. I-am spus că am venit să învățăm poporul despre Dumnezeu și să le dăm o veste de la El. Dânsul replică: „Ce Nzambi care trăește în cer? arătând sus cu degetul. Sărmanul tânăr cunoștea măcar atât! exclamă Bentley”<sup>98)</sup>.

Nu-i necesar de a cita și alte cazuri. Toate sunt mai mult sau mai puțin după acest calapod. Miss Mary Kingsley în *Travels in West Africa*, pp. 442, 507, 513 sau *West African Studies* pp. 118, 154, 155, 159; Mgr. A. Le Roy în *The religions of primitive Races in Lectures on the History of Religions* ed. by C. C. Martindale, London 1911, pp. 9—11 și în *La Religion des primitifs*, Paris 1911, pp. 173—5; A. A. Whitehouse în the *Journal of the African Society* 1904—5, pp. 412 et seq.; Frank H. Melland *I. A. S.* 1904 p. 341; Mac Alpine *I. A. S.*, vol. V, p. 187 et seq. și 377; R. C. Phillips: *The Lower Congo*, a sociological study în *The Journal of the Anthropological Institute*, XVII, 1887—8, pp. 214—230; Herbert Ward: *Ethnographical Notes relating to Congo tribes* *I. A. S.* XXIV, 1894—5, pp. 285—299; Sir Henry M. Stanley: *The Congo and the Founding of its free State*, London 1885, vol. II, p. 44.

Din toate rapoartele acestea o idee este absolut clară:

*In aceste părți există o credință în o ființă supremă.*

Această convingere este generală în Congo. Nu există deci nici o îndoială asupra acestui lucru.

Faptul acesta e pe deplin înțeles, când ne reamintim că chiar Negrii de pe Coasta de Aur au o idee despre Nyaukupon, acel Dumnezeu, pe care misionarii îl identifică cu Iahwe, deși e conceput cu corp, mâini și picioare<sup>99)</sup>, că în apropiere noi găsim credința în Bobowisi și Tando<sup>100)</sup>, că tot pe acolo este Mawu Dumnezeu bun<sup>101)</sup>,

97) Op. cit. p. 251.

98) Op. cit. p. 251.

99) A. B. Ellis: *The Tshi-Speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*, London 1887, p. 29.

100) Op. cit. p. 113.

101) Dr. I. Spieth: *Die Religion der Ewer in Sud-Tago*, Leipzig 1911, pp. 16 et seq. Cp. A. B. Ellis: *The Ewe-speaking peoples*, London 1890, p. 21 et seq.

dătătorul tuturor lucrurilor. Nu poate fi nici o în-  
doială asupra existenței ființei supreme, fiindcă ea este  
universală în religia Bantu. O găsim în Bakongo sub  
numele de Bumba, Chembe <sup>102)</sup>, în Kitabwa sub numele de  
Leza <sup>103)</sup>. Toată regiunea aceasta are o mulțime de nume  
spre a confirma realitatea acestei credințe <sup>104)</sup>.

Dar care-i concepția, care subliniază această credință?  
*Care-i natura lui Dumnezeu după aceste popoare?*

Înainte de a rezuma toate rapoartele, sunt necesare  
câteva observațiuni: Trebuie să fim cu băgare de seamă  
asupra acestor comunicări. Mai continuă încă tendința de a  
interpreta pe Dumnezeu fie într'un sens prea înalt, fie  
prea rudimentar, de a presupune că acolo nu-i nimic de  
cât cultul diavolului sau degenerare, ori din contra că  
este noțiunea unui Dumnezeu universal spiritual, imanent  
sau transcendent.

Nu trebuie să uităm apoi că toate aceste comunicări  
sunt bazate pe impresiuni mai mult sau mai puțin genuine,  
în orice caz că ele totdeauna sunt colorate de tempera-  
mentul observatorilor.

Exagerarea și generalizarea sunt isvoare comune ale  
erorii umane. Dacă ar fi să citim numai rândurile și nu  
printre rânduri, n'am putea ajunge la nici o concluzie,  
atât de diferite sunt expresiunile întrebuințate pentru a  
descrie religia.

Vorbind de Bushongo, D-l H. Hilton Sipsom, care a  
însoțit pe D-l Torday în expediția sa, zice că: „Ei recu-  
nosc un Dumnezeu creator și o serie de legi morale de  
un caracter extraordinar de înalt, care iau printre Bushongo  
locul ocupat în creștinism de cele zece porunci și pre-  
dica de pe munte” <sup>105)</sup>. Absolut exact!

Acum citind cartea D-lui Dennett: *At the Back of  
the Black man's Mind*, trebuie să știm că se ocupă prea  
mult cu filosofia subiectului și-i prea amator de specu-  
lație. De aceea nu vom fi surprinși să găsim multe gene-  
ralizări, care sunt desigur în contradicție cu ceea ce D-sa  
a scris în *Notes on the Folklore of the Efort*. E greu de  
hotărât când și cât de mult poate fi vrednic de încredere  
o autoritate, pe care ne bazăm.

Dr. Nassau cercetează chestiunea atât de mult din

102) *Les Bushongo* par E. Torday et T. A. Joyce, Bru-  
xelles 1910, p. 120.

103) *Dictionnaire Kitabwa-Français* par R. P. A. van Acker,  
Bruxelles 1901.

104) A. Le Roy, op. cit. p. 174.

105) *Land and Peoples of the Kasai*, London 1911, p. 217

punctul de vedere creștin și misionar, în cât crede că a găsit evidențe nu numai pentru idea de Dumnezeu, dar chiar pentru acea revelație primitivă în care părinții noștri au crezut din toată inima lor.

În contrast izbitor cu această atitudine este aceea a maiorului A. B. Ellis cu temperamentul său raționalistic și supunerea credincioasă opiniunilor epocii sale.

Rev. Bentley e mai temperat de cât ceilalți, iar Miss Kingsley rămâne încă cea mai bună autoritate.

E foarte greu deci a găsi faptele reale.

Totuș acolo, unde autoritățile de întâia mână sunt de acord, e un motiv puternic de a accepta afirmațiunile lor.

Natura lui Dumnezeu, a lui Nzambi este vagă, umbrasă. „Dumnezeu nu-i în toate gândurile lor”<sup>106</sup>).

Ei sunt indiferenți față de dânsul: „El e prea bun”.

Dumnezeu „unicul Dumnezeu”, n’are nici un rol în viața lor socială. El n’are un cult definit, n’are un sistem de adorațiune<sup>107</sup>). „Cine va fi atât de nebun?”

Și cu toate aceste din variatele atribute, pe care ei le aplică, e posibil să înțelegem ce fel de idee își fac de Dumnezeu. El e cineva bătrân, de demult, din „timpurile de vise” Alcheringa, precum ar zice D-nii Spencer și Gillen de triburile australiene.

Mai mult, El este o ființă personală. Întreg folklorul și toate comunicările sunt de acord asupra acestui lucru.

Dar nu-i nimic din acea putere infinită sau din înțelepciunea infinită. Cuvântul infinit exprimă prea mult pentru mintea africană. Dumnezeu e conceput antropomorfic.

Ei socotesc pe Dumnezeu creator al omului<sup>108</sup>). Nu știi dacă el poate fi numit „tatăl tuturor”. Dar e sigur că sunt legende în Bantu, care sugerează un astfel de epitet.

El locuște în cer; viața lui toată e în cer. El e făcătorul lumii<sup>109</sup>). El e judecător. Dar nu putem spune foarte mult asupra moralizării lui Nzambi, tocmai fiindcă

106) Bentley: *Pioneering on the Congo*, vol. I, p. 249, cp. 256. Cp. Lionel Declé *Three Years in Savage Africa*, p. 74.

107) Bentley: *The life on the Congo*, p. 62.

108) Tr. W. A. p. 442; *At the Back*, p. 235; *Fetichism* W. A. p. 37, etc.

109) *Pioneering on the Congo* p. 249; *Fetichism* W. A. pp. 40—41.

aceste neamuri în organizația lor socială se îngrijesc prea puțin de el.

Acesta este Nzambi Mpungu, Supremul Dumnezeu al acestor ținuturi.

Intrebarea, care se ridică acum este: *E acest Dumnezeu original?* Ei zic da. Dar dacă e așa, ce-i atunci cu Nzambici<sup>110</sup>), zeita pământului, pe care o găsim în Folklore și pretutindeni?

Când zic original nu înțeleg mai înainte, despre cum nu înțeleg mai pe urmă.

Desigur, prea puțin se știe asupra etnologiei acestor popoare. N'avem nici o informație sigură cu privire la direcția migrării lor, nu cunoaștem exact contactul lor cultural, de aceea totdeauna vom fi obligați la declarațiuni de oare care probabilitate.

Dar atât cât cunoștința pozitivă ne îngăduie, n'aș putea să scriu ca Dr. Nassau: „Eliminând din teologie elementele ei superstițioase, vom găsi religia cea mai înaltă și mai adevărată”<sup>111</sup>). Ce este înalt și ce-i adevărat?

Este superior lucru a crede că popoarele primitive au avut ab origine *un singur* Dumnezeu? Nu există nici o probă pentru aceasta.

Nici n'aș putea scrie ca Maiorul Ellis: „forma originală a tuturor religiunilor este un crud și nesistematic politeism”<sup>112</sup>).

Ca să putem aduce oarecare lumină asupra subiectului, vom proceda prin *metoda diferenței*.

E clar că Nzambi în concepția lui actuală e împrumutat<sup>113</sup>). Numai când se ignorează cu desăvârșire influențele străine, numai atunci e posibil să existe îndoială asupra acestui fapt. Poate fi o idee împrumutată de la creștini<sup>114</sup>), ori chiar de la mohamedani<sup>115</sup>).

E apoi multă sugesție în legătura pe care D-I Bentley

110) W. A. S. p. 154—5; cp. Dennett: Notes on Folklore pp. 118—9; Dr. Pechuël-Loesche, op. cit. pp. 276—7.

111) Op. cit. p. 33.

112) Major Ellis: The Tshi-speaking peoples pp. 20—21.

113) Dennett: At the back of the black man's mind, pp. 44—45.

114) Vide A. Voyage to Congo by Father Jerome Merola da Sarrento 1682, în care se descrie creștinarea Congolui, Luanga, Kakonga; Vide: Exact Account of a Voyage to Congo in the Years 1666 and 1667 by Michael Angelo of Gottina and Denis de Carli of Piacenza 1723, amândouă în Churchill Collections. De asemeni Dennett op. cit pp. 47, 48.

115) Op. cit. p. 234.

încearcă să o facă între Ampungu = cel prea înalt, suprem și Muungu = Dumnezeu în Swahili. D-ra Kingsley credea că Nkissismul în manifestările lui superioare a fost adus din interiorul Congolui (Introduction p. XII, în Notes on the Folklore of Fjort).

Dar aceasta probează numai că Fjort sunt Bantu, și întru cât găsim pretutindeni printre Bantu credința în o ființă supremă, nu poate proba că această credință nu-i originală în Fjort.

E greu în adevăr de a stabili cât de mult a mers influența popoarelor Bantu sau Negrilor în Fjort sau în această parte din Congo. Noi știm că Nkissismul e un cult suprem al Naturii, la care s'a asociat -- dacă urmărim pe Dennett<sup>116</sup>). -- un sistem special de organizare socială. Cât de departe a influențat dezvoltarea societății concepția primitivă, este o problemă nerezolvită încă. Dar în timp ce noi trebuie să atribuim organizația socială și influența culturală popoarelor Bantu -- că nici nu există nici o îndoială că avem aici o populație, care a venit din interiorul Congolui -- rămâne cultul naturii, care trebuie pus în strânsă legătură cu Negrii.

Dacă am putea proba că Negrii au idea unei ființe supreme, atunci în amândouă cazurile pentru această populație ori că-i Bantu, ori că-i negroidă, ideea lui Dumnezeu este în esența ei originală.

Sunt instanțe date de Ellis, Spieth, Miss Kingsley, că pe coasta de aur există o credință în o ființă supremă.

Însă, este ipoteza că acest Dumnezeu e un „Dumnezeu împrumutat” de la Europeni. Pe cât știu, aceasta este o pură ipoteză, venită după teoria D-rului Tylor asupra dezvoltării culturii. Andrew Lang<sup>117</sup>) o respinge. Și lui Lang se asociază A. Le Roy și P. W. Schmidt.

Repet, noi nu cunoaștem bine istoria acestor popoare. Dar putem ghici cu probabilitate. Judecând din ceea ce-am cetit din folklorul african și din rapoartele deja menționate, sunt absolut de acord cu D-ra Kingsley când scrie:

„Nu ezit de loc să spun că întru totul cred că Nzambi Mpungu este un zeu pur indigen, că el este marele Dumnezeu peste toate lucrurile; dar studiul lui e mai greu. de cât al lui Nzambi, fiindcă misionarii jezuïți care au avut mare influență asupra poporului Fjort, l-au identificat cu Iahwe și-au lucrat asupra minții indigene din

116) At the Back p. 100, cp. p. 96.

117) The making of Religion. pp. 223 et seq.

acest punct de vedere. Ca consecvență trăsăturile semimitice ale învățăturii jezuite lăncezesc și acum în ideile religioase din Fjort”<sup>118)</sup>.

Acesta este adevărul. Și noi mergem mai departe și zicem: Nu-i nici un sens în întrebarea — precum o pune Christaller<sup>119)</sup> — dacă avem aici monoteism sau politeism

Că credința în spirite e universală, e fapt; dar deasemeni e fapt că credința în o ființă supremă e universală.

Nu există nici o evidență spre a proba că credința în o ființă supremă este dezvoltarea credinții în spirite, precum sugerează Dr. Tylor, a proba că credința în spirite este o decadentă din un monoteism mai primitiv, precum încearcă să creadă Waitz, Lang, Dennett, A. Le Roy și P. W. Schmidt.

Pater Schmidt, în special, mi se pare că atribue o prea mare dezvoltare intelectuală acestor popoare, când după analizarea numelor lui Dumnezeu conchide că: ori unde acest nume e prezent, conținutul noțiunii de Dumnezeu a fost preservat pur: e un Dumnezeu bun, binefăcător dar distinct de alții”<sup>120)</sup>. Și el e pe baze absolut ipotetice, când afirmă în mod definit prioritatea Ființii supreme<sup>121)</sup>, bazat pe presupunerca că trebuie să fi fost o formă mai curată de religione undeva înăuntrul țării, unde și această idee a luat naștere.

Nimeni nu poate nega dezvoltarea minții omenești. Dacă a fost undeva o cultură primitivă comună, idea de Dumnezeu a fost de sigur mai primitivă de cât e astăzi la aceste popoare. Principiul evoluțiunii, chiar în cazul acesta rămâne.

Dar eu nu văd de ce omul ar ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu înainte de a-și cunoaște sufletul, sau și de ce aceste două idei de Dumnezeu și suflet n’ar fi putut să apară în mod simultan.

Principiul cauzalității, care desigur a făcut pe om să creadă în o ființă supremă, nu putea fi mai efectiv de cât forțele naturii, pe care omul le intuia în fie ce moment.

118) „African Religion and Law” în National Review, Septembrie 1897, p. 132.

119) Op. cit. pp. 342—43.

120) „Ueberal wo dieser Name vorhanden, ist der Inhalt Gottesbegriffes rein erhalten worden. Es ist ein gütiger, wohlthätiger von allen deutlich unterschiedener Gott, op. cit. p. 138.

121) Op. cit. pp. 140, 141.

Există *supranaturalul* obiectiv, care se manifestă pe sine însuși în natură, există acea putere necunoscută, mana, electricitatea spirituală, care influențează asupra minții noastre.

Concepțiunea acelei puteri a fost diferită în timpuri diferite: tunetul și fulgerul, ploaia, cerul și pământul au fost concepute de odată ca ființi personale și în același timp simțământul unui necunoscut și dorința de cunoaștere au ridicat pe un plan mai înalt credința în o ființă supremă, care poate la început a fost pământul, iar mai apoi cerul.

Această credință s'a dezvoltat paralel cu credința în spirite, până ce în prezent am ajuns la teologia înaltă a lui Nzambi.

Dr. V. G. ISPIR

---



## ENCICLICA LUI FOTIE CĂTRE PATRIARHII ORIENTALI (867)

(Traducere adnotată)

Convertiți la creștinism de către Bizanți la 864—865, Bulgarii aveau să țină bisericește de Constantinopol. Teama lor, că această dependență ar putea să aducă și pe cea politică, a făcut pe regele Boris, botezat Mihail, să se întoarcă spre Apusul latin. La 866 se adresează și papii Nicolae I și Impăratului Ludovic II (Germanicul), trimițându-le ambasade, daruri și epistole. Papii i se cereau lămuriri privitoare la noua situație religioasă a Bulgarilor creștinați, misionari, organizatori, episcopi și un patriarh național. Papă și împărat trimit Bulgarilor clerici, cărți, vase și vestimente liturgice. Misiunea papală (episcopii Paul de Populonia și Formosus de Porto) sosind înaintea celei germane, o respinge pe aceasta la venire, rămânând să organizeze ea pe Bulgari bisericește, după instrucțiunile date dela Roma.

Nicolae I trimitea Bulgarilor și răspunsuri la întrebările ce-i făcuse (*Responsa ad consulta Bulgarorum*, 106 cap., Noemb. 866; în *Migne*, P. L. 119, 978—1016; *Mansi* XV, 401—434. Aceste răspunsuri sunt un document prețios și pentru starea și mentalitatea Bulgarilor și pentru ideea ce Latini își făceau și țineau să dea și altora despre creștinismul oriental. Roma e arătată ca fără pată și ca posesoare unică a creștinismului adevărat; Bulgarii erau invitați să i se adreseze și supună în chestiuni de credință. Biserica de Constantinopol nu e apostolică. **patriarhul de Constantinopol nu are autoritatea celorlalți; după cel al Romei, urmează al Alexandriei.** În locul codului bizantin al lui Iustinian, se trimitea Bulgarilor codul lombard. Trimișii papii fac ca preoții greci aflați în misiune în Bulgaria să fie maltratați și alungați, disprețuiți ca fiind căsătoriți, mirungerea săvârșită de ei nesocotită și repetată de episcopii latini. Bulgarii li se impune dogma, ritul, disciplina latină, pentru a-i rupe cu totul

de Constantinopol și legă de Roma, care-și luă astfel satisfacție pentru pierderile teritoriale ce-i adusese iconoclastul Leon III Isaurul în secolul precedent.

Patriarhul de Constantinopol, care lăsase fără replică condamnarea sa la Roma de către Nicolae I (863), răspunde la această nouă provocare cu energie, deschizând contra Latinilor acea aspră polemică prelungită dela el până astăzi. În anul 867, Fotie adresează patriarhilor orientali o enciclică, în care le arată purtarea Latinilor în Bulgaria, jignirea adusă de ei creștinismului ortodox, inovațiile lor în doctrină, cult și disciplină și-i invită la un mare sinod, care avea să se țină la Constantinopol și să se pronunțe asupra celor denunțate. Sinodul s'a ținut în adevăr în vara 867 și a anatematizat pe papa. Era un mare pas spre shismă.

Enciclica lui Fotie dela 867 e primul act, în care se face din partea Orientalilor procesul inovațiilor latine. Ea are ca atare o importanță deosebită pentru istoria raporturilor dintre cele două Biserici. Făcută de actualitate și în secolele următoare, în momente de agravare a situației interconfesionale, ea a devenit baza teoretică a shisimei. Cu ea începe edictul sinodal de condamnare a Latinilor dat de Mihail Cerularie în urma celeilalte provocări jignitoare, a cardinalului Humbert (16 Iulie 1054). Pentru importanța ei o dăm aci în traducere adnotată. Se va putea vedea astfel tensiunea pe care a creat-o și preferința cu care polemiștii greci posteriori au împrumutat argumente din ea.

Textul enciclicii se găsește în: *Richardus Montacutius* (episc. de Norwich), *Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιστολαί*, Londini 1651, ep. 2, p. 47—61 (p. 62—64 note); *Migne*, P. G. 102, ep. XIII, col. 721—741 (după ediția lui Montacutius); *Τόμος χαρας*, Râmnicu-Vâlci 1705, p. 17—25; *Ἰ. Βαλλέττας*, *Φωτίου ἐπιστολαί*, Londra 1864. No. 4, 165—181; *Νεκταρίου Μητροπολίτου Πενταπόλεως*, *Μελέτη ἱστορικὴ περὶ τῶν αἰτίων τοῦ σχίσματος* tom. I. Atena, 1911, p. 243—256.

În traducere latină cu lacune (a lui Fridericus Metius) după doi codici defectuoși, la *Baronius*, *Annales eccles.*, t. X, Antverpiae 1603, ad. ann. 863, p. 250, C-255 A (epistola circularis Photii). Rezumat la *J. Hergenröther*, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Regensburg, vol. I, 1867, p. 642—648; *Hefele-Leclercq*, *Histoire des conciles*, tom. IV, I (Paris 1911) p. 444—446. Enciclica a fost tradusă și în românește de Mitropolitul Ungrovlahiei *Grigore IV* și tipărită la Buzău 1832: A lui Fotie patriarhul Constantinopolii epistolie de obște către sâcunle arhieraticești ale răsăritului... Traducerea e literală și corectă. Cu lacune, care provin probabil din vreo traducere străină făcută

după cea latină, enciclica se găsește și în teza de licență a *Pr. G. Georgescu*, Fotius, București 1895, p. 76 sq.

Traducerea de față e făcută după textul din Migne. Cu interpretarea istorică și explicațiile cuvenite, ea a format obiectul unor lucrări de seminar cu studenții an. II (1927—28).

## Epistolă enciclică

721<sup>1)</sup> *căre scaunele arhieresti din Răsărit, adică al Alexandriei și celelalte, în care se arată deslegarea unor chestiuni și că nu trebuie zis că sf. Duh purcede dela Tatăl și dela Fiul, ci numai dela Tatăl<sup>2)</sup>.*

1. Nu erà deci<sup>3)</sup> sătul de rele cel viclean, după cum se pare, și nici nu au sfârșit născocirile și uneltirile, pe care dintru început a plănuit să le ridice contra neamului omenesc, ci prin nenumărate și felurite înșelăciuni a atras pe om, încă înainte de venirea Domnului în trup, mânându-l spre fapte nepotrivite și nelegiuite, prin care și-a întins asupra lui stăpânirea cu toată puterea. Dar nici după aceea n'a încetat să lovească și să atragă prin rătăcirii și amăgiri pe cei cari îl ascultă. Și iată de unde au ieșit atâția: Simonî, Marcioni, Montani, Mani și tabăra de multe feluri a ereziilor, cea protivnică lui Dumnezeu. Iată de unde au ieșit Arie și Mațedoniu și Nestorie, Eutihie și Dioscor și tot restul cetei impietății, contra cărora

1) Numerele puse la marginea traducerii vor arăta coloana din *Migne*, P. G. 102.

2) Titul acesta e dat după manuscrisele grecești folosite de *Montacutius*. În traducerea latină a lui *Fredericus Metius*, reprodusă și de *Baronius* (*Annales eccl.*, t. X, ad ann. 863) și făcută după doi codici defectuoși (unul din biblioteca Vaticellana, altul din biblioteca Grecilor din Roma), enciclica e intitulată: *Encyclica, sive, Circularis Epistola ad Patriarchales sedes Orientis. Photius miseratione Divina Archiepiscopus Constantinopolis novae Romae et Oecumenicus Patriarcha*. Deosebirea inscripției după manuscrise arată, cum observă și *Montacutius* (op. cit. p. 62), că ea nu provine dela Fotie, ci a fost adăogată ulterior: *Neutra igitur a Photio videtur impressa, sed deinceps addita*.

3) Acest început a făcut pe unii să creadă, pe nedrept, că textul enciclicei nu s'a păstrat complet. (*J. Hergenröther: Photius, Patriarch von Constantinopel*, vol. I, Regensburg 1867, p. 642, n. 10).

s'au și ținut sfintele șapte sinoade ecumenice și s'au întrunit adunările locale ale sfinților bărbați purtători de Dumnezeu, cari au suns din rădăcină cu cuțitul Duhului sfânt lăstările cele rele și au îngrijit ca lanul Bisericii să crească curat.

2. Dar acelea fiind înlăturate și date tăcerii și uitării, cei drept credincioși<sup>4)</sup> nutriau buna și profunda speranță, că nu se vor mai găsi nici când născocitori de nelegiuiri înovate, dintre toate cele încercate de cel rău, ale cărui planuri s'au întors contra lui; și nici că se vor mai ivi apărători și luptători pentru cele condamnate în sinoade, pentru că, prin înfrângerea și pedepsirea celor cari le-au început, au fost înlăturați dinainte și cei cari ar fi încercat să le urmeze. Și cugetul cel dreptcredincios se bază liniștit pe aceste speranțe, și mai ales în capitală, în care, cu ajutorul lui Dumnezeu, s'au săvârșit multe lucruri neașteptate. Căci multe limbi, scuipându-și spurcăciunea de mai înainte, s'au învățat să slăvească împreună cu noi pe Ziditorul și Creatorul comun al tuturor. Ca dintr'un loc înalt și ridicat spre cer, dând la iveală capitală, isvoarele ortodoxiei și revărsând șuvoale curate ale pietății până la marginile lunii, udând cu dogmele, ca și cu niște fluvii, sufletele de până acolo, de mult timp uscate de aprinderea impietății sau a religiei ce și-au făcut și ajunse pustii și neroditoare, după ce au primit totuș ploaia cea mare a învățăturii, arată înbelșugat în roadă câmpul lui Hristos. Căci și cei cari trăesc în Armenia, prinși în nelegiuirea iacobiților și semețindu-se împotriva predicării celei drepte a ortodoxiei<sup>5)</sup>, de când

4) În text εὐσεβεῖς (pioși), întrebuințat încă din timpul marilor lupte hristologice (sec. IV). pentru a arăta pe *ortodocși*.

5) Armenii sunt monofiziți. Erorile lor sunt arătate de *Baronius*, explicând acest loc din enciclica lui Fotie (în op. cit. 255 A): Consideră natura divină a Mântuitorului ca putând să sufere (*patibilis*); pe cea umană ca impasibilă (*afartodochetism*); zic că sf. Treime întreagă suferă în răstignirea Mântuitorului (*Trinitatem pati dicunt*); la imnul liturgic „Sfinte Dumnezeule” adaugă „care s'a răstignit pentru noi” (*qui crucifixus est pro nobis*); pe sf. Duh îl numesc mai mic decât Tatăl și

724 s'a întrunit acel numeros și sfânt sinod al Părinților noștri la Calcedon, ajutându-ne și voi cu rugăciunile, s'au întărit ca să poată respinge acea îndelungată rătăcire<sup>6)</sup>. Iar astăzi slujește curat și dreptcredincios cultului creștinilor neamul Armenilor, desgustat, cași Biserica catolică<sup>7)</sup>, de Eutihie, de Sever și de Dioscor și de Petrii<sup>8)</sup>, aruncători cu pietre<sup>9)</sup> contra ortodoxiei, și de Iuliaș de Halicarnas<sup>10)</sup> și de toată împrăștierea lor cea mult roditoare, supunându-i pe aceștia la anateme și la legături nedeslegate.

3. Dar și neamul barbar și vrăjmaș lui Hristos al Bulgarilor, la atâta blândeță și cunoaștere de Dumnezeu a venit, încât, îndepărtându-se de orgiile demonice și strămoșești și aruncând rătăcirea superstiției păgâne, s'a altoit în chip minunat cu credința creștinilor.

4. Dar, o, ce voință și faptă perversă, amăgitoare și atee! Căci o povestire ca aceasta, subiect de veste bună, se schimbă în întristare, bucuria transformându-se în durere și în lacrimi. Căci încă nu trecuse doi ani, de când neamul acela cinstiă religia cea dreaptă a creștinilor, când bărbați nelegiuți și respingători (căci ce i-ar putea numi un drept credincios?), bărbați ieșiți din întunec (căci erau făpturi din părțile apusene), — vai, cum voi povesti restul? — aceștia venind asupra poporului de curând format întru dreapta credință, ca un trăsnet sau cutremur sau potop de grindină, sau mai degrabă, propriu vorbind, ca un mistreț sărind în via Domnului cea iubită și de curând sădită<sup>11)</sup>, distrugând-o și cu picioarele și cu dinții,

decât Fiul (subordinaționism); la împărtășire întrebuințează azimă, iar apă nu; nu venerază icoanele.

6) Readucerea Armenilor la ortodoxie a fost una din marile griji ale lui Fotie.

7) Ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία însemnează în anticitatea creștină (dela Ignațiu al Antiohiei și Policarp al Smirnei, sec. II), Biserica cea mare și *ortodoxă*, spre deosebire de secte. Catolicitatea eră sinonimă cu ortodoxia.

8) Monofiziți. *Petrii* sunt: Petru Mongus, episcop de Alexandria și Petru Gnafevs (Fullo) episcop de Antiohia; ambii au recunoscut enoticonul împăratului Zenon (482).

9) Joc de cuvinte: τοὺς πετροβόλους Πέτρους.

10) Episcop monofizit (incep. sec. VI), inițiatorul aftarto-

adecă cu purtările lor urâte și cu stricarea dogmelor — la așa îndrăzneală au ajuns! — au devastat-o. Căci i-au înșelat cu intrigi, pentru a-i strică și a-i smulge dela dogmele cele drepte și curate și dela credința cea neprihănită a creștinilor.

5. Mai întâi, i-au adus în chip ilegal la postirea Sâmbetelor<sup>12)</sup>. Iar călcarea neînsemnată a celor predate, poate și ea să îngăduie tot disprețul dogmei<sup>13)</sup>. După aceea, despărțind prima săptămână a păresimilor de restul postului, i-au atras la mâncarea de lapte, de brânză și la nesațiul cu cele asemenea acestora<sup>14)</sup>. De aici, lărgindu-și drumul abaterilor și părăsind calea cea dreaptă și regală, ei, cari fac pe multe fete să fie femei fără bărbați, și încă femei cari cresc copiii, al căror tată nu se vede<sup>15)</sup>, tocmai ei au făcut să fie urâți și scârbiți preoții noștri împodobiți cu căsătorie legală<sup>16)</sup>, adevărați preoți ai lui Dumnezeu, semănând la aceia semințele culturii lui Mani<sup>17)</sup> și pustiind prin aruncarea neghinelor suflete, în cari abia începuse să răsară sămânța dreptei credințe<sup>18)</sup>.

725

6. Dar nu s'au temut nici să ungă din nou pe cei

docheților, numiți și iulianiști, fantaziști, gaianiști.

11) Cf. psalm. 79.

12) Pentru combaterea postirii Sâmbetelor, vezi și *Leon arhip.* Ahridei în epistola către Leon de Trani, *Migne*, P. G. 120, 840; *Nichita Stithatos*, *Contra Latiniilor XI*, *Migne*, P. G. 120, 1017 sq. Că practicarea acestui post, cași combaterea lui sunt vechi, o dovedește o scriere (Trebuie să postim Sâmbăta?) atribuită de Ieronim lui Hipolit.

13) Citat de *Hermann Mulert* în *Konfessionskunde*, Giessen, 1927, p. 80 și în *Christentum und Kirche in Russland und dem Orient*. Tübingen 1916, p. 21, în scopul de a arăta, că Fotie încercă prin aceasta să motiveze „nimicurile aparente” (scheinbare Kleinigkeiten) puse la baza shismeii.

14) A se vedea și *Opusculum contra Francos*, în *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, edit. de *J. Hergenröther*, Ratisbonae, 1869, p. 62—71.

15) Comp. și *Nichita Stithatos*, op. cit.

16) Vezi și *Nichita Stithatos*, op. cit., col. 1011, 1019.

17) Aluzie la unul din cele trei signațula (oris, manus et sinus) ale maniheilor, a căror morală riguroasă opriă căsătoria.

18) Vezi și erorile Latinilor arătate de *Teofilact al Bulgariei*, *Migne*, P. G. 126, 224.

unși cu mir de către preoți, declarându-se pe sine episcopi și pretinzând absurditatea, că mirungerea săvârșită de preoți e inutilă și că în zadar se săvârșește <sup>19)</sup>).

7. E oare cinevă, care să fi auzit o asemenea nebulie, pe care cei ieșiți din minte au cutezat-o fără să se sfiască, ungând din nou pe cei unși odată cu mir și batjocorind în prostie multă și râs lung misterele suprafirești și sfinte ale creștinilor? Iar motivul adus de acești neinițiați? Nu e permis, zic ei, preoților, ca să sfințească cu mir pe cei botezați, căci aceasta se cuvine legal numai arhierelor. De unde e legea aceasta? Și cine e legiuitorul? Care dintre apostoli? Sau cumvâ dintre părinți? Sau dintre sinoade? Unde și când întrunite și cu ale cui voturi hotărând? Nu e permis preotului să pecetluască cu mir pe cei botezați? Atunci, nici să boteze deloc, nici să săvârșească cele sfinte, așa încât preotul tău să fie nu pe jumătate, ci cu totul alungat în ceața celor nesfințiți. Dacă slujește domnescul corp și sânge al lui Hristos și sfințește prin ele pe cei mai înainte inițiați în sfintele taine, cum nu va și sfinți cu mir, ungându-i pe cei botezați? Dacă preotul botează, săvârșind pentru cel botezat darul curățitor, cum vei lua dela el paza și pecetea curățirii, al cărei săvârșitor este? Dar dacă îi iei pecetea, nu-i mai îngădui nici să slujească darului, nici să mai sfințească pe cinevâ prin el, pentruca preotul tău, împodobit cu un nume gol, să te declare pe tine șeful cetei de slujitori cași el însuș <sup>20)</sup> și episcop.

3) - Dar nu numai la călcarea acestora au ajuns, ci, dacă există o culme a relelor, și la aceasta au alergat. Căci, pe lângă necuviințele arătate, s'au apucat prin cugătări mincinoase și cuvinte de ei introduse, să falsifice și sfântul simbol (al credinței), a cărui auctoritate e inata-

19) Comp. *Nectarie al Ierusalimului*, care numește aceasta *ἱερόσυλον τολμημα* op. cit. p. 23.

20) „Adecă fără de dar, cași el”, adaogă traducerea Mitrop. Grigorie, p. 7, ironie pe care Pr. G. Georgescu, op. cit. p. 79, n'a înțeles-o, cum nici probabil textul străin, de care s'a servit,

cabilă<sup>21)</sup>, după toate hotărârile sinodale și ecumenice. O, uneltirile celui rău! Au născocit<sup>22)</sup> că Duhul sfânt nu purcede numai dela Tatăl, ci și dela Fiul<sup>23)</sup>).

9. Cine a auzit vreodată isbucnind un glas ca acesta, dela nelegiuții de altădată? Ce șarpe viclean le-a vărsat aceasta în inimi? Cine dintre creștini poate îngădui să se introducă două cauze în sfânta Treime<sup>24)</sup>: A Fiului și a Duhului Tatăl, a Duhului iarăș Fiul? Și să se desfacă unitatea în diteie<sup>25)</sup> și să se destrăme teologia creștinilor nu mai puțin decât mitologia păgână și să se insulte demnitatea Treimii celei mai presus de fire și, ca principiu, unitară<sup>26)</sup>? Adecă dece să purceadă Duhul și dela Fiul? Căci dacă purcederea dela Tatăl e desăvârșită (și este desăvârșită, pentru că e Dumnezeu desăvârșit din Dum-

728

21) Vezi și *Teofilact al Bulgariei*, care consideră sdruncinată credința creștină prin adaosul Filioque în simbol (op. cit., col. 241 (13); deaceea zice: *Δεῖ δὲ Σύμβολον εἶναι τοῦ πιστοῦ τὸ Σύμβολον πάσης ἀπηλλαγμένον παραποιήσεως* (ibid., col. 225 B). Pentru punctul de vedere contrariu, vezi *Vissarion: Πρὸς Ἀλέξιον Δάσκαριν τὸν φιλανθρώπινον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, *Migne, P. G. 161, 344—345* și De succesu synodi Florentinae et de processione Spiritus Sancti, *Migne, vol. cit., col. 417*.

22) Citind probabil *κοινολογήσαντες*, în loc de *καινολογήσαντες* Mitr. Grigorie traduce „zic de obște”, lecțiune mai puțin acceptabilă.

23) Comp. *Teofilact al Bulgariei*, în op. cit., col. 225—232 (3—7) și 241 (13).

24) Comp. *Fotie: Μυσταγωγία*, *Migne, P. G. 102, col. 313 (38), 320—321 (42)*; *Nichita al Maroniei*, mitr. de Tesalonic: *Λόγοι διάφοροι πρὸς διάλογον ἐσχηματισμένοι περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, *Migne, P. G. 139, 204 A*, *Diaconul Pantaleon: Tractatus contra errores Graecorum*, *Migne, P. G. 140, 488—491*; *Marcu Eugenicul* combătut de *Vissarion: Ἀπόκρισις πρὸς τὰ τοῦ Ἐφέσου κεφάλαια*, *Migne, P. G. 161, 233 A, B*; *Teofilact al Bulgariei*, în op. cit., col. 229 C, 232 A; *Ioan Veccos: Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, *Migne, P. G. 141, 737 (4), 780 (43)*.

25) Comp. *Fotie: Μυσταγωγία*, col. 292 (11); *Teofilact*, în op. cit., col. 232 A (δυνας θεοτήτων).

26) Comp. *Nichita al Maroniei*, în op. cit. col. 192 B; *Ioan Veccos: Περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν*, *Migne, P. G. 141, 100 (38), 101 (40)*.



nezeu desăvârșit), ce e purcederea dela Fiul și pentrucă? Ar fi de prisos și deci zadarnică<sup>27)</sup>.

10. Și încă, dacă Duhul purcede dela Fiul, cași dela Tatăl, de ce Fiul nu se naște și din Duhul, cași din Tatăl? — ca să le fie nelegiuțiilor toate nelegiuite, și păreriile și cuvintele, și să nu le rămână nimic necutezat<sup>28)</sup>.

11. Ia însă seama și la aceasta: Dacă în purcederea dela Tatăl a Duhului, se recunoaște însușirea acestuia<sup>29)</sup>, tot astfel și în nașterea Fiului se recunoaște însușirea Fiului<sup>30)</sup>. Dar, după flecăreală aceloră, Duhul purcede și dela Fiul. Prin urmare, Duhul se deosebește prin mai multe însușiri de Tatăl, decât Fiul, întrucât le e comună Tatălui și Fiului purcederea Duhului dela ei, pe când Duhului îi este proprie purcederea și dela Tatăl și încă și dela Fiul. Iar dacă Duhul se distinge prin mai multe deosebiri decât Fiul, Fiul trebuie să fie mai apropiat de ființa Tatălui, decât Duhul<sup>31)</sup>. Și așa va ieși iarăși la iveală îndrăzneala lui Macedoniu contra Duhului, strecurându-se sub fapta și sub acoperemântul aceloră.

12. De altfel, dacă toate ale Tatălui și ale Fiului sunt comune, atunci și ale Duhului sunt desigur comune, ca: Dumnezeu, Împărat, Creator, Atotțiitor, mai presus de fire, simplu, fără formă, netrupesc, nevăzut, într'un cuvânt toate celelalte<sup>32)</sup>. Dacă purcederea Duhului dela ei e comună Tatălui și Fiului<sup>33)</sup>, urmează că Duhul va

27) Comp. *Fotie*: Epist. către arhip. Aquileii *Migne*, P. G. 102, 801; *Μυσταγωγία*, col. 312 C (31), 392 (4); *Nichita al Maroniei*, în op. cit., col. 196 B; Diaconul *Pantaleon*, în op. cit. col. 487—488, 490—491; *Vissarion*: Πρὸς Ἀλέξιον Λάσκαριν, col. 392 D—393.

28) Comp. *Ioan Veccos*: Περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ εἰρήνης, col. 105 (43).

29) Comp. *Fotie*: *Μυσταγωγία* col. 313 A (32), 324 C—325 A (46).

30) *Ibidem*, col. 297 (18), 392 (5).

31) Comp. *Fotie*: *Μυσταγωγία* col. 313 (32); *Ioan Veccos*: Ἀντιρρητικὰ τοῦ λόγου ἐν ὁ Φώτιος κατὰ Λατίνων πρὸς τινα φιλόσοφον Εὐσέβιον ἔγραψε, οὗ ἡ ἐπιγραφή „περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας“, *Migne*, P. G. 141, 773—776 (32).

32) *Ioan Veccos*: Περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ τῆς εἰρήνης col. 52 (15).

33) Comp. *Fotie*: *Μυσταγωγία*, col. 341 (63).

purcede și dela sine însuș, și-și va fi cauză sie-și însuș: și cauză și cauzaț, ceea ce n'au imaginat nici miturile (păgânurilor<sup>34</sup>).

13. Dar dacă e propriu numai Duhului, ca să fie raportat la principii diferite, desigur că numai al Duhului e să aibă un principiu multiplu<sup>35</sup>).

14. Inovând însă despre cele comune Tatălui și Fiului, separă de ei pe Duhul<sup>36</sup>). Tatăl are cu Fiul comunitate de ființă, nu de altceva din însușirile sale; prin urmare separă pe Duhul de afinitatea de ființă cu ei<sup>37</sup>).

15. Vezi cum aceștia, în zădar, sau mai degrabă pentru ușoara vânare a celor mulți, și-au pus numele de creștini! Duhul purcede dela Fiul! De unde ai auzit aceasta? Din cari evangheliști ai luat acest grai? Al cărui sinod estea cest cuvânt blasfemator?

16. Domnul și Dumnezeuul nostru zice: „Duhul, care dela Tatăl purcede”<sup>38</sup>), iar părinții acestei noi nelegiuiri zic: Duhul, care dela Fiul purcede<sup>39</sup>). Cine nu-și va închide urechile la auzul acestui blasfem fără măsură? Aceasta stă contra evangheliilor, se opune sfintelor sinoade, falsifică pe fericirii și sfintii părinți, pe marele Atanasie, pe renumitul în teologie Grigorie, pe marele Vasile, vestmântul cel regal al Bisericii<sup>40</sup>); gura cea de aur a universului, noianul înțelepciunii, pe cel cu adevărat Hrist

729

34) Comp. *Ioan Veccos*: Περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ τῆς εἰρήνης<sup>4</sup> col. 105 (44).

35) Comp. *Fotie*: Μυσταγωγία, col. 292 (11), 313 (33), 325 B (47).

36) Comp. *Ioan Veccos*: Ἀντιρρητικά .. col. 776 (34)†

37) Comp. *Fotie*: Μυσταγωγία, col. 313 (34), 332 (53).

38) Ioan XV, 26. Pentru argumentul biblic despre purcederea sf. Duh numai dela Tatăl, vezi și epist. lui Fotie către arhiep. Aquileii, col. 801 (8), 804 C (11), 808 (14) și Μυσταγωγία, col. 297—301 (20—30), 328—340 (48—59), 344 (65), 384 (90)–388 (94).

39) Pentru argumentul tras de romano-catolici din Ioan XVI, 14. vezi Μυσταγωγία col. 297 (20), 300—301 (21—22).

40) Joc de cuvinte: τὴν Βασιλειον τῆς Ἐκκλησίας στολὴν, τὸν μέγα Βασιλειον. Deasemenea în Μυσταγωγία, col. 357 B (78), *Ioan Veccos*: Ἀντιρρητικά col. 829 (77).

sostom. Și ce zic pe cutare și pe cutare? Cuvântul acesta blasfemator și răsvrătit contra lui Dumnezeu se înarmează contra tuturor la un loc: profeți, apostoli, ierarhi, martiri și a înseși sfintelor cuvinte domnești<sup>41)</sup>.

17. Purcede Duhul și dela Fiul? Aceeaș purcedere sau una opusă celei dela Tatăl<sup>42)</sup>? Căci dacă este aceeaș, cum nu se comunică însușirile prin care, numai, Treimea e caracterizată a fi Treime și închinată ca Treime? Iar dacă e opusă aceleeaș, cum să nu se ivească Mani și Marcioni, la cuvântul acestaș, arătându-și iarăș împotriva Tatălui și a Fiului limba lor ceaș luptătoare împotriva lui Dumnezeu<sup>43)</sup>?

18. Pe lângă cele spuse, dacă Fiul s'a născut din Tatăl, iar Duhul purcede dela Tatăl și dela Fiul, fiind raportat la două cauze<sup>44)</sup>, e neapărat ceva compus<sup>45)</sup>.

19. Și încă, dacă Fiul se naște din Tatăl, iar Duhul

41) Comp. *Fotie: Μυσταγωγία*, col. 344 (66), 345 (68), 349 (69), 352 (71), 360—361 (78) și epistola către arhiep. Aquileii, col. 797 B, C și 809 (16), (despre Ambroziu, Augustin, Ieronim): Dacă zece-douăzeci de părinți se pronunță pentru Filioque, sunt nenumărați cei cari se pronunță contra; col. 816 (23): cei cari sunt pentru purcederea sf. Duh și dela Fiul sunt βραχεῖς τῷ ἀριθμῷ· ἀλλ'οἱ πλείους εἶπεν οὐκ ἠνέσχοντο, comp. și incen. nar. 24, col. 817 A. Fotie dă și exemple de părinți, cari au învățat greșit unele lucruri (Dionisie al Alexandriei, Metodiu, Irineu, Papiu): epist. către arhiep. Aquileii, col. 813 (21), 816; *Μυσταγωγία* col. 356—357 (75), 393 (9). In tot cazul, părerile unor părinți nu pot obliga contra sfintei Scripturi: epist. către arhiep. Aquileii, col. 816 B (22).

42) Comp. *Μυσταγωγία* col. 316 (35), 392 (5, 7). Inrudit cu acest argument e cel din epist. către arhiep. Aquileii, col. 804 A, B (10), 805 A, B (12).

43) Comp. *Ioan Veccos: Ἀντιρρητικά* col. 776 (35).

44) Vezi nota 24.

45) Comp. *Μυσταγωγία* col. 320—321 (44) și 392 (2); *Nichita al Maroniei*, în op. cit., col. 192 B: Dacă sf. Duh purcede și dela Fiul, purcederea va fi dublă: ἔσται αὐτῷ διπλῆ ἢ ἐκπόρευσις. Εἰ δὲ διπλῆ ἢ ἐκπόρευσις, διπλοῦν καὶ τὸ ἐκπορευόμενον. Τὸ δὲ διπλοῦν οὐχὶ ἀπλοῦν· οὐχ ἀπλοῦν ἄρα τὸ Πνεῦμα κατὰ σε· τὸ δὲ μὴ ἀπλοῦν σύνθετον καὶ μεριστόν· ὃ δὲ ἔστι τοιοῦτον, οὐ Θεός... Pentru combaterea argumentului, vezi *Ioan Veccos: Περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ εἰρήνης*, col. 317 (38).

purcede dela Tatăl și dela Fiul, întrucât ar fi o inovație a zice că și un altul purcede dela el? Așa că se poate conchide, după părerea aceloră protivnică lui Dumnezeu, că nu sunt trei, ci patru ipostase<sup>46)</sup>, sau mai degrabă infinit de multe: al patrulea producând după ei un altul, acela iarăș altul, până vor cădea în mulțimea de zei cea păgână<sup>47)</sup>.

20. Pe lângă cele spuse, s'ar putea lua în considerare și aceea, că dacă purcederea Duhului dela Tatăl contribuie la existența<sup>48)</sup> lui, la ce-i mai folosește Duhului purcederea și dela Fiul, când cea dela Tatăl îi e suficientă spre existență<sup>49)</sup>? Căci nu va îndrăzni nimeni să spună, că ea contribuie la altceva din cele ale ființei, pentru că orice dublare și compunere e cât se poate de departe de acea fericită și sfântă fire (a Dumnezeirii)<sup>50)</sup>.

21. Afară de cele zise, dacă tot ce nu e comun Treimii atotfiitoare, de o ființă și mai presus de fire, e numai al unuia din trei, purcederea Duhului nu e ceva comun tuturor trei și deci e numai însușirea unuia din cei trei<sup>51)</sup>. Vor zice dar sau nu, că Duhul purcede dela Tatăl? Nu vor tăgădui cu aceasta mystagogia iubită de ei și comună lor? Iar dacă purcede și dela Fiul, de ce n'au îndrăznit dintru început ca să-și dea pe față toată lupta lor împotriva Dumnezeirii? — întrucât nu numai că pun și pe Fiul la purcederea Duhului, dar o înlătură prin aceasta și dela Tatăl<sup>52)</sup>. Potrivit acestora, și punând nașterea în

46) Comp. *Teofilact al Bulgariei*, în op. cit., col. 232 A (τετράς προσώπων); *Ioan Veccos*: Ἀντιρρητικά, col. 780 (43); *Vissarion*: Ἀπόκρισις πρὸς τὰ τοῦ Ἐφέσου κεφάλαια în op. cit., col. 205 D—208 A. *Vezi și Μυσταγωγία* col. 317 (38).

47) Ibidem, col. 292 (11 și 12); *Ioan Veccos*: Ἀντιρρητικά col. 749 (11), 776—777 (37).

48) Aci și un rând mai jos, *Pr. G. Georgescu*, op. cit., p. 82, traduce greșit pe ὑπαρξίς cu consubstanțialitate.

49) Comp. *Vissarion*: Ἀπόκρισις, col. 204—205.

50) *Vezi și epist. către arhiep. Aquileii*, col. 801 (9) și *Μυσταγωγία*, col. 392 (4).

51) Comp. *Μυσταγωγία*, col. 341 (64); *Ioan Veccos*: Ἀντιρρητικά, col. 776 (36).

52) În *Μυσταγωγία*, col. 344 A (64), Fotie mai zice: Dacă sf. Duh purcede și dela Fiul, atunci el e și născut (ca Fiul) și

732 locul purcederii, vor spune absurditatea, că nici Fiul nu se naște din Tatăl, ci Tatăl din Fiul<sup>53</sup>), pentruca să stea ei în fruntea nu numai a nepioșilor, ci și a nebunilor<sup>54</sup>).

22. Vezi cum li se arată cu aceasta pe față intenția nelegiuită și nebună! Pentrucă tot ce se socotește și se zice despre prea sfânta și de o ființă și mai presus de fire Treime, sau e comun tuturor (trei), sau (e propriu) numai unuia din trei. Purcederea Duhului nu e nici ceva comun, nici, cum zic ei, numai al unuia singur (fie-nemilostiv și întoarce asupra capului lor acest blasfem!)<sup>55</sup>), prin urmare nu există deloc o purcedere a Duhului, în Treimea cea de viață începătoare și desăvârșită.

23. Și altele nenumărate s'ar putea adăoga la cele zise, întru combaterea părerii lor ațee, pe cari regula epistolei nu permite să le adăogăm și arătăm acum. De aceea și cele pe care le-am spus, le-am enunțat numai elementar și în rezumat, rezervându-ne, cu ajutorul lui Dumnezeu, să expunem argumentele cu deamănuntul și învățătura pe larg în adunarea noastră laolaltă.

24. Această împietate au semănat-o împreună cu celelalte lucruri nelegiuite la neamul Bulgarilor, acei episcopi ai întunerecului (oăci se proclamau episcopi!). Vestea despre acestea a ajuns pânăla urechile noastre și am fost răniți de moarte în inima noastră, ca cineva care și-ar vede rodul pântecelui aruncaț la pământ și sfâșiat de târâtoare și de fiare. Căci după ostenele și durerile și sudorile ce s'au depus pentru renașterea și desăvârșirea acelorora (a Bulgarilor) și potrivit cu ele, e de nesuferit întristarea și nenorocirea noastră, văzându-ne fiii, cum se pierd zadarnic.

25. Și deaceea atât am plâns de suferința ce a venit, cât ne-am umplut de bucurie, atunci când i-am văzut desbărându-se de rătăcirea lor cea veche.

purces în acelaș timp (ὥστε τὸ Πνεῦμα γεννητόν τε ἅμα καὶ ἐκπορευτόν).

53) O variantă a acestui argument, în epist. către arhier. Aquileii, col. 805 A (11).

54) Comp. pentru acest paragraf și Μυσταγωγία, col. 316—317 (38).

55) Comp. epist. către arhier. Aquileii, col. 801 C, \_\_\_\_\_

26. Pe ei i-am plâns și-i mai plângem, dar, pentru a-i ridica din cădere, nu vom da ochilor noștri somn, nici genelor noastre dormitare, pânăce-i vom aduce iarăș, pe cât ne va fi cu putință, în locașul Domnului.

27. Iar pe noii înainte-mergători ai apostasiei, pe servii celui protivnic, pe cei vinovați de mii de morți, pe distrugătorii de rând, pe cei cari au sfâșiat atât de mult și grav neamul acela fraged și de curând introdus în dreapta credință, pe amăgitorii aceștia împotriva lui Dumnezeu i-am condamnat prin hotărâre sinodală și sfântă, nu întocmind noi acum sentința lor, ci arătând condamnarea ce le-au rezervat de mai înainte sinoadele și orânduile apostolice, și făcând-o cunoscută tuturor.

733

28. Căci așa e din fire neamul omenesc, că nu atât la pedepsele din trecut ia seama, cât se înțelepțește din cece vede, iar potrivirea cu cele prezente e confirmare a celor trecute. Și deaceea, pentru că stăruesc în rățacirea lor cea de multe feluri, i-am excomunicat din toată turma creștinilor. Căci și canonul al 64-lea al sfinților apostoli<sup>56)</sup> așa îi palmuește pe cei cari țin postul de Sâmbăta<sup>57)</sup>:

29. *Dacă se va afla vreun cleric postind în ziua Duminicii sau Sâmbăta, afară de una singură (Sâmbăta pațimilor), să se caterisească; iar de va fi laic, să se aforisească*<sup>58)</sup>. Încă și canonul al 55-lea al sfântului sinod ecumenic al 6-lea astfel hotărăște:

56) Diac. *Pantaleon*, în op. cit., col. 567, contestă autenticitatea can. 64 apostolic, afirmând că nu era cunoscut pe timpul papii Silvestru (incep. sec. IV). Vezi și *Matei Karyofylos*: Ἀντιρρήσις πρὸς Νεῖλον (Refutatio Nili), *Migne*, P. G. 149, 812: Apostolii nu zic nimic despre postul de Sâmbăta, despre care părinții sinodului quini-sext (692) au aiurat (οἱ τῆς πενθέκτης συνόδου ὀνειροπολοῦσιν)!

57) Postul de Sâmbăta nu era general în Apus. Vezi *Matei Karyofylos*, în op. cit., col. 813. Vezi și *Ambrozie*, epist. 19 și 118, *Augustin*, epist. 88.

58) Vezi și *Constituțiile apostolice*, V 15, 20. *Nichita Stithatos*, *Migne*, P. G. 120, 1018 B, C, citează alt canon. *Pr. G. Georgescu*, op. cit., p. 84 citează can. 69 și 70 ale sfinților apostoli, cari se referă la post, dar nu menționează pe cel de Sâmbăta. Can. 64 citat de Fotie se găsește în unele ediții ca

30. *De oarece am aflat, că cei dela Roma postesc în Sâmbetele sfintelor păresimi, contra rânduelii bisericești predate, sf. Sinod a găsit de cuviință, că și în Biserica Romanilor trebuie să se țină nestrămutat canonul care zice: „Dacă se va află vreun cleric postind Duminica sau Sâmbăta, afară de una singură, să se caterisească; iar de va fi laic, să se aforisească<sup>59)</sup>.*

31. Iar canonul al patrulea al sinodului dela Gangra zice acestea despre cei cari defaimă căsătoria<sup>60)</sup>: *Dacă cineva va socoti, că nu trebuie să se împărtășească dela preotul căsătorit, care săvârșește liturghia, să fie anatemă. Tot astfel și sinodul al șaselea ia contra lor o hotărâre care glăsuește la fel, prescriind acestea<sup>61)</sup>: De oarece am aflat, că în Biserica Romanilor s'a predat în chip de canon, ca aceia cari se vor învrednici de hirotonie de diacon sau de preot să declare, că nu se vor mai apropia de soțiile lor, noi, urmând canonului vechi al grijii și rânduelii apostolice, vom ca, căsătoriile legitime ale bărbaților sfințiți să rămână în vigoare și de acum înainte; ca nicidecum să nu strice legătura cu femeile lor, sau să se lipsească de împreunarea cu ele la timpul convenit. Așa că, de se va află cineva vrednic de hirotonie de diacon sau de subdiacon, să nu fie nicidecum împiedecat a se ridică la această treaptă, locuind împreună cu soție legitimă, și nici să nu i se ceară la timpul*

al 66-lea, cf. Πηδάλιον, ediția 5 Ioan Nicolaidis Kesisoglu, Atena 1908, p. 93, n. 1.

59) Comp. *Nichita Stithatos*, în op. cit., 1018 (12, 14); *Teofilact al Bulg.*, în op. cit., col. 237 (10); Teofilact se referă și la sinodul din Laodiceea (c. 360) și la sf. Vasile. Despre postirea Sâmbetei, vezi și *Gheorghe Sholarios*: Κατὰ τῆς τῶν Λατίνων ἐν Σαββάτω νηστείας *Migne*, P. G., 160, 734—740; *Manuel Calecas*: Contra Graecorum errores libri quatuor, *Migne*, P. G. 152, 217 și n. 81; *Pantaleon*, în op. cit., col. 567—568 (citează epist. 1 a papii Silvestru (ad Decentium) pentru justificarea postului de Sâmbăta; *Matei Karyofylos*, în op. cit., col. 812—816.

60) Sin. dela Gangra (343) condamnă de eustației (Eustațiu, episc. de Sevastia în Armenia), cari erau contra căsătoriei mai ales a preoților.

61) Can. 13.

hirotoniei să declare, că se va abține dela legăturile cele îndreptățite cu propria soție. Pentru ca nu cumva să fim siliți astfel să batjocorim căsătoria legiferată și de Dumnezeu binecuvântată în prezența Lui, căci glasul evangheliei strigă: „Cei pe cari Dumnezeu i-a unit, omul să nu-i despartă”<sup>62)</sup>, și apostolul învață: „Cinstită e nunta întru toate” și „patul e neîntinat”<sup>63)</sup> și „te-ai legat de femeie? Nu cere deslegare”<sup>64)</sup>. Dacă deci va îndrăzni cineva, pornind contra canoanelor apostolice, ca să lipsească pe vreunul din cei sfințiți, adică preot, diacon sau subdiacon, de legătura și împreunarea cu femeea sa legitimă, să fie anatema. Deasemenea și dacă vreun preot sau diacon, sub pretext de pietate, își alungă femeea, să se aforisească; iar dacă persistă, să se caterisească<sup>65)</sup>.

32. Pentru condamnarea desființării primei săptămâni (a postului mare) și reungerii cu mir a celor botezați și unși odată, cred că nici nu e nevoie de canoane, pentrucă și singură arătarea lor ajunge ca să arate excesul lor de imțietate.

33. Dar mai ales blasfemul contra Duhului, sau, mai bine zis, contra întregii sfinte Treimi, nici el lipsit de exces, chiar dacă n'ar fi îndrăznit ei nimic altceva din cele arătate mai sus, ajunge și singur, ca să aducă asupra lor mii de anateme.

34. Aducerea la cunoștință și arătarea acestora am găsit de cuviință, după obiceiul cel vechi al Bisericii, s'o facem și Frăției Voastre în Domnul, și Vă îndemnăm și rugăm să fiți binevoitori și tovarăși de luptă cu noi, pentru doborârea acestor concepții nelegiuite și atee, și să nu lăsați rânduiala părintească, pe care, prin cele

62) Matei XIX, 6.

63) Ep. Evrei XIII, 4.

64) I Cor. VII.

65) Comp. *Nichita Stithatos*, Migne, P. G. 120, 1018—1019 (14, 15); *Teofilact al Bulg.*, în op. cit., col. 237 (11); *d'ac. Pantaleon*, în op. cit., col. 560—574; *Nil Cavasila*: Libri duo de causis dissensionum in Ecclesia et de papae primatu, Migne, P. G. 149, 713, 716, citează canoanele 13 și 15 ale sin. VI ec. (quinisext); *Gheorghe Sholarios*, în op. cit., col. 741—744.



ce au făcut, strămoșii V'au predat-o ca s'o țineți, ci cu mult zel și bunăvoință să alegeți și să trimiteți în locul Vostru reprezentanți, bărbați cari să înlocuească persoana Voastră, împodobiti cu pietate și cu hirotonia, cu cuvântul și cu viața, pentru a înlătură din mijlocul Bisericii gangrena de curând strecurată a acestei impietăți, a smulge din rădăcini și a aruncă în foc, prin hotărârea noastră comună, pe furioșii cari caută să introducă sămânța răutății la poporul de curând format, așa cum cuvintele Domnului arată că trebuie să primească cei blestemați <sup>66)</sup>.

35. Căci, în modul acesta, alungând impietatea și întărind dreapta credință, avem bune speranțe, că vom întoarce pe Bulgarii de curând catehizați și luminați întru Hristos la credința cea predată lor; și nu numai acest neam a schimbaț nelegiuirea de mai înainte cu credința în Hristos, ci și cel la mulți adesea vestit și întrecând în cruzime și ucideri pe toți ceilalți, adecă cel numit Ros <sup>67)</sup>, cari, subjugând pe cei din jurul lor, s'au îngâmfat deaceea peste măsură și contra puterii romane <sup>68)</sup> și au ridicat mâinile contra ei. Dar totuș, acum și aceștia au primit religia cea curată și nesticată a creștinilor, în locul celei păgâne și atee, în care trăiau mai înainte, așezându-se cu dragoste în rândul oamnenilor supuși și ospitalieri, în loc de jaful și marea îndrăzneală contra noastră, cum făceam până de curând. Și până într'atât i-a înflăcărat dorul și râvna pentru credință (Pavel iarăș zice: „*Binecuvântat fie Domnul în veci*” <sup>69)</sup>), încât au pri-

66) Matei XXV.

67) Traducerea Mitropolitului Grigore zice: „ce să numiă arătat”. Lectiunea acestui loc nu e bine stabilită; textul are τὸ ῥῶς ceeace nu are sens; deaceea trebuie preferit τὸ Ῥῶς și înțelegi *Rușii*. Vezi și *F. Dvornik*, op. cit., p. 143, 146 n. 3, 182; *Alfred Rambaud*: Histoire de la Russie, ed. 7, Paris 1918, p. 40, 42, 45; *N. Bonwetsch*: Kirchengeschichte Russlands, Leipzig (Wissenschaft und Bildung No. 190) 1923, p. 1. Comp. omilia lui Fotie εἰς τὴν ἑφοδοῦ τῶν Ῥῶς.

68) Adecă a imperiului bizantin.

69) Rom. I.

mit și episcop și păstori<sup>70)</sup> și îmbrățișează cu multă simlînță și îngrijire religia creștinilor.

36. Prin grația lui Dumnezeu deci cel iubitor de oameni, care voește ca toți să se mântuească și să vină la cunoașterea adevărului, schimbându-și aceștia vechile lor păreri și primind în loc credința cea curată a creștinilor, dacă și Frăția voastră binevoește să ajute și să conlucreze cu noi la tăierea și arderea lăstărilor crescute în lături, suntem încredințați în Domnul Iisus Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, că turma Lui va crește încă tot mai mult și se vor împlini cele zise, că „mă vor cunoaște toți dela mic pânăla cel mare al lor”<sup>71)</sup> și „în tot pământul a ieșit graiul învățăturilor apostolice și pânăla marginile lumii cuvintelor lor”<sup>72)</sup>.

37. Trebuie deci, ca celor trimiși de Voi în locul Vostru și reprezentând sfințita Voastră persoană, să li se încredințeze autoritatea Voastră, pe care ați primit-o în Duhul sfânt, ca, cu autoritatea scaunului apostolic, să fie puternici în cuvânt și neîmpiedecați dela faptă, pentru a decide privitor la aceste chestiuni și la altele asemenea lor. Căci și din părțile Italiei ne-a venit o epistolă sinodală plină de acuzații nespuse de grave<sup>73)</sup>, pe cari cu multă condamnare și mii de jurăminte ni le-au transmis cei din Italia contra propriului lor episcop, ca să nu-i trecem cu vederea, fiind ei atât de grav bântuiți și apăsați de o tiranie așa de grea, și legile preotești batjocorite și toate rânduelile Bisericii răsturnate, lucruri cari și mai de mult

70) Vezi *Hergenröther*, Photius II, 595; *Pichler*, Geschichte der Kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. vol. II, München 1865, p. 2—4; numai patima îi face pe *Jager-Lucaci* să spună că Rușii dătoresc primele elemente de creștinism împăratului Leon VI (886—912) și deci nu lui Fotie. (Istoria lui Fotiu patriarhul Constantinopolului; urzitorul sh'snei grecești, Baiamare 1892, p. 292).

71) Rom. X, Fapt. Ap. VIII, 10.

72) Rom. X, 18; psalm XVIII, 5.

73) Din faptul că Fotie nu precizează și nu dezvoltă aceste acuzații, *Hergenröther* (Photius I, 647, n. 34) deduce că ele erau de mică importanță. Cuvintele în cari se exprimă Fotie lasă însă să se înțeleagă contrariul.

au ajuns în auzul tuturor prin călugări și preoți reveniți de acolo: Vasile, Zosima și Mitrofan<sup>74)</sup> și alții împreună cu ei, cari deplângeau o asemenea tiranie și cu lacrimi apeluau la noi, pentru răsbunarea Bisericilor. Iar acum, precum ziceam, ne-au venit de acolo și diferite epistole din diferite locuri, pline de toată tragedia și de nenumărate plângeri. Còpii depe ele transmitem la toate scaunele arhieresti și apostolice, după rugămintea și cererea lor — căci ne-au implorat cu jurăminte grozave și cu rugăminți —, ca să fie citite așa cum arată acelea înșile. Prin epistola noastră am rânduit, ca, adunându-se sfântul

740 sinod ecumenic în Domnul, să se întărească prin hotărâre sfântă și comună și despre acestea celece vor părea lui Dumnezeu și canoanelor sinodale, și pace deplină să cuprindă Bisericile lui Hristos.

38. Și nu numai pe Fericirea Voastră Vă invităm la aceasta, ci unii dela celelalte scaune arhieresti și apostolice au și venit, iar pe ceilalți îi așteptăm să sosească în curând.

39. Nici Frăția Voastră în Domnul nu va face, prin amânarea și prelungirea timpului, ca frații să aștepte peste măsură, cunoscând că, dacă prin întârzierea ei mai mult decât se cuvine, se va face ceva nedesăvârșit în celece se vor hotărî, nu asupra altcuiva, ci asupra sa însăși va atrage osânda pentru aceasta.

40. Am socotit necesar să adăogăm la epistola noastră și aceasta: ca întregii Voastre Biserici să i se comunice a așeză și înnumără sf. sinod ecumenic al șaptelea<sup>75)</sup> împreună cu cele șase sfinte sinoade ecumenice<sup>76)</sup>, căci a ajuns la noi știrea, că unele Biserici de sub scaunul Vostru apostolic înnumără sinoadele ecumenice numai pâ-

---

74) Vezi *Hergenröther*, Photius I, 647, n. 33. La 869 papa Adrian II va cere la Constantinopol să i se trimită înapoi spre pedepsire acești clerici.

75) Comp. *F. Dvornik*, op. cit., p. 190 n. 1.

76) Papa Nicolae I are ocazie să vorbească în treacăt despre sin. VII ec. în epist. către împăr. Mihail III, *Migne*, P. L. 119, 945.

năla al șaselea, iar de al șaptelea nu știu; cele întărite în acest sinod le țin cu multă grijă și respect, mai mult ca pe orice; dar a-l proclama în Biserică întocmai cași pe celelalte încă n'au luat cunoștință, deși are pretutindeni aceeaș autoritate, cași acelea <sup>77)</sup>.

41. Căci și acest sinod a răpus o impietate din cele mai mari, având împreună șezători și hotărâtori pe cei veniți dela cele patru scaune arhieresti. Căci erau de față, după cum se știe, dela scaunul vostru apostolic al Alexandriei <sup>78)</sup> Toma, monah și presbiter <sup>79)</sup>, și cei împreună cu el, dela Ierusalim și Antiohia Ioan și cei împreună cu el, dela Roma cea veche Petru prea cucernicul protopresbiter și un alt Petru presbiter, monah și egumen al sfintei mânăstiri sf. Sava dela Roma <sup>80)</sup>.

42. Și adunându-se toți, împreună cu prea sfântul și prea fericitul arhiepiscop al Constantinopolului Tarasie, unchi al meu după tată, s'a ținut marele sinod al șaptelea ecumenic, care a biruit și condamnat impietatea iconomahilor sau hristomahilor, dar ale cărui acte n'a fost înlesnire să Vi se trimită, din cauză că neamul barbar și străin al Arabilor Vă ocupase țara. Din această cauză, mulți depe acolo, deși-i cinstesc și-i primesc hotărârile, totuș, cum zic ei, nu li s'au adus la cunoștință ca fiind ale acestuia.

43. Trebuie deci, precum am zis, să se aducă la cunoștință și acest mare și sfânt și ecumenic sinod împreună cu cele șase de mai înainte <sup>81)</sup>. Căci a nu face

74E

77) Fotie vorbește despre sin. VII ec. și în epistola despre înscăunare către papa Nicolae I, în *Migne*, P. G. 102, 592—593, și în cea către patriarhii Orientului și economul Bisericii din Antiohia (vol. cit., 1024, după *Τόμος χαρᾶς*) și în epist. către regele Mihail (Boris) al Bulgarilor (vol. cit., 649 sp.).

78) Ceeace însemnează că textul nostru e copia exemplarului trimis patriarhului de Alexandria.

79) V. *Hefele-Leclercq*: *Hist. des Conc.* III, II, 754 n. 2.

80) *Ibidem*, p. 752. Comp. și epist. către regele Mihail al Bulgarilor (op. cit., col. 649), unde dă și numele papii (Adrian) și numele patriarhilor ortodocși: Apolinariu al Alexandriei, Teodoret al Antiohiei, Ilie al Ierusalimului.

81) Această frază lipsește în traducerea Mitropolitului Grigore (p. 23).

astfel, însemnează mai întâi a nedreptăți Biserica lui Hristos, trecând cu vederea un sinod atât de mare și rupând și desfăcând legătura și unirea ei cu o atât de mare parte; iar al doilea însemnează că și iconomahii, a căror impietate știu bine că o urâți nu mai puțin decât ale celorlalți eretici, vor lua îndrăzneală, având pretext să sporovăească, că nu într'un sinod ecumenic s'a condamnat impietatea lor, ci că nu-i atinge decât judecata unui singur scaun.

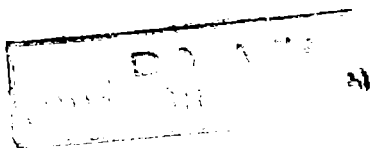
44. Pentru toate acestea, cerem și Vă îndemnăm ca frați, dând pilda celor cuvenite, ca și în epistolele și în toate istoriile și discuțiile bisericești, să-l enumărați și socotiți împreună cu cele șase sfinte sinoade ecumenice, punându-l ca al șaptelea, după acelea.

45. Iar Iisus Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, primul și marele Arhiereu, care s'a adus jertfă bine primită pentru noi și și-a pus sângele său răsculmpărare pentru noi, facă El ca cinstitul vostru cap arhieresc să se ridice mai presus decât neamurile barbare cari vă înconjură; facă El, ca să săvârșiți lin și pașnic drumul vieții; facă El ca să aveți parte și de moștenirea cea de sus, în nespusă bucurie și veselie, acolo unde e locașul tuturor celorce se veselesc și de unde a fugit orice durere și suspin și întristare, în însuș Hristos adevăratul nostru Dumnezeu, căruia slava și puterea în vecii vecilor, amin.

Vă foarte rugăm încă, ca nici Voi să nu încetați, să pomeniți pe Smerenia noastră, după datoria sfințeniei părintești <sup>82</sup>).

---

82) Această ultimă frază, care e un adaos, lipsește în traducerea Mitropolitului Grigore.



# CONSIDERAȚIUNI CRITICE ASUPRA ETICEI MATERIALISMULUI ECONOMIC

de Prot. Univ. ȘERBAN IONESCU

## § II.

### Etica materialismului economic.

Expunere critică<sup>165)</sup>

#### CUPRINSUL:

1. Critica sistemelor moral-filosofice. 2. Lupta contra apriorismului etic. 3. Universalismul moral. 4. Naturalism și moralism. 5. Idealul moral și lupta de clasă. 6. Principiul plus-valorii. 7. Violența și teroarea.

#### Critica sistemelor moral-filosofice.

După „concepția materialistă a istoriei”, formele ideologice nu erau decât reflexul forțelor productive. Cea ce Marxștii au afirmat despre ideile religioase și juridice, acelaș lucru afirmă și despre ideile morale. „Orice teorie

165) Confr. pentru problema etică a materialismului economic: *Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung d. Wissenschaft*, XII Aufl. Berlin 1923; *Karl Kautsky: Ethik u. materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart 1920; *Heinrich Cunow: Die marxische Geschichte — Gesellschafts — und Staatstheorie*, II B. Berlin 1921, Cap. IX, *Marxismus und Ethik*; *Anton Menger: Neue Sittenlehre*, Iena 1905; *Anton Menger: Neue Staatslehre*, Iena 1904; *Kropotkin: Ethik — Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit — vol. I*, Berlin 1923; *Joseph Dietzgens: Sämtliche Schriften*, III B. S. 61—157, B. I; *Karl*

morală, spune Engels<sup>166</sup>), nu este în ultima instanță de cât produsul unei stări social-economice”.

Putem prin urmare vorbi și în sistemul materialis-economic de o morală, cu toată aversiunea lui Karl Marx pentru această disciplină.

Ea se bazează însă pe o concepție pur materialistă. Numai că atributul de „materialist” nu trebuie luat aci în sensul mecanicist al cuvântului, ci în înțelesul de „pozitivist” sau „științific”<sup>167</sup>). A așeză etica pe o bază materialistă, după concepția marxistă, va să zică, a elimina din cuprinsul ei: orice idee metafizică, supranaturalistă sau mistic — speculativă. Trebuie descoperite cauzele moralității. Și aceste cauze nu sunt de ordin transcendent, ci de ordin empiric<sup>168</sup>). Ele intră în nesfârșitul lanț al cauzalității fenomenelor. Există o cauză, care dă naștere „sentimentului moral”, după cum avem o cauză, care ne explică ființa „idealului moral”<sup>169</sup>).

În citata sa lucrare asupra eticei materialiste, Kautschy trece în revistă diferitele sisteme morale, fără a scăpa din vedere și *morală creștină*, pe care le supune rând pe rând unei sumare critici negative.

---

*Liebknecht*: Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung, 1922, München; *Werner Sombart*: Le Bourgeois — Contribution a l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne, Paris 1926. Traduit de l'Allemand par Dr. S. Iankélévitch; *Alfred Fouillée*: Le socialisme et la Sociologie réformiste, II éd. Paris 1909; *Karl Kautschy*: Der Ursprung der Christentums, Stuttgart 1920; *Paul Barth*: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, IV Aufl. Leipzig 1922; *Max Adler*: Marxistische Probleme, III Aufl. Stuttgart, 1921; *Alfred Braunthal*: Karl Marx als Geschichtsphilosoph, Berlin 1920; *Rodolfo Mondolfo*: Sulle Orme di Marx, 2 vol. III ed. Bologna 1923; *F. W. Foerster*: Christentum u. Klassenkampf, Zürich 1919.

166) Anti-Dühring, S. 89.

167) Cfr. și *Max Adler*: Marxistische Probleme, S. 106, III Aufl. Stuttgart 1919. „Această expresie înseamnă: excluderea metodică și radicală a oricăror credințe supranaturale, a oricăror rătăcirii de la domeniul experienței”.

168) *Kautschy*: op. cit. S. 20; idem: *Kropotkin*: Ethik I, S. 8, 13 și urm.

169) Acelaș, op. cit. S. 21.

Este o operă de *diferențiere* a eticei materialiste față de celelalte sisteme de morală, spre a desprinde specificul sau superioritatea originală a acestei concepții.

Acest lucru îl întreprinde odată cu Kautsky și ceilalți neomarxiști, precum: Heinrich Cunow, Max Adler, Braunschthal, etc.<sup>170)</sup>.

Astfel se obiectează deopotrivă: moralei antice ca și moralei creștine, materialismului francez ca și utilitarismului englez, că nici uneia din aceste școli nu i-a succedat „de a fi dat la iveală complexul cauzelor moralității, care se găsesc în domeniul experienței noastre”<sup>171)</sup>.

De aci necesitatea de a depăși rezultatele la care au ajuns aceste sisteme filosofice și religioase.

O deslegare a problemei morale pare a fi adus până la un punct: *Morala Kantiană*.

În general, tema filosofiei kantiene constă, după Kautsky<sup>172)</sup>, în a cerceta condițiunile experienței pentru cunoașterea lucrurilor și a delimitării acestei cunoaștințe. Felul, cum rezolvă Kant această problemă, satisface pe deplin și pe Marxiști.

Condițiunile procesului de cunoaștere: intelectul pe deoparte, experiența pe de altă parte „n’ar putea să nu fie subscrise de orice materialist”, — ne spune Kautsky<sup>173)</sup>.

Încercarea lui Kant de a se ridica printr’un salt mortal peste limitele adevăratei cunoașteri și a crea o lume transcendentă, necunoscută, suprapusă lumii fenomenale, spre a’și explica astfel legea morală, a dat naștere, după acești neo-marxiști, la contradicții, care încurcă sistemul kantian<sup>174)</sup>. Kautsky remarcă imposibilitatea pentru Kant de a pune în legătură cauzală legea morală cu lumea empirică. Așa, cum acest filosof recurge la presupunerea unei alte lumi mai presus de timp și spațiu, la o lume spirituală, la o lume a libertății în contrast cu lumca fenomenelor stăpânită de înlănțuirea

170) Vezi nota 165.

171) *Kautsky*: op. cit. S.

172) *Idem*, S. 22.

173) *Idem*, S. 22.

173) *Op. cit.* S. 22.

174) *Idem* S. 27.



principiului cauzalității<sup>175</sup>). De la presupunerea acestei lumi, ajunge Kant la postularea aceluiași imperativ categoric, care iese din cadrul determinismului natural și intră în acel al libertății spirituale. Dar și ideia de libertate e un lucru foarte încurcat în concepția kantiană<sup>176</sup>). Ea nu conține mai puține contradicții de cât noțiunile de „timp” și „spațiu”. El scoate în lumină imposibilitatea unirii celor două naturi într’o singură acțiune. „Se vede, așdaogă Kautschy<sup>177</sup>), cât de mult se înșală Kant, când afirmă, că legea morală există mai presus de lumea sensibilă și ne dă totuș un criteriu, care valorează pentru toate spiritele în timp și spațiu, inclusiv Dumnezeu”.

Transpunerea legii morale din lumea sensibilă într’o lume transcendentă a răpit acesteia orice putință de cunoaștere științifică<sup>178</sup>). În loc de a explica natura morală a omului și mai mult ca până acum, pe baza legii cauzalității, Kant o scoase iarăși afară din drumul ei<sup>179</sup>).

Totuș Kautschy nu e preocupat de gândul de a stabili o complectare a eticii kantiene prin etica materialismului economic, cum încearcă unii neo-kantieni<sup>180</sup>).

Din contra, aceste două morale pleacă de la două concepții diferite, utilizează două metode deosebite.

Etica lui Kant pornește de la postulate morale aprioric formulate, pe care ni le dă rațiunea pură în idealitatea ei, deci independent de lumea sensibilă, pe câtă vreme etica materialistă rămâne prinsă în lumea empirică și caută să scoată din mediul social anumite norme morale<sup>181</sup>). Una este transcendentă, alta este imanentă. Una este apriorică, cealaltă empirică. Amândouă aceste direcțiuni reprezintă cel mai isbitor contrast.

175) Idem S. 29.

176) Idem, S. 33.

177) Idem, S. 40.

178) Idem, S. 42.

179) Idem, S. 42.

180) Vezi *Cohen: Ethik des reinen Willens*, 1905, S. 303;

*Max Adler*, op. cit., S. 145.

181) Vezi *Cunow*, op. cit. B. II, S. 296.

### Lupta contra apriorismului moral.

Intemeetorii materialismului istoric<sup>182)</sup>, ca și continuatorii lor<sup>183)</sup> s'au ridicat cu toată vehemența contra afirmării existenței unui apriorism moral, chiar și sub forma critică în care el era conceput de către Kant.

Nu există adevăruri eterne, după marxiști, mai ales în suprastructura ideologică a organismului social. Și cum nu există adevăruri eterne, tot asemeni nu putem avea o morală eternă, o dreptate eternă, așa cum bunăoară ar fi principiile sau axiomele matematice<sup>184)</sup>.

Pentru aceasta Engels se duelează până'n pânzele albe cu Dühring, care susține, că adevărurile morale atât cât sunt cunoscute în ultimele lor elemente, revendică aceiaș valoare ca și principiile matematice. „Respingem, spune Engels<sup>185)</sup>, orice presupunere despre existența unui dogmatism moral, care ne-ar înfățișa o lege morală ca eternă, desăvârșită, imuabilă, sub pretextul că și lumea morală ar avea principiile ei eterne, care stau deasupra istoriei și caracterului felurit al popoarelor”.

După Kautsky, normele morale se schimbă odată cu societatea<sup>186)</sup>. Ele nu sunt decât reflexul stărilor social-economice<sup>187)</sup>. „Chiar și științele morale — adăogă în alt loc Engels<sup>188)</sup> — sunt scoase conștient sau inconștient din raporturile economice în care oamenii produc și schimbă acele produse”.

Intre preceptele morale și trebuințele sociale, există după Kautsky<sup>189)</sup>, un raport de cauzalitate.

„O rațiune universală cu adevăruri eterne — spune Dietzgen<sup>190)</sup> — este o himeră a ignoranței, care zăvoarește în legături scandaloase dreptul individualității”.

182) *Fr. Engels: Anti-Dühring*, S. 84.

183) *Iosef Dietzgen, Heinrich Cunow, K. Kautsky, K. Liebknecht*, etc.

184) *Fr. Engels: Anti-Dühring*, S. 84.

185) *Idem*, op. cit. S. 89.

186) *K. Kautsky*, op. cit. S. 130.

187) *Vezi Engels*, op. cit. S. 89.

188) *Idem*, op. cit. S. 89.

189) *K. Kautsky*, op. cit. S. 124.

190) *Sämtliche Schriften*, B. I, Stuttgart, S.

Și neomarxistul Cunow respinge existența unor adevăruri morale eterne. „Toate sunt condiționate în timp de procesele economice sociale”<sup>191)</sup>. Cum vedem, existența socială determină conținutul conștiinței. „Ce morală ni se predică nouă astăzi? — se întrebă Engels în lucrarea sa *Anti-Dühring* S. 89 —. Mai întâi este cea creștină-medievală, așa cum ne vine din timpurile primare de credință, care se împarte și ea în două: una catolică și alta protestantă, de unde nu lipsesc alte subîmpărțiri, începând cu cea iezuitic-catolică și protestant-ortodoxă, până la morala ultra-raționalistă. Alături de acestea mai figurează morala burgheză și alta de viitor cea proletară, așa că trecutul, prezentul ca și viitorul ne furnizează pentru cele mai înaintate țări din Europa trei mari grupuri principale, în acelaș timp și o sumă de alte teorii morale secundare. Care este acum cea adevărată? Nici una nu există în sensul unei absolute verități? Inșă cu siguranță, morala proletară, care transformă actualmente prezentul, întrunește în sine elementele cele mai proprii unei durate mai lungi”.

Și fiindcă, după această concepție etică nu avem principii morale universale, n’avem nici un criteriu general, care să deosebească acțiunile bune de cele rele. După cum nu se poate deosebi adevărul de minciună, tot asemenea nu putem deosebi după Engels nici binele de rău.

„Noțiunile de bine și rău — spune el<sup>192)</sup> — s’au schimbat atât de mult dela popor la popor, dela epocă la epocă, încât au ajuns aproape a se contrazice între ele”.

„Acțiunea cea bună — afirmă Dietzgen<sup>193)</sup> — nu se prea deosebește mult de acțiunea cea rea, așa cum s’ar deosebi spre ex. figura cercului de cea a pătratului”.

„Este o limită unde virtutea se amesteacă cu viciul”, adaugă el în alt loc<sup>194)</sup>. Sau: „Nu există acțiune absolut

191) *Cunow*, op. cit. S. 271; cfr. și *A. Menger*, op. cit. S. 12.

192) Op. cit. S. 88.

193) Op. cit. S. 72.

194) *Idem*, S. 71; cfr. și *A. Menger*, op. cit. S. 35; „objektive Tugenden, oder Laster gar nicht g’bt...”

dreaptă sau nedreaptă. Aceleași însușiri ale omului apar după nevoie și întrebuințare, după timp și loc, când bune, când rele. Ici valorează subterfugiile, viclenia și șiretenia, dincolo sinceritatea, politețea și măsura. Aci conduc către împlinirea unui scop: mila și compătimirea, dincolo sacrilegiul și disprețul”<sup>195</sup>). Nu putem prin urmare vorbi de un criteriu absolut necesar și universal, care să aibă obligativitate pentru toată lumea și în toate timpurile. Morala cu imperatiivele ei nu se poate ridica mai presus de contingenta de timp și de loc. Ea nu poate supraviețui unei epoci. Fiecare clasă, fiecare grup sau popor cu morala lui. Există atâtea morale, câte interese avem — iată concluzia la care ajungem după concepția acestor neomarxiști.

Tăgăduirea apriorismului moral duce implicit la afirmarea relativismului moral și a identificării moralei cu interesul însuș.

### Universalismul moral.

Plecând dela această concepție relativistă, neomarxistul Heinrich Cunow în citata sa lucrare asupra marxismului arată cum s’au format diferitele noțiuni morale pe cale de devenire din mediul social-economic. Astfel se tăgăduiește, că simțul *pudoarei* ar fi un simț înăscut sau natural, întru cât îl găsim atât de deosebit conceput la popoarele primitive. La unele chiar nu există, cum sunt cele din părțile ecuatoriale<sup>196</sup>), de unde vedem că nu se poate vorbi despre un simț al *pudoarei* propriu zis, sau dictat de vr’un precept moral universal obligatoriu.

Deasemeni *pruncuicidarea* este socotită la triburile în continuă emigrare ca o datorie morală<sup>197</sup>).

La Spartani era în uz; la Romani îl găsim legiferat în cele XII table și privit de filosofi ca ceva îngăduit.

195) Idem, S. 84; comp. și *A. Menger*, op. cit. S. 17: „Das Gewissen ist nicht die Stimme Gottes, auch ist es nicht an Dauer und Unveränderlichkeit den Sternen des Himmels vergleichbar, sondern es ist eine geschichtlich bedingte Erscheinung, welche mit Rücksicht auf Ort und Zeit die verschiedensten Formen annimmt».

196) Vezi *Cunow*, op. cit. S. 282.

197) Idem, S. 290, 301.

La fel a evoluat și *paricidul*. De la triburile sălbatice, unde despărțirea mai de timpuriu a bătrânilor din viață era privită ca o datorie morală și până la cultul pe care-l acordau în epoca de așezare capilor de familie, ca păzitori ai bunurilor moștenite, este o mare deosebire<sup>198</sup>). Omorârea lor a fost aspru pedepsită mai târziu. În vechea Romă, paricidul era vârat într'un sac cu un câine la un loc cu un cocoș, cu o năpârcă și cu o măi-muță, legat la gură și aruncat în mare<sup>199</sup>). Această evoluție a mers paralel cu schimbarea condițiilor material-economice. Întâiu a luat naștere obiceiul din procesul social al vieții și apoi a urmat preceptele și normele de conduită. Deci tot structura materială formează și aici baza ideologică a moralei.

Dar oare, putem noi, bazați pe aceste fapte, tăgădui obiectivitatea și universalitatea principiilor morale?

Fără îndoială că nu. Studiul istorico-genetic al principiilor morale nu'nseamnă, că ele au evoluat, ci societatea, individul, conștiința omului, care s'a ridicat treptat, treptat la adevărata cunoaștere și valorificare a lucrurilor. Este greșit a judeca actele popoarelor primitive după conștiința de astăzi a omului critic, formată la lumina principiilor creștine.

*Thomas a' Aquin* observă cu drept cuvânt, că legea naturală poate în anumite cazuri să dispară din inima oamenilor, din cauza convingerilor false, a obiceiurilor rele sau a înclinărilor perverse. Astfel se explică, că binele și dreptul nu e pretutindeni și la toți același<sup>200</sup>).

La diferențierea obiceiurilor contribuie de asemenea într'o largă măsură fondul ancestral al individului, mediul social, poziția geografică, epoca anumită, etc. Cu toate aceste deosebiri, găsim însă și asemănări, care ne conduc către universalitatea criteriului moral.

În ce parte a lumii, *minciuna* bunăoară este considerată ca un bun în sine? Că există așa numitele „min-

198) Idem, op. cit. S. 249.

199) Idem, op. cit. S. 294.

200) Vezi *Iosef Mausbach*: Christlich—katholische Ethik. S. 79 în „Die Kultur d. Gegenwart”, Berlin, 1909.

„ciuni convenționale” sau minciuni „silite”, aceasta nu înseamnă, că cu timpul mentalitatea umană va evolua până a le recunoaște ca morale. Bărbăția, înțelepciunea ori dreptatea au fost totdeauna privite ca virtuți și prețuite în mod universal. Că sub aceste noțiuni se ascundeau adesea fapte contra adevăratei morale, aceasta a fost cu putință din cauza insuficienței de valorificare a faptelor săvârșite potrivit unui criteriu adevărat. Totuș misionarii remarcă probitatea excelentă pe care au întâlnit-o la Eschimoși, iubirea de adevăr găsită la Dayacii din insula Borneo, unde mamele, plângând la moartea copiilor, îi laudă, că n’au mințit niciodată în tot timpul cât au trăit.

În „cărțile morților” la vechii Egipteni se puneă la capul fiecărei „mumii” un fel de certificat de bună purtare spre a se înmâna zeilor de către sufletul celui mort. În ele găsim o sumă de precepte morale universale recunoscute.

Iată ce citim într’un astfel de papirus: „Te cunosc Doamne al adevărului și al dreptății; ți-am adus adevărul; am distrus prin tine minciuna; n’am torturat văduva; n’am mințit înaintea tribunalului; n’am asuprit pe sclavi înaintea stăpânului; n’am făcut pe nimeni să plângă; n’am ucis, etc.”<sup>201)</sup>.

Istoricul *Diodor Sicilianu!* ne povestește în: „Utopia lui Hecateu” — inserată în istoria sa, I p. 46—90 — cum, „sperjurul eră pedepsit cu moartea; tot astfel eră pedepsit și acela, care văzând un om atacat de un criminal sau suferind vr’o violență nu-i veneă în ajutor. Orice egiptean eră obligat să indice mijloacele sale de existență. Cel care făcêa o declarație falsă sau își câștigă cele necesare traiului prin mijloace nepermise, eră condamnat la moarte. O femeie însărcinată nu’și execută pedeapsa, dacă era învinuită pentru vr’o faptă, decât după nașterea pruncului. Această lege după observația lui Hecateu, a fost adoptată de mai multe state grecești. Hoții erau datori să se înscrie la șefii lor, cărora le înmânau în mod obligator și obiectele furate. Proprietarul le puteă răscumpără în schimbul achitării unui sfert din valoarea lor”.

201) Vezi *Găvănescu!*: Etica, P. 146.

În realitate, nici omul economic nu poate trăi fără morală. Ea nu este de proveniență ulterioară. Este din contra anterioară vieții economice.

Nu se poate nicăieri și nici când întremă o viață comercială ori industrială fără cinste și sinceritate. Onestitatea formează virtutea de bază pe care se clădesc raporturile economice. Beniamin Franklin înnumără aproape 15 virtuți, care trebuiesc să stea la temelie, vieții negustorești<sup>202</sup>).

— Oare, acei ce vorbesc de mai multe morale corespunzătoare diferitelor epoci, au descoperit mai multe nuanțe în virtutea „temperanții”?

Oare loialitatea, moderațiunea, echitatea, etc., au evoluat după timp și felul ocupațiunii sau au rămas aceleași în ființa lor, potrivite pentru toate împrejurările și activitățile sociale? Minciuna n'a fost totdeauna dezaprobată și îndepărtată din sufletul credincios al omului-negustor? Cumpătarea n'a sălășluit la fel în ființa omului temperat? Echitatea a fost cândva altfel interpretată de cât: în a respecta ce este al aproapelui tău, ca și bunul tău însuși? Oare ideea de economie, care în fond este o idee morală, să fi evoluat în decursul timpului după clasele sociale, după corporații, ori după diferitele ocupații? Nu s'au înțeles și aplicat totdeauna la fel? Nu găsim la baza marelor industrii din zilele noastre, ca cele ale unui Henry Ford, Walter Rathenau, Carnegie, etc., aceleași norme morale, care animau și lumea afacerilor florentine din sec. XIV și XV? Ford vorbește de *credința* necesară oricărei întreprinderi, de credința constantă într'un principiu. El repetă după Sf. Apostol Pavel<sup>203</sup>):

„La foi est la substance de ce que nous espérons, le garant de ce que nous n'avons point vu”.

Economistul *Sombart* urmărește virtuțile burgheze, care activau viața negustorească din sec. XVI, XVII și

202) *Beniamin Franklins Leben*, von ihm selbst geschrieben — tr. de Karl Müller, 114 și ar.n. — Recl.

203) *Henry Ford: Ma vie et mon oeuvre*, Paris 1927, p. 314.

al XVIII-lea și le găsește aceleași ca și virtuțile, care activau viața negustorească din sec. XIV și al XV-lea sub influența creștinismului. Onestitatea este recomandată agriculturului în aceiași termeni și cu acelaș înțeles cum e recomandată și negustorului de lână. Intâlnim aceleași virtuți la cultivatorul de pământ din sec. XVI, cum ni-l descrie Alfons d'Herrera, ca și la negustorul conștient al lui Jacques Savary, ori la the complete english tradesman a lui De Föe din sec. XVII<sup>204</sup>).

Aceste virtuți ating punctul loc culminant în viața desăvârșit creștină a unui Benjamin Franklin din sec. al XIX-lea și se reflectă mai departe în marii industriași și cooperatiști, din epoca noastră animați de aceleași idei și sentimente pentru binele colectivității și împuținarea mizeriei umane. Ei sunt pionierii de moralizare a vieții economice. Morala nu se schimbă după om și loc. „Ces sont toujours les mêmes precepts”, exclamă Sombart<sup>205</sup>).

Filosoful italian *Orestano*<sup>206</sup>) debătând problema universalismului moral, ia ca punct de plecare pentru afirmarea lui acel: *valore della vita*, acel: *tipo d'ordine*, care reprezintă *structura morală* comună tuturor oamenilor. Pe această structură se construiesc: comandamente negative și prohibitive, care sunt cu adevărat universalisabile. Să nu ucizi, să nu furi, să nu minți, etc. La acestea se adaugă apoi comandamentele pozitive, care cuprind în sine valori spirituale, unanim recunoscute. Toate tind la prețuirea omului și la formarea personalității lui morale..

Dacă nu sunt pretutindeni valabile, aceasta înseamnă, că colectivitățile sociale nu au ajuns încă la conștiența valorii lor juridice, sociale sau etice. Recunoașterea universală a criteriului moral se face treptat cu gradul de cultură și experiență morală la diferitele popoare. Există însă un sâmbure de adevăr moral-universal, pe care-l găsim exprimat în conștiința morală naturală, ca și în Creș-

204) Vezi *Werner Sombart: Le Bourgeois*. Tr. fr. Paris 1926, p. 141 și urm.

205) Op. cit. p. 142.

206) IV Congresso internaz. d'Educazione morale, Roma 1926, vol. I, p. 26 și urm.



tinism prin ideia de: iubire, dreptate, egalitate, milă, sacrificiu, temperanță, etc., idei realizate în însăși ființa Mântuitorului Hristos.

Respingerea unei morale cu criteriul ei universal și obligator duce în mod firesc la admiterea mai multor morale, după câte interese sociale avem. Astfel putem vorbi după neomarxiști de o morală: de stat, de clasă, de partid, de corporație, de castă, etc. Ori în cazul acesta e o contradicție a mai invocă obligativitatea principiilor morale cu caracter universal — fie chiar și pentru „morală proletară”, morală universală de viitor — cum susțin marxiștii. Individul fiind considerat, după concepția marxistă, că o parte din societate, urmează să subordoneze interesul individual celui social. Interesele însă fiind susținute între ele, fiecare de către o morală, urmează să ajungă la inevitabile conflicte. Multilateralitatea moralei nu ne poate da decât negația ei.

De aceea putem spune, că materialismul economic în ultima lui structură este fără morală, este amoral.

### Naturalism și moralism.

După susținerile Marxiștilor, filosoful Kant părăsise metoda științifică, de aceea nici nu a putut să ne dea o explicație a factorului moral. O contribuție mai serioasă pare a aduce în deslegarea problemei morale: *scoala naturalistă*.

Intr'adevăr, descoperirile științelor naturale ridicase, după Neomarxiști, și aceea prăpastie, ce există între om și restul naturii<sup>207)</sup>. Ingerescul uman se întindea în urma acestor descoperiri până departe în lumea animală.

Aceleași legi, pe care le găsim în lumea organică și anume: *legea adaptării la mediu* și a *selecționării* indivizilor în lupta pentru existență, le găsim după ei și în lumea umană. Ele contribuie la perfecțiunea individului și a speciei. „Continuarea perfecțiune a lumii organice — spune Kautsky<sup>208)</sup> — e până acum rezultatul luptei pentru existență și probabil va fi și în viitor, atâta timp, cât

207) *Kautsky*, op. cit. S. 44.

208) *Idem*, op. cit. S. 46.

condițiunile de viață ale planetei noastre nu se vor schimbă”.

Intelectul cu facultățile lui: puterea de a discerne, de a abstractiza, de a memoriza, etc., nu sunt, după concepția acestei școli, de cât însușiri câștigate în lupta pentru viață. Le găsim și în lumea animală, deși nu într’o măsură atât de dezvoltată ca la om<sup>209)</sup>.

Cunoștința nu e prinurmare un organ aparte al rațiunii pure, ci un mijloc de a da mișcărilor noastre formele și direcțiunile cele mai corespunzătoare.

Cunoașterea, mișcarea și conservarea individului sunt, după naturaliști, instinctele fundamentale ale vieții. În lupta pentru existență se mai nașc și alte instincte, cum avem de ex. *instinctele sociale*.

Intre acestea se remarcă: *devotarea* pentru binele social, *curajul* pentru apărarea intereselor comune, *credința* față de comunitate, *sinceritatea* ce se dezvoltă între membrii societății etc.<sup>210)</sup>.

Aceste instincte sociale sunt și marile virtuți etice și ele formează substratul comun al *legii morale*<sup>211)</sup>.

Geniul moralei kantiene se reduce, după cum vedem, la origina unui instinct animal. Kant descoperise rădăcinile legii morale într’o lume suprasensibilă, pe care Kautschy le pogoară acum în lumea instinctelor animale.

Ideile morale, precum: legea, da’oria, conștiința, etc., sunt reflexe ale vieții animale, sunt instincte sociale ca și instinctul sexual sau cel al conservării vieții. „Nimic mai ridicol — adaugă Kautschy<sup>212)</sup> — de cât a considera pe unul transcendent, iar pe cellalt a-l îndepărta cu ură și dispreț”.

Este totuș curioasă această raportare a virtuților moral-sociale la instinctele animale, cu atât mai mult, cu cât însuș Kautschy enumără o serie de „instincte” prin excelență morale, care aparțin specific societăților ome-

209) Idem, op. cit. S. 51.

210) Idem, op. cit. S. 62.

211) Idem, op. cit. S. 62.

212) Idem, op. cit. S. 67.

nești. Astfel este sentimentul *justiției* și al *tendinței către egalitate* <sup>213</sup>).

Chiar dacă am concede școlii naturaliste lămurirea unor noțiuni de morală, precum: ideea de datorie, conștiință, responsabilitate, etc. din dezvoltarea instinctelor sociale, tot rămâne, după Kautsky, ceva specific moral, care nu poate fi de origine animală și anume: *idealul moral*. „Numai omul, afirmă el <sup>214</sup>), este în stare de a concepe idealuri și a tinde către ele”. Însă dezvoltarea economică creiază, după Kautsky <sup>215</sup>), anumite *precepte morale*, pe care nu le întâlnim la animale. Pe de altă parte, el ne oprește a ne da prădă instinctelor, pe care le consideră totuș creatoare a virtuților morale <sup>216</sup>).

Dacă, prin urmare, o sumă de sentimente morale, care formează prin excelență problema etică, nu le întâlnim în lumea animală — după însăș propria afirmare a acestui neomarxist — sentimente la care s’ar mai putea adăoga: acel de *răspundere*, de *autodeterminare*, de *cooperare* pentru realizarea unui ideal superior, atunci pentru ce să coborâm în lumea animalelor — cum se’ntreabă cu drept cuvânt un critic al său <sup>217</sup>) — spre a ne explica o problemă specific omenească?

Există la baza acestei școli un cerc vicios, pe care mulți dintre oamenii de știință l’au scos în evidență. Astfel afirmă marele zoolog: *Reimarus* în lucrarea sa: „Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere” — 1760 —, ca și marele psiholog *W. Wundt* în opera sa: „Vorlesungen über Menschen und Tierseele”, că ceea ce atribuim noi ca viață spirituală animalelor, nu e în fond de cât o simplă *analogie*. „Este propriul nostru spirit — adăogă criticul *Max Adler* <sup>218</sup>), ce se reflectează spre surprinderea observatorului din regnul animal”.

În critica pe care *Alfred Russel Wallace* o aduce

213) Idem, op. cit. S. 68.

214) Idem, op. cit. S. 68.

215) Idem, op. cit. S. 120.

216) Idem, op. cit. S. 67.

217) Vezi: *Max Adler*, op. cit. S. 116.

218) Vezi, op. cit. S. 116.

ideei de selecțiune, constată că în domeniul animal, ea rămâne staționară, pe când în domeniul sufletesc ea progresașă neîncetat. Omul spiritual scapă astfel influenții selecțiunii naturale. Ajuns la un anumit grad de dezvoltare, omul fizic rămâne acelaș, pe când cel intelectual și moral crește neconținut<sup>219</sup>). E confirmarea aceleiaș legi din domeniul spiritual, pusă în lumină de marele filosof *Wundt* și anume: creșterea energiei psihice<sup>220</sup>).

*Wallace* observă mai departe, că sunt idei, care nu pot fi explicate prin legea selecțiunii naturale și care fac parte dintr'un domeniu exclusiv intelectului uman, precum: ideea de timp, de spațiu, de infinit, de eternitate, ideea de adevăr, care depășește natura animală, ce se mișcă în sfera utilului, ca rezultat imediat al selecțiunii<sup>221</sup>).

Insușirile morale, intelectuale și spirituale au o existență aparte, ce nu poate fi explicată prin ajutorul selecțiunii, după *Wallace*<sup>222</sup>).

De asemeni psihologul *E. Peillaube* analizând evoluția intelectului la om și la animal, găsește o deosebire fundamentală între ei. Omul posedă puterea de a abstractiza, pe când animalul nu poate de cât disocia sau individualiza. Există desigur o parecare evoluție în puterea de a abstractiza ca și în cea de a disocia, dar nu găsim nici o trecere de la una la alta; cu alte cuvinte, nu putem admite o evoluție mintală, dela animal la om<sup>223</sup>).

La aceasta mai adăogăm, că încercarea de a transpune legile naturale în domeniul moral este fundamental greșită. Toate aceste legi primesc corective puternice, care înseamnă în fond o completă anihilare a acestor legi din punct de vedere moral. Astfel: concurența vitală sau lupta pentru existență din domeniul biologic primește un puternic corectiv, în domeniul moral prin legea solidarismului social, a cooperației, a sacrificiului, a iubirii, a

219) Vezi: *A. R. Wallace: La selection naturelle* — trad. de l'anglais par L. Candolle, Paris, 1872, C. IX.

220) Vezi în urmă pag. 24 — Nota 85.

221) Comp. *E. Peillaube: Evolutionisme et l'intelligence humaine*, p. 241. *Revue de Phil. An. XI, No. 10.*

222) Op. cit. c. X.

223) Vezi: *E. Peillaube*, op. cit. p. 280.

dreptății sociale. Ba, am putea spune, că legea naturală se mlădiază în contrariul ei în domeniul moral. Lumea bunurilor spirituale nu e stăpânită de rivalitatea, ce există în lumea bunurilor materiale<sup>224</sup>).

Legea selecționii se realizează în domeniul intelectual și moral pe baza valorilor spirituale nu pe baza celor materiale ca în lumea animală.

De asemeni: legea adaptării la mediu ca și legea variațiunii nesocotesc în aplicarea lor în lumea ființelor raționale: elementul spiritual, care are și el puterea lui de influență asupra mediului și a variațiunii. Darwiniștii și următorii lor neglijează evidențierea unuia din factorii cei mai importanți în determinarea mersului evolutiv al lucrurilor și anume: factorul ideal, factorul spiritual, ideea, care nu e numai un fenomen secundar, cum îl considerau naturaliștii, ci din contra: hotărâtor, după constatările mai noi ale științelor experimentale<sup>225</sup>).

De aceea afirmăm, că etica animală nu poate fi iedntică cu etica umană și lucrul acesta se va vedea și mai clar, când vom preciza ființa *idealului moral*.

### Idealul moral și lupta de clasă.

Transplantarea elementului naturalistic în domeniul spiritual a fost o urmare a avântului pe care-l luaseră științele naturale în explicarea enigmelor vieții.

Dar să presupunem, că elementul etic nu e specific psihicului omenesc, ci derivă din acel fond comun al instinctelor animalice, că legea morală nu este nimic mai mult de cât un instinct, cum susține Kautschy, că acest instinct s'a format și el în lupta pentru existență, că nu este mai misterios în aparițiunea lui, de cât instinctul sexual sau instinctul de conservare, etc. și să vedem, cum putem deduce din acest instinct: esența moralității, adică noțiunea de „datorie”, s'au acel imperativ categoric și idealul moral?

224) Vezi: A. Fouillée: Les élém. sociol. de la morale, II éd. 1910.

225) Vezi lucrarea noastră: Teoria ideilor forțe, 1924, Introducere; idem, Kuropotkin, op. cit. S. 21.

În primul rând însă, trebuie să ne'ntrebrăm: Cum ia naștere un instinct și ce însușire reprezintă el în manifestarea lui?

Instinctul nefiind altceva decât exteriorizarea unei trebuinți organice, a unei necesități sociale, urmează, că el și-a acumulat în timp toate acele însușiri, care i-au asigurată o dezvoltare mai priincioasă în lupta pentru existență.

Adaptarea la noile condițiuni de viață, cum și selecționarea acelor elemente necesare pentru afirmarea cât mai intensă a vieții, au dat naștere la însușiri, care trecute de la urmaș la urmaș s'au cristalizat în decursul vremii, devenind o a doua natură. Instinctele fiind un rezultat inconștient al selecțiunii naturale, urmează, că ele reprezintă anumite imperative organice devenite mecanice sau reflexe.

Ori de aci și până a primii atributul de „etic”, e nevoie în primul rând de o valorificare conștientă a lor. Valorificarea etică a unui instinct sau a unei inclinațiuni vitale, este cu totul altceva de cât instinctul însuș și nu pornește de la instinct. Că probă e, că nu orice inclinațiune sau acțiune instinctivă primește o valorificare morală sau poate fi justificat în manifestarea lui ca o datorie din punct de vedere etic.

Dar să presupunem, că deși la început manifestările instinctuale au fost conștiente și că prin continua lor întrebuițare și repetire au devenit adevărate reacțiuni mecanice, li s'ar putea totuș atribui o importanță etică, mai ales, când privesc menținerea solidarității sociale sau a conservării individului ori a speciei.

Dar aceste acțiuni se reduc în ultima lor analiză la aceia ce e folositor sau necesar pentru individ sau societate. În cazul acesta noțiunile morale se identifică cu noțiunile utilului sau interesului, despre care însuș Kautschy afirmă, că nu sunt suficiente spre a ne explica specificul „etic”?

Atunci, după ce criteriu valorificăm instinctele în manifestările lor și care dintre ele pot fi socotite ca adevărate imperative ale ideii de *datorie morală*? Expli-

cările pe care le dă Kautschy cu privire la această noțiune sunt cu totul insuficiente și nebuloase.

În conflictele dintre instincte, cele care sunt în deosebi mai puternice și triumfă, sunt privite de el ca adevăratele datorii morale<sup>226</sup>). Dar supra-puterea unui instinct, care-l face să se realizeze în detrimentul celorlalte, nu poate fi socotit ca o „datorie”, ci din contra ca o suprimare a ei. Un asemenea instinct se realizează numai prin valoarea forții lui. Ori noțiunea de „datorie morală” nu se poate identifica cu „forța” însăși. Ideia de „datorie” ia naștere de multe ori contra afirmării unui instinct. „Datoria morală”, cum observă un neo-marxist<sup>227</sup>), nu e instinct, ci valorificare, apreciere cu deplină știință a conformării noastre unei rațiuni superioare, unei voinți morale-universale.

Numai prin identificarea noastră cu cerințele acestei rațiuni supreme, se poate da naștere unei acțiuni morale, unei datorii morale. Instinctele sociale nu sunt în sine nici virtuți și nici vicii. Ele sunt fapte concrete, dar nevalorificate din punct de vedere moral. Valorificarea lor nu se face de cât prin raportarea actelor instinctive la o conștiință superioară, la o conștiință supraindividuală.

Fără această raportare nu există valorificare și ca atare nici apreciere morală.

Cât despre un *ideal moral*, nu putem vorbi ca existent în lumea animală. „Numai omul, afirmă Kautschy, e în stare a concepe idealuri și a tinde către ele”.

Dar atunci de unde iau naștere aceste idealuri? Sunt ele legi ale naturii sau imperative ale unei conștiinți superioare?

După Kautschy — *idealul moral* — n'are de a face nici cu una nici cu alta. Idealul în concepția marxistă cuprinde la bază un substrat material-economic. El întrupează în sine năzuința unei clase sociale. Idealul e un

226) Kautschy, op. cit. S. 64; cfr. și A. Menger: Neue Sittenlehre, p. 35: „die ganze Sittlichkeit ist ein blosses Machtproblem”.

227) Vezi: Max Adler, op. cit. S. 126.

rezultat al inegalităților dintre indivizi, care aduce cu sine *lupta de clasă*.

Clasele dominante de ex. își făuresc: o ideologie sau o morală prin mijlocul căreia caută să mențină starea existentă de stăpânire asupra celorlalte clase.

Cu o astfel de morală pactizează adesea și religia. Kautsky arată, cum mulțimea exploataată de o clasă stăpânitoare, caută să reacționeze odată cu trezirea conștiinții ei contra unei asemenea morale „statice”, contra unei stări conservative, care petrifică anumite nedreptăți sociale. Cu cât devin mai conștienți de acel rău social, cu atât crește și revolta lor morală, cu atât opun vechii morale tradiționaliste o nouă morală, un nou ideal.

Afirmarea acestui ideal crește în raport direct cu puterea de influență a acestor clase, cu entuziasmul lor, cu forța lor socială<sup>228</sup>). „*Idealul moral, după definiția dată de Kautsky*<sup>229</sup>), *este forța instinctivă a luptei de clasă*”. Numai aparent găsim dealungul vremii aceleași idealuri, concretizate în ideile revoluției franceze: egalitate, libertate, fraternitate, în fond însă, există o mare deosebire între ele, corespunzând situațiilor social-economice ale diferitelor epoci<sup>230</sup>).

Din cele spuse, reese, că idealul moral nu reprezintă o idee clară, un scop precis în concepția marxistă.

El este mai mult canalizarea dorințelor și aspirațiilor unei clase apăsate gata spre luptă, spre schimbare, spre înlocuirea unei situații existente cu alta nouă. Atunci am putea identifica, după Kautsky, idealul cu lupta însăși, cu acea răsturnare de situații sociale, indiferent de valoarea lor. E destul numai, ca pasiunea de luptă să cuprindă o clasă întreagă, să aibă prin urmare o forță socială. Și lucrul n'ar fi exagerat spus, mai ales, că, după Kautsky, nu idealul moral dă direcțiunea către care ne îndreptăm, spre a realiza o stare mai bună, ci condițiunile material-economice. Cu alte cuvinte, nu ideea omu-

228) *Kautsky*, op. cit. S. 135.

229) *Idem*, op. cit., S. 138.

230) *Idem*, op. cit. S. 136.



lui hotărăște de rostul întrebuințării unui car cu boi, pe care-i mână pentru a-și satisface o nevoie oarecare, ci rostul și direcția lui îl precizează: puterea boilor, tăria roatelor, osia carului ș. a. m. d.

Intr'o clasă socială oarecare, cum este de ex. clasa țărănească se ivește o amară suferință din cauza unei nedrepte repartizări a loturilor de pământ. Suferința în un aspect general, ea se transformă într'o revoltă de clasă odată cu trezirea conștiinței acelei nedreptăți. Iată idealul moral, după neomarxiști.

Ce direcție va lua această suferință? Ea va fi determinată de împrejurările material-economice. Intre acestea putem socoti: o mai dreaptă repartitie a bunurilor materiale, exproprierea clasei stăpânitoare, învingerea piedicilor puse în cale de celelalte clase burgheze, îndepărtarea concepțiilor protivnice, utilizarea tuturor factorilor pentru integrală realizare a idealului de clasă.

Aceste elemente dau direcția încotro trebuie mers și ce trebuie utilizat spre a cuceri isbânda.

— Dar dacă acesta e procesul înfăptuirii unui ideal, ni se pare, că autorul nostru confundă aci două lucruri absolut distincte. E idealul moral deoparte și mijloacele lui de realizare de altă parte. Kautsky vorbește de o revoltă morală, care cuprinde clasele proletare față de cele burghezo-capitaliste. Dar întrebăm: De unde pornește această revoltă? Cine dă mobilul de a reacționa contra suferinței și a exploatării nedrepte din partea omului? Dacă n'ar fi iluminarea, conștiința, ideea, concepția, atunci suferința ar fi privită ca un ce necesar, cum eră privită și sclavia în lumea antică<sup>231)</sup>.

Numai când a apărut o nouă lumină, când a venit o nouă idee, sau mai bine zis, când un erou s'a ridicat la înălțimea unei idei valoroase, cum ar fi de ex.: afirmarea *demnității* și a *personalității omului* susținută de întregul

231) „Dacă în fabricile germane ar lucra Negri sau Culi chinezi, desigur niciodată nu s'ar fi născut nici o social-democrație, chiar dacă premisele economice ar fi existat toate”, — afirmă și neomarxistul A. Menger, în „Statul viitor”, p. 223, trad. de Bogdan-Duică în Cultura națională, 1923.

cortegiu ideologic: moral, religios, cultural, social, etc., abia atunci a început și fermentarea procesului. Kautsky ca și ceilalți neomarxiști înconjură fără motiv adevăratul element al idealului moral social, însă revine pe alte căi la recunoașterea lui.

Ei nu ne dau explicația idealului moral, fiindcă unele sunt condițiunile de realizare ale unui ideal, care se întrupează în diferite forme și chipuri și alături este idealul însuși.

De altfel nu orice idee poate revendica valoarea unui ideal moral social, numai prin faptul, că a devenit crezul unei clase sau al unui partid și posedă pe lângă forța lui socială și expresiunea unei suferinți oarecare.

Trebue o valorificare a acestor idealuri. Cine o dă? Lipsa unui criteriu moral-obiectiv în materialismul economic duce la o totală îndoială față de diferitele idealuri sau la conflictul lor, la anarhia dintre ele și deci dintre clasele sociale, care le susțin.

Idealul moral prin urmare nu poate fi al unui grup, al unei clase, al unui partid. O fărâmițare a moralității înseamnă o negare a ei.

Se știe ce valtoare de pațimi, frământări și desfășurări de argumente a stârnit chestiunea agrară la noi în jumătatea a doua a secolului trecut. Clasa boerească și clasa țărănească se strânseseră fiecare în jurul unui ideal: unul conservativ, altul revoluționar cu privire la soarta proprietății. Sub forma lor cea mai reprezentativă, ambele aceste două idealuri s'au întrupat în persoana lui *Barbu Catargiu* și *Mihail Cogălniceanu*. Unul reprezentând nuanța conservatoare, celalt nuanța reacționară. Și ce e mai curios, e faptul, că fiecare lua refugiul la invocarea unui ideal moral, pe care-l sprijineă cu argumentele sale. Fiecare clasă cu idealul ei. Clasele erau în luptă una contra alteia, după cum și idealurile morale se prigoniau între ele. întocmai ca și zeii din antichitate, care după bunul plac luau apărarea unora sau altora dintre muritori. Iată-ne în plin păgânism!, unde, dacă cel mai slab găsea adesea mila și sprijinul zeilor puternici, apoi aici taberile aveau aderenți destul de numeroși și cea cu mai puțină dreptate era susținută și de o organizație socială favorabilă ei.

Ce să zicem față de un asemenea ideal moral? Oare s'a împerechiat Hristos? Oare unii sunt ai lui Pavel, alții ai lui Apolo și alții ai lui Chifa?

Să ascultăm numai câteva din argumentele morale, la care se referă Barbu Catargiu în apărarea inviolabilității dreptului de proprietate. „Dață voiți să faceți pe țaran liber — spuneă el<sup>232)</sup> — trebuie să-l faceți virtuos, trebuie să-l moralizați. Oare aceasta e virtutea ce trebuie s'o arătați nației: a răpi ce este al altuia? A face dintrânșii niște milogi, niște cerșetori, care cu carabina 'n mână să ceară de la cei mai avuți de cât ei: punga sau viața? Țăranii sunt partea cea mai numeroasă din nație și o nație nu trăește cu milostenia”. „Oare patriotismul — se'ntreabă în alt loc Catargiu — se vinde cu cotul de pământ? Patriotismul constă în sentimente morale și frățești, în legături de interese reciproce și eu socotesc, că nu este un singur român, care să zică: nu sunt român, pentrucă am mai puțin de cât altul și că nu sunt slobod spre a jefui pe cel ce are mai mult de cât mine”.

Poate unul din tabăra adversă ar fi putut aduce o justificare morală și glonțului, care a răpus viața lui Barbu Catargiu.

Pot prin urmare există două idealuri morale, care să susțină contradictoriu una și aceeași chestiune, unul caracterul absolut și exclusiv al proprietății, celalt caracterul ei relativ și evolutiv — istoric? Fără 'ndoială că nu. Concepția creștină este contra ideii de proprietate absolută. Ea admite relativitatea ei. De aceea Cogălniceanu avea dreptate, când susțineă: violabilitatea proprietății pentru chestiuni de utilitate socială.

Creștinismul ducând inai departe principiul egalității oamenilor din punct de vedere religios, nu putea să se complacă unei clase, care prin exploatarea stării morale și materiale a altei clase, ar fi contribuit la îndobitocirea ei. Proclamația de la Islaz dată cu ocazia mișcării pașoptiste pentru armonizarea și înfrățirea cla-

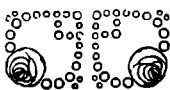
232) Vezi *E. Lovinescu: Istoria civil. române*, p. 79, vol. III, Buc. 1925.

selor sociale este îmbibată de un spirit creștin și cu drept cuvânt, fiindcă ideile revoluției de la 48 pornă tocmai dintr'un fond ideologic religios <sup>233</sup>).

Creștinismul a pus în lumină marele principiu umanitar al valorificării omului și ca urmare a ridicării situației lui morale și sociale. Există deci un singur ideal moral obiectiv, nu atâtea idealuri morale câte idealuri de clasă sunt. Această ridicare a maselor se face prin marile personalități morale, prin eroii națiunilor, care ajung la conștiința acestor idei.

Deci, nu lupta de clasă dă naștere idealului moral și nici condițiunile social-economice impun direcțiunea lui; ci ideile moral-religioase trezesc prin marile personalități ale maselor conștiința acestora, dându-le o mare forță socială prin azeziunea lor la înfăptuirea noului ideal moral: „*Considerarea omului ca scop în sine și nu ca mijloc de exploatare*”.

Nu trebuie deci a confundă idealul însuș cu momentele lui de realizare, cum găsim acest lucru în morala marxistă.



233) Idem: *Lovinescu*, op. cit. p. 82: „Și voi binecuvântați săteni, frați ai lui Hristos — spune proclamația — munca voastră, pâinea și vinul se prefac în trupul și sângele Domnului, voi sunteți fiii Cerului, fiii păcii și ai țării, voi sunteți hrănitorii noștri; voi ați plâns și vă veți bucura, voi ați însetat de dreptate și vă veți răcori; pe voi v'a fericit Mântuitorul lumii. Fericiti sunteți și în lumea aceasta și în cealaltă”.

# INCERCĂRI DE ISTORIA LITURGHIEI \*)

## II

### Liturghia creștină la sfârșitul veacului întâi și începutul veacului al doilea.

*SUMAR:* 1. Isoarele istorice ale liturgicii, în această vreme. 2. Liturghia duminicală un uz absolut general. — 3. Rugăciunea particulară zilnică și condițiunile externe ale oficiului liturgic. — 4. Conștiința despre existența unei vechi rândueli a liturghiei și elementele ei date în Didahia celor 12 apostoli. 5. Concluziuni.

1. — Scrierile dela finele veacului întâi al erei creștine și cele dela începutul veacului al doilea ne dau elemente noi pentru istoria liturghiei. Nu elemente noi în viața și în spiritul liturghiei, ci mărturji și amănunte de exprimare mai explicită, lămuriri mai categorice, care confirmă într'o lumină mai precisă constatăările deja făcute despre ființa și amănuntele liturghiei din epoca apostolică din'nainte de dărâmarea Ierusalimului, eveniment, ce a însemnat materialmente curmarea tuturor legăturilor între templu și biserică.

Intre isoarele liturgicii, pentru această epocă, înnumărăm:

a) Scrierea cunoscută sub numele de „*Invățătura celor doisprezece apostoli*” (*Διδαχὴ τῶν δωδεκά Ἀποστόλων*), scrisă cam între anii 80—100 d. Christos<sup>108</sup>);

\*) Vezi „*Studii Teologice*”, No. 1 din 1929, pp. 178—208.

108) Criticii au făcut să varieze data compunerii acestei scrieri între anii 50—160 d. Chr.; criteriile interne, însă, sunt în favoarea datei de mai sus.

b) *Epistola întâia către Corinteni a sf. Clement Romanul*, care datează de prin anii 96—98 d. Christos;

c) *Epistola atribuită lui Barnaba*, scrisă în timpul lui Nerva (probabil între anii 96—98 d. Christos)<sup>109</sup>;

d) *Epistolele sfântului Ignațiu al Antiohiei* († 107—110 d. Christos);

e) *Epistola sfântului Policarp către Filipeni*, scrisă imediat după moartea sfântului Ignațiu, adică între anii 107—110 d. Christos.

Ne-am oprit la aceste scrieri, care isprăvesc un veac și încep un altul nou, pentru a surprinde înfățișarea liturghiei în acest moment — întâi, pentru că, propriu vorbind, toate aceste isvoare datează de fapt din cursul celei dintâi sute de ani de viață creștină, care a început după înălțarea la cer a Mântuitorului și după pogorîrea sfântului Duh. Al doilea, pentru că aceste scrieri provin dela Părinții apostolici, adică dela ucenici direcți ai sfinților apostoli, cari erau deci în măsură să ne informeze exact asupra rânduelilor liturghiei.

Completăm numărul acestor isvoare cu un document de altă proveniență și anume cu epistola scrisă împăratului Traian prin anii 111—113 d. Christos de către proconsulul Bitiniei, *Caius Plinius Secundus*, numit și Pliniu cel Tânăr. Provine dela un înalt funcționar păgân, ceea ce însă face documentul și mai interesant, întru cât ne pune în curent cu date privitoare la cultul creștin, așa cum le-a putut cunoaște un păgân.

2. — Ceea ce consta în vremea apostolilor incidental și mai mult în bisericile din lumea greco-romană, cu privire la existența unei zile liturgice prin excelență, adică în care se săvârșia sf. Euharistie, întâlnim acum ca un uz absolut curent și deci general liturghia duminicală.

„Adunându-vă în fiecare Duminică a Domnului.  
(κατὰ δὲ κυριακῆν δὲ κυρίου συναχθέντες<sup>110</sup>)  
frângeți pâine și mulțumiți (faceți Euharistia: κλά-

109) Aceasta este părerea lui Funk și Bardenhewer, spre deosebire de Veil, Harnack și Oger, cari sunt pentru răstimpul dintre 117—131.

110) Intr'o astfel de traducere, adjectivul κυριακή este

σατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε) ). după ce mai întâi v'ați mărturisit păcatele, pentru ca jertfa voastră să fie curată" 111).

Prin urmare, îndată după sfinții apostoli — cel puțin, după moartea lui Petru și Pavel — și înainte de a se încheia primul veac creștin, eră un uz general săvârșirea liturghiei într'o anumită zi a săptămânii, care este desemnată cu numirea creștină a ei: Duminica (ziua Domnului). Și mărturia din "Invățătura celor doisprezece apostoli" este cu atât mai interesantă, cu cât această scriere — chiar dacă am admite că nu poartă în tiparul ei general o caracteristică ebraică, cum de obicei afirmă critica — apoi ea pornește, în tot cazul, dintr'un mediu iudaic; aceasta însemnează că Duminica eră consacrată pentru liturghie în prima generație creștină, care, în primele ei zile, făcuse încă credit cultului iudaic. O astfel de situațiune o confirmă, de altfel, și epistola atribuită lui *Barnaba*:

luat într'o întrebuițare substantivală (subînțelegându-se substantivul ἡμέρα); în context însă, o astfel de interpretare pare un pleonasm și, după unele păreri, așa ceva se găsește în nepotrivire cu stilul regulat și perfect curat al autorului Didahiei. Pentru a se arăta timpul, ar fi fost mai nimerit, după geniul limbii grecești, dativul: τῇ κυριακῇ. Prepozițiunea κατὰ exprimă un raport de conformitate (cf. Tit. I, 9), așa încât cuvântul subînțeles pe lângă κυριακῇ ar fi διδραχῆν (invățătură), dat chiar ca titlu al scrierii, iar nu ἡμέραν. Deci traducerea ar trebui să sune: „Conform suveranei învățături a Domnului, frângeți pâine și mulțumiți...". Aceasta este părerea, la care rămâne *J. B. Thibaut*, de și recunoaște că în acest pasagiu nu poate fi vorba decât de liturghia duminicală *La liturgie romaine*, pag. 33—34). Întrebuițarea prepozițiunii κατὰ, atât în Noul Testament (F. Ap., II, 46), cât și în scrierile Părinților apostolici (cf. *Clement Romanul*, 1 Corint., XL, 1—3), pentru a arăta timpul, face foarte șubredă ipoteza lui *Thibaut*.

111) *Invățătura celor 12 apostoli*, cap. XIV, I. — Mărturisirea păcatelor, menționată în acest pasaj, nu este interpretată de obicei ca taină a pocăinței, ci în sensul împăcării celor învrăjbiți, înainte de aducerea darului la altar (*Mateiu*, V, 23 sq.).

„Noi serbăm în bucurie ziua a opta, în care Iisus a înviat din morți”<sup>112</sup>).

Epistola lui Pliniu cel Tânăr confirmă categoric existența unei zile determinate, pentru cult, la creștini. Raportând împăratului Traian informațiunile obținute dela apostatați anchetați, Pliniu scria:

„Ei susțin că toată greșala și vina lor constă în aceea că *aveau obiceiul să se adune într-o zi fixă* (hotărîță) — *stato die* — *înainte de ziuă* (de răsăritul soarelui — „ante lucem”), *că cântau alternativ un imn lui Christos ca unui zeu*, că se legau cu jurământ să nu făptuiescă nici-o crimă, nici un furt, nici-o tâlhărie, nici adulteriu, să nu-și calce făgăduiala, să nu refuze a înapoia ceea ce au primit. După aceea, se despărțeau spre a se aduna din nou, pentru ca să ia împreună o hrană (un aliment — „cibum”), de altfel obișnuită și nevinovată. Ei zic că au încetat de a mai face aceasta, în urma edictului meu, prin care interzisesem întrunirile particulare, conform poruncii tale”<sup>113</sup>).

Rezultă de aci, deci, că pentru cultul specific creștin, pentru Euharistie adică, sau pentru imnul adresat lui Christos ca unui zeu — după stilul și după putința de înțelegere a situației de către un magistrat păgân — și pentru a doua întrunire, nu erau consacrate toate zilele, ci numai o anumită zi, fixată<sup>114</sup>). Acea zi fixată pentru liturghia euharistică era ziua a opta, precum o numește Pseudo-Barnaba, în raport cu săptămâna iudaică, adică Duminica (ziua Domnului), cum o menționează „Invățătura celor doisprezece apostoli”, în legătură cu evenimentul învierii, pe care îl comemorează.

3. -- Negreșit, momentele de cult ale bisericii în acest timp nu se reduceau numai la liturghia euharistică de Duminica. „Invățătura celor doisprezece apostoli”, pe lângă

112) Cap. XV, 9.

113) Pliniu, Epist. X, c. 96 (97).

114) În calendarul roman, *stati dies* era egal cu *festi dies*.



alte instrucțiuni, cuprinde în cap. VIII dispozițiuni pentru o rugăciune zilnică, deosebită de Euharistic.

„Zilele voastre de post să nu fie aceleași cu ale fățarnicilor, căci ei postesc Lunea și Joia, iar voi să postiți Miercurea și Vinerea. Nici nu vă rugați ca fățarnicii, ci cum a poruncit Domnul în Evanghelia sa, așa să vă rugați: Tatăl nostru, carele ești în ceruri, sfințească-se numele tău, vie împărăția ta, facă-se voia ta, precum în cer și pe pământ. Pâinea noastră cea spre ființă, dă-ne-o nouă astăzi și ne iartă nouă greșalele noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri și nu ne duce pre noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău; că a ta este puterea și slava în veci. *De trei ori pe zi să vă rugați așa*”<sup>115)</sup>;

Nu este greu să vedem oglindindu-se în acest fel de recomandare a rugăciunii zilnice, un așezământ apostolic pentru rugăciune „rânduit paralel cu cele trei ore iudaice existente atunci sau după tipul lor”<sup>116)</sup>. Cele trei momente ale rugăciunii Iudeilor în acea vreme erau: *Sacharith*, îndață după răsăritul soarelui, *Minchah*, după prânz și *Abrith* în pragul nopții. Pentru motive de practicitate însă, Iudeii din diferite părți spuneau la o altă pe cea de a doua cu cea de a treia (*Minchah* și *Abrith*), afară de ziua Sâmbetei și de zilele de sărbători, reducându-se astfel momentele rugăciunii la două: dimineața și seara<sup>117)</sup>. Sfinții apostoli, pentru a sustrage pe creștini de la influența sinagogii, rânduiseră ore paralele de rugăciune, dar cu conținut creștin, precum se vede din recomandarea rugăciunii domnești. Fără îndoială că alte rugăciuni creștine se adăogau la aceasta, dar pe care, din lipsă de documente, nu le putem preciza.

Adoptarea anumitor tipuri generale externe din cul-

115) După traduc. din Scrierile Părinților Apostolici, vol. I, de Pr. I. Mihălcescu, Ec. Mat. Pâslaru și Ec. G. N. Nițu, Chișinău 1927.

116) *Dom Suitb. Bäumer* — Op. cit. pag. 56.

117) Cf. *Dom Suitb. Bäumer* — Op. cit. pag. 54, n. 3

tul sinagogii în cultul bisericii eră justificată de convingerea că biserica creștină reprezintă desăvârșirea a ceea ce în Vechiul Testament fusese numai simbol și închipuire; că biserica creștină moșteniă misiunea, pe care sinagoga iudaică nu putuse s'o îndeplinescă, cum rezultă din parabola vierilor necredincioși. Nimic, deci, de mirare în aceste adaptări dela sinagogă la biserică. O astfel de concepțiune o întâlnim exprimată chiar în scrierile și la Părinții bisericești de mai târziu <sup>118)</sup>.

Rugăciunea zilnică de trei ori, recomandată în „Învățătura celor doisprezece apostoli”, rămase foarte de timpuriu o rugăciune privată în locul adunărilor zilnice pentru rugăciune, obișnuite la început în comunitatea creștină din Ierusalim, dimineața și seara. Persecuțiunea lui Neron, cea dintâi, a trebuit să impună creștinilor, fără îndoială dintr'un spirit de prudență: *a*) renunțarea la adunările zilnice pentru cult și *b*) resemnarea la rugăciunea particulară prevăzută mai'nainte și la serviciul euharistic săptămânal de Duminică.

Liturghia creștină se oficia, în această vreme, tot în timpul nopții, precum rezultă din pasajul deja citat din epistola lui Pliniu către Traian. Interpretarea acestui pasaj, însă, ridică oarecare greutate, când este vorba de precizări. De sigur, apostații anchetați nu vor fi descriși în amănunțimi cultul creștin, iar pe de altă parte, este o chestiune întru cât au fost înțelese exact declarațiile lor de un funcționar păgân, neinițiat în cele creștine, dar mai ales cât au fost de complet și de exact redată amănunțele în raportul său către împărat. În tot cazul, se disting clar două momente, dacă nu două adunări în cultul creștin:

---

118) În Constituțiunile sfinților apostoli, cartea VI, cap. V, citim că Dumnezeu a părăsit pe poporul lui Israel, iar templul lui a rămas pustiu, pentru că s'a luat dela ei Duhul Sfânt și ploaia profetică și s'a dat bisericii celei din neamuri. Pe de altă parte, *sf. Ambroziu* învăță că „tainele creștinilor sunt mai vechi decât ale Iudeilor” (De sacramentis, I, IV, 10; P. L. t. 16, col. 438 sq.), iar sfântul *Ioan Chrisostom* subliniază că toate, care țineau de cultul iudaismului, erau simple tipuri și preînchipuiri pentru cele din cultul bisericii creștine (cf. Omilia XIII, asupra cap. VII Ebrei; P. G. t. 63, col. 105).

în prima parte, se cântau imne de laudă lui Christos; interveniã apoi o despãrtire, în urma unui angajament solemn pentru o viață morală, după care se înapoiau spre a lua o masă comună.

Unii, ca *Albert Reville*, au văzut în această ultimă parte a cultului creștin funcționarea agapelor și anume seara<sup>119)</sup>; numai că din scrisoarea lui Pliniu nu reiese de loc că reînțoarțerea creștinilor în adunare ar fi avut loc seara, ci numai că veniau din nou (*rursus*). După alte păreri<sup>120)</sup>, prima parte a cultului creștin menționat de Pliniu ar reprezenta ceea ce noi am numit serviciul sinagogii creștinite și care în urmă a ajuns să reprezinte liturghia catehumenilor, iar partea a doua ar fi avut loc seara, când se celebra sfânta Euharistie și se ținea masa de dragoste. În intervalul dintre aceste două adunări, credincioșii ar fi mers pe la casele lor, spre a lua cele necesare pentru acestea. Dar aceeaș obiecțiune serioasă s'ar putea ridica și împotriva acestei ipoteze.

Mai probabilă ar putea fi părerea lui *Pierre Batiffol*, care, întemeindu-se pe angajamentul sub jurământ luat de creștini, în prima parte a cultului, de a se abține dela orice rău, socotește că mai de grabă s'ar putea presupune aci o descriere prescurtată a botezului catehumenilor, înainte de celebrarea Euharistiei. Tot cu atâta dreptate însă, am putea considera acest moment liturgic echivalent cu predica dela sfârșitul liturghiei catehumenilor, în care episcopul sfătuia și conjurà pe ascultători să ducă o viață morală demnă. Descrierea liturghiei, dată cam după 40 ani mai târziu de sf. Justin Martirul, ne-ar putea justifica o astfel de interpretare. La mijloc poate fi, de altfel — și aceasta este ceea ce se poate admite mai degrab — o lipsă de înțelegere exactă a situațiunii din partea lui Pliniu, ori o lipsă de acurateță în relatarea faptului. În tot cazul, trebuie remarcat că stilul acestui magistrat păgân erà dictat de preocupările funcțiunii sale

119) Vezi și *Adr. Fortescue* — Op. cit. pag. 23—24.

120) *P. Lebedev* în traduc. citată. pag. 34; *H. Lesêtre*: Op. cit. t. II, pag. 334.

și de practica juridică romană. Interesul lui era să dovediască jurământul, prin care se legau membrii adunărilor nocturne creștine, presupuse subversive, precum și mâncările meselor, prin care ei se legau. În lipsa unei astfel de formule, pentru Pliniu se impunea ca ceva similar un anumit element din cursul adunărilor de cult și anume angajamentul pentru moralitate luat de creștini, pe care el îl califică drept jurământ; iar în locul prânzului ritual din copii mici, care formă unul din punctele de acuzație pentru creștini, el constată un aliment obișnuit și nevinovat<sup>121</sup>).

Fapt este că în vremea lui Traian se reînoi prohibirea față de asociațiunile și de întrunirile secrete (coetus et hetaeriae), iar creștinii trebuiră, în consecință, să-și mărginiască adunările comune de cult la liturghia duminicală, care — ca și pe timpul apostolilor — se oficia seara sau noaptea, Sâmbătă spre Duminică (stato die), terminându-se în zori, înainte de răsăritul soarelui (ante lucem)<sup>122</sup>). Cum celebrarea Euharistiei avea loc, încă din vremea sfinților apostoli, în legătură și în urma serviciului adoptat și perfecționat după tipul tipicului din sinagogă, cele două părți ale liturghiei, la care se referă scrisoarea lui Pliniu, nu pot fi decât exact aceleași ca și ale liturghiei apostolice. Persecuțiunea și dispozițiile prohibitive față de adunările cultului creștin au putut cel mult accentua legătura între serviciul de seara și de dimineață, să facă un singur oficiu din ambele<sup>123</sup>), în așa fel ca sf. Euharistie să fie încadrată între aceste două părți ca și pe vremea apostolilor, de altfel. În acest caz, imnele de laudă pentru Christos menționate de Pliniu, nu pot fi decât rugăciunile și odele, care se aflau în legătură cu celebrarea Euharistiei<sup>124</sup>).

121) Cf. A. P. Golubțov, loc. cit. pag. 641.

122) Cf. și Dom Suitb. Bäumer, op. cit. pag. 59.

123) Cf. Dom Suitb. Bäumer, op. cit. pag. 59.

124) Cuvântul *carmen*, după întrebunțarea, ce o avea la Romani, însemnă orice vorbire solemnă, rugăciune sau salut; deci acest cuvânt din scrisoarea lui Pliniu se putea referi la o slavoslovie, rugăciune sau cântări în cinstea lui Christos, iar nu numai la un anumit imn. (Cf. A. P. Golubțov, loc. cit. p. 641),

În nici un caz, nu putem admite părerea că nutrimentul, pe care — după raportul lui Pliniu — creștinii îl luau laolaltă după reîntoarcerea la adunare, s'ar referi numai la agape și că acestea, din pricina greutateilor ridicate de edictul lui Traian, au suferit o transformare în sensul că Euharistia ar fi rezultat ca un rezumat reprezentativ al meselor frățești de dragoste, cari, de acum înainte, nu s'ar mai fi putut ține în întinderea și cu ceremonialul de până aci. Agapele -- este adevărat — s'au despărțit de serviciul euharistic atât de timpuriu, încât aproape nu le mai întâlnim dela veacul al doilea înainte. Motivele priviau însă disciplina, cultului. Ritul euharistic și-a avut întotdeauna fizionomia sa distinctă și poziția sa fundamentală în cultul creștin, dela început, precum mărturisește un adevărat lux de probe din Noul Testament. Nu putem admite, prin urmare, ideea unei transformări a liturghiei în timpul lui Traian, din care — precum le place unora dintre protestanți — ar fi rezultat Euharistia ca un rit prescurtat al agapei<sup>125</sup>). Cel mult, noile împrejurări au putut să se adauge la vechea observațiune a neorânduinelor dela agape și să fi contribuit odată mai mult ca sf. Euharistie să se despartă de mesele de dragoste și să se uniască cu serviciul divin de dimineață.

4. — Dacă, din punct de vedere al istoriei liturghiei, scrisoarea lui Pliniu cel tânăr nu adaugă nici un amănunt nou peste cele deja cunoscute din isvoare creștine, ea conține totuș o confirmare foarte prețioasă cu privire la cult. Astfel, din mărturisirile apostolilor instruiți de el, reese că punctul culminant al cultului creștin, în frecventarea căruia ei își găseau o vină, era împărtășirea, ca și în cele dintâi zile ale bisericii. Dacă apoi se ține seamă de declarația acestora că, „s'au lăsat de creștinism, unii de trei ani, alții de mai mulți ani, iar unii chiar de mai bine de douăzeci de ani”, înțelegem că indicațiunile din scrisoarea lui Pliniu privesc situațiunea liturghiei creștine cam prin preajma anului 90 d. Christos<sup>126</sup>).

125) Cf. *P. Batiffol*, op. cit. pag. 38.

126) Cf. *P. Batiffol*, op. cit. pag. 38.

În perioadă, aceasta, conștiința despre existența unei rândueli vechi a cultului creștin se afirmă formal și se raportează, pentru temeiurile ei, la Mântuitorul direct. Astfel, Clement, episcopul Romei, scria în prima sa epistolă către Corinteni:

„Suntem datori să facem cu rânduială toate câte ne-a poruncit Stăpânul să le săvârșim la timpuri hotărîte (κατὰ καιροὺς τεταγμένους), Ofrandele și liturgiile (Τὰς δὲ προσφορὰς καὶ λειτουργίας), El a poruncit să fie săvârșite nu la întâmplare și fără rânduială, ci la timpurile și orele stabilite (ὠρισμένοις καιροῖς καὶ ὧραις). El însuși a hotărît, prin suverana sa voință, în ce loc și prin cine voește să fie săvârșite acestea”<sup>127</sup>).

„Fiecare dintre noi, fraților, după treapta sa, să se facă plăcut lui Dumnezeu, în cucernicie și cu cuget curat, fără a căca regula stabilită pentru slujba sa (λειτουργίας<sup>128</sup>).

Autoritatea unei astfel de rândueli este exprimată de Clement astfel: „Christos dela Dumnezeu, iar apostolii dela Christos”<sup>129</sup>).

Nu știm dacă Clement Romanul vrea să înțeleagă prin προσφορὰς (ofrande) și prin λειτουργίας cele două părți componente ale cultului creștin, sau ambii termeni se referă la sacrificiul euharistic, sau dacă vrea să deosebească liturgia euharistică de celelalte oficii<sup>130</sup>). În tot cazul, nu încapă îndoială că epistola lui Clement are în vedere mai multe feluri de oficii ale cultului, adică și alte momente de rugăciune în comun, afară de sf. Euharistie, de vreme ce el face mențiune de slujbă „la timpuri și la ore stabilite”.

127) *Clement*, I. Corint., cap. XL, 1—3.

128) *Ibidem*, cap. XLI, I.

129) *Ibidem*, cap. XLII,

130) *P. Batiffol*, (op. cit. pag. 54) ca și *Funk*, recunoaște că „ofranda făcută lui Dumnezeu poate, într’adevăr, să fie rugăciunea ca și milostenia în bani sau în natură, destinată săracilor, și, în sfârșit, pâinea și vinul euharistic..., deși ar fi surprinzător ca Clement să nu fi vizat aceea ce are mai direct analogie cu sacrificiile templului.. Euharistia”.

Ce conțineau aceste reguli ale serviciului divin, Clement nu ne spune. Acest gol îl umple în parte instrucțiunile din „Invățătura celor doisprezece apostoli” cu privire la săvârșirea Euharistiei.

Cap. IX. „Iar Euharistia (Εὐχαριστία) așa s'o faceți: mai întâi pentru potir (rugăți-vă așa): mulțumim ție, Tatăl nostru, pentru via cea sfântă a lui David, sluga ta, ce ne-ai făcut-o cunoscută prin Iisus, Fiul tău. Slavă ție în veci.

„Iar la frângerea pâinii (ziceți): mulțumim ție, Tatăl nostru, pentru viața și cunoștința, ce ne-ai descoperit prin Iisus, Fiul tău. Slavă ție în veci. După cum această pâine frântă era împărțiată (pe dealuri) și adunându-se s'a făcut una, așa să se adune biserica ta de pe toată fața pământului în împărăția ta; că a ta este slava și puterea prin Iisus Christos în veci. Nimeni însă să nu mănânce, nici să bea din Euharistia voastră, afară de cei botezați în numele Domnului; căci despre aceasta Domnul a zis: „Nu dați cele sfinte câinilor”.

Cap. X. — Iar după împărțășire, mulțumiți așa <sup>131)</sup>: mulțumim ție, Părinte sfinte, pentru numele tău cel sfânt, pe care l-ai sălășluit în inimile noastre și pentru cunoștința și nemurirea, ce ni le-ai făcut cunoscute prin Fiul tău Iisus; slavă ție în veci. Tu, Stăpâne atotfăcătorule, ai făcut toate pentru numele tău, ai dat oamenilor spre îndestulare mâncarea și băutura, ca să-ți mulțumească, iar nouă ne-ai dăruit mâncare și băutură duhovnicească și viață veșnică prin Fiul tău. Mai 'nainte de toate îți mulțumim, pentru că ești puternic. Slavă ție în veci. Adu-ți aminte, Doamne, de biserica ta, spre a o izbăvi de tot răul și a o desăvârși în dragostea ta. Adună-o din cele patru vânturi, pe ea, care este sfințită pentru împărăția, pe care ai gătit-o ei; că a ta este puterea și slava în veci. Vie harul și treacă lumea aceasta. Osana Fiului lui David. De este cineva sfânt, să vie; de nu este, să se pocăiască. Maran-ata (Domnul vine sau vino, Doamne). Amin. Profeților însă, îngăduiți-le să rostiască oricâte mulțămiri vor voi (εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν) <sup>132)</sup>.

a) Dejà, în pasajul citat mai 'nainte (v. p. 101) din cap. XIV, 1, al aceleiași scrieri, am văzut menționate două momente sau acte distincte ale liturghiei și anume: *frângerea pâinii și rugăciunea euharistică* sau de mulțumire, ce se făcea împreună cu cea dintâi.

131) Originalul grec e: Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι, οὕτως εὐχαριστήσατε = După ce v'ați săturați, mulțumiți astfel.

132) După traduc. de Pr. I. Mihălcescu, op. cit.

b) Capitolele IX și X ne aduc un element în plus și anume chiar formule euharistice, care sunt cele mai vechi din cele ce ni s'au transmis până astăzi. Din ele pare a rezulta că Euharistia era așezată între două rugăciuni de mulțumire.

c) Deși însă acestea, nu se depărtează de punctele caracteristice atinse în liturghia obișnuită, adică binefacerile mântuirii primite de la Dumnezeu prin Fiul său, totuș, prin unele note particulare, rânduiala din „Invățătura celor doisprezece apostoli” a dat naștere la comentarii felurite. Astfel, în primul rând, vinul este binecuvântat înaintea pâinii, ceea ce constituie unicul caz în toată literatura creștină. În general, critica de până acum a privit cazul Didahiei celor doisprezece apostoli ca pe „o descriere incompletă a unui tip excepțional de serviciu euharistic”<sup>133)</sup>, lăsând să se înțeleagă că această rânduială este, de fapt, o prelucrare creștină a formulelor iudaice pentru binecuvântarea pâinii și a vinului.

În corpul rugăciunilor însă, actele împărtășirii sunt puse în altă ordine, în ordinea naturală și proprie Euharistiei creștine, adică gustarea din pâine mai întâi și apoi din pahar. Astfel, în cap. IX: „nimeni să nu *mănânce*, nici să *bea* din Euharistia voastră..”, iar în cap. X: „ne-ai dăruit *mâncare* și *băutură* duhovnicească..”. Această constatare a dat prilej Abatelui *Dom Jean de Punitet* să creadă că inversiunea din instrucțiunile rânduiei euharistice ale Didahiei s'ar datora neîndemânării autorului acestei scrieri, care trebuie privit, de fapt, nu ca însuș compozitorul ei, ci ca un colector al rugăciunilor dintr'însa. Lui i-ar aparține propriu numai indicațiunile: „mai întâi pentru potir (rugăți-vă așa:)” și „iar la frângerea pâinii (ziceți:)”, pe care le-a așezat într'o ordine greșită și, odată cu ele, și cele două corpuri de rugăciuni culese de dânsul<sup>134)</sup>.

O explicațiune exactă însă și convingătoare a rânduiei euharistice din Didahia celor doisprezece apostoli,

133) A. Fortescue, op. cit. pag. 14.

134) C. La liturgie de la messe, pag. 66.



o dată *J. B. Thibaut*<sup>135</sup>), în opoziție cu toată critica de până acum. El remarcă faptul neobservat până aci că cele două capitole se referă în acelaș timp la ceremonialul agapei și al liturghiei euharistice și anume: cap. IX tratează despre agapă, iar cap. X despre sfânta Euharistie.

Paharul și pâinea, despre care este vorba în cap. IX, precum și rugăciunile, ce le însoțesc, fac parte, prin urmare, din ritualul unei mese după care urmă celebrarea sfintei Euharistii și care masă nu eră fără legătură cu tradiția iudaică a primilor creștini. Frângerea pâinii eră un rit obișnuit în iudaism la mesele semi-liturgice, ce aveau loc cu ocaziunea solemnităților mai de seamă. Precum mărturisesc diferite locuri din Evanghelii, Mântuitorul însuș respectase acest ceremonial tradițional, îndeplinindu-l în anumite împrejurări<sup>136</sup>). În vremea primei generații de creștini, când aceștia încă nu rupseseră complet legătura cu cultul tradițional, le plăcea să găsiască un exemplu de imitat în conduita Mântuitorului și, deci, să păstreze încă ritul iudaic al frângerii pâinii la mesele lor particulare, rit, care aveă o semnificație mai înaltă în mesele frățești de dragoste creștină. Intru cât sfânta Euharistie fusese instituită după cină, precum ne informează evangheliștii sinoptici și sfântul apostol Pavel, primii creștini socotiau că trebuie făcută mai întâi agapa și după aceea să urmeze Euharistia. În parte, agapa, reprezentând cina cea de taină, satisfăcea și un obicei al tradiției iudaice, la care își găsiă aplicare vechiul rit al frângerii pâinii, transfiguraț însă acum prin formule creștine de mulțumire. Deci, formele de mulțumire din cap. IX al Didahiei apostolilor se referă la paharul și pâinea frântă la mesele agapelor.

a) Proba cea mai puternică în sprijinul unei astfel de interpretări stă în faptul că, în rânduiala descrisă în cap. IX, nu se face nici-o mențiune despre caracterul de jertfă al liturghiei euharistice. Deci nu poate fi vorba de ea.

135) Cf. lucrarea sa · *La liturgie romaine*, Paris, pp. 26—37.

136) Mt. XIII, 19; Mc. VI, 41; Lc. IX, 16; XXIV, 30. Ioan XXI, 13.

b) O greutate s'ar părea, însă, în expresiunea, cu care se deschide capitolul IX: Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας (iar în ceeace privește Euharistia). Nu s'ar putea oare referi la Euharistia creștină? *J. B. Thibaut* observă însă că, prin *euharistie*, în Noul Testament se înțelege atât formula de mulțumire rostită peste pâinea și vinul dela mesele obișnuite (F. Ap. XXVII, 35) ca și la liturghia euharistică, cât și însăși elementele, asupra cărora s'au pronunțat rugăciunile de mulțumire. Acest fapt a putut duce la un schimb de numiri, adică la întrebuintarea cuvântului Euharistie pentru agape, după cum termenul de agapă s'a aplicat atât meselor frățești de dragoste, cât și liturghiei euharistice. Lucrul se vede clar în următorul pasagiu al sfântului *Ignațiu*, din epistola către *Smirneni* (VIII, 2): „Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agape” (adică liturghie). Prin urmare, expresiunea, „în ce privește euharistia”, cu care este introdusă rugăciunea respectivă, ce se pronunță de proestosul adunării, în legătură cu paharul dela începutul mesei, își are explicarea ei.

c) Binecuvântarea paharului înaintea pâinii eră ceva obișnuit, într'adevăr, la mesele iudaice. O astfel de practică la agapele creștine se găsește menționată și într'o traducere etiopiană, în care se reflectă conținutul scrierii pierdute, „Tradiția apostolică”, a lui *Ipolit al Romei* (218). Scrierea aceasta cuprinde însă mențiunea că aci este vorba de o simplă binecuvântare, iar nu de Euharistia Domnului, care se face la vremea sacrificiului, după ce s'a zis „sus să avem inimile”.

d) Excluderea celor nebotezați dela participarea la agapă nu infirmă întru nimic tema lui *J. B. Thibaut*, deoarece agapa, ca și sf. Euharistie, eră simbolul unității bisericii, din care nu făceau parte catehumenii ca și păgânii.

e) Expresiunea, cu care începe cap. X al *Didahiei* celor doisprezece apostoli — Μετά δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι = după ce v'ați săturat<sup>137</sup>) — constituie încă o dovadă că în

137) *Constituțiunile sfinților apostoli* (cartea VII. 26) redau această propozițiune ca și în traducerea română a *Didahiilor*: μετά δὲ μετὰληψιν = după împărtășire (Cf. și *P. Batiffol*, op. cit. pag. 62, nota 2).

capitolul precedent a fost vorba de o masă adevărată, iar rugăciunile de mulțumire recomandate la începutul noului capitol se referă la adevărata Euharistie, desemnată prin cuvintele: „*mâncare și băutură duhovnicească și viață veșnică prin Fiul tău*”. Această hrană și băutură spirituală este pusă chiar în antiteză cu masa precedentă, când se spune: „ai daț oamenilor spre îndestulare mâncarea și băutura, ca să-ți mulțumească, iar nouă ne-ai dăruit mâncare și băutură duhovnicească...”.

f) De altfel, expresiunile din formula euharistică cuprinsă în capitolul X înfățișează, într’o formă concentrată și uneori chiar aproape de literă, fraze liturgice ajunse până în liturghiile de astăzi, ceea ce face încă odată proba că acest capitol se referă exclusiv la liturghia euharistică creștină. Astfel, expresiunea „*de este cineva sfânt, să vie*” este echivalentă cu „*Sfintele sfinților*” din liturghia ortodoxă, după cum formula „*adu-ți aminte, Doamne*” revine de atâtea ori în liturghia sfântului Ioan Chrisostom, dar mai ales în cea a sfântului Vasile cel Mare. În sfârșit, prezența în cap. X a răspunsului „*amin*”, cu care se încheie Euharistia creștină, acel amin adresat lui Iisus spre slava lui Dumnezeu, cum zicea sfântul apostol Pavel (2, Corint. I, 20) și care lipsește din rugăciunile de mulțumire cuprinse în capitolul IX, completează seria probelor despre caracterul deosebit și strict liturgic al Euharistiei creștine descrisă în cap. X al „*Invățăturii celor doisprezece apostoli*”.

O particularitate, pe care o întâlnim în rânduiala Euharistiei din această vreme, este îngăduința acordată profeților de a roști rugăciuni de mulțumire, după puterea lor, negreșit după împărtășirea credincioșilor și sub controlul bisericii. Așa se explică faptul că în creștinătatea primitivă se aflau în uzul liturgic al diferitelor biserici mai multe rugăciuni euharistice, iar nu numai una singură<sup>138</sup>),

138) Numărul lor trece de 100 (Cf. *F. Cabrol — Origines liturgiques*, p. 77).

deoarece acest gen de rugăciune eră lăsat pe seama inspirației harismaticilor, cum mărturisește „Invățătura celor doisprezece apostoli”. Fără îndoială, aceste rugăciuni nu mergeau până la uniformitate absolută din punct de vedere verbal, dar aveau aceeași factură și, în ceea ce privește fondul, reflectau toate cugetarea și pietatea creștină cu privire la operele lui Dumnezeu în natură, la operele și purtarea sa de grijă pentru mântuirea omului, prin Domnul nostru Iisus Christos.

Un astfel de model ne-a fost păstrat în cap. LIX—LXI inclusiv, din întâia epistolă a lui Clement al Romei către Corinteni. Fără a se putea afirma că aceasta formă chiar o piesă uzuală în liturghie, este totuși sigur că, prin stilul ei, seamănă foarte de aproape cu rugăciunile euharistice solemne, pe cari le pronunțau căpeteniile bisericesti în cult<sup>139</sup>).

„Noi (creștinii din Roma), însă, vom fi nevinovați de acest păcat (de neascultarea Corintenilor) și vom face rugăciuni stăruitoare și fierbinți, pentru ca în toată lumea Făcătorul tuturor să păstreze întreg numărul stabilit al aleșilor săi prin Fiul său cel iubit Iisus Christos, prin care ne-a chemat din întuneric la lumină, din necunoștință la cunoașterea numelui său celui slăvit, spre a nădăjdui în numele tău, prin care s'a făcut toată zidirea, deschizându-ne el (Christos) ochii inimei noastre, ca să te cunoaștem pe tine, singurul cel prea înalt întru cele de sus, cel sfânt, odihnindu-te întru sfinți; pe Tine, cel ce umilești îngâmfarea celor mândri, cel ce nimicești cugetările neamurilor, cel ce înalți pe cei smeriți și umilești pe cei înalți, cel ce îmbogățești și sărăcești, cel ce ucizi și mântuești și dai viață, cel ce ești singurul binefăcător al duhurilor și Dumnezeu a tot trupul, pe Tine cel ce privești în adâncuri și vezi fapte omenești, cel ce ești ajutorul celor ce se află în primejdie, mântuitorul celor desnădăjduiți, Făcătorul și ocrotitorul a tot duhul; pe Tine, cel ce faci să se înmulțiască neamurile pe pământ și din toate țări alegi pe cei ce te iubesc prin Iisus Christos, Fiul tău cel iubit, prin care tu ne-ai învățat, ne-ai sfințit și ne-ai cinstit; pe Tine te rugăm, Stăpâne, să fii ajutorul și ocrotitorul nostru! Pe cei strâmtorați dintre noi mântuește-i, pe cei smeriți miluește-i, pe cei căzuți ridică-i, celor ce ți se roagă, arată-te, pe cei bolnavi tămăduiește-i, pe cei rătăciți ai poporului tău întoarce-i pe calea

139) Cf. *L. Duchesne — Origines du culte chrétien*, pag. 51.

cea dreaptă; satură pe cei flămânzi, liberează pe cei legați ai noștri, scoală pe cei bolnavi, mângâie pe cei descurajați! Ca să cunoască toate neamurile, că Tu ești singurul Dumnezeu și Iisus Christos Fiul tău și că noi suntem poporul tău și oile pășunii tale.

LX. Căci Tu ai făcut cunoscut alcătuirea cea veșnică a lumii, prin puterile, care se arată; Tu, Doamne, ai zidit lumea, Tu, care ești credincios în toate neamurile, drept în judecată, minunat în putere și măreție, înțelept în creare și priceput în întărirea celor făcute, bun în toate cele văzute și credincios către aceia, cari se încred în Tine: Tu, milostive și îndurate, iartă fără de legile, nedreptățile, păcatele și greșalele noastre. Nu socoti tot păcatul servilor și servelor tale, ci curățește-ne prin curăția adevărului tău, îndreptează pașii noștri ca să petrecem în sfințenia inimii și să facem cele bune și bineplăcute înaintea ta și înaintea stăpânilor noștri! Așa, Stăpâne, arată fața ta peste noi, cu pace spre cele bune, ca să fim ocrotiți cu mâna ta cea puternică și să fim izbăviți de orice păcat cu brațul tău cel înalt și ne scapă de cei ce ne urăsc fără dreptate! Dă nouă și tuturor locuitorilor pământului unire și pace, precum ai dat părinților noștri, când te-au chemat ei în credință și în adevăr, făcându-ne ascultători față de numele tău cel atotputernic și prea sfânt.

LXI. Tu, Stăpâne, ai dat stăpânilor și cârmuitorilor noștri de pe pământ, stăpânirea împărăției prin puterea ta cea măreață și nespună ca să cunoaștem slava și cinstea dată de tine lor și să ne supunem lor, întru nimic împotrividu-ne voinții tale. Dă-le, Stăpâne, sănătate, pace, bună înțelegere (unire), tărie, ca să poată îngriji fără nici-o piedică de conducerea încredințată lor de tine, că Tu, Stăpâne, Împărate careasc al vecurilor, dai fiilor oamenilor slavă, cinste și stăpânire asupra celor ce se află pe pământ; Tu, Doamne, îndreptează sfatul lor către ceea ce este bun și bineplăcut înaintea ta, pentru ca să exercite cu pietate, în pace și blândețe puterea dată lor de tine și să dobândiască astfel harul tău. Pe Tine, care singur ai puterea de a face acestea și încă și mai mari bunătăți către noi, pe Tine te laudăm prin arhiereul și ocrotitorul sufletelor noastre Iisus Christos, prin care se cuvine Ție slava și mărirea, atât acum cât și din neam în neam și în vecii vecilor! Amin! <sup>110)</sup>

5. — În rezumat, concluziunile, pe care ne îndreptățesc în deosebi scrierile Părinților apostolici să le tragem cu privire la înfățișarea liturghiei pe vremea lor, sunt

110) După traducerea făcută de *Ec. M. Pâslaru* în Scrierile Părinților apostolici, vol. I, Chișinău 1927.

aceleași ca și la finele perioadei apostolice, adică aceea din'naintea dărâării Ierusalimului cu câțiva ani.

În afară de tipurile de rugăciuni euharistice aflate în „Invățătura celor 12 apostoli” și în ep. I către Corințeni a lui Clement Romanul, izvoarele din această epocă nu aduc elemente noi mai de seamă, ci numai confirmă expres aceeași cristalizare în forme precise a liturghiei apostolice și intrarea acestor rândueli în conștiința bisericească ca instituiți divine transmise prin apostoli.

Ritul euharistic este și în această vreme partea fundamentală a cultului creștin. Cuvântul „Euharistie” ajunge acum — am putea spune — un termen tehnic pentru el, spre deosebire de alte oficii îndeplinite la ore deosebite, după cum expresiunea „liturghie” este întrebuințată pentru desemnarea expresă a oficiului Euharistiei de către ierarhie<sup>141)</sup>.

O formulă scurtă și generală de doxologie — „Slăviație în veci” — sau cu adausul creștin: „*prin Fiul* (παῖς τῆου *Iisus*”<sup>142)</sup>, ori în forma efoniselor de astăzi: „că a ta este puterea și slava în veci”<sup>143)</sup>, precum și o mențiune nu tocmai clară a imnului întreit „sfânt”<sup>144)</sup>, sunt singurele amănunte liturgice, pe cari ni le pune la îndemână în plus literatura Părinților apostolici.

### III.

#### Ierarhia și liturghia în veacul apostolic.

- SUMAR: 1. Rolul ierarhiei în liturghie pe vremea apostolilor.  
2. Rolul liturgic al ierarhiei în timpul Părinților apostolici.  
3. Locul profeților în ierarhia liturghisitoare.

1. — Despre rolul ierarhiei în liturghie nu avem amănunte tocmai precise în prima epocă a bisericii apostolice.

141) Cf. I. Corint. Clement, XL, 2 și 5.

142) Invățăt. celor 12 apostoli, IX, 2, 3; X, 2 și 5.

143) Ibidem. VIII.

144) Cf. Ibidem. X, 6 și I. Corint. Clement: „zeci de mii de miriade (ingeri) stau înaintea lui și mii de mii îi slujiau și strigau: sfânt, sfânt, sfânt Domnul Sabaot, plină este toată zidirea de mărirea lui”.

Fără îndoială, apostolii erau investiți cu puterea preoției în gradul cel mai înalt, direct de Mântuitorul și, ca atare, aveau nu numai plenitudinea puterii de a oficia liturghia, cum și vedem pe Pavel făcând la Troia, ci și pe aceea de a rândui tot ce era de trebuință pentru cultul creștin în comunitate. Asupra acestei chestiuni nu încapă nici-o discuțiune. Apostolii înșiși se privesc nu numai ca predicatori, ci și ca liturghisitori sau, cum zice sfântul apostol Pavel, „ispravnici ai tainelor lui Dumnezeu”<sup>145</sup>). Ei erau preoți și, în această calitate, îndeplineau cultul legii celei noi, după împrejurările și interesele marii lor misiuni sau — cum zicea patriarhul *Proclu* din Constantinopol: „ei aflau mare mângâere în sacrificiul mistic al trupului Domnului; cântau liturghia timp foarte îndelungat și cu multe rugăciuni. Ei socotiau că acest sacrificiu, ca și chemarea de a învăța trebuiau puse, din cauza sublimității lor, înainte de toate celelalte”. Cea dintâi liturghie vor fi făcut-o, poate, chiar în camera de sus, în care i-a găsit pogorîrea sfântului Duh în ziua Cincizecimeii. Fără îndoială, nu este serios să ne punem problema dacă Petru sau Iacob aveau protia sau întâetatea la liturghie, în Ierusalim, cum făcea *Cardinalul Bona*<sup>146</sup>).

Noi ne ocupăm acum, însă, de ierarhia consacrată și încadrată de apostoli, în legătură cu înmulțirea bisericilor. Privitor la aceasta era natural, de sigur, ca rolul liturgic al ierarhiei să nu fie subliniat în scrierile din această vreme, în care autoritatea în biserică și deci și funcțiunea liturgică se concentra în mâinile apostolilor și ale ucenicilor-misionari întemeetori de comunități creștine. Apostolii înșiși motivează instituirea diaconatului pe considerațiunea de a nu fi ei sustrași dela chemarea lor principală în cult: „iar noi, întru rugăciune și întru slujba cuvântului ne vom zăbovi”<sup>147</sup>). Trebuie luat în seamă apoi că numai ocaziunea formează cauza principală a trecerii evenimen-

145) I. Corint. IV, 1.

146) Ca să combată pe *Génébrard* (De liturg. apost.), care susține protia apostolului Iacob, iar nu a lui Petru, ca *Bona* (Cf. De la liturgie, II éd. tome I, p. 44).

147) Fap. Ap. VI, 4.

telor și a faptelor în documente, lucru, ce s'a întâmplat și în legătură cu funcțiunea liturgică a ierarhiei bisericești, atunci când împrejurările au dat o astfel de indicațiune. Apar însă în curând titulațiunile de episcop și de presbiter. Astfel, sfântul apostol Pavel îndeamnă pe Tit să așeze preoți prin cetăți, după instrucțiunile, pe cari deja de mai înainte i le dăduse<sup>148)</sup> și înnumără însușirile necesare slujitorilor bisericii<sup>149)</sup>. De asemenea, le atrage atențiunea asupra mării răspunderi morale a sarcinei sacerdotale, ca organe ale Duhului Sfânt în biserică, precum sublinia el acest lucru în sfaturile date la Milet presbiterilor din Efes<sup>150)</sup>.

Fără îndoială, între chemările ierarhiei, cea liturgică eră cea dintâi, nu numai prin caracterul preoției, ci și pentru motivul că, în acea epocă, toată viața comunității creștine se concentra în cult și se desvolda în legătură cu el. Grație împrejurărilor, funcțiunea diaconilor o aflăm menționată în cei dintâi ani, ca să nu zicem chiar în cele dintâi clipe ale bisericii. Această funcțiune eră liturgică, pentru două motive, constatate clar în Faptele Apostolilor și în epistolele sfântului apostol Pavel. În primul rând: agapele, în vederea cărora fusese creat diaconatul, erau în legătură cu ritul sfintei Euharistii, deci cu liturgia<sup>151)</sup>; în al doilea rând, — diaconul, între alte însușiri, trebuia să fie „bărbat plin de credință și de duh sfânt”<sup>152)</sup>, condițiuni necesare unor slujitori la altar. El primiă hirotonia sau punerea mâinilor<sup>153)</sup>.

De altfel, rolul ierarhiei eclesiastice în generă, în liturgie, este ușor de presupus chiar pe vremea apostolilor, de oarece dreptul de a hirotoni, conferit episcopilor<sup>154)</sup>, se referă la un act sacramental, deci liturgic, care rezumă în sine plenitudinea competenței liturgice.

2. — Când însă apostolii au trecut din viață, ierarhia

148) Tit, I, 5.

149) I. Timoteiu III, 2—13; Tit. I, 6—9.

150) Fap. Ap. XX, 28.

151) Cf. I. Corint, XI, 20 sq.

152) Fap. Ap. VI, 5.

153) Fap. Ap. VI, 6.

154) Cf. I. Timot. V, 22; vezi și Fap. Ap. VI, 6.



recrutată și așezată de ei rămâne în locul lor pe primul plan de considerațiune în biserică și, deci, documentele pot lua act mai precis nu numai de membrii ei, ci și de atribuțiunile sale. Așa se făcù că chiar înainte de finele veacului întâi creștin, rolul și funcțiunile liturgice ale membrilor clerului sunt afirmate distinct în documentele vremii. Astfel, Clement Romanul face să reiasă în prima sa epistolă către Corinteni rolul liturgic al membrilor ierarhiei bisericești, prin paralelismul, în care îi pune cu preoția templului. Și nici nu putea fi o metodă mai eficace decât aceasta:

„Așa dar, cei ce săvârșesc la vremile rânduite jertfele lor (ofrandele -- προσφοράς), sunt bine primiți și fericiți; căci cei ce urmează poruncile Stăpânului, nu păcătuiesc. *Arhiereului* îi sunt încredințate anume servicii (λειτουργίαι) și *preoților* li s'a rânduit locul lor și *leviților* le sunt hotărâte servicii (διακονίαι) anume; laicul, în sfârșit, este legat prin porunci privitoare la cei laici” (Cap. XL, 5, 5).

Că Clement se ocupă aci exclusiv de rolul ierarhiei în liturghie, reese clar din faptul că el privește atribuțiunile persoanelor ierarhice, la care el se referă, în legătură cu altarul (Θυσιαστήριον), la care se aduceau jertfele templului mozaic.

„Nu pretutindenî, fraților, se aduc jertfe zilnice... ci numai în Ierusalim; chiar și acolo, nu se jertfește în orice loc, ci înaintea templului la jertfelnic (Θυσιαστήριον)” cap. XLI, 2—3).

Deci, Clement, vrând să convingă pe creștinii din Corint să reintre în ordine și să părăsiască zarva, la care se dăduseră în timpul unei vacanțe de episcop<sup>155</sup>, nu află altă formă pentru a impune respectul ierarhiei bisericești, decât a o diferenția de masa credincioșilor, chemându-le atențiunea asupra rolului deosebit îndeplinit în cult de clerici.

155) Cf. *Pr. I. Mihălcescu*, op. cit. pag. 21—22.

Funcțiunile liturgice ale clerului sunt atât de categoric subliniate de *sfântul Ignațiu al Antiohiei*, încât el nu consideră valabil — de sigur, nu fără temei — un act liturgic săvârșit fără participarea ierarhiei. Astfel, după ce sfătuiește să se dea ascultare episcopului precum Cristos urmează Tatălui, preoților ca apostolilor, iar diaconii să fie respectați ca o poruncă a lui Dumnezeu adăugă:

„Fără episcop, nimeni să nu facă ceva din cele ce stau în legătură cu biserica. *Acea Euharistie să fie socotită ca adevărată, care se săvârșește sub conducerea episcopului (ὀπὸ τὸν ἐπίσκοπον) sau a celuiia, care primește dela el această însărcinare... Fără episcop, nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agape (Euharistie)* <sup>156)</sup>.

Față de primejdia schismei, reprezentată prin Dohceți, sf. Ignațiu accentuă asupra „importanței unei liturghii oficiale ca semn de legătură” <sup>157)</sup>, întru cât sfânta Euharistie — potrivit explicațiunii mistice dată de sfântul apostol Pavel <sup>158)</sup> — este mijlocul de unire al creștinilor în acelaș trup mistic al lui Christos. De oarece însă, celebrarea ei constituia principala și cea mai înaltă atribuțiune a ierarhiei, sfântul Ignațiu stăruiește asupra valabilității acestui oficiu numai în condițiunea de a fi săvârșit de ierarhia canonic instituită. De aci rezultă că oficierea liturghiei eră atribuția exclusivă a ierarhiei bisericești.

3. — Scrierea „Invățătura celor doisprezece apostoli”, menționează de asemenea rolul ierarhiei în liturghie, dar textele ei ridică și oarecare greutate, nu cu privire la acest rol, asupra căruia nu mai încăpea nici-o îndoială, ci din punct de vedere al persoanelor ierarhiei liturghisitoare.

Am văzut deja că, în serviciul sfintei Euharistii, această scriere acordă un fel de privilegiu profeților, când

156) Epist. către Smirnei, cap. VIII, 2.

157) *Adr. Fortescue*, op. cit. pag. 21.

158) I. Corint, X, 17.

dispune: „Profetilor însă, îngăduiți-le să mulțumească cât vor voi (εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν <sup>159</sup>), Ei sunt chiar numiți „arhieriei voștri” <sup>160</sup>). Pe de altă parte, în alt loc se ocupă de treptele ierarhiei prin hirotonie — de și nu menționează decât două din ele — arătând că aceasta îndeplinește slujba profetilor și a dascălilor.

„Alegeți-vă (Χειροτονήσατε) *episcopi* și *diaconi* vrednici de Domnul, bărbați blânzi și neiuibitori de arginți, adevărați și încercați, căci și ei vă *îndeplinesc serviciul profetilor și al învățătorilor* (ὁμῶν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν καὶ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων). Nu-i disprețuiți, căci ei trebuie cinstiți de voi deopotrivă cu profeții și învățătorii” <sup>161</sup>).

Precum se vede, persoanele din ierarhia bisericească prin hirotonie par a se deosebi de profeți și de învățători, dar toți laolaltă au o atribuție comună și anume: oficierea liturghiei. Cine erau acești profeți și învățători și ce loc ocupau ei între persoanele de conducere? E greu de spus. Sfântul apostol Pavel îi pune în ordine imediat după apostoli în următoarea enumerare:

„Pre unii i-a pus Dumnezeu în biserică: mai întâi pe apostoli, al doilea pe proroci, al treilea pe dascăli, apoi pe cei cu darul puterilor minunate; în urmă, pe cei cu darul tămăduirilor, milosteniilor, cârmuirii, felurimii limbilor” <sup>162</sup>).

Între slujitorii bisericești se vorbește, deci, de apostoli, de profeți și de învățători, cari, în ordinea autorității și considerației în comunitatea creștină primitivă, trebuiau să conteze înaintea celorlalți slujitori, cari îndeplineau unele servicii interioare. „Învățătura celor doisprezece apostoli” — de altfel ca și epistolele pastorale ale sfântului apostol Pavel — nu exclude totuși existența ierarhiei simultan cu funcționarea acelor slujitori enume-

159) Cap. X, 7.

160) Cap. XIII.

161) Cap. XV, I, 2.

162) I. Corint. XII, 28.

rați mai înainte. Știindu-se însă că apostolii, profeții și învățătorii nu mai sunt menționați între slujitorii bisericești de pe la jumătatea veacului al doilea înainte<sup>163</sup>), am putea presupune că aceștia nu erau alții decât misionarii plini de zel și de inspirație — sfințiți, de sigur, prin punerea mâinilor adică hirotoniți și înzestrați cu harismul profeției — cari au întemeiat comunități, adică biserici noi, unii în calitate de ucenici ai Domnului, din numărul celor 70, ori dintre colaboratorii de misiune ai apostolilor. Materialmente deci, așa s'ar explica faptul că ei nu mai sunt menționați de pe la jumătatea veacului al doilea înainte. În sprijinul unei astfel de ipoteze, pare a veni și o altă recomandatie din „Învățătura celor doisprezece apostoli”, care ne lasă impresia limpede că profeții și învățătorii nu erau stabili în această vreme — între anii 80 și 100.

„Orice profet adevărat, care vrea să se stabilească la voi, este vrednic de hrana sa. Tot asemenea și un învățător adevărat este vrednic și el ca și lucrătorul de hrana sa.

Deci luați pârgă din produsele linu'ui și ale ariei, din boi și din oi și dați-o profeților, căci ei sunt arhieriei voștri. Iar dacă n'aveți profeți, dați-o săracilor... Tot așa, dacă dai cep unui vas de vin sau de untdelemn, ia pârga și dă-o profeților”<sup>164</sup>).

Am putea, deci, presupune că profeții și învățătorii erau misionarii, cari vizitau și însuflețeau bisericile, iar șederea în mijlocul unei comunități era vremelnică. Caracterul lor de călători îl relevează și capitolele XI și XII din aceeaș scriere. Față de aceștia, ceilalți membrii ai ierarhiei prin hirotonie aveau o situație și o chemare permanentă în sânul comunității și sarcina ei era aceeaș ca și a profeților și a dascălilor: „căci și ei îndeplinesc serviciul profeților și al învățătorilor”; de aceea, se și reclamă pentru ei cinstire „deopotrivă cu profeții și învățătorii”<sup>165</sup>).

163) Cf. *Pr. I. Mihălcescu*, op. cit. pag. 17.

164) Cap. XIII.

165) Cap. XV.

Aceasta este, de sigur, o simplă ipoteză, căci, în lipsă de alte amănunte, situațiunea profeților și învățătorilor față de a clerului obișnuit se înfățișează mai degrabă ca „o enigmă, mai ușor de semnalat, decât de rezolvat”<sup>166</sup>).

În tot cazul, în ceea ce privește preocuparea noastră despre rolul ierarhiei în liturghie, ea este clar luminată atât pentru timpul sfinților apostoli, cât și pe vremea Părinților apostolici. Oficiul liturghiei intră exclusiv în atribuțiunile membrilor ierarhiei bisericești, care formează o stare aparte de restul credincioșilor.

#### IV.

### Ritualul euharistic față de ritualul pascal iudaic.

*SUMAR:* 1. Influența ritualului sinagogii ori al Templului? — 2. Ipotezele despre raportul ritualului diferitelor mese semi-liturgice iudaice cu ritualul euharistic. — 3. Critica.

1. — Am văzut deja că la întocmirea slujbei premergătoare liturghiei euharistice, biserica creștină a avut în vedere anumite norme și chiar un cadru anumit observat în cultul mozaic. Cultul Vechiului Testament avusese un rol profetic sau preînchipuitor, așa încât folosirea unor elemente din cadrul lui, în cultul bisericii lui Christos, își putea găsi locul ca o necesitate pentru explicarea și înțelegerea deplină a liturghiei creștine, ba chiar ca o metodă de amintirea lui Christos în liturghie. Am văzut chiar afirmându-se în literatura creștină concepția despre biserica lui Christos ca moștenitoare a misiunii sinagogii<sup>167</sup>). Se explică, deci, pentru ce liturghia catehumenilor poartă până astăzi în cadrul ei, nu numai unele elemente transmise de tradiție din cultul iudaic, ci chiar unele norme, în ceea ce privește ordinea sau rânduiala ei. Acesta este un lucru stabilit. Controversă între liturghiști moderni este numai asupra chestiunii dacă liturghia ca-

166) *P. Batiffol*, op. cit. pag. 64, nota 2.

167) Cf. aci nota 118.

tehumanilor, pe care noi am numit-o deja „o formă creștinizată a vechiului serviciu al sinagogii”, derivă într’adevăr, în ceea ce privește rânduiala, din serviciul sinagogii ori din cel al templului. *Warren*<sup>168)</sup> înclină pentru această din urmă parte, pentru motivul că psalmii nu se cântau în sinagogă, ci la templu; prin urmare, numai de aci i-ar fi împrumutat biserica pentru liturghia catehumenilor. Noi rămânem însă la părerea deja exprimată și anume că această parte a cultului bisericii s’a întocmit după rânduiala serviciului sinagogii, la care se cântau și psalmi, precum arată *Gustav Bickel*<sup>169)</sup>. Nu este, prin urmare, nici un motiv să ne îndoim că biserica n’avea nevoie de imitarea tipicului dela templu.

Pe de altă parte, caracterul serviciului din sinagogă corespunde mai exact trebuințelor serviciului divin din adunările neiliturgice în sens propriu ale primilor creștini, adică fără oficierea Euharistiei. În adunările religioase din sinagogi, nu se aduceau nici sacrificii de animale ca la templu, nici vre un altfel de ofrandă materială, așa încât comunitatea primilor creștini, care, în locul sacrificiilor dela templu, aveau acum jertfa euharistică, nu se puteau referi decât la rânduiala serviciului din sinagogă pentru întrunirile lor zilnice de pietate, în care nu se aducea jertfa euharistică.

Iudeii se strângeau în fiecare zi în sinagogi pentru rugăciuni. *Bickel* însă socotește că liturghia catehumenilor corespunde în realitate cu *Şacharit* sau rugăciunea de dimineață a Sabatului, care avea o rânduială mai bogată decât în zilele ordinare<sup>170)</sup>. El a întreprins chiar întocmirea unui tablou comparativ între rânduiala serviciului de Sâmbătă al sinagogii și între liturghia catehumenilor; uneori, însă, forțează amănuntele.

168) *Lit. of Ante-Nicene Church* p. 205 (Cit. după *Adr. Fortescue*, op. cit. pag. 95).

169) *Messe und Pascha*, Mainz, 1872, pag. 88—104. La acest punct de vedere, rămâne și *L. Duchesne* (*Origines du culte chrétien*, V éd., p. 47—48).

170) Cf. *Dom Cabrol*: *Origines liturgiques*, pag. 331.

Cert este însă că partea cultului creștin, numită mai târziu liturghia catehumenilor, a unit delă început, în rânduiala sa, elementul tradițional adus din ritul sinagogii cu elementul nou, rodit sub inspirația și orientarea credinței creștine. Pe de altă parte, la început, această parte a cultului primilor creștini avea o existență independentă, adică nu era urmată neapărat de serviciul euharistic. Indicii asupra acestei situații am găsit în pasagiile deja cercetate din Faptele Apostolilor și din epistolele sfântului apostol Pavel; de asemenea, obiceiul aflat mai târziu de a se face adunări de cult în biserică fără liturghia euharistică, cum ne spune istoricul *Socrate*<sup>171)</sup> că se petrecea lucrul în biserica din Alexandria, Miercurea și Vinerea, ne întărește și mai mult în această constatare.

Nu mai încapă îndoială însă că, foarte de timpuriu, acest serviciu divin neliturgic propriu zis a fost unit la serviciul euharistic ca parte premergătoare. Se poate constata o astfel de situație chiar pe vremea când sfântul apostol Pavel scria prima sa epistolă către Corinteni. Dând instrucțiuni de observat în legătură cu disciplina harismelor, apostolul menționează între alte elemente și întrebuințarea psalmilor de către creștini<sup>172)</sup>; ori, în liturghia euharistică, care se înfățișează cu o rânduială strânsă, unitară și pur creștină, așa ceva nu și-a avut locul niciodată. Încă din această vreme, deci, atunci când se săvârșea sfânta Euharistie, avea loc mai întâi serviciul după rânduiala creștinizată a sinagogii.

2. — Dacă, însă, despre partea introductivă a serviciului primitiv al bisericii, documentele ne-au păstrat date, care ne îngăduie să ne orientăm asupra structurii aceluși serviciu, totuși, despre ritul culminant și specific al legii noi — despre sfânta Euharistie, cunoștințele noastre sunt

171) Istoria bisericească, cart. V, cap. XXII.

172) I Corint. XIV, 26. — *Dom Cabrol*, care înclină spre părerea că o unire a acestor două părți ale serviciului divin creștin n'a putut avea loc decât după despărțirea agapelor de Euharistie, socotește că nu poate fi vorba de așa ceva, în epoca, în care a fost scrisă întâia epistolă către Corinteni (Cf. *Origines liturgiques*, p. 338);

foarte sumare cu privire la ceremoniile amănunțite, cu privire la rugăciunile și acțele, ce intrau în compoziția acestora. Am văzut că evangheliștii sinoptici se mărginesc numai la enunțuri în legătură cu instituirea sfintei Euharistii de către Mântuitorul, iar sfântul evanghelist Ioan, preocupat mai mult de un scop doctrinal, teologic, nu dă atențiune amănunțelor biografice. Prea interesantele sale relatări despre cuvântarea Mântuitorului după cină <sup>173)</sup> și despre promisiunile sale euharistice <sup>174)</sup> nu ne învață nimic cu privire la ritualul liturgic. Nu știm nici în ce constau „laudele”, cântate de Iisus și ucenicii săi după terminarea cinei, la pornirea către muntele Maslinilor <sup>175)</sup>.

Pe baza faptului, însă, că cina cea de taină a avut loc în preajma paștelui iudaic, s'a presupus că aceasta ar fi fost o masă pascală <sup>176)</sup>, iar pentru că Euharistia a fost instituită la sfârșitul acestei mese <sup>176)</sup>, s'a făcut în vremea modernă examenul ritualului mesei pascale, încercându-se a se arunca astfel o lumină asupra ritualului primitiv al sfintei Euharistii. S'a cercetat, de asemenea, dacă ceremoniile, ce înconjurau masa mielului pascal, au lăsat sau nu vre-o urmă în liturghia euharistică. Cercetările s'au desfășurat atât din partea protestanților, dintre cari unii vor să vadă în sfânta Euharistie o supraviețuire a unei mese rituale, cât și în rândurile savanților romano-catolici, cari nu s'au sfiit să accepte ceea ce li s'a părut a corespunde adevărului din aceste cercetări.

În primul rând, trei învățați romano-catolici — *Sepp* <sup>177)</sup>, *Fouard* <sup>178)</sup>, și *Probst* <sup>179)</sup> — au încercat o explicare a rânduelii euharistice, prin ceremoniile ritualului mielului pascal. *Gustav Bickel* este însă acela, care a dus

173) Ioan, XIII sq.

174) Ioan, VI, 48—59.

175) Matei, XXVI, 30 și Marcu XIV, 26.

176) Matei XXVI, 17; Marcu XIV, 12; Luca XXII, 15.

176 b) Matei XXVI, 26; Marcu XIV, 18; Luca XXII, 20.

177) Vie de Notre-Seigneur, VI, section, c. XXVIII, XXIX, XXX.

178) Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, t. II, cart. VI, cap. IV.

179) Liturgie der drei ersten Jahrhunderte, pag. 180.



cercetările mai adânc, formulând concluziuni de amănunt<sup>180</sup>). El a pornit dela aceeaș premisă, ca și *Probst* și anume, că liturghia cuprinsă în cartea a doua și a opta din Constituțiile sfinților apostoli este forma cea mai veche a liturghiei creștine și că, în esența ei, își urcă vechimea până lângă epoca apostolică. În plus, *Bickel* s'a silit să demonstreze că planul liturghiei descrisă în Constituțiile apostolice este rânduit după cel al ritualului obișnuit la prânzul paschal, pe care Mântuitorul l-ar fi observat întocmai în seara cinei, mai 'nainte de a institui Euharistia creștină<sup>181</sup>). Cu alte cuvinte, ritualul primei liturghii creștine, redus, de altfel, la cea mai simplă expresiune, s'ar găsi într'o înrudire strânsă de formă cu ritualul mesei pascale iudaice.

Pentru a ajunge să stabilească o astfel de legătură, *Bickel* ia ca punct de plecare al cercetărilor sale ceremoniile și binecuvântările ritului paschal, păstrate până astăzi de cărțile talmudice.

De altfel, ritualul iudaic prevede binecuvântări sau rugăciuni zilnice ale mesei (*Brikath hamzom*), în care se disting trei idei: a) mulțumiri pentru alimente; b) pentru dăruirea Palestinei poporului iudeu și c) pentru Ierusalim<sup>182</sup>). Un loc ceva mai deosebit ocupă, însă, în obiceiul iudaic masa de Vineri seara, care marcă începutul Sabatului sau al zilei de Sâmbătă.

Ceremonia familiară pentru începutul Sabatului se numea *Qidduș* și se desfășură astfel: Vineri seara, după întoarcerea dela Sinagogă a capului familiei și a fiilor săi, se așezau toți membrii casei la masă, care trebuia să se găsiască gața la întoarcerea dela sinagogă. La locul tatălui, se puneau două pâini, însemnând — se zice —

180) În lucrarea sa *Messe und Pascha*, pag. 105—122.

181) Cf. *Dom F. Cabrol: Origines liturgiques*, pag. 324.

182) Descrierea acestora, am înfățișat-o după *P. Batiffol*, op. cit. pag. 70—73 (care a folosit p. *G. Klein* — *Die Gebete in der Didaché* (în *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, t. IX, 1908, p. 132—146); *G. Rauschen* — *L'Euharistie et le Pénitence*, traduc. franc. Paris 1910, p. 97—99; *Dom F. Cabrol* — *Origines liturgiques*, p. 324—328; *J. B. Thibaut* — *La liturgie romaine*, p. 12 sq.

cantitația dublă de mană, pe care eră dator fiecare Israelit s'o adune în pustie în ajunul zilei de Sâmbătă. Alături eră un urcior de vin. Tatăl deschidea masa prin recitarea textului biblic, în care se vorbește despre creațiunea lumii în șase zile și despre odihna lui Dumnezeu în ziua a șaptea; umplea apoi cu vin un pahar, rostind următoarea formulă: „binecuvântat ești, Doamne Dumnezeul nostru, cel ce ai făcut rodul viții”. La aceasta se reducea Qidduș sau sfințire, adică sfințirea zilei, care începea.

Imediat după rostirea formulei, șeful familiei gustă cel dintâi din pahar, care trecea apoi pe rând la soția și la fiii săi. Se spălau îndată pe mâini, după care urmă binecuvântarea pâinii (*Birkath hammoși*) cu formula: „binecuvântat ești, Doamne Dumnezeul nostru, cel ce faci să se producă pâinea din pământ”. După ce tatăl gustă din pâine, o împărțea celorlalți membri ai familiei. Rabini nu erau înțeleși, dacă formula de binecuvântare trebuia spusă înainte de a se rupe pâinea, sau deasupra pâinii frântă mai întâi. Sigur este că, la prânzul pascal, rugă-găciunea se pronunța peste pâinea ruptă; „atunci, a frânge eră sinonim cu a binecuvânta”. De asemenea, există controversă asupra faptului, dacă eră mai bine să aibă loc întâi Qidduș, precum susținea *Šammai* sau *Birkath Hammoși*, cum credea *Hillel*.

Acest scurt ceremonial preceda masa propriu zisă cu diferite feluri de mâncare, existând pentru fiecare apoi un fel de binecuvântare, însă fără însemnătatea celor obișnuite pentru pâine și vin. De regulă, se opriă din pâinea binecuvântată la început și un pahar cu vin, numit paharul lui Ilie, care se consumau la sfârșitul mesei, când tatăl de familie pronunța o rugăciune solemnă; femeilor, copiilor, sclavilor și streinilor nu le eră îngăduit să stea atunci de față. Se aduceau, de obicei, mulțumiri pentru hrană și pentru băutură, pentru Palestina și se imploră mila lui Dumnezeu asupra Ierusalimului. Se rugă apoi pentru trimiterea prorocului Ilie și a Mântuitorului făgăduit, la care cei de față răspundeau „amin”. La pasagiul: „să nu fim lipsiți de hrană în veci”, toți răspun-

deau: „pentru numele său cel puternic”. Atunci mâncau toți rezerva făcută din pâinea și vinul dela începutul mesei.

În esență, acelaș ceremonial eră și la prânzul pascal, numai că deveniă mai solemn prin cântarea psalmilor Hallel și prin numărul celor patru pahare rituale.

Prânzul pascal se luă cu ocaziunea paștei, în fiecare familie iudaică, seara, sub conducerea capului familiei. La începutul mesei, acesta turnă primul pahar de vin roșu și pronunță asupra lui următoarea formulă de binecuvântare: „acesta este semnul libertății noastre și aducerea aminte de eșirea din Egipt. Binecuvântat este Dumnezeu nostru! Binecuvântat ești împărațe al universului, cel ce ai creiat rodul viții”. Beă apoi el cel dintâi și după dânsul ceilalți membri ai familiei, din acelaș pahar. După aceea, se spălau toți pe mâini, se așezau la masă și consumau într’o anumită ordine mâncările prescrise pentru o astfel de ocaziune. Mâncau la început ierburile amare, după care șeful familiei — provocat de obicei de întrebările fiului celui mai mare — spunea câteva cuvinte de învățătură în legătură cu eșirea din Egipt și cu semnificația sărbătorii Paștelui. Se cântă apoi îndață prima parte din psalmii *Hallel* sau de laudă (psalmii 112 și 113), iar după terminarea cântării, beau toți cei dela masă unul după altul, din al doilea pahar, în acelaș mod ca și din cel dela început. Acum, tatăl se spală din nou pe mâini și rupând azimile în două, le puncă una peste alta, rostind formula respectivă: „binecuvântat ești Doamne, Impăratul universului, cel ce ai făcut să iasă grâul din sânul pământului”. El împărțiă azima celor dela masă, care o mâncau fie simplă, fie luând pe bucățele un fel de pastă sau cocă deasă foarte piperată (*Charosseth* sau *Chirosseth*), care, prin culoarea ei, amintiă lutul, din care Ebreii lucraseră atâtea edificii în timpul robiei lor. În acest timp putea bea fiecare în libertate, adică fără a mai fi obligat să observe ceremonialul dela primele două pahare. Acum veniă rândul mielului pascal, care se află așezat fript pe masă, încă dela început, odată cu celelalte feluri. După consumarea acestui aliment, capul familiei își spală din nou mâinile și,

umplând pentru a treia oară paharul cu vin, rostià o rugăciune de mulțumire pentru sfârșitul mesei, făcând apoi să circule printre meseni paharul cu vin. Se cântă apoi îndată și două parte din psalmii *Hallel* (ps. 114—117). Se mai luà în urmă al patrulea pahar ritual și se cântă a treia și ultima parte a psalmilor *Hallel* (ps. 118—135 sau numai 135) și apoi se despărțiau.

Erau, prin urmare, patru rânduri de pahare rituale la prânzul pascal: două la începutul și două la finele mesei; cele din urmă două aveau un caracter mai solemn. Bickel, întemeindu-se pe textele din Noul Testament și în deosebi pe cel din evanghelistul Luca, XXII, 20 („așisderea și paharul după ce au cinat”), și pe cel din sf. apostol Pavel, I Corint. XI, 25: („...după cină”), socotește că instituirea sfintei Euharistii a avut loc după al treilea pahar, adică după sfârșitul mesei. În acest caz, al patrulea pahar a ajuns paharul euharistic. Ceremonia s'ar fi desfășurat astfel, după ipoteza lui Bickel:

După rugăciunea de mulțumire dela sfârșitul prânzului pascal, s'a pregătit cel de al patrulea pahar, s'au spălat pe mâini și Mântuitorul a cântat, împreună cu ucenicii, a două parte a psalmilor *Hallel* (ps. 114—117). Iisus a spus apoi o mică rugăciune de binecuvântare, obișnuită înainte de *marele Hallel* (ps. 135) și acesta fu cântat de toți la olaltă, după uzul iudaic, adică ucenicii răspunzând sau recitând ultima parte a versetelor, mai ales că psalmii 117 și 135 au după fiecare verset refrenul: „că în veac este mila lui”. Marele *Hallel* sau psalmul 135 cuprinde o proslăvire a lui Dumnezeu, care, în primul rând, este socotit mai presus de orice divinitate (v. 2—3); continuă apoi cu laude pentru minunile creației (v. 4—9), pentru binefacerile arătate poporului iudeu prin scoaterea din robia egipteană și așezarea în pământul Chanaanului (vers. 10—22), precum și pentru alte izbăviri din nevoi (v. 23—24). La versetul 25, care sună: „*Cel ce dă hrană la tot trupul*”, Mântuitorul s'ar fi oprit. În acest moment ar fi instituit El sfânta Euharistie; aci ar fi rostit El cuvintele de instituire, cu privire la corpul și la sângele său, binecuvântând pâinea și vinul din al pa-

trulea pahar pregătit mai înainte. Marele Hallel a fost încheiat cu cuvintele din versetul 25. Pâinea și vinul transformate în trupul și sângele său au fost împărțite apostolilor. Binecuvântările, ce se făceau la prânzul paschal după al patrulea pahar, cu privire la rodul viții și la poporul iudeu, Mântuitorul le-a înlocuit cu o altă cântare, la care se referă expresiunea din primii doi sinoptici: „dând laudă”<sup>183</sup>). După Bickel, această cântare ar putea fi psalmul 22: „Domnul mă paște și nimic nu-mi va lipsi”.

Bickel și-a întemeiat ipoteza sa pe mai multe analogii. În primul rând, prezența imnului „Osana, binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului” în versetul 25 al psalmului 117 (din a doua serie de Hallel), ar fi o explicație pentru întrebuițarea acestui imn, care se constată foarte de vreme în vechea liturghie creștină. În al doilea rând, marea rugăciune de mulțumire din liturghia cuprinsă în cap. XII, cartea VIII Constituțiile sfinților apostoli (numită *ἀναφορά* în liturghia ortodoxă, iar în cea romano-catolică *praefatio*) și care începe și în forma prescurtată din liturghierile de astăzi cu cuvintele: „cu vrednicie și cu dreptate este a-ți cânta ție..”, n’ar fi decât o compoziție analoagă psalmului 135 în tema sa euhologică. Planul de compoziție ar fi același, numai că versetele și ideile au fost modificate în spirit creștin, întru cât în această rugăciune, care, în liturghia creștină, formează prima parte a rugăciunii euharistice, se mulțumește lui Dumnezeu pentru darurile creațiunii, pentru binefacerile din Vechiul Testament și pentru mântuirea adusă de Fiul lui Dumnezeu. În sfârșit, Bickel se referă și la un punct trecător de analogie formală între rugăciunea ce se obișnuie la prânzul paschal și între începutul rugăciunii din „Invățătura celor doisprezece apostoli” (cap. IX), cu privire la Euharistie.

Teoria lui Bickel, deși împărtășită de romano-catolici și de o parte din protestanți, a fost totuși combătută de *Drews*, care o caracterizează drept „o îndrăzneță

183) Mateiu XXVI, 30; Marcu XIV, 26.

exagerare a faptelor”<sup>184</sup>). Acest autor înclină însă spre părerea că Euharistia primilor creștini poate să se fi inspirat în vre un fel oarecare, pentru rânduiala ei, dela alte mese rituale ale iudeilor, dar mai probabil dela masa de Vineri seara, când se sărbătoria începutul Sabatului, pentru considerațiunea mai ales că primii creștini, celebrând, precum se știe, atât de des sfânta Euharistie, eră mai natural să ia ca model ritualul obișnuit la Qidduş, care se repetă săptămânal, decât pe cel dela prânzul pascal, care aveà loc odată pe an<sup>185</sup>). Această ipoteză este apărută și de baronul *Von der Goltz*<sup>186</sup>), care a extras rugăciunile pentru masă, din cărțile iudaice contemporane nouă.

3. — Este momentul, fără îndoială, să ne întrebăm de adevăratul raport între ritualul meselor iudaice și ritualul euharistic. Trebuie să subliniem însă dela început, că analogiile și concluziunile autorilor citați se referă la cadrul extern și formal al liturghiei creștine, iar nu la esența sa.

Cercetările lor în istoria liturghiei pleacă dela un fapt stabilit și recunoscut și anume: Euharistia a fost instituită ca ceva nou și aparte de prânzul iudaic al paștelui, aparte ca fapt și ca semnificație. Aceste cercetări țin totuș să constate că instituirea liturghiei a avut loc la o cină rituală iudaică, la sfârșitul ei și deci nu fără legătură cu ea. De și nouă ca fapt și ca semnificație, totuș, în cece privește forma, ritualul, adică formulele și acțiunea liturgică, liturghia creștină a trebuit să ia exemplu pentru planul ei dela ritualul iudaic. Formule de binecuvântare și de mulțumire pentru pâine și vin se găseau în acest ritual și pe Haparul lor a trebuit să fie croite

184) Eucharistie (articol publicat în *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, edit. III, vol. V, p. 563); cf. și *Rauschen*, op. cit., pag. 98.

185) La aceeaș părere subscrie și *G. Rauschen*, op. cit. p. 100.

186) *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche (Texte und Untersuchungen)*, XXIX, 26, Leipzig 1905).

binecuvântările și mulțumirile celei dintâi liturghii creștine. Fără îndoială, aceste formule nu s'au mai brodat în jurul faptelor, pe cari le viză rugăciunea ebraică, ci a trebuit să se inspire din marile adevăruri ale credinței creștine.

La aceste puncte s'ar reduce concluziunile teoriilor în discuțiune. Ceeace țin să sublinieze aceste teorii este că modelul celui mai vechi rituaș euharistic a fost ritualul iudaic. Se citează în sprijin, în deosebi rânduiala euharistică, descrisă în Didahia celor doisprezece apostoli.

În tot cazul, putem accepta în vreun chip oarecare că Euharistia ar fi în rânduiala ei externă o simplă creștinizare a formulelor iudaice de rugăciune sau, mai grav, o sublimizare a unui prânz iudaic oarecare?

Nu putem tăgădui un fapt și anume că instituirea sfintei Euharistii stă în legătură, după relațiunile din sinoptici și după sfântul apostol Pavel, cu o masă iudaică. Totuș, chiar dacă am admite — lucru, de altfel, foarte discutabil — că Mântuitorul, care venise pentru desăvârșirea legii vechi, ar fi serbat mai întâi paștele iudaic cu mielul pascaș<sup>187)</sup>, care avea numai o semnificație simbolică, n'ar putea fi vorba, cu toate acestea, decât de un raport cu totul extern, care se reduce la simpla succesiune în timp. Paștele iudaic avea să înceteze odată cu paștele cel nou, pe care îl instituiă Mântuitorul, El însuși fiind paștele nostru, precum zicea sfântul apostol Pavel: „Paștele noastre, Christos, pentru noi s'a jertfit”<sup>188)</sup>. Cuvintele Mântuitorului: „luați, mâncați, etc.”, însemnau ceva cu totul nou, se referiau la un fapt cu totul deosebit. Ceeace făcea Iisus prin instituirea Euharistiei era mai mult decât o pregătire, era chiar o inaugurare a jertfei sale, era aducerea victimei, ce avea să fie jertfită, era inaugurarea sacrificiului, ce avea să fie consumat pe cruce<sup>189)</sup>.

187) Că Mântuitorul n'a serbat paștele iudaic la cina cea de taină, a demonstrat *Pr. I. Mihălcescu*, profesor de Teologie dogmatică la Facultatea de Teologie din București („Dogmă soteriologică”, fasc. VII, Buc. 1927, pp. 208—215).

188) I. Corint. V, 7.

189) Cf. *Dom Jean de Puniet*, op. cit. pag. 32.

S'ar putea vorbi, totuș, de un ecou al ritualului meselor iudaice în ritualul agapelor, mai ales că cina luată de Mântuitorul cu apostolii săi înainte de instituirea sfintei Euharistii a putut ajunge un model pentru creștinii din prima generație a bisericii. Rugăciunile de mulțumire la agapă, din capitolul IX al Didahiei celor doisprezece apostoli, se resimt în parte, precum am văzut, de motivele euhologice din ritualul meselor semi-liturgice ale Iudeilor. Muștrările administrate însă de sf. apostol Pavel în întâia sa epistolă către Corinteni și oprirea unor astfel de mese, ce trebuiau să aibă loc prin familii, iar nu în adunările de cult, ne obligă să vedem că agapa n'a făcut parte esențială din ritul Euharistiei creștine. Ca atare, ea s'a despărțit foarte de timpuriu de liturghia euharistică, ca ceva cu totul diferit, așa că agapa n'a putut servi ca punte de trecere sau de inspirație a ritualului liturghiei creștine din cel iudaic.

Dimpotrivă, deosebirile fundamentale între compoziția și caracterul meselor iudaice și cel al meselor euharistice constituiau o piedică pentru imitarea sau pentru o copie formală și externă integrală, tale quale, a ritualului evreesc. Astfel, după cele mai vechi documente relative la celebrarea sfintei Euharistii și cari sunt scrierile Noului Testament, masa euharistică nu cunoaște, afară de pâine și vin, nici un fel de bucate. Nu sunt în Euharistia sinopticilor nici ierburi amare, nici azimă, nici miel pascal; mai mult — descrierea Euharistiei din toate locurile Noului Testament vorbește de pâine, iar nu de azimă sau pâine fără aluat, singura admisă la masa pascală. De asemenea, Euharistia creștină nu cunoaște decât un singur pahar comun, pe câtă vreme prânzul pascal înnumără patru, oșebit că, între cel de al doilea și al treilea pahar ritual, fiecare mesean își avea paharul său. Masa euharistică este redusă numai la elementele esențiale de mâncare și de băutură; ea nu este o masă propriu zisă, ci numai impropriu eră numită „masa Domnului”. Această numire, ca și cea de „paharul Domnului”, însemnă că Euharistia nu eră o masă comună adică obișnuită; ea nu avea un caracter particular ca mesele din



sânul familiilor iudaice, ci eră publică, întru cât la sfânta Euharistie participau toți membrii comunității sau bisericii creștine.

S'a încercaț a se vedea în obiceiul primilor creștini, cari, după Faptele Apostolilor, își petreceau vremea „în biserică, frângând prin case pâine” și „primiau hrană cu bucurie și cu inimă nevinovată”<sup>190</sup>), continuarea unei practici a locuitorilor din Ierusalim, cari primiau în case și ospătau la olaltă cu pelerinii veniți la templu. Acelaș capitol, însă, din aceeaș scriere ne arată la versetul 42 că nici vorbă nu este de mese comune, ci de frângerea pâinii, ca act pus pe aceeaș treaptă cu predica apostolilor și cu rugăciunea: „erau așteptând întru învățatura apostolilor și întru împărtășire și întru frângerea pâinii și întru rugăciuni”. Frângerea pâinii aveă, deci, o semnificație aparte, deosebită de comunismul de existență al primei biserici creștine din Ierusalim; viața în comun a încetat aci după o scurtă experiență, ca și agapele, iar *Euharistia*, care-și aveă ființa ei aparte *legată de rugăciune și de predică*, a rămas, fără a purta în ritul ei urma unor mese ordinare sau obișnuite. Mai mult, elementele euharistice de pâine și vin nu sunt alimente dela mesele luate în familiile iudaice, la diferitele solemnități, ci sunt trupul și sângele Domnului; ele sunt puse într'o relațiune mistică cu trupul și sângele jertfite de Mântuitorul pentru viața lumii. Euharistia creștină amintea moartea și jertfa lui Iisus. De aceea, alimentele euharistice nu erau proprii decât pentru împărtășirea celor botezați și reclamau condițiuni de vrednicie morală din partea celor cari voiau să le primiască<sup>191</sup>).

Iată, prin urmare, atâtea motive de fapt, cari deosebesc ființa liturghiei și cari au făcut impropriu și fără rost o copiere a ritualului vreuneia din mesele iudaice. Nu s'ar putea negă, într'adevăr, o oarecare analogie în ceea ce privește succesiunea riturilor și gesturilor ca: luarea paharului, binecuvântarea și mulțumirea, precum și

190) Cap. II. 46.

191) Cf. I. Corint. XI, 27—28; Invățătura celor 12 apostoli, XI, 28.

înspirația din psalmi a unora din motivele pentru lauda Domnului sau schema generală a rugăciunii de mulțumire din vechea liturghie creștină. Aceste puncte sunt însă departe de a pune îndependență ritualul euharistic de ritualul iudeu.

Comparațiunile făcute de Bickell, dacă s'ar putea menține reduse cu totul la generalitate, nu se pot totuși susține solid în amănuntele lor, precum a observat *Dom Fernand Cabrol* <sup>192</sup>). Astfel, rugăciunile ebrești luate de el în considerație sunt culese din documente posterioare cu mai multe secole, deci nu ne dau siguranța că ele descriu exact ritualul paștelui iudaic de pe vremea Mântuitorului, după cum elementele din liturghia creștină, la cari se referă Bickell în analogiile sale, sunt mai târzii. De pildă, nu se poate afirma că imnul serafimic întreit sfânt ar fi avut dintru început o întrebuintare în liturghia euharistică creștină, în care niciodată nu s'au cântat psalmi, ca la prânzul pascal. Pe de altă parte, liturghia din Constituțiile apostolice, luată ca termen de comparație, de și foarte veche în fondul său, totuși, foarte probabil, ea a primit multe retușeri până în veacul al patrulea, care ne-o face cunoscută <sup>193</sup>).

Chiar dacă analogiile izolate și incidentale, ce s'au semnalat, și-ar putea găsi un temei solid în ideia unei imitari, totuși un asemenea fapt n'ar stabili o dependență a liturghiei vechi de ritualul iudaic. Dependența ar indica-o fondul, dar Euharistia creștină, am văzut că se referea la alt fapt și la altă semnificație decât ritul pascal ori cel de Vineri seara. Invățătura și opera lui Iisus însemnau un alt cadru, un cadru deosebit și culminant

192) Cf. loc. cit.

193) *J. B. Thibaut* (In *La liturgie romaine*, pag. 13—14) socotește că greșala lui Bickel stă în faptul că el pune în comparație liturghia din cartea VIII a Constituțiilor apostolice numai cu micul *Hallel*, z'is *Hallel* egiptean și cu ps. 134 din marele *Hallel*, pe când liturghia din Constituțiile apostolice s'ar găsi în analogie numai cu psalmii marelui *Hallel*, din care s'ar fi inspirat întreaga rugăciune euharistică, ce începe după „sus să avem inimile”. Paralela însă, pe care o face în lucrarea citată, nu se arată destul de convingătoare.

în istoria mântuirii. De aceea, e mai natural ca din Evanghelia lui Christos să se inspire rânduiala liturghiei euharistice. Sunt de acord, prin urmare, în această privință ipotezele citate, când recunosc alături de noi că ideile, care au inspirat ritualul liturghiei primitive, sunt creștine, de și forma ar fi după mlaful iudaic. Că sub oarecare aspecte externe s'ar estompa unele puncte vagi de analogie, nimic nu e mai natural. Intâi, pentru că de închegarea formală a liturghiei nu este streină conlucrarea omului, adică a acelei dintâi comunități creștine și, prin urmare, ștersele apropieri de nuață își găsesc astfel explicațiunea lor în capitalul de experiență omenească spirituală. În chip cu totul firesc, deci, omul trebuie să facă apel la toate mijloacele, de cari dispune, pentru a-și arăta cultul său pentru Dumnezeu și aceste mijloace nu au o variabilitate infinită, pentru că ele sînt de natura și de puterile omenești. Asemănări de formă sau de aer general se pot vedea în toate cultele religioase, dar faptul acesta nu constituie o indicație de dependență între ele.

Se susține astfel, în deosebi, că rugăciunea iudaică de dimineață (*Ș'ma Israel*) a exercitat o înrăurire asupra formei rugăciunii euharistice. Această rugăciune, ca și cea dela mesele iudaice, începe cu un dialog:

— Lăudați pe Domnul, pe cel prea, mărit! Așa este deschisă Ș'ma de către recitatorul de rugăciuni.

— Prea mărit să fie Domnul cel prea, mărit în veci!, răspunde comunitatea.

De asemenea, la mesele semi-liturgice, capul familiei începe:

— Să binecuvântăm masa,

— Numele celui veșnic să fie lăudat în vecii vecilor, răspund cei dela masă.

— Să lăudăm pe Dumnezeul nostru cel ce ne hrănește, reia capul familiei.

— Lăudat să fie Dumnezeul nostru, cel ce ne hrănește și cu bunătatea lui ne ține, răspund din nou cei din jurul mesei.

Acest dialog și-ar afla, adică, ecoul în acel care-

precedează marea rugăciune euharistică din liturghia creștină:

- Sus să avem inimile!
- Avem către Domnul!
- Să mulțumim Domnului!

Mai mult, expresiunea „să lăudăm pe Dumnezeu nostru”, din dialogul dela mesele iudaice, este privită ca fiind aproape textual în răspunsul „să mulțumim Domnului” (εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ <sup>194</sup>),

Mulțumirea ca și recunoștința, însă, sunt o datorie către Dumnezeu, pe care, într’adevăr, poporul iudeu o manifestă cu prilejul ospățului familiar și pascal. Proslăvirea lui Dumnezeu și mulțumirea pentru binefacerile lui constituie, de altfel, satisfacerea unui impuls irezistibil al sufletului omenesc în general, reprezintă deci o funcțiune naturală a pietății religioase. Rugăciuni sau imne de binecuvântare și de mulțumire erau proprii nu numai Iudeilor, ci și păgânilor; numirile de εὐλογία și de εὐχαριστία, le întâlnim la păgâni (ca în scrierile atribuite lui Hermes Trismegistul), precum și la Iudei. Tocmai acest element al mulțumirii, comun Iudeilor și păgânilor, susține originalitatea Anaferei creștine, adică independența ei. Această coincidență de formă sau, mai bine zis, de atitudine, demonstrează foarte bine independența ritualului creștin. *Mulțumind*, Mântuitorul a consacrat și a respectat funcțiunile naturale ale psihologiei religioase și deci forma ei generală de manifestare. El nu venise să strice, ci să îndrepteze, să desăvârșiască; trebuia deci numai să pună esența, care avea să transfigureze vechea atitudine a pietății religioase și să determine precis obiectivul și mijlocul adevărat al rugăciunii de mulțumire. „Elementul nou în mulțumirea creștină era că creștinii uniau în jertfa lui Iisus Christos mulțumirea lor subiectivă cu o acțiune obiectivă” <sup>195</sup>). Creștinii contopesc ru-

194) Cf. O. Casel — Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie, pag. 15; cf. și A. Baumstark — Die Messe im Morgenland, p. 127.

195) Odo Casel, Ibidem, pag. 17.

găciunea lor, care este o jertfă spirituală, cu jertfa personală a Logosului întrupat<sup>196</sup>).

În ceea ce privește originea de inspirație a formei marelui rugăciuni de mulțumire din liturghia creștină a Constituțiilor apostolice, apoi aceasta se poate căuta mai degrabă în Evanghelie, decât în sursa iudaică a psalmilor. *Probst*<sup>197</sup>), *Salaville*<sup>198</sup>) și alții au descoperit în cuvântarea Mântuitorului după cină elemente, cari își au ecoul lor în ritul euharistic. Comparațiunea butucului de viță și a mlădițelor, precum și făgăduințele Mântuitorului despre venirea sa din nou, despre trimiterea sfântului Duh și despre primirea rugăciunilor în numele lui Iisus, își găsesc aplicațiunea lor în Euharistie<sup>199</sup>). Mai mult, *Hemmer*<sup>200</sup>) face o paralelă între ritul euharistic descris de „Invățătura celor 12 apostoli” și între evanghelia IV-a și constată că, deși cea dintâi este o scriere anterioară celei de a doua, totuși nu se pot tăgădui „ioanisme”, cari abundă în rugăciunea euharistică din scrierea „Invățătura celor 12 apostoli”. Fără îndoială, Didahiile apostolilor, fiind mai vechi, n’au putut face împrumuturi din evanghelia lui Ioan; înrudirea strânsă a ideilor lor fundamentale nu se poate explica decât prin unul și același fond de cunoștințe, care formă tradiția apostolică, prin una și aceeași inspirație originală creștină.

Apropierile de idei și de cuvinte, ce s’ar putea viza între ritul euharistic și cel pașcal, sunt pur și simplu aparente și întâmplătoare și, deci, departe de a putea stabili vreun fel de dependență propriu zisă a ritului liturghiei primitive de ritul iudaic.

Preotul PETRE VINTILESCU

196) *Idem*, pag. 21.

197) *Liturgie des IV Jahrhunderts*, p. 1—16.

198) *Les fondements scripturaires de l’Épîc’ès* (Echcs d’Orient, 1909, p. 8—9).

199) Cf. *Adr. Fortescue*, op. cit. pag. 98.

200) *Doctrine des apôtres*. Paris 1907, pag. XXXVIII; cf. *P. Batiffol*, op. cit. pag. 75—76.

## RECENZII

---

„CANDELA”, Anul XL, No. 10—12, Decembrie 1929, Cernăuți.

Organul de publicație lunară al Facultății de Teologie cernăuțene, apare bogat și variat. Remarcăm din ultimul număr: „*Pentru apărarea ortodoxiei*” de R. Cârdea, profesor universitar și membru în Congresul național bisericesc.

În acest articol de fond, ni se dă un breviar al chestiunilor mai importante discutate în sesiunea congresului din Noembrie trecut.

Astfel: situația materială a bisericii, chestiunea desființării Ministerului Cultelor, problema creerii unui episcopat pentru românii ortodoksi din America, confesionalismul românilor uniți din Ardeal, în care se aduc unele date după raportul d-lui Silviu Dragomir, destul de îngrijorătoare pentru liniștea noastră religioasă. Pentru noi, cuvântul I. P. S. *Patriarh și Înalt Regent Miron*: „de a nu răscoli, ci de a apropia”, rămâne normativ. Totuș e bine să cunoaștem mentalitatea ce stăpânește sufletele unora dintre cei de acelaș sânge în momentele supreme prin care trecem, când unirea conștiințelor, care trebuie activată sub toate laturile, primêște unele poticniri, ce îngreuiază procesul de contopire al tuturor românilor.

Articolul d-lui D. Spânu: „*Binele și Răul în creștinism în raport cu alte concepții etice*”, Autorul atacă cu succes raportul între autonomie și heteronomie în morala creștină, totuș nu ne'mpăcăm cu afirmația: „raționalitatea naturii omenești este în creștinism ca și în etica cantiană, norma nemijlocită a moralității”.

De asemeni articolul tânărului profesor S. Reli de la catedra de „Istorie a Bisericii Române” a aceleiaș Facultăți și anume: „*Bucovineni celebri în Ierarhia Moldovei*” — 1777—1850 — din care desprindem marile figuri reprezentative de Ierarhi bucovineni în Biserica moldovenească.

Autorul ne destăinuêște cu acest prilej: interesul diplomaților de la Viena de a menține unele lipsuri la Facultatea teologică cernăuțeană, cum a fost cazul cu noua catedră al cărei titular este, spre a nu se da un prea mare avânt studiului istoriei naționale.

Revista mai cuprinde numeroase: cronici, recenzii și bibliografii.

Ș. I.

## TEOLOGIA ISTORICA

*Karl Müller*, Kirchengeschichte, 1. Band, 1. Halbband, 2. Aufl., Tübingen (Mohr) 1929, XXXIV — 816 p., 20 și 22 M. (Grundriss der theologischen Wissenschaften, Zweite Abteilung). Profesorul Karl Müller din Tübingen este unul din cei mai de seamă istorici bisericești germani și protestanți actuali. Se distinge prin solidă și egală cunoaștere a celor trei evuri și prin oarecare moderațiune confesională. Pe lângă erudiție, el posedă mijlocul de a face știința clară și plăcută. Manualul său este deaceea din cele mai apreciate și mai căutate. El a apărut în primă ediție în două volume (al doilea în două părți): Primul la 1892, al doilea partea I-a la 1911 (retipărit 1922), partea a doua la 1911 și apoi în ediția a treia la 1923. Vol. I a fost retipărit fără schimbări la 1921 și apoi într'o a doua ediție complet prelucrată, anul trecut. O idee de creșterea lucrării poate da faptul, că, pe când în ediția I-a, volumul trata în 636 pagini istoria bisericească a primelor 13 secole, în noua formă a trebuit să fie împărțit și tratează în 816 pag. numai primele șase secole. Vorbind despre Mântuitorul, sf. ap. Pavel, creștinismul primitiv, K. Müller evită asperitățile raționaliste obișnuite altor protestanți. Nesiguranța datelor privitoare la moartea Mântuitorului, convertirea sf. ap. Pavel, primii lui ani creștini, îl face să le evite. În chestiunea persecuțiilor rămâne la părerea susținută mai ales de Th. Mommsen, după care creștinii erau urmăriți în virtutea dreptului polițienesc al autorității (coercitio). În capitolul despre gnosticism, aduce unele precizuni importante. În general, K. Müller se mulțumește să expună faptele obiectiv, fără a se complăcea în chestiuni controversabile și în afirmațiuni exagerate. Pentru calitatea sa de „Lehrbuch”, lucrarea este excelent informată și bine încheată.

*Martin Jugie*, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, tom. III, Paris (Létouzey), 1930, 510 p., 40 fr. fr. (în subscripție). — Primul volum al lucrării lui Jugie a apărut la 1926 (727 p.) și se ocupă cu originea, istoria și izvoarele teologiei dogmatice ortodoxe. Al treilea volum (al doilea va apărea ulterior) tratează „de sacramentis sau mysteriis”, arătând întâi doctrina ortodoxă despre sfintele taine în general și expunând apoi pe fiecare în parte, scoțând în relief deosebiri față de uzul romano-catolic. Jugie se referă continuu la fapte și izvoare, ceea ce dă lucrării sale un pronunțat caracter istoric. Unde e locul, el face apologia actelor Romei. Așa în cazul nesocotirii de către misionarii latini, la 866, a mirungerii săvârșite de clericii greci trimiși de patriarhul Fotie în Bulgaria (p. 169—170).

Lucrarea e scrisă pentru a informă pe romano-catolici asupra doctrinei ortodoxe, a cărei cunoaştere este „manca et imperfecta” (I. 7). Ea va putea servi însă şi pentru propria noastră informare. Jugie cunoaşte bine vasta literatură, mai ales grecească şi rusească, a chestiunii şi o foloseşte din abundenţă. Autorii citaţi, până la cei noi, sunt sute.

\*

*André Paul, L'unité chrétienne. Schismes et rapprochements*, Paris (Rieder) 1930. 390 p., 18 fr. fr. — Lucrarea aceasta este a 31-a în colecţia „Christianisme” de sub direcţiunea noului negator al existenţei istorice a lui Iisus Hristos, P.—L. Couchoud. Autorul pleacă dela constatarea, că se observă, ca un semn al timpului, o mişcare de apropiere a confesiunilor creştine, de care se interesează şi istoria profană. În cele trei părţi ale cărţii se tratează: 1. Shismele; 2. Antinomii; 3. Simptome de apropiere. În câteva pagini se menţionează shismele anterioare celei greco-latine; în alte câteva e descrisă foarte sumar aceasta. Greşeli de amănunte nu lipsesc. Despre enciclica lui Fotie, dată de noi în traducere adnotată în acest număr al „Studiilor teologice”, se zice: „Photius dans son encyclique préliminaire au concile de 879—880, avait longuement énuméré les innovations latines” (p. 25). Enciclica e preliminară sinodului dela 867, nu celui dela 879—880, care cade în a doua păstorire a lui Fotie, şi nu enumără decât cinci inovaţiuni.

Neavând de apărat vederi confesionale, André Paul încearcă să fie totuş obiectiv. Istoria shismelor e urmărită până în timpul nostru. Antinomiile de cari este vorba, sunt aproape exclusiv cele dintre romano-catolicism şi protestantism. În partea privitoare la apropierea dintre Biserică, câteva cuvinte despre vechile încercări de unire, câteva despre raporturile dintre Roma şi Rusia, ceva mai multe despre încercările protestanţilor de a se apropia între ei. Este vorba apoi, la rând, de apropierile dintre protestanţi şi romano-catolici, anglicani şi romano-catolici, anglicani, ortodoxi şi vechi catolici; urmează chestiunea de actualitate a mişcării ecumenice, tratată în cadrul întâlnirilor dela Stockholm (1925) şi Lausanne (1927). În concluzie, autorul exprimă câteva idei interesante asupra unei eventuale uniri bisericeşti.

\*

Le *R. P. Janin, les églises séparées d'orient*. Paris (Bloud et Gay, Bibliothèque catholique des sciences religieuses) 1930, 193 p., 10 fr. fr. — Iadcat prin calitatea sa de asumpţionist să servească interesele Bisericii romano-catolice în Orientul creştin, Părintele R. Janin este dintre cei cari cunosc mai bine situaţia Bisericilor ortodoxe. Convinşi că la motivele istorice de dis-



binare între creștinii de rit latin și cei de rit grec se adaogă astăzi ignorarea reciprocă și că ea constituie o piedică la apropierea lor, Părintele Janin face, în felul său, operă de propagandist al unirii. Așa cel puțin motivează și lucrarea sa mai veche „Les Eglises orientales et les rites orientaux” (Paris 1922) scrisă „PRO UNIONE”, și pe cea apărută de curând. Constată, cași alții, că după război popoarele simt nevoia de a se apropria și că Biserica este mijlocul cel mai indicat pentru aceasta. Bisericile însă nu se cunosc; cât ne privește, manualele de istorie bisericească occidentale ne trec sub tăcere după shisma dela 1054, sau nu dau despre noi „que des informations incomplètes et parfois erronées” (p. 2). Ceeace este trist de adevărat.

Lucrarea de față are deaceea scopul să facă mai cunoscute Bisericile despărțite din Orient. Pentru aceasta, se dă pe scurt idee de cauzele shismei, de aspectul actual al ortodoxiei, de raporturile cu romano-catolicii și cu protestanții și câteva aprecieri de ordin general privitoare la organizație, cler, monahi, credincioși. Se studiază apoi Bisericile ortodoxe în parte, arătându-se situația lor actuală: a patriarhatelor și a Bisericilor naționale, precum și a celor orientale neortodoxe (nestoriene, monofizite), cu datele necesare. Autorul este în general bine informat. Va fi avut chiar intenția să fie și obiectiv în totul, ceea ce nu reușește. Nu pentru că nu lasă neobservat nimic din lipsurile Bisericilor ortodoxe, căci pentru atât numai nu trebuie să fie supărare, ci pentru că nu scoate proporțional în evidență și eforturile spre mai bine, pe cari ele le fac totuș. Despre opera lor pozitivă, nicio preciziune. Din contra, prin unele exagerări și generalizări, se lasă impresiuni, cari nu vor face, credem, cititorilor serviciul intenționat, de a-i informa conștiințios asupra creștinismului oriental. Iată un exemplu: „La țară, recrutarea (preoților) este în general asigurată într'un chip foarte simplu. Când moare un preot, eforia sau credincioșii aleg un bun tată de familie cu puțină carte și-l trimit la episcop, ca să-l învețe esențialul funcțiunilor lui. Stagiul durează câteva săptămâni, cel mult câteva luni, timp în care să se familiarizeze cu slujbele și cu cântarea liturgică; nici vorbă să învețe celelalte științe bisericești. După hirotonie, noul preot își continuă meseria, asigurând în acelaș timp și serviciul religios al parohiei. In orașe, se cer mai multe cunoștințe dela clerul mirean” (p. 21). De notat, că se spun acestea despre Biserica ortodoxă în general, fără a preciza unde anume se întâmplă asemenea lucruri, dacă în adevăr se mai întâmplă. La capitolul Bisericii române. Părintele assumptionist, informat probabil de bunii noștri frați uniți, cași pentru „Les Eglises orientales et les rites orientaux” (v. aci p. VII), ține să spună ceva și despre Facultățile

de Teologie din România: E vorba despre necredința declarată a unor profesori de ateismul seminaristilor și de... îndreptarea stării clerului nostru prin cei vreo treizeci de studenți români trimiși să facă studii la Facultatea de Teologie catolică din Strasbourg. Ar fi ceva de spus despre această ultimă chestiune, de n'ar fi spinoasă. În general, Janin întrebuințează cu preferință și îndemănare negrul pentru tabloul ce face. Romano-catolicismul obșnuește de mult să se consoleze de propriile sale mizării, arătând pe ale altora. Și n'o uită nici când, în interesul apropierii, vrea să ne facă... cunoscuți.

T. M. P.

D. RJAZANOV: Marx-Engels Archiv-Zeitschrift des Marx-Engels Instituts in Moskau, I. B. 560 p. Lei 700.

M. M. POKROVSKI: Pages d'histoire — La méthode du matérialisme historique. Paris 1929, P. 175.

Socialismul științific a găsit un puternic teren de dezvoltare în timpul din urmă în Rusia. Cenzurat și urmărit în epoca țaristă, în care timp nu putea vedea lumina tiparului nici o lucrare de acest gen, marxismul nu a fost totuși absent de pe piață.

O sumă de lucrări cu titluri schimbate, destul de remarcabile au apărut în acel timp, cum a fost spre exemplu scrierea lui *Plekhanov* asupra materialismului istoric, intitulată de frica cenzurii: *Le développement de la conception moniste de l'histoire — 1895* — au întreținut în concepția socialiștilor această doctrină.

Era epoca, când nu se permitea nici un cuvânt vorbit sau scris despre: lupta de clasă, revoluția socialistă, etc. spre a nu se turbura apele stărilor sociale din marea Rusie. Despre lupta de clasă se putea vorbi, numai să nu se facă vr'o aluzie la starea claselor din imperiul țarist. Această luptă putea să existe ori unde, numai în Rusia nu.

Ei!, dar ideile se infiltrează și răsar și fără voia muritorilor. Ele nu se împiedecă nici de cenzură și nici de deportațiune. Au spiritualitatea lor, și sunt mai mult de cât răsada mediului economic — cum le gratifică marxistii ruși.

Din această stare de lucruri au rezultat o sumă de confuziuni ale doctrinei socialismului științific. Pentru restabilirea acestor erori și ca un rezultat al libertății de cugetare, care a urmat epocii țariste — bine 'nțeleas a cugetării revoluționare — a luat ființă la Moscova: un institut de studii istorice a marxismului, care urmărește în

primul rând o editare critică a operelor lui Karl Marx și Fr. Engels, cum și a lucrărilor postume ale acestor doi corifei, întemeietori ai așa zisului: *socialism științific*

Multe din aceste lucrări postume, ce se aflau în posesia lui *Eduard Bernstein* — revizionistul riguros științific al utopiilor marxiste — au fost cedate acestui institut, spre a vedea lumina tiparului.

Institutul editorial își are sediul său în orașul Frankfurt a. M. și a dat la iveală al 42-lea volum din operele marxiste.

Pentru noi este interesant faptul că se dă posibilitatea prin aceste tipăriri a se reconstitui doctrina marxismului la lumina criticii obiective, care nu va putea să nu remarce greșelile în care se află prins acest socialism.

Chiar în Rusia există un curent de critică științifică ce opune concepțiunilor pur materialiste a unui: *Plékhanov, Mechnikov, Rojkov, etc.*, concepții mai largi, în care factorii morali sau religioși au partea lor de contribuție la determinarea mersului social.

Astfel: *Soloviev*, în lucrările sale nu neglijează nici forțele morale și nici influența creștinismului în prefacerile sociale.

Istoricul *Pogodin* în istoria sa asupra Rusiei stă pe un fundament idealist.

Nu mai puțin *Chtchapov*, profesor la Universitatea din Kazan — 1876 — concepe mersul evoluției sociale în acelaș sens ca și sociologul englez: *Buckle*.

Lucrarea lui *Pokrovski* asupra materialismului istoric și aplicațiunilor lui practice nu ne poate ascunde acest substrat multilateral, ce stă la baza evoluției sociale.

Ș. I.