STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

ANUL II. 1931 No. 1.

DOUĂ PORTRETE ALE LUI IGNATIE DE ARTA, MITROPOLIT AL ŢĂRII ROMÂNEŞTI.

De curând, studii datorite profesorilor Facultăţii de Teologie din Chişinău, au scos din nou la lumină, în legătură cu planurile şi misiunile acelui om de iniţiativă care a fost exarhul şi arhiepiscopul Gavril Bănulescu Bodoni, figura ciudatului vlădică grec, pe care ocupaţia rusească din 1806-12 l-a impus (15 Iunie 1810) Bisericii muntene.

Pentru viaţa noastră bisericească veche, mult mai vie, în complecta ei autonomie, de cum se crede astăzi, Ignatie de Arta nu înseamnă nimic. Sânt ordine şi contra-ordine ruseşti. Ca om însă, era un prelat de o deosebită cultură, capabil de a ţinea discursuri franţuzeşti şi vrednic de a primi la Nisa, unde reprezinta agitaţia naţională grecească, dar păstra încă legături cu noi, dedicaţia unei cărţi cu totul laice, cu Logos di Scipione din 1816 [1]).

Se ştie că în cartea italiană închinată lui, ca unui dăruitor, se află un portret al lui Ignatie [2]). El n'a fost reprodus niciodată la noi.

Pot înfăţişa astăzi două de ale lui, aflătoare în muzeul Societăţii istorice şi etnologice din Atena, care ambele sânt după numirea lui la Bucureşti, el apărând deci ca Mitropolit al Ungro-vlahiei.

---

1) V. *Revista Istorică,* n-le Iulie-Septembrie 1930.

2) V. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea,* II, p. 376 şi nota 6; Istoria Bisericii, II, p. 226 şi notele.

3) V. Papadopol-Calimah, în *Revista pentru istorie, arheologie şi filologie,* VI, p. 126 şi urm.; *Biserica Ortodoxă,* XVI, p. 317-8.


ΙΓΝΑΤΙΟΣ


Λαυρεντιος ἐγλυφ
Ἰγνάτιος
Μητροπολίτης Οὐγγροβλαχίας

Într'unul el apare mai tânăr, cu o barbă neagră rotundă. Inscripția greacă zice: „Ignatie al Ungro-vlahiei, fost al Artei, *întemeietor al stenei din București pentru liceul elenic,* unul dintre ctitorii lui Λόγιος Ἑρνῆς"—un *Mercure Savant* al Grecilor, care s'a publicat la Viena, fiind principalul lor organ cultural—, *membru al „Societății Filarmonice" din Atena (1812) și al „Stenei Amicale"*,—acea Φιλικὴ Ἑταιρία sau Ἑταιρία τῶν φίλων, de unde a plecat însăși revoluția de la 1821.

Astfel, în această notă, care e o adevărată biografie pe scurt, el se arată, cum a și fost, ca istețul și energicul protagonist al luptei pentru neatârnarea grecilor.

In al doilea portret vedem un om mai în vrâstă, zugrăvit mai liber, de o mână mai puțin solemn stângace. Pe piept se vede decorația rusească, „Ordul", cum se zicea pe atunci, dat acestui docil instrument al politicei panruse. Jos, grecește: „Ignatie, Mitropolit al Ungrovlahiei". Pe ambele laturi, în latinește și în grecește, numele gravorului Carlo Latinio, Latinius, Λατινιος.

Când se va face, cum trebue—cum la Iași este, de și nu s'a dat o publicație a acestor prețioase materiale — în noul Palat Patriarhal o galerie a ierarhilor Ungrovlahiei, aceste două portrete se vor așeza la locul lor.

N. IORGA.

ACTIVITATEA OMILETICĂ, TEORETICĂ ŞI PRACTICĂ, A FERICITULUI AUGUSTIN.

„Sit orator antequam dictor"
(De doctr. christ. C. 15, 32).

BIBLIOGRAFIE : 1) *Migne, P. L. T. XXX IV S. A. Aug. tom. 3, De doctr. chr. lib. IV. c. 89—122* 2) *S. A. Augustini Tractatus sive sermones inediti* ed. de Germanus Morin, Turin 1928. — 3) *L'évangile commenté par S. Augustin.* R. P. Thonna-Barthet 4) *Possidius,* Vie de S. Augustin (în Les Confessions d. S. Aug. Paris, Flammarion. 5) *Bardenhewer,* Gesch. d. altkrirchl. Lit. vol. IV. 6) *Basserman,* Handbuch d. geistl. Beredsamkeit. 7) *Bertrand* S. Augustin. 8) *Buonaiuti,* Sf. Augustin 9) *Cayré,* Précis de Patrologie. 10) *Cohausz,* Augustinus (Theol. prakt. Quartalschrift 4 Heft 83. Jarhrg. 1930). 11) *Donders,* Der heil Aug. als Prediger (Kirche u. Kanzel IV. 1930. 12) *Eggersdorfer,* Der heil. Augustinus, als Pädagoge. 13) *Hatzfeld* S. Augustin. 14) *Hello,* Physionomies de Saints. 15) *Hering.* Die Lehre von der Predigt. 16) *N. Iorga,* Cărţi representative în vieaţa omenirii (vol. I). 17) *Kleinert,* Homiletik. 18) *Labriolle,* Hist, de la litt. lat. chrét. 19) *Lesaar,* Ausgewählte Predigten u. Briefe des heil. Aug. 20) *Lesaar,* Der heil. Augustin. 21) *Longhaye.* La prédication. 22) *Monceaux,* Hist. de la litt. lat. chrét. 23) *Mitterer* Des. heil. Aug. Ausgewählte prakt. Schriften homiletischen u. Katechetischen Inhalts. 24) *Nesselmann* Uebersicht ueber die Entwickelungsgesch. d. chr. Predigt. 25) *Papini,* Saint Augustin. 26) *Rothe,* Gesch. d. Predigt 27) *Stingeder,* Geschichte d. Schriftpredigt. 28) *Villemain.* Tableau de l'éloquence chrét. au IV-e siécle. 29) *Vogels.*

De doctrina christiana (Florilegium patr. Fasc. XXIV). 30) *Zanotto,* Storia della sacra eloquenza [1]).

Anul trecut (28 August), s'a împlinit un mileniu şi jumătate dela moartea fericitului Augustin, episcop de Hippo, şi care, din depărtata lui Africă, luminà întreaga creştinătate. A spus oamenilor din vremea sa, tot ceiace le puteà fi de folos; le-a tălmăcit fiinţa sufletului lor; i-a mângâiat de toate durerile lumii; le-a călăuzit gândul ca să străbată tainele vieţii şi credinţei. Cu toţi a fost bun. Prin el, s'au îmblânzit fanaticii, s'au luminat cei neştiutori şi au rămas păstrători de datină, cei ce nu despreţuiau cugetarea.

A învăţat tot evul mediu. In anumite privinţe, el este din toate veacurile. Sufletul lui, a trecut în scrierile lui. El va trăi deapururi în ele: pe multe pagini ale lor, vor curge totdeauna lacrimi [2]).

Meşter în arta de a vorbì, stăpân pe toate sistemele filosofice, el putea să pună în slujba adevărului până şi experienţa erorilor şi lunecărilor sale.

Orator, filosof şi teolog de geniu, convertit, penitent şi ascet, el s'a pregătit, în toate chipurile, pentru misiunea la care a fost chemat [3]).

Augustin este unul din oamenii care au onorat mai mult umanitatea [4]). In acest mare veac literar, el este omul representativ al Africei creştine, chiar al întregei Biserici latine. Caracterul şi geniul său, explică rolul pe care l-a avut [5]).

* * *

Pentru ca să avem, însă, icoana deplină a omului şi sensul activităţii sale, nu e nevoie să se dea întotdeauna biografia şi titlurile cărţilor. Cu toate acestea, câteva cuvinte

1) Nu am putut consultà următoarele lucrări, pe care, le menţionez, din interes bibliografic: 1) *Colincamp,* Etude critique sur l'oeuvre oratoire de S. Augustin 2) *Pschmadt,* des heil. Aug. Gedanken z. Theorie d. Predigt im 4 Buche der „*Doctrina christiana*" (Theol. u. Glaube 8. (1916) 830—841. 3) *Cl. Schmidt,* Augustinus als Homilet şi 4) *Matthes,* Der Unterschied in d. Predigtweise d. Chrysostomus u. Augustinus.

2) *Duchesne,* L'hist. anc de l'église III p. VIII citat după *Labriolle.*

3) *Longhaye,* La prédication.

4) *Eucken* îl consideră ca pe una din acele puţine personalităţi care nu se pot aşezà într'o grupă sau într'o epocă anumită — din care, însă, vremile se hrănesc şi după care ele se orientează asupra rosturilor vecinice — o personalitate mai presus de vicisitudinile vremilor. (Vezi *Stingeder,* Gesch. d. Schriftpredigt p. 50).

5) *Monceaux,* L'histoire de la lit. lat. chrétienne.

şi în ceea ce priveşte vieaţa lui Augustin şi în ce priveşte scrierile lui, nu sunt fără folos[1]).

S'a născut în *Tagaste, în Numidia* la 13 Novembre 354, din tată păgân şi din mamă creştină. Primì o bună instrucţie în *Madaura* şi *Cartagena*. Fu dascăl de retorică la Tagaste şi Cartagena iar, după recomandaţia lui *Simah,* la *Milan*. Acì se fixă spiritul său, care oscilà între filosofie, maniheism şi creştinism. Tot ací Fer. Augustin, sufer profunda influenţă a lui Ambrosie, renunţă la catedra sa în 386, se retrase cu câţivà prieteni la *Casiciacum* în Africa, unde în 391 fu hirotonit în preot, iar în 396 în episcop, la Hippo[2]).

Murì de friguri în vârstă de 76 ani, la 28 August 430, în reşedinţa sa episcopală asediată de Vandali[3]).

* * *

Dintre scrierile lui, ne interesează, în deosebi, cele care ne documentează asupra activităţii lui omiletice, teoretice şi practice şi anume: I) *De doctrina christiana*[4]) (liber IV) şi II) *Predicile*[5]).

* * *

---

1) *N. Iorga*, Cărţi representative în vieaţa omenirii. vol. I.

2) Ca păgân, Augustin râvnià să cucerească, prin geniul lui, marile oraşe ale Imperiului; când devenì creştin, se mulţumì să predice oamenilor simpli din nişte biete oräşele „fără nume". *(Hermann v. Kaltenborn-Stachau,* Ernste Gedanken a. d, Schr. des Kirchenvaters Augustinus, pag. 7).

3) *Possidius*, Vie de S. Augustin, *A. Jeanroy — A. Puech.* Hist. de la litt latine pag. 366, *Hatzfeld* — S. Augustin.

4) A fost începută în 397 (c. I — IV) şi terminată (c. IV) în 427, iar după *Bardenhewer* în 426. Se găseşte în P.L. 34. 15—122. (Vezi: *Cayré*-Précis de Patologie) şi *Vogels*: S. A. Augustini: De doctrina chr, (Fasc. XXIV din Florilegium patr.) 1930.

5) In P.L. 36, 67—1028 (Ps. 1—79).
37, 1033—1966 (Ps. 80—150).

Afară de *Tractatus* asupra Ev. Sf. Ioan — care ca şi „De sermone Domini este o operă oratorică — şi reunite dau cam 150 de predici — avem 2 serii de predici: 1) *Omilii familiare* — zise *enarrationes* şi 2) *Predici propriu zise.*

Prima serie e alcătuită din 200 Enarrat. { P.L. 36. 67—1028 la ps. 1—79 şi în Psalmos { P,L. 37. 1033—1966 la ps. 80—150.

A doua serie e alcătuită din: predici propriu zise — 363, care au fost împărţite în 4 clase:

I. *Sermones de Scripturis* (1—183) P.L. 38. 23—994. { 1—50 la V. Testament. 51—148 la Evanghelii. 149—193 la Fapte şi Epistole.

II. *Sermones de tempore* (184—272) P.L.38—995—1247 { 20 la Naşterea şi Botezul Domnului 20 la Păresimi.

(Intre care şi In Traditione şi In redditione symboli). { 30 la Paşti. 12 la Înălţare şi Rusalii.

In Bisericile din Africa nu erà obiceiul, care se întâlnià, totuşi, în Orient, ca presbiterii să predice în prezenţa episcopului lor [1]). Dar episcopul Valerius, un grec, însărcină pe Augustin cu predica.

Una din marile isbânzi ale lui Ambrosie, a fost şi convertirea lui Augustin. In el apărù o personalitate de mari dimensiuni şi care prin geniul lui teologic şi practic, îşi câştigă un loc unic în Biserica creştină.

Augustin aducea cu sine în slujba preoţei şi mai târziu a arhieriei, o credinţă cucerită cu lupte grele şi o cunoaştere adâncă a sufletului omenesc; având o minte desăvârşită în înaltele şcoli filosofice, el posedà o intuiţie cu adevărat divinatorie şi o neobicinuită iscusinţă dialectică; stăpânia mijloacele de impresionare ale graiului şi erà familiarizat cu Sf. Scriptură. Gândirea şi graiul lui exprimă un farmec cuceritor prin adâncimile vieţii sufleteşti din care se inspiră şi pe care ne-o dovedeşte cunoscuta rugăciune dela începutul confesiunilor sale:

„quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te“ [2]).

Cunoaşterea lumii şi a sufletului şi adânca lui râvnă duhovnicească, alcătuesc temeliile retoricii lui Augustin. Amândouă îl pregătesc pentru marea luptă care este predica sa [3]). Esenţialul este să iubeşti ceiace faci [4]). Şi fericitul Augustin iubia în deplinul înţeles al cuvântului. El mergeà mai adânc în experienţa sentimentului iubirii: *„iubia să iubească“*. Nimic nu explică mai bine elocinţa marelui episcop.

III. Sermones de sanctis (273—340) P.L. 38, 1248—1448
- Sf Vincenţiu
- „ Ioan Botezătorul
- „ Ciprian
- „ Petru şi Pavel
- „ Stefan
- „ Laurenţiu

IV. Sermones de diversis (341—363) P.L. 1493—1638
- Despre: teamă, iubire, pace,;
- 361—362 e lungă şi tratează
- despre: *Invierea morţilor*.

Se mai adaugă 30 predici dubioase (364- 396) P.L. 39 1639—1718 alese din cuvântările apocrife în număr de 317. (Toate aceste împărţiri sunt luate din Cayré, op. cit.).

1) Vezi: *Eus. Hieronymus,* Ep. ad Nep.: „în unele biserici s'a luat urâtul obiceiu, ca preoţii să nu vorbească în faţa episcopilor, ca şi cum aceştia ar fi geloşi sau n'ar voi să-i asculte“.

2) *Hering,* Der Lehre v. d. Predigt.

3) *Bassermann,* Handbuch der geistl. Beredsamkeit.

4) *Labriolle,* L'Hist. de la lit. latine chrétienne.

Iubirea i-a fecundat minunatele lui însuşiri oratorice, iubirea care rezumă pentru el ideia teoretică şi practică a elocinţei sacre, iubirea care, îl face comentatorul popular al Sf. Scripturi, catehet de geniu, moralist înţelept, bun şi plin de râvnă [1]).

Citirea lui *Hortensius* al lui Cicero, operă din nenorocirea pierdută şi care-i descoperise superioritatea cercetărilor filosofice, a avut mare influenţă asupra lui [2]).

Il atraseră, în deosebi, poeţii latini; se spune că el nu puteà citi, fără să plângă, moartea Didonei [3]).

Neoplatonismul a cărui metafizică îl îndrumase pe nesimţite spre creştinism, împrejurările şi prietenii, lacrămile sau tăcerile mamei sale Monica, predicile lui Ambrosie, citirea cărţilor sfinte, convorbirile cu preotul Simplician asupra convertirii lui Victorin, povestirile lui Pontitian despre virtuţile supra omeneşti ale asceţilor din Orient, toate, contribuiră la prefacerea adâncă a vieţii lui sufleteşti şi prin urmare, la purificarea deplină a isvorului de adevăr şi virtute, din care avea să se împărtăşească opera lui [4]).

Inteligenţă vie şi pătrunzătoare, aptitudine pentru cele mai înalte speculaţiuni, o dialectică iresistibilă, imaginaţie, spirit, elocinţă. La acestea, în ciuda relei sale sănătăţi, se adăugà o uimitoare putere de muncă [5]).

Pe Ambrosie, îl ascultase, poate, numai din curiozitatea de a comparà talentul oratorului, cu renumele lui.

A fost, însă, desigur, mai impresionat de vieaţa lui Ambrosie, decât de predicile sale [6]).

Lacrimile mamei sale, au avut, însă, o putere hotărâtoare. „Stăruesţe", scrià un episcop Monicăi „e cu neputinţă, ca un fiu plâns cu atâtea lacrimi, să se piardă pentru totdeauna". Fiu al lacrimilor, şi el cere propoveduitorului creştin, ceiace lui însuşi i se împărtăşise atât de bogat — *„darul lacrimilor"* [7]).

Din „negustor de vorbe" — *victoriosam loquacitatem*

1) *Longhaye*. La prédication.
2) *Papini*, S. Augustin, pag. 33.
3) *Rothe*, Gesch. d. Predigt. p. 104.
4) *Monceaux*, Hist de la litt. lat. chrét.
5) *Idem*, ibidem.
6) *Villemain*. Tableau d'éloquence chr. au IV siècle. Cf. *Rothe* Gesch. d, Predigt p. 106.
7) *Villemain*, ibid.

vendebam — el ajunse un apostol biruitor al Impărăţiei lui Dumnezeu.

Ce puteà oferì atunci lumea profană pentru a reţine un geniu ca al lui Augustin? În ordinea civilă, totul era aservit şi degradat: religia singură erà liberă şi cuceritoare. Se retrase în singurătate şi fixă în creştinism lunga nelinişte a spiritului şi inimii sale.

„Primeşte pe fugar. Primeşte pe sclavul care fuge de aceia, care l-au primit când a fugit de Tine". Fu primit şi primì al doilea loc la cârmă, într'un timp când nu ştia încă să mânuiască vâsla [1]).

„Confesiunile lui înfăţişează toate luptele sale lăuntrice şi toate biruinţele lor, toată umilinţa şi toată înălţimea sufletului creştin, toată progresiva lui apropiere de Dumnezeu şi de Impărăţia iubirii Lui.

Ne oprim acì cu menţionarea influenţelor multiple şi adânci, care au fecundat şi au determinat activitatea Fericitului Augustin, pentru a întreprinde analizarea, mai pe larg a lucrărilor lui omiletice, teoretice şi practice.

* * *

Un om ca Augustin — ales pentru slujba preoţiei şi a arhieriei creştine, trebuià să-şi dea seama de toată însemnătatea predicii — şi până la sfârşitul vieţii lui, predica i-a fost cea mai de seamă şi cea mai scumpă îndeletnicire [2]). Lupta pentru cunoaşterea adevărului era, în acelaşi timp, şi o luptă de salvare morală [3]). Biserica în care a slujit Augustin, a fost o adevărată biserică misionară [4]).

Sunt preoţi al căror drum, duce fără ocoluri şi fără sguduiri, dela Sf. Botez la altar. Augustin nu a făcut parte dintre ei. Icoana pe care el ne-a lăsat-o despre sine, ni-l înfăţişează ca rob al Venerei, ca adorator al muzelor, ca oaspe favorit al Parnasului, ca aderent al lui Mane şi ca epicureu. Ar fi putut bănui cinevà, că într'o zi, el aveà să urce transfigurat treptele altarului creştin? Dar trufaşul ucenic al înţelepciunii lumii acesteia, se prefăcù, prin har, într'un smerit

1) *Villemain*, ibid.
2) *Rothe*, op. cit. pag. 107 – 108.
3) *Ibid.* pag. 106.
4) *Lesaar*, Der heil. Augustin.

mărturisitor al credinţii în Hristos, omul vrăjit de muzele lacome de vieaţă, în închinător înlăcrimat al crucii, epicureul în ascet, oaspele Parnasului în discipul al Golgotei, fanaticul atâtor erori, în apărătorul nepregetat al adevărului vecinic, retorul păgân, în apostolul Evangheliei, robul păcatului, în crainicul virtuţilor [1]). „De fiii veacului m'am depărtat, dar socotitu-m'am nevrednic să mă asemăn cu cei ce călăuziau sufletul poporului. La cina Domnului nu mi-am ales locul dintâi, ci am fost mulţumit să iau locul cel mai de jos, sub masă. Dar plăcutu-i-au Domnului, să mă cheme: „ieşi la lumină". Eram plin de spaimă, gândindu-mă la primejdiile care mă aşteptau într'un loc înalt, şi am făcut tot ce mi-a stat în putinţă, ca să mă mântuesc acolo, în locul smerit, pe care mi-l alesesem. Dar robul nu se poate împotrivi voii Domnului său. Şi aşa, am ajuns eu în acest oraş Hippo, am fost prins şi făcut preot. *Villemain*, îl numeşte „omul cel mai uimitor din Biserica latină". Daţi-i alt veac, puneţi-l într'o civilizaţie mai bună, şi niciodată un om nu se va fi înfăţişat, dăruit cu un geniu mai vast şi mai îndemânatec [2]).

In acest veac şi, îndeosebi, în vremea de acum, nu e o povară mai mare, care să ceară atâta silinţă şi care să fie împresurată de atâtea primejdii, ca slujba de episcop, de preot şi de diacon. (Ep. 21, 1). El se văzù, pe neaşteptate, în barca purtată încoace şi încolo a Bisericii din Hippo, „la al 2-lea loc la *vâslă*" (Ep. 21, 1).

Dându-şi seama, din proprie experienţă, de puterea de cucerire a cuvântului, el îmbrăţişe slujba predicii, cu o însufleţire uimitoare.

Pentru Augustin voinţa este omul *(voluntas quippe est in omnibus, et omnes nihil aliud sunt, quam voluntates).* El caută să pună, deci, stăpânire pe voinţa omului, cu încredinţarea că a cucerit, odată cu ea, toate fortificaţiile vieţii sufleteşti.

Dar biruitor asupra voinţei omeneşti nu poate fi decât cel ce şi-a câştigat pentru sine, acea *„sapientia coelestis"* — prin care Augustin înţelege desăvârşita iubire faţă de Dumnezeu şi de oameni.

---

1) *Cohausz*, Augustinus, în Theol. prakt. Quartalschrift, 4 Heft 83 Jahrg. 1930
2) *Villemain*, op. cit. pag, 451.

Predicatorul trebuie să-şi mai însuşiască şi acel *„diligens appetitus evidentiae“* care îi impune ca pe un imperativ, axioma ciceroniană: *probare necessitatis est* [1]).

Prieten al singurătăţii şi tăcerii, tumultul vieţii publice nu l-a atras: *„să predici, să mustri, să îndrepţi, să zideşti, ce povară, ce trudă!“*

Deşi predica fu misiunea lui esenţială, Augustin, conştient de răspunderea care se leagă de ea, şi preferând meditaţiunea activităţii publice, se plânge de greutatea ei.

Predicatorul trebue să frângă şi să împartă credincioşilor pâinea zilnică: *cibus noster panis quotidianus.* Dar puterile omeneşti sunt prea mărginite faţă de înfricoşata slujbă a propoveduirii Cuvântului lui Dumnezeu: *„O, si donet ut dicam quod volo. Fecit enim mihi angustias inopia mea et copia illius!“*

Augustin îşi dă seama de toate lipsurile lui: *„Nam et mihi prope semper sermo meus displicet. Melioris enim avidus sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero: quod ubi minus quam mihi notus est evaluero, contristor linguam meam cordi meo non potuisse sufficere“* (De catech. rudib. *(ed.* G. *Krüger),* pag. 2).

* * *

Pentru a veni în ajutor predicatorilor din vremea sa, Fericitul Augustin a scris un tratat de retorică sacră, cuprins în a patra carte a lucrării sale mai mari: *De doctrina christiana* [2]). După *Origen* şi *Hrisostom, Augustin* a avut cea mai mare înrâurire *asupra* **studiilor omiletice** *şi a* **predicii** [3]).

Analizând sumar acest tratat — care are mai mult un caracter teologic pastoral [4]) şi care este cea dintâi încercare

1) *Kleinert,* Homiletik pag. 18, 32, 190, 208.

2) Augustin este cel dintâi teoretician al interpretării omiletice a Sf. Scripturi. Exegeza omiletică a lui Augustin urmează curentul vremii — e *alegorică* şi *simbolică* (V. *Stingeder,* Gesch. d. Schriftpredigt).

3) Cartea a IV fiind scrisă spre sfârşitul vieţii sale, Augustin cuprinde în ea, rezultatul experienţelor sale ca predicator.

4) *Mitterer,* De doctrina christiana; vezi şi *Vogels,* S. A. Aug. de doctr. chr. pag 71—103.

de omiletică sistematică [1]), vom înfăţişà principiile mai însemnate cuprinse în el:

1. Predicatorul trebuie să cunoască retorica şi regulile ei, ca să poată apără adevărul, împotriva celor ce se folosesc de armele dialecticei, în favoarea minciunii. Marii vorbitori au observat prescripţiile retoricii, nu ca să fie elocvenţi, ci pentrucă ei erau elocvenţi Apologetul creştin, nu poate rămâne dezarmat in faţa erorii [2]).

2. Tratarea Sf. Scripturi, se sprijineşte pe 1) *modus inveniendi quae intelligenda sunt* şi 2) pe *modus proferendi quae intellecta sunt.*

In cartea IV-a, Fer. Augustin se va ocupà îndeosebi de *modus proferendi,* întrucât de *modus inveniendi,* s'a ocupat în primele 3 cărţi.

Arta retorică e necesară, pentru a servì adevărul; *„per artem rhetoricam et vera suadentur et falsa".*

Adevărul nu poate fi mai slab apărat decât eroarea.

Cei ce propovăduesc minciuna izbutesc să facă, prin introducere, pe auditor, *vel benevolum, vel intentum, vel docilem.* Pentrucă ei ştiu, cu ajutorul retoricei, să prezinte minciuna *breviter, aperte, verissimiliter.*

Pe când ceilalţi, necunoscători ai retoricii, vorbesc cu atâta neîndemânare, încât cei ce-l ascultă se plictisesc, *(ut audire taedeant)* nu se deschid înţelegerii, *(ut intelligere non pateant)* şi la urmă nu cred, *(ut credere postremo non libeant).* Aceia mişcă, înfricoşează, întristează, bucură, sfătuesc *(movent, terrent, contristent, exhilarent, exhortentur),* cu însufleţire *(ardenter).* Iar cestălaţi sunt greoi, reci, adormiţi şi adormitori *(lenti, frigidique dormitant).*

Darul vorbirii fiind ceva neutru, *(in medio posita facultas eloquii)* de ce să nu fie pus în slujba adevărului?

* * *

Prin studiul şi ascultarea marilor vorbitori se deprinde mai uşor arta vorbirii, decât prin percepte. Marii oratori re-

1) Augustin a putut găsi oarecare sugestii în περὶ τῆς ἱερωσύνης a Sf. Ioan Gură de Aur, c. *IV* şi *V. Hrisostom* pare, însă, a se adresà oratorilor formaţi, pe când *Augustin,* se adresează celor ce vor să devină: *Achelis,* Lehrbuch d. prakt. Theologie II, pag. 88.

2) *De doctr. chr.* IV. cap, II, 2. Cf. *Eggersdorfer,* Der h. Aug. als Pädagoge.

spectă din fire, regulele elocvenţei. *(Implent quippe illa, quia eloquentes, sunt, non adhibent ut sint eloquentes).* După cum copiii învaţă dela cei mari să vorbească, tot astfel pot învăţă şi oamenii să vorbească bine dela cei ce vorbesc bine. *(Nam sine praeceptis rhetoricis novimus plurimos eloquentiores plurimis qui illa didicerunt; sine lectis vero et auditis eloquentium disputationibus vel dictionibus, neminem).*

* * *

Predicatorul este un apărător al credinţei celei adevărate şi un luptător împotriva erorilor, de aceia el trebuie să propoveduiască binele şi să abată dela rău, folosindu-se de toate mijloacele de convingere *(debet igitur divinarum Scripturarum tractor et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris et bona docere, et mala dedocere; atque in hoc opere sermonis conciliare adversos, remissos erigere, nescientibus quid agatur, quid expectare debeant intimare).*

Câştigarea pentru adevăr a duşmanilor, însufleţirea celor nepăsători, şi inspirarea speranţelor mângâietoare celor simpli şi neştiutori, cer lucrări deosebite din partea predicatorului:

1. Si *docendi* sunt qui audiunt, narratione faciendum est, si tamen indigeat, ut res de qua agitur innotescat.

2. Ut autem *quae dubia sunt certa fiant,* documentis adhibitis ratiocinandum est.

3. Si vero qui audiunt *movendi sunt* potius quam docendi, ut in eo quo jam sciunt, agendo *non torpeant.* et rebus assensum, quas veras esse fatentur, *accomodent,* majoribus dicendi viribus opus est.

Ibi obsecrationes et increpationes, concitationes et coercitiones et quaecumque alia valent ad commovendos animae sunt necessaria, sfătuirea, povestirea sau ilustraţia istorică, argumentaţia, mijloacele de emoţiune, combaterea publică şi exortaţia plină de însufleţire, iată tot atâtea mijloace pentru promovarea adevărului şi câştigarea oamenilor pentru el.

* * *

E de preferat ca predicatorul să vorbească mai de grabă cu o cunoştinţă adevărată *(sapienter),* decât cu artă *(eloquenter).*

(Sapientia sine eloquentia, parum prodesse, civitatibus; eloquentia vero sine sapientia, nimium obesse plerumque, prodesse nunquam).

Idealul ar fi valorificarea amândorora. Dar omul vorbeşte cu mai multă sau mai puţină înţelepciune, după cum el este mai mult sau mai puţin înaintat în studiul Sfintelor Scripturi.

(Sapienter autem dicit homo tanto magis vel minus, quanto in Scripturis sanctis magis minusve profecit).

Înţelepciunea scripturistică poate înlocui elocvenţa artistică — dar unirea ambelor, e şi mai de dorit. Omiletul se deosebeşte de retor, prin aceia că el e călăuzit de înţelepciunea dumnezeiască [1]). Cel ce are înţelepciunea Scripturilor Sfinte priveşte în miezul lor cu ochii inimii lui. *(cor earum (Scripturarum sacrarum sui cordis oculis vident).*

A fi bogat în cunoştinţa Sf. Scripturi, este idealul ori cărui predicator.

(Quanto enim se pauperiorem cernit in suis tanto eum oportet in istis esse ditiorem ut quod dixerit suis verbis, probet ex illis et qui propriis verbis minor erat, magnorum testimonio quodadmodo crescat).

* * *

Elocinţa variază după vârstă — ea, însă, nu trebue să fie niciodată în contradicţie cu adevărul.

(Sicut est enim quaedam eloquentia quae magis aetatem juvenilem decet, est quae senilem; nec jam dicenda est eloquentia: ita est quaedam, quae viros summa auctoritate dignissimos planeque divinos decet).

Ideia e preferabilă cuvântului şi adevărul formei artistice. *(Qui ergo docet, vitabit omnia verba quae non docent. Proferat non ornamenta, sed documenta).*

Simplitatea şi claritatea sunt cele mai meritorii însuşiri ale predicatorului *(Non sic dicatur ut à doctis, sed potius ut ab indoctis dici solet).*

Cel mai bun predicator este cel ce spune adevărul şi face pe cei ce-l ascultă să-l înţeleagă. *(De modo quo docendi sunt qui discere desiderant, loquor: Is autem est optimus,*

1) *Stingeder,* Gesch. d. Schriftpredigt.

quo fit ut qui audit verum audiat, et quod audit intelligat).

Adevărul trebuie să pătrundă prin cuvântul predicatorului în inima ascultătorilor *(ut in corde figatur).* Cuvântul trebue să fie, însă, pe înţelesul tuturor. *(Melius est ut reprehendant nos Grammatici, quam non intelligant populi.*

* * *

Predicatorul trebue să înduplece voia celor ce-l ascultă. Predica nu trebue să se piardă în argumentaţie deşartă, ci să lumineze ceiace e ascuns *(haec est in docendo eloquentia ut appareat quod latebat).*

Caracteristica marilor talente este aceia de a iubì adevărul cuprins în cuvinte, nu cuvintele înseşi. *(Bonorumque ingeniorum insignis est indoles in verbis verum amare, non verba).*

O cheie de lemn cu care deschidem o poartă e mai de folos decât una de aur cu care nu deschidem. *(Quid enim prodest clavis aurea si aperire quod volumus, non potest? Aut quid obest lignea, si hoc potest? quando nihil quaerimur nisi patere quod clausum est).*

* * *

Puterea de atracţie şi de convingere a predicii trebuie susţinută prin: a) *doctrină sănătoasă* b) *prin gravitate.* Cea dintâi regulă a fost călcată de profeţii mincinoşi — a căror elocvenţă seducătoare în cele false a adus ruina lui Israel şi a doua a fost călcată de Ciprian, care ori cât de mare, a greşit susţinând ce nu se cădeà — pierzând printr'o vioiciune nepotrivită. Predicatorul creştin trebuie să-şi menţie privilegiul de a vorbì întotdeauna de lucruri măreţe. El este *dictor rerum magnarum. (Omnia magna, quae dicimus).*

* * *

Predicatorul trebue să înveţe, să desfăteze şi să înduplece voia (oratoris est, docere, delectare, flectere).

(Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere verba eloquentem **ut doceat, ut delectet, ut flectat.** *Deinde addidit: docere necessitas est, delectare suavitas, flectere victoria —* **Cicero**, *De oratore).*

Intr'adevăr sunt şi afirmaţiuni false care desfată pe oameni atunci când ele sunt răsturnate *(Unde plerumque delectent etiam falsa patefacta atque convicta).*

Dar ele nu sunt plăcute pentrucă sunt false, ci pentrucă sunt dovedite, ca false. *(Neque enim delectant, quia falsa sunt; sed quia falsa esse verum est, delectat et dictio qua hoc verum esse monstratum est).*

* * *

Când predicatorul creştin caută să sugereze ascultătorilor săi o datorie care trebuie împlinită, nu trebue numai să înveţe ca să-i instruiască, nici numai să-i delecteze ca să-i cucerească, ci să-i şi mişte, ca să-i învingă (*Oportet igitur eloquentem ecclesiasticum quando studet aliquid quod agendum est, non solum docere ut instruat, et delectare ut teneat, verum etiam flectere ut vincat*).

* * *

Predicatorul creştin trebue să-şi pregătească predica nu numai prin studiu, ci şi prin rugăciune. (*Agit itaque noster iste eloquens, cum et justa et sancta et bona dicit, neque enim alia debet dicere; agit ergo quantum potest cum ista dicit, ut intelligenter, ut libenter, ut obedienter audiatur: et haec se posse, si potuerit, et in quantum potuerit pietate magis orationum quam oratorum facultate non dubiet; ut orando pro se, ac pro illis quos est allocuturus,* **sit orator antequam dictor).** Inainte de a-şi începe predica propoveduitorul creştin trebuie să-şi înalţe inima la Dumnezeu.

(*Ipsa hora jam ut dicat accedens, priusquam exserat proferentem linguam, ad deum levet animam sitientem, ut eructet quod biberit, vel quod impleverit fundat*).

Sf. Duh vorbeşte prin gura celor ce propoveduesc lumii pe Domnul, după cum El a grăit prin cei ce erau prigoniţi pentru Hristos. (*Si ergo loquitur in eis Spiritus Sanctus ¡ui persequentibus traduntur pro Christo cur non et in qes qui tradunt discentibus Christum?*)

Predicatorul sădeşte şi udă din afară, Dumnezeu, însă, lucrează înlăuntru—*qui cathedram habet in corde, agricola Trinitas.*

* * *

Menţionând cele trei stiluri — *submissa dictio, temperata dictio, grande dicendi genus* pe care le citează după Cicero (De oratore) [1]) Augustin afirmă necesitatea de a întrebuinţă câte şi trele stilurile *(Is erit igitur eloquens, qui ut doceat, poterit parva submisse; ut delectet, modica temperate, ut flectat, magna granditer dicere).* Exemplele care ilustrează aceste trei genuri sunt toate din Sf. Apostol Pavel:

1. *Submissa dictio:* (Galateni 4, 21 şi urm. şi 3,15).

2. *Temperata dictio:* (Rom. 12,1; 12,6; 13,6; 13,12).

3. *Grande dicendi genus:* (2 Cor. 6,2; Rom. 8,28; cu o încheiere din Gal. 4,10).

Predicatorul nu trebue să abuzeze de stilul de impresie. El este chemat să mişte simţirea oamenilor, nu să stârnească aplauzele lor: *lacrymas non plausus.*

Stilurile se găsesc într'un raport de interdependenţă. Prin ele predicatorul trebue să urmărească şi să stăpânească deopotrivă şi mintea şi inima şi voinţa ascultătorilor săi.

(Qui non verbis contendit, sive submisse sive temperate, sive granditer dicat, id agit verbis **ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat).**

* * *

Predicatorul trebue să dea o deosebită atenţiune realităţilor vieţii: *in ipso etiam sermone malit rebus placere quam verbis;* adevărul trebue să meargă înaintea cuvântului frumos: *nec aestimet dici melius, nisi quod dicitur verius; nec doctor verbis serviat, sed verba doctori.*

Vieaţa predicatorului e mai importantă decât elocinţa lui. De aceia, cată ca el să evite mai mult erorile de conduită, decât pe cele gramaticale. Pentrucă totdeauna e mai de plâns un om cu trup frumos şi suflet diformat, decât unul care ar avea şi trupul diformat.

---

1) Dintre multele rubrici şi scheme de stiluri transmise de anticitate, în *Omiletică*, a pătruns prin *Cicero* şi *Augustin*, rubrica lui *Dionisie din Halicarnas* şi anume:

Stilul inferior, mediu şi *superior.*

1. Genus subtile: χαρακτὴρ ἰσχνος.

2. Genus medium: χαρακτὴρ μὲσος.

3. Genus grande-sublime: χαρακτὴρ ὑψηλός. *Vezi, Kleinert,* Homiletik pag. 198.

(Sicut autem cujus pulchrum corpus et deformis est animus, magis dolendus est, quam si deforme haberet et corpus; ita qui eloquenter ea quae falsa sunt dicunt magis miserandi sunt quam si talia diformiter dicerent).

Predicatorul care vorbeşte înţelept dar fără elocinţă, e superior celui ce vorbeşte frumos, dar fără înţelepciune.

Vieaţa predicatorului trebue să fie atât de frumoasă încât ea să nu fie vrednică numai de răsplată, ci să se ofere şi altora ca o pildă grăitoare, aşa ca norma vieţii sale, să fie şi darul elocinţei sale *(et sit ejus quasi copia dicendi forma vivendi).*

* * *

Sunt predicatori care se folosesc de predicile altora; ei le rostesc cu talent, dar nu sunt în stare să-şi găsească material propriu, nici să-l prelucreze. Dacă aceştia învaţă pe de rost predica altora şi-o rostesc înaintea poporului, ei nu fac un lucru rău.

Vor fi mai mulţi propoveduitori, decât învăţători. Dar cel ce nu crede în ceiace spune, *qui cum dicat bene, vivit male,* e un hoţ în adevăratul înţeles al cuvântului.

(Eos itaque dixit Deus furari verba sua, qui boni volunt videri, loquendo quae Dei sunt, cum mali sint, facienda quae sua sint.

Nec sane ipsi dicunt bona quae dicunt si diligenter attendas.

Quomodo enim dicunt verbis, quod negant factis ?).

* * *

Predicatorul trebue să fie un om de rugăciune. El trebue să roage pe Dumnezeu ca să-i dea cuvânt bun *(Oret ut Deus sermone bonum det in os ejus).*

Dacă Estera se rugă lui Dumnezeu să-i dea εὔρυθμον λὸγον când pleda pentru salvarea poporului său, cu cât mai mult se cade a se rugà cel ce lucrează cu cuvântul şi învăţătura sa, pentru mântuirea vecinică a oamenilor.

Cel ce rosteşte cuvântarea altuia trebue să se roage pentru cel ce i-a pus la îndemână gândurile lui, şi pentruca s'o poată spune cum trebue, iar la sfârşit să mulţumească printr'o rugăciune, Celui ce i-a trimis harul, pentruca toată

lauda lui să nu fie decât întru Cel, în a cărui putere suntem şi noi şi cuvântările noastre *(ut qui gloriatur, in illo gloriatur, in cujus manu sunt et nos et sermones nostri.)*

* * *

In încheiere, Fericitul Augustin menţionează lungimea cărţii, dar interesul pe care ea îl poate trezi la cititor, o face mai scurtă; cine vrea o poate ceti fragmentar; pentru cine nu prezintă nici un interes, cartea nu e nici lungă, nici scurtă.

Aduce mulţumiri lui Dumnezeu că i-a ajutat să arate în aceste 4 cărţi nu ceia ce este el, pentrucă el are multe lipsuri, ci cum trebue să fie cei ce propoveduesc altora învăţătura creştină. *(Ego tamen Deo nostro gratias ago, quod in his quattuor libris non qualis ego essem, cui multa desunt, sed quales esse debeat, qui in doctrina sana, id est christiana, non solum sibi, sed etiam aliis laborare studet, quantulacumqae potui facultate disserui).*

Acestea sunt, în rezumat, principiile omiletice stabilite de Fericitul Augustin. în cartea IV-a, a lucrării sale *„De doctrina christiana"* şi care au aceiaşi valabilitate şi azi [1]).

* * *

Prin urmare, esenţa predicii creştine stă în adevărul cuprinsului, nu în frumuseţea formei. Cel dintâi atribut al formei predicii, trebue să fie claritatea. Cine vrea să înveţe pe alţii trebue să evite orice cuvânt, care nu învaţă; dar mai ales să înveţe el însuşi ceiace năzueşte să înveţe pe altul. Din exemple se învaţă mai mult, decât din precepte. Sfânta Scriptură e o comoară de elocinţă. *Docere, delectare* et *flectere* iată în chip lapidar formulat scopul unei predici. Acestor trei feluri de vorbire le corespund trei feluri de ascultare: *intelligenter, libenter* et *obedienter.*

Graiul popular (*loquendi consuetudo vulgaris*) e preferabil graiului prea stilizat al retorilor: *Ipsa lingua popularis plerumque est doctrina salutaris.*

---

1) Spiritul care însufleţeşte doctrinele oratorice ale lui Augustin, psihologia profundă care le luminează, le aşează nu departe de lucrările care au meritat, pentru Aristot şi Cicero, admiraţia şi recunoştinţa neamului omenesc. *Colincamp,* Etude critique sur la méthode oratoire de S. Aug. pag. 168, citat de *Nourrisson, La philosophie de S. Augustin,* pag. 385.

Mai presus de toate, este legea iubirii. Dar că să poată iubi curat şi cu adevărat, predicatorul trebue să se roage: *sit orator antequam dictor.*

Conformitatea vieţii predicatorului cu idealul pe care-l predică, trebue să fie desăvârşită: *sit ejus quasi copia dicendi, forma vivendi.* Predicatorul trebue să fie înţelept, nu elocvent.

Înţelepciunea este, prin sine însăşi elocventă.

Dar înţelept nu vorbeşte decât cel ce citeşte Sfânta Scriptură.

Predicatorul trebue să imiteze pe marii vorbitori.

El are nevoie şi de cunoaşterea regulelor retorice.

Ceiace face, însă, pe un mare predicator este Sfântul Duh. El este inspiratorul tuturor adevăraţilor predicatori [1]).

* * *

Pentru Fer. Augusin, predicatorul este *„abyssus“, „pes Domini“, „legatus reconciliationis“, „nubis“, „canis“, „ecclesiae dens“, „mons“, „humilis in se, excelsus in illo“, „jumentum et servus“, angellus Domini“, lingua Christi“, „medicus“.*

* * *

Predicile lui erau revărsări spontane ale sufletului său. El lua un text scripturistic şi-l tâlcuia în legătură cu vieaţa credincioşilor.

In interpretarea Evangheliei lui Ioan, leagă momentul dogmatic de cel ascetic. El realizà ceiace pare a fi însuşi idealul predicii: *„cor ad cor loquitur“* [2]).

El predică şezând în jeţul său episcopal şi e de părere să şeadă şi ascultătorii ca să nu obosească: *„n'a şezut, şi Maria când ascultà pe Iisus?“*

Predicile lui sunt frumoase pentrucă inima lui e plină de iubire. El îşi culege asemănările din vieaţa ascultătorilor săi care erau pescari. Ei îl înţelegeau şi-şi manifestau entusiasmul lor prin aplauze deşi el le cerea lacrimi nu aplauze, *non*

1) Dela Fer. Augustin, *Reuter, (Zu dem august. Fragment* **de arte rhetorica** pag. 3), crede că ne-ar fi rămas şi câteva fragmente din lucrările lui asupra celor 7 *arte liberale* — între care şi *retorica* — Benedictinii au contestat autenticitatea acestui fragment — ca şi pe acea a dialecticei.

2) Donders, Der H. Aug. als Prediger (Kirche u. Kanzel).

plausus sed lacrymas. Numai un păstor bun poate fi un predicator bun. Intre duhovnicie şi predică există o legătură organică şi indisolubilă. *„Eu ştiu ce loc am în inimile voastre, pentrucă ştiu ce loc aveţi voi în inima mea".*

* * *

Cu cei mici el a fost mic. Ascultătorii lui, pescari şi marinari din portul hiponic, plecau luminaţi şi încălziţi de cuvântul părintelui lor. El ştia cum să ajungă la inima lor. „La ce bun cheia de aur dacă nu poţi deschide cu ea? Şi ce păgubeşti dacă ea e de lemn, dar poţi deschide?" [1]) El e un mare condensator de idei. Acì stă forţa elocinţii lui [2]) El nu e elocvent — ci evanghelic — pentrucă vorbeşte mai mult inimii omeneşti [3]) El trăeşte cu auditorul său. Prin întrebările, dialogii, apostrofele, exclamaţiile sale, el îl învălue, îl prinde, îl pătrunde, îl stăpâneşte, îl face să cugete, să simtă. să vrea cu el şi ca el [4]). Vai de cel ce nu cunoaşte pe Dumnezeu: *„infelix enim homo qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit etiamsi illa nescit!"*

La Augustin mişcarea oratorică e determinată de excitaţia momentului [5]). El nu-şi scria predicile. Dar le medită adânc. El privia în miezul textului scripturistic, avea ceiace noi numim **intuiţie biblică,** acel *sensus naturaliter christianus* [6]). Stenografii sau, uneori, credincioşii le culegeau cu evlavie. El permiteă să fie ţinute şi de alţi predicatori. Pentru el plagiatori erau numai oamenii a căror vieaţă le desminţia cuvintele, căci aceia apar împodobiţi cu sentimente, pe care nu le au în realitate [7]). El nu predică, vorbeşte. Căci predicile lui sunt convorbiri. El nu e un orator care-şi pregăteşte discursurile lui în cabinet şi pe care le lasă să cadă de sus asupra ascultătorilor săi. Improvizator dar preparat, el cugetă pe amvon, caută încă, îşi risipeşte tot sufletul său, asociind pe ascultător, la silinţele lui [4]). El se recunoaşte

1) De doctr. IV, 26.
2) *Zanotto,* Storia della sacra eloquenza.
3) *Vilemain,* op. cit.
4) *Monsabré,* La prédication.
5) *Bassermann,* Handbuch der geistl. Beredsamkeit.
6) De aceia, poate, el avea repulsiune faţă de interpretarea literală şi preferă pe cea alegorică, *(Stingeder,* op. cit)
7) *Longhaye,* La prédication.
8) *Idem,* ibidem.

păcătos înaintea credincioşilor: „toţi suntem datornici înaintea Domnului. Toţi avem nevoie de iertare. „El cere colaborarea credincioşilor: „Ascultă-mă creştine, dar mai de grabă, ascultă cu mine; să ascultăm împreună, să învăţăm împreună. Cerul e amvonul de pe care Mântuitorul ne învaţă pe toţi. Poate că între atâţia ucenici ai Domnului, să nu fie predicatorul cel mai isteţ". *(Fecit vos per me Deus intentos. Orate pro nobis. Collaborate nobis!).*

„Dacă voi nu mă ascultaţi şi totuşi, eu nu voi înceta să vă vorbesc, îmi voi mântui sufletul meu; dar eu nu vreau să fiu mântuit fără voi".

Iată strigătul apostolului, departe de descurajarea amară, de iritaţia amorului propriu, de falsa râvnă care ne împinge să declarăm binele imposibil şi să fugim din mijlocul oamenilor, scuturându-ne praful picioarelor asupra lor [1]).

„Mă bucur când vă văd că înţelegeţi şi de aceia mă simt şi eu mai avântat în faţa voastră". Iată răsplata şi efectul comunicativităţii. Preotul poate să nu aibă decât un talent mediocru, dar e de ajuns să aibă suflet şi să pună acest suflet în cuvântul lui. Trăsăturile predicii lui Augustin sunt *popularitatea* şi *comunicativitatea* [2]). Pentru Augustin elocvenţa a fost o armă sau un instrument, un mijloc de acţiune sau de edificare. De aceia, el a vorbit toată vieaţa [3]). Predicile din tinereţe sunt mai vioaie, cele dela bătrâneţe mai sobre. *(Est enim quaedam eloquentiaque magis aetatem juvenilem decet, est quae senilem.* Interesul predicilor lui e foarte inegal. Multe sunt numai parafrazări ale textului biblic [4]). Sunt foarte simple şi concise: *Quid est Paulus? Minimus. Ego sunt minimus apostolorum.* **Ecce quid est Paulus. Paulum enim latine modicum est.** *Sic loquimur quando dicimus: post paulum video te, paulo post facis illud. Quid est paulo post? Modico post; post paulum, post modicum.* (Sermo 168). Se foloseşte de jocuri de cuvinte: *Quando corigis? Quando mutaris? Cras, inquis. Ecce quoties dicis cras, cras factus es corvus. Ecce dico tibi, cum facis vocem corvinam, occurrit tibi ruina. Nam-*

1) *Longhaye*, op cit.
2) *Longhaye*, op. cit.
3) *Monceaux*, op. cit.
4) *Labriolle*, op. cit.

ille corvus, cujus vocem imitaris exiit de area et non rediit (Sermo 224). *Non enim benefacere prohibeat militia sed malitia.* Nu în zadar a cercetat şcoalele retorice şi a profesat el însuşi retorica: întrebuinţează antiteza, aliteraţia: *Distulit securim, dedit securitatem. Perpetua et Felicitas coronis martyrii decoratae, perpetua felicitate floruerunt.*

Ele sunt vecine cu formele populare în care se anunţă sintaxa limbilor romanice: *nunquam fecit tale frigus. Metuo ne ibi uos habeam fatigatos; multa habemus dicere uobis.* (Sermo 25; 37; 215 [1]). Stilul lui Augustin este modern în cel mai bun înţeles al cuvântului [2]). Oratorul scoate şi produce din nu ştiu ce adâncimi cugetări fine, nuanţate *(Sententias acutissimas de nescio quibus quasi cavernis unde non sperabatur, eruit et ostendit).* Un suflet expansiv ca al lui Augustin, are la dispoziţie toate resursele pateticului [3]).

Proporţia, materia şi tonul, variază după împrejurări: ceremonii obicinuite duminecale, aniversări, de martiri sfinţiri, controverse bisericeşti, biruinţe ale Bisericii, invaziuni de barbari, luarea Romei de către Goţi, apropierea Vandalilor, toate acestea sunt foarte preţioase pentru istoria moravurilor, superstiţiilor, civilizaţiei din Africa acelor vremi [4]). Cu elementele luate din predici se poate reconstituì vieaţa africană la începutul sec. 5, cu ceiace supravetuia din păgânism, raporturile dintre păgânism şi creştinism, furia spectacolelor, ardoarea senzuală a acestor rase, cărora Augustin cerca nepregetat să le impună legea creştină cu frumuseţile şi austerităţile ei [5]).

Orator şi polemist, Augustin a exercitat o acţiune aşa de mare asupra contemporanilor săi, încât ei au cules toate cuvintele lui ca pe nişte oracule [6]). Adversarii îl numiau: *summus orator et Deus poene totius eloquentiae* [7]).

Deşi Hippo, Tagaste, Madaura au fost mici oraşe fără nume şi care n'au nici măcar ruine [8]), totuşi ele fură privilegiate de prezenţa unuia din cei mai străluciţi bărbaţi ai

1) *Labriolle*, op. cit.
2) *Longhaye*, op. cit.
3) *Longhaye*, op. cit.
4) *Monceaux*, op. cit,
5) *Labriolle*, op. cit.
6) *Monceanx*, op. cit.
7) *Secundini Manich. Ep, ad. Aug. n. 3.* — Citat după *Zanotto* op. cit.
8) *Villemain*, op. cit.

Bisericii creştine. El a ajuns la Dumnezeu *„bono studio bonisque moribus“*. El deslegase problema fundamentală a vieţii pe care el o formulează cu următoarele cuvinte *„Beata vita omnium est communis possessio; sed qua veniatur ad eam, qua tendatur, quo itinere tento perveniatur, inde controversia est“* [1]).

El a evitat întotdeauna orice cuvânt de prisos: *„Qui docet, vitabit omnia verba quae non docent“* [2]). Lui Augustin nu-i făcea plăcere să fie conducător, ci să slujească—*praeerat ut prosit*—pentrucă era pătruns de adevărul, că religia lui Iisus Hristos e o religie a lui *„non ego“*. Cu toate acestea donatiştii i-au imputat mulţimea predicilor: *„vae multum loquentibus“*. Fericitul Augustin le-a răspuns însă suveran: *„vae tacentibus de Te“* [3]).

* * *

Ca predicator, Fer. Augustin nu a făcut niciodată din amvon o arenă a polemicii. Omileţii latini dovedesc în această privinţă un tact cu totul apreciabil [4]). Profunzimea şi subtilitatea speculaţiei se găsesc la Augustin în cel mai perfect echilibru cu direcţiunea absolut practică a activităţii sale [5]). Predica lui Augustin este activă prin dialogismul ei atât de frecvent. Părţi întregi din predicile lui, sunt alcătuite din întrebări şi răspunsuri [6]).

Deşi profund ca teolog şi strălucit ca retor, şi dialectician, ca predicator e neobicinuit de simplu. Aveà elocvenţa adevărului simplu, neafectat [7]). Deşi destul de retoric în alte lucrări ale sale, cele mai multe din predicile lui, erau aşà de simple, în forma lor şi atât de **biblice** în temele lor, încât ele ar puteà fi predicate şi azi cu acelaşi efect; ele au acea frăgezime care se desprinde deapururi din fiinţa adevărului creştin. Ele au şi oarecare lipsuri. Nu vom găsì, de pildă, în predicile lui, un *plan*, o *metodă*, nici chiar o *temă* anumită.

1) *Serm. 306.* (cit. după Hering. op. cit).
2) *De doctr.* chr. 4.24.
3) Vom publica din predicile Fer. Augustin în *Antologia omiletică patristică* pe care o avem în lucru.
4) *Rothe*, Gesch. d. Predigt pag. 116.
5) *Rothe*, ibid. pag. 117.
6) *Rothe*, ibid. pag. 119.
7) Popularitatea şi tonul părintesc, intim, sunt însuşirile esenţiale ale predicii lui Augustin (Cf. Schleiniger, Die Bildung des jungen Predigers p, 202).

Raţionamentul lui seamănă mai mult cu al Sf. Ap. Pavel, decât cu al lui Aristotel. El urmează de preferinţă ordinea retorică, nu pe cea logică. Numai foarte puţine predici, din cele mai lungi, sau din cele ţinute în şir mai multe zile, tratează un obiect principal, în legătură unele cu altele, cum sunt predica *„despre Invierea morţilor“* sau cea *despre foloasele pocăinţii“* şi alte câtevà de felul acesta [1]).

De obiceiu, în aceiaşi predică, sunt teme deosebite, legate între ele numai în chip accidental; uneori încep cu o introducere, *(Bona domus ex ipso vestibulo agnoscitur)* alte ori, ele încep fără ea. Uneori, se termină cu o concluzie formală, cu o doxologie sau cu o rugăciune, care totdeauna începe cu cuvintele: *conversi ad Dominum* [2]).

Dacă, însă predicile lui nu au unitate logică strictă, ele au o perfectă unitate în ce priveşte scopul.

Principiul favorit al lui Augustin că în deobşte stilul predicatorului trebuie să fie — *submissa dictio* — este exemplificat în propria lui predică.

Augustin a urmat vechea metodă de a tâlcuì o pericopă din Sf. Scriptură, care erà citită de *praelector* în cadrul Sf. Liturgii [3]). Predica lui, în general, are un caracter expozitiv, pe lângă cel dialogic, de care am amintit mai sus.

Limba e foarte adeseori neclasică, chiar barbară — cum am arătat [4]). *Villemain* spune că predicile lui Augustin se deosebesc de frumoasele omilii hrisostomice, tot atât de mult cât se deosebesc moravurile aspre ale pescarilor din Hippo, de artele şi luxul Constantinopolei [5]).

Augustin se abţine dela orice construcţie de perioade artistice. Frazele lui sunt scurte. De-o scurtime vrednică de preţuire. Numai foarte puţine umplu un răstimp de $^1/_2$ oră. Cele mai multe se mărginesc la $^1/_4$ de oră.

Aceiaşi ideie e prezentată în mai multe feluri, pentru a o face mai lămurită [6]). „Adeseori el e barbar fără a fi simplu

---

1) *Rothe*, ibid. pag. 117.
2) *Rothe*, ibid pag. 117.
3) In practica omiletică, Augustin trece repede peste sensul istoric, ca să ajungă la tainele celui tipic alegoric. (*v. Stingeder,* op. cit.)
4) *Rothe*, op. cit pag. 119.
5) Citat după Rothe op. cit p. 119.
6) *Rothe,* op. cit. pag. 119 şi 117. Comp. *Krauss*, Lehrbuch d. Homiletik p. 357.

pentrucă barbaria unui popor în decadenţă are cevà subtil şi întortochiat [1]).

Augustin nu găsise în apus un câmp de elocinţă predicatorială, prelucrat, cum a găsit Sf. Ion Gură de Aur în Biserica Orientală [2]). Stilul lui e plin de cuvinte de spirit, de jocuri de cuvinte, de antiteze, şi de sentinţe [3]).

Augustin predică uneori de 5 ori pe zi — alteori de 2 ori şi aceasta aproape 35 de ani. *Diligite homines, interficite errores!* aceasta erà devizà activităţii lui misionare.

Dacă, pe vremea când erà retor, întreţinea cu discursuri de artă elita intelectuală, ca predicator al Evangheliei coborî spre ţărani, burghezi, sclavi, negustori şi femei simple, vorbindu-le în graiul lor ca un părinte.

Cu toată tendinţa lui spre filosofie, el predica inimii poporului. Propria lui experienţă i-a prilejuit o profundă cunoaştere a păcatului şi a stării sufletului cutropit de el. De aceia, el făceà totdeauna aplicaţii şi apel la cugetele ascultătorilor săi. Căci principalul scop al predicii lui Augustin pare să fi fost îmbunătăţirea oamenilor şi aducerea lor la Dumnezeu, prin minunea propoveduirii Cuvântului Său.

Cu toate acestea, elementul proeminent în predica lui Augustin, este cel doctrinal, cel dogmatic — specultativ — apologetic.

Erasm nu are dreptate, deci, când afirmă despre Augustin că el ar fi mai mult „*dulceag decât adânc*“ **(dulcior quam gravior** [4]).

Augustin vorbià cu atâta pasiune, încât ascultătorii lui plângeau; iar el văzându-i cu ochii plini de lacrămi, nu şi le mai putea ţine pe ale lui. Augustin este o gură care vorbeşte şi o pană care scrie, până în ziua morţii.

Gândirea lui, uneori, poate părea aventuroasă, paradoxală; stilul său se complace, poate, prea mult în anumite antiteze, a căror subtilitate alambicată atinge absurdul. A se expune însă la această mustrare, e în deobşte, soarta tuturor celor ce au lucrat în adâncime..... Oricine merge în adâncul problemelor

1) *Rothe,* ibid pag. 118
2) *Rothe,* ibid. pag. 119.
3) *Rothe,* ibid. pag. 118.
4) Citat după *Nesselmann,* Uebersicht ueber die Entwickelungsgesch. d. chr. Predigt 38.

şi spune lucruri nouă, se foloseşte, în chip necesar, de expresiuni, care au aparenţa jocurilor de cuvinte, a perifrazelor întortochiate.

Cei ce fac din acestea un reproş lui Augustin, ar trebui să-şi aducă aminte că expresiunile de acest fel abundă şi în Evanghelii. Mântuitorul spune că „cel ce vrea să-şi mântuiască vieaţa, o va pierde şi cel ce a pierdut-o o va află ; că El a venit în lume ca orbii să vadă şi cei ce văd să nu vadă ; că celui ce are i se va da şi celui ce n'are i se va lua şi ceiace i se pare că are ; că cel ce se înalţă se va smeri şi cel ce se smereşte se va înălţa".

Şi acestea sunt expresiuni adânci şi dumnezeeşte de exacte, dar care au absolut aparenţă de paradoxe. Oamenii, chiar, cei inteligenţi, sunt, în deobşte, reci, (înţeleg oamenii obicinuiţi) ; ei nu concep năvala unui suflet care arde şi socot retorică expresiunea care, în chip firesc, este bogată de gândire.

Harnack, a văzut mai clar decât atâţia oameni desgustaţi şi reci: „Impotriva retoricei e o prejudecată ; oriunde apare ea, lumea se simte datoare s'o despreţuiască şi s'o creadă un semn de nesinceritate. Dar ea este o artă, ca poiezia ; mai mult : ea însăşi este un fel de poiezie, şi în vechime, un sentiment *adevărat* puteà, foarte bine, să cânte cu acest instrument, fără să se trădeze [1]). Augustin este un foarte mare scriitor, poiet uneori, şi ceiace ne pare la el emfază sau preciozitate, nu este totdeauna un rest din *deprinderile lui de retor*. Când desprindem expresii ca *„copiosae inopiae et ignominiosae gloriae", „pudet non esse impudentem", „vitam mortalem an mortem vitalem", „loquaces muti", „inimica amicitia"*, sau altele, asemănătoare acestora, ele ne fac impresia unor antiteze artificioase ; reaşezate în contextul lor, ele se vădesc totdeauna necesare pentru a da cugetării o forţă evidentă.....

Stilul lui nu e totdeauna egal cu sine ; când patetic ca o proză romantică, când desfăşurat în perioade solemne, sonore şi cadenţate, ca în cele mai bune pagini ale lui Cicero,

1) *E. Norden* spune că Fer. Augustin, şi ca stilist este o personalitate formidabilă, care domină trecutul şi prezentul. (Citat după *Schian*, Grundriss d. prakt. Theologie, pag. 208).

când calm, simplu şi minuţios ca în dialogurile socratice, când violent şi torenţial ca al lui Tertulian.....

Dar cuvintele sunt ceiace sunt: mărgenite, ca tot ceiace e închegat din materie, pe când ideia are nemărgenirea lucrurilor spirituale...

Taina măreţiei lui Augustin ca gânditor, vorbitor şi scriitor, stă în aceia că el trăieşte ceiace cugetă şi simte adânc ceiace spune.

Pentru el, Dumnezeu nu este un concept, un obiect de cunoştiinţă pură, ci o realitate vie, dela care el aşteptă bucurie; adevărul nu e numai ceva care se învăţă, ci un bine, pe care caută să şi-l însuşiască, o parte din fiinţa sa zilnică; creştinismul nu este numai o culegere de doctrine, ci o vieaţă pe care trebue s'o trăeşti integral.

El a raportat la propriul său eu problemele cele mai înalte, el a interiorizat teologia, el a topit cugetarea abstractă în cuptorul inimii, el a sburat spre tăriile ideologiei, dar cu aripi de foc.

El nu a căzut niciodată în golul abstracţiuniii, în văzduhul rărit al culegătorilor de concepte [1]). El nu şi-a statornicit niciodată sălaşul într'un loc inaccesibil. A rămas în zarea actuală a oamenilor [2]). De aceia el, se înfăţişează propoveduitorului creştin din toate vremile, ca o pildă vrednică de imitat. Fericitul Augustin, a ştiut să-şi trăiască vieaţa lui de creştin în adâncime şi înălţime, luându-şi dela Dumnezeu ceiace, el dăruia oamenilor, adică sorbindu-şi din rugăciune şi din meditaţia Scripturilor Sfinte, tot sporul gândirii lui luminate şi toată înflăcărarea inimii lui iubitoare.

* * *

Dar să urmărim pe Fer. Augustin în amvonul său şi în reşedinţa sa episcopală [3]).

In epoca în care Augustin fu sfinţit preot, adică atunci când donatiştii se găsiau încă în majoritate în oraş, pare, că, comunitatea ortodoxă nu posedă decât un singur sanctuar

1) *Giovanni Papini*, Saint Augustin pag. 192, 249, 250, 253, 254, 255, 256, etc.

2) *Ernest Hello*, Physionomies de Saints, pag. 301.

3) Am crezut nemerit să reproduc acì, ca încheiere, câteva pagini, de o uimitoare putere de sugestie şi evocaţie, din lucrarea atât de cunoscută şi de apreciată, a lui *Louis Bertrand*, Saint Augustin, pag. 336—352.

Basilica major, sau *Basilica Păcii*. De altfel, numele ei indică acest lucru. „Pacea" era numele oficial al pravoslavniciei. Basilica păcii însemnà basilica credinţei sobornicești. Mai târziu, după edictele lui Honoriu, ei redeteră bisericii Basilica Leontiana, zidită de Leontius, episcop de Hippo şi martir. A treia, a fost zidită de Augustin, în timpul episcopatului său: Basilica celor 8 martiri.

Augustin a predicat, de obiceiu, în Basilica Major sau catedrală. Predicaţia nu erà numai o sarcină, ci şi o prerogativă episcopală. Singur, episcopul aveà dreptul să predice în biserica sa. Şi aceasta, pentrucă diecezele africane din acest timp, deşi relativ întinse, nu erau deloc mai populate decât o parohie mare de azi. Situaţia unui episcop erà aceia, a unui paroh al nostru. Ei erau aproape tot atâţi, câte sate şi se numărau cu sutele.

Dar predicaţia, adevărata slujire apostolică, era o lucrare istovitoare. Augustin predicà aproape în toate zilele, şi adeseori, de mai multe ori pe zi. Aspră muncă pentru un om cu un piept aşa de plăpând! De multe ori, i se întâmplà să ceară linişte dela auditorul său, ca să-şi cruţe glasul. Vorbià fără pregătire, într'o limbă vecină cu cea populară. Stenografii îi culegeau predicile, aşà cum le improvizà: de acì, repetări şi lungimi, care pun în uimire pe cititorul neprevenit. In aceste omilii, nu se vede nici un plan anume. Uneori, oratorului îi lipseşte timpul pentru a-şi desvoltà ideia. Atunci el lasă urmarea pe a 2-a zi. Sau, deşi şi-a pregătit un subiect, el tratează altul, supunându-se unei inspiraţii de moment, isbit de un verset din Scriptură, care i s'a citit atunci. Alteori, el tâlcueşte mai multe pasagii, unul după altul, fără să se gândească nici la unitate, nici la compoziţie. Să-l ascultăm în această Basilică a păcii, unde, timp de 35 de ani, el n'a pregetat să vestească cuvântul lui Dumnezeu...

S'a sfârşit cântarea psalmilor. La extremitatea absidei, Augustin se ridică din jeţul său lipit de zid, şi figura sa palidă se desprinde de pe fondul de aur al mozaicului. De acì, ca de pe înălţimea unui amvon, el stăpâneşte asistenţa peste altar, simplă masă de lemn, înfiptă în pardoseala marelui naos.

Asistenţa e în picioare, bărbaţii de o parte, femeile de alta. Intre balustrada care îl separă de mulţime, stau vădu-

vele şi fecioarele închinate, înfăşurate în voalurile lor negre sau viorii. Câteva matroane, cam prea împodobite, se apleacă în primele rânduri ale tribunelor.

Obrajii lor sunt boiţi, pleoapele, genele şi sprâncenele înegrite, gâturile şi urechile lor supraîncărcate de bijuterii. Augustin le-a văzut: numai decât, el le va da o lecţie. Dinainte, auditoriul freamătă de simpatie şi curiozitate. El colaborează cu oratorul, cu toată credinţa, şi pasiunea lui. El e şi neastâmpărat, îşi vădeşte emoţiile şi sentimentele cu toată libertatea. Obiceiurile democratice ale acestor biserici africane, ne surprind azi. In ele se făcea sgomot ca la teatru şi ca la circ. Predicatorul erà aplaudat şi întrerupt. Unii îi fac obiecţii, îi citează pasagii din Biblie. In chipul acesta, Augustin este într'o perpetuă comunicaţie cu auditoriul său.

Nimeni n'a planat mai puţin ca el. El spionează jocurile fizionomiei, gesturile publicului său. El îi vorbeşte familiar. Când predica lui s'a prelungit puţin, el se neliniştește la gândul că ascultătorii lui au obosit; i-a ţinut în picioare prea mult. Ceasul prânzului se apropie. Pântecele sunt flămânde şi nerăbdătoare. Atunci ele le vorbeşte cu bunătate:

„Mergeţi, prea iubiţii mei, mergeţi să vă reparaţi forţele— nu forţele spiritele voastre, că văd că ele sunt neobosite, ci ale trupurilor, care sunt slugile sufletelor voastre. Pentruca ele să-şi împlinească bine slujba lor, mergeţi, dar, să vă refaceţi trupurile voastre şi când ele vor fi refăcute, întoarceţi-vă aici să vă luaţi hrana voastră spirituală".

In unele zile, asupra oraşului s'a abătut un vânt uscat. Credincioşii înghesuiţi în naos, se înăbuşe, sunt plini de apă. Predicatorul care s'a încălzit prea mult, are faţa cu şiroaie de sudoare, hainele ude, să le storci. După acestea, el ştie că a fost prea lung. El se scuză cu modestie. S'au glumeşte, ca apostol încercat şi pe care, nu-l face să dea înapoi aierul prea încărcat în care răsuflă o mulţime tescuită: „Ah, ce aier azi! Am vorbit mult!" Această bunătate îi câştigau inimile celor simpli care-l ascultau. El îşi dă seama de farmecul pe care-l are asupra lor şi de simpatia pe care ei i-o acordă, ca răsplată pentru dragostea lui:

„Fraţii mei, v'a fost drag să veniţi să m'ascultaţi. Dar ce v'a plăcut? Dacă v'a plăcut persoana mea, e bine şi asta, căci eu vreau să fiu iubit, dar nu vreau să fiu iubit pentru

mine însumi. Eu vă iubesc în Hristos. La rândul vostru, iubiţi-mă în El! Ca dragostea noastră unii faţă de alţii, să se înalţe ca un singur suspin spre Dumnezeu; acesta este suspinul porumbului de care vorbeşte Scriptura".

Deşi predică dela înălţimea jeţului său vlădicesc, el ţine ca păstoriţii săi să-l socotească, creştineşte vorbind, deopotrivă cu ei. Pe cât e cu putinţă, el nu se arată decât cu sfială, a fi episcop.

„Toţi creştinii sunt slujitorii aceluiaşi Stăpân... Eu am fost în locul în care sunteţi voi, cei ce mă ascultaţi! Şi acum, dacă dela înălţimea acestui scaun, eu împart pâinea cerească slujitorilor Stăpânului nostru al tuturor, totuşi acum câţiva ani numai, eu primiam cu ei, într'un loc smerit, această hrană spirituală. Ca episcop, eu vorbesc mirenilor—dar eu ştiu, la câţi viitori episcopi, vorbesc!".

Prin accentul frăţesc al cuvântului său, Augustin se pune pe acelaşi picior cu auditoriul său. El nu se adresează creştinătăţii, Bisericii universale, sau nuştiu cărui auditoriu abstract, ci africanilor, oamenilor din Hippo, enoriaşilor Basilicii Păcii. El cunoaşte aluziile, comparaţiile scoase din obiceiurile locale, care vor puteà isbì spiritul lor. In ziua sărbătorii Sf. Crispina, o martiră a ţării, pentrucă desvoltase prea mult omilia sa, el îşi cere iertare dela ascultători în aceşti termeni.

„Vedeţi, fraţilor, că v'am chemat să prăznuim ziua naşterii prea fericitei Crispina şi am prelungit ospăţul peste măsură. Nu vi s'ar fi întâmplat, oare, la fel, dacă vreun militar v'ar fi invitat să cinaţi şi v'ar fi silit să beţi mai mult decât se cade? Ingăduiţi-mi să fac şi eu acelaş lucru pentru cuvântul lui Dumnezeu, de care trebue să vă îmbătaţi şi să vă săturaţi".

Ospeţele dela botezuri, căsătoriile, pun la îndemână oratorului alegorii vii. Astfel, spune el, când se celebrează o nuntă într'o casă, înaintea pragului cântă orgile, muzicanţii şi dănţuitorii prind să cânte şi să joace după cântecele lor. Ce nenorocire, că aceste desfătări pământeşti, trec, totuşi, atât de repede!

„In casa lui Dumnezeu praznicul e deapururi". In tâlcuirile psalmilor, apar la fiece pas asemănări de acestea, parabole capabile să pună în freamăt închipuirea africană. Mii de amănunte împrumutate moravurilor locale, vieţii zil-

nice, însufleţesc tălmăcirile episcopului din Hippo. Catârii şi caii, care fug nebuni când li se dă un leac, închipuesc pentru el, pe donatiştii răsvrătiţi şi îndărătnici. Măgăruşii încăpăţânaţi şi răi, care bat uliţele cătunelor algeriene, se ivesc şi ei ici şi colo, în predicile lui. Simţi înţepătura ţânţarilor. Muştele sâlnice se lipesc în roiuri, pe mese şi ziduri. Apoi, boalele şi leacurile ţării; oftalmiile şi coliriile; păianjenii care aleargă pe tavan dealungul grinzilor, epurii care dau buzna în copitele cailor pe marile câmpii numidiene. In altă parte, pomeneşte de verigile pe care oamenii le poartă în urechi ca bune de noroc, sau asemănare care vorbeşte unui popor de marinari, de tovărăşiile dintre negustori şi plutaşi.

In predicile lui se strecoară întâmplările zilei, faptele mărunte ale unei clipe. In timpul slujbei, de pildă, au loc la circ curse de cai, sau în arenă lupte între fiare şi gladiatori. La o biserică e lume puţină. „Cu atât mai bine; îmi voiu odihni pieptul meu". Sau se vesteşte în oraş, că la teatru vor fi numere senzaţionale: un decor care va reprezentà marea. Predicatorul râde de cei absenţi care au părăsit biserica pentru a căscà gura la ceva care înşeală ochiul „ei vor avea marea pe scenă; noi, ceştia de aici, vom aveà portul nostru în Iisus Hristos".

Intr'o Sâmbătă, în timpul predicii, femei iudee, care sărbătoreau sabatul, jucau şi cântau pe coperişurile caselor din vecinătate. Dela basilică se aude pocnetul crotalelor şi al tamburinelor: „ele ar face mai bine să lucreze şi să toarcă lâna". El comentează catastrofele, care frământau lumea romană atunci şi a căror veste se răspândia cu o uimitoare repeziciune: barbarii lui Alaric au intrat în Roma şi au trecut-o prin foc şi sânge; la Ierusalim a fost un cutremur de pământ; episcopul Ioan organizează în toată creştinătatea danii pentru ajutorarea sinistraţilor; la Constantinopol, s'au văzut pe cer discuri de foc; Serapeul din Alexandria a fost distrus într'o răscoală.

În cuvântările lui Augustin, toate acestea se înşiră în icoane vii, şi fără rânduială vădită. El nu-şi împarte materia în 3 puncte, interzicându-şi să treacă la al 2-lea, până nu a demonstrat pe îndelete pe cel dintâi. Şi când tâlcueşte psalmii sau evangheliile, omiliile lui nu sunt decât lămuriri ale Scrip-

turii pe care el o interpretează când în sens literal, când î
sens alegoric. Exegesele lui alegorice ne obosesc prin ex
cesiva lor subtilitate, uneori prin răul lor gust, şi când e
se ţine de litera textului său, cade în amănunţimi gramatical
care obosesc atenţiunea. Nu-l vom mai urmări. Găsim că au
ditoriul lui a fost prea bun să asculte atâta vreme, şi în pi
cioare ,aceste nesfârşite dizertaţii... Şi apoi, deodată, o mar
mişcare oratorică şi lirică ne răpeşte, un vânt care suflă, d
pe culmi de munţi şi care mătură, într'o clipită, ca pe pra
toate aceste raţionamente şubrede.

O temă favorită a lui Augustin e bunătatea lui Dum
nezeu: „vedeţi şi gustaţi că bun e Domnul". Nimic nu s
poate asemăna cu plăcerea acestei contemplaţii, a aceste
vieţi în Dumnezeu. Augustin o concepe ca un muzican
care a pătruns taina ritmului: „viaţa voastră să fie un cân
neîncetat. Că noi nu cântăm numai cu glasul şi cu buzele
când modulăm un cântec; ci e în noi un cântec lăuntric
pentrucă e în noi şi cineva care ascultă". Pentru a trăi di
această viaţă armonioasă şi divină, trebuie să ieşi din tine
să te dai tot, într'un avânt de iubire: „de ce, de ce, vă sfii
să vă dăruiţi, de teama de a vă pierde? Dimpotrivă, vă pierde
dacă nu vă dăruiţi. Caritatea însăşi vă grăeşte prin gura în
ţelepciunii şi vă asigură contra teroarei pe care v'o inspir
acest cuvânt: „Dăruiţi-vă pe voi".

„Fiule, dă-mi inima ta" — nici aurul, nici argintul tă

„Când inima ta eră a ta, nu eră fericită, căci eră târâ
de uşurătăţi, de iubiri necurate şi primejdioase. Scoateţi inim
ta din ele. Unde s'o ridici? Unde s'o pui? Dă-mi-o mie
va fi totdeauna a ta".

După cântecul dragostei—cântecul învierii: „Cântaţi câ
tare nouă!". Nici o dogmă n'a fost comentată mai pasionat
Augustin, ca acea a învierii. Cu ce bucurie urca acest cânt
al Învierii, în clarele basilici africane, inundate de lumin
sub podoaba lor strălucitoare de mozaicuri şi marmore
mii de colori! Aşă a predicat Fericitul Augustin în veacul l
făcându-se pildă tuturor celor ce râvnesc să cucerească p
apostolatul cuvântului, sufletul omenesc, Mântuitorului
Impărăţiei Sale.

Preotul GR. CRISTESCU

VALOAREA SOCIALĂ A LITURGHIEI.

Este, cred, un lucru îndeobşte constatat că locul covârşitor în preocupările de astăzi îl deţin problemele sociale. Complicaţiunile vieţii în cadrul epocii, pe care o parcurgem,— pe de o parte, au mobilizat inteligenţele teoreticienilor şi sforţările oamenilor de stat, pentru găsirea condiţiunilor unei convieţuiri echitabile şi posibile; iar pe de alta, complexul în creştere al greutăţilor, cu cari face cunoştinţă viaţa, pe zi ce trece, începe a îndrepta speranţele mulţimilor, fie spre transcendent, fie spre o concentrare sau spre un refugiu în forul personal intim, — direcţiuni uitate sau neglijate în vremuri de tihnă. Istoria îşi are procesele ei de repetire. In vechime, viaţa grea a individului, atât de apăsat, începând în deosebi din epoca cesarilor, a favorizat înclinarea spre misticism, în barbarele condiţiuni de vieaţă din ultimele secole ale imperiului roman [1]). Astfel de condiţiuni au contribuit, între altele, să prindă consistenţă vechile Mistere păgâne, cari ocupau un loc eminent în viaţa lumii din epoca ivirii şi răspândirii creştinismului, până prin veacul al patrulea.

Analogia de situaţiuni — cât de pe departe — explică, aşa dar, preferinţa mea de a vorbi astăzi, în această ocaziune solemnă *) despre *valoarea socială a liturghiei.* Voiu face mai mult o enunţare, în intervalul îngăduit de ansamblul solemnităţii.

Fără îndoială — şi ţin să anunţ dela început — nu voiu confunda în nici un fel importanţa socială a liturghiei creştine-ortodoxe cu efectele Misterelor, cari narcotizau aspiraţiunile individului, dar nu în-

---

*) Vezi *Pr. P. Vintilescu* — Misterul liturgic, pag. 85 şi *Albert Maria Weiss* – Apologie du Christianisme, trad. fr. de Laz. Collin, IX, I, p. 37.

1) Disertaţiunea de faţă a fost rostită ca prelegere la deschiderea solemnă a cursurilor anului şcolar 1930—1931, la Facultatea de Teologie din Bucureşti, în ziua de 10 Noembrie, 1930.

viorau forţele vieţii sociale. Distrăgeau, adică, atenţiunea cetăţeanului, care simţia nevoia de excitaţiuni, pentru a putea suporta condiţiunile aspre ale vieţii. Nu li se poate pune în seamă nici măcar un rol negativ, pentrucă ele nu oferiau nici măcar indirect, vre-o soluţie pentru problemele sociale de atunci.

Despre importanţa socială a liturghiei şi despre contribuţia ei, se poate vorbi, însă, pozitiv.

Este de aşteptat, totuş, ca punerea chestiunii despre valoarea socială a liturghiei creştine-ortodoxe să apară ca o formulă de îndrăzneală sau de surpriză. Câteva consideraţiuni generale asupra ei, înainte de a da răspunsul deschis, vor scoate însă la ivială raporturi foarte intime ale ei cu sociologia. Valoarea liturghiei va putea să reiasă, deci, dintr'o scrutare, cât de sumară, a acţiunii, pe care ea a putut s'o exercite asupra societăţii civile, în cursul vremii şi în diversele ţări, în care se oficiază.

In primul rând, după înfăţişarea sa externă, liturghia se prezintă ca rugăciunea Bisericii, luată ca societate religioasă, rugăciune, care strânge la olaltă pe toţi oamenii, fără a ţine seamă nici de naştere, nici de stare, nici de gradul de inteligenţă şi de cultură, nici de ocupaţiuni şi, uneori, nici chiar de naţionalitatea sau de rasa credincioşilor. Liturghia este, aşa dar, prin excelenţă *socializarea* rugăciunii. Cei cari participă la oficierea ei ca fii ai vechiului şi ai noului Adam, se simt cu toţii fraţi după natură şi după har şi se adresează Părintelui lor comun spunându-i „Tatăl nostru", în cea mai veche şi cu autoritate rugăciune creştină. Cererile îi sunt întotdeauna adresate la plural şi, în ele, nu este uitată nici una din trebuinţele generale. E destul a trece în revistă ecteniile spuse în auz şi rugăciunile liturghierului, spuse în taină de preot. O astfel de rugăciune favorizează, deci, în chip cu totul deosebit, desvoltarea *simţului social*, atât de necesar pentru a putea privi în toată amploarea lor, marile probleme, cari preocupă societăţile moderne [2]).

Prin urmare, liturghia nu poate fi indiferentă pentru mişcarea socială şi nici fără raporturi cu sociologia. Istoria ne stă, în deosebi, martoră despre influenţa liturghiei. In evul mediu, mai ales, societatea îşi regulă viaţa publică după cea a Bisericii. „Crăciunul şi Paştele — scrie *Fustel de Coulanges* — erau atunci cele mai mari bucurii ale existenţii omeneşti". Ciclul liturgic sau „anul liturgic", adică lanţul

2) Vezi *Dom Gaspar Lefebvre,* Liturgia, 4-ème édit., pag. 188.

de sărbători dintr'un an, care nu sunt altceva decât celebrări liturgice ale aniversărilor noastre creştineşti, a căpătat nu numai în viaţa bisericească, ci chiar în viaţa civilă a popoarelor, o importanţă de prima mână. Astfel, calendarul civil erà subordonat calendarului religios. In zilele de liturghie, adică de sărbători, cum erau cele ale Apostolilor, lucrul încetà. Vacanţele tribunalelor atârnau, de asemenea, de epocile liturgice, cum s'ar putea spune şi acum despre vacanţele dela Paşte şi Crăciun [3]). Zilele de liturghie regulează şi astăzi existenţa anuală a societăţilor noastre civilizate : Crăciunul, Paştele, Rusaliile, etc., au ajuns puncte de reper pentru viaţa atât a lumii religioase, cât şi a celei de afaceri şi de transacţii naţionale şi internaţionale. Duminicile şi anumite sărbători sunt oficial zile de repauz, adică de încetarea muncii ; activitatea comercială este suspendată — s'ar putea spune : *liturghia a supus universul.* Cu cât elan popular, apoi, sunt subliniate sărbătorile Bisericii ! [4]) Insăş masa familiară s'a resimţit întotdeauna de zilele cu liturghie solemnă ale Bisericii. Reveillon-ul, ouăle de Paşti şi alte obiceiuri mişcătoare sunt vagi amintiri despre aceasta [5]). Până astăzi, Crăciunul este sărbătoare esenţial familiară ; Paştele, acea a bucuriei, a gătelelor frumoase, a hainelor noui. La Sâmbăta morţilor, din ajunul Rusaliilor, mulţimea inundă cimitirele, în pelerinagii pioase, la morminte, cari se acopăr de flori şi de rugăciuni.

Această influenţă a ciclului liturgic asupra existenţei populare este cât se poate de adânc înrădăcinată ; istoria ne-a pus în poziţiunea de a o constata de fiecare dată, în care ea a trebuit să înregistreze eşecul calendarelor antiliturgice. Astfel, decadile Revoluţiei franceze n'au putut înlocui Duminica, după cum sărbătoarea solstiţiului, a echinopţiului sau a florilor n'a putut să ia locul Paştelui şi Cincizecimei. Aceste încercări sgomotoase, susţinute de o propagandă imensă, au fost îngăduite de Providenţă, poate tocmai pentru a se vedea cum chiar cei indiferenţi preţuesc în fond liturghia, ale cărei chemări regulate le ridică sufletul deasupra vulgarităţilor [6]). Şi este de aşteptat că experienţa se va repeta la fel şi cu săptămâna de cinci zile din Rusia actuală, unde se urmăreşte cu pasiune suprimarea liturghiei de Duminecă. Este, în aceste persecuţiuni, o ilustrare mai mult a convingerii despre valoarea socială a liturghiei.

3) Vezi *Gasp. Lefebvre,* ibid., p. 189.
4) *L'Abbé Charles Grimaud,* La liturgie dans la vie chrétienne. (Liturgia, publiée sous la direction de *l'Abbe Aigrain,* 1930, XXIV, p. 964).
5) *Gasp. Lefebvre,* ibid., pag. 189.
6) *Charles Grimaud,* ibid.. pag. 964.

Fără îndoială, toate aceste constatări privesc raportul liturghiei mai mult cu laturile exterioare ale vieţii sociale.

Cetăţenii unui stat au, însă, drepturi individuale sau libertăţi publice; au între ei raporturi juridice şi economice, pe chestii de proprietate, de credit, de contract şi muncă, etc. *Aceste* raporturi constituesc ceeace se chiamă astăzi *„chestiunea socială."* Profesează, oare, liturghia o doctrină faţă de aceste chestiuni, implică ea un principiu menit să aducă vre-o deslegare în arzătoarele probleme sociale, afişează ea o atitudine faţă de puterile publice, cari conduc societatea civilă, sau exercită vre-o acţiune în legătură cu aceste probleme? [7]) Iată întrebarea, la care se aşteaptă, de sigur, nu fără oarecare interes răspunsul.

Printr'o deducţiune logică, întemeiată pe raportul intim între liturghie şi Evanghelie, putem răspunde pentru cea dintâi ca şi pentru cea de a doua. „Evanghelia nu cuprinde o doctrină socială, dacă prin aceasta se înţelege o învăţătură, al cărei obiect determinat şi precis ar fi raporturile omului cu semenii sau bunurile acestei lumi. Nu se găsesc într'însa consideraţiuni speciale asupra problemelor, care ne frământă. La prima privire, ele par chiar complet neglijate. — Dar, pe de altă parte, dacă principii largi şi mlădioase, în funcţiune de adevăruri de ordine mai înaltă, suficiente a lămuri, a rezolva aceste probleme, pot să constitue o doctrină socială, — cine se îndoeşte că n'am găsi-o în Evanghelie? Vreau să zic: nu căutaţi în ea o teorie a salariului just sau a zilei de lucru. Dar, studiind de aproape cugetarea lui Iisus, vă veţi încredinţa că cutare teorie a salariului, cutare teorie a zilei de muncă — mai general: cutare doctrină economică nu este conformă cu cugetarea sa" [8]). Acelaş răspuns se potriveşte şi liturghiei. Căci dacă Evanghelia, prin preceptele ei transformate în viaţă, este fermentul, care a dospit frământătura sufletească a lumii, realizând o civilizaţie creştină, apoi liturghia este instrumentul ei. Lucrul este lesne de înţeles, dacă ne gândim că *religiunea* se găseşte înainte de toate în cultul liturgic, care pune oficial pe oameni în legătură cu Dumnezeu. Adevăratul spirit creştin îşi are, deci, prima şi indispensabila sa sursă în participarea la sfintele taine şi la rugăciunea publică şi solemnă a Bisericii, întru cât *prin liturghie* religiunea însufleţeşte cu seva sa divină întreaga noastră viaţă şi ne sprijineşte cu eficacitate să răspundem misiunii noastre sociale. [9])

7) cf. *Emil Chenon*, Le rôle social de l'Eglise, Paris, 1924, pag. 13.
8) *A. Lugan*, L'enseignement social de Jésus, Paris 1908, pag. XXIII.
9) *G. Lefebvre*, ibid., ppag. 2 şi 190.

Şi, într'adevăr, rugăciunile şi riturile liturghiei înseamnă tot atâtea atitudini faţă de problemele, de care depinde fericirea socială şi, nu mai puţin, prilej pentru sugestiuni cu cel mai salutar efect. In primul rând, ideia de Dumnezeu, pe care cultul o întreţine veşnic vie, însemnează *principiul unităţii sociale.* Mulţi sociologi au fost siliţi să recunoască că, dacă bisericile s'ar închide şi slujbele religioase ar înceta, n'ar trebui multă vreme, pentru ca lumea să ajungă barbară. Nu există pace pentru societate, decât cu condiţiunea ca ea să caute slava lui Dumnezeu şi sfinţenia sa. Fără frâul religiunii, am avea deslănţuirea tuturor pasiunilor.

„O societate, care nu face lui Dumnezeu un loc solemn în viaţa publică, se osândeşte a se cufunda într'un materialism, ale cărui urmări vor fi funeste, zice d-l *Thellier de Poncheville*, chiar pentru fericirea sa naturală. Dacă am suprima cultul în bisericile noastre, câteva suflete de elită îşi vor face un templu din inima lor; dar un astfel de Dumnezeu cu totul ascuns va ajunge foarte curând un Dumnezeu uitat, şi, pentru marea mulţime, nu va fi decât o fantomă pierdută în depărtarea imensităţii albastre, de care se va desinteresa.

„Dumnezeu este un principiu de unitate necesară între oameni; fără acest nod divin, legătura umană s'ar sfărâma, luptele fratricide ar începe, căci poftele n'ar mai avea nici un frâu. Iată unde ar ajunge societatea, când nu pune în rangul întâiu afirmarea publică a lui Dumnezeu.“ [10])

De asemenea, ideia de autoritate şi de ordine găsesc un loc larg în liturghie şi în riturile, ce-şi trag puterea din ea. Astfel, regii sunt binecuvântaţi, cu ocaziunea pompoasei ceremonii a ungerii lor cu sf. mir, spre a li se acorda harul, de care au nevoe şi, totdeodată, a se releva în ochii poporului maiestatea puterii, ca să nu mai amintim ecteniile publice pentru familia domnitoare şi pentru toate categoriile de conducători în stat. Când, de asemenea, capul statului ia parte la liturghie, este primit cu solemnitate specială şi este condus într'un loc anumit, într'un jeţ împodobit în chip deosebit. Inspirând veneraţiune pentru şefii spirituali şi temporari, precum şi respect pentru autoritatea lor, liturghia favorizează în acest chip eminamente ordinea, pacea şi prosperitatea socială.

In ceeace priveşte marea massă a credincioşilor, dacă Biserica recunoaşte inegalitatea condiţiunilor sociale, întemeiate pe natura

10) *G. Lefebvre,* op. cit., p. 190.

lucrurilor, ea are grijă, de asemenea, să le aducă aminte egalitatea tuturor în demnitatea lor de fii ai lui Dumnezeu. Pentru aceasta, liturghia face ca bisericile să fie deschise tuturor ; asistând la liturghie, toţi au aceleaşi drepturi: bogaţi şi săraci, stăpâni şi slugi ajung una aci ; toţi cei cari se împărtăşesc, se împărtăşesc frăţeşte, cu trupul Domnului.[11])

Graţie liturghiei, deci, Biserica aduce societăţii cel mai mare serviciu: pacificarea în fraternitate şi fraternitatea prin egalitate. Cel puţin la liturghie, teribila problemă a inegalităţii materiale este rezolvată.[12]) Aci apare egalitatea care face ca, afară, dintr'o parte să se reducă orgoliul, iar din cealaltă să se tempereze pornirea.

Se povesteşte că Turenne, ducându-se într'o zi să se împărtăşiască, unul dintre servitorii săi, fără să-l observe, îi luase înainte în rând ; dându-şi seama mai apoi de greşala sa, voi să dea loc în faţă stăpânului său. „Prietene, răspunse Turenne, aici nu e decât un singur stăpân şi anume Acela, pe care mergem să-l primim amândoi".[13])

Mai mult, — în lupta dintre rase, singură liturghia este în stare să realizeze o Societate a naţiunilor, prin concordia celor cari asistă la oficiul ei.[14])

Valoarea socială a liturghiei va apărea mai înţeleasă, dacă o considerăm după funcţiunea şi acţiunea ei lăuntrică sau internă. Căci ce altceva este, decât o formă complexă şi grandioasă de rugăciune, rugăciunea supremă, prin care comunitatea credincioşilor ia contact cu Dumnezeu, prin mijlocirea Fiului său, adică în uniune şi comuniune cu El ? Cu alte cuvinte, impulsul de adoraţiune, de mulţumire, de laudă şi de cerere din sufletul creştin, colectiv şi individual, capătă satisfacţiune în legătură cu Dumnezeu, nu prin singure puterile credincioşilor, ci prin Fiul său, care a obţinut pentru lume împăcarea şi ertarea, pe care ea făcuse experienţă de milenii că n'o poate dobândi singură. Prin riturile liturghiei se perpetuiază, deci, sacerdoţiul Mântuitorului, sacerdoţiu, care a culminat în jertfa de pe Golgota. Intru cât însă, inainte de moartea pe cruce, Christos a avut o activitate publică, în care a învăţat prin fapte şi prin cuvânt, şi liturghia are în structura ei o parte, în care se reînoeşte activitatea învăţătorească a lui Iisus, înainte de sacrificiul liturgic propriu zis. Glasul lui Iisus, de şi

11) *G. Lefebvre,* op. cit., p. 192.
12) *Mgr. Doublet,* Les riches oratoires de S. Jean Chrysostome. Paris 1902, t. I, p. 195.
13) Citat după *G. Lefebvre,* op, cit., p. 192.
14) cf. *G. Lefebvre.* ibid., p. 195.

ascuns, este totuş întotdeauna prezent prin acela al reprezentanţilor săi, cari grăiesc prin epistole şi prin Evanghelie [15]). Liturghia face să domniască, astfel, în chip simbolic şi mistic persoana lui Iisus, mai peste fiecare din zilele noastre [16]). Christos, deci, dumnezeiescul reformator al sufletului uman, cel ce a pus prin învăţătura sa temeliile unei societăţi noui — împărăţia lui Dumnezeu — activează neîncetat în liturghie pentru realizarea şi desăvârşirea în lume a acestei împărăţii. Graţie ciclului de sărbători, prin care se reproduc mistic, în fiecare an fazele activităţii lui Iisus, liturghia este, prin natura sa, un prilej de contemplaţiune al sfintei Jertfe şi un mediu de inspirarea virtuţilor pentru cei cari asistă la ea cu atenţiune şi cu credinţă. Liturghia ajunge astfel o şcoală, în care se inspiră şi se promovează *virtutea* care, în ultima analiză, este condiţiunea fundamentală a fericirii sociale. Căci, la urma urmei, la ce se reduce *chestiunea socială* decât la o *chestiune de morală* [17]), în care preocuparea principală trebuie să fie substituirea mobilelor sociale, mobilelor individuale ? [18]).

In primul rând, ideia de jertfă, pe care o desvoltă şi o expune liturghia, constitue o adevărată seră, în care germinează toate virtuţile *„creştineşti* şi *cetăţeneşti“*, [19]) se înviorează, se susţin şi ajung la deplina lor desvoltare. Fără un adevărat spirit de jertfă, nu este cu putinţă nici-o perfecţiune, nu se poate câştiga nici-o virtute. Un asemenea ideal nu poate găsi, însă, un izvor de energie şi un punct de susţinere în puterile noastre naturale : nici-o cunoştinţă omenească nu poate inspira o forţă permanentă virtuţii, care să se asemene aceleia, care vine dela altarele bisericilor, în care „Christos se dă pentru noi prinos şi jertfă lui Dumnezeu“ [20]) (Efes, V, 2).

Ce ilustrare mai fericită putem cita, în această privinţă, decât viaţa ideală din primele comunităţi creştine dela începutul Bisericii, viaţă, care se concentrà exclusiv în cult ? Liturghia erà centrul vieţii vechilor creştini, iar riturile ei promovau un curent de credinţă vie şi de speranţă într'aripată, care întreţineau caritatea la baza relaţiunilor dintre membrii comunităţii. Agapele şi colectele — forme ale asistenţei publice — erau în legătură cu liturghia. Este vrednic de citat faptul menţionat de *sf. Iustin Martirul şi Filosoful,* la mijlocul veacului

15) *Dr. Nicolas Gihr,* Le saint sacrifice de la messe, trad. franc. Paris t. I. p. 205—206.
16) *Dom. M. Festugière,* Qu'est-ce que la liturgie, pag. 74.
17) *Cf. F. Brunetière,* Questions actuelles, pag. 45.
18) Cf. idem, ibidem, p. 64.
19) Ectenia după Evanghelia la Te-Deum-ul dela sărbătorile naţionale.
20) Cf. *D-r N. Ghir,* op. cit, pag. 223, 225.

al doilea şi anume că, la sfârşitul liturghiei, cei ce aveau belşug şi voiau să dea, dădeau de bună voe fiecare ce vreà şi, ce se strângeà, se dădeà episcopului, iar el venià în ajutorul celor din nevoi sau în orice alt fel de strâmtorare oarecare [21]).

Căci „moartea lui Christos pe cruce, care formează in cea mai mare parte subiectul sfintei liturghii, nu este numai un mare mister metafizic, ci şi ilustraţiunea cea mai strălucită a sacrificiului în sensul etic al cuvântului, manifestarea cea mai mişcătoare a iubirii care se jertfeşte şi care, murind, face să se nască viaţa. (Ioan XII, 24)" [22]).

Un profesor protestant, ca d-l *Robert Will*, dela *Facultatea de Teologie* din Strassburg, a fost nevoit să constate că lipsa de reprezentare şi de reproducere a sacrificiului de pe Golgota în cultul protestant a făcut ca repercusiunea în viaţă a ideiei de sacrificiu să fie incomparabil mai redusă decât în confesiunile, cari au liturghie, „Noţiunea sacrificiului — mărturiseşte d-sa — este aproape depreciată la protestanţi ca termen de virtute". [23]).

Evocarea lui Christos în liturghie creează prilejul unui contact foarte intim al sufletului cu Dumnezeu, contact plin de urmări pentru viaţa socială. „Această evocare capătă o adevărată realitate în momentul sfinţiriii darurilor. Christos istoric şi într'un fel oarecare depărtat, despre care, ceva mai 'nainte în cursul liturghiei, ne-au vorbit Evanghelia şi alte cărţi ale Scripturii, se coboară atunci pe altar..... Astfel, citirile din Scriptură, cântările şi rugăciunile din liturghie, ca şi întreaga acţiune liturgică, ne fac contemporani cu Iisus Christos, iar altarul ajunge o nouă Palestină. — Dar *această existenţă liturgică a lui Christos are, în cel mai înalt grad, un caracter curat social*, de oarece, în liturghie, Christos trăeşte în comuniune mistică cu corpul să mistic", [24]) adică cu credincioşii, cari, după învăţătura sft-lui apostol Pavel, formează un imens corp viu, al cărui cap este Christos, iar credincioşii formează membrele [25]).

Această intimitate mistică cu Christos, isvorul virtuţii şi al sfinţeniei, prin rugăciune, prin emoţie mistică şi mai ales prin împărtăşire, această intimitate cu Christos, iar prin Christos cu Dumnezeu-Tatăl şi cu Duhul sfânt, operează o transfigurare, al cărei ecou este tran-

21) Cf. I Apolog., cap. LXVI, 6.
22) *Robert Will*, Le culte, 1925, t. I, pag. 114.
23) Ibidem, p. 115.
24) *G. Lefebvre*, op. cit., pag. 108. — Cf. şi *Nicolae Cabasila*, Ἑρμηνεία τῆς Θείας λειτουργίας, cap. I, XVI şi XXII. Migne, P. G., t. 150.
25) I Corint. VI, X, XI. Efes V 30 etc,

sportat şi în viaţa socială. I se inoculează, adică, fiinţei omeneşti o *energie* specifică, prin care se deşteaptă instinctele bune, generatoare a atâtor virtuţi sociale. Tocmai într'aceasta constă misiunea specifică şi valoarea socială a liturghiei, adică în întipărirea unei puteri tainice, a unei dispoziţiuni sufleteşti, a cărei valoare nu poate fi îndeajuns de preţuită în zilele noastre agitate, când atât de mulţi oameni nu ştiu ce vor [26]).

Roadele liturghiei în societate sub forma virtuţilor sunt, aşa dar, numai urmări; ele se încadrează numai în acţiunea indirectă a liturghiei.

De aceea, atât în concepţiunea, cât şi în mijloacele ei de operaţie, liturghia se deosibeşte de metodele asceţilor, ale sociologilor, ale pedagogilor şi chiar ale moraliştilor. Ea nu operează cu formule şi reţete cu efect rapid şi direct coercitiv, căci liturghia nu aşteaptă perfecţiunea de pe urma concepţiunilor mecanice, care, de cele mai multe ori, sunt oarecum artificiale în vederea îndreptării actelor noastre de suprafaţă. Liturghia se preocupă de *atitudinile profunde* ale sufletului, a căror sugerare o urmăreşte prin riturile sale. Pentru liturghie, chestiunea socială nu se rezolvă la moment, ci reprezintă un proces de continuă şi neîntreruptă prelucrare a sufletului omenesc, pentru a se creia o *făptură nouă,* ca să rezulte în viaţa colectivă sau socială, *un cer nou şi un pământ nou* [27]). Aşa se explică de ce Biserica rulează, an de an, acelaş ciclu liturgic, cu reprezentarea şi reproducerea aceleiaşi vieţi şi activităţi a lui Iisus, care exercită asupra sufletelor creştine o influenţă atât de însemnată, ale cărei binefaceri singur Dumnezeu le poate cunoaşte [28]). Acţiunea socială a liturghiei se poate caracteriza în firea ei, prin scurta parabolă din Evanghelia după Marcu (IV, 26—28): „Aşa e cu împărăţia lui Dumnezeu, cum este cu omul, care aruncă sămânţa în pământ: omul doarme şi se scoală, e noapte, e zi, şi sămânţa încolţeşte şi creşte, el însuş nu ştie cum".

Este adevărat că — precum foarte bine observă *Guardini* [29]) — „liturgia nu procură omului, în lupta sa zilnică, nici o impulsiune transformabilă imediat în acţiune, nici o idee, din care să se poată

26. Cf. *D-r Albert Hammenstede,* Die Liturgie als Erlebnis, Freib. im Breisg. 1922, p. 84.

27) Cf. *Dom Gommaire Laporta,* L'esprit de la liturgie, Revue catholique des idées et des faits, X-ème année No. 5 et 6, vendredi 2 Mai 1930. p. 15—17 şi reprodus în partea finală în *Les Questions liturgiques ei paroissialles,* XV-e an. 3, 4 Juillet, 1930, pp. 175—177.

28) Cf. şi *Charles Grimaud,* op. cit., p. 964.

29) *L'esprit de la liturgie,* p. 255—256.

scoate materiale de prima mână. Ea este caracterizată prin oarecare rezervă, un fel de dare înapoi înaintea vieţii, punând un oarecare câmp liber între ea şi realităţile vieţii. Ea se depărtează de lume retrăgându-se în altar". Dar, prin cuvântul lui Dumnezeu, predicat în atâtea chipuri prin riturile ei, liturghia macină şi frământă sufletul omenesc, iar imboldul biblic plămădeşte pasta omenească şi dă afară din ea pietricelele.

Rezolvirea problemei sociale, liturghia o urmăreşte prin creerea în viaţă a unei *vieţi creştine,* a cărei cunună este *sfinţenia.* Dar, în înţelesul liturgic, sfinţenia nu este tot una cu sfinţenia morală, rezultată din faptele bune ; ci această sfinţenie este un mister, un *dar* al lui Dumnezeu, pe care, cu un termen general, îl numim *har* sau *graţie.* Acest gen de sfinţenie este presupus sfinţeniei rezultată din fapte şi, fără ea, sfinţenia morală n'ar exista [30]. Aceasta nu constituie, fără îndoială, o negaţiune a sforţărilor omului, căci „ar fi o gravă eroare să credem că viaţa creştină se sădeşte în noi fără noi, că e o germinaţiune spontană, nepretinzând nici-o muncă, nici-o sforţare, ca o ştiinţă pe care Dumnezeu o toarnă în inteligenţa şi în voinţa noastră, fără studiu din partea noastră. Negreşit, harul dumnezeiesc, lumina divină, sunt elementele cele dintâi, dar trebuie să aducem şi conlucrarea noastră străduitoare [31]".

Sfinţenia comunicată prin liturghie este, însă, „o valoare obiectivă, statică, dar, în acelaş timp, principiu de operaţiune". Prin riturile ei, liturghia urmăreşte în om, o întreagă lucrare ascunsă, misterioasă, prin Duhul lui Christos. Sfinţenia aceasta este, aşa dar, rezultatul acţinnii sale în suflete [32]. De aceea, „timpurile liturgice nu sunt simple funcţiuni pioase, care dramatizează istoria mântuirii noastre ; scopul lor principal, ca şi eficacitatea proprie lor, este să producă în noi roadele Misterelor, pe cari le reprezintă" [33].

Viaţa creştină poartă, deci, un caracter transcendental, supranatural şi de gratuitate. Ea este un dar al lui Dumnezeu, ca rod al patimilor şi morţii, adică al jertfei Mântuitorului [34]. Harul liturghiei, ca al tuturor tainelor, ce ţin şi se întemeiază pe ea, este însă nevăzut şi acţiunea lui ne-ar scăpa, n'ar fi în nici un fel sesizat de su-

30) Vezi *Dom Gommaire Laporta,* Les Questions actuelles et paroissialles, n-rul cit., p. 177.

31) *Doublet,* op. cit., t, I, pp, 449 – 450.

32) Vezi *Gom. Laporta,* loc. citat, p. 176.

33) *G. Lefebre,* op, cit,, pag. 109 ; cf. şi *Nicolae Cabaşila,* op cit., cap. I, XVI şi XXII.

34) Cf. *Gom. Laporta,* ibid,. p. 176.

fletele credincioase, dacă liturghia n'ar avea riturile ei, ca tot atâtea viziuni, cu care spiritul nostru pune în legătură misterul ascuns, inscrutabil pentru ochiu. Graţie însă acestor rituri exterioare, lucrarea divină devine *socială*, se umanizează şi atrage în orbita influenţei liturgice chiar dintre acei membrii ai societăţii, cari nu sunt primitorii personali ai tainelor. Să ne gândim numai la starea afectivă a unor părinţi indiferenţi, cu ocaziunea ceremoniei botezului unui fiu al lor sau la reflecţiile unor asistenţi indiferenţi, asupra lecturii apostolului dela cununie [35]).

De aceea, Biserica a încadrat întreaga viaţă a fiilor ei în formele liturghiei, în care trebue să subsumăm — de sigur într'un înţeles mai larg — tainele şi ierurgiile bisericeşti, cuprinzând, ca „într'un angrenaj, într'un curent de graţie divină, toată existenţa omenească“ [36]), tocmai în scopul de a sfinţi şi a educa voinţa omenească, făcându o să se conformeze celei divine. Căci, de şi ritualul liturgic al Bisericii nu se preocupă direct de problemele sociale, totuş prin dispoziţiunea de spirit, pe care o creiază şi o întreţine acest ritual şi prin instituţiunile legate de dânsul, previne aceste probleme şi face convieţuirea posibilă, în timp ce autoritatea civilă, de obiceiu, trebuie mai întâiu să constate conflictele sociale, pentru ca după aceea să le poată sancţiona sau să încerce remedierea lor. Şi, din această cauză, câtă diferenţă de efecte, în materie disciplinară de exemplu, între acţiunea liturghiei şi a instituţiunilor civile. Tribunalul societăţii ne judecă, ne pedepseşte, dar nu ne transfigurează. Cu totul dimpotrivă, stigmatizările sale irită, de cele mai multe ori, viţiile noastre, fortificându-le în acest chip. Ritualul liturghiei din contră — cum este cazul epitimiilor duhovniciei sau ale vechei discipline a penitenţei — uneşte cu sentinţele sale, întotdeauna, onctiunea harului său şi influenţele puternice ale sfinţeniei sale. Numai mijloacele liturghiei pot pătrunde în tainele cele mai intime ale omului, pentru a înăbuşi aci pasiunile, de care pier societăţile şi pentru a face să înflorească virtuţile şi actele de eroism, din cari societatea îşi soarbe puterea şi strălucirea sa [37]).

Fără îndoială, lumea nu-şi dă seama de isvorul, care înviorează virtuţile şi eroismul moral, de isvorul care înviorează societăţile omeneşti. E greu să cerem oamenilor intoleranţi pentru concepţiunile spirituale, sau autosugestionaţi de anumite teorii, să consimtă a înţelege că viaţa morală şi, prin ea, cea socială, îşi înfige rădăcinile sale în viaţa rituală. In epoca noastră de progres, importanţa riturilor

35) Vezi *Ch. Grimand*, loc. cit. pag. 965—966.
36) *M. Festugière*, op. cit., p. 80.
37) Vezi *Doublet*, ibidem, pag. 156—157 şi 170.

sau formelor liturgice nu numai că nu a fost sesizată niciodată cu trebue, ci, mai mult, ele au fost considerate ca inutilitate şi incon patibile în deosebi cu demnitatea intelectualului, care, din punct vedere al credinţei, nu trebue să treacă dincolo de subiectivismul i dividual. N'aş putea caracteriza mai bine această situaţie, decât ami tind, în scopul unei comparaţii, o experienţă citată de *d-rul Fafn* despre nişte pasări de curte: găini, porumbei şi canari, care, fiin hrănite numai cu orez brut, erau perfect sănătoase. Dela o vreme, s'a servit orezul cojit. Toate s'au îmbolnăvit; dar, îndată ce a î ceput să li se amestece orezul cu tărâţele, ce-i fuseseră extrase, s'a făcut sănătoase. De vreme ce, însă, tărâţele nu cuprind nici un pri cipiu nutritiv, trebue să admitem că ele au, totuş, ceva, care es necesar sănătăţii animalelor: sunt *vitaminele!*

Sufletul, oare n'are şi el vitaminele sale, cari, însă, se găse inseparabil unite cu formele acestea exterioare sau riturile liturgice [38]

Este adevărat că sunt aproape inexistenţi, acei cari să d omului, care asistă la liturghie şi se roagă, importanţa socială, care o acordă un diplomat, *Donoso Cortés,* ambasador la Paris. „C ce se roagă — ziceà el — fac mai mult pentru lume decât cei ce luptă; dacă lumea merge din rău în mai rău, pricina e că se fac m multe lupte decât rugăciuni. Dacă am putea pătrunde în tainele Dumnezeu şi ale Istoriei, sunt sigur — completà el — că am fi tra sportaţi de admiraţie în faţa uriaşelor efecte ale rugăciunii, chiar lucrurile omeneşti".

Sunt puţini — ca şi inexistenţi, am zis — cei cari aprecia astăzi liturghia, ca factor cu valoare socială, de şi împrejurările g nerale ale vieţii actuale o indică ca atare. Dar, totuş, sunt. Căci vrem să privim altfel ideia unei biserici pentru studenţimea noast universitară, care să poată merge la o liturghie săvârşită pentru dâns unde să-şi poată uni, în jertfa euharistică, cultul ei subiectiv cu ac acţiune obiectivă, hărăzită a spiritualiza fiinţa omenească; — id scumpă d-lui Rector al Universităţii, căruia I. P. Sf. Patriarh i-a ră puns — precum se ştie — nu numai cu acea vie şi naturală sat facţiune, ci şi cu măsura cuvenită, în vederea pregătirii şi *prin turghie,* a conducătorilor diferitelor activităţi sociale, în viaţa de mâi

Este, deci, încă o mărturie despre valoarea socială a liturgh şi încă un prilej binevenit ca Biserica să prelucreze printr'însa, mai fecund, sufletul generaţiei de astăzi.

Preotul PETRE VINTILESCU

38) Citat după *G. Lefebvre,* op. cit., pag. 89.

SENTINŢA DE EXCOMUNICARE DELA 16 IULIE 1054.

I. VERSIUNEA GREACĂ.

Isvoare şi lucrări mai des citate aci:

Leo Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum, Paris 1646.

„ „ De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Coloniae Agrippinae, 1648.

Cardinalul Humbert, Brevis et succinta commemoratio eorum quae gesserunt apocrisiarii sanctae Romanae et apostolicae sedis in regia urbe et qualiter anathematizati sunt Michael cum sequacibus suis (citat „*Commemoratio*"), *Migne*, P. L. *143*, 1001—1004.

Cardinalul Humbert, Adversus Graecorum calumnias, ib., col. 929-974.

„ „ Contra Nicetam, ibidem, col. 983—1000.

„ „ Adversus Simoniacos, ibidem, col. 1005—1212.

Leon IX, epistola 100 (întâia către Mihail Cerularie), *Migne*, P. L. *143*, 744—760).

Idem, epistola 102 (a doua către Mihail Cerularie), ibidem, col. 773—777.

Idem, epistola 103 (către Constantin Monomahul), ibidem, col. 777—781.

Mihail Cerularie, epistola (întâia) către Petru al Antiohiei, *Migne*, P. G. *120*, 781—796.

Idem, epistola (a doua) către Petru al Antiohiei, ibidem, col. 816—820.

Σημείωμα περὶ τοῦ ριφέντος πιττακίου ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ παρὰ ἀπὸ Ῥώμης πρέσβεων κατὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Μιχαήλ, μηνὶ Ἰουνίῳ, Ἰνδικτ. Z. („*Edictum synodale*"), *Migne*, P. G. *120*, 736—748.

Sigebert (Sigebertus Gemblacensis monachus), Chronographia, *Migne*, P. L. *160*, 57—240.

Wibertus, Sancti Leonis vita, Migne P. L. *143*, 457—504.

E. Amann, art. Michel Cérulaire, în Dictionnaire de Théologie catholique, fasc. LXXXV—LXXXVI, Paris 1928, col. 1677—1703.

L. Bréhier, Le schisme oriental du XI-e siècle, Paris 1899.

J. Gay, L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I-er jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867—1071), Paris 1904.

Aug. Fr. Gfrörer, Byzantinische Geschichten, t. III, Graz 1877.

Hefele-Leclercq, Histoire des conciles, t, IV, p. II, Paris 1911.

J. Hergenroether, Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, t. III, Regensburg 1869.

M. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, t. I, Paris 1926.

A. Michel, Humbert und Kerullarios. Studien, erster Teil, Paderborn 1925.

Idem, Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts, zweiter Teil, Paderborn 1930.

Pentru o bibliografie mai completă a shismei, a se vedeà Bréhier, Hefele-Leclercq, Amann şi Michel (I, p. 1—6). De adăogat: Μητρ. Φιλαρέτου Βαφείδου. Τὸ πρωτεῖ ν τοῦ πάπα Ρώμης ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς Ἐκκλησίας ἐξελισσόμενον, Salonic 1929; Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος, Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης. Ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη Atena 1930.

* * *

Actul funest, prin care, aruncând anatema asupra lui Mihail Cerularie şi a ortodocşilor, legaţii papali consacrau formal desbinarea dintre Biserica latină şi cea greacă, ni s'a păstrat, împreună cu povestirea faptelor respective, în două forme: In raportul latin scris de cardinalul Humbert, autor principal al sentinţei de excomunicare şi factor hotărâtor în politica bisericească a papii Leon IX (Brevis et succinta commemoratio [a]) şi în actul sinodului ţinut la Constantinopol la 20 Iulie 1054 (Σημείωμα περὶ τοῦ ῥιφέντος πιττακίου [b]). Ambele

a) Vezi titlul întreg în lista bibliografică de mai sus.

b) Idem.

documente vorbesc despre misiunea legaților papali la Constantinopol și despre evenimentul dela 16 Iulie 1054, iar hotărârea sinodului dela 20 Iulie, numită de obicei „edict sinodal", ne informează mai deaproape și asupra celorce au urmat la Constantinopol, pânăla 24 Iulie 1054.

Între cele două rapoarte există importante deosebiri de prezentare și de apreciere a faptelor, explicabile prin pasiunea și interesul cu care le privesc cele două părți adverse. Acordând tot creditul cardinalului Humbert, istoricii romano-catolici iau de bază povestirea lui și infirmă versiunea greacă, acuzând pe Mihail Cerularie de voită denaturare a faptelor, spre a-și justifică atitudinea ce a avut față de legați.

Se pretinde chiar, după spusele lui Humbert [c]), că și sentința de excomunicare dela 16 Iulie 1054 a fost „falsificată" de patriarh, cu intenția de a aţâţà cu ea poporul contra împăratului și a legaților [d]). Dintre specialiștii shismei, Hergenröther, Delarc [e]) Gfrörer, Bréhier, Hefele-Leclercq, mai ales, judecă pe patriarhul grec ca pe un neleguit fixat definitiv la stâlpul infamiei. Nu fără greutate și contraziceri, desigur, pentrucă firea și conduita legaților, și în deosebi a cardinalului Humbert, explică și justifică ele mai întâi măsurile lui Mihail Cerularie. Spre deosebire de cei citați însă, se observă la unii cercetători mai noi ai shismei o înțelegere ceva mai justă a oamenilor și a faptelor dela 1054. W. Norden [f]), J. Gay, E. Amann, A. Michel recunosc, sau lasă să se înțeleagă, că violentul cardinal nu poate fi crezut în totul pe cuvânt și conced pânăla un punct, că este loc și pentru cele afirmate de patriarhul de Constantinopol (J. Gay, op. cit., p. 498-499).

Sperând să putem face mai târziu studiul acestor fapte, ne mărginim aci la documentul principal al shismei, care este sentința de excomunicare. O dăm în traducere, cu edictul sinodal, deci după forma greacă, în care evenimentele

c) Commemoratio, col. 1002 B. C.

d) Wibert, în op. cit., col. 499 A; Histoire littéraire de la France, citat în *Migne,* P. L. *143,* 924 B-C; *L. Bréhier,* op. cit., p. 121; *Hefele-Leclercq,* op. cit, IV, II, p. 1006.

e) Un pape alsacien. Essai historique sur saint Léon IX et son temps, Paris 1876, p. 439 sq.

f) Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, p. 16-28.

sunt povestite mai amănunţit, adnotând-o şi indicând în anexă locurile corespondente din referatul cardinalului Humbert, pentru a arătà deosebirile. Ele sunt puţine şi neînsemnate, aşà cum recunosc de altfel chiar acuzatorii patriarhului [g]). A admite, după Humbert şi Sigebert [h]), că Mihail Cerularie a falsificat (omnino=cu totul!), la început, sentinţa de excomunicare, cu scopul de a revoltà poporul şi că a trebuit ca legaţii să trimità împăratului, din cartierul rusesc al oraşului [i]) un „exemplar excommunicationis verissimum", pentru restabilirea textului ei, — însemnează a nu ţine seamă de fapte.

Sentinţa a intrat în mâna altora, înainte de a fi fost adusă patriarhului; cu toată greutatea, cu care se citià latineşte, nu erà exclus să se ia cunoştinţă de cuprinsul ei înainte de a se face o traducere oficială. Dar nu se puteà, mai ales ca patriarhul să se pună în situaţia de a publicà întâi o sentinţă falsă şi a aveà apoi să discute şi condamne, cu sinodul sentinţa autentică. S'ar fi contrazis şi compromis fără nici un motiv, pentrucă sentinţa erà în ea însăş atât de scandaloasă şi de insultătoare, încât făceà de prisos orice încercare de a o schimbà, care mai puteà fi şi uşor demascată. Chiar dacă ar fi fost lipsit de prevedere, patriarhul — neputând să facă el traducerea — trebuià, cum s'a şi întâmplat, ca s'o încredinţeze altora; printre ei este şi un latin, Ioan Spaniolul, precum şi un om de importanţa unui protospatar (Cosma). Este naiv a se crede, că patriarhul puteà să le ceară — lor sau altora — o traducere falsă, sau pe care s'o prezinte el poporului falsificată după gustul său. Dacă ea ar fi existat, ar fi cunoscut-o împăratul şi ar fi putut s'o aibà prin el legaţii. Humbert ar fi păstrat-o şi publicat-o cu mare satisfacţie, ca pe un document zdrobitor pentru patriarhul de Constantinopol, pe care aveà tot interesul să-l umilească. Acuzaţia, că Mihail Cerularie a falsificat sentinţa de excomunicare, pare a fi deci de valoarea şi seriozitatea aceleea că Grecii au scos din simbolul credinţei pe Filioque [j]).

Din începutul edictului sinodal, se va vedeà că el îm

---

g) Hergenröther, op. cit., III, p, 760, 763; *Amann,* în op. cit., col. 1694

h) In op. cit., col. 211 C.

i) Commemoratio, col. 1002 B.

j) Commemoratio, col. 1003 B; vezi şi nota 12 mai jos.

prumută, rezumând, pe al enciclicei lui Fotie către patriarhii orientali dela 867 [k]). Mihail Cerularie ia deasemea din această enciclică unele din argumentele sale contra Latinilor în controversa despre Filioque. Şi în epistola a doua către Petru al Antiohiei, el imitează începutul enciclicei lui Fotie. Aceasta arată importanţa ce păstră încă enciclica, în conflictul dintre cele două Biserici, precum şi lipsa de originalitate, ca polemist, a lui Mihail Cerularie. A spune totuş, ca J. Bousquet, că „edictul sinodal reluă în întregime (en entier) enciclica lui Fotie" [l]), însemnează a nu cunoaşte din proprie lectură nici enciclica, nici edictul.

Caşi Fotie, Mihail Cerularie înştiinţează pe ceilalţi patriarhi despre cele intâmplate cu Latinii, scriind patriarhului de Antiohia şi prin el celor de Alexandria şi Ierusalim [m]).

Textul edictului sinodal se găseşte, în afară de *Migne* vol. cit., în manuscris, în cod. LXXVII, 62, la Viena.

Leo Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum, p. 161-171 (text grec), p. 171-181 (traducere latină).

Fabricius, Bibliotheca graeca, t. V, p. 114 sq.

Mansi, t. XIX, 811-822 (defect).

C. Will, Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saec. XI composita exstant, Leipzig-Marburg 1861, p. 155-168.

1054 **Insemnare despre pitacul [2]) aruncat de trimişii Romei pe sfânta masă, împotriva Prea Sfinţitului Patriarh Domnul Mihail, în luna Iunie [3]), indiction 7 [4])**

Sub prezidenţa Prea Sfinţitului nostru Stăpân şi Patriarh ecumenic Mihail, în partea din dreapta celor pentru cate-

k) Vezi *Studii teologice* an. I, No. 2 (1930), p. 56-76.

l) L'Unité de l'Eglise et le schisme grec, Paris 1913, p. 185.

m) Epistola II către Petru al Antiohiei, 7-8, col. 820.

1) Numerele puse la margine vor arătà coloana din *Migne*, P. G. 120.

2) Σημείωμα περὶ τοῦ ῥιφέντος πιττακίου (Edictum de projecto pittacio)

3) Greşit, în loc de Iulie.

4) Anul 1054 (indiction 1 = an 1048).

humeni [5]), prezenţi fiind prea iubitorii de Dumnezeu mitro-
737 poliţi Teofan al Cizicului şi singhel [6]), Nichìta al Calcedonului şi singhel, Laurenţiu de Dyrrachion şi singhel, Antim al Sidei Nicolae al Pisinuntei, Leon al Mirelor, Leon al Trapezuntei Ioan al Smirnei, Eusebiu al Adrianopolului, Constantin al Mitilenei, Nicolae al Honelor, Hypatios al Hidruntei şi arhiepiscopii Leon al Caraviziei, Grigore al Mesimvriei, de faţă fiind şi demnitarii patriarhali [7]).

Nu erà deci, pe cât se pare, sătul de rele cel viclean Şi deaceea nu încetează de a se insinuà pe lângă dreptcredincioşi şi de a născocì totdeauna cevà nou împotriva adevărului Aşà a suggerat omului câte nenumărate înşelăciuni înainte de venirea Domnului în trup. Chiar şi după aceea, nici nu s'a lăsat cu totul, nici măcar nu s'a oprit un timp de a amăg şi a atrage la el prin nenumărate rătăciri şi ademeniri pe ce cari îl ascultă. Dar şi acestea fiind înlăturate şi revenindu-l dreptcredincioşilor pioasa şi profunda speranţă, că nu se vo mai găsi niciodată născocitori de noi religiuni întru toate cele d cari, contra dreptei judecăţi, cel rău a căutat să se atingă ş ale cărui uneltiri s'au întors împotriva lui însuş, acum niş bărbaţi nelegiuiţi şi detestabili — căci ce i-ar puteà numì u dreptcredincios ? — bărbaţi iviţi din întunerec (căci erau făptur din părţile Apusului), venind în acest dreptcredincios şi d Dumnezeu păzit oraş, din care ţâşnesc isvoarele ortodoxie ca dintr'un loc înalt şi ridicat spre cer, şi din care curg pânăl

5) Galeriile de sus ale Sfintei Sofii, rezervate deobicei femeilor, dar des de largi, pentru a cuprinde şi mari adunări (v. *L. Bréhier,* op. cit., p. 124 ; *D Cange*, Constantinopolis christiana III, p. 33—34).

6) Σύγκελλοι erau secretari, oameni de încredere, chiar şi duhovnici patriarhilor. Aveau rang de episcopi şi cea dintâi demnitate în Biserică după c de patriarh. A se vedeà : *J. Pargoire,* L'Eglise byzantine de 527 à 847, ed. Paris 1923, p. 62; *L. Bréhier,* op. cit. p. 63 ; *Kerker* art. Syncelli, în Wetz und Welte's Kirchenlexicon, ed. 2, t. XI, col. 1094—1095; *H. F. Jacobson-P Meyer*, art. Syncellus, în Realenzyklopädie für protest. Theol. und. Kirche, ed. t. XIX, p. 226 (şi isvoarele indicate : *Thomassin, Suicerus, Du Cange*) ; Ἀθην γόρα Παραμυθίας καὶ Πάργας, Ὁ θεσμὸς τῶν συγκέλλων ἐν τῷ Οἰκο μενικῷ Πατριαρχείῳ, Atena 1927, şi în Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντιν σπουδῶν. an. 5, Atena 1928 (şi extras, Atena 1929).

7) Sinod ţinut la 20 Iulie 1054 ; v. *L. Bréhier*, op. cit. p. 124—125 ; *Michel*, op. cit., II, p. 93, 111; *Aug. Fr. Gfrörer*, op. cit., t. III, Graz 1877, p. 5 (părtinitor).

marginile pământului şuvoaele curate ale dreptei credinţe, adăpând ca nişte râuri, cu dogmele dreptcredincioase, sufletele cele din toată lumea, au căzut în el ca un trăznet sau cutremur sau potop de grindină; sau mai degrabă, propriu vorbind, năvălind ca un mistreţ, au încercat să strice cu deosebirea lor de dogme cuvântul cel drept [8]), ba au depus şi scrisoare pe masa cea tainică a marii lui Dumnezeu Biserici; prin care ne-au anatematizat pe noi, sau mai degrabă au anatematizat Biserica dreptcredincioasă a lui Dumnezeu şi pe toţi ortodocşii, cari nu se supun nelegiuirilor lor, pentrucă suntem dreptcredincioşi şi voim să se înalţe ortodoxia, imputându-ne între altele [9]), că nu admitem să ne radem barba ca ei şi să schimbăm contra firii chipul cel dela fire al omului [10]) şi că primim împărtăşania, fără să facem deosebire, dela preoţi căsătoriţi [11]). Pe lângă acestea, zic că am voit să falsificăm, prin raţionamente nedrepte şi prin cuvinte schimbate şi prin exces de îndrăzneală, sfântul simbol, care are din toate hotărârile sinodale şi ecumenice putere inatacabilă, pentrucă nu zicem ca ei, că sfântul Duh purcede dela Tatăl şi dela Fiul, — o, uneltirile celui rău! —, ci zicem că purcede dela Tatăl [12]). Şi nu voesc nici să ia în seamă Scriptura care

8) Comp. epist. II către Petru al Antiohiei, III: „Ἐκόμπαζον δὲ, καὶ ὡς ἐπὶ διορθώσει τῶν ἡμετέρων, οὐκ ἐπὶ διαστροφῇ τῶν οἰκείων ἀφίκοντο". (*Migne*, P. G. *120*, 816 D); epist. I. către Petru al Antiohiei, XV (*Migne*, P. G. *120*, 796 A).

9) Comp. ibidem, col. 817 A; „ἄλλα τέ τινα τῆς αὐτῶν δυσσεβείας διεξιοῦσαν ληρήματα".. Grecii mai erau acuzaţi şi de alte erezii, decât cele arătate în sentinţa de excomunicare (numiţi iacobiţi, teopashiţi; v. *L. Bréhier*, op. cit., p. 109—110).

10) V. *A. Michel*, op. cit., II, p. 143. n. 5, 6 (şi p. 110, 201).

11) Comp. epist. II către Petru al Antiohiei, III (*Migne*, P G. *120*, 817 A).

12) In sentinţa de excomunicare dela 16 Iulie 1054, stă în adevăr şi această enormitate; „sicut Pneumatomachi vel Theumachi absciderunt a symbolo Spiritus sancti processionem a Filio" (*Migne*, P. L. 143, 1003 B), care reduce cu mult, fie buna credinţă, fie lăudată erudiţie a cardinalului Humbert. *Hergenröther* a căutat o scuză în necunoaşterea istoriei de către legaţi şi în puterea convingerii lor dogmatice (op. cit. III, p. 758, n. 119). V. şi *A. Michel*, op. cit. II, p. 160, 161 (n. 4), 166, (n. 3); I, p. 84, n. 2; *M. Jugie*, op, cit., t. I, 274, n. 4, 275; *E. Amann*, în op. cit., col. 1689. De notat, că Humbert făceà Grecilor şi alte imputări greşite (comp. *Hergenröther*, op. cit., III. p. 751, n. 87).

zice: „Nu tăiaţi barba voastră“ [13]), nici să înţeleagă, că aceasta (a nu aveà barbă) a făcut-o Dumnezeu potrivită fe-
740 meilor, pentru bărbaţi însă a socotit-o nepotrivită; ba necinstesc pe faţă şi canonul al patrulea al sinodului din Gangra [14]), care zice despre ceice resping căsătoria: „Dacă cinevà socoteşte, că nu trebue să primească împărtăşania dela preotul căsătorit, care liturghiseşte, să fie anatema“. Prin aceasta nesocotesc şi necinstesc şi sinodul al şaselea, care zice [15]): „De oarece am aflat, că în Biserica Romanilor s'a predat în chip de canon, ca aceia cari se vor învrednicì de hirotonie de diacon sau de preot să declare, că nu se vor mai apropià de soţiile lor, noi, urmând canonului vechi al grijii şi rânduelii apostolice, voim ca să rămână în vigoare şi de acum înainte căsătoriile legitime ale bărbaţilor sfinţiţi; ca nicidecum să nu strice legătura cu femeile lor, sau să se lipsească de împreunarea cu ele la timpul cuvenit. Aşà că, de se va aflà cinevà vrednic de hirotonie de diacon sau de subdiacon, să nu fie nicidecum împiedecat să se ridice la această treaptă, locuind împreună cu soţie legitimă, şi nici să nu i se ceară la timpul hirotoniei să declare, că se va abţine dela legăturile cele îndreptăţite cu propria soţie. Pentru ca nu cumvà să fim siliţi astfel să batjocorim căsătoria legiferată şi de Dumnezeu binecuvântată în prezenţa Lui, căci glasul evangheliei strigă: „Cei pe cari Dumnezeu i-a unit, omul să nu-i despartă“ [16]), şi apostolul învaţă: „Cinstită este nunta întru toate“ şi „patul este neîntinat“ [17]) şi „te-ai legat de femee? Nu cere deslegare“ [18]). Dacă deci va îndrăznì cinevà, pornind contra canoanelor apostolice, ca să lipsească pe vreunul din cei sfinţiţi, adecă preot, diacon sau subdiacon, de legătura şi împreunarea

13) Levitic XIX, 27; v. şi *Migne,* P. G. *120,* 790—791, n. 51, precum şi nota 10 de mai sus; deasemenea Aşezămintele apostolice I, 3 (în Scrierile Părinţilor apostolici, trad. de Pr. *I. Mihălcescu,* Econ. *Matei Pâslaru* şi Econ. *G. N. Niţu,* vol. II Chişinău 1928, p. 7).

14) An. 343. Can. 4: „Εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος, ὡς μὴ χρῆναι λειτουργήσαντος αὐτοῦ προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω“. V. *Hefele-Leclercq,* op. cit., I, II, 1029—1045.

15) Can. 13.

16) Mat. XIX, 6,

17) Ep. c. Evrei XIII, 4.

18) Ep. I Cor. VII 27.

cu femeea sa legitimă, să fie anatema. Deasemenea şi dacă vreun preot sau diacon, sub pretext de pietate, îşi alungă femeea, să se aforisească; iar dacă stărue, să se caterisească [19]).

Pe lângă acestea, nu voesc să înţeleagă nicidecum, când zic că sfântul Duh purcede nu numai dela Tatăl, ci şi dela Fiul, că nici dela evanghelişti nu au graiul acesta, nici dela vreun sinod ecumenic n'au primit această dogmă blasfematoare [20]). Căci Domnul Dumnezeul nostru zice: „Duhul adevărului, care dela Tatăl purcede" [21]); iar ei, părinţii acestei noi nelegiuiri, zic: „Duhul, care dela Tatăl şi dela Fiul purcede", fără să înţeleagă, iarăş, că dacă însuşirea sfântului Duh stă în purcederea Lui dela Tatăl, tot astfel şi în naşterea Fiului stă însuşirea Acestuia; iar dacă sfântul Duh purcede şi dela Fiul, cum zic ei în nebunia lor, sfântul Duh se deosebeşte de Tatăl prin mai multe decât Fiul. Căci purcederea dela Tatăl ar fi cevà comun sfântului Duh şi Fiului, nu însă şi cea dela Fiul. Iar dacă sfântul Duh s'ar distinge prin mai multe deosebiri decât Fiul, ar fi mai aproape de fiinţa Tatălui
741 Fiul decât sfântul Duh. Şi astfel, ar ieşi iarăş la lumină îndrăzneala lui Macedonie contra sfântului Duh, refăcând drama şi scena acelora [22]). In afară de cele zise, nu voesc nici să înţeleagă, că dacă tot ceeace nu este comun Treimii atotţiitoare şi de o fiinţă este numai al unuia din trei, purcederea sfântului Duh nu este cevà comun celor trei. Ei însă ne insultă astfel şi pe noi şi Biserica cea ortodoxă a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte au venit din Roma cea veche la prea piosul nostru împărat, uneltind şi altele împotriva plinirii Bisericii ortodoxe, spunând chiar dela început, că vin dela Roma şi pretextând că au fost trimişi de papa, în realitate însă, după sfaturile şi îndemnurile cele înşelătoare ale lui Arghyros, au venit dela ei înşişi şi n'au fost trimişi de papa [23]);

19) Vezi şi Enciclica lui Fotie, în „*Studii teologice*", an. I, No. 2. p. 71, n. 65.

20) Şi Fotie consideră pe Filoque ca un blasfem, ibidem, p. 68 (22, 24), p. 71 (33).

21) Ioan XV, 26; vezi şi Fotie, ibidem, p. 65, n. 38.

22) Fotie, Enciclica, ibidem, p. 64 (11).

23) Comp. şi epist. II către Petru al Antiohiei, 1 (col. 816 B); *A. Michel*, op cit. II, p. 48 n. 2, 63, 79; II, p. 159, n. 1, 167 (§ 93); J. Gay. op. cit., p. 498 499; *L. Bréhier*, op. cit., p. 115—116; *Gfrörer*, op. cit., p. 554; *E. Amann*, în op. cit., col. 1690—91; *M. Jugie*, op. cit., I, p. 271, 273, 277.

ba chiar şi epistolele ce pretindeau că aduc dela el erau plăsmuite, şi aceasta s'a cunoscut din multe altele şi din sigiliile scrisorilor dovedite pe faţă a fi false [24]). Actul cel scris de către aceşti neleguiţi contra noastră cu litere latine şi depus întâi pe masa marii Biserici a lui Dumnezeu [25]), în prezenţa ipodiaconilor de rând a doua săptămână [26]), pentrucă aceştia i-au făcut vânt şi l-au aruncat depe sfânta masă, cerând celor cari l-au pus ca să-l ia înapoi, iar ei n'au voit, fiind căzut pe jos, a ajuns în mâinile multora; pentru a nu se răspândi în public blasfemele lui, Smerenia noastră l-a primit şi chemând pe câţivà din cei cari ştiu să traducă din limba latină în cea greacă, adecă pe protospătarul Cosma Romanul, pe Pyros şi pe monahul Ioan Spaniolul [27]), a pus să se traducă actul [28]). Şi cuprinsul actului tradus de ei sună cu înseşi cuvintele lor astfel:

„Oricine se opune credinţei şi sacrificiului [28 a]) *scaunului roman şi apostolic să fie anatema şi nici să nu fie primit ca ortodox, ci să fie numit prozimit şi nou Antihrist* [29]). *Humbert* [30]) *prin graţia lui Dumnezeu episcop al sfintei Biserici a Romanilor, Petru episcop de Amalfi, Frideric diacon şi sachelariu, tuturor fiilor Bisericii catolice. Sfântul scaun roman, cel din frunte şi apostolic, cu care se pune în special de acord — ca fiind capul — grija tuturor Bisericilor, ne-a învrednicit, în interesul păcii şi nevoii bisericeşti, să ne trimită ca apocrisiari în acest oraş im-*

24) Comp. epist. I către Petru al Antiohiei, VI (col 785 A) şi VII (col. 788 A) epist. II, II-III (col. 816, C-D ; comp. şi iocurile din nota 23 şi mai ales *J. Gay* (loc. cit.), care recunoaşte în povestirea lui Mihail Cerularie „certains detalis qui semblent tout à fait authentiques" p. (498).

25) Comp. epist II către Petru al Antiohiei, IV (col. 817) A ; Commemoratio, III (col. 1001 C): „chartam excommunicationis super principale altare posuerunt sub oculis praesentis cleri et populi".

26) V. epist. II către Petru al Antiohiei, V (col. 817 B) şi nota 88.

27) V. *A. Michel*, op. cit. II, p. 147, n. 3.

28) Ibidem, p. 159 n. 6, 426.

28 a) Euharistic.

29) Această primă frază nu face parte din sentinţă, ci constitue o altă excomunicare, pronunţată în faţa împăratului şi a demnitarilor lui şi înscrisă în textul latin după sentinţa depusă în biserică (P. L. *143*, 1004 C); v. şi *Hergenrocther*, op. cit., III, p. 759, n. 120.

30) Οὐμβερτος. comp. cu forma latină Ubertus, pe care o mai are numele cardinalului (v. *Migne*, P. L. *143*, 915 A şi n. 1).

perial, ca să descindem și să vedem, precum este scris[31]*), dacă s'a împlinit în faptă strigătul, care fără încetare s'a ridicat din acest oraș pânăla urechile noastre; iar dacă lucrul nu stă astfel, să se știe. Să afle deaceea, înainte de*
744 *toate, glorioșii împărați*[32]*), clerul, senatul și poporul acestui oraș Constantinopol și toată Biserica catolică, că am cunoscut aici lucruri, din care am avut multă bucurie pentru ceeace este bun și mare, și ne-am întristat mult pentru ceeace este rău. Cât pentru stâlpii statului, penlru cei în cinste și pentru cetățenii cei înțelepți, orașul este prea creștin și ortodox*[33]*). Cât pentru Mihail însă, cel care prin abuz se numește patriarh*[34]*), și pentru colaboratorii nebuniei lui, zilnic se seamănă nenumărate zizanii eretice în mijlocul lui*[35]*). Ca și Simonienii*[36]*), vând darul lui Dumnezeu*[37]*), iar ca Valesii fac eunuci pe oaspeții lor și-i ridică nu numai la demnități preoțești, ci și la episcopat*[38]*); ca și Arienii, rebotează pe cei botezați în numele sfintei Treimi și mai ales pe Latini; caşi Donatiștii jură*[39]*), că în*

31) Geneza XVIII, 21.

32) Înțelege desigur și pe împărăteasa Zoe, soția lui Constantin IX Monomahul, și pe sora ei Teodora, care erà părtașă la demnitatea imperială. Vezi *Ch. Diehl,* Figures byzantines, I série, ed. 9. Paris 1922, p. 245—290; *Gfrörer*, op. cit., p. 538, 561, 569.

33) Comp. cu epist. 100 a lui Leon IX (către Mihail Cerularie), XXXl: „...religiosi principes et orthodoxi, atque Christianissima et deo devota civitas" (col. 764 D) și concluzia trasă de *Leo Allatius:* „Tempore itaque Constantini Monomachi et Patriarchae Cerularii, non tantum in reliquis Patriarchatibus Orientis, sed in Constantinopolitana ipsa Civitate, pietas catholica in tuto erat" (De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione, lib. II, cap. IX. col. 615-616).

34) Comp. *Commemoratio,* (col. 1003 A): „Quantum autem ad Michaelem abusive dictum patriarcham" cu epist. 103 a lui Leon IX (către Const. Monom.): „Confrater noster archiepiscopus Michael" (col. 780 A) și cu formula de adresă din epist. 102 (către Mihail Cerularie): „Michaeli Constantinopolitano archiepiscopo" (col. 773 C).

35) Comp. cu epist. 100 a lui Leon IX (către Mihail Cerularie) IV (col. 746 B): „non cessant zizaniorum pestes im medium tritici spargere".

36) Pentru ereziile cari urmează, vezi la sfârșit anexa A.

37) Formulând această acuzație, Humbert este în contrazicere cu sine însuș. In „Adversus Simoniacos". lib. III, cap. X, el laudă pe Greci, că respectă hotărârile privitoare la persoanele și la lucrurile bisericești (col. 1154 D).

38) A se vedeà pentru situația eunucilor în cler, can. 21—24 ale sfinților apostoli, can. 1 al sin. I ecum., can. 8 al sin. „protodevtera" (sub Fotie, 861).

39) Ἐπιορκοῦσι; textul latin: affirmant (col. 1003 B)

afară de Biserica Grecilor a pierit din toată lumea şi Biserica lui Hristos şi jertfa cea adevărată şi botezul; caşi Nicolaiţii admit căsătorie trupească şi o apără pentru slujitorii sfântului altar; caşi Severienii, spun că legea lui Moise este blestemată; caşi Pnevmatomahii sau teomahii, au tăiat din Simbolul credinţei purcederea sfântului Duh dela Fiul; * [40]) *caşi Nazareii, ţin atât de mult la curăţirea cea trupească a Iudeilor, încât opresc să fie botezaţi copiii cari mor înainte de a opta zi dela naştere, să fie împărtăşite femeile la menstruaţie sau la pericol de naştere, sau să fie botezate, dacă sunt nebotezate* [41]), *şi hrănindu-şi perii capului şi ai bărbii, ca Nazareii, nu primesc la împărtăşanie pe cei cari îşi tund părul şi îşi rad barba, după rânduеala Bisericii romane. Pentru aceste rătăciri şi pentru multe alte fapte ale lui, Mihail, fiind mustrat prin epistola domnului nostru Leon papa* [42]), *a dispreţuit să se pocăească* [43]). *După aceea a refuzat cu desăvârşire şi să se prezinte şi întreţină cu noi, trimişii papii* [44]), *veniţi pentru a pune cu chibzuinţă capăt unor atât de mari rele* [45]) *şi n'a ascultat de sfatul cel sănătos al împăraţilor şi al celor înţelepţi, cari-l îndemnau să-l urmeze, şi — caşi mai înainte — a închis bisericile Latinilor şi numindu-i azi-*

40) * In traducerea greacă lipseşte aci acuzaţia privitoare la maniheism.

41) Comp. epistola canonică a sf. Dionisie al Alexandriei, can 2 (şi nota din Πηδάλιον, p. 528–529); can. 6 şi 7 ale sf Timotei al Alexandriei Πηδάλιον, p. 642—643; novela 17 a lui Leon Filozoful; sf. Vasile cel Mare, Ἀσκητικά, ὅροι κατ' ἐπιτομήν 309 *(Migne, P. g. 31)*. A se vedeà, pentru toleranţa lor, dispoziţiunile din Aşezămintele apostolice, cartea VI, cap. 27, 28, 30 (trad. cit., II, p. 176—181)

42) Înţelege desigur epistola adusă de legaţi, care este a doua din cele adresate de Leon IX lui Mihail Cerularie. Cea dintâi pare a nu se fi trimis (comp. *Hefele-Leclercq,* op. cit., t. IV, II, p. 1101—1102).

43) Textul grec este în acest loc defect; traducerea se poate face după cel latin: „resipiscere contempsit" (Commemoratio, col. 1004 A); comp. *Humbert* Contra Nicetam XXXV (col. 1000 B): „Tu vero, miserrime Niceta, donec respiscas, sis anathema".

44) Comp. epist. II către Petru al Antiohiei, III (col. 816 D). V. *L. Bréhier,* op. cit., p. 113; *A. Michel,* op. cit., I, p. 85 n. 2, II, p 157.

45) Comp. epist. 102 a lui Leon IX (către Mihail Cerularie): „Cessent ergo haereses et schismata, et diligentibus legem Dei jam non erit scandalum, sed pax multa" (col. 776 C-D).

miți[46]*, i-a persecutat pretutindeni cu vorba și cu fapta*[47] *într'atâta, încât a anatematizat în fiii lui*[48] *scaunul apostolic, împotriva căruia semnează ca patriarh ecumenic*[49]*. Drept care*[50]*, noi neputând să suferim violența și insulta atât de mult auzită la adresa primului scaun apostolic și*
745 *privind cu teamă, cum credința catolică se cufundă în multe chipuri, cu judecata de mai înainte a sfintei și nedespărțitei Treimi, a scaunului apostolic, ai cărui reprezentanți suntem și a tuturor Părinților ortodocși ai celor șapte sinoade*[51]*, subscriem precum urmează la anatema cea din toată Biserica catolică, pe care domnul prea piosul papa a pronunțat-o împotriva aceluiaș Mihail și a celor cari îi urmează, dacă nu se vor pocăi*[52]*. Mihail, care este patriarh prin abuz, neofit*[53]*, care a primit shima monahală de frică omenească, iar acum este vestit între mulți pentru crime ce nu se mai pot îndreptă*[54]*, și cu el Leon numit al Ahridei și sachelariul aceluiaș Mihail, Nichifor*[55]*,*

46) Comp. epist. 100 a lui Leon IX (către Mihail Cerularie), XX : „Cessate subsannando azymitas vocare" (col. 759 A).

47) Comp. ibidem : „aut ecclesias illis denegare, aut tormenta, sicut coepistis, inferre și ep. 103 (către Constantin Monom), col 780, B.

48) V. *A. Michel*, op. cit. II, p. 126, n. 2.

49) Această enumerare de acuzații, dintre cari unele nu formau atunci obiectul controversei, arată că legații papali țineau să integreze în procesul ce făceau Grecilor toate motivele lor de nemulțumire și voiau, prin sentință, să termine dintr'odată cu toate.

50) Comp. *Leo Allatius,* De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione, col. 616 : „Sed cum Michaël Patriarcha decretis vollet stare et colloquium Apocrisiariorum devitaret, quin etiam Ecclesiis ad sacra celebranda interdixisset, ideo, saepius monitus, nec resipiscens, multipliciumque errorum convictus, simulque Leo Achridanus eadem sentiens et alli sequaces, im magna Ecclesia sanctae Sophiae, coram universo populo et Clero, excommunicantur". *Wibertus,* Vita S. Leonis, lib. II, IX (col 498 D).

51) V. *A. Michel,* op. cit. II, p. 425 (nu se recunoșteà deci și un al optulea sinod ecumenic, 869—870).

52) Comp. cu sfârșitul tratatului lui Humbert, Adversus Graecorum calumnias, col. 974 A.

53) Comp. epist. 102 a lui Leon IX (către Mihail Cerularie) : „Denique diceris neophytus et non gradatim prosiluisse ad episcopale fastigium" (col. 774 A). Deasemenea în epist. 100, XXX (col. 764 B-C). V. *L. Bréhier,* op. cit., p. 60, 108. Despre importanța acuzației, vezi *W. Norden,* op. cit., p. 25, n. 2.

54) „Nunc etiam criminibus pessimis diffamatus" (Commemoratio, col. 1004 B).

55) In Commemoratio (col. 1004 B) : Constantinus. Unul erà probabil nume de botez și celalt de călugărie (v. *A. Michel,* op. cit., II, p. 142, n. 6).

care a călcat cu picioarele în public [56]*), sacrificiul Latinilor şi toţi cei cari urmează lor în arătatele rătăciri şi cutezanţe, să fie anatema maranata cu Simonienii, cu Valesii, cu Arienii, cu Donatiştii, cu Nicolaiţii, cu Severienii, cu Maniheii, ale căror dogme le împărtăşesc, şi cu ceilalţi cari zic că pâinea dospită este însufleţită, şi cu toţi ereticii, iar mai degrabă cu diavolul şi cu îngerii lui, dacă nu se pocăesc* [57]*). Amin, amin, amin"* [58]*).*

Acestea deci sunt scrise în acel act nelegiuit şi criminal. Iar Smerenia noastră neputând să lase nerăsbunată şi nepedepsită o atât de mare îndrăsneală împotriva dreptei credinţe şi neruşinare, a comunicat acestea puternicului şi sfântului nostru împărat; şi pentrucă ei plecase cu o zi mai înainte, după ce i-am raportat acestea, a trimes să-i cheme înapoi în marele oraş; şi au sosit în grabă, dar n'au voit să vină la Smerenia noastră, sau să apară la vedere în sfântul şi marele sinod şi să dea vreun răspuns pentru nelegiuirile ce au vomitat. Dar ei, urmând actului depus în scris, au pretins că au şi mai multe de spus împotriva credinţei, decât celece au scris, şi au mai zis că mai degrabă preferă să moară, decât să vină în văzul nostru şi al sinodului [59]). Aces-

56) „Ὅστις τὴν τῶν Λατίνων θυσίαν φροφανῶς ατεπάτησε τοῖς ποσί" col. 745 A, din „qui Latinorum sacrificium profanis conculcavit pedibus" (Commemoratio, col. 1004 B): profanis tradus προφανῶς!

57) Comp. cu sfârşitul tratatului lui Humbert, Contra Nicetam, XXXV (col. 1000 C) şi cu Rationes de sancti Spiritus processione a Patre et Filio, c. 4, în *A. Michel,* op. cit., I, p. 101 § 2.

58) In Commemoratio urmează acî (col, 1004 C) „alia excommunicatio" rostită „viva voce", în faţa împăratului şi a demnitarilor, pusă de traducători la inceputul sentinţei de excomunicare (v. nota 29).

59) Cu această declaraţie şi cu mişcarea populară provocată de sentinţa dela 16 Iulie 1054, susţin istoricii romano-catolici bănueala, că Mihail Cerularie urmărià prinderea şi moartea legaţilor papali *(Hergenroether,* op. cit., III, p. 759-760, 763 n. 15; *Hefele-Leclercq,* op. cit., IV, II, 1105 n, 4; *L. Bréhier,* op. cit., p. 121—122); comp. şi Notitia historica din *Migne,* P. L. *143,* 913; Notitia hist. et litteraria, ibidem col. 919 A. Bravada cardinalului nu presupune însă numai decât vreo ameninţare sau un plan de ucidere din partea Grecilor şi cu atât mai puţin a patriarhului. Poporul s'a revoltat şi alteori dela sine contra împăratului (V. *Ch. Diehl,* op. cit., p. 280). *E. Amann* mărturiseşte: „Quant au plan machiavélique prêté à Michel d'attirer les légats dans un guet-apens, il est absolument impossible d'en démontrer l'existence. Humbert est trop passionné pour que son témoignage puisse emporter pièce" (în op. cit., col. 1697). V. şi *A. Michel,* op. cit. II, p. 26 (n. 1).

tea ne-a anunțat nouă și sinodului, că le-au spus ei, puternicul și sfântul împărat, prin răspunsul ilustrului magistru, cel peste cereri [60]) și al prea iubitorului de Dumnezeu hartofilax și al scriitorului memoriului. Și pentru a nu fi voit să se întâlnească cu noi și cu sinodul, puternicul și sfântul nostru împărat n'a aprobat să fie siliți a veni, considerându-i învestiți cu oficiul de ambasadori. Nu se cuvenia însă, iarăși — și era de altfel nedemn — ca să rămână nerăsbunată o atât de mare neruşinare, și a îngrijit de un mijloc minunat pentru tămăduirea unui asemenea lucru și a trimis o cinstită și venerată scrisoare către Smerenia noastră prin Ștefan, prea sfântul monah și econom al marii Biserici, și Ioan magistrul cel peste cereri, și Constans vestarhul și decanul filozofilor [61]). Această scrisoare grăește astfel: *„Prea Sfinţite Stăpâne, cercetând cu privire la cele întâmplate, Majestatea mea a găsit că rădăcina răului vine dela interpreți [62]) și din partea lui Arghyros, iar cât pentru oaspeții străini și cei puși de alții nu avem ce să facem. Pe cei vinovați i-am trimis bătuți către Sfinția ta, pentru ca prin ei să se învețe și alții [63]) să nu mai flecărească asemenea lucruri. Iar actul să fie ars în fața tuturor, după ce vor fi anatematizați și cei cari au dat sfat și cei cari l-au publicat* 748 *și cei cari l-au scris și cei cari au avut cât de puțină știre despre săvârșirea acestor lucruri. Căci Majestatea mea a poruncit ca și pe vestarh, ginerele lui Arghyros, și pe vestis, fiul lui să-i pună la închisoare, ca să petreacă acolo strâmtorați, așa cum merită pentru această chestiune [64]). Luna Iulie, indiction 7“*. Acestea cuprindeà scrisoarea imperială și sfântă [65]). Deci, prin purtarea de grijă a piosului împărat, actul cel nelegiuit însuș, cei cari l-au pu-

60) „Ἐπὶ τῶν δεήσεων“, referendarul.

61) „ὑπάτου τῶν φιλοσόφων“, (literal: consulul filozofilor), care atunci era Mihail Psellos (cf. *A. Michel,* op. cit. II, p. 196; *L. Bréhier,* op. cit., p. 123).

62) Comp. Commemoratio: „Unde imperator coactus, interpretes Latinorum Paulum ac filium ejus Smaragdum caesos et detonsos Michaeli tradidit; sicque tumultus ille conquievit“ (col. 1002 B). V. și *L. Bréhier,* op. cit. p. 123; *Gfrörer,* op. cit., III, p. 553.

63) V. *A. Michel,* op. cit., II, p. 477 n. 1.

64) V. *L. Bréhier,* op. cit., p. 123—124.

65) Exagerând în sens contrariu, *L. Bréhier* spune despre ea: „Cette lettre est un modèle de platitude et d'abaissement“ (op. cit., p, 123).

blicat şi au dat fie idee pentru facerea lui, fie că au ajutat celor cari l-au făcut, au fost anatematizaţi în marele secret[66]), în prezenţa celor trimişi de împărat. S'a judecat a patra zi, care este prima a săptămânii curente.

Iar în ziua de 24 a lunii în curs Iulie, când după obicei trebue să se citească şi hotărârea sinodului al cincilea în auzul mulţimii, se va anatematizà din nou şi acest act nelegiuit, precum şi cei cari l-au publicat şi scris şi cei cari au dat consimţimânt şi sfat la facerea lui[67]). Originalul nelegiuitului şi odiosului act aruncat de nepioşi nu s'a ars, ci s'a depus în sacrul secret al hartofilaxului[68]), spre continuă mustrare a celor cari au blasfemat în acest chip pe Dumnezeul nostru şi spre mai statornică osândă. Să se ştie, că la douăzeci ale lunii curente, ziua în care au fost anatematizaţi cei cari au blasfemat împotriva credinţei ortodoxe, au fost de faţă împreună cu arhiereii adunaţi cu noi astăzi toţi mitropoliţii şi arhiepiscopii aflători în oraş şi anume[69]): Leon al Atenei şi singhel, Mihail de Syleon şi singhel, Nicolae al Evhaniei şi singhel, Dionisie al Cariei şi arhiepiscop, Pavel de Limnos, Leon al Cotradiei, Antonie al Sikhiei[70]).

* * *

Anexa A.

Isvorul principal al lui Humbert pentru caracterizarea acestor erezii, de cari acuză pe Greci, este scrierea „*Praedestinatus*“ (Migne, P, L. 53,587—672) din prima jumătate a sec. V, îndreptată de un semipelagian contra lui Augustin şi bazată ea însăş, în mare parte pe Augustin, De haeresibus *(Migne,* P. L. *42,* 21—50). Este interesantă prin paralelele ce oferă la ereziile din sentinţa de excomunicare a lui Humbert şi a fost studiată din acest punct de vedere de *A. Michel,* Praedestinatus, eine ungenannte Quelle Kardinal Humberts im Kampfe gegen Kerullarios (1053/1054), în Festgabe Alois Knöpfler, hrsg. von H. Gietl und G. Pfeilschifter, Freiburg im Breisgau 1917, p. 240—247, reeditat în Humbert

66) Tribunalul patriarhal. (V. *L. Bréhier,* op. cit., p. 125, după *Du Cange* Constantinopolis Christiana II, XIV, p. 161); *A. Michel,* op. cit., II, p. 196—197)

67) *A. Michel,* op. cit., II, p. 198; *L. Bréhier,* op. cit., p. 125.

68) Comp. epist. II către Petru al Antiohiei col. 817 B.

69) V. *Hergenröther,* op. cit., III, p. 761, n. 5,

70) V. *A. Michel,* op. cit., II, p. 197, n. 4: Câte o listă de episcopi st la începutul şi la sfârşitul „Insemnării“; cei dela urmă au venit desigur în timpu şedinţei.

und Kerullarios, II, 410—415. A se vedeà şi *Otto Bardenhewer,* Geschichte der altkirchlichen Literatur, IV, Freiburg im Breisgau 1924, p, 520—521. Pentru a înlesnì o comparaţie, vom indicà şi locurile paralele din alţi ereziologi: *Epifaniu,* Κατὰ αἱρέσεων ὀγδοήκοντα (Πανάριος), *Migne,* P. G. 41; Ἀνακεφαλαίωσις, ibidem, t. 42; *Augustin,* De haeresibus; *Teodoret.* Αἱρετικῆς κακομυθίας λόγος, *Migne,* P. G. *83; Ioan Damaschin,* Περὶ αἱρέσεων, *Migne,* P. G. *94* (îi vom cità indicând doar coloana).

Simonienii: Epifaniu, Πανάριος, col. 285-296; Augustin, col. 25—26; Teodoret, col. 341—345; I. Damaschin, col. 689. Comp. *A. Michel,* II, 411 (3), *L. Bréhier,* op. cit., p. 168. Contra simoniei, Humbert a scris „Adversus Simoniacos" libri tres, (*Migne,* P. L. *143,* 1007—1212).

Valesii: O sectă cunoscută numai prin ceeace spune Epifaniu, Πανάριος, erezia 38 col. 849 (Οὐαλήσιοι) şi 1009—1017 şi Ἀνακεφαλαίωσις, col. 865 c; după el a luat Augustin, col. 32 (XXXVII), iar după Augustin, Praedestinatus, col. 598. Epifaniu spune, că erà socotită a fi dintre gnostici (ceeace el neagă), că ar fi existat în Arabia (la Răsărit de Iordan), că nu se ştie nimic despre întemeetorul ei Οὐάλης (crede că acest nume este arab); că se castrau şi castrau deasemenea şi pe alţii, fie prin convingere, fie chiar cu forţa (pe străinii cari întâmplător ar fi găzduit la ei). Invăţătura lor n'o cunoaşte mai deaproape, dar în Ἀνακεφαλαίωσις spune că profesau erezii, între cari şi respingerea legii şi a profeţilor Vechiului Testament (reprodus de I. Damaschin, col. 713 A). V. şi A. *Michel,* II, 413 (7) şi 415; *Chr. W. Fr. Walch,* Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, bis auf die Zeiten der Reformation, zweiter Theil, Leipzig 1764, p. 171-176 (judicioase precizări şi observaţiuni). Walch socoteşte cele spuse despre valesi legendă, şi în adevăr aşà par să fie. La Greci nu există desigur nimic analog, dar Humbert vorbià cu patimă: Ii acuză de o erezie, pe care o face suspectă şi odioasă însăş obscuritatea ei.

Arienii. Este curioasă şi acuzaţia de arianism, motivată de rebotezarea Latinilor de către Greci, iar aceasta justificată tocmai de o practică locală arianizantă, a botezului printr'o singură cufundare, obişnuită în Spania (v. *Hefele-Leclercq,* op. cit. II, I, 35—38; III, I, 179; *L. Duchesne,* Autonomies ecclésiastiques. Eglises séparées, ed. 2, Paris 1905, p. 90—91; *Hans von Schubert,* Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, p. 645). Mihail Cerularie scrie despre aceasta lui Petru al Antiohiei (epist. II, col. 805 A): „παρ'ὧν (τῶν Οὐανδάλων) ἴσως καὶ ἔμαθον ἀριανίζειν καὶ εἰς μίαν κατάδυσιν, εἰ τοῦτο ἀληθές,

ὡς ἐδήλωσας, τὸ βάπτισμα ἐπιτελεῖν"; comp. şi epist. I, XIII (col. 793 A
Această practică este combătută şi în *Panoplia*, cap. 64 (la *A. Miche*
II, 276), unde cei botezaţi printr'o singură cufundare sunt consideraţi c
nebotezaţi. Humbert se plânge şi în „Adversus Graecorum calumnias"
LXV *(Migne*, P. L. *143*, 972 C): „rebaptizatis Latinos catholice bapt
zatos". Validitatea botezului spaniol printr'o singură cufundare fusese r
cunoscută de papa Grigore cel Mare şi de teologii latini (v. *M. Jugi*
op. cit., t. III, Paris 1930, p. 70). Sinodul din Gangra (can. 7) şi sinod
quinisext (can. 95) condamnă botezul printr'o singură cufundare al eun
mienilor. A se vedeà şi numeroasele locuri din *A. Michel* II, p. 39 n.
şi 6 p. 95, 110, n. 10, p. 144—151 şi notele; *M. Jugie*, op. cit., t. II
p. 91—92 n. 4; nota 1 la can. 47 al sf. apostoli în Πηδάλιον, ed. 5 (
Nicolaidis Kesisoglu) Atena 1908, p. 68—70.

Donatiştii: Comp. *A Michel*, II, p. 39, n. 5; p. 414 (12).

Nicolaiţii: Epifaniu, Πανάριος col. 320—329; Ἀνακεφαλαίωσι
col. 856 B—C; Augustin, col. 26 *(V);* Praedestinatus, col. 589; Teo
doret, col. 401 B—C; I. Damaschin, col. 692 A. Comp. *Humbert*, Contr
Nicetam XXVI *(Migne*, P. L. *143*, 997): „o Nicolaita Niceta". V.
A. Michel, II, p. 411 (4)—412.

Severienii: Epifaniu, Πανάριος, col. 832—836; Ἀνακεφαλαίωσι
col. 861 C—D; Augustin, col. 30; Praedestinatus, col. 595; Teodore
col. 372; I. Damaschin, col. 704 B—705 A. Comp. *A. Michel*, II,
412 (6)—413.

Pnevmatomahii: A se vedeà pentru această absurdă acuzaţ
micul tratat al lui Humbert, Rationes de Sancti Spiritus processione
Patre et Filio... contra Michaelem Constantinopolitanum patriarcham e
rantem de Spiritu sancto..., la *A. Michel*, op. cit. I, p. 97—111 (şi st
diul introductiv, p. 77—94) şi interesantele note (la c. 3. § 1) p. 112
(la c. 4 § 1 a) p. 116. Interesant că şi un teolog din secolul trecut crede
caşi Humbert, că Grecii au şters pe Filioque din textul simbolului,
sec. VII: *Vicenzi*, De processione Spiritus sancti, Roma 1878, p. 1C
A se vedeà şi cele arătate la nota 12.

Nazareii: Epifaniu, Πανάριος col. 257—260 şi 388—4
Ἀνακεφαλαίωσις, col. 857 B; Augustin, col. 27 (IX); Praedestinat
col. 590; Teodoret, col. 389 A. Comp. *Humbert*, Adversus Gr
corum calumnias, LXVI (*Migne*, t. cit., col. 972 D-973 A); *A. M*
chel, op. cit. II, p. 412 (5).

Anexa B. Deosebiri în sentința de excomunicare, după:

Brevis et succinta commemoratio eorum quae gesserunt apocrisiarii sanctae Romanae et apostolicae sedis in regia urbe et qualiter anathematizati sunt Michael cum sequacibus suis (*Migne*, P. L. *143*, *1001—1004*).

Col. 1004 C: Quicunque fidei sanctae Romanae et apostolicae sedis ejusque sacrificio pertinaciter contradixerit, sit anathema, Maranatha, nec habeatur Christianus catholicus, sed prozymita haereticus. Fiat, fiat, fiat.

1002 C: cancellarius

1003 B: sicut Manichaei inter alia, quodlibet fermentatum fatentur animatum esse [72]).

1003 C: vel si paganae fuerint

1004 A: reprimere volentibus... denegavit,

Σημείωμα περὶ τοῦ ῥιφέντος πιττακίου ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ παρὰ ἀπὸ Ῥώμη πρέσ εων κατὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Μιχαήλ, μηνὶ Ἰουνίῳ, Ἰνδίκτ. Ζ. (Edictum de projecto pittacio in sacra mensa a legatis Romanis, contra sanctissimum Patriarcham Dominum Michaelem mense Iunio, indictione septima) (*Migne*, P. G. *120*, 736—748).

Col. 741 C: Ὅστις ἂν τῇ πίστει καὶ τῇ θυσίᾳ τῆς Ῥωμαϊκῆς καὶ ἀποστολικῆς καθέδρας ἀντιλέγοι, ἀνάθεμα ἔστω, καὶ μήτε δεχέσθω ὀρθόδοξος, ἀλλὰ λεγέσθω Προζυμίτης καὶ νέος Ἀντίχριστος (v. notele 29 şi 58).

741 C: (Φρεδέριχος (σακελλάριος [71]).

744 B: lipseşte [73]).

744 B: εἴτε ἀβάπτιστοί εἰσι.

744 C: ἀντιστῆναι λέγουσι... παντελῶς ἀπηρνήσατο,

71) Cuvintele nu-şi sunt exact corespondente; de văzut şi *Migne*, P. G. *120*, 785 n. 41; *J. Pargoire*, op. cit., p. 64: „Aux ornements pontificaux et sacerdotaux est préposé le *sacellaire*". Traducătorii au cedat — se pare — asemănării literale, ca în cazul arătat la nota 56.

72) Com. şi *Humbert*, Adversus Graecorum calumnias, XXXVIII, col. 953 D: „o virosa et maniosa Manichaeorum dicacitas!" şi Fragmentum disputationis contra Graecos, *Migne*, P. L. *143*, 1216 B.

73) Probabil eroare de copist, aşa cum arată şi dezacorduri ca „χριστιανικώτατος πόλις" (col. 744 A) şi punctuaţia defectuoasă. De notat că la recapitularea ereziilor, făcută la sfârşitul sentinţei (col. 745 A), maniheii sunt menţionaţi. Drept este, pe de altă parte, că acuzaţia de maniheism cădea greu Grecilor, cari o provocau prin ceeace susţineau despre virtuţile pâinii dospite şi defectul azimii (fără viaţă, ca o bucată de lut). Acuzaţia de maniheism era de altfel reciprocă (*A. Michel*, op. cit. II, p. 214, 16 şi n.).

1004 A: lipsește.

1004 A: et Ecclesias ad missas agendum interdixit.

1004 B: Michael abusivus patriarcha.

1004 B: diffamatus.

1004 B: et sacellarius... Constantinus,

1004 B: praesumptionibus.

1004 B: Pneumatomachis et Manichaeis et Nazarenis et cum omnibus haereticis.

744 C—D: οὔτε τῷ ὑγιεῖ δο
ματι τῶν αὐτοκρατόρων καὶ τῶ
φῶν νουθετούντων κατασπάσασθ
τὸν οὐχ ὑπήκουσεν,

744 D: lipsește,

745 A: Μιχαὴλ ὁ καταχρηο
πατριάρχης, [74]).

745 A: παρὰ πολλῶν διαπε
σμένος.

745 A: καὶ ὁ σακελλάριος...
κηφόρος [75]).

745 A: τολμήμασιν.

745 A: Μανιχαίοις [76]), σὺν οἷ
ματίζουσι καὶ τοῖς ἄλλοις.

TEODOR M. POPES

74) Pare mai just textul grec (adverb, nu adjectiv); comp. Commemo
col. 1003 A: „Michaelem abusive dictum patriarcham".

75) Vezi nota 55.

76) Lipsesc aci pnevmatomahii și nazareii; menționați în schimb ma
(v. nota 73), așa că și în traducerea greacă figurează toate ereziile imputate
cilor în sentința de excomunicare (în număr de nouă).

SUPRASCRIERILE PSALMILOR.

Nici o carte din sfânta scriptură nu s'a citit şi nu se citeşte aşa de mult ca *„Psaltirea"*. Tradusă neînţeles in vechile traduceri, greşit tradusă în cele noi, totuşi se citeşte, *dar nu se înţelege aşa cum trebue* din pricină că traducerile cele vechi sunt într'un stil ce nu se mai înţelege bine de noi azi; iar traducerile noi, nu sunt rezultatul unor studii serioase, ci sunt traduceri de mântuială.

Toate aceste traduceri nestudiate, şterg cu desăvârşire *caracterul poetic* al acestor psalmi. Şi tocmai această lipsă *îngreuiază* înţelegerea psalmilor. Nu o uşurează, cum zic ceice nu şi-au dat osteneala să studieze mai temeinic această carte.

Înţelegerea adevărată a acestor poezii este legată însă şi de alte studii tehnice grele, foarte puţin distractive şi fără nici un alt folos decât cel ştiinţific.

Între aceste studii migăloase şi grele este şi studiul *„suprascrierilor"* dela psalmi.

Aşa cum avem noi suprascrierile, în traducerile noastre vechi, nu se înţeleg.

În traducerile noi, în special cu privire la aceste suprascrieri, domneşte bunul plac [1]) ca şi la diferitele secte [2]).

Am publicat acest studiu, acum câţiva ani în urmă, în

---

1) Afară de traducerea—după ruseşte—făcută de P. S. Nicodim, fost episcop de Huşi, care, foarte prudent, lasă toate suprascrierile la o parte. Dă numai traducerea textului psalmului.

2) Aceste traduceri noi, între alte probleme grele, pun în discuţie şi următoarea: „Până unde se întinde—chiar puterea Bisericii—în ce priveşte *schimbările textului sfintei scripturi?"*.

revista „Biserica Ortodoxă Română". Revista se găseşte gre
iar puţinele broşuri separate s'au sfârşit. Având nevoe
Facultate de aceste studii migăloase, le public aci din n
însă mai complecte. Aş fi voit să public altceva, însă notiţ
studenţilor sunt aşa de greşite—mai ales unde trebue să
multe cuvinte străine—în cât nu se pot folosi fără întipări
de idei greşite.

***

Din toţi psalmii, numai 34 nu au suprascrieri.
Ele sunt de mai multe feluri:
1. Unele de ordin liturgic;
2. Altele de ordin muzical;
3. Altele de ordin poetic;
4. Altele sunt indicaţiuni istorice;
5. Iar altele de ordin personal.

Suprascrierile de ordin liturgic.

Unele din ele hotărăsc când să se citească sau că
psalmul. Şi avem:

La *ps. 30: T. M.* שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִיד

LXX: εἰς τὸ τέλος ψαλμος ᾠδης του ἐγκαινισμου τοῦ οἰκου, Δαυειδ:

Aquila: μελῳδημα ᾄσματος
Sym: ᾄσμα ᾠδης ὑπερ ἐγκαινισμου τοῦ οἰκου του Δαυειδ
Targ: שירתא על הנוכת בית מקדשא לדור

Ier.: psalmus cantici pro dedicatione domus, David

Pe româneşte T. M.: „Cântare la sfinţirea casii. De Dav
LXX-a ca Sym. Targ. Ier: „Întru sfârşit, psalmul cântării
noirii casii lui David".

Care casă?. „Casa Domnului", adică templul nu poat
căci lui David nu i s'a îngăduit să zidească templul (I Cron.
Afară de aceasta, psalmul nu cuprinde nimic ce s'ar re
la zidirea templului [3]).

3) Criticii protestanţi cred că psalmul este scris pe la 165 a. Chr., când Maccabeul a sfinţit din nou templul profanat de Antioh Epifaniu.

Dar tot criticii recunosc că, de şi psalmul este întrebuinţat de Iudei l bătoarea „Hanuca", în el nu se află nimic ce ne-ar face să credem că ar compus cu acest prilej. Din potrivă tocmai cuprinsul ne arată că el a fost c cu alt prilej, (Vezi Psalmii de Kittel, pag. 122).

Unii cred că pe locul ales s'ar fi clădit un altar (I Cron 22 1) şi David a compus psalmul cu prilejul sfinţirii acestui altar.

Dar cuprinsul psalmului este o rugăciune de mulţămire pentru scăpare de boală,

Ştim că David a făcut, între altele, şi păcatul de a face numărătoarea poporului, fără voea Domnului. De aceea i s'a spus să aleagă, din 3 pedepse, una. Şi el a ales: *boala*. Dar el nu a suferit nimic (I Cron. 21).

De aceia trebue să înţelegem prin „casă", nu templul, ci palatul lui. Cuvântul „בית" îl găsim, în acest înţeles, în expresia: „אשר-על-בית" adică: „acel, care este mai mare peste palat", sau cu un nume din istorie „Majordom", sau, cum am zice azi, ceva aproape cu „Mareşalul curţii".

Aşa pare că a înţeles şi Septuaginta, care traduce: „la înnoirea casii *lui* David".

Dar cu ce prilej? Unii zic că el a scris acest psalm după ce s'a întors în palatul necinstit de răscoala lui Abesalom şi a pus să-l sfinţească prin rugăciune. Dar în psalm nu se vorbeşte de mântuire de vrăjmaşi, ci de scăpare de boală.

Mai aproape de adevăr pare a fi faptul că David, după ce s'a isprăvit palatul său din Sion, a făcut o rugăciune către Domnul şi cu acest prilej a scris psalmul. El însă a fost oprit a lua parte la această rugă fiind bolnav şi de aceia roagă pe Dumnezeu să-l scape de suferinţă şi fiind sigur că va scăpa tot odată mulţămeşte Domnului pentru a lui milostivire.

Mai târziu acest psalm a fost întrebuinţat cu prilejul curăţirii templului după isbânda Maccabeilor împotriva vrăşmaşilor (I Maccab. 4 v. 52 urmare).

La ps. 38 şi 70 avem לְהַזְכִּיר.

Acest cuvânt poate se întrebuinţa la aducerea jertfei אַזְכָּרָה (Lev. 2_2).

In LXX-a este tradus cu „Εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου" determinându-se la care Azcara se cânta. Dar la ps. 70 are: εἰς το τελος τῳ Δαυειδ εἰς ἀνάμνησιν—εἰς το σωσαι με κυριον [4]).

Aquila: la ps. 38 are: μελῳδημα του Δαυειδ; iar
la ps. 70 are: τῳ νικοποιῳ τοῦ Δαυειδ του ἀναμιμνησκειν.

4) Teodoret spune că în unele texte a găsit acest adaos; în altele nu. (Vezi Migne P. G., vol 80. col. 858 sq.)

Ieronim: la ps. 38: Canticum David in commemoration
la ps. 70: Victori David ad recordandum.

Textul ebraic îl traducem cu: „spre aducere aminte
Tot aşa Aquila şi fericitul Ieronim.

Textul grec al LXX-ei îl traducem cu: „spre pomeni
pentru sâmbătă" la 38; iar la ps. 70: „spre a mă mântui p
mine Domnul".

Unii cred că acest titlu trebue înţeles ca o rugă căt
Dumnezeu ca El să-şi „aducă aminte" [5]) de psalmist, cu
s'ar potrivi la ps. 38.

Alţii cred că „להזכיר" ar fi un fel de melodie după ca
urma să se cânte toţi psalmii, cari aveau această suprascrier

Alţii socotesc להזכיר nu infinitivul hifil dela זכר, ci u
denominativ ce se trage din אַזְכָּרָה (Isaia 66_3). unde găsim
מַזְכִּיר לְבוֹנָה = cel ce aduce tămâe ca אזכרה. La jertfele n
mite: מְנָחוֹת o parte din cele aduse spre jertfă se arunc
în foc, pe altar. Aceasta se numea: אזכרה = ἀνάμνησις = adu
cere aminte. Deci הזכיר ar însemna că psalmul trebue cânt
cu prilejul acestei jertfe.

In adevăr, Targumii circumscriu această expresiune cu
„תושבחתא לדוד צָרִיר לבונתא דוכרנא טבא על ישראל" adică
legătură de tămâe, amintire bună despre Israel", în cât n
face să credem că aşa au înţeles acest titlu. In cazul acest
se potriveşte şi cu traducerea celor 70.

Septuaginta a adaos „pentru sâmbătă", la ps. 38. Da
la ps. 70 altfel. Acest adaos se poate astfel lămuri: In Le
$2_{2,9}$ şi $24_{7,8}$ se aminteşte אזכרה la jertfa de mâncare—מִנְחָה—
de sâmbăta. Şi fie că se întrebuinţa *numai* sâmbăta, fie c
de obiceiu sâmbăta, în traducere cei 70 s'au văzut obliga
să adaoge aceste cuvinte.

La **psalmul 60** pe lângă o supra scriere mai lungă, asupr
cărea vom reveni, mai avem un adaos: לְלַמֵּד = spre a în
văţa. LXX-a; Aq. Sym. εις διδαχην; Ier.: ad docendum. Ca
va fi fost însemnarea acestui „spre a învăţa", ca adaos
suprascriere, nu ştim sigur. Poate că după II Sam 1_{18} se i
trodusese obiceiul ca tinerii să „înveţe" cântecele ce avea

5) Vezi Iacob în „Zeitung der alttest, Wissenschaft", p. 126 din anul 1902.

un caracter patriotic războinic, cum David ceruse tinerilor să învețe elegia lui asupra lui Saul și Ionatan.

Psalmul 88 are tot ca adaos, la o suprascriere lungă, לְעָנוֹת. LXX-a are του ἀποκριθηναι, Aq.: του ἐξαρχειν, Ier.: ad praecinendum.

Se poate traduce cu: „a umili" sufletul (în legătură cu Levitic 16_{29-30} unde-i vorba de umilința, smerenia omului). Deci ar fi un psalm, care se va întrebuința la ziua pocăinței.

Ca și לִלְמַד nu putem ști ce a însemnat, ca adaos la suprascriere.

Psalmul 92 are: שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת adică: „o cântare la ziua sâmbetei". Cu prea mici și neînsemnate deosebiri și în traduceri la fel,

Psalmul 100 are לְתוֹדָה = „spre mulțămire [6])" sau pentru jertfa de pace. Dar cum jertfele de pace sunt de mai multe feluri, nu spune la care [7]).

Septuaginta și după ea și Sf. Vasile c. mare, traduc: „psalm spre mărturisire"

LXX-a ψαλμος... εις εξομολογησιν.

Aq. „ „ εὐχαρίστιαν.

Ier. canticum in gratiarum actione.

Sf. Vasile nu numește chiar acest psalm, dar zice că în zorii zilei se aduna comunitatea și aducea, ca rugă Domnului, jertfa „psalmului de mulțămire" (τον τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσι τῷ κυρίῳ), în cât este de crezut că el la acest psalm se gândea.

Imi pare însă mai sigur că este mai bine a traduce „pentru jertfa de pace", căci la aceste jertfe se aduceau mulțămiri Domnului pentru binefacerile primite. Și atât în ps. 56_{13} cât și în II Cron. 29_{31} este luat cuvântul în înțelesul acesta [8]).

Ps. 102 are ca titlu: *„rugăciune pentru un smerit, când este plin de mâhnire și-și varsă inima înaintea lui Dumnezeu în tânguire".*

---

6) Ca Aquila. De aceia unii cred că ps. era un cântec de procesiune, când intrau prin porțile curții templului.

7) Ritualul jertfei de pace, vezi în Lev. 7_{12-15}).

8) Vezi și Kittel, op. cit. p. 360.

Ps. 120—134 au ca titlu: שִׁיר מַעֲלוֹת. Sunt cântecele p
lerinilor în drum către Ierusalim.

LXX traduce: Ὠδὴ τῶν ἀναβάθμῶν ca şi Ieroinm.

Vulgata: „Canticum graduum".

Româneşte: „Cântarea treptelor".

Aq., Sym. au: „ᾠδὴ εἰς τὰς ἀναβάσεις. Teod.: ᾄσμα τ
αναβασεων [9]).

1. *LXX-a şi cei ce traduc* la fel se gândesc la cele
trepte de la templu ce duceau din curtea bărbaţilor în a f
meilor. In seara sărbătorii corturilor leviţii cântau aceşti
psalmi fiecare pentru o treaptă.

Foarte puţin probabil. Este o idee rabinică (inspirată poa
numai de traducerea LXX-ei şi a fer. Ieronim) însă târzie
fără temeiu.

2. Alţii [10]) zic că sunt psalmii ce se cântau de Iudei câ
s'au întors din Babilon.

Dar împotriva acestei susţineri este şi felul de exprima
ca şi cuprinsul. Dece să zică: מַעֲלוֹת şi nu מעלה, căci a fo
numai o întoarcere. Chiar în Esra 7_1 găsim הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל.
în Esdra 7_9 întoarcerea din Babilion tot „màala" se nume
Tot în Esdra 2_1 cei ce se întorceau din Babilon se numea
„olim". Iar ps. 120 şi 126 nu se potrivesc de loc pentru rob
babilonică. Psalmii 122 şi 134 presupun existenţa templul
şi a cultului la templu. Deci nu se poate reduce la întoa
cerea din robia babilonică.

3. Alţii (Gesenius) zic că: שִׁיר הַמַּעֲלוֹת sunt o categorie
psalmi cu o gradare în cugetare. Cugetările întemeiate
un cuvânt, dintr'un vers, se urcă şi se desvoltă în mod ritm
în desvoltare normală. Este aceea ce în greceşte se nume
Anadiplosis. De pildă în ps. 21 avem:

„La munţi ridic ochii mei.
„(Să văd) de unde va veni *ajutorul meu?*
„*Ajutorul* meu (vine) dela Domnul,
„Cel ce a făcut cerul şi pământul".

---

9) La ps. 122, LXX-a, Aq. Sym., adaogă: τοῦ Δαυειδ.

10) Vezi Teodoret de Cir. Migne 80.1878. Aceiaşi idee ce pare a fi şi în
ducerea lui Aq. Sym. şi Teodotiu.

— Dar nu la toţi aceşti psalmi se poate observa această gradare. Lipseşte la psalmii 124, 126, 131, 132 şi 133. Şi se mai găseşte şi la alţii psalmi (d. p. 93, 96, etc.). Şi chiar în afară de psaltire în Jud. 5_3, 6_6; Is. 17_{12} etc.

4. Alţii zic că sunt cântece cu acompaniament de instrumente, la care muzicanţii aveau intrări cu un crescendo caracteristic. Puţin probabil. Nu sunt dovezi.

5. Mai probabil este că sunt psalmii ce se cântau la pelerinagiile, ce se făceau la templul din Ierusalim în fiecare an [11]). De aceia şi מעלות la plural. Şi poate că, la început, să fi fost pluralul la „şir", adică „şirê" (st. cstr. pl.) = cântecele.

Psalmii *106, 107, 111—119, 135, 146, 148—150* au ca suprascriere: הַלְלוּ-יָהּ din care se cunoaşte şi întrebuinţarea lor.

După unii aceşti psalmi s'ar întrebuinţa astfel: Preotul, sau cel ce face rugăciunea, citeşte un vers sau jumătate de vers şi corul răspunde cu refrenul: *haleluia*. De aci şi părerea că acest „Alleluia" trebue să stea la sfârşitul psalmului.

Suprascrierile de ordin muzical

a) לַמְנַצֵּחַ. Pe româneşte l'am tradus cu: *„maestrului de cântări"*. Se găseşte la psalmi de 55 de ori şi anume: la 39 psalmi ai lui David; la 9 ai Korahiţilor; 5 ai lui Asaf şi la psalmii 66, 67, cari sunt fără numele autorului.

In proorocia lui Habacuc se găseşte la cap. 3 v. $_{19}$, ca subscriere şi cu însemnarea de infinitiv (τοῦ νικῆσαι LXX-a).

Vechile traduceri îl tălmăcesc în deosebite feluri, căci însemnarea cuvântului este nesigură, cum a rămas până azi.

Septuaginta traduce: Εἰς τό τέλος = întru sfârşit [12]).

Aquila traduce: τῷ νικοποιῷ = pricinuitorului de biruinţă.

Symmach traduce: ἐπινίκιος = cântec de biruinţă.

Theodotiu traduce: εἰς τὸ νῖκος = spre biruinţă.

---

11) Această interpretare a fost dată de Agellius 1532—1608). Primită şi de Herder în „hebräische Poesie", a fost susţinută de mulţi teologi.

In urmă de tot este apărată de Felix Bovet în „Les Psaumes des Maaloth" (Neuchatel 1889), Vezi şi Kittel. Psalmii.

12) Probabil că LXX-a a citit לָנֶצַח pentru veşnicie? dând psal. o însemnare eshatologică. Totuşi nesigur.

Ieronim traduce: victori, sau „pro victoria“ şi în ps. 67 „victor“ [13]).

Toţi dau cuvântului însemnarea obişnuită în limba aramеică şi ebraică târzie de *a învinge*.

Targumii îl dau cu לְשַׁבָּחָא = ad laudandum. Deci au luat cuvântul tot ca un infinitiv.

In cartea I-a a cronicilor (23 4 comp. v. 28—32 găsim נִצָּחָה = a fi în o funcţiune la templu. Şi anume cu însărcinarea de *a supraveghia* (נַצֵּחַ עַל-מְלֶאכֶת יְהוָה = a supraveghia peste lucrul dela casa Domnului).

Tot aşa şi în Esra (3 6 sq.) unde este vorba tot de supravegherea peste lucrul şi lucrătorii templului.

Acei 3300 de supraveghetori peste oamenii, cari lucrau la templul lui Solomon (I Reg. 5 30) sunt numiţi de cronist (II Cr. 2); מְנַצְּחִים עֲלֵיהֶם = cei ce supraveghiază peste ei.

La repararea templului, sub Iosia, citim că erau puşi leviţi לְנַצֵּחַ = spre a supraveghea (II Cr. 34 12) lucrul. Deci נצח = a supraveghea.

Insemnarea cea dintâiu şi cea mai veche a acestui cuvânt este însă *clarescere* = a fi curat, a străluci (ca şi în limba arabă). Dela această însemnare a trecut la aceea de „a ieşi mai la iveală de cât alţii, a putea să strălucească“. Şi atunci מנצח însemnează „acel, care dovedeşte calităţi deosebite în o specialitate“, este mai superior. Deci „*maestru*“. Şi în cazul nostru ar însemna „*maestrul muzicii templului*“.

Dar acelaşi cuvânt îl găsim şi la psalmii lui *Asaf*, care după 1 Cr. 16 5 era el însuşi maestrul muzicii templului, împreună cu *Heman* şi *Ethan*. Lor le erau ascultători cei 4000 de cântăreţi din templul lui Solomon.

In I Cr. 15 17-21 găsim că trei maeştrii cântau cu ţimbale לְהַשְׁמִיעַ = spre a suna tare, a se face auzit. Alţii, în număr de 12, cântau cu *nabla* şi *ţitera* לְנַצֵּחַ ce nu poate însemna de cât: „a cânta înaintea cuiva“.

In cazul acesta מנצח nu poate însemna maestrul cel mare al muzicii, ci ar fi *conducătorii corurilor*, cari aveau să orânduiască şi să facă exerciţii cu cântăreţii.

13) Staerk Z. A. W, 1892 crede că aceste deosebiri provin dela copiatori (p. 145)

Aceasta este părerea cea mai probabilă asupra însemnării acestui cuvânt [14]).

Totuşi rămâne nedeslegată întrebarea: Numai aceşti 55 de psalmi se cântau şi se învăţau de cântăreţi?

b) **Instrumentele** care aveau să însoţească cântarea, sau **melodia** [15]) după care să se cânte, de asemenea se arată prin aceste suprascrieri [16]).

La **psalmul 9** avem: עַל-מוּת לַבֵּן = După „Mori pentru fiu".

Symach, Targumii şi fericitul Ieronim traduc: „pro morte filii" [17]).

LXX ca şi *Vulgata* au: εἰς τὸ τέλος ὑπερ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ = in finem pro occultis filii = întru sfârşit pentru cele ascunse ale fiului. Adică au citit textul ebraic astfel: עַל-עֲלֻמוֹת.

Aq.: νεανιοτητος του ὑιου. Teod.: ὑπερ ἀκμης του υιου. Tot aşa Quinta et Sexta. Deci citesc: עַל-עֲלָמוֹת cu însemnarea: ti-

---

14) In revista „Pastor bonus" anul 34 caet 9 (1922 pag. 369), se dă ca traducere, ce li se pare a fi mai aproape de adevăr. „*de cor*", adică ps. ce aveau această suprascriere să se cânte „de cor" nu numai de cântăreţi.

Temeiul acestei traduceri ar fi LXX-a în care „τελος" ar însemna: grupă, divizune, (ca un tot întreg cu o deosebită însărcinare şi formaţie)...

Tocmai deosebirea ce pare că se face aci între „maestrul" şi „conducătorul" corului mă face să cred că noua traducere cu „starostele cântăreţilor" nu corespunde adevărului cum nici limbei româneşti vorbite azi şi cu atât mai puţin stilului bisericesc.

15) In ce priveşte arătarea melodiei după care se va cânta bucata putem înţelege obiceiul acesta dacă vedem ce se află în cărţile noastre bisericeşti.

Ori unde vei deschide vei găsi arătată melodia după care trebue să se cânte, în felul următor: „Glas 4. Arătatu-te-ai astăzi" sau „Glas al 3-lea. Fecioară astăzi" şi aşa mai departe.

Dacă le-ar citi cineva, care n'are ideie că „Arătatu-te-ai astăzi" şi „Fecioară astăzi" sunt începutul unor bucăţi aparte şi acolo stă numai să arate melodia, n'ar înţelege nimic. Aceste cuvinte n'au nici o altă legătură cu cuprinsul bucăţii în fruntea cărora sunt puse.

Tot aşa, mi se pare mie sunt şi multe din suprascrierile dela psalmi. Degeaba ne vom bate capul să le punem în legătură cu cuprinsul psalmului, căci nu la toţi se poate. Dacă vom ajunge să cunoaştem toate cântările de pe vremea aceia, atunci vom înţelege bine şi rostul multor suprascrieri şi vom şti dacă sunt aşa cum le avem noi, sau copiatorii le-au schimonosit, când au transcris textele.

16) עַל sau אֶל care-l găsim în aceste suprascrieri, în textul ebraic, este a traduce cu „după".

17) Dintre moderni, unii citesc מָוֶת לַבֵּן = moartea te face alb? Ce va fi însemnând? Unii cercetători noi, citesc după Aquila: עַלְמוּת חַבֵּן.

nereţe (asupra acestui cuvânt, vezi aci mai departe la ps. 81).

Foarte probabil însă că aceste cuvinte sunt *începutul unui cântec*, după a cărui melodie avea să se execute şi acest psalm [18]·

La **psalmul 22** avem: עַל-אַיֶלֶת הַשַּׁחַר. Pe românește: „După căprioara dimineţii".

LXX-a: εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς = întru sfârşit pentru sprijineala cea de dimineaţă:

Vulgata: „in finem pro susceptione matutina" pentru întreprinderea (sprijinul) de dimineaţă [19].

Aq.: ὑπες τησ ελαφου ὀρθρινης.

Sym.: „ „ ὁοηθειας της ὀρθρινης,

Ierom.: pro cervo matutino.

După datina iudaică אַיֶלֶת הַשַּׁחַר este lumina de dimineaţă, care premerge aurorii. Cele dintâiu raze ale acestei lumini sunt comparate cu coarnele căprioarei, de şi căprioara n'are coarne. Este probabil o schimbare în denumire. In loc de cerb, zice căprioară.

In talmudul Ierusalimitean, ca şi babilonic, este o zicătoare: „dela אילת השחר" până ce „răsăritul se luminează".

Deci foarte probabil că şi aci, prin aceste cuvinte, se arată cântecul după a cărui melodie urma să se cânte şi acest psalm.

În T. M. la psalmul **45** avem: עַל-שֹׁשַׁנִּים.

„ „ „ „ „ **60** „ עֵדוּת „ „ [20].

„ „ „ „ „ **80** „ „ „ אָל.

„ „ „ „ „ **45** LXX are: ὑπερ τῶν αλλοιωθησομένων.

Aq.: ἐπι τοις κρινος.

Sym.: ὑπερ των ἀθνων.

Ier.: pro liliis.

Vulgata: pro iis qui comutabuntur. Şi tradus pe românește: „pentru cei ce se vor schimba".

La **psalmul 60,** LXX are: „τοῖς αλλοιωθησομένοις.

Vulgata: „pro his qui immutabuntur". Traduse pe românește: „celor ce se vor schimba".

---

18) Vezi şi Kittel op. cit. p. 31-a.

19) Deci au citit: אֵילוּת (dela יאיל)=tărie?

20) Vezi şi în urmă pag. 79.

Aq.: ἐπι κρινων μαρτυριας.

Sym.: ὑπερ των ανθων μαρθυρια.

Ier.: pro liliis testimonium.

Dar LXX mai are adaos: εἰς στηλογραφίαν τῷ Δαυὶδ εἰς διδαχην şi tradus în românește „întru scrisoarea stâlpului spre învățătură".

La **psalmul 80:** LXX-a are: „εἰς τὸ τέλος ὑπερ τῶν ἀλλιωθησομένων, μαρτύριον τῷ Ασάφ.

Vulgata: pro his qui comutabuntur testimonium Asaf.

Românește: Intru sfârșit, pentru ce vor schimba mărturia lui Asaf.

Cum se vede traducătorii n'au înțeles textul, sau au avut un alt text după care au tradus.

שׁוֹשַׁן este numele „crinului", floare foarte răspândită în orient.

Deci în acești psalmi este sau *arătarea melodiei* după care să se cânte, sau על-שׁושנים, și על-שׁושנים עדות *sunt cuvintele* cu cari începea un cânt popular, pe care noi azi nu-l mai cunoaștem.

Unii au zis că שׁוֹשַׁן ar fi numele unui instrument muzical de forma crinului. Puțin probabil.

Alții au tradus עֵדוּת = mărturie și au socotit că ar fi un fel de poezie. Dar ce fel de poezie și ce caută unirea cuvintelor שׁוֹשַׁן, עֵדוּת nimeni n'a putut spune [21]).

La **psalmul 56** avem: עַל-יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים = „După porumbelul mut din depărtare" [22]).

In LXX-a avem: „ὑπερ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμένου = pentru norodul ce se depărtase dela cele sfinte.

Tot așa este și în *Vulgata* „pro populo qui a Sanctis longe factus est".

---

21) In timpul nou francezul *Second* a tradus cu: *„le lis lyrique"*. Dar ce era și ce ar fi *„le lis lyrique"* n'a putut nici el singur să spună. De asemenea V. Henneu în „Pastor bonus" anul 34 (1922 pag. 521 sq.) crede că pe temeiul cuprinsului ps. 45, 60, 69 și 80 ar fi să traducem: „Prietenului Susei", adică prietenilor Perșilor, căci „Susa" era capitala Persiei. Și în acești ps. poetul ar îndemna pe prietenii zeilor Persiei să țină la credința în Iahve. O simplă presupunere fără nici un temeiu.

22) Alții traduc „porumbelul terebintelui din depărtare". (אֵלֶם = terebint).

Probabil că LXX-a a luat aceasta în sens figurat şi în traducere a căutat să redea înţelesul figurii.

Aquila: ὑπερ περιστερᾶς ἀλἀλου μακρυσμιῶν adică la fel cu textul masoritic: „porumbelul mut din depărtare".

Sym.: ὑπες της περιστερας ἀπο του φυλου αυτοῦ απωσμενου του Λαυειδ.

Ier.: pro columba muta, eo quod procul abierit David.

Foarte probabil că şi aceste cuvinte sunt începutul unui alt cânt foarte cunoscut după a cărui melodie urma să cânte şi acest psalm.

La psalmii **57, 58** şi **59** avem: אַל-תַּשְׁחֵת = nu sfărâma.

In LXX-a: Μὴ διαφθείρῃς să nu strici, ca şi la Aquila şi Simmach.

In *Vulgata* „Ne disperdas".

La Ieronim „ut non disperdas".

Şi aceste cuvinte sunt de sigur arătarea melodiei după care avea să se cânte (Ibn Esra).

Raşi, cunoscutul rabin comentator al V. Testament, înclina a crede că aceste 2 cuvinte sunt numele unui instrument muzical.

La **psalmii: 8, 81 şi 84** avem: עַל-גִּתִּית.

In LXX-a ὑπερ τῶν ληνῶν = pentru teascuri. Tot aşa la Sym.

Vulgata „pro torcularibus" | deci la fel cu
Ieronim pro (în) torcularibus" | LXX-a.

Aşa dar toate aceste traduceri au cetit: עַל-חַגִּתִּת. Şi foarte probabil că avem a ne gândi la cântecele culegătorilor şi călcătorilor în lin, la vie, care se găseau şi la Greci sub numele de „ὕμνοι ἐπιλήγιοι" şi cari se află şi la alte popoare ca de pildă la Arabi. Dillman dă câteva exemple de aceste cântece. Din Judecători 9_{27}, Isaia 16_{10} şi Ieremia 25_{30} se vede că şi Israeliţii au avut asemenea cântece.

Insă Targunii au: על כינורא. Aq. şi Teodoţiu au tradus: „ὑπέρ τῆς γεθθίτιδος". Dar Aq. la ps. 81 are: ἐπι του λήνου·

După ei unii moderni traduc: *„pe ţitera după felul Gatic"* — *Gat* era un oraş filistean. Şi deci am avea a ne gândi fie la un instrument gatic, fie la o melodie gatică.

Delitzsch se gândeşte la o melodie particulară a gardei militare din orăşelul *Gat* (vezi II Sam. 15_{18}).

Cum psalmii cu această suprascriere sunt psalmii de laudă acele melodii sau instrumente gatice se crede că au fost potrivite pentru cuprinsul lor.

Toate însă sunt păreri. De oarece LXX-a şi chiar şi Aq. la ps. 81, ca şi Midraşul judaic se gândesc la teascuri, este probabil că părerea cea mai aproape de adevăr este cea cea dintâiu că ar fi în legătură cu cântecele de la vii.

La **Psalmii 53 şi 88** avem: עַל-מַחֲלַת.

In *LXX-a:* ὑπέρ Μαελεθ. In *Vulgata:* pro Maeleth. *Românește:* pentru Maelet, *Aq.:* ἐπι χορειᾳ (עַל-מְחֹלַת (?) dela מָחוֹל (?). *Sym.:* διαχορου *Teod.:* ὑπερ της χορειος. *Ier.:* pro choro; în 88 „per chorum".

Unii cred că „Maelet" este un *instrument* muzical. Alţii începutul unui cântec cunoscut şi deci ar arăta *melodia* după care să se cânte. Alţii îl pun în legătură cu מחלה = boală şi traduc: jalnic, trist. In fine, alţii, în legătură cu traducerea fericitului Ieronim şi celelalte traduceri greceşti, care îl derivă din חול (în Pilpel: a dansa, a juca), cred că se face alusiune la jocurile ce însoţeau cântul sacru.

Ce a însemnat cu adevărat nu ştim. Foarte probabil o melodie.

In **psalmul 88** este: עַל-מְהֹלַת לְעָנוֹת, care se traduce de LXX-a: ὑπὲδ Μαελεθ τοῦ ἀποκριθῆναι = pentru Maelet ca să răspundă[23]). *Aquila:* ...του ἐξαρχειν = לענת (?) (poate însemnarea: a începe?).

Până azi nu se poate şti ce însemnează.

În **psalmul 46:** עַל-עֲלָמוֹת. LXX-a are: ὑπέρ τῶν κρυφίων (adică au citit în ebraică עֲלֻמוֹת). *Aq.:* επι νεανιοτητων. *Sym.:* ὑπερ των αἰωνιων. *Ieron,:* pro juventutibus.

Vulgata „pro arcanis". Românește: *„pentru cele de taină"*. (Această expresie o găsim şi în I Cron. 15$_{20}$).

Unii traduc: ad voces puberes. Şi cum aci în text este „puellae puberae", traduc: „Pentru voci de fete". Şi fiind că se află locuri din care se poate deduce că în cor cântau şi băeţi şi fete, alţii traduc: *în sopran.* Dar împotriva acestui înţeles stă şi textul I Cron. 15$_{20}$ şi traducerile cele vechi.

23) Unii traduc: „spre umilire". Vezi şi în urmă pag. 73.

S'ar putea însă să fi fost şi începutul unui cânt, deci aci să indice *melodia.* Dar şi un instrument cu tonuri de voci subţiri [24]).

O *altă suprascriere este*: בִּנְגִינוֹת.

Se află la psalmii 4, 6, 54, 67, 76 şi Habacuc 3_{19}.

In singular נְגִינָה (ps. 77_7, plângeri 5_{14}) însemnează un instrument cu coarde.

Traducerile celor LXX-i, Aquila, Teodotiu, au: „ἐν ψαλμοῖς, sau ἐν ὕμνοις". Ieronim: in psalmis; Symmach: διὰ ψαλτηρίων.

Verbul נגן, în forma piel, are în tot locul în V. Testament ca şi în dialectul iudaic arameic însemnarea: *a cântà pe coarde.*

Este probabil că psalmii trebuiau pronunţaţi fiind însoţiţi de cântare pe coarde [25]).

In **psalmul 61** avem: עַל-נְגִינַת. Acest cuvânt este singularul dela נְגִנוֹת.

In **psalmul 5 avem:** אֶל-הַנְּחִילוֹת. LXX-a traduce: ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης (adică a citit אֶל-הַנְּחֻלַּת = pentru cea moştenitoare).

Aquila: ἀπο κληροδοσιων; Symach: ὑπερ κληρουχιων; Ieronim: „pro hereditatibus (adică au citit: אֶל-הַנַּחֲלֹת). Traducerile acestea sunt neînţelese.

Mulţi comentatorii traduc: „pentru flaut". Adică la cântare psalmul să fie acompaniat de flaut. In aces caz הַנְּחִילוֹת este tot una cu חֲלִילִים = flaut şi este derivat, prin compensaţiune, dela נחלות. Iar acesta dela חלל, care corespunde cuvântului arab: *halla* = a găuri. Şi atunci ar fi un nume deosebit pentru flaut. Unii cred că ar fi un flaut dublu.

In adevăr din Isaia 30_{21} se vede că flautul se întrebuinţa

---

24) „Αυλοίπαρθενικοί" cum le numeşte Kittel.

25) La unii ps. cuvântul acesta nu este singur ci cu לַמְנַצֵּחַ. Nesigur este dacă, în suprascriere, לַמְנַצֵּחַ depinde de cuvântul dinainte şi atunci traducem *dirijorului cu instrumentul pe coarde,* sau este independent şi trebue a traduce *dirijorului; pe coarde* (a se cântà).

In proorocia lui Habacuc este zis: *dirijorului cu acompaniamentul cântării pe coarde.* Deci cea din urmă traducere pare a fi cea adevărată.

la serviciu în templu. Din Talmud se vede de asemenea că se întrebuinţa şi pe timpul după robia babilonică. Astfel pare probabilă părerea celor cari traduc: *pentru flaut*. Dar rămâne nelămurit de ce autorul nu a întrebuinţat cuvântul obişnuit pentru flaut: חָלִיל sau חלילים. Şi al doilea de ce la nici una din traducerile vechi nu găsim această însemnare.

Poate că sunt şi aceste 2 cuvinte începutul unui cântec, şi atunci ne arată tot *melodia* după care trebuia cântat psalmul.

La **psalmii 6 şi** 12 avem: עַל-הַשְּׁמִינִית.

LXX-a traduce cu: „ὑπέρ τῆς ὀγδόης = pentru a opta.

Ieronim traduce la ps. 6; cu „super octava" dar la ps. 12 cu „pro octava". Aquila are, „ἐπί τῆς ὀγδόης". Symmach, „περὶ τῆς ὀγδόης". Targumii traduc: pe ţitera cu 8 coarde.

Părinţii bisericeşti cugetă la „ἡ ὀγδόη ἐκείνη ἥτις ἐστιν ὁ ἐφεξῆς ἀμῶν = octava aceia, care este a fericirei veşnicii".

Se mai găseşte în ps. 12, şi în I Cr. 15_{21}. Din aceste locuri se vede că nu este numele unui instrument muzical.

„בִּנְגִינוֹת עַל-הַשְּׁמִינִית" este pus în opoziţiune cu „בְּנֵבָלִים עַל-עֲלָמוֹת". Deci este un mod de cântare.

Delitzsch — ca şi Kittel şi alţii — explică pe „עַל-עֲלָמוֹת" cu sopran, iar „עַל-שְׁמִינוֹת" cu bas. Dacă este întocmai aşa nu ştim sigur.

În **psalmii 62** şi 77 avem: „עַל-יְדוּתוּן", ce este la fel în toate traducerile.

În **psalmul 39** „לִידוּתוּן" în Kere şi T; dar în Ketib. לְדִיתוּן.

Deci în ps. 39 pare a fi ל auctoris. Leditum este unul dintre leviţii cunoscuţi de pe vremea lui David (I Cr. 16_{41}, $24_{1, 3,6,}$ II Cr 5_{12}, 29_{14}). De aceia chiar în psal. 62 unii comentatori moderni vor să citească tot cu ל nu cu עַל.

Prepoziţiunea עַל ne face însă să ne gândim tot *la o melodie* cu acest nume. Şi la aceasta ne îndeamnă şi ps. 77, unde găsim pe „עַל-יְדוּתוּן", la un ps. de Asaf la care suprascrierea este la fel în toate traducerile. Probabil în ps. 39 este o greşală de transcris cu ל în loc de עַל. Şi lesne de înţeles, căci transcriitorul poate nu a cunoscut cântecul, dar de Ieditum auzise.

סֶלָה

Acest cuvânt nu este propriu zis o suprascriere. Stă însă în legătură cu serviciul religios şi cu muzica. Părerile sun împărţite asupra însemnării lui cu toate că se află de 71 de ori în psalmi şi — afară de ps. 66 $_{6,7}$ anonim — numai la psalmii lui David, sau la acei compuşi de poeţii renumiţi dela David încoace.

Se mai găseşte de 3 ori la profetul Habacuc cap. 3.

De cele mai multe ori *stă la sfârşitul versului* şi în to locul unit, în accent, cu cuvântul dinainte ca şi cum ar forma unul singur. Deci la punerea accentelor la testul de azi, era în manuscripte. Prin urmare este foarte vechiu.

Aceea ce se poate spune cu siguranţă asupra acestui cu vânt este că se crede a fi fost *un semn pentru muzică*, de oare ce se află la psalmii, cari au arătări muzicale ca: לַמְנַצֵּחַ sau מִזְמוֹר.

Numai în psalmii 7, 32 şi 89 nu este împreună cu unu din aceste cuvinte.

In ce priveşte însemnarea sunt mai multe păreri.

1) Unii cred a fi o prescurtare luându-se literile dela în ceputul cuvintelor: סכ לְמַעְלָה חָשָׁר ce însemnează: d'acapo

Dar asemenea prescurtări nu se mai găsesc în V. Testament

2) Alţii, ca Gesenius, cred că se derivă dela סָלָה = שָׁלָה = a tăcea, adică ar fi un semn pentru cântăreţ să facă o pauz în vreme ce muzica urmează mai departe.

Dar, nici în limba ebraică nici în cea arameică, סלה n însemnează a tăcea. Şi chiar în ebreeşte schimbarea שׂ cu ש este foarte rară, (סְרִיוֹן, שְׂרִיוֹן).

3) Targumii, Aquila, Ieromim şi în 7 locuri şi Peşito tra duc: (Aq. ἀεὶ; Targumii לעלמין = în saecula sau תדירא: sem per, ca şi Ieromim) „pururea". Tot în această însemnar găsim cuvântul şi în alte manuscripte.

Probabil că de pe vremea lui Aquila şi până la Ieromi această însemnare dau acestui cuvânt. Şi atunci ar fi cev cam la fel cu „Amin" din cântările noastre.

4) LXX-a, de câteva ori, Symach şi Teodotiu şi chiar m nuscriptele siriace de 28 ori, traduc cu „διάψαλμα" a căr

însemnare este nesigură. Poate că stă în legătură cu „ψάλλειν. De sigur că avea o însemnare muzicală.

Iacob de Edesa la Bar Hebraeus (10_1) zice: In unele exemplare, în loc de „διάψαλμα„ este „בכל זמן" = ἀεὶ, adică unde cântăreţul întrerupea cântarea sa, poporul, care asculta, trebuia să zică סֶלָה = pururea, adică necontenit să fie Domnul lăudat, ca şi refrenul: „acum şi pururea...".

5. O altă părere este a lui Ewald, care derivă acest cuvânt dela סָלַל sau סָלָה (סָלָא) *a ridica* (comp. סֻלָּם scară şi מְסִלָּה = scară, trepte (II Cr. 9_{11}). De aci derivând pe סֶלָה ar însemna: în sus: adică *tare, clar.* Este un semn pentru muzică de a intra, a începe, arătând în acelaşi timp că trebue să înceapă *forte, puternic.*

Dar faptul că סלה se găseşte şi la **sfârşitul psalmilor** (3, 9, 24, 46), arată că această părere nu poate avea temeiu.

Adesea se întâlneşte acest cuvânt împreună cu expresiuni, cari se referă la muzică. Deci ar fi o dovadă că şi „sela" este tot un semn pentru muzică. Iar origina întrebuinţării lui ar avea un înţeles liturgic.

Că ar însemna: „pururea", cum susţin mulţi, nu prea este de crezut, căci nu se poate explica filologic cum cuvântul a ajuns la această însemnare.

De asemenea nici derivarea lui dela שׁלח = a tăcea (pauză) nu este câtuşi de puţin dovedită. Nu poate fi vorba de tăcere, ci mai mult de un intermediu muzical.

Poate că traducerea cu „διάψαλμα", cum găsim în psalmii apocrifi ai lui Solomon, (17_{31}, 18_{10},) ne dă oarecare indicaţiuni asupra înţelesului acestui cuvânt. Iudeii au căutat să acomodeze aceste poeme după vechile lor cântece liturgice. Cântarea psalmului se întrerupea, în anumit loc, spre *a face loc unei doxologii sau binecuvântării,* zisă mai tare şi de un cor mai numeros şi poate chiar cu însoţire de instrumente. „Sela" deci ar arăta aceste întreruperi.

De oarece se găseşte uneori şi la mijlocul unei strofe sau chiar fraze, mulţi au fost ispitiţi să dea această însemnare cuvântului. Şi întemeiază această părere pe psalmul 68_5, unde verbul סלל = a face muzică, a cânta cu instrumentele. Şi atunci „Sela" însemna: Intrarea muzicei şi corului.

In psalmul 68_5, Targ. şi Sym. traduc סלו prin קלסו şi

שבח = a lăuda, a slăvi. Această însemnare ar sta în legătură şi cu însemnarea concretă a lui סלל = a ridica, a înnălţa (cum îl găsim şi în ebraica veche şi în judaica nouă). Dar atunci trebue să credem că a existat un cuvânt סלה = Slavă, Cântare de slavă, a cărui pronunţie s'a pierdut [26]). Este însă cu putinţă ca scrierea în mijlocul strofei sau frazei să fie o greşeală a copiatorilor.

După datele ce avem, însemnarea acestui cuvânt a rămas până azi nesigură.

La **psalmii** 9_{17} găsim הִגָּיוֹן unit cu סֶלָה.

LXX-a traduce „ᾠδή διαψάλματος.

Textul românesc nu traduce aceste cuvinte, ci le sare.

Ieronim traduce cu „sonitu sempiterno".

La ps. 92_4 LXX-a traduce הִגָּיוֹן tot cu ᾠδή.

Traducătorii ceilalţi se deosebesc unii de alţii [27]).

Dintre cei vechi, cei mai mulţi cred a fi un fel de refren, sau un fel de cântare [28]) executată pe instrumente cu coarde. Dar este puţin probabil.

Pitra in „Analecta novissima" (tom I), crede a fi ca şi siriacul *hegyână* = μελετη, un nume de poemă scandată sau rimată şi cu o anume modulaţie muzicală.

Suprascrieri de natură poetică.

מִזְמוֹר se găseşte numai în suprascrierile psalmilor de 57 ori. Adesea unit cu שִׁיר.

Cu puţine excepţii LXX-a şi Teodotiu au tradus ψαλμὸς. Aquila cu „μελῳδημα". Symmach cu „ᾠδή". Ieronim cu „canticum".

Rădăcina dela care vine este זָמַר şi în Piel (זִמֵּר), însemnează „a tăia viţa de vie" = (carpere; a ciupi; a ciuguli). Şi cum lăstarele viţii se ciugulesc, se ciupesc, aşa se ciupesc, se ciugulesc şi coardele la instrumente ca harfa, ţitera, chitara. Şi de aci însemnarea de *„a face muzică, a juca şi cânta"* [29]).

In Esod 15_2 şi Jud. 5_3 se întâlneşte זִמְרָה şi זִמְרָה şi însem-

26) Vezi Kittel, Psalmii p. LVIII.

27) Plină de haz este traducerea Păr. Radu şi Pişculescu cu „sprintenă însoţire", cari însă la ps. 9, neştiind ce este „higaion" îl lasă netradus.

28) Kittel, op. cit. 31.

29) Chiar în limba assiriană: *zamaru* = a cânta şi *zammeru* = cântăreţ.

nează „cântec". Aceasta ar fi, cu cea mai mare probabilitate, însemnarea cuvântului „mizmor".

Modul de vorbire în limbă deosebeşte pe זָמַר de שִׁיר, cum *„a face muzică"* se deosebeşte *„a cânta"*.

זמר cu בְּ înseamnă a cânta însoţit de instrumente, iar זִמְרָה înseamnă (câte odată) muzică sp. ex. Am. 5_{23}, deci מִזְמוֹר ar fi *„bucată pentru muzică"* şi שִׁיר *„cântec, bucată pentru voce"*.

In Vechiul Testament acest nume este mărginit numai la poeziile religioase, dar după Iisus Sirach (49_1) tot astfel de nume au şi bucăţile care se cântau de muzică la chefuri.

Dar nici în Vechiul Testament „Mizmor" nu este un nume generic pentru psalmi.

Abia prin traduceri a căpătat exclusiv însemnarea de psalm. (Siriaca: mazmuri, arab: mazămir, etiopă: mazmurat; greacă: ψαλμὸς (ψαλμοί).

* * *

שִׁיר (sau שִׁירָה). Se găseşte singur numai în psalmul 46. In ps. 18 este שִׁירָה. — Cu מִזְמוֹר, îl găsim în psalmii 30, 48, 64, 65, 68, 75, 76, 83, 87, 88, 92, 108 (de 8 ori שִׁיר מִזְמוֹר, de 5 ori מִזְמוֹר שִׁיר[30]).

In psalmii 120—134 este שִׁיר הַמַּעֲלוֹת.

In psalmul 45 este שִׁיר יְדִידוֹת = un cântec de iubire.

Psalmul ce poartă în suprascriere cuvântul שִׁיר este un psalm ce urmează să se cânte cu vocea.

* * *

מַשְׂכִּיל este un cuvânt pe care îl găsim la psalmii 32, 42. 44, 45, 52, 55, 74 78, 88, 89, 142, ca titlu: iar în text la ps. 47_8.

Cuvântul însemnează *„inteligent"* şi se întrebuinţează numai ca atribut la persoane.

Aşa îl traduc, în titlurile psalmilor, Aquila, unde aflăm:

30) La ps. 65 după Teodoret (Migne P. G. 80, col. 1346 unele manuscripte au adaosul: „φδὴ Ιερεμιου καὶ Ιεζεκιηλ καὶ τοῦ λαου". — Dar nu se mai găseşte nicăeri.

La Ag. în ps. 65 după „mizmor" se găseşte adaos „ἀναστασεως" despre care Teodoret (Mig. ibidem 1362) zice că nu se află la nici un alt traducător.

ἐπιστήμων = învăţat, care ştie; ca şi Ieronim, luându-l ca adjectiv la דָּוִד. Insă tot Ieronim la ps. 32 דוד משכיל traduce cu „David eruditi"; dar la ps. 42 cu „doctissimi", ceeace nu este posibil. In alte locuri traduce cu „eruditionis" (ps. 44) sau cu „eruditio" (ps. 142).

LXX traduce cu συνέσεως = al înţelegerii, sau „εἰς σύνεσιν". Symach cu „σύνεσις".

Targumii au שְׂכְלָא טָבָא adică „pricepere bună"[31]).

Gesenius traduce cu „poezie didactică" şi zice că acest fel de psalmi sunt „carmen sacrum ad res divines spectans".

Dar numai psalmii 32 şi 78 au cuprins didactic, ceilalţi nu. Aşa psalmul 45 este o *laudă a dragostei;* 142 o *rugăciune,* cu toate că din titlu sunt numiţi „maschil". Iar psalmul 104, care prin caracterul său este didactic, nu are titlul acesta.

De oarece forma hifil dela שכל are mai în tot locul însemnare intransitivă: *„a fi priceput"*, de acea şi „maschil" apare ca atribut numai la persoane. Chiar în II Cr. 30_{22} se zice despre leviţii muzicanţi că sunt הַמַּשְׂכִּילִים שֵׂכֶל טוֹב = acei cari execută cu pricepere. Intemeiat pe aceste motive, traduce Delitsch: „pia meditatio". Alţii însă cred că tocmai II Cr. 30_{22} ar arăta că prin „maschil" se indică nu un nume de poezie, ci felul poeziei din punct de vedere al formei artistice[32]).

După psalmul 47_3, pare a fi în adevăr un gen de poezie.

A se observa că psalmul 88, în o lungă suprascriere, are pe *„mizmor"* şi cu „şir" şi cu „maschil" şi aminteşte de Heman şi Corahiţi. Aceasta cam încurcă însemnarea acestor cuvinte.

De şi până astăzi, ceva absolut sigur, asupra acestui cuvânt, nu ştim, se pare că în adevăr părerea cea mai bună este că ar fi gen de poezie.

* * *

מִכְתָּם îl găsim în ps. 16 şi 56—60.

LXX-a şi Teodotiu îl traduc cu: „στηλογραφία" = scrisoarea stâlpului, sau „εἰς στηλογραφίαν" = spre scrisoarea stâlpului.

---

31) Radicalul שכל însemnează „a pricepe, înţelege, a fi cu băgare de seamă, a avea succes".

32) *Kittel,* op. cit., p. LVIII.

Targumii traduc: גְּלִיפָא תְּרִיצָא = sculptura recta. Deci se credea că aceşti psalmi se săpau în piatră. Puţin probabil.

La alţi psalmi targumii traduc: פַּרְשְׁגָנָא = exemplar, copie. In alte locuri au תָּם = humilis et simplex, sau humilis et perfectus. Tot aşa şi Ieronim. La fel Aq. şi Sym. cu ταπεινοφρονος και τον άπλου (sau του αμωμου).

Această explicare predomină în veac 3—5, dar nu este de nici un folos. Dacă Targ. au tradus întâiu aşa, sau au fost înrâuriţi de Aq. şi Sym., nu se poate stabili. Ieronim însă probabil că a fost înrâurit de aceste traduceri.

Alţii pun acest cuvânt, ca şi Aben Esra, în legătură cu בֶּתֶם = aur, şi traduc *„bijuterie de aur“*, făcând aluzie la poeziile arabe, numite *„de aur“*.

Alţii cred a fi o rădăcină ce însemnează a ascunde—şi deci מכתם însemnează: *„poemă misterioasă, enigmatică, ascunsă“*. Dar nu se potriveşte acest titlu cu cuprinsul psalmilor scrişi deasupra cu מִכְתָּם.

Hitzig şi alţii traduc: ἀνέκδοτον = apocrif, adică publicat pentru prima oară de cel ce a codificat psaltirea. In Is. 38_9 se zice de cântecul lui Hiskia, că este מִכְתָּב = scris. Dar rădăcina כתב nu se schimbă nicăeri în „כתם“. De sigur că chiar în Isaia va trebui corectat: מִכְתָּם.

Probabil că מכתם este un *termen tehnic* pentru un gen de psalmi.

* * *

שִׁגָיוֹן se găseşte numai în psalmul 7.

In proorocia lui Habacuc (3_1) se găseşte עַל-שִׁגְיֹנוֹת, deci pluralul cu עַל.

Radicalul, pe temeiul traducerilor Aq., Sym., Teod. şi Ieronim, este שָׁגַג (aram. שְׁגָא)=a rătăci, a se clătina, a fi fără şir.

LXX-a traduce cu: ψαλμὸς. Dar în Habacuc 3_1, traduce: μετ' ᾠδῆς = cu cântare[33]). Apuila: ἀγνόημα (necunoştinţă, gre-

33) Probabil că înrâurit de *saga* (sîriac) = a cânta. — In ebr. ar fi שגי (שגה). Deci ar fi să citim. ש nu שׂ. Dar nu este sigură această explicare, căci nu sunt dovezi.

şeală), Symmach, Teodotiu: υπερ ἀγνοίας. De aceia Ieronim traduce: „pro ignoratione".

Targumii au שְׁגִיוֹן tradus cu תירגמא דאוריתא = interpretarea legii. Probabil pentru că n'au înţeles textul ebraic.

La Habacuc 3_1, Aquila, Symmach, Teodotiu au ἐπὶ ἀγνοημάτων. De sigur i-au dat însemnarea lui שְׁגִיאוֹת (din ps. 19_{13}). = παραπτώματα (LXX) = delicta (Vulgata) = greşeli.

Raşi şi Midraşele vorbesc de „rătăcirea lui David". Dar n'are nici un înţeles, deci nu poate avea această însemnare.

Alţii — Delitzsch — traduc cu „dithyramb", adică o poemă în care este un amestec de sentimente, cu treceri repezi când la sentimente de nelinişte, când la încredere tare şi neclintită, când la bucuria de izbândă, când la o încredere în sine, ce se arată în înfruntarea primejdiei. Dar nu se potriveşte cuprinsul psalmilor.

Alţi comentatori traduc cu: „cantio erratica = cântare rătăcitoare". Unii se gândesc la cuvântul assirian „şegu" = plângere. Dar în ebraică nu se află.

Comentatorul englez Ainsworth (la ps. 16) zice că este o poemă „cu versuri diferite, triste şi neînţelese" (of sundry variable and wandering verses). Dar nici această caracteristică nu se potriveşte cu cuprinsul psalmului.

Până azi cercetările nu au putut stabili, ca suprascriere de psalmi, însemnarea acestui cuvânt în mod sigur.

* * *

תְּפִלָּה are o însemnare sigură: *rugăciune.*

De mirare că se găseşte numai la 5 psalmi: 17, 86, 90, 102, 142. Ar putea sta în frunte la mulţi psalmi.

Acest titlu se aplică atât la caracterul poeziei, cât şi al întrebuinţării în serviciul liturgic.

De observat este că în psalmul 72_{20}, psalmii dinainte sunt numiţi: תְּפִלּוֹת = rugăciuni. Dar LXX traduce: οἱ ὕμνοι = תְּהִלּוֹת. Aq., Symach, Teod. Quinta, Ieron., Targ., au însă traducerea corespunzătoare textului masoretic.

* * *

תְּהִלָּה găsim ca suprascriere, numai la 145.

LXX-a traduce cu: αἴνεσις = laudă.

Aquila: ὑμνήσις. Mai bine Symach şi Ieronim cu: ὕμνος. Aceasta caracterizează cuprinsul psalmului.

* * *

לְלַמֵּד[34]).— La psalmul 60 găsim acest cuvânt după o lungă suprascriere.

LXX-a, Symach traduc cu: εἰς διδαχήν = spre învăţătură. Ieronim şi Targumii la fel cu „ad docendum".

Intemeiaţi pe II Sam. 1_{18} unde se zice că David a scris o plângere asupra morţii lui Saul şi Ionatam, care s'a şi trecut în „cartea dreptului" ca s'o înveţe fii lui Iuda, unii zic că ar fi un psalm pe care tinerii trebuiau să-l înveţe pe deasupra.

Dar de ce numai acest psalm trebuia învăţat pe deasupra şi nu şi alţii?

Suprascrierile cu caracter istoric.

Un mic număr de psalmi, 13 cu toţii, au ca suprascriere prilejul cu care au fost scrişi.

Psalmul 3: „când a fugit dinaintea lui Abesalom[35]). A se vedea II Sam, $15_{9.\ sq.}$ şi $17_{\ sq.}$).

Psalmul 7, este scris asupra „vorbelor lui Cuş[36]) Beniaminitul". „Vorbele" acestea formau, probabil, o tradiţie ce s'a pierdut.

Şi Cuş este un personaj necunoscut.

Unii cred a fi Simei, vrăjmaş al lui David. (II Sam. 16_5 compară ca $19_{17\ sq.}$).

Alţii cred a fi Cuşitul despre care se vorbeşte în II Sam, 18_{21-32}. Puţin probabil. Cine va fi fost acest „Cuşit", nu se poate stabili.

In tot cazul era unul din supuşii lui, cari, cu prilejul răs coalei lui Abesalom, au batjocorit pe David.

Psalmul 18, se găseşte şi în II Sam. 22 şi este datat *„de*

34) Vezi în urmă pag. 72

35) Fiul lui David, Abesalom, s'a răsvrătit împotriva tatălui său. Pe căi nu tocmai cinstite îşi câştigase părtaşi şi susţinut de ei a făcut multă amărăciune tatălui său. In această stare sufletească a scris David psalmul 3.

36) Aq. are χουσι.

când Cel veșnic a scăpat pe David din mâna vrăjmașilor și a lui Saul".

Posibil că acest psalm a fost în isvoarele de care s'a servit autorul cărții lui Samuel. Poate în „Dibre-ha-iamim". Se poate compara și cele ce se spun în II Sam. 8_{9-12}, cari ar fi putut fi prilej să se scrie acest psalm.

Psalmul 34 când „David și-a pierdut mintea înaintea lui Abimelech și l-a gonit și-a plecat". Abimelech din suprascrierea psalmilor este Achis [37]) regele filistean. (I Sam. 22_{11}).

Psalmul 51 este scris după adulterul cu Batșeba [38]). (Vezi II Sam. 11 și 12).

Psalmul 52 este scris când David a fost trădat lui Saul, de Doég, Edomitul, pe când el și prietenii lui rătăceau prin pământul lui Iudea. (Vezi I Sam. $22_{9\ sq}$).

Psalmul 54 a fost scris când David a fost trădat lui Saul de Sifiții, locuitori din pustia Sif. (Vezi I Sam. $23_{19\ sq}$ și 26_{sq}).

Psalmul 56 l'a scris David când l-au prins Filistenii în Gath. Este scris în aceiași vreme cu psalmul 34. (Vezi I Sam. 21_{14} și cele zise pentru psalmul 34).

Psalmul 57 l-a scris David când a fugit dinaintea lui Saul și s'a ascuns într'o peșteră. (A se vedea I Sam. 22 — peștera Adullam — și 1 Sam. 24 — peștera Enghedi).

---

37) David fugind dinaintea lui Saul a ajuns în orașul filistean Gath. Venind la curtea regelui unii l-au cunoscut și au început să-i cânte:

Saul a bătut mii.

David a bătut zeci de mii.

David văzând că a fost cunoscut s'a prefăcut nebun și regele a zis: „Nu vedeți că-i un nebun, ce mi-l aduceți aci"?

Scăpând de acolo a fugit în peștera Adullam.

38) Batșeba era o femee frumoasă și soția unui general Urie. David o vede și-i place. Armata era în războiu cu Amoniții. David dă ordin comandantului armatei, Ioab, să-l pună pe Urie în primele rânduri în luptă. Urie cade ca un viteaz. David, care-l ucisese, îi ia și soția. Nathan, proorocul, este trimes de Dumnezeu să-l mustre. David își recunoaște greșala și sub apăsarea mustrării conștiinții scrie acest frumos psalm.

Descrierea greșelii lui David în cartea II-a Samuel c. 11 și 12 este foarte instructivă. In Urie, David și Nathan, autorul ne pune înainte 3 caractere dela care poate oricine învăta foarte mult.

Psalmul 59 a fost scris când Saul a încercat să-l prindă pe David chiar în casa lui dar a fost scăpat de soţia lui, Michal. (Vezi I Sam. 19 11 sq).

Psalmul 60 a fost scris cu prilejul războiului împotriva Sirienilor şi Edomiţilor. Probabil că această suprascriere se întemeiază pe un izvor necunoscut. — Despre acest război se povesteşte în II Sam. 8.

Psalmul 63 l'a scris când rătăcea prin pustia Iuda pe timpul răsvrătirii fiului său, Abesalom. (Vezi II Sam. 15—17).

Psalmul 142 l'a compus când era în o peşteră [39]) unde se ruga Domnului. (Vezi I Sam. 22 şi 24).

La Psalmul 142 în unele manuscripte ale LXX-ei se află adaosul: „Când l'a urmărit pre el". In altele se găsesc „şi..... pe el Abesalom, fiul lui". Teodoret (Migne tom. 80 col. 1954) zice că acest adaos nu l'a aflat nici în textul ebraic, nici la alţii traducători.

La Psalmul 143 tot aşa. Este adaos în unele manuscripte ale LXX-ei . . . . . προς τον Γολιαδ adaos, pe care Teodoret (Migne 80 col... 1960) la alţi traducători nu-l găseşte.

In Psalmul 148 în unele manuscripte se află adaos: Ἀγγαιου καὶ Ζαχαριου ce nu se află la nici un alt traducător.

Suprascrieri cu privire la autori.

La psalmi, în suprascrieri, sunt puse următoarele nume:

Moise la psalmul 90.

David la psalmii: 3-9, 11-32, 34-41, 51-65, 68-70, 86, 101, 103, 108-110, 122, 124, 131, 133, 138-145. In total la 73 psalmi. Iar la sfârşitul psalmului 72 se zice: „s'au isprăvit rugăciunile lui David, fiul lui Isai".

In unele manuscripte ale LXX-ii, Targumii, Vulgata, nu este numele lui David la psalmii 122, 131 şi 133.

In LXX-a şi Vulgata nici la psalmul 124.

Din potrivă în LXX-a se găseşte numele lui David şi la psalmii 33, 43, 67, 71, 91, 93-99, 104, şi 137.

Solomon este dat ca autor la psalmii 72 şi 127. — In LXX-a numai la psalmul 72.

Corahiţii (בְּנֵי קֹרַח) sunt daţi ca autori la psalmii 42, 44-49, 84, 85, 87, 88.

39) Poate Adullam sau Enghedi. Vezi şi psalmul 57.

Asaf la psalmii 50, 73-83.
Heman la psalmul 88.
Ethan „ „ 89.
Ieduthun (Iedithun) la psalmii 39, 62, 77.

In LXX-a mai găsim pe *Ieremia* alături de David la psalmul 137 (τῷ Δαυῒδ Ἰερεμίου în altele „ᾠ Δαυῒδ διὰ Ἰερεμίου.— Tot aşa Vulgata.

Pe Hagai şi Zacharia îi găsim ca autori la psalmii 138 şi 146—148.

LXX-a are: „τῷ Δαυίδ, Ζαχαρίου, în unele manuscripte; iar în altele: Ἀγγαίου. καὶ Ζαχαρίου.

La psalmul 71, alături de David, găsim în LXX, şi Vulgata: „υἱῶν Ἰωναδάβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων = filiorum Jonadab et priorum captivorum".

Cine sunt aceste personagii?

Moise, David, Solomon sunt cunoscuţi.
Moise este numit אִישׁ הָאֱלֹהִים.

David „ „ עֶבֶד יהוה în psalmul 18, iar în psalmul 72 $_{20}$, este numit בֶּן-יִשַׁי. Şi chiar de n'ar fi numit David, sunt atâţia psalmi în care se oglindesc situaţii şi stări din viaţa lui David, în cât îndată s'ar cunoaşte cine este personagiul de care este vorba.

Solomon este destul de cunoscut şi cărţile regilor îi atribuie 1005 cântece, — nu numai un psalm sau doi.

Asaf este pus ca autor la 12 psalmi. Este un personagiu necunoscut în Samuel şi Regi, şi amintit numai în I Cr. 6 $_{39\ sq}$; 15 $_{17, 19}$; 16 $_{5-7, 37}$; 25 $_{1, 2, 6, 9}$; II Cr. 29 $_{30}$ şi Neh. 12 $_{46}$. Este, probabil, un contimporan al lui David, muzicant şi socotit şi prooroc. Matheiu evangelistul (13 $_{35}$) citează din psalmul lui Asaf (78 v. 2) cu cuvintele „aceea ce s'a zis prin proorocul". Neamul lui este pomenit şi înainte de exil (II Cr. 5 $_{12}$; 29 $_{13}$; 53 $_{15}$) şi după exil (Esdra 2 $_{41}$; 3 $_{10}$; Neh. 7 $_{44}$; 11 $_{17}$).

Heman şi Ethan sunt înţelepţi cunoscuţi din vremea lui Solomon de cari se vorbeşte în I Regi 5 $_{11}$.

In I Regi 5 $_{11}$, Ethan este numit Ezrachitul.

Heman numai în psalm este numit Ezrachitul. In I Cr. 6 $_{16}$ şi 9 $_{19}$ este pus între Corahiţi şi este conducător de cor pe vremea lui David.

Dar în I Cr. 2 6 Heman şi Ethan sunt daţi ca fii ai lui Zerah. Acest Zerah este fiul lui Iuda (Gen. 38 30).

In I Cr. 6 18, 29, Heman „cântăreţul" şi Ethan *sunt leviţi puşi de David* să conducă corul la templu (Comp. I Cr. 15 17 — aci sunt toţi 3: Asaf, Heman, Ethan — şi 16 14, 42 unde este Heman cu Iedutun).

Foarte probabil că Heman şi Ethan din I Reg. 5 11, nu sunt aceiaşi cu Heman şi Ethan din I Cr. 2 6. Heman cu Ethan, din I Reg. 5 ca şi Kalkol şi Darda snnt din Zerach, deci din tribul Iuda şi nu din Levi ca cei din I Cr. 2.

Şi Heman şi Ethan din supra scrierile psalmilor 88 şi 89, sunt alţii, cum putem conchide şi din faptul că, în psalmul 89, Ethan este numit „ezrachit" pe când din I Cr. 6 20 sq. aflăm că levitul Ethan de pe vremea lui David era *Merarit* nu Ezrachit.

Este numai o părere singuratică, subiectivă aceea, care susţine că acei înţelepţi au trăit numai în teorie şi că dirijorilor de cor li s'au dat mai târziu nume vechi de generaţiile de pe vremea lui David sau Solomon.

Corahiţii, בְּנֵי קֹרַח, cărora li se atribuie 11 psalmi.

Aceştia sunt urmaşii lui Korah, care s'au revoltat împotriva lui Moise în pustiul Moabiţilor şi i-a înghiţit pământul (Exod 6 21; Num. 16 1 sq.; 26 11). Dar n'au murit toţi fii lui Korah (Num. 26 11) şi îi găsim sub David cântăreţi la templu (II Cr. 6 22), portari (I Cr. 9 19 şi 26 1 sq), brutari (I Cr. 9 31). Iarăş cântăreţi sub Iosafat (873—842 II Cr. 20 19) şi portari sub Ezechia (Hiskia, 627—699 II Cr. 31 14).

La Psalmul 88 găsim pe Heman cu fiii lui Korah, de oarece Heman era socotit — cu fii lui Korah — ca şef de cor din familia sa. Foarte probabil însă că nu sunt una şi aceiaşi persoană.

Ieduthun sau *Iedithun* este mai puţin cunoscut. Acest nume se găseşte la psalmul 39 şi 52 alături cu David; la psalmul 77 alături cu Asaf. Unii cred că este alt nume al lui Ethan. In I Cr. 16 41, 42; 25 1, 3, 6; II Cr. 5 12; 29 14; 35 15; Nehem, 11 17 este amintit alături cu Asaf şi Heman ca un neam de cântăreţi. De aceia unii au zis că este un alt nume pentru Ethan. Dar este posibil să fi fost şi numele unui neam de cântăreţi [40].

40) In Psalmii 62 şi 77 este cu עַל (=după) Deci pare a fi fost vorba de o melodie — fapt ce capătă oarecare probabilitate şi prin לַמְנַצֵּחַ care este înaintea lui în amândoi aceşti psalmi.

In ce raport stau aceste persoane cu psalmii.

In textul masoretic, la toţi psalmii, afară de doi unde este Iedutun cu עַל, acest raport este denotat prin לְ

Acest לְ a fost înţeles ca un לְ auctoris. Dovezi din Vechiul Testament întăresc această părere.

Isaia 38_9 şi Habacuc 3_1 dovedesc că לְ arată raportul de autor.

De asemenea în psalmi se găsesc locuri unde nu poate fi îndoială că לְ arată autorul. De pildă: psalmii 7 şi 18 după לְדָוִד urmează: „care a grăit aceste cuvinte ale cântării Domnului". Sau alţi psalmi unde cuprinsul oglindeşte idei, sentimente, situaţii ale lui David, şi nici într'un fel nu pot fi atribuiţi altuia.

Sunt însă unele observaţii, care ne pun în încurcătură. Mai întâi LXX-a traduce acest לְ cu „τῷ" — dativul, nu cu „τοῦ" genetivul. Tot LXX-a traduce acest לְ In Isaia 38_9 şi Habacuc 3_1 cu genetivul, deşi este לְ, care arată autorul.

Intemeiaţi pe traducerea LXX-ei unii au zis că מִזְמוֹר însemnează: *un psalm compus în felul lui David,* adică un fel de „genetivus calitatis" nu לְ auctoris. Este mult mai probabil că traducerea LXX-ei este aci cam şcolărească. לְ este în adevăr nota dativului în l. ebraică, şi de aceea au tradus şi ei cu dativul. לְ însă, la cea mai mare parte din psalmi, este לְ auctoris.

Mai greu este să luăm, fără multă gândire, ca לְ auctoris la psalmi atribuiţi Korahiţilor: Asaf, Heman, Ethan.

Aceştia sunt cunoscuţi ca dirijori de cor. Este dar cu putinţă ca לְ, la aceşti psalmi, să însemneze că acei ce poartă numele lor sunt luaţi din repertoriul lor, sau au fost scrişi pentru ei, ca să-i cânte înaintea poporului.

Ce putem crede cu privire la aceste suprascrieri?

Asupra **exactităţii însemnării** şi chiar asupra **originalităţii** tuturor acestor suprascrieri nu putem căpăta o idee hotărâtă şi întemeiată, pentrucă:

1. Nu le mai ştim, nici putem afla la toate, adevărata lor însemnare, deoarece nici chiar cei dintâi traducători ai textului ebraic nu le-au înţeles.

2. Unii psalmii au suprascrieri numai în textul ebraic, iar în LXX-a n'au, şi din potrivă: au în LXX-a şi în textul ebraic n'au. Sau la unii traducători sunt adaose.

Dar, în general, este de admis părerea lui Staerk [41]) că Aq. şi Sym. — cu puţine escepţii — au textul ebraic. Teodotiu are suprascrieri numai la 28 de psalmi şi sunt la fel cu *LXX-a*.

Textul *LXX-ei* a trecut prin foarte multe mâini şi are, cu siguranţă, multe schimbări şi adaose făcute în urmă după Exapla lui Origen.

Targumii presupun exact textul ebraic. *Ieronim* de asemenea a avut înainte textul ebraic cu „scriptio continua" şi cu aceleaşi consonante. Insă ici şi colo a fost şi el înrâurit de ceilalţi traducători, cu osebire de Aquila.

3. Datele acestor suprascrieri fie în ce priveşte autorul, fie cu privire la stil, nu se potrivesc la mulţi psalmi cu ideele ce rees din cuprinsul lor.

Aceasta însă nu însemnează că este bine ce fac unii critici, cari aruncă toate aceste suprascrieri şi le socotesc fără nici o valoare [42]).

Este foarte posibil că la copiere să se fi făcut greşeli. Şi cum însemnarea multora dintre suprascrieri nu mai era cunoscută — cum se dovedeşte chiar din cele mai vechi traduceri — s'au transcris în mod stereotip după textul original.

Este de asemenea posibil că un nepriceput — cum se găsesc şi azi mulţi ce se socotesc învăţaţi — să fi adaos la unele suprascrieri idei şi cuvinte ce n'au nici un rost cum de pildă este suprascrierea din LXX-a de la ps. 151, pe care de altfel nici nu-l socotim că face parte din psaltire.

Poate că şi creştinii transcrietori au mai adaos, la aceste suprascrieri, unele cuvinte cu înţeles alegoric cum se observă, ici şi colo, la versiunea siriacă şi la versiunea latină.

---

41) Vezi Zeit. der alttest. Wissenschaft 1892 pag. 91 sq.

42) Dacă în I Cron. 16_8 sq. se află un psalm scris de Asaf, care s'a folosit de ps. 96 şi 105, nu însemnează că alţii au luat bucăţi din aceşti psalmi şi le au pus pe numele lui Asaf. Şi că aşa ar fi făcut alţii şi cu psalmii lui David.

Dacă mergem pe calea presupunerilor putem tăgădui şi şterge tot ce spune istoria veche şi să punem numai ce credem noi, cei de azi.

voinţii omului. Dar primitivii sunt mai deplin conştienţi de ea atunci, când văd rezultatele ei rele. Pentru acest motiv multe cazuri de vrăjitorie şi magică productivă şi ceremonii de iniţiare, deşi pot fi magice privite din punctul de vedere interior, sunt considerate ca religioase când sunt privite din afară.

Fermecătoria şi vrăjitoria sunt persecutate din cauza efectelor lor rele. D-l Roscoe ne dă următorul exemplu :

„Când cineva vrea să ucidă pe altcineva, el ia o găină, sapă o groapă în cărarea, care duce la casa omului, ucide găina lăsând ca sângele să curgă în groapă, îi taie capul şi-l îngroapă cu sângele ; *apoi se roagă de zei să bine cuvinteze farmecul şi să producă moartea duşmanului său.*

Duşmanul inconştient de cursa, care i s'a întins, se plimbă peste farmece şi în câteva zile se îmbolnăveşte şi moare.

Câte odată se ia o ramură de copac şi după oarecare descântece se aşează în apropierea casei persoanei, care trebue ucisă. Indată ce craca se usucă şi moare, cauzează şi moartea persoanei [2]).

Am subliniat rugăciunea făcută zeilor spre a binecuvânta farmecul şi a produce moarte duşmanului. Scopul este evident a face aceste fapte inofensive magice.

„Vrăjitoarea sau vrăjitorul *Mfiti* în opunere cu *Sinanga* doctorul, medicul, este teroarea Africei centrale. In cele mai multe părţi din Africa centrală britanică — în special printre A-nyanga — această teroare e explicabilă întru cât acei *Mfiti* sau *Zimfti*, cum e pluralul câteodată, sunt persoane depravate cu poftă de carne putredă de om. Lucrul acesta nu-i închipuire, e fapt [3]). Un astfel de om, care este repudiat în orice societate omenească, de sigur e repudiat chiar în Africa centrală. Nu mai vorbim de canibalism, deşi cazul citat e foarte probabil vre-o rămăşiţă a lui. Dar vedem îndată ce fel de atmosferă morală trebue să fie acolo unde astfel de cazuri se pot atât de uşor întâmpla.

Frica de necunoscut, frica de vecinii săi, aceasta caracterizează în mare măsură viaţa africană. Frica de spirite şi de morţi e generală în Africa [4]).

2) John Roscoe: The Baganda, an Account of their native Customs and Beliefs London 1911 p. 344.

3) H. H. Iohnston, British Central Africa, London 1897 p. 447.

4) Carol Meinhof op. cit. p. 61.

Din fericire în Uganda e mai bine, căci aci avem deaface cu o țară aproape desvoltată. Fundatorul Ugandei Kintu a venit de la nord. El a fost un om blajin, bun și scutit de orice blam [5]).

„Preotul Kintu era singur în împărăția sa. Dar aceste țări nu erau destinate să rămână mult timp nelocuite, fiindcă soția sa era foarte prolifică. Ea năștea câte patru copii pe fiecare an și fiecare băiat ieșia în lume cu barbă mijindă și cu puteri de tinereță robustă ; iar fetele la doi ani năsteau copii, care la aceiași vârstă deasemenea concepeau și năsteau fii și fice, până ce în sfârșit pământul a devenit întru totul populat, pădurile tăiate jos, pământul cultivat și plantat cu banane și cereale" [6]).

Cu toată naivitatea această credulă în poveștile lor, toate genealogiile lor istorice sunt de acord a pune începutul de la Kintu. Insă se pare probabil că persoana istorică reală a fost Kamiera. Sir H. H. Johnston crede că el ar fi fost pe timpul lui Henric IV de Lancaster [7]). Din timpul regelui Kamiera populația Ugandei a progresat continuu, până ce a ajuns la organizația complicată de astăzi, pe care noi deabia o înțelegem.

I. Totemismul

Mulțumită d-lor I. Roscoe, dr. Frazer și Sir H. H. Johnston putem să vorbim de totemism în Uganda.

In darea sa de seamă asupra lui Wahuma, Stanley spune că-i un obiceiu general pentru cei din aceste părți să considere pieile de leopard și de leu ca probe de rang și demnitate [8]). După cele istorisite de Rev. I. Roscoe noi știm că leul, leopardul și vulturul au fost totemi regali [9]) deci observațiunile făcute de Stanley sunt juste. De unde vine această idee și care-i înțelesul ei propriu ?

Poporul Baganda e împărțit în o mulțime de clanuri totemice și exogamice. Fiecare clan e numit un *Kika.*

5) Sir. H. M. Stanley: Through the Dark Continent, London 1878, vol. I p. 345.

6) Ibid pp. 345—6 cp. Mackay of. Uganda by his sister London 1911 p. 59.

7) Sir H. H. Johuston : The Uganda Protectorate London 1902 vol. II p. 680

8) Sir. H. H. Stanley. In darkest Africa vol, II p. 366.

9) Roscoe op. cit. p. 187.

„Un Kika sau un clan recunoscut de Baganda este o familie, care își trage origina sa de la un singur strămoș și are totemi comuni, *mizero*. Toți bărbații din aceiaș generație într'un clan sunt numiți frați și toate femeile din aceiaș generație dintr'un clan se numesc surori. Generațiile mai tinere numesc pe bărbați tată și pe femei mamă. Ca să se asigure cineva că anumiți oameni sunt descedenți din aceiași părinți îi întreabă dacă sunt acelaș *lubuto*, ce înseamnă din aceeaș mamă, ori *Kitabwe omn* care sunt de-un tată" [10]).

„Fiecare clan are doi totemi : un totem principal, prin care e cunoscut clanul, numit *Muziro* (pl. Miziro) și un totem secundar nu atât de bine cunoscut numit *Kabiro*. Amândoi totemii sunt socotiți sacri de clan, care niciodată nu i-a distrus. Alții ar putea să facă aceasta fără să ofenseze simțimintele clanului, dacă o fac pentru un scop rațional. O soție adaptează totemii bărbatului ei și în acelaș timp reține pe ai ei proprii. Ea deasemeni învață pe copiii ei să respecte amândouă felurile de totemi și-ai bărbatului și-al ei însăși, dar copiii nu-s legați să respecte totemii mamei și ei în mod constant îi neglijează, când cresc mari" [11]).

Pentru a ne forma o idee clară asupra organizației totemice la Baganda dau următoarea *listă de clanurile cu totemii lor :*

1. Clanul leopardului (Ngo' are al doilea totem un fel de pisică (kasimba).
2. (a) Clanul leului (Mpologoma) are al doilea totem vulturul (Mpungu).
3. Clanul momiței calabus (Ngeye) are al doilea totem o momiță mică (Munyungu).
4. Clanul viperii are al doilea totem pisica Kasimba.
5. Clanul lăcustei (Nsenene) are al doilea totem un fel de lăcusta (Nabangogo), care trăește pe mlădițele tinere ale plantației.
6. Clanul pisicii (Tumbe) are al doilea totem broasca.
7. Clanul elefantului (Njoru) are al doilea totem hipopotanul (Noubu).
8. Clanul peștelui (Mamba) are al doilea totem un pește mic (Maguya).
9. Clanul peștelui (Mamba, are al doilea totem un pește (Ka-

10) Roscoe ibid p. 133.
11) Roscoe ibid.

tumba) cei mai mulţi însă afirmă că al doilea totem e o broască (Kikerekere).

10. Clanul buretului (Butiko) are al doilea totem un melc (Nsonko).

11. Clanul pangolia (Lugare) are al doilea totem un burete (Butiko).

12. Clanul oaei (Ndiga) are al doilea totem (Mpologoma).

13. (a) Clanul bivolului (Mbogo) are al doilea totem oala de fiert (Ntamu).

14. Clanul micii maimuţi cenuşii (Nkima) are al doilea totem măruntaele animalelor (Byenda).

15. (a) Clanul antelopei oribi (Mpews) are al doilea totem şoarecele cenuşiu (Kayozi),

16. (b) Clanul Katinvuma (Katinvuna e sămânţa unui arbust care se întrebuinţa la început pentru mărgele); al doilea totem tot felul de mărgele.

17. (a) Clanul pasării (Nyonyi) are al doilea totem o altă pasăre (Kunguvu).

18. (a) Clanul şoarecelui (Musu) are al doilea totem un alt şoarece (Muyoza).

19. (a) Clanul dioscorelei (Kobe) are al doilea totem un alt soiu de dioscorea (Kama).

20. (a) Clanul fasolei (Mpondi) are al doilea totem o fasole sălbatică (Kindira).

21. (a şi b) Clanul cerbului (Ngabi) are al doilea totem un fel de iarbă (Jerengese).

22. (b) Clanul cânelui (Mbwa) are al doilea totem un clopot, care se întrebuinţează să se lege la câne la vânătoare.

23. (a şi b) Clanul şacalului (Kibe) are al doilea totem vipera (Upiri).

24. Clanul antelopei cephalopus (Ntalaganya) are al doilea totem pomul spongeas (Malere).

25. Clanul căprioarei (Nyaza) are al doilea totem antelopa (Myugulu),

26. (a) Clanul hipopotamului (Nvubu) are al doilea totem broasca ţestoasă (Mfundu).

27. Clanul pisicii (Kasimba) are al doilea totem o lăcustă (Janzi).

28. Clanul inimii (Mutima) are al doilea totem plămânii (Mangwa).

29. Clanul vacii fără coadă (Nte tenko mukiro) are al doilea totem cocorul moţat (Ngali),

30. (a) Clanul vacii pestriţe (Ente ja Lubombwe); al doilea totem e necunoscut.

31. (a) Clanul pasării cornorate (nganga); al doilea totem e necunoscut.

32. (a şi b) Clanul apei de ploae (Mazi) cu al doilea totem (necunoscut).

33. (a şi b) Clanul corbului (Namungona) are al doilea totem inimile animalelor.

34. (a) Clanul ierbei (Kitete) cu al doilea totem necunoscut.

35. (a) Clanul cocorului moţat (Ngali) cu totemul al doilea necunoscut.

36. (a) Clanul furnicii roşii (Kinyomo) cu totemul al doilea necunoscut.

Următoarele clanuri s'au încrucişat unele cu altele :

Clanul Katinvuma s'a unit cu...
clanul cerbului s'a unit cu al momiţei (Nkima)
clanul cânelui s'a unit cu al pisicii
clanul şacalului s'a unit cu un alt clan
clanul apei de ploae s'a unit cu clanul leului
clanul corbului s'a unit cu alt clan.

Unele din aceste clanuri s'au încorporat la clanurile, cu care s'au unit şi şi-au perdut identitatea lor. (Iohn Roscoe op. cit. p. 140).

Inţelegerea acestor alcătuiri sociale [12]) devine mai limpede studiind diferitele obiceiuri, datine, ce privesc căsătoria, descendenţa.

In privinţa căsătoriei :

„Legea rudeniei de sânge e clar definită şi poporul nu poate să facă uşor o greşală în ceia ce priveşte pe aceia cu care cineva ar putea să facă un contract de căsătorie. Diviziunile clanului şi subdiviziunile lui au fost totdeauna distincte, în cât a fost comparativ uşor să se ştie cărui clan aparţine un bărbat sau o femee. Regalitatea e scutită de regulele ordinare [13]).

Descendenţi :

Descendenţa e în linie bărbătească. Numai regii îşi socotesc genealogia lor din un clan maternal [14]).

---

12) „In tabela de mai sus clanurile marcate (a) n'au fost niciodată îngăduite să prezinte vre-un prinţ ca moştenitor al tronului. Regele desigur putea să se căsătorească cu vre-o fată din aceste clanuri şi să aibă copii, dar nici unul din aceşti copii nu putea să succeadă la coroană.

Clanurile marcate cu (b) s'au împreunat cu alte clanuri, sau din cauză că clanurile lor proprii erau despreţuite, sau fiindcă doreau ca fiicile lor prin adopţie la aceste clanuri să poată avea copii, care să poată succede la domnie.

Deşi ele se uneau cu aceste clanuri şi aveau dreptul să întrebuinţeze numele lor totemice, cu toate acestea nu erau privite de clanurile asociate ca rude de sânge şi ca atare erau libere să contracteze căsătorii cu membrii clanurilor adoptate". (I. G. Frazer: Totemism aud Exogamy vol. II p. 479. cp, I. Roscoe op. cit. pp, 137, 138).

13) Iohn Roscoe: The Baganda, their customs aud beliefs. London 1911 p. 82.

14) Ibid p. 128.

Se practică poligamia. „Acolo n'au fost restricţiuni în privinţa numărului femeilor, pe care un bărbat ar putea să le ia dintr'un clan ; el putea să ia chiar două sau trei surori, dacă ar fi dorit. Când un bărbat se căsătoria cu mai multe femei clădia pentru fiecare în parte o casă, iar casele erau de regulă una lângă alta şi închise cu gard. El îşi avea casa sa proprie în frontul caselor femeilor şi soţiile lui îl visitau şi dormiau cu el, când le poruncia să facă aceasta [15]).

Când regele era mulţumit cu un şef sau cu un ţăran pentru serviciile făcute îi dădea o soţie. Femeia în cazul acesta era socotită sclavă, deşi bărbatu-său nu putea să o vândă. In acelaş fel dacă un şef dădea unor ţărani o soţie, ea nu putea fi vândută deşi era socotită ca sclavă. In cazurile acestea bărbatul întreba pe femei cine sunt rudele ei, o lua şi o ducea la tatăl ei sau la cineva din clanul ei cu o capră şi ceva bere ; apoi el îşi rădea capul, după care ea devenea soţia lui legitimă şi nu putea să-l mai părăsească. La moartea sa ea devenea proprietatea moştenitorului“ [16]).

„Căsătoria între veri primari e oprită printre Baganda. Verii al doilea în anumite împrejurări sunt liberi să se căsătorească.

„Astfel în timp ce verii primari, copiii unui frate şi unei surori, sunt opriţi să se căsătorească, copiii verilor lor sunt liberi s'o facă, în cazul când tatăl unuia din ei este fiul acelui frate şi mama celuilalt este fiica acelei surori...

„In scurt, copiii unui bărbat nu se pot căsători cu copiii surorii sale, ci copiii fiului său se pot căsători cu copiii fiicii surorii sale.

„Nu numai că verii primari nu se pot căsători, dar ei nici nu se pot apropia unul de altul, nici nu pot vorbi unul cu altul, ei nu pot intra în aceiaş casă şi nu pot mânca din acelaş blid. Acest obiceiu de respingere mutuală fără îndoială isvorăşte din prohibirea căsătoriei şi tinde să previe incenstul“ [17]).

„In afară de familia regală copiii iau totdeauna totemul tatălui şi aparţin clanului său. O soţie adoptă totemul bărba-

15) Ibid p. 83.
16) Ibid p. 93.
17) Frazer op. cit. vol. II p. 508.

tului, dar îl reţine şi pe al său şi învaţă pe copii să respecte amândoi seriile de totemi ca sacre“ [18]).

Toate femeile din clanul unui bărbat sunt socotite ca surorile sale, din această pricină el nu se poate căsători şi nici nu poate avea relaţiuni sexuale cu ele. Orice abatere de la această lege e pedepsită cu moartea. S'a crezut totdeauna că, dacă cineva ar sfărma această regulă pe ascuns, el sau copiii lui ar cădea bolnavi aşa că vina ar transpira şi ar urma pedeapsa.[19]).

„Credinţa lor este că oricine ucide sau mănâncă animalul sau planta sa totemică moare, sau dacă nu moare cade bolnav sau sufere de o erupţiune ulceroasă peste tot corpul [20]). Cât priveşte *origina clanurilor* o poveste ne păstrează următoarea tradiţiune: „In timpul domniei lui Kintu, cel dintâi rege, întreaga naţie, se zice, trăia din vânat. Când animalele începură să devină rari, Kintu cu consimţimântul general al poporului său a făcut legea ca anumite feluri de animale să fie tabu anumitor familii. Astfel acele specii particulare dinainte au fost lăsate altor familii pentru traiu, iar animalele aveau ocazia să se înmulţească mai mult de cât dacă fiecare om ar fost liber să vâneze din orice specie.

Fiecare familie s'a abţinut de a mânca acea specie anumită de animale, care îi pricinuia efecte rele şi aşa acel animal era tabu pentru ea şi devenea totemul ei“ [21]).

Mai departe dăm spre ilustrare câteva descrieri, ce le-am ales din cartea d-lui Roscoe.

Clanul leopardului:

Acest clan e un clan regal. Suveranul care domneşte se alege din el. Are mai multe ramuri, dar numai unul alege pentru tron. Fraţii regelui erau toţi elegibili pentru tron, dacă fiii monarhului domnitor erau prea tineri ca să-l succeadă. Indată ce însă un fiu devinea major, adecă în stare să guverneze, el devinea moştenitorul tronului, iar fraţii regelui erau chemaţi principii ţărani, pe când moştenitorii în linia directă erau numiţi principii tobelor regale. Clanul era totdeauna

18) Ibid p. 473.
19) Ibid p. 474.
20) Ibid p. 473.
21) I. Roscoe op. cit. p. 137.

scutit de munca forţată pentru rege, singura datorie oficială a lui fiind grija templului de pe dealul Magonga, unde regele Kintu a trăit întâi şi de unde a dispărut deodată...

Ei pretind că posedă plantaţia originală, care a fost adusă în ţară când a venit întâia oară regele Kintu.

Nu era îngăduit ca vre-un membru din clanul leopardului să mănânce carnea unei vite, ce-a fost sfâşiată ori sgâriată de o fiară sălbatică; ea trebuia vândută şi nu putea sta cu cireada [22]).

Clanul leului:

Clanul leului dă următoarea raţiune pentru alegerea totemilor: Indată ce Kintu s'a urcat pe tron s'a dus să vâneze un leu şi un vultur, luând cu dânsul printre alţi tovarăşi şi câţiva din fiii săi. După ce-a omorît leul, a lăsat pe un şef Sabaganda să-l jupoaie şi să usuce pielea. Acest lucru a cerut nouă zile, după care Sabaganda a luat pielea şi a prezentat-o lui Kintu, care aşezând-o la pământ s'a aşezat pe dânsa şi în mijlocul unei mari adunări a anunţat pe copiii săi că leul va fi un animal sacru în viitor şi că să nu-i facă nici un rău.

Tot astfel, când a omorît vulturul i-a luat pielea şi a unit-o cu pielea leului pentru o cergă şi a spus copiilor săi ca să considere vulturul pasăre sfântă şi să devie totemul lor. Din acest timp aceste două piei împreună cu pielea leopardului au format cerga regală (Kiyu) pe care se aşează regele şi stă pentru ceremoniile de stat, iar animalele şi păsările în chestiune au fost privite ca sacre pentru regalitate. In vremurile trecute nimenea nu putea să posedă vre-o piele din acestea. Ele erau monopolul regelui [23]).

Clanul leului avea să poarte grijă de o tobă mică (Nalubare) care era păstrată şi întrebuinţată la mormântul lui Kintu de pe dealul Magonga din districtul Busuju. Ea a fost făcută din un şef Mukulu Kasirules, care i-a dat-o lui Kintu şi se zice că e origina tobelor Mujaguzo" [24]).

Nimeni din acest clan nu putea fi ales pentru tron; el

22) Iohn Roscoe op. cit. p. 137.
23) Iohn Roscoe op. p. 141.
24) Ibid p. 141.

putea cel mult să dea femei în căsătorie regelui, dar ele nu erau îngăduite a ridica copii. Dacă una din ele făcea un băiat el era suprimat la naştere; fetele puteau însă să trăiască [25]).

Clanul maimuţii calabus :

Acest clan pretinde a fi unul din cele mai vechi clanuri din ţară. Kintu, se zice, l-ar fi găsit stabilit, când a sosit. El i-a procurat cea dintâi femee Nambi, care după tradiţie a fost membră a acestui clan. Clanul acesta dădea regelui pe intendentul şef Dumba; tot acestui clan aparţinea şi omul Kalindar, care avea însărcinare cu apa de băut a regelui şi care era dintre cei dintâi duşi la moarte, când murea regele. Acest clan dădea olarul Segadela, care făcea oalele regale. Fiecare rege nou, când se încorona. trimitea pe fiul lui Kasuju, şeful clanului, care ţinea oficiul lui Kyesimba Kasuju, la zeul *Mukasa* cu multe daruri ca să-l anunţe de suirea sa pe tron [26]).

Sir. H. H. Iohnston afirmă de asemenea că clanurile şi triburile din Banyoro sunt totemice. „Animalele şi plantele alese ca totemi sunt aproape asemeni cu cele din Uganda variind oarecum după existenţa sau neexistenţa simboalelor în flora ori fauna din Unyora. Probabil este o preponderanţă mai mare a antelopelor ca totemi, în comparaţie cu ceea ce găsim în Uganda. Este ilegal după datină pentru un Munyora să ucidă sau să mănânce totemul clanului său...

Niciodată n'am putut să mă asigur fie de la Banyoro fie de la Bacanda că strămoşii lor au crezut vre-o dată că clanul lor îşi are origina în obiectul ales ca totem [27]).

Cetind toate aceste comunicări rămânem încurcaţi găsind aşa de multe regule pentru fiecare totem şi fiecare clan. In general însă putem observa următoarele :

(1) Descendenţa lor este în linie bărbătească, afară de regi, „care îşi trag genealogia în linie femeească".

(2) Toate clanurile îşi derivă numele lor de la totemi şi sunt exogame, afară de clanul peştelui, „raţiunea fiind probabil că acest

25) Ibid p. 142.

26) Ibid p. 143.

27) Sir. H. H. Iohnston The Uganda Protectorate vol. II p. 588.

clan a avut mai multe ramuri distincte, ce apar a fi descendente din diferiţi strămoşi şi a avea diferiţi totemi secundari [28]).

(3) Sistemul totemic al Bagandei e foarte complicat şi nu-i primitiv de loc.

(4) Totemismul din Baganda este caracterizat, prin tabela absentă a ceremoniilor magice pentru înmulţirea sau controlul totemilor. Singura excepţie este ceremonia făcută de femeile din clanul lăcustei, pentru înmulţirea totemului lor. Această ceremonie este analoagă cu iuticiuma sau riturile magice observate în Australia Centrală [29]).

(5) Toţi totemii sunt tabu şi în chipul acesta influenţează practicile lor religioase.

Dar nu există în aceste părţi a) o atitudine religioasă specială faţă de totem, nici nu este b) o credinţă în descendenţa din totem.

Totemismul nu-i o religie, ci-i un sistem social, un sistem de organizaţie socială, care influenţează religia.

E greu să determinăm în acest caz întinderea acestei influenţe, dar după dr. Frazer ea n'a fost foarte considerabilă [30]). Ori cum găsim în totemism ceva asemănător cu ceea ce E. Durkheim numeşte „Eglise“ [31]).

Se poate spune — dacă suntem cu băgare de seamă de a înlătura exagerarea teoriei sociologice — că totemismul în Uganda este un început vag de organizaţie bisericească, un început al unei biserici „Ἐκκλησία“, în care se îndeplinesc credinţele şi practicile religioase.

II. Lubarismul.

Religia poporului Baganda poate fi numită *lubarism* adecă cultul strămoşilor, al spiritelor Ba-lubare. Poate să fie un alt nume pentru aceiaş idee, care suntem deprinşi a o numi evhemerism. Zeii Ugandei atât cât conjectura noastră poate merge nu-s mai mult de cât oameni, poate regi, care au trecut în lumea cealaltă. S'a crezut că moartea nu putea distruge pe cei mai buni binefăcători ai ţării, pe părinţii iubiţi şi strămoşii glorioşi ai zilelor trecute, iar visul gloriei trecutului era prea mare ca să îngădue totala lor anihilare.

28) Roscoe op. cit. p. 82.

29) Dr. Frazer: Totemism and Exoganny vol. II p. 504. London 1910.

30) Dr. Frazer op. cit. 504.

31) E. Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse Paris 1912 p. 65.

E foarte plăcut să citim istoria lui Kintu, cel dintâiu patriarh al Ugandei, în care vedem regretul pentru trecut, cum în bunătatea sa el le-a adus totul în acea țară, cum după decadența întâmplată acolo, el s'a simțit silit să părăsească țara, „cu toate lucrurile, pe care le-a adus când a sosit întâia oară „și să se ducă să nu mai fie găsit nicăirea" și cum bocetul și întristarea au urmat pretutiudeni [32]).

Moartea în special pare să fi avut mare influență în facerea religiunei în Africa Centrală.

Dacă am cunoaște credințele diferitelor popoare asupra morții, am fi în stare să înțelegem mult mai bine religiunea lor".

„Cei mai mulți din indigenii acestei părți a Africei Centrale atribuesc cauzele bolii și morții în primul rând vrăjitoriei și apoi acțiunii directe a lui Dumnezeu. Ei fac o remarcabilă distincție între moartea provenită din boală, — care deobicei înseamnă moartea de vrăjitorie — și moartea provenită din accident sau din războiu. Aceste sunt mai mult sau mai puțin acte ale lui Dumnezeu, care nu pot fi ajutate, deși câteodată un accident poate fi atribuit unei persoane vrăjite, în special dacă e un om ieșit la vânat și moartea a fost datorită unei fiare sălbatice" [33]).

Dau următoarea istorie a lui Mpobe, care ne dă o mai bună idee din ceia ce crede poporul asupra venirii morții în lume.

Povestea lui Mpobe [34])

A fost odată un vânător cu numele Mpobe, care era foarte dibaciu în vânatul șoarecelui de mâncat (musu). Intr'o zi cum sta în casă, vede pe prietenul lui Omuzizi venind repede spre dânsul și zicându-i: „Vino să vânăm șoarecele". Mpobe a convenit să se ducă, și-a luat latul său de vânătoare și câinii săi și-au plecat împreună să se așeze unde era știut că vânatul abundă.

Omuzizi îi spuse lui Mpobe să se oprească la un anumit loc, în timp ce el merse să fixeze latul ca să prindă animalele.

32) H. H. Stanley: Through the Dark Continent vol. I London 1878; cp. Roscoe op. cit. p. 187 et seq.

33) Sir. H. H. Iohnston: British Central Africa, London 1897 p. 439.

34) Din „The Baganda; An account of their Native customs aud beliefs" by the Rev. Iohn Roscoe Folklore pp. 465—67.

Când şi-a fixat laţul chemă pe Mpobe ca să lese câinii liberi. Mpobe legă clopoţeii la un câne şi-i lăsă pe toţi liberi. Câinii îndată stârniră un şoarece frumos şi alergară după el, dar dânsul s'a întors şi a alergat în altă parte, unde nu sta nimeni şi nu era nici un laţ ca să-l oprească, Mpobe zise: „Nu face nimic, câinii îl vor prinde" şi el îi urmă lăsând pe tovarăş la laţ.

Omuzizi aşteptă pe Mpobe până la apusul soarelui şi apoi îşi luă laţul şi se duse acasă.

Şoarecele alergă şi câinii după el şi Mpobe după câini, până când intră într'o scorbură mare şi câinii se svârliră după el. Când Mpobe a ajuns la scorbură a auzit clopoţeii şi-a urmat sunetul lor. Ei au alergat astfel până ce au ajuns la o mulţime mare de oameni. Şoarecele s'a repezit pe lângă dânşii cu câini după el. Când Mpobe sosi aici fu surprins să vadă atât norod, o grădină mare şi-o mulţime de case. El întrebă lumea dacă n'a văzut câinii lui. Ei îi răspunseră că i-au văzut şi îi arătară încotro s'au dus. Astfel el îi urmă, deşi era înfricoşat şi deodată dădu de câinii săi cu şoarecele stând înaintea unei persoane cu o importantă privire.

Mpobe căzu dinaintea ei şi-o salută şi Moartea (căci aşa se chema acea persoană) îl întrebă de unde vine. Mpobe îi răspunse că vine „de sus" unde vâna şi-i spuse cum a urmărit câinii săi şi cum a ajuns în acel loc.

Moartea apoi îl întrebă ce-a văzut de când a intrat în ţara sa. Mpobe îi zise că n'a avut timp să se uite, căci a fost foarte ocupat urmărind câinii săi.

Moartea atunci i-a spus să se întoarcă acasă şi l-a însti inţat să nu spună nimănui unde a fost, nici să menţioneze ce-a văzut; ea i-a spus: „Nu trebue să spui nici tatălui tău, nici mamei tale, nici soţiei, nici unuia din fraţi" Mpobe promise să se supue şi spuse că nu va vorbi nimănui asupra locului acestuia.

Moartea îl ameninţă că dacă el va spune ea îl va omorî. Mpobe apoi se întoarse acasă cu şoarecele său. Soţia sa îl felicită de întoarcere şi se duse să pregătească masa. După mâncare ea întrebă pe soţul ei: „Ai fost tot timpul, de când te-ai dus pe câmp?" El replică. „Da, am rămas să vânez şoarecele şi-am stat toată noaptea după dânsul".

După aceia veni tatăl său şi-l întrebă unde a vânat tot timpul. Mpobe replică „Am vânat la câmp tot timpul". După

câteva zile veni mamă-sa să-l vadă şi-l găsi singur şi-l întrebă „Ai fost tu în adevăr tot timpul pe câmp“ ? Ce-ai mâncat şi ai băut? Fiul său răspunse: „După cum ţi-am spus am fost acolo, nu pot să-ţi spun nimic mai mult, poţi să mergi să întrebi pe alţii şi să asculţi ce zic. Mamă-sa răspunse: „Mpobe spune-mi puţin numai, rogu-te spune-mi. „Mpobe zise: „Am să-ţi spun foarte puţin, dar să nu spui la nimeni.“ Mama îi promise că nu va spune. Şi astfel Mpobe îi povesti cum a urmărit câinii, cum a intrat în văgăună şi a ajuns în ţara morţii, unde a văzut o mulţime de oameni. El îi povesti cât îi era de frică, cum a întrebat pe oameni să-i spue încotro s'au dus câinii, cum a venit înaintea morţii şi a găsit câinii şi şoarecele, cum a fos trimis înapoi cu şoarecele şi cum i-a mulţumit morţii. El mai departe îi spuse cum moartea i-a cerut numele şi i-a atras atenţia să nu spue nimănui de experienţele sale asupra durerii morţii. Mama sa după ce-a auzit istoria l-a lăsat şi s'a întors acasă.

Seara când se făcu întunerec Mpobe auzi pe cineva chemându-l: „Mpobe, Mpobe“ şi el răspunse: „Sunt aici“. „Ce vrei?“ Moartea zise: Ce ţi-am spus? Mpobe zise: „Mi-ai spus să nu spui nimănui ce-am văzut în ţara ta şi eu „Domnule“ am spus puţin mamei mele. Moartea zise: „Iţi voiu lăsa timp să-ţi aranjezi afacerile, tu trebue să mori îndată ce-ţi vei cheltui toată averea“. Mpobe rămase tăcut şi n'avea nimic de răspuns. Moartea repetă cuvintele ei, iar Mpobe răspunse: Lasă-mă să vând tot ce am şi să trăesc din venit înainte de-a muri. El vându întâi copilul său şi cumpără cu banii luaţi o vacă şi a tăiat-o şi a mâncat din ea încet. De sigur mulţi ani au trecut până când a isprăvit toată proprietatea. Odată moartea veni la dânsul şi-l întrebă dacă n'a isprăvit. Mpobe îi răspunse că nu. El încercă să se ascundă în pădure, unde moartea n'ar putea să-l găsească. Dar moartea îi zise: Mpobe de ce te ascunzi în pădure, crezi oare că nu te văd? El încercă toate locurile că doar s'ar putea ascunde şi să nu fie găsit de moarte, dar ea îl găsia pretutindeni. In cele din urmă se întoarse acasă şi zise: „Să rămân acasă şi lasă moartea să vie, fiindcă în zadar încerc să mă ascund„. Moartea veni şi-l întrebă: „Mpobe ai isprăvit averea ta?“ El răspunse: „Am isprăvit-o toată şi astfel moartea îl luă. De aici vine zicerea: „Faptul istorisirei unui secret a ucis pe

Mpobe". Dacă el n'ar fi spus mamei sale, moartea nu l-ar fi ucis.

Această poveste aşa de frumoasă şi atât de naivă şi delicată, care e vrednică de orice povestire din folklorul european, ne arată cum priveşte problema Africanul şi cum chiar el a fost silit de împrejurări foarte probabil să moralizeze cel mai natural fenomen. Câtă deosebire între popoarele Bantu şi Masai!

Observăm că în această istorie moartea este masculin, ceea ce trebue să aibă de a face cu sistemul lor patriarhal de organizare socială. Moartea este o persoană, care guvernează o ţară obscură şi când ne amintim de Walumbe, zeul morţii în Uganda, înţelegem imediat că pentru Baganda a muri înseamnă a merga unde-va de desubt. Bantu nu cred că viaţa se isprăveşte aici pe pământ, ci din contră cred că ea continuă în altă lume. Sufletul omului este ceva independent de corp: „Ich kann meine *Lehre* (?) jeden Tag sehen; ich stelle mich einfach gegen die Sonne [35]) ar zice un Kamerun; sufletul continuă după moarte, deşi poate trece prin multe transformări, există în sfârşit acolo un simţimânt puternic pentru imortalitate.

Desigur nimic nu-i sistematizat în cugetarea lui Bantu şi noi nu vom aştepta să găsim o sistematizare în religie.

Doctrină, ceremonii (ritual), disciplină, elementele unei religiuni sistematizate nu pot fi căutate printre ei.

Există însă la ei o emoţie perpetuă, care subliniază toate faptele religioase şi care desigur aici în Africa centrală e foarte mult întărită de credinţa în nemurire. Duhuri şi spirite, spirite şi zei umplu cerul pretutindeni.

Imaginaţia Africanului nu-i mai puţin vie decât cea a celorlalte popoare şi dacă ne uităm la panteonul lor găsim tot atât de multe zeităţi ca şi în Grecia ori în India.

Există credinţa în duhuri, în manes şi lares, patronii familiei. Sunt spiritele, zeii naţionali, care sunt adoraţi tot aşa de mult ca şi ceilalţi zei.

35 Mansfeld Urwald-Documente, Berlin 1908 p. 220 citat de Meinhof op. cit. p. 33.

Diferite dări de seamă:

Vorbind de religia unui kopi sau ţăran din Uganda Stanley o descrie astfel: „Înăuntrul curţii noi dăm de o mică colibă pătrată sacră pentru geniul familiei — Muzimu. Acest geniu, prin datoriile, ce i se plătesc, pare a nu fi foarte hrăpăreţ şi avar, căci sunt de-ajuns să-l împace lucrurile cele mai simple, precum ar fi nişte coji de melc, nişte bile frământate de humă; anumite composiţii de ierburi, mici bucăţi de lemn de ienuperi, un corn de antelopă în vârful unui băţ cu fier băgat în pământ [36]).

„In materie de religie Bakonjo practică un vag cult al strămoşilor, aşa precum e pretutindeni printre Negrii Bantu, dar ei nu par să aibă o credinţă în zei distinctă de influenţele duhurilor strămoşeşti, nici nu se necăjesc mult de magică, deşi fără îndoială au printre dânşii obicinuiţi vrăjitori negri şi albi, care întrebuinţează cunoştinţa lor în otravă, puterile lor mesmerice inconştiente şi şarlatania lor pentru scopuri rele, după cum au şi doctori reali, femei, care aplică cunoştinţa lor de medicamente pentru vindecarea boalelor.

„Printre ei, ca printre toţi Negrii Bantu aproape, e acea suspiciune că vrăjitorul sau cel ce doreşte să devie vrăjitor e un spirit mâncător de cadavre [37]), care sapă corpurile oamenilor morţi ca să le mănânce, fie din un gust bolnăvicios fie din credinţa că această faptă îl va învesti cu puteri magice [38]).

In Banyoro, „fiecare trib sau clan are al său *Muchwezi*“ Acest cuvânt e tradus de misionari prin marele preot. „Muchwezi oricum înseamnă două lucruri, ori, mai bine un lucru cu două înţelesuri. La origine a indicat amândouă lucrurile şi spiritul unui strămoş sau şef şi indivizii din rasa superioară uşor colorată Gala, de viţă caucaziană, care a venit în aceste ţări în diferite perioade, din timpuri cât mai depărtate ca şi mai de curând şi care în forma modificată şi mai negroidă a poporului Bahima constitue astăzi aristocraţia tuturor ţărilor dintre lacul Victoria la nord şi Tanganyka la sud“ [39]).

36) H. H. Stanley: Trough the Dark Continent vol. II p. 383.
37) Aceasta se poate vedea mai bine în Africa centrală britanică Johnston p. 447
38) Sir H, H. Johnston The Uganda Protectorate London 1902, vol. II p. 578
39) Ibid. vol. II p. 589.

„Muchwezi sau preotul, care conduce cultul strămoşilor (fiecare trib sau clan are spiritul său propriu, care câteodată e confundat cu totemul) e echivalent cu vrăjitorul sau doctorul vrăjitor atât de comun în Africa Negrilor. Insă pe lângă preotul acreditat al clanului mulţi indivizi se pot ridica dându-se ca doctori în magica albă sau neagră [40]).

„Printre Bahima cultul spiritelor strămoşilor lor Bachwezi este în multe privinţi similar celui descris din Umyoro. Dar, dacă credinţa lor în spirite şi expiarea lor s'a născut din cultul şefilor morţi sau nu, e fapt că aceste spirite, în care acum cred, par să fi obţinut o existenţă specială ca diavoli sau spirite rele. Numele spiritelor, care sunt crezute şi expiate în Ankale sunt: Wamara, Kagora, Ncherro, Magaso, Biangombi, Chome, Kiteta, Ndoura, Ewona, Murindwa şi Mugenye [41]).

„Câteva din aceste spirite sunt crezute şi în Bairo, care însă mai au şi următoarele nume: Trungo, Runuga, Kasavera, Enamweru, Mwegara, Muhoko, Mulengera, Kahegi, Nabuzana, Lutwo, Enakaworia, Nyanrase, Kaumpuli şi Muregusi [42]).

„Unii din aceşti diavoli se zice fac pe oameni să mănânce pământ în cantităţi mari — o tendinţă foarte comună în multe părţi din Africa. Cele mai multe spirite apoi sunt identificate cu bolile, de care Bahima şi Bairo sufăr, precum sunt nevralgia, febra, plaga bubonică, variola. Diabolul Magaso în special devine supărător visitând culturile de banană noaptea şi mâncând banane. El produce mai multă perdere lui Bairo decât lui Bahima. Origina acestui mit probabil este în liliac, care are o înfăţişare diabolică şi strigă toată noaptea în câmpurile cu banane [43]).

„Alte spirite se fac îndeosebi simţite pe vreme aspră, când ploaia cade din belşug şi aerul e rece şi umed. Bahima cred că spiritele sunt împăcate, dacă se ridică case de fetişi pentru frecventarea lor. Cei mai mulţi din ei cred că hrana pusă pe lutul acestor mici locuinţe este mâncată de spirite, pe când în realitate e luată de şoareci sau alte vieţuitoare [44]).

„Numele spiritelor Ba-lubare în Bavuma sunt următoa-

40) Ibidem.
41) Johnston Ug, Prot. vol. II p. 631; cp. pp. 677, 8 şi 718.
42) Ibid. p. 631.
43) Ibidem.
44) Ibid p. 632.

rele: Trukoma, Isadzi, Buvuma, Kasota, Wesenge (locueşte în un pom mare) Nambaga (influenţează asupra farmecelor puse într'un corn mic), Kitiko, Meru, Buyegu, Nabirie (presidează la naşterea gemenilor[45]).

„Principalele spirite adorate printre Basoga sunt: Nasamba, Walumba, Waitainbugwe, Kintu, Maganda, Maero, Nalanga, Kitako, Kalesa, Danugu, Nabisana, Kigulu, Bugingo, Takwe, Kisalumkaba, Kirongo, Luka-maembe, Kaliro, Naigombwe, Lumbui, Kamiantumbe Kakua Kambuzi [46]).

Cât priveşte cultul în Basoga „ei au fără îndoială preoţi, care asistă la cultul special al fiecărui din aceste spirite. „Când un Musoga e dornic să obţie ceva de la agenţii supranaturali aduce ofrande la sicriul unuia sau mai multora din spiritele mai sus menţionate. După mijloacele sale el poate da un taur, o capră sau o găină, cantitatea darului variind şi după importanţa spiritului, de la care se cere ajutor cum şi după felul cererei [47]).

In cele din urmă vorbind de religia poporului Baganda, Sir H. H. Johnston face următoarea observaţie:

„Când Speke a intrat pentru întâia oară în Uganda, şefii şi poporul aderau cu convingere la o oare care religie elaborată bazată, fără îndoială ca toate religiile africane, pe cultul original al strămoşilor, dar acum desvoltată într'un cult al unor numeroase spirite sau agenţi supranaturali (cam 37 la număr) care s-au asociat cu lumina, uraganul, ploaia, diferitele boale, cutremure de pământ, şi alte fenomene naturale[48]).

Interesantă mi se pare următoarea descripţie a religiunii din Uganda, Unyoro, şi Karagwe făcută în Handbook of the British Museum:

„Religia consistă dintr'un cult mai mult sau mai puţin organizat al spiritelor ancestrale, în special al acelor şefi, care, deşi Baganda, cred în spiritele războiului şi vânatului, residă în anumite cornuri (fig. 183). Sacrificiul uman a fost în mod deosebit prevalent în Uganda (fig. 31), Ghicitul cu diferitele lui metode este practicat pe o scară întinsă, iar ma-

45) Ibid. p. 718.
46) Ibid. p. 718 cp. pp. 631, 677.
47) Sir H. H. Johnston Ug. Prot. p. 718.
48) Ibid p. 677 cp. Mackay of Uganda p. 64.

gica pentru a procura ploae este generală, mai ales printre triburile de sud. Bahima au o preoţie specială, care residă în pădurea sacră ca să hrănească spiritele şefilor morţi“ [49]).

„Acolo nu sunt obiecte neînsufleţite presupuse a fi investite cu puteri demoniace sau divine, ci anumite animale se presupune că sunt adăpostul spiritelor şefilor morţi, adică dacă un pui de leu e găsit în apropierea unui mormânt al unui şef se zice că şeful s'a ridicat în formă de leu. (Kusauguka). Puiul este onorat şi îngrijit şi se ia hrană şi i se dă să mănânce“[50]).

Venim acum la declaraţiile Domnului Iohn Roscoe.

„Baganda a fost totdeauna o naţiune religioasă, foarte zeloasă în observarea riturilor şi ceremoniilor în legătură cu religia lor. Obiectele lor de venerare şi adorare sunt de patru feluri: zeii (Balubare), fetişii (Mayembe), amuletele (Nsiriba) şi spiritele (Mizimu)“ [51]).

Zeii pot fi împărţiţi în două clase:

„Zeii naţionali, ai căror preoţi apăreau cu obiectele veneraţiunii înaintea regelui din când în când şi a căror întreţinere depindea de stat şi *zeii particulari*, cari erau în legătură cu oare care clan particular şi erau puţin cunoscuţi naţiunii în general şi de mică influenţă în ţară“ [52]).

Zeii naţionali.

„Cultul zeilor naţionali a fost sub controlul imediat al regelui; datoria lor cea dintâi era protecţia regelui şi a statului. Deşi regele îi consulta, le trimitea daruri ca să-i expieze şi urma instrucţiunile lor, cu toate aceste dacă unul din ei îl jignia, el trimitea şi jefuia templul şi moşia lor. El singurul în ţară putea să îndrăsnească să comită un astfel de sacrilegiu, ori care altul, ar fi violat propietatea zeilor era sigur de moarte în mâinile gardienilor templului.

Zeii naţionali aveau templele lor alese pentru ei de rege

49) The Handbook of British Museum London 1910 p. 206.

50) The Journal of the African Society vol. IX p. 374. Vez Different superstitions ibid p. 384 cp. Stanley In Darkest Africa vol. II p. 368.

51) The Baganda. An Account of their Native customs and beliefs, London 1911 cap. IX p. 271 et seq.

52) I. Roscoe op. cit. p. 271.

pe vârfurile de deal, iar moşiile se întindeau pe deal şi de multe ori coborau până în vale.

„Capul clanului era însărcinat cu moşiile templului; el era numit de obiceiu *Mutaka* (adică omul care guvernează un domeniu liber de înmormântare) fiindcă terenul care fusese dedicat zeului era un vechiu domeniu al clanului şi acest om era şeful domeniului liber de înmormântare a clanului.

„In multe cazuri acelaş om era preotul şef (Kabona) în templu şi era responsabil pentru siguranţa şi buna conducere a sclavilor şi vitelor zeului.

„In unele temple erau până la patru preoţi"[53]).

Persoanele sacre erau preoţii, medii, virginele vestale, doctorii, vrăjitorii.

Datoria unui preot era să explice tuturor persoanelor, care veniau pentru oracolul zeului şi să poarte grijă de templu.

Preotul şi mediul erau persoane sacre şi locuiau aproape de templu. Ei erau supuşi unor anumite rigori, aşa de pildă „ei nu erau îngăduiţi să plece între străini în robele lor ceremoniale" [54]).

„*Templele*, ca şi casa regelui erau conice cu acoperemântul de stuh. In unele cazuri în jurul templului era o curte, care era păstrată ca sacră; la sanctuarele zeilor mai importanţi numai preoţii şi medici intrau în curte; la celelalte sanctuare servitorii templului îşi aveau casele în curte şi în un caz sau două sclavele, care erau dedicate zeului, locuiau în ele. Ingrădirea templului era ca un fort (Kigwa). Templele, care n'aveau curte, erau deschise poporului, căruia i se permitea să intre în ele şi să spue preotului nevoile sale. Cei mai mulţi din zeii naţionali posedau temple mai mici în diferite părţi ale ţării, unde şi cei mai săraci ţărani, să poată căuta sfat şi ajutor, în timp ce templele cele mai importante erau disponibile numai pentru rege şi şefii conducători.

Regele era informat de un trimis special din partea preotului, când vre-un templu avea nevoe să fie reclădit. Trimisul se ducea la *Kago*, care era reprezentantul regelui faţă de zei şi preoţi şi-i spunea ce doria; Kago îl ducea înaintea

53) Ibid. pp. 273–4.

54) Ibid. p. 274.

regelui, unde își repeta cererea. Ascultând cererea, regele trimitea după câteva trestii, ce erau crescute anume pentru acest scop și dădea trei sau patru omului ales a fi supraveghetorul lucrării. Trestiile erau insignile oficiului și împuterniciau pe supraveghetor să adune lumea să clădească templul; ele mai erau apoi întrebuințate spre a începe clădirea acoperemântului.

Ducând la templu trestiile de la rege, trimisul le decora. Zeii se presupunea că prevesteau evenimentele (Kulagule) și dădeau sfaturi cu privire la războaie și vindicarea bolnavilor [55]).

Locurile de sacrificiu:

„Din timpurile cele mai vechi erau locuri anumite (Matambiro) unde se ofereau sacrificiile umane la porunca zeilor Fiecare din aceste locuri avea obiceiul lui particular în ceia ce privește modul executării victimilor. Anumiți zei controlau aceste locuri și informau pe rege la ce ocazii să fie sacrificate victimile și în ce loc anume.

Erau treisprezece locuri de sacrificiu, fiecare din ele având un custode, în timp ce unele aveau și temple cu preoți și cu suită atașată lor [56]).

„Metoda aprovisionării acestor locuri cu victime era îndoită. In unele cazuri victimile erau bărbați (câteodată și femei), care s'au făcut vinovați de vre-o crimă, în altele erau oameni inocenți prinși din ordinul zeilor în diferite puncte ale principalelor drumuri, care duc în Capitală. Aceștia din urmă adesea erau capturați, ca să ridice numărul persoanelor cerute de zei pentru sacrificiu. Fiind prinși ei erau înmânați poliției regale spre pază. Regele atunci trimitea sau la zeul *Kibuka* sau la zeul *Neude* ca să anunțe că numărul (kivendo) victimilor s'a complectat, iar unul din prisonieri era de obiceiu trimis la temple, ca să pledeze cauza tuturora și să vadă ce se va face cu dânșii.

Oracolul prin mijlocirea mediului arăta numărul victimilor repartizate pentru fiecare loc, după care regele dădea diferite indicațiuni executătorilor, ca să conducă victimile în diferite locuri.

55) I. Roscoe op. cit. pp. 276—7.
56) Ibid. p. 331.

Oficiul de executant era foarte căutat de numeroşii linguşitori ai regelui, fiindcă pe drumul spre locurile de sacrificiu ei aveau prilejul să se îmbogăţească de la victime, fie promiţându-le păstrarea vieţei pentru câteva zile fie scutindu-i de chin şi tortură [57]).

Mai departe Rev. I. Roscoe ne descrie ravagiile făcute de executorii celor condamnaţi la moarte, cum ei distrugeau totul pe unde treceau, cum furau proprietatea oamenilor, în cât erau temuţi de fiecare.

„Grupul celor care conduceau la moarte pe prisonieri trebuia evitat; îndată ce părăsiau palatul regal începeau să prade şi să jefuiască pretutindeni pe unde mergeau. Dacă prindeau pe cineva îl adăugau numărului victimilor, dacă nu promitea o răsplată pentru liberarea lui. Femeile erau făcute sclave şi proprietăţile jefuite în toate părţile. Oamenii fugeau la apropierea lor, ducând cu dânşii tot ce puteau lua şi-şi căutau adăpost departe de drumul pe unde treceau ei [58]).

„Altă dată victimile erau capturate după expresa dorinţă a regelui, care ordona aceasta din diferite motive. Sute de persoane erau prinse şi eliberarea lor nu era cu putinţă de cât prin favoarea regelui sau prin intervenţiile lui. Dacă nu era nici un mijloc de scăpare, ori cine ar fi fost, fie de clasă inferioară fie un şef, trebuia să se supună şi să nu protesteze de loc. Şeful condamnat era legat ca un criminal ordinar, nu mai puţin el se ducea la moarte fără nici un murmur [59]).

Cele mai multe locuri de sacrificiu aveau un copac sacru, pe care se atârna îmbrăcămintea anumitor victime. Imbrăcămintea era aşezată acolo pentru spiritele lor, fiindcă spiritele celor care sufereau moartea din mâna executorilor nu erau îngrijite de rude. Prisonierii cei dintâi ucişi erau acei care dădeau hainele în pomul sacru. Fiecărui prisonier i se dădea bere înainte de a fi executat; dacă refuza i se turna pe cap şi aceasta se credea că are acelaş efect asupra duhurilor ca şi cum ar fi băut [60]).

57) I. Roscoe op. cit. p. 332.
58) Ibidem.
59) Ibid. p. 334.
60) Ibidem.

Lista zeilor dată de Roscoe e următoarea:

Marele zeu Mukasa	Zeul Wamala
Zeiţa Nalwanga, principala soţie a lui Mukasa	Zeiţa Nagawonyi
Zeul războiului Kibuka	Zeul Musaka şi Gulu
Zeii războiului Neude şi Kizabira	Zeul Walumbe
Zeul plăgii Kaumpuli	Zeul Nkulu
Zeul vânătoarei Cungu	Zeul Mbale
Zeul Katonda	Zeul Gulu
Zeul pământului Kitaka	Zeul Namulere
Zeul Mirimu	Zeiţa Nabusana
Zeul Wanga	Zeiţa Nagadya
Zeul Musisi	Zeul Python
	Zeii pădurii

Rev. I. Roscoe vorbeşte apoi de spirite, fetişi şi amulete; de spiritele pomilor, spiritele dealurilor, spiritele rîurilor.

Ca să ne facem o idee de ceia ce cugetă ei asupra zeilor, alegem pentru moment trei naraţiuni relative la zeul pământului Kitaka, zeul naşterei Mbale şi zeul morţii Walumbe.

Zeul pământului Kitaka[61])

Kitaka, zeul pământului, îşi avea templul său simplu în Busiro şi mediul său era Nalyaki. El era adeseori visitat de rege, când avea intenţie să trimită la moarte oameni condamnaţi de alţi zei. Regele în astfel de împrejurări trimitea la Kitaka şi-l ruga să distrugă duhurile celor condamnaţi la moarte. Mediul sub influenţa zeului îşi lua sarcina de a ucide corpurile şi spiritele lor, aşa în cât ei nu se mai puteau întoarce să facă rău regelui. Kitaka era consultat de femei, când doreau să-şi asigure rezultate bune de la o grădină nou făcută. I se mai făceau rugăciuni şi i se dădeau daruri, ca să producă pământul rod abundent.

Zeul Mbale[62])

Mbale, zeul naşterii avea templul la Mbale în Budu, el avea o peşteră, în care erau o mulţime de lilieci. Preotul şi mediul său era *Namata* din clanul inimii. Supraveghetorul domeniului era *Maagali*, de asemenea un preot. La acest zeu alergau femeile, care doreau copii. Când o femee venia

61) Din The Baganda by Iohn Roscoe p. 312.
62) Ibid. p. 316.

să consulte pe zeu şi să-l roage pentru copii, preotul după ce primia darurile, lua femeia în peşteră, unde chema pe zeu şi-i spunea motivul vizitei. Răspunsul venia prin liliecii sacri, dacă unul din ei îşi lăsa excrementele sale asupra unei femei, acea femee era favorita zeului şi era sigură de copil. Templul era clădit de stat la ordinul regelui; lucrătorii erau obligaţi să isprăvească lucrul în 18 zile. Ei lucrau de la început până în ziua a noua, când aveau o pauză pentru odihnă şi apoi lucrau pentru a doua perioadă de nouă zile, când isprăveau clădirea. Fiind gata pentru zeu, ea era decorată cu foi de palmier, cu coji şi plante şi preotul trebuia să doarmă în ea două zile. Obiectele sacre erau o lance şi o lopată, care erau aduse cu mare pompă în noul templu [63]).

Zeul Walumbe [64])

Despre Walumbe, zeul morţii, se povesţe o foarte interesantă istorie, care ne arată venirea lui pe pământ.

Se zice că Walumbe e cumnatul lui Kintu, cel dintâi rege şi că a trăit cu tatăl său Gulu în cer. Templul lui e clădit la Ntanda în Singo, unde este o înfundătură adâncă şi unde se crede că a trăit zeul. Templul e pe o coamă în apropierea fundăturii. La templu erau ataşaţi un mediu şi un preot, acest din urmă fiind luat din clanul maimuţii colabus.

Regele însuş aducea ofrande acestui zeu şi aceasta o făcea la porunca celorlalţi zei, ca să previe moartea de a ucide pe oameni cu toptanul.

Fiecare rege când se încorona trimitea daruri lui Walumbe ca să-l înbuneze.

Sufletele celor morţi aveau să se ducă la Ntanda ca să-şi dea seamă de faptele lor; după ce făceau aceasta, erau libere să se întoarcă la elanurile lor, ca să fie aproape de mormintele, în care zăceau corpurile lor.

Când cineva muria şi nu se cunoştea cauza morţii, era obiceiul să se spună că l-a luat Walumbe.

Din toate aceste naraţiuni un fapt cred e pe deplin clar că pretutindeni avem de-a face cu cultul strămoşesc.

63) Cp. NKulu op. cit. p. 316.

64) Roscoe op. cit. p. 315.

Nu poate fi nici o îndoială că în toată regiunea Protectoratului Ugandei, în ţara poporului Baganda şi a lui Basoga, Bahima, Bakongo şi Banyoro, în toată această regiune se practică cultul morţilor, venerarea strămoşilor. Toate rapoartele sunt de acord asupra acestui punct, de la comunicarea lui Stanley asupra lui Muzimu din mica colibă a ţăranului Baganda până la panteonul complicat al d-lui Roscoe. Greutatea apare, când încercăm să înţelegem ceva mai mult.

Dacă e necesar să facem o critică rapoartelor citate, provenite de la autorităţile cele mai bune, trebue să spunem cu regret că Sir H. H. Johnston şi împreună cu dânsul mulţi contribuitori la deosebite reviste întrebuinţează termeni prea vagi. E o mare nevoe de o terminologie precisă în special vorbind de magică şi religie, preot, vrăjitor, fermecător. Ori cât de greu ar fi să distingem în practică, este bine cunoscut acum că un preot nu-i un vrăjitor şi deci numele lor nu trebuesc confundate.

Mai departe trebue să mărturisim că prea multă siguranţă în naraţiuni şi generalizări vagi nu-i un semn bun în Antropologia descriptivă.

Cartea Rev. I. Roscoe este de sigur un mare progres în studiul religiunii africane. E una din cele mai bune cărţi ce avem asupra Antropologiei africane.

Precum am văzut autorul clasifică lucrurile, le descrie cât mai exact posibil şi într'un stil foarte simplu şi clar ne arată limpede că în cele din urmă am găsit o bază, pe care să ne sprijinim judecata noastră. Mă simt obligat să-mi exprim admiraţia mea pentru o aşa de splendidă lucrare şi de sigur să o recomand ca exemplu de felul monografiilor pe care le dorim în Religiunea Comparată.

Terminologia este o chestiune de cea mai mare importanţă, cu deosebire în privinţa subiectului, cu care ne ocupăm: sugerez ideea ca în naraţiunile viitoare să se evite întrebuinţarea expresiunii generale: Dumnezeu şi în locul ei să se întrebuinţeze numele speciale indigene, pentru a fi în stare să prindem înţelesul adevărat, cel mai aproape de realitate.

Care este înţelesul deplin al religiunii în această regiune? Inainte de toate e de remarcat controlul cel mai strict din partea statului. E fapt — după declaraţiile Rev. I. Roscoe — că cele mai multe ceremonii şi credinţe sunt sub jurisdic-

ţiunea regelui. Zeii de stat sau zeii naţionali îşi aveau templele lor după alegerea Regelui[65]) şi el avea putere chiar să distrugă un templu, ori dacă nu aceasta desigur „să prade un templu şi moşia lui" când unul din ei l-ar fi necăjit[66]). Acest fapt ne obligă să considerăm organizaţia socială, care are putere să selecteze şi să sistematizeze atitudinile religioase.. Zeii naţionali pare-se a fi o selecţiune socială a zeilor vechi totemici, ori mai de grabă a „celor mai venerate spirite ale rudeniilor" care prin puterea lor s'au dovedit pentru folosul statului şi regelui.

Acest guvernământ monarhic apoi ne arată că noi n'avem de-a face cu un popor întru totul primitiv, cum ar fi de pildă pigmeii din pădurile Africei ori Arunta din Australia, ci cu un popor desvoltat.

Ar fi foarte interesant să ştim cum a avut loc acest proces de selecţiune socială: cum un zeu totemic — nu înţeleg aici un zeu animal sau vegetal, ci înţeleg o fiinţă personală a unui anumit clan totemic — a devenit zeul tuturora. Dar n'avem date suficiente ca să formulăm cazul.

Religia acestei părţi a Africei Centrale este foarte complicată şi elaborată[67]). Există o distincţie socială între magică şi religie. Deşi izvorul comun pentru amândouă este puterea mistică, ce trebuia câştigată sau produsă, motivele lor sunt diferite, pe când una este mai personală şi egoistă, cealaltă este mai sociabilă şi altruistă. „Magica este urâtă în Uganda, o persoană acuzată de vrăjitorie este arsă pe un câmp întins şi oamenii, care trec prin acel loc, aruncă iarbă asupra locului, ca să oprească spiritul de a-i prinde pe ei"[68]).

Această moralizare a spiritelor sau a zeilor este de mare importanţă. Amândoi Sir. H. H. Johnston şi Rev. I. Roscoe sunt de acord în a ne povesti cum spiritele şi zeii sunt în legătură cu diferite nevoi ale oamenilor:

1) Dorinţa de avere şi fericire; 2) dorinţa de ploae şi abundenţă în agricultură; 3) dorul de satisfacţie morală, când faptele bune sunt răsplătite, iar cele rele pedepsite.

65) I. Roscoe op. cit. p. 273.
66) Ibidem.
67) Sir H. H. Johnston Ug Protect. p. 677.
68) Roscoe op. cit. pp. 289—90.

„Cele mai multe spirite sunt identificate cu maladiile de care sufăr[69]) cei din Bahima şi Bairo.

In istoria lui Mpobe sau cum a venit moartea în lume[70]), vedem deodată morala fabulei: necesitatea pedepsei pentru acei care nu-şi păstrează cuvântul.

Ceremoniile sunt foarte complicate. Avem cazul vestitorului, care vine la rege să-i aducă ştiri că un nou templu s-a clădit. Ne reamintim toate mijloacele întrebuinţate pentru sacrificii.

In Baganda sunt cazuri de sacrificiu uman. De pildă sunt prizonierii lui Kibuka, regele războiului, care erau ucişi pentru el. „Prizonierii trimişi lui Kibuka de rege aveau prilejul să expună cazul lor înaintea zeului, deşi după câte se pare niciodată n'au fost achitaţi. După ce vizitau templul, ei erau luaţi de capul poliţiei, Sabata, la un pom din apropiere, ce purta numele de Zegibugo, pe care îşi atârnau hainele lor; apoi li se dădea un fel de bere anume preparată, care se presupunea că opria duhurile lor de a veni să vateme pe rege. După ce beau berea, erau conduşi la locul de sacrificiu, unde erau împunşi cu lancea sau loviţi cu măciucile până ce muriau. Corpurile lor rămâneau acolo unde cădeau [71]) şi aşa mai departe.

Ritualul lor este plin de formalităţi şi de obiceiuri tradiţionale, ale căror înţeles câte odată chiar pentru dânşi; pare a fi perdut.

Intru cât priveşte *Balubare*, zeii, ei sunt deosebiţi de *Mizimu,* spiritele; dar din rapoartele ce le avem, nu-i clar dacă sunt mai multe spirite decât zei, ori dacă cuvântul zeu nu poate fi tradus simplu prin spirit. Ceiace e clar este că Balubare sunt strămoşii neamului.

Rev. I. Roscoe dă următdarele explicaţiuni pentru origina lor: „Zeii principali par a fi fost *fiinţe omeneşti* [72]), însemnate pentru dibăcia şi bravura lor, care după aceia au fost zeificate de popor şi învestite cu putere supranaturală. Erau totuş şi zei animale şi reptile pe lângă fiinţele umane zeificate; mai

69) Iohnston Ug. Protect., p. 631.
70) Roscoe op. cit., p. 465, et seq.
71) I. Roscoe, op. cit., pp. 306—7, 323.
72) Sublinierea e a mea.

mult încă anumiţi copaci şi petre erau privite cu veneraţie şi crezute că au putere ocultă“ [73]). „Cultul strămoşilor apare foarte natural la un popor, în care organizaţia de trib a ajuns un stadiu înaintat şi este expresiunea naturală a reverenţii patriotice pentru un şef victorios şi sfetnicii săi. Facerea de ploae aşişderi este de mică importanţă într'o regiune bine udată, dar o chestie de interes vital pentru un popor agricol, unde căderea ploii este uşoară şi neregulată [74]).

Iar Sir. H. H. Iohnston continuă: „S-a părut imposibil ca tatăl unei familii, căpitenia unui sat sau şeful unui trib să poată peri aşa pe neaşteptate, când el a exercitat o influenţă atât de mare în timpul vieţii sale [75]), De aici s-a născut întâi credinţa în imortalitate şi după aceia facerea zeilor.

In religiunea Bantului din această regiune sunt două elemente distincte: *a)* cultul strămoşilor; *b)* cultul naturii. Duhurile şi spiritele sunt pretutindeni.

Comparând *Lubarismul* cu *Nkissismul* găsim deodată o mare deosebire: In timp ce în Nkissismul din Africa de Vest cultul naturii e fundamental şi cultul strămoşilor e adiţional, aici în Lumbarismul din Africa Centrală cultul strămoşilor este fundamental şi cultul naturii pare a fi adiţional.

Busoga au spiritul ploaei; Takwe este un „Lubare“ care locueşte în rîul Ntakwe, în care se îneacă toţi care săvârşesc imoralitate; Baganda au zeul pământului Kitakwe „căruia i se aduceau daruri şi rugăciuni ca pământul să producă roade abundente“ [76]) ori feele, pe care le numesc „Ngagwe“ [77]); dar aceştia sunt prea puţini în marele panteon, a cărui listă am dat-o mai sus.

Fenomenul acesta e cel mai isbitor în evoluţia religioasă a Africii. Există două atitudini paralele, în care un popor înclină mai mult spre o formă de manifestare şi altul spre alta.

E cert că imaginaţia contează foarte mult în facerea religiunii, şi în special a mitologiei. O bună pildă se poate vedea în poveştile zeului morţii. Deşi esenţa e aceiaş, cele

73) Roscoe, ibid. p. 271.

74) Encyclopaedia Britanica, Art. Africa, p. 327.

75) Sir. H. H. Iohnston: British Central Africa, p. 449. Vezi informaţiuni mai departe. Carl Meinhof, op. cit., p. 61—73.

76) I. Roscoe, op. cit., p. 312.

77) Cp. Johnston, Ug. Prot, vol. II, p. 677.

trei naraţiuni[78]) despre Kintu, Mpobe şi Walumbe sunt foarte deosebite în detaliurile lor. Dar de ce imaginaţia unui popor ar înclina mai mult către o atitudine specială, decât către alta?

Oricum sunt două straturi în religiunea Ugandei. Ca să înţelegem aceste straturi trebue să cunoaştem etnologia popoarelor. Vorbim de Bantu, dar e aproape sigur că e un cuvânt, care ne arată numai cultura popoarelor şi ne spune prea puţin de diferenţele antropologice.

Care e atunci forma religioasă cea mai primitivă?

Eu înclin să cred că tot cultul naturii e mai de timpuriu şi-mi bazez această presupunere pe faptul că Negrii din Africa de vest, care au cultul naturii sunt mai primitivi decât Bantu.

Dar recunosc că nu-i singurul răspuns posibil asupra chestiunii. Se poate răspunde tot atât de bine presupunând origini independente. Înţeleg următorul lucru: că din un isvor primordial, care a fost ceva supranatural, necunoscut, extraordinar, a ieşit independent într'o parte a Africii „animismul natural" şi în altă parte „animismul ancestral" şi apoi fiecare din aceste forme s'au influenţat una pe alta, după cum popoarele au venit în contact. Dacă aceasta s-ar putea proba, chestiunea ar primi un răspuns cu totul altul, chiar dacă rămâne faptul că cultul naturii este introducere mai târzie în religiunea Bantu.

Ce putem spune acum asupra lui Dumnezeu, aşa precum îl înţelegem noi?

III. Fiinţa supremă: Katonda ori Mukasa?

Trebue să observăm că scopul principal al acestei cercetări este de-a determina în ce măsură mintea africană a putut concepe un Dumnezeu suprem, dacă deoparte este cazul unui monoteism primitiv, ori dacă de altă parte avem de-a face cu un foarte vag politeism. Problema e extrem de grea, fiindcă toţi aceşti termeni sunt mai mult sau mai puţin generalizări făcute de noi înşine şi când încercăm să-i aplicăm la realitate nu găsim distincţiunile, ce suntem atât de deprinşi a le introduce în discuţiunile asupra religiunii. Acesta-i cazul în Uganda. Cine pe de o parte poate nega că poporul de-acolo

78) Roscoe, op. cit., pp. 315, 461—4, 465—7.

nu-i politeist? Dar cine pe de altă parte poate nega că acolo nu-i un fel de ființă supremă?

Chestiunea devine și mai complicată, când încercăm să înțelegem natura și origina divinității; în special în Uganda e greu să știm ce să credem, când toate autoritățile ne povestesc de Mukasa, zeul rege, Iahwe al acestor triburi, ca cel mai important zeu în viața lor socială și în același timp de Katonda, un nume, care ne reamintește de Οὐρανος al Grecilor.

Un misionar ar spune — nu știu pentru ce — că Katonda este ființa supremă reală și Mukasa e un simplu Balubare, un conducător al insulelor Sese, pe când un alt gentleman ar sugera că acest Katonda este împrumutat ori din Creștinism ori din Islam.

Chestiunea se ridică în special, când încercăm să comparăm pe Baganda cu celelalte popoare Bantu, care au o credință în o ființă supremă, în *Mulungu*, în Morimo, Unkulunkulu.

Care-i mai aproape de Mulungu ori Mukasa? Și dacă Katonda este ca Mulungu, dumnezeul cerului ori al părții de sus a Universului, de ce Mukasa are mai mare importanță de cât el? E sigur că poporul nu se gândește foarte mult la Katonda. Rev. Roscoe ni-l amintește doar în treacăt. Sir. H. H. Johnston ni-l menționează de asemeni, dar nu în același fel ca pe Mukasa.

Cum trebue să socotim acest lucru? Însărcinarea noastră este de a descoperi aceasta.

Vom studia deci ideea ființii supreme în Uganda prin o paralelă între Katonda și Mukasa.

Inainte de a intra în detalii trebue să justific odată mai mult pentru ce am ales pe Mukasa ca zeu suprem: L-am ales: 1) fiindcă el este cel mai important zeu în starea actuală a religiunii poporului Baganda; 2) fiindcă cultul lui rezumă mai mult sau mai puțin cultele celorlalți zei; 3) tocmai fiindcă problema noastră e să găsim origina sau originile credinții în o Ființă supremă.

Și dacă suntem de acord cu Dr. Ankermann că deși Bantu aparțin aceluiaș grup etnic [79]), ei totuși pot fi împărțiți în două

79) Dr. B. Ankermann: Ueber den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Süd Halfte Afrikas in Arhiv für Antropologie Bd. IV. pp. 241—286.

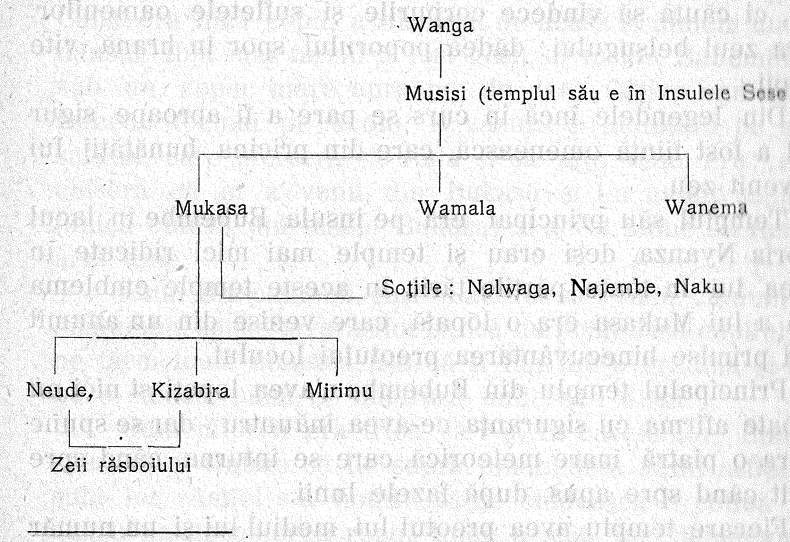
cercuri culturale:[80]) cercul vest african, şi cercul est african, sper ca tratarea paralelă a subiectului, pe care-o sugerez, să fie foarte interesantă.

Concepţia unui Dumnezeu, ca o putere supremă, dincolo de manifestările întregului Univers, nu există în mintea africană. Tot ce există acolo e finit şi personificat.

Mukasa, cel mai important zeu printre Baganda este departe de a fi un creator, sau un făcător al lumii sau singurul Stăpân, ca Zêvs pe Olimp. El este fiul lui Musisi, fiul lui Wanga, „care se crede a fi unul din cei mai vechi zei" [81]). Ca şi Kintu el e printre persoanele misterioase[82]). Păcat că n'avem o colecţie a mitologiei Baganda, ea ne-ar ajuta foarte mult. Mitologia desigur deşi nu-i cauza este totuş sistematizarea religiunii.

In mitologie avem reflecţiuni şi meditaţiuni ale popoarelor asupra lumii externe, pe care studiindu-le, vedem cum reacţionează mintea lor şi ne formăm o idee de puterea lor de meditaţie religioasă.

Legendele referitoare la viaţa lui Mukasa par a fi fascinante. Genealogia lui se poate reprezinta precum urmează

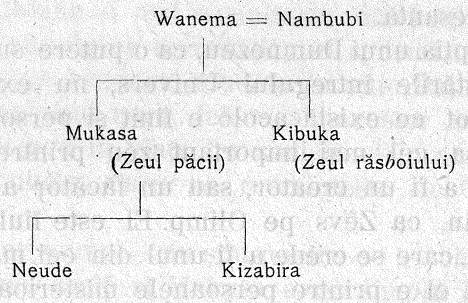


80) Dr. B. Ankermann: Kultur Kreise und Kulturschichten in Africa, in Zeitschrift für Ethnologie 1905, pp. 54—84; cp. P. W. Schmidt, op. cit., pp. 136 et seq.

81) Roscoe, op. cit., p. 313.

82) Cp. Iohnston, Ug. Prot., vol. II, pp. 631, 677, 718.

După altă tradiţie, care pare mai probabilă [83]), avem următoarea schemă :



Dar să urmărim naraţiunile :

Rapoarte :

Incepem cu Rev. Roscoe, care e cel mai precis.

„Mukasa a ţinut rangul cel mai înalt printre zeii din Uganda. El era un zeu binefăcător, niciodată n'a cerut viaţa unei fiinţe omeneşti, ci pentru el se sacrificau animale la festivaluri anuale şi în alte timpuri, când regele sau şefii conducători doriau să-l consulte. N'avea nimic de-aface cu războiul, ci căuta să vindece corpurile şi sufletele oamenilor. El era zeul belşugului : dădea poporului spor în hrană, vite şi copii.

Din legendele încă în curs se pare a fi aproape sigur că el a fost fiinţă omenească, care din pricina bunătăţii lui a devenit zeu.

Templul său principal era pe insula Bubembe în lacul Victoria Nyanza, deşi erau şi temple mai mici ridicate în cinstea lui în toate părţile ţării. In aceste temple emblema sacră a lui Mukasa era o lopată, care venise din un anumit loc şi primise binecuvântarea preotului locului.

Principalul templu din Bubembe n'avea lopeţi şi nici nu se poate afirma cu siguranţa ce-avea înăuntru ; dar se spune că era o piatră mare meteorică, care se înturna, când spre răsărit când spre apus, după fazele lunii.

Fiecare templu avea preotul lui, mediul lui şi un număr de alţi urmaşi şi partizani ai zeului.

La templele mai mici lumea ordinară putea să recurgă

83) Roscoe, idem, p. 291.

pentru ajutorul zeului. Pe Bubembe însă lucrurile stăteau cu totul deosebit; aici locuia marele preot, cu care erau asociaţi şi alţi preoţi; la acest templu putea să recurgă numai regele, unul sau doi şefi conducători şi urmaşii imediaţi ai zeului. Legendele despre Mukasa sunt de mare interes, ele ne arată cum elementul uman s-a perdut în cel divin, cum naturalul a fost şters de supranatural, până ce în mintea poporului a rămas numai supranaturalul.

Mukasa ni se spune a fost fiul lui Wanema, pe care oamenii din insulă îl chiamă Mairwa — numele mamei sale era Nambubi din clanul peştelui; fratele său mai tânăr Kibuka a devenit faimosul zeu al războiului.

Wanema era deasemeni zeu, deşi de puţină importanţă cu fii săi: Mukasa şi Kibuka.

Inainte de naşterea sa, mama lui Mukasa, Nambubi se zice că ar fi refuzat să atingă vreo mâncare, afară de o anumită plantă cunoscută ca gonja — mâncare fiartă ce nu mânca. Când copilul s'a născut ea i-a dat numele de Selwaga. După înţărcat el refuza să mănânce mâncare ordinară, ci mânca numai inima şi ficatul animalelor şi bea sângele lor. Când era încă copil, a dispărut de-acasă şi nimeni nu ştia de dânsul, abia mai târziu a fost găsit în insula Bubembe, stând sub un copac mare aproape de lac. Câţiva oameni, care treceau tocmai pe acolo, îl văzură şi anunţară pe bătrânii satului, care merseră să vadă şi să afle cine era; ei conchiseră că el a venit din Bukasa şi l-a numit un Mukasa (adică cineva din insula Bukasa) şi acest nume i-a rămas din acel timp.

Unul din oamenii, care s-au dus să-l vadă, cu numele Semagumba, spuse tovarăşilor săi că nu poate lăsa copilul singur pe ţărm toată noaptea, aşa că îl luă într'o grădină şi-l aşeză pe o stâncă, până ce hotărâră unde să-l ducă.

Oamenilor li era frică să-l ia în casele lor, fiindcă ziceau ei el trebue să fie supra uman, de-a venit astfel în insula lor. Astfel s-a hotărît să se clădească o colibă pentru dânsul în apropierea rocii, unde a stat, iar Semagumba să îngrijească de el. Ei erau în încurcătură ce să-i dea să mănânce, fiindcă el refuza orice lucru i se aducea. Intre timp s-a întâmplat ca ei să ucidă un bou şi el imediat a cerut să i se

dea sângele, ficatul şi inima, deşi a refuzat orice fel de carne i s'a dat.

Aceasta a încredinţat pe oameni că-i Zeu şi l-au consultat pentru boală şi-au cerut sfatul lui, când se găseau în necaz. Semagumba deveni preotul său principal, pe când Gugu şi Sebadide care fuseseră asistenţii săi deveniră preoţi secundari. Numele acestora deveniră numele oficiale ale preoţilor de mai târziu.

Pentru mulţi ani (după unii pentru patrusprezece generaţii) Mukasa a continuat să trăiască în coliba, care i-au făcut-o unde preoţii îngrijau de el.

Apoi el s-a căsătorit cu trei soţii, a căror nume erau: Nalwanga, fiica lui Kibonga din clanul pasării; Najembe, fiica lui Musumbe din clanul maimuţii şi Naku, al cărei clan e necunoscut.

In privinţa sfârşitului Zeului părerile sunt împărţite: unii zic că el a murit şi a fost îmmormântat în insulă, în pădure în apropiere de templu, pe când alţii afirmă că a dispărut deodată aşa cum a venit[84])".

Episcopul Tucker scrie următoarele:

„Cultul Lubare este cea mai veche influenţă religioasă, pe care o putem urmări în Uganda. El desigur a jucat un rol important în evoluţia naţiunii aşa cum o găsim astăzi. Ce-a fost şi de unde a venit e greu de spus. Sunt trăsături, întunecate şi înegurate e drept — dar care nu mai puţin fac pe cineva să presupună că odată — posibil secole în urmă — a fost în contact cu creştinismul. De pildă o zi de odihnă pentru om, fiecare a şeaptea zi nu-i necunoscută multor părţi din Uganda, unde creştinismul n'a pătruns. O lună de odihnă, fiecare a şeaptea lună este ţinută în multe părţi ca o normă, care regulează cultivarea pământului. O ceremonie asemenea botezului se observă când se toarnă oleiu pe capul copiilor şi li se dă un nume.

Acest cult recunoaşte fiinţa supremă—Katonda, creatorul omului şi al lumii, dar şi alte zeităţi cer credinţă dela slujitorii lui, precum e Mukasa, zeul lacului[85]) şi acei Zei controlori ai tunetului şi fiul gerului etc.,

84) I. Roscoe op. cit. pp. 290—2.

85) Bishop A. R. Tucker: Eighteen Years in Uganda and East Africa, London 1908, vol. I pp. 84,5.

Sir. H. H. Johnston ne dă următoarele porticularităţi: „Cel mai cu influenţă dintre zei era Mukasa, care pare să fi fost la început un spirit ancestral şi al cărui loc de origine şi templu principal era în cea mai mare insulă din Insulele Sese.

Mukasa a devenit în timp Neptunul Ugandei, Zeul lacului, care era împăcat, dacă se făcea la o anumită data o lungă călătorie. Mai de mult, în timpul convertirii lui Mwanga la creştinism, Mukasa şi alţi Zei aveau soţii pământene. Fecioare erau alese ca să ocupe această poziţie onorabilă şi ele trăiau sub aceleaşi desabilităţi ca şi virginele vestale, deşi aproape sigur infracţiunea regulei castităţii la dânsele era mult mai frecventă [86]).

„Multe temple de ale lui Mukasa se aflau pe coastele lacului Victoria Nyanza şi ale Insulelor Sese. O casă mare dedicată acestui spirit al apelor se afla pe o creastă cam 20 de mile la Vest de Eutebe, care a fost distrusă de Mwanga, mai mult cu intenţia de a pune mâna pe mulţimea bunurilor, ce s-au adunat prin darurile religioase, decât pentru convertirea lui la creştinism“ [87]).

„Preoţii Neptunului Ugandei (Mukasa) purtau o vâslă ca simbol al oficiului lor, ori ca baston de plimbare“ [88]).

Din o legendă dată de d-l George Wilson cu privire la Ndanla, fundatorul regatului Unyoro vedem că: „El a împărţit odată ţara în unsprezece părţi: Bwera i-a dat o lui Wamala; Buruli lui Lubanga (cu mintea pe jumătate); Mwongi lui Megeni; Kiaka fiind o ţară de vânat lui Ibomo vânătorul; Bunyara (acum în nordul Ugandei) lui Mugarra; Burega (la Vest de lacul Albert) lui Mulindwa (acesta era renumit pentru puterile sale supranaturale, aducând chiar pentru rasa lui moartea dintr'un cuvânt); Chummya a luat parte din Uganda, întrucât avea tendinţe comerciale; Insulele Sese au fost date lui Mukasa (până mai acum a fost acolo o piatră de rugăciune—numită Mukasa); Bugoma a fost dată lui Nsinga; Kahanka a luat Taro; iar Bugaya, Bugungu şi Chiope au fost date lui Kilo.

„In afară de Mukasa, aceştia toţi erau fraţi cu Ndala

86) Sir. H. H. Johnston: The Uganda Protectorate vol II, p. 677.
87) Ibid. p. 678.
88) Ibid p. 678.

Pe Mukasa unii îl presupuneau ca frate alţii ca urmaş al familiei“ [89]).

Urmărind toate aceste rapoarte este absolut sigur că Mukasa e un strămoş, mai mult că el a fost fiinţa umană, care din cauza bunătăţii lui a fost privit ca zeu“ [90]).

Ar fi interesant să ştim mai mult de totemismul lor, în deosebi de clanurile pasării şi maimuţii, din care au fost luate soţiile sale. Aceasta ne-ar ajuta foarte mult să înţelegem pe deplin poziţia lui socială ca zeu.

Oricum, el este un zeu indigen din insula Bubembe. Proba suficientă pentru aceasta este că locuitorii acestei insule din lacul Victoria Nyanza se bucurau de favoarea lui în mod excepţional. „La templul său numai regele, unul sau doi şefi conducători şi urmaşii imediaţi ai zeului, care trăiau pe insulă, puteau să alerge după ajutor“ [91]).

El avea rude în ţară şi unul din fraţii săi Kibuka a devenit faimosul zeu al războiului. Nimic nu poate fi mai convingător de umanitatea lui [92]) decât fratele său, ale cărui rămăşiţe sunt printre comorile muzeului etnologic din Cambridge.

El a fost un erou plin de curaj şi energie, în copilăria lui „el mânca numai inima şi ficatul animalelor şi bea sângele lor“ [93]).

După comunicările d-lui I. Roscoe Mukasa a fost: *a)* un zeu binefăcător; *b)* el nu pretindea sacrificii umane; *c)* era zeul belşugului; *d)* emblema sa sfântă era lopata; *e)* el era ţinut în cinste universală: regele îl consulta şi-i aducea animale spre sacrificiu; toate naţiunile îl stimau; femeile fără copii îl invocau pentru copii. *f)* Era zeul lacului: „Mukasa ca zeu al lacului controla furtunile şi înmulţia peştele, el înlesnea drumurile călătorilor pe apă. Marinarii cereau binecuvântarea sa înainte de a porni în călătorie şi-l chemau în ajutor, când erau în pericol de furtună“ [94]). *g)* Mukasa era preservatorul tuturor lucrurilor bune. Sir. H. H. Johnston

89) Iohnston p. 595. Vezi şi legenda pp. 594—598 op. cit.

90) Roscoe op. cit. p. 290.

91) Ibid. p. 291.

92) După o tradiţie Mukasa era unul din companionii lui Lukendi, Wilhem cuceritorul Unyorei. Nota în Johnston Ug. Prot. p. 677.

93) Roscoe op. cit. pp. 290—2.

94) Ibid. p. 300.

afirmă de asemeni că Mukasa este un spirit ancestral, că residenţa sa era în insulele Sese, că simbolul său era lopata şi accentuiază funcţiunile sale, numindu-l Neptunul Ugandei, zeul lacului, spiritul apelor. Acest epitet este interesant, fiindcă adauge la atributele zeului anumite calificaţii naturale. Astfel Mukasa devine nu numai un zeu ancestral, dar şi un zeu al naturii, Mukasa devine un zeu adânc înrădăcinat.

Un interes special trebue adăugat declaraţiunii relative la piatra miraculoasă (confirmată de amândoi de Johnston şi Roscoe) care se înturna întâi la răsărit şi apoi la apus, după fasele lunii. Pentru întâia dată avem o menţiune de ceva ca „mana".

Aici iarăş s'ar putea pune întrebarea: „Cât de mult fiinţele supreme africane, care se par atât de numeroase, au o natură astrală" [95]). Mi-am pus pentru mine această problemă şi n'am putut găsi nici un răspuns în religia Bantu. Mitologia desigur n'a produs aceste fiinţi supreme.

Aşa dar în ceeace priveşte Mukasa el a fost un strămoş. Documentele sunt clare. Mai apoi el a devenit un mare spirit ancestral, guvernatorul apelor lacului şi — dacă e să credem comunicarea Episcopului Tucker — pretendentul rugăciunilor adoratorilor lui Katonda.

Faptul acesta poate fi şi un răspuns cu privire la marea dificultate în interpretatea zeilor africani, dacă cultul strămoşesc este o desvoltare din cultul naturii ori viceversa. Desigur Mukasa este un strămoş, căruia i s-a adăugat cultul Naturii. Dar natura acestui zeu şi caracteristicele sale le vom înţelege mai bine, dacă vom studia cultul său. Mukasa are foarte multe temple. Templele erau nişte colibe de stuh în formă conică.

„Oficiul preotului era limitat la acele clanuri, din care a fost luat fiecare preot în prima instanţă" [96])

Mediul era o femee [97])

„Ceremonia principală era festivalul anual, când regele trimitea darurile sale zeului, ca să capete binecuvântarea recoltei şi-a poporului pentru cursul anului. Ofranda consista

95) Semaine d'ethnologie religieuse, Louvain 1913 p. 301,
96) Roscoe op. cit. p. 296.
97) Ibid. p. 297.

din nouă oameni, nouă femei, nouă vaci albe, nouă capre albe, nouă găini, nouă sarcini de coaje şi nouă sarcini de scoici. Reprezentantul regelui avea să se ducă la *Gabunga*, şeful luntrelor, care îl întovărăşia până în insulă"... [98]).

Îndată ce ajungeau, preotul se ducea de informa pe zeu de sosirea partizii Regelui. „Vorbindu-i zeului de rege, preotul îl numea „ginerele tău" şi zeul îi răspundea în acelaş fel: „Spune ginerului meu aşa şi aşa..." [99]).

„Festivalul dura cel puţin douăzeci de zile, în timpul cărora oamenii trebuiau să observe regulele castităţii şi să trăiască deosebit de femei. La terminarea festivalului preotul trimitea regelui un mesagiu de la zeu şi dădea reprezentantului său în dar o vacă. Darul era trimis prin *Gugu* şefului Gabunga, care-l înmâna reprezentantului" [100]).

La această ceremonie luau parte mulţimi întregi. „Cu apariţia fiecărei luni nouă era o săptămână de odihnă; nu erau adunări speciale, ci numai toba suna zilnic şi oamenii lucrau cât mai puţin; chiar tăierea lemnului de foc era oprită" [101]).

„Fiecare rege la suirea sa pe tron trimitea la Mukasa pentru binecuvântare şi după fiecare expediţie izbândită îi trimitea daruri de mulţumire. Dacă înăuntru curţii regale apărea vre-o boală, ori vre-o plagă începea să turbure ţara, se trimitea imediat un sol la Mukasa ca să afle cauza" [102]).

Acelaş lucru se întâmpla dacă se îmbolnăvia regele. „Câteodată Regele invita pe zei să vină şi să viziteze capitala. Aceasta era o întreprindere imensă şi pentru Rege şi pentru zei, fiindcă trebuia să se clădească case speciale pentru dânşii şi urmaşii lor [103]). „Câteodată această invitaţie avea loc în afară de Capitală; în cazul acesta era un fel de concurs între preoţi, fiecare partidă căutând să întreacă pe altele" [104]). „Odată pe an Mukasa trimitea regelui daruri din rodurile lacului, adecă peşti de tot felul" [105]). Ceremonia pre-

98) Ibid. p. 298.
99) I. Roscoe op. cit. p. 298.
100) Ibid. p. 298.
101) Ibid. p. 299.
102) Ibid.
103) Ibid.
104) Ibid.
105) Ibid.

zentării acestui dar e foarte interesantă. „La un semn dat de conducătorul lor, ei puneau sarcinile lor de peşte dinaintea regelui şi toţi îngenunchiau în linii mulţumindu-i pentru primirea darului. Conducătorul apoi venia înainte şi anunţa mesagiul său de la zeu, după care oamenii îngenunchiau din nou şi cântau cântece. Uneori Regele se întreţinea cu dânşii mai multe zile şi în timpul visitei lor ei veniau zilnic de îngenunchiau şi dansau dinaintea lui. După aceasta ei erau trimişi înapoi cu daruri potrivite pentru preoţi şi zeu [106]) „Vitele, care aparţineau zeului, erau de regulă păstrate pentru sacrificii, deşi zeul era liberal şi făcea deseori daruri preoţilor săi din animale, fie ca să le păstreze pentru muls laptele, fie pentru carnea lor“ [107]).

E interesant faptul că Mukasa trimite daruri regelui. Aceasta arată importanţa organizaţiei sociale pentru prestigiul religiunii. E de asemeni foarte semnificativ că sacrificiul joacă un mare rol şi că acolo nu sunt rugăciuni, decât câteva cuvinte, ce se spun la reprezentarea sacrificiului.

Acest fapt este mai important când comparăm pe Baganda cu Nandi şi Masai, la care găsim multe rugăciuni foarte clare. In general, ecclesia, adică întreaga societate a format toate regulele, care trebuesc păstrate în cultul zeului.

Prin o selecţie socială Mukasa, fiind cel mai important zeu, a devenit prima fiinţă supremă în mintea poporului Baganda.

Incheiind suntem de aceiaş părere cu Rev. I. Roscoe [108]) şi Sir. H. H. Johuston [109]) că Mukasa — Fiinţa supremă — este un produs al cultului strămoşilor. Lui i s'au adăugat în decursul timpului concepţiuni luate din cultul naturii şi treptat, treptat prin moralizarea cultului întreaga masă a ceremoniilor s'a altoit, incluzând toate lucrurile purtate, întrebuinţate, zise, care se găsesc în cultul de astăzi.

Acum se poate aplica această explicaţie tot aşa de bine şi lui Katonda?

E greu să se spue ceva precis. Nimic nu-i pozitiv în

106) Ibid. p. 300.
107) Ibid. p. 301.
108) The Baganda. An Account of their Native Customs and Beliefs, p. 271.
109) British Central Africa. p. 499; Uganda Protectorate. p. 578.

privinţa lui. Există un nume Katonda pentru un zeu indefinit, care e presupus a fi „Creator", dar Baganda nu par a fi foarte interesaţi în Dumnezeul Cerului, dumnezeul văzduhului, tatăl zeilor.

Nu este o personificare specială a lui Katonda şi tradiţiunile lui Wangu [110]), zeul „care a reaşezat soarele la locul lui" şi ale lui Gulu [111]), al cărui preot era numit „Acela care mănâncă ca un elefant" sunt foarte mult asemănătoare. Gulu e chiar numit regele cerurilor [112]) în legenda lui Kintu, titlu care l'am fi aşteptat numai pentru Katonda.

Cu toate acestea Katonda e „Creatorul" şi Tatăl zeilor". Etimologia cuvântului Katonda nu-i sigură. P. Ch. Sacleaux un foarte serios cercetător al filologiei africane informează pe Mgr. A. Le Roy că toate cuvintele ca umba, vanga, panga, tunga, tonda, idola, hlola au aceiaş însemnare a fabrica, fabriquer (par exemple de la patrie) donner la forme, façoner, arranger, de unde derivă toate numele consacrate divinităţii :

Mu-umba (Swahili şi limbile vecine).
Mb-umba (Vili, Loango).
Mb-umbi (Shuna Mashonaland).
Umb-umbi (Tébélé între Limpopo şi Zambes).
Mu-vângi (Duma, Ogowe de sus, Gabou).
O-wângi (Ndumu-gowe de sus).
Tei-Vanga (Vili, Loango).
Ka-rûnga (Héréro, sud de Cunene).
Ka-lunga (Kwanyama şi Ngangèla Mgola).
Ka-tôuda (Ganda N. E. de Victoria Nyanza) [113]).

Mgr. Livinhac traduce cuvântul Katonda prin creator [114]) şi acelaş lucru îl face Rev. Roscoe [115]).

Cuvântul comun pentru Dumnezeu în Africa Centrală de Est e *Mulungu*. Acest cuvânt înseamnă — după Dr. L. Krapf

110) Roscoe, op. cit., p. 313.
311) Ibid., p. 317,
112) Ibid., p. 461.
113) Mgr. A, Le Roy, op. cit., p. 174.
114) Mgr. Livinhac, Les Baganda. Introductton à la grammaire Ganda, citat de Le Roy, op. cit,, p. 191.
115) Rev. I. Roscoe, op. cit., p. 312.

şi Rev. T. Rebmann: 1) cer; 2) putere supremă — divinitate, fiinţa crezută că supraveghează şi guvernează Universul, fără a cărei permisiune nimic nu se întâmplă; 3) spiritul rău presupus a cauza boalele; 4) numele unui „pom“ [116]).

Pater Schmidt [117]) distinge trei sfere linguistice, în care „Dumnezeu“ e întrebuiţat mai mult sau mai puţin în acelaş sens.

I. *Mulungu* în regiunea Victoria-Tanganyika, Nyasa. Aici aparţin următoarele limbi: Kamba, Pakomo (Mulungo), Nika, Taita, Nyamwezi, Nyanyembe, Gago Yagora, Khutu, Khami, Swahili (Mulungu), Shambala, Boondei, Saramo, Yao, Mozambic (Mluku), Kilimane (Mulugo), Lenna, Mokua, etc.

In privinţa înţelesului cuvântului, Torend ar vrea să-l deducă din Molochul fenician; Sacleux ia forma Mulungu ca cea mai veche şi adaugă gu, gun, Dzulu, Julu, guru = cer, văzduh; Miss A. Werner traduce: „marele spirit al tuturor oamenilor, un spirit format prin adăugarea tuturor spiritelor împreună“ [118]).

Meinhof [119]) crede că Muungu e „Familienstamm, Pater Schmidt [120]) traduce „Geist in allgemeinem, besonders Ahnengeist“; Sir. H. H. Johnston [121]) sugerează că zeul central Mulungu ar însemna neantul, în care se duc sufletele celor plecaţi din lumea aceasta.

II. *Morimo* întrebuinţat ca Morimo (Betchuana şi Babolong), Modimo (Bawende), Molimo (Basuto).

Traducerea este duh, spirit (Geist), Ahnengeist [122]).

III. *Nkulu-Nkulu* printre Kafiri şi Herero, etc.

---

116) Dr, L. Krapf şi Rev. T. Rebmann: A. Nika-English Dictionary, London 1887, pp. 284—5. Cp. W. E. Taylor English-Siriyama Vocabulary 1891.

117) P. W. Schmidt, op. cit., p. 139, et seq.

118) The Natives of British Central Africa, p. 55,

119) Grundzüge einer vergleichendern Grammatik der Bantu Sprachen, Berlin 1906, p. 7.

120) Op. cit., p. 140.

121) British Central Africa, p. 450.

122) P. W. Schmidt, der Ursprung des Gottes idee, p. 140.

Inţelesul acestui cuvânt este „cel mare", „cel de sus" [123]). Inainte de a da diferitele rapoarte, cred că-i necesar să atragem atenţia asupra ambiguităţii, ce se desprinde din înţelesul tuturor acestor cuvinte. Iau de exemplu cazui Dr. Krapf şi Rebmann. Mulungu înseamnă deodată : 1) cer ; 2) fiinţa supremă ; spiritul cel rău ; 4) numele unui pom. Nu mai menţionez „golul" lui Sir. Johnston sau „Ahnengeist" al lui Pater P. W. Scmidt.

Ce-i Mulungu ? Nimic, sau un pom, sau un spirit ancestral, ori cer, ori Fiinţa supremă ? Vedem imediat ambiguitatea cuvintelor. Şi problema pentru noi e tocmai să cunoaştem exact natura divinităţii, dacă e vreuna.

Că există ceva necunoscut, vreau să spun că popoarele Africii Centrale au o foarte vagă noţiune de puterea, care se manifestă pe ea însuş în Univers, e absolut clar. Oamenii sunt aceiaşi pe întreg pământul, Tocmai faptul, că au un nume pentru Divinitate, este o probă suficientă pentru existenţa concepţiei ei. Mgr. A. Le Roy [124]) dă un întreg catalog de toate divinităţile primitivilor din Africa şi probează în mod satisfăcător că πάντα θεῶν πλήρη [125]).

Livingstone descrie astfel starea religiunii în Tete : „Toţi indigenii din această regiune au o idee clară de o fiinţă supremă, făcătorul şi guvernorul tuturor lucrurilor. El este numit Morimo, Molungo, Reza, Mpambe în diferite dialecte. Baratse îl numesc Nyampi şi Balonda îi zic Zambi. Toţi îl recunosc ca stăpân al tuturor" [126]).

„Bahima au totuşi un nume pentru Dumnezeu, deşi întrebaţi abia pot să asocieze puterea stăpânitoare peste tot cu cerul, ploaia, furtuna" [127]). Ideile poporului Awenba despre religiune sunt compuse din trei elemente : 1) Dumezeu, 2) cultul strămoşilor şi morţilor, 3) vrăjitoria. Zeul Leza ori

123) Cp. Mgr. A. Le Roy, op. cit, pp. 175 şi 173-77. S. Hartland în Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. II, London 1909, pp. 350—67.

124) Op. cit., pp, 170—198.

125) Thales, vide Hermann Diels : Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, p. 13.

126) David Livingstone: Missionary Travels and Researches in South Africa, London, 1857, p. 461

127) Iohnston Ug. Prot., vol. II, pp. 631—2

Reza e un cuvânt aplicat ploaei, tunetului, fulgerului, care sunt expresiuni ale unei fiinţi indefinite din cer. Soarele şi luna sunt privite ca independente ori supuse acestui Dumnezeu al cerului" [128]).

„Winone Wanga, care îşi trag origina din priceputul Musyani, au numele zeului Leza (probabil din Kulula — a îngriji, a da hrană copiilor). Acelaş nume îl găsim în Wiwa, Wemba şi Wisa" [129]). Aşa dar există în toate părţile din Africa Centrală o credinţă generală în o fiinţă supremă. Mulungu a fost cunoscut din timpuri imemorabile [130]). Dar nu există o conştiinţă de unitate, o înţelegere clară a unui zeu suprem.

Nici nu există acolo o conştiinţă clară asupra naturii Divinităţii. Cerul, soarele, luna, lumina, cel dintâi strămoş, Tatăl tuturora, care e în ceruri, tatăl tribului — toţi pot fi în aceiaş măsură Zei [131]).

Există în Africa Centrală de Est o amestecătură de cultul ancestral şi cultul natural şi ceeace avem a distinge, vorbind de un zeu special, este tocmai aceasta, dacă el aparţine Naturii sau Societăţii.

Cele mai recunoscute autorităţi asupra religiunii africare sunt de acord că Mu-ugu, Mu-ungu, Mulungu trebue tradus prin „cel de sus, cel din Ceruri", celui d'en haut, celui de Ciel [132]), iar mulţi îl asociază cu Nzambi — Mpungu — Dumnezeul suprem a Congolui [133]). Dar aceasta e mai mult o presupunere. Dacă ne uităm la mediul lor social înclinăm a crede că Mulungu a fost un strămoş, cel dintâi părinte.

„Şi cu toate acestea idea lor de Dumnezeu — şi ei cred toţi în un Dumnezeu suprem — este oarecum desasociată de

128) I. A. S., XI, pp. 141 et seq. A review of Sir. H. H. Johnston upon „The Great Plateau of Northern Rhodesia. Being some impressions of the Tanganyika Plateau by Gullen Gouldsbury and Hubert Sheane".

129) I. A. S., vol. IX, p. 362.

130) Ibid. p. 362.

131) Vide The Journal of the Anthropological Institute, vol. XII, 1882, pp. 220, „on the Twelve Tribes of Tanganyika" by Edw. C. Hore; I. A I., vol. XXII, 1893, pp. 99—122. „On East Central Africa Customs" by the Rev. James Mac Donald; cp. Henry Junod: The Life of a South African Tribe 2 vols., London, 1912, şi H. Collaway The religions System of the Amazulu, London, 1870.

132) Mgr. A Le Roy, op. cit. p. 176.

133) W. A. Bentley Pioneering on the Congo, vol. I, p. 251.

ferma lor credinţă în viaţa de dincolo de mormânt — de existenţa după moarte a strămoşilor lor, care existenţă nu-i ţinută a fi prin necesitate perfectă. Duhul ori influenţa lui după un timp se şterge [134])...".

Katonda este desasociat de cultul strămoşilor. Nu-i nici o evidenţă pentru a presupune că el e o desvoltare mai târzie a animismului stăpânitor de aci. Teoria d-rului Tylor, odată mai mult, nu-i verificată de fapte.

In această privinţă asigurările date de Mgr. A. Le Roy sunt de mare importanţă :

1) Nulle part en Afrique, Dieu n'est censé pouvoir être influencé, appelé ou localisé de force par des cérémonies magiques, comme on le fait de mânes, des esprits ou de génies. En d'autres termes, la magie n'a pas prise sur Dieu.

2) Nulle part en Afrique, Dieu n'est représenté sous une forme matérielle quelconque ni supposé demeurer soit dans une figure, soit dans une caverne, soit dans un temple. Dieu n'a pas de fétiche. L'idée même de présenter un objet matériel comme Dieu paraîtrait extravagante [135]).

Cum se pot socoti toate aceste ? De sigur că Africanii nu dau un răspuns consistent, ei nu par înclinaţi să se angajeze în discuţiuni metafisice, dar există în natura omenească ceva, care totdeauna face pe oameni să se gândească la o putere mai înaltă. Acea putere mai înaltă — care de sigur nu poate fi imaginată — deşi oamenii în istorie totdeauna au încercat să o imagineze — a putut fi concepută independent de credinţa în spirite. Instinctul cauzalităţii, dorinţa de cunoaştere, curiositatea fac chiar pe copii să se întrebe de cauza primă.

Dar răspunsul la acest instinct uman nu-i acelaş oricând şi oriunde. El variază după împrejurări. Teoria cunoştinţii ne învaţă asupra puterii noastre cognitive că ea începe nediferenţiată, vagă, confusă, ca să se diferenţieze pe urmă. Acelaş lucru e şi cu cunoştinţa lui Dumnezeu. Ea începe în mod vag, confus, ca în timp să se clarifice, să se

134) Sir H. H. Johnston : British Central Africa, p. 449.

135) Mgr. A. Le Roy, op. cit. p. 182. Cp. P. W. Schmidt, op. cit. p. 142.

definească. Katonda este una din cele dintâi expresiuni ale Divinităţii. Nu ştim foarte mult asupra lui. Singurul raport ce-l posedăm este al Rev. Roscoe:

Zeul Katonda. [136])

„Katonda, creatorul, a avut un templu mic în Kyagwé, un district pe dealul Banda, însă el primia puţine onoruri şi puţină atenţie. Mediul său era cunoscut cu numele Kifomusana; el dădea oracolele sale noaptea şi nu era îngăduit în templu de loc nici foc nici lumină. El era numit „tatăl zeilor", fiindcă a creat toate lucrurile, dar nu era ştiut mult despre dânsul. Ocazional i se dădeau vite în dar; unele din acestea erau ucise, însă cele mai multe erau legate cu un clopot de gât şi lăsate să rătăciască toată ziua până noaptea, când erau aduse la una din colibe. Regele câteodată trimitea ca ofrandă un anumit animal, care nu era niciodată ucis".

După acest raport Katonda este: 1) creator; 2) tatăl zeilor; 3) el are un mic templu, în care se aduc ofrande de vite; 4) dar el n'are mare importanţă.

Cum vedem nimic prea precis. De ce nu cinstesc ei mai mult pe creator? Ei răspund: „Noi primim tot ce ne trebue delą alţi zei". Decè aceasta? Nu ştim, dar putem face conjecturi.

Inainte de toate trebue să fim pe deplin înţeleşi: Katonda este un zeu al Naturii. Aceasta mă face pe mine să cred că el este tocmai opusul zeului Mukasa, care este suprema fiinţă ancestrală.

Tot mediul social al Lubarismului şi tot geniul poporului Bantu ne-ar face poate să presupunem fiinţa supremă ca un strămoş. Dar nicăiri printre Bantu — atât pre cât ştiu — nu e cazul ca două fiinţi supreme de aceiaş natură să primească recunoaştere. O fiinţă supremă trebue să aparţină ori cultului naturii, ori cultului strămoşilor.

136) I. Roscoe op. cit. p. 312.

Astfel avem pe Mukasa rezultând din cultul strămoşilor şi pe Katonda, care trebue să fie un zeu natural [137]).

Concepţiile poporului asupra lui pot să fi atins un nivel destul de înalt. In timp el a putut fi, ca atâţia zei africani, „primitorul cutremurilor“ [138]) ori „Dumnezeul tunetului“ [139]) ori câte şi câte...

Ceiace-i sigur însă e că în cele din urmă, în comparaţie cu Mukasa şi chiar în general, el n'avea nicio putere, nici o importanţă socială. Acest fapt ridică deodată chestia originii.

Se pot face trei suposiţiuni; 1) ori că Katonda este un zeu natural al negrilor introdus în Baganda în decursul timpurilor; 2) ori că el este o influenţă mohamedană ori creştină. Misionarii amânduror religiunilor privesc totdeauna la cer; 3) ori că e original.

Incepem cu punctul al doilea, care e cel mai impresionant. Vorbind de Waganda, Stanley zice:

„Aproape toţi slujitorii principali de la curte pot să scrie literile arabice. Regele şi mulţi din şefi citesc şi scriu aceste caractere cu toată uşurinţa şi adesea le întrebuinţează să-şi trimită veşti unii altora sau străinilor de departe“ [140]) Sir. H. H. Johnston cu dreptate ridică chestiunea:

„E îndoielnic totuş dacă Baganda înainte de a intra sub influenţa creştină sau mohamedană au recunoscut vre-o fiinţă supremă mai presus de toate celelalte zeităţi“ [141]). Că Mohamedanismul şi Creştinismul au înrâurit mult în aceste locuri e mai presus de orice îndoială. Concepţia superioară a unităţii lui Dumnezeu, de care citim prin cărţi — dacă este pe-a locurea — ea se datoreşte desigur acestor influenţe. Dar a nega cu desăvârşire orice concepţie de o Fiinţă supremă, înainte de aceste influenţe, ar fi o mare eroare. Noi am dat motivele pentru ce acest lucru nu a putut fi.

137) Vezi o altă raţiune pentru această presupunere în Kazoba, zeul imensităţii şi al firmamentului, cel mai aproape de Katonda, Johnston Ug. Prot. p. 677 şi în Gulu, regele cerului, Roscoe op. cit. p. 461.

138) I. A. S. vol. VIII. cp. cutremurile pricinuite de Iahwe în I Regi XIX, 2, Isaia XXIX,6.

139) I. A. S. vol. VIII. p. 79.

140) Stanley: Through the dark Continent vol. I p. 410.

141) Iohnston Ug. Prot. p. 677.

Cunoştinţa noastră a firii umane ne spune că omul ori unde ar fi e acelaş şi că principiul cauzalităţii pretutindeni e călăuzitor.

Rămân celelalte două puncte:

Vorbind de Lubarism noi ne-am exprimat credinţa noastră că e o desvoltare ulterioară a evoluţiei religioase şi am presupus că cultul naturii e mai de timpuriu. In cazul acesta Katonda ar putea fi un zeu original, un zeu al naturii, care sub înrâurirea evoluţiei sociale şi-a perdut influenţa sa.

Ca zeu al naturii e anterior zeilor ancestrali şi deci anterior şi lui Mukasa, el e rezultatul acelei atitudini mintale, de care am vorbit şi cu ocazia lui Nzambi, al paralelismului între instinctul cauzalităţii şi personificarea naturii. E acelaş fenomen, pe care îl găsim pretutindeni în Africa centrală, din Congo în Ţara Masailor.

Dacă admitem această explicaţie — şi eu nu văd cum am putea să nu o admitem — atunci suposiţia întâia, că Zeul suprem natural a fost introdus aici dela Negrii, cade. A fost de sigur aceiaş stare sufletească, poate şi aceiaş cultură, care s'a ridicat deodată, probabil independent, în diferite centre, ori într'un centru comun (să zicem în regiunea lacurilor) şi care de sigur în decursul timpului s'a desvoltat în o cultură distinctă Bantu, la care foarte probabil putem să mai adăugăm şi o influenţă egipteană [142]), iar mai târziu o influenţă Galla [143]).

Ca să rezumăm ceea ce-am spus, răspunsul nostru la chestiunile referitoare la Katonda şi Mukasa este acesta: Katonda este vechiul zeu al naturii, vechia Fiinţă supremă, Creatorul, conceput de om deodată — cu celelalte spirite ale naturii, conform acelui proces mental de concepere paralelă.

A fost de sigur la început o conştiinţă vagă despre supranatural, care cu timpul a devenit din ce în ce mai definită. Mai târziu, ca o evoluţie naturală a celei dintâi — ori mai probabil ca un fenomen independent al cultului morţilor — s'a desvoltat treptat, treptat, religia Lubarilor, care

142) Episcop Tucker, op. cit., vol. I, pp. 85—6.

143) Sir H. H. Johnston, Ug. Prot., vol. II, p. 589.

culminează în zeul Mukasa. Acest zeu absoarbe multe calităţi ale zeului naturii şi devine astfel un zeu mixt, am zice un zeu „sincretistic".

Cu zeul Mukasa ne ridicăm pe o treaptă mai înaltă în evoluţia religiunii africane. Dumnezeul necunoscut devine întrupat, strămoşul superior, căruia i se adaugă toate calităţile, toate calificările morale. Moralizarea zeului acum e un fapt.

Dela acest punct înainte problema, care trebue cercetată în Religiunea Comparată, nu-i dacă acolo este Dumnezeu, un Dumnezeu; ci care sunt ideile morale, care i se atribuesc.

Dr. V. G. ISPIR

RECENZII

TEOLOGIA BIBLICĂ

DESPRE INSPIRAŢIUNEA SFINTEI SCRIPTURI

H. Lusseau: *Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire* (Paris, Paul Geuthner, 1930, pag. XIX + 242, Fr. 40).

Intre chestiunile de seamă care preocupă pe teologii apuseni, se numără şi problema *Inspiraţiunei sfintei Scripturi*, în sensul de a-i defini *natura* şi *extinderea* ei în Biblie. Ultimile decenii au văzut apărând o pleiadă de opere ocupându-se cu acest subiect. E destul a aminti numele unor autori ca: *Franselin, Pesch, Zanecchia, Dausch, Fei, Lagrange, Mangenot, Sanday* etc. Epoca modernă a căutat să ştirbească autoritatea şi infailibilitatea sfintei Scripturi, coborându-o în rândul comun al operilor omeneşti şi răpindu-i isvorul divin al conţinutului ei afirmat în doctrina Bisericei despre Inspiraţiune. Motivele directe şi indirecte care au contribuit în epoca modernă să isbească în autoritatea Bibliei şi în Inspiraţiunea ei sunt multiple şi nu-i locul de a le analiza aici. E de amintit însă că avântul raţionalismului, al criticei biblice şi textuale, al ştiinţelor pozitive ca geologia, paleontologia, antropologia, istoria s. a, precum şi al noului curent experimental in psihologie, au creiat laolaltă o atmosferă protivnică ideii de Inspiraţiune şi au slăbit indirect autoritatea Bibliei. Fiecare din aceste direcţiuni ale cercetărei omeneşti venea cu anumite teorii numite ştiinţifice, în baza cărora se căuta un conflict cu datele biblice, ca de pildă în ceeace priveşte origina şi vechimea lumei şi a omului, în ceeace priveşte exactitatea unor date istorice din Biblie, s. a. In acest chip, mentalitatea modernă schimba adevărul absolut al Bibliei în simple greşeli, îi fărimiţa autoritatea, îi tăgăduia implicit Inspiraţiunea şi origina divină. Această atmosferă a fost, cred, cel mai important motiv

care a dus la efectul că Biblia, în ciuda sforţărilor continue ale Bisericii, a ieşit din numărul cărţilor ale lecturei de predilecţie zilnice.

In faţa acestui asalt concentric împotriva autorităţii infailibile a sfintei Scripturi, teologii biblici au trebuit să ia atitudine. Aşa se explică numărul cel mare al operilor tratând subiectul Inspiraţiunei şi căutând să apere totodată adevărul că Biblia nu poate să conţină nici-o eroare, în nici-o privinţă, pentrucă e de origină divină. Pe lângă caracterul apologetic al tutulor operilor în acest sens, subiectul Inspiraţiunei mai avea pentru Teologia biblică şi un interes ştiinţific — dogmatic, deoarece afirmarea doctrinei despre Inspiraţiunea sf. Scripturi cere o definire mai precisă a acestei idei, precum şi un studiu mai amănunţit asupra poziţiei ei în raport cu noul concept filozofic şi ştinţific contimporan: în ce chip se împacă noţiunea Inspiraţiunei şi infailibilităţii Bibliei, cu rezultatele actuale ale ştiinţelor pozitive amintite mai sus şi în ce chip se poate dovedi că autorul Bibliei e Dumnezeu?

Un studiu cu totul recent (anul 1930) a publicat catolicul *H. Lusseau*, Profesor de sf. Scriptură şi de limbile orientale în marele seminar din *Luçon* (Franţa), sub titlul de mai sus, fiind de fapt teza sa de doctorat, susţinută în faţa comisiunei biblice a Vaticanului. Autorul mărturiseşte că a simţit o mare greutate în tratarea acestui subiect: a evitat pedeoparte de-a da o simplă reeditare a operilor deja apărute, dar în acelaşi timp, a nu cădea nici în pericolul unei originalităţi care să fie în paguba doctrinei adevărate, deci „a evita Charybda, fără a se isbi de Scylla". Deşi tradiţionalist prin metodă, conţinutul acestei lucrări merită o deosebită atenţiune, deoarece încearcă unele contribuţiuni noui în sprijinul ideii de Inspiraţiune.

In faptul că lucrarea aceasta a atribuit autorului titlul de doctor din partea Vaticanului şi că s'a bucurat de-o bună primire în cercurile catolice, după cum atestă scrisorile din prefaţă din partea a 5 episcopi şi arhiepiscopi, indică într'o oarecare măsură în ce direcţiune se defineşte atitudinea bisericei romano-catolice în ceeace priveşte noţiunea Inspiraţiunei biblice. Vom da mai jos un rezumat al ideilor desvoltate, insistând mai mult asupra capitolelor care aduc o contribuţie originală asupra subiectului.

In primul capitol, autorul pleacă dela constatarea faptului că toate cărţile sfinte se află cuprinse într'un *canon*, al cărui conţinut, istoric şi înţeles îl face pe scurt (p. 3—20). In capitolul următor (p. 21-38), autorul caută să determine *raţiunea ontologică* a acestei canonicităţi, adică să stabilească care-i *causa* care a făcut ca aceste sfinte cărţi

să se bucure de privilegiul canonicităţii, deşi ele nu întrec în formă şi stil scrierile profane. Bazându-se pe sf. Scriptură însăşi (cf. II Timotei 3,[6] s. a.), pe sinoadele ecumenice, pe scriitorii creştini şi pe tradiţia patristică în genere, autorul ajunge la concluzia tradiţională, anume că scrierile sfinte sunt canonice, pentrucă sunt *inspirate*, ideie rezumată în formula că sunt opera lui Dumnezeu: *Deus est auctor*. Biblia provine dela Dumnezeu, prin Inspiraţiune: iată motivul canonicităţii.

Dar chestiunea logică care urmează e de a stabili care-i raportul între noţiunea de *Inspiraţiune* şi cea de *autor*.

Lusseau n'aduce nimic nou în acest capitol, deoarece în metoda lui de-a analiza conceptul Inspiraţiunei, el nu face nimic altceva, decât să imite în totul metoda renumitului cardinal *Franzelin*, care a jucat un mare rol în sinodul Vaticanului dela 1870 şi care a pus de fapt bazele metodei romano-catolice de-a studia natura Inspiraţiunei, plecând dela formula că „Dumnezeu e autorul Scripturei", împotriva celor cari căutau zadarnic să dea o definire Inspiraţiunei, făcând abstracţie de noţiunea de autor (Tomiştii şi alte opinii mai liberale). *Lusseau* imită pe Franzelin întocmai: „n'avem deci nici un motiv de-a părăsi poziţia temeinică a lui Franzelin, care-i solidă" (pag. 52).

Deşi recunoaştem şi noi că nu-i altă cale pentru a ajunge la înţelesul conceptului de Inspiraţiune, nu ascundem însă faptul că metoda lui Franzelin nu satisface în totul cerinţele metodei ştiinţifice şi că o contribuţie nouă va trebui să reia această metodă, care se expune la obiecţiuni serioase. In adevăr, dacă conceptul de Inspiraţiune e o realitate obiectivă, dece e nevoie să ocolim greutatea de-a o defini prin ea însăşi, fără a o înlocui cu noţiunea de „autor", care-i mult mai vagă şi mai materială? O noţiune care nu se poate defini prin ea însăşi, ci are nevoie să fie substituită prin alta mai comună, nu indică oare că metoda urmată e puţin ştiinţifică, sau că noţiunea însăşi e puţin consistentă? Dar *Lusseau* evită această dificultate, mulţumindu-se cu singura soluţie existentă, cea a lui Franzelin.

Dacă Dumnezeu e autorul cărţilor sfinte, atunci care-i *rolul activ al scriitorului sfânt?* In acest capitol, autorul se înscrie împotriva unor concepţii care denaturează conceptul Inspiraţiunei, deoarece răpesc cu desăvârşire vr'un rol activ al scriitorului sfânt, socotindu-l doar un instrument pasiv. Aşa era concepţia păgână, care condiţiona ideia de Inspiraţiune de căderea în *extaz*, concepţie care se află şi la unii scriitori creştini, ca Tertulian ş. a. Deasemenea, concepţia Inspiraţiunei prin *dictare* e falşă, deşi a fost împărtăşită de iudeul Filon, de unii scriitori creştini şi chiar de primii protestanţi. Intrucât aceste concepţii

răpesc scriitorului sfânt libertatea morală, Lusseau le respinge şi afirmă cu tărie că Inspiraţiunea nu nimiceşte libertatea scriitorului şi nici nu anihilează facultăţile sale: *„Nu. Omul inspirat nu-şi iese din fire... scriitorul sfânt a păstrat libertatea, personalitatea şi activitatea sa proprie“* (pag. 66).

Dar tocmai aci stă una din marile dificultăţi ale noţiunei de Inspiraţiune: a împăca acţiunea divină cu acţiunea liberă a scriitorului. Raportul între aceste două acţiuni se rezumă în formula că scriitorul sfânt e un *„instrument al lui Dumnezeu“*, deci e într'o *subordonare* completă faţă de Dumnezeu. Această subordonare e unanimă la scriitorii patristici. In ochii acestora, exemple sunt destule, fenomenul Inspiraţiunei implică supunerea omului faţă de Dumnezeu, ca a unui instrument în mâinele unui operator. Dar în ce chip lucrează acest instrument sub acţiunea Inspiraţiunei divine, fără ca să-şi piardă partea lui activă în scriere?

Iată în adevăr chestiunea capitală care alcătueşte de fapt miezul problemei. Autorul tratează aceasta în partea a doua a cărţii sale şi aceasta e în adevăr cea mai valoroasă ca o contribuţie personală în subiect. E drept că metoda autorului e prea scolastică, sprijinită mai mult pe deducţiuni logice, ceeace dă capitolelor ce urmează impresia unui sistem artificial, mai ales că toate ideile sunt căutate şi sprijinite în filozofia lui Toma d'Aquino, chiar acolo unde psihologia şi ştiinţa actuală ar cere o adaptare a argumentelor în cadrul concepţiunilor moderne. Totuşi, construcţia strict logică a ideilor şi puterea raţionamentului care adesea convinge, fac această parte interesantă.

Primul capitol în această parte e intitulat *„Filosofia instrumentului“* (p. 89—99). Autorul vrea să ne înalţe la conţinutul filozofic al noţiunei de *instrument*. Ce-i un instrument? Mai multe răspunsuri îl pot încadra într'un sistem filozofic. Aşa, un instrument poate fi definit *„Orice cauză subordonată şi dependentă“* sau mai exact: *„lucrul de care se serveşte cineva pentru un scop determinat“*. Conceptul de instrument implică deci o intenţie de utilizare: *„e instrument tot ceeace e util şi orice cauză e instrumentală în măsura în care e utilă“* (pag. 91). Pentru a fi însă ceva un instrument adevărat, trebuie să îndeplinească o completă supunere faţă de agentul principal al acţiunei. Instrumentul *fizic* e singurul desăvârşit, căci el realizează întocmai voia agentului superior. Dacă scriitorul sfânt e deci numit „instrument al lui Dumnezeu“, atunci rezultă că el realizează desăvârşit această completă subordonare: *„e deci logic să încheiem că scriitorul sfânt e subordonat lui Dumnezeu ca un instrument*

veritabil şi *că natura sa instrumentală* (son instrumentabilité) *e de ordin fizic*" (pag. 93).

Concluzie logică, totuşi şubredă, căci întrebarea stă tocmai aci, dacă scriitorul sfânt poate fi un instrument *fizic*, încât să subordoneze complect facultăţile lui sufleteşti şi intelectuale voinţei divine. Omul ca fiinţă psihică, poate el fi un instrument fizic? Ni se pare că autorul n'a reuşit să închidă această întrebare, totuşi el ne ajută mai departe să înţelegem mai bine în ce chip acţionează omul sub inspiraţiune: precum o vioară sub acţiunea artistului capătă o putere specială care durează atâta timp cât artistul cântă, la fel e puterea instrumentală a omului sub acţiunea Inspiraţiunei. Insă precum nu poate cineva să taie marmoră cu o pensulă şi nici nu se poate face pictură cu o foarfecă, la fel acţiunea Inspiraţiunei nu se poate folosi pentru scopul ei decât de facultăţile instrumentale ale omului, care corespund cerinţei finale. In acest chip, prin Inspiraţiune Dumnezeu alege facultăţile omului care sunt proprii scopului ce vrea să atingă şi pe aceste facultăţi, ca pe nişte instrumente, le înalţă la nivelul atingerii scopului final (pag. 96). Inspiraţiunea nu creiază deci o putere instrumentală în om, ci numai alege pe cea existentă, dacă e proprie spre a fi înălţată pentru scopul ales: „nu se va înălţa puterea proprie a unei pensule la putinţa de-a tăia marmora, nici puterea proprie a unei foarfeci la putinţa de-a împodobi un obiect" (pag. 97).

In acest chip, autorul deschide calea de-a nu confunda ideia de instrument cu uniformitatea în care s'ar putea manifesta forma Inspiraţiunei scripturistice, dacă facultăţile deosebite ale fiecărui scriitor n'ar da o tonalitate personală în opera scrisă de el.

Psihologia *scriitorului* e capitolul următor, în care autorul caută să definească încă mai deaproape actul Inspiraţiunei. Este aceasta un influx primordial asupra raţiunei scriitorului printr'o iluminare generală a întregei lui psihologii, sau se întinde şi mai departe, chiar în realizarea formală a compoziţiunei şi până la ce punct?

Pentru un răspuns, autorul analizează mai întâi raportul între gândire şi între exteriorizare ei în formă, prin grai sau scris. Nu există vorbă sau scriere fără un proces de gândire. Expresia e numai capătul sau termenul (lat.: terminus) unei cugetări. Raţiunea speculativă e deci laboratorul primordial în care se plămădeşte o expresiune. Nu se poate însă despărţi cu totul gândirea de expresia ei, căci o gândire presupune oarecum, cât de vag, şi o *formă* a ei. Nu se poate distinge absolut *ideia* de *cuvântul* formal care o însoţeşte şi se naşte cu ea în raţiune: „*verba sunt signa conceptum* (p. 105).

Pentru a deveni scriitor, n'ajunge numai a gândi, ci trebuie a pune într'o formă scrisă gândirea, ceeace se face printr'o precizare a gândirei abstracte, într'o formă materială a cuvintelor scrise. Acest proces se îndeplineşte cu ajutorul *inteligenţei* care coordonează şi conduce ideile raţiunei speculative spre scopul urmărit în scriere. Inteligenţa formează deci etapa a doua în actul scrierii, ea e *„raţiunea practică"*, cum o numeşte autorul, adică trecerea dela elementul speculativ al gândirei, la adoptarea ideilor şi la găsirea expresiilor potrivite pentru scopul urmărit.

Numai după aceasta urmează etapa redactării, care e săvârşită prin facultăţile *executive:* compunerea, imaginaţia etc. Aceste facultăţi însă sunt secundare, mai bine zis, sunt *instrumentale* faţă de raţiunea speculativă care creiază ideile şi de cea practică, care le coordonează.

Această împărţire a actului scrierii, îmi aminteşte cele 3 distincţiuni ale marelui nostru literat Mihail Dragomirescu, în compunerea unei opere: originalitatea elementară, subiectivă şi cea plastică, fiecare cu câte alte 3 subdiviziuni. Sunt simple încercări de-a prinde actul complex al unei opere în forme definite, deşi elaborarea ideilor e un proces care scapă putinţei noastre de-a le despărţi în etape bine distincte. Ne ajută totuşi să le înţelegem mai bine.

Dar rolul *voinţei?* Joacă şi ea un rol în scriere: *„fără voinţa de a scri, nu există scriere"* (p. 111). Ea nu-i însă elementul principal în procesul de a deveni un autor, căci ea execută numai datele raţiunei speculative şi practice. Deaceia, concluzia foarte importantă: *„prin urmare, dacă Dumnezeu vrea să fie autor principal al unei scrieri, el va trebui desigur, să subordoneze ca un instrument strict, activitatea speculativă şi practică a inteligenţei umane"* (pag. 112). Am adăoga noi, pentru a defini ideia autorului, că Dumnezeu, pentru a fi numit autorul unei scrieri sfinte, e deajuns dacă şi-a supus ca un instrument raţiunea omului, chiar dacă voinţa şi facultăţile executive ale acestuia au fost mai puţin sub absoluta Lui subordonare, căci înainte de a voi şi a scrie, este a gândi. A inspira gândirea, înseamnă deja a fi agentul principal, autorul de drept al unei cărţi. Deaceia, plagiatorul nu-i autor, căci voinţa şi facultăţile lui executive în scriere nu-s decât un instrument al gândirii altuia. Ajunge deci ca Dumnezeu să fi inspirat gândirea scriitorilor sfinţi, pentru a fi de drept autorul Bibliei.

Capitolul de mai sus a fost cel mai important din lucrarea lui Lusseau. Din concepţia despre psihologia scriitorului derivă tot cuprinsul ce urmează al cărţii. Mai întâi, autorul caută să definească raportul

între *Inspirațiune* și *inteligență*. Autorul arată că Inspirația se manifestă asupra inteligenței printr'o iluminare și înălțare care să pună, într'o oarecare măsură, facultatea scriitorului la nivelul lui Dumnezeu și s'o facă mai bună în ființa ei. Iluminarea inteligenței face pe aceasta să poată percepe adevăruri superioare. Dar pe lângă această iluminare din afară, *ab externo*, se manifestă și o acțiune *internă* a Inspirațiunei, o putință intelectuală de-a înțelege că ceeace i se descopere, corespunde adevărului (rectitude judicielle). Iluminarea internă a inteligenței e deci un influx intim și interior cugetării care o face proprie de-a accepta adevărurile divine: „este o putere înclinată spre adevăr". Acest dublu aspect al Inspirațiunei asupra inteligenței e sprijinit la autor pe multe citații din Toma d'Aquino și pe mai multe enciclice papale.

Se întinde însă *Inspirațiunea* și la *facultățile executive?* In chip teoretic, acestea ar putea fi cu totul libere, fără ca prin aceasta Dumnezeu să înceteze a fi autor al cărților sfinte, din moment ce rațiunea scriitorului, adică elementul principal, I-a servit ca instrument: „necesitatea doctrinală de-a asigura lui Dumnezeu caracterul de *autor* și de *scriitor principal* al sfintelor cărți, nu implică de fapt pentru facultățile executive necesitatea unei acțiuni tot atât de pătrunzătoare ca influxul destinat inteligenței" (p. 143). Totuși, nici facultățile executive nu pot rămâne cu totul în afară de actul Inspirațiunei, care le acordă o *asistență pozitivă* în scris, așa încât scriitorul să nu compună nimic în afară de ceeace Dumnezeu a voit și să nu fie alterată nici-o ideie divină, care a fost insuflată rațiunei scriitorului.

La fel vede autorul raportul și între *Inspiratiune* și *voință*. E drept, că acest capitol e mai delicat, fiindcă trebuie să nu nimicească liberul arbitriu în scriitor. Autorul merge așa de departe în a supune voința omului actului Inspirațiunei, ca pe un instrument, încât avem impresia de-a fi micșorat posibilitatea liberului arbitriu.

Autorul vede greutatea subiectului, deaceia se folosește de-o comparație, pentru a arăta cum vede el voința omului ca supusă voinței divine, fără a-i răpi libertatea morală. E o comparație din invențiunile recente: cineva care vorbește la Radio către ascultători (acel cineva e presupus a fi însuși papa!). Vorbitorul (papa) e autorul principal al cuvintelor rostite; Radio e instrumentul care transmite, corespunzând activității intelectuale și executive a scriitorului în actul Inspirației! (p. 149—150). Dar ca să poată vorbi cineva la Radio, trebuie ca mânuitorul acestuia să nu întrerupă transmisiunea undelor. Joacă și acesta un rol activ, deși nu i el autorul cuvintelor rostite: acelaș rol pe care

l-ar juca voinţa omului în actul Inspiraţiunei, liberă şi totuşi supusă voinţei divine care vorbeşte în scriere.

Analogie plastică, însă nu tocmai aplicabilă, căci personalitatea scriitorului nu-i formată din 3 elemente *separate* ca în cazul de mai sus (vorbitor, material şi mânuitor al undelor), care n'au nici o legătură organică între ele, ci dintr'un *tot* indivizibil. Pe lângă aceasta, voinţa omului poate fi oare asemănată cu inerţia materială a unui haute-parleur? Autorul n'a reuşit suficient să explice cum voinţa omenească e supusă celei divine, fără atingerea libertăţii ei. E un capitol de *ezitare* (vezi pag. 153) în faţa unei dificultăţi evidente.

Dar *Inspiraţia* şi *cuvintele* scrierii? Se întinde actul Inspiraţiunei până şi în cuvintele Bibliei? Autorul afirmă că *da*, obligat de concepţia lui despre psihologia scriitorului. In adevăr, dacă ideia nu poate fi separată de forma ei de expresiune, cum s'ar putea separa inspiraţia inteligenţei de cea a cuvintelor? Acestea derivă din inteligenţă. Altfel, fără expresiune, ideile n'ar fi decât nişte „scântei fugitive, care n'ar luci decât pentru a peri". Există deci o *simultaneitate* psihologică între producerea ideii şi a cuvântului, deci implicit, Inspiraţia gândirii implică şi pe cea a cuvântului. Biblia nu-i prin urmare numai cugetul, dar şi cuvântul lui Dumnezeu.

Admiterea Inspiraţiunei verbale pare deci foarte simplă şi foarte logică din punct de vedere psihologic. Dar obiecţiuni serioase se nasc îndată: varietatea stilului, solecismele şi barbarismele în expresii nu-s nedemne şi împotriva Inspiraţiunei verbale? Iar la urma urmei, ce mai rămâne din rolul *activ* al scriitorului, dacă nici forma nu-i aparţine? Autorul cunoaşte aceste obiecţiuni, dar nu le combate satisfăcător. E partea cea mai slabă şi mai vulnerabilă a întregei lui construcţii.

Tot datorită metodei sale urmate, el ne duce la ipoteza că nu numai scriitorii sfinţi, dar chiar *secretarii* şi *redactorii* lor au fost inspiraţi (p. 175). Ipoteză iarăşi foarte discutabilă, căci extinde inspiraţiunea la infinit, nimicind nu numai partea activă a scriitorului, dar şi limita firească a Inspiraţiunei, care-i rezervată numai la scriitorii cărţilor canonice. Autorul însuşi se teme a fi mers prea departe: „poate avem prea mare încredere în valoarea deducţiunilor noastre. Ne-a părut numai că lipsa de orice doctrină în această privinţă ne autoriza a cere raţiunei ceeace am crezut că putem dobândi dela ea" (p. 176). Trebuie să observăm însă că adevărul nu-i totdeauna o simplă deducţiune logică, nici sinonim cu concluzia unui silogism care poate fi greşit construit. Avem deci impresia că în aceste ultime capitole, autorul în dorinţa de-a fi tradiţionalist, a accentuat într'atât actul Inspiraţiunei, încât l a dus

până la ultimile limite şi concluziuni, care îl expun, tocmai prin nota lor extremă, la serioase obiecţiuni. Pentru noi dificultatea cea mare nu-i atât de-a demonstra actul Inspiraţiunei, cât de-a evidenţia în acest act, *rolul activ* şi *libertatea morală a scriitorului sfânt*. Autorul ne-a convins de primul, dar a neglijat aproape complect ultimul.

Autorul încheie lucrarea sa cu un capitol despre *inerenţa biblică*, adică a dovedi cum se împacă doctrina Bisericii că Biblia e fără eroare şi cuprinde adevărul absolut, cu datele istorice, ştiinţifice etc.

In materie de *cosmogonie*, autorul concede că Biblia n'a înţeles să dea adevăruri ştiinţifice, ci religioase, aşa încât uneori n'a făcut în această privinţă decât „o conformare cu fenomenele", aşa cum ele apăreau. In materie *istorică* însă, adevărul biblic e absolut, căci datele istorice nu pot fi luate după aparenţă, nici după eroarea comună, ci după veritate. In această privinţă deci adevărul e absolut în Biblie.

Deşi lucrarea are părţi nedeplin luminate, ea contribuie totuşi a ne face să înţelegem mai bine natura inspiraţiunei şi chestiunile care se leagă de această ideie care interesează deopotrivă autoritatea Bibliei şi doctrina creştină. O recomand deci studenţilor mei, cărora eu însumi le-am făcut câteva prelegeri despre Inspiraţiunea biblică. Am crezut această lucrare interesantă şi pentru preoţi, cât şi pentru studioşii de orice fel pe cari i-ar interesa acest subiect.

Diacon Dr. H. ROVENŢA

Kirchengeschichte unter Mitwirkung von Andreas Bigelmair, Josef Greven und Andreas Veit, herausgegeben von Johann Peter Kirsch. Erster Band: *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt* von **Dr. Johann Peter Kirsch,** Freiburg im Breisgau (Herder & Co.) 1930, 8^0, XX, 876 p. şi o hartă, broşat 25, 50 lei, legată în pânză 30 M.

Cu opera aceasta, marea casă de editură *Herder & Co.* din Freiburg im Breisgau adaogă la nenumăratele sale realizări de până acum, pe terenul literaturii teologice, una de o importanţă considerabilă pentru Istoria bisericească universală. Patru profesori universitari, specialişti probaţi şi consacraţi, îşi unesc colegial cunoştiinţele, experienţa didactică şi puterea de lucru, ca să dea teologiei romano-catolice o lucrare de mari proporţii: O Istorie bisericească în patru volume, dintre cari ultimul în două părţi. Dintre ele a apărut primul volum, datorit profesorului elveţian *Johann Peter Kirsch*, care este şi director

al Institutului arheologic papal dela Roma, iar celelalte urmează să apară în cursul acestui an.

J. P. Kirsch, căruia îi este încredinţată direcţia acestei mari întreprinderi ştiinţifice, este cunoscut mai ales ca revizuitor şi reeditor al manualului de Istorie bisericească al cardinalului *Joseph Hergenröther († 1890)*, unul din cei mai mari istorici bisericeşti germani din secolul XIX. Apărut la 1876, manualul lui Hergenröther a avut pânăla moartea lui trei ediţii. Alte trei au apărut în prelucrarea lui J. P. Kirsch (1902, 1911, 1924-25). Operă de impresionantă erudiţie, Istoria bisericească a cardinalului a fost tradusă şi în limbile franceză (1903 sq.) şi italiană (1927), rămânând şi în limba germană până acum cea mai de seamă, între cele romano-catolice, prin bogăţia materialului.

Cartea a împlinit însă o jumătate de secol, timp în care ştiinta Istoriei bisericeşti a făcut progrese şi descoperiri, iar metoda ei s'a îmbunătăţit. Ţinându-se poate seama şi de concurenţa făcută de protestanţii germani pe terenul Istoriei bisericeşti, cu lucrări de întinderea şi de valoarea celei a lui Karl Müller în a doua ediţie, s'a socotit oportună imprimarea unei noi Istorii bisericeşti de mari proporţii, care să înlocuească la romano-catolici pe cea în vârstă a lui Hergenröther. Aceasta este raţiunea celei de mai sus, prezentată ca „an Stelle des bisherigen Hergenrötherschen „Handbuches" eine neue allgemeine Darstellung der Kirchengeschichte" (p. V).

Noua carte justifică pe deplin rolul ce-şi atribue. Primul volum, care tratează istoria bisericească a secolelor I-VII, oferă material istoric de o mare bogăţie, egală pentru toate laturile vieţii creştine. Dela istoria „externă" a Bisericii, partea de obicei cea mai bine tratată în toate manualele, pânăla cele mai variate chestiunii de istorie „internă", cari din nefericire nu se bucură tot atât de atenţia istoricilor, lucrarea lui J. P. Kirsch pune şi tratează conştiincios tot ceeace poate constitui obiect de studiu al Istoriei bisericeşti universale în anticitatea creştină. O simplă privire asupra tablei de materii anunţă cititorului dela prima vedere cantitatea şi variaţia neobişnuită a cuprinsului volumului, iar lectura lui confirmă în totul această impresie.

Aparatul de informaţie şi de documentare este impunător. In cele aproape 1800 de note şi în cele 84 de pagini de „Quellen und Literatur" (p. 766-850), defilează prin faţa cititorului mii de autori, vechi şi noi, teologi şi neteologi, cari constitue un imens depozit de material istoric informativ şi critic. Introducerea formală (48 de pagini) este un adevărat record în materie. Capitolele ei 2 (Quellen und Hilfs-

mittel der Kirchengeschichte (p. 6-22) şi 3 (Die Entwicklung der Kirchengeschichte (22-40) fac dela început dovada seriozităţii, cu care s'a informat autorul; cel din urmă este o dare de seamă asupra istoriografiei bisericeşti, dela Noul Testament pânăla ultimii autori contimporani, cu defectul numai — şi este desigur mare — că nu se face nicio menţiune de literatură istorică a Bisericii ortodoxe, care are lucrări greceşti şi ruseşti vrednice de menţiune. Să fie sub influenţa spiritului confesional, de care lucrarea nu se anunţă străină?

Impărţirea este cea naturală: împărţirea cronologică şi logică, combinate după natura materiei. Deşi lucrarea ţine seama de vechea împărţire consacrată, în trei mari epoci de timp, shema evurilor şi a perioadelor pierde, caşi la Hergenröther, din caracterul ei obişnuit' rigid şi absolut. Ca anticitate creştină sunt socotite primele 7 secole; următoarele opt formează epoca medie; timpul nou începe cu sec. XVI, deci cu reforma.

Expunerea este sistematică, urmărind viaţa creştină în toată complexitatea ei, nu după un număr de capitole, fix şi invariabil ca în multe din manualele în uz ci după natura şi evoluţia ei însaş, şi scoţând în evidenţă chestiunile după importanţa lor.

Noua Istorie bisericească, editată de casa Herder & Co. este desigur cea mai completă şi mai ştiinţifică din cele germane şi romano-catolice. Inzestrată cu un bogat registru şi cu o hartă în colori (Orbis romanus saec. I-VI) şi tipărită în bune condiţiuni tehnice, ea va fi un excelent instrument de lucru în studiul Istoriei bisericeşti. Sperând că şi volumele următoare se vor prezentà tot atât de bine, le aşteptăm cu tot interesul cuvenit.

Carolus Silva Tarouca, S. J., *Fontes historiae ecclesiasticae medii aevi. Pars prima, Fontes saecc. V-IX, Romae 1930 (Pont. Universitas Gregoriana)*, 8⁰, XVI, 544 p., 25 lire ital.

Această culegere de „isvoare", analoagă celor apărute în Germania (Hahn, Denzinger, Kirch, Rouët de Journel, Dutilleul, Mirbt, etc.), pleacă dela aceeaş nevoe şcolară, de a pune la îndemână celor cari studiază Istoria bisericească documentele ei mai importante. Culegătorul observă în prefaţă, că pentru anticitatea creştină există „excerpta apte selecta", dar că nu tot astfel stă lucrul cu evul mediu, al cărui mare număr de documente şi de scriitori îngreuează mult o alegere (p. IV). Drept este că Mirbt dă isvoare pentru toate evurile, deci şi pentru cel mediu, dar Tarouca înţelege să mărginească culegerea numai la acesta, dând-o

mult mai bogată. Această primă parte cuprinde sec. V—IX, epocă pe care Germanii obişnuesc s'o numească „Frühmittelalter".

Dată fiind marea cantitate de documente medievale, Tarouca îşi impune în alegere un criteriu, care este însă mai mult dogmatic decât istoric : A urmărit să dea isvoarele, întrucât ele arată dacă papa, „pastor supremus, Petri successor", ceilalţi episcopi şi Biserica însaş au împlinit porunca Mântuitorului (Mat. XXVIII, 18—20), de a învăţà toate neamurile, a le botezà şi a le face să păzească cele încredinţate lor (p. V). Se vede, din acestea, că manualul este întocmit mai ales ad usum Universitatis Gregorianae, unde iezuitul italian este profesor. Culegerea este limitată şi geografic, prin aceea că se mărgineşte la lumea latină (şi germană) : „respicimus tantum historiam Ecclesiae in illis regionibus, quae orbem latinum Medii Aevi constituunt", şi motivează excluderea Orientului creştin astfel : Mulţimea materiei ar fi mărit enorm greutatea împărţirii, iar diversitatea limbilor orientale, cari ar fi necesitat şi traducere latină, ar fi crescut cu mult acest volum. Ni se anunţă însă, că nu vor fi excluse din partea a doua isvoarele istoriei bisericeşti a statelor latine înfiinţate în Orient de cruciaţi. Interesul confesional este deci asigurat pentru toată opera.

Aşà cum este, culegerea era necesară şi va face bune servicii nu numai studenţilor, ci şi profesorilor. Secolele V—IX sunt epocă de frământări politice, sociale şi religioase, de interpenetrare etnică, de mare misiune creştină, de organizare a noilor popoare, de pronunţare a autorităţii papale, de pregătire a imperiului occidental şi a shismei dintre Roma şi Constantinopol.

Isvoarele, bine alese şi îngrijit editate, sunt în număr de 376, luate din 94 de autori, scrieri sau hotărâri sinodale, dela Paulus Orosius pânăla sinoade şi capitulare dintre 850—900. Intre ele se găseşte şi faimosul fals al pretinsei donaţiuni a lui Constantin (Constitutum Constantini), piatră de temelie a primatului papal (p. 305—309). Scurte notiţe bibliografice preced lămuritor fragmentele alese, cari poartă indicaţiuni despre opera şi ediţia din cari sunt luate. La sfârşit se dă o notă de compendiile folosite, în număr de 47 (p. 508—510), apoi un bogat indice nominal (g. 511—542).

Horatius M. Premoli *(Barnabite), Histoire de l'Eglise contemporaine (1900—1925), traduit de l'Italien par le Rév. P.* **Louis Declercq** *du même Ordre, Turin-Rome (Marietti)*, 1930, XII, 546 p., 30 fr.

Istoria timpului nostru prezintă un interes deosebit, prin faptul

că expune şi apreciază evenimente, la cari suntem noi înşine părtaşi sau martori. Istoria bisericească a ultimului sfert de secol câştigă şi mai mult în importanţă, prin multele conflicte, schimbări, situaţii noi aduse de acest timp. Ritmul istoric al vieţii contimporane este mult mai accelerat decât al celei mai vechi. In 25 de ani s'au întâmplat deci şi în Biserică — cu tot conservatismul ei — multe lucruri de interes istoric.

Prin „Biserică", barnabitul Premoli înţelege însă numai pe cea a Romei, şi istoria ei este în funcţiune de această delimitare strict confesională. Titlul cărţii nu este deci justificat de cuprinsul ei. Bisericii ortodoxe, celor protestante, celor orientale eretice (armeană, siriană, nestoriană, coptă), nu le este rezervat niciun loc în lucrarea de faţă. Se vorbeşte, în adevăr, de ţările în cari se găsesc aceste Biserici, dar numai pentru a se arătà situaţia Bisericii romano-catolice în ele.

Scopul cărţii este să arate viaţa acestei Biserici între două date jubiliare: 1900 şi 1925. Figurile a patru papi venerabili ocupă scaunul Romei în primul sfert al sec. XX: Leon XIII (1878—1903), Pius X (1903—1914), Benedict XV (1914—1922) şi Pius XI 1922—), actualul papă. După câtevà pagini de consideraţiuni generale (cap. I, p. 1-9), se consacră celor patru papi capitolul II (p. 10-95). Al treilea capitol, cel mai lung şi mai important din toată lucrarea, studiază starea „Bisericii" în cele 27 state europene, începând cu Italia şi terminând cu Turcia (p. 96-355). Luptele, înfrângerile şi mai ales victoriile Romei papale, neînţelegerile de orice natură cu statele, chestiuni politice, culturale, economice interesând romano-catolicismul sunt cercetate pentru fiecare ţară. In capitolele următoare (IV-VII) se arată situaţia din celelalte continente, pentru fiecare stat sau colonie (p. 356-532). Se vede că autorul a ţinut să dea idee despre „universalitatea" Bisericii romane.

Interesant cu deosebire devine, când priveşte Biserica sa în statele ortodoxe. Inapoiaţii şi fanaticii ortodocşi urăsc şi persecută grozav romano-catolicismul. Există mai ales „un peuple oriental à la vie facile, tombé dans une amoralité et une indifférence religieuse extraordinaires" (p. 334): poporul român, a cărui ură pentru romano-catolicism este pur şi simplă „féroce" (p. 332)! Răposatul Mitropolit Conon este numit pentru cunoscuta-i faptă de slăbiciune, „le misérable métropolite" (p. 335); în loc de patriarhia de Constantinopol se zice, cu sensu-i peiorativ, „Le *Fanar* de Constantinopol" (p. 333). Cea mai mică isprăvă a romano-catolicismului în ţările ortodoxe este trâmbiţată ca un triumf şi ca o binefacere pentru aceste ţări, a căror Biserică, des-

părţită de cea adevărată", nu este decât „un rameau désséché qui ne peut plus porter de fruits" (p. 335), cum se zice chiar despre Biserica ortodoxă română.

Informaţiunile autorului despre Biserica ortodoxă sunt în general de mâna a doua, iar uneori de natură anecdotică. Numeroase erori arată că nu cunoaşte nici cele câtevà nume proprii, cu cari vrea să-şi arate compentenţa în materie. Fostul Mitropolit al Moldovei Partenie devine „Paterne Clinceann" (p. 333-334) ; un ministru român acreditat pe lângă Vatican, probabil d-l Penescu, devine „Pumesio" (p. 334); d-l Carada, notat, ca „un homme très estimé" — et pour cause — devine „Cerada" (p. 338); d-l Vladimir Ghika, aristrocrat cu gusturi religioase nesatisfăcute de ortodoxie, trecut deaceea la romano-catolicism şi preoţit la Paris (Octombrie 1923), este nici mai mult nici mai puţin decât „prince de l'ancienne famille royale roumaine" (p. 338). Doar această cucerire şi încheerea concordatului permit autorului să părăsească meleagurile României cu inima cevà mai uşurată, dupăce a lăsat în ea câtevà săgeţi şi câtevà lacrimi.

Pentru alte ţări, informaţiunile şi sentimentele Părintelui barnabit sunt poate cevà mai bune. Bibliogragia ce ne pune înainte nu lasă totuş să ne facem mari iluzi în ce priveşte documentarea lui. Intre puţinele lucrări şi reviste indicate, unele — credem — nu-şi au nici cel puţin rostul. In schimb lipsesc publicaţiuni ca „Echos d'Orient ", „Irénikon", „Revue d'histoire ecclésiastique" şi altele, cari probabil meritau să treacă înaintea unei istorii a muzicii sacre şi a unei reviste de muzică italiană. Prudent, autorul pune în fruntea cărţii o scuză; Nu ţineà să scrie această „Istorie a Bisericii contimporane", a fost însă nevoit s'o facă prin multă insistenţă (p. VII). „Lacuna" pe care o constată în literatura istorică a timpului nu este desigur suficient umplută cu această lucrare de comandă. Premoli a avut însă grija să ne anunţe, că scopul real al cărţii este să dea cititorului „une vue d'ensemble de la vie tant intérieure qu'extérieure de l'Eglise pendant ce premier quart de siècle" (p. VIII). Cu rezervele ce am făcut, credem că în general a reuşit.

Le Chanoine **L. Bayard,** *Tertullien, et Saint Cyprien, Paris (Gabalda)* 1930, 296 p., 20 fr. — Acesta este al zecelea volum din colecţia „Les moralistes chrétiens" (Textes et commentaires") publicată sub direcţia profesorului *Baudin*, dela Facultatea de Teologie catolică din Strasburg. Seria a fost deschisă cu „Saint Jean Chrysostome" de Ph. E. Legrand (1924), căruia i-a urmat „Saint Basile, évêque de

Césarée" de J. Rivière (1925), ambele apărute şi în a doua ediţie [1]). Colecţia se impune şi prin numele moraliştilor trataţi şi prin cel al autorilor, cari au luat această frumoasă şi necesară sarcină, cu scopul de a face cunoscut din scriitorii creştini mai de seamă, din toate epocile, ceeace interesează morala. Metoda introdusă este simplă şi naturală: După un capitol introductiv, care dă idee de persoana şi de opera moralistului respectiv, se aleg şi se comentează cele mai caracteristice scrieri sau locuri, după o împărţire dictată de problemele tratate.

Tertulian şi Ciprian, Cartaginezi şi primii moralişti creştini latini, sunt puşi alături şi pentru apropierea lor în timp şi pentru legătura dela maestru la discipol. Amândoi sunt desigur mai mult decât moralişti, dar amândoi — şi mai ales Tertulian — îmbrăţişează în scrierile lor atâtea laturi ale vieţii creştine, încât ea se găseşte privită în ele în mod deosebit de interesant sub aspectul moral.

In trei cărţi cu titlul general: 1) *Viaţa creştină şi viaţa păgână* (p. 27-51); 2) *Datoriile creştinului* (p. 53-234) şi 3) *Datoriile particulare şi anumite categorii de persoane* (p. 235-285), subîmpărţite după natura lor, Bayard grupează alternativ locurile referitoare la ele din cei doi scriitori, cu excepţia primei cărţi, formate numai din importantul şi mult discutatul „monolog" al lui Ciprian intitulat „Ad Donatum", care este dat în întregime în traducere. La sfârşit (p. 287) se adaogă un tablou al scrierilor citate (13 din Tertulian, 12 din Ciprian, între cari şi epistole) şi un indice alfabetic. Este de prisos să stăruim asupra oportunităţii lucrării pentru teologi şi preoţi.

Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, Περὶ τῆς ἀποδιδομένης εἰς τὸν Μ. Φώτιον δοξασίας περὶ ὑπάρξεως δύο ψυχῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ (Asupra părerii atribuite Marelui Fotie despre existenţa a două suflete în om). Extras din lucrările Academiei din Atena, 5, 1930, p. 251. form. 4, 9 p.

I. P. Sf. Hrysostomos Papadopulos, savantul Arhiepiscop al Atenei şi membru al Academiei ateniene, a făcut în şedinţa dela 5 Iunie 1930 a acestei Academii o comunicare cu titlul de mai sus, motivată de afirmaţiunea istoricului *F. Dvornik* (Les Slaves, Byzance et Rome au IX e siècle, Paris 1926, p. 176-177 n.), că patriarhul

[1]) Celelalte volume sunt: *Etienne Gilson*, Saint Thomas d'Aquin; *Jacques Chevalier*, Pascal. Pascal en la vérité de la religion chrétienne; *Emil Thouvenez*, Pierre Nicole; *Jean Brunhes*, Les Pères du désert; *Gustave Bardy*, Clément d'Alexandrie; *M. Grabmann*, S. Augustinus; *Henri Gouhier*, Malebranche. De curând a apărut şi al 13-lea volum, *Paul Archambault*, Saint François de Sales. Toate la Gabalda.

Fotie a învăţat erezia existenţei a două suflete în persoana omului. Profesorul cehoslovac, care este şi cleric romano-catolic, citează şi crede cu uşurinţă pe Atanasie Bibliotecarul şi pe cronograful grec Simeon Magistrul, cari atribue în adevăr marelui patriarh de Constantinopol din sec. IX părerea numită. In comunicarea sa academică, I. P. Sf. Arhiepiscop al Atenei arată cum anume se găseşte la cei doi acuzaţia adusă lui Fotie şi învederează că şi unul şi altul o fac vag şi fără dovezi; că Atanasie Bibliotecarul se contrazice în date şi dă ca motiv al „ereziei" lui Fotie interesul ce ar fi avut acesta de a turbură cu ea spiritele şi a face greutăţi patriarhului rival Ignaţiu, ipoteză cu totul neserioasă. Sinodul ţinut de Ignaţiu la 869-870 contra lui Fotie condamnă în adevăr părerea „unora", că omul are două suflete, dar fără a o atribuì anume lui Fotie.

Simeon Magistrul, care trăeşte cu peste un secol în urmă, pretinde că Fotie, predicând cu ocazia unui cutremur şi explicând cauzele lui naturale, ca să liniştească populaţia, care credeà că din cauza multelor păcate se întâmplă cutremurele, a vorbit şi despre existenţa celor două suflete; că împăratul auzind l-a chemat şi i-a cerut explicaţii şi că patriarhul a desminţit celece i s'au atribuit. Cum Simeon Magistrul afirmă despre Fotie diferite neadevăruri şi legende de prost gust (că tatăl lui a fost păgân, că mama lui a văzut ieşindu-i din pântece un balaur, că Fotie a învăţat magia la un Evreu, şi altele), nici erezia despre cele două suflete nu poate să fi ieşit decât din imaginaţie sau răstălmăcire, fie a lui Simeon Magistrul însuş, fie a altora. In scrierile sale, Fotie învaţă clar, că sufletul este unul şi creat de Dumnezeu, iar Simeon recunoaşte, că patriarhul a desminţit către împărat cele puse pe seama sa. Probabil, că vorbind cu ocazia cutremurului (cuvântarea nu s'a păstrat), Fotie a vorbit în treacăt şi despre suflet, deosebind în el mai multe puteri — dupăcum se poate deduce din alte locuri — lucru neînţeles poate de unii şi redat sub forma unei erezii. Cei cari au atribuit-o patriarhului au fost adversarii lui sau ai memoriei lui: Şi Anastase Bibliotecarul şi Simeon Magistrul şi un Grec anonim, contimporan cu Fotie.

De regretat însă, că un istoric de azi, de valoarea lui F. Dvornick, s'a lăsat indus în eroare de informaţiuni pătimaşe şi interesate. Dar tot răul este spre bine: Aceasta a dat ocazie I. P. Sfinţitului Arhiepiscop al Atenei ca să distrugă în chip strălucit încă o legendă.

Din foarte bogata producţie ştiinţifică a I. P. Sf. Arhiepiscop *Hrysostomos* al Atenei, mai notăm aci două mici studii istorice:

1. Ὁ Ἀλεξανδρείας Ἀθανάσιος Β' (1276—1316) şi 2. Ἰωακεὶμ ὁ „Πάνυ" ἐξ Ἀθηνῶν Πάπας καὶ Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας (1487—1567), extrase din Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν, (Atena primul din t. 6, 1929, al doilea din t. 7, 1930).

Cele două figuri de patriarhi alexandrini sunt foarte interesante prin împrejurările în cari au trăit, prin peripeţiile vieţii lor şi prin activitatea lor patriarhală, care interesează nu numai Biserica Alexandriei.

Atanasie II, pe care Rusul Loparew îl puneà din greşală în sec. IX, a părăsit Egiptul din cauza turburărilor provocate de Mameluci şi s'a refugiat la Constantinopol, unde a stat mulţi ani, jucând un rol important în istoria patriarhatului sub Paleologii Mihail VIII şi Andronic II, prin opoziţia lui faţă de unirea dela Lyon (1274). In timpul schimbărilor de patriarhi, ce au urmat la Constantinopol acestei uniri, Atanasie II al Alexandriei ajunsese un om consultat şi ascultat. Andronic II l-a trimis şi la regele Armenilor, ca să-i ceară fiica în căsătorie pentru împărat, dar această misiune a fost impiedecată de piraţi, cari au prins pe patriarh. Scăpând, a revenit la Constantinopol. Voind după un timp să meargă în Creta, a trecut prin Eubeea, stăpânită de Veneţieni, unde a fost în pericol de moarte, prin fanatismul franciscanilor, din cauza opunerii lui la unire. Ajungând la Teba a fost închis, pentru acelaş motiv. Mai târziu s'a dus şi în Creta, dar nu se ştie dacă a venit în Egipt. A murit între 1316 şi 1320.

Ioachim este prin longevitatea lui un caz unic în istoria bisericească, cu drept numit „cel Celebru". Născut la 1448 în Atena, a fost ales patriarh de Alexandria la 1486, hirotonit la 1487 şi a murit la 1567: A trăit deci 119 ani şi a fost patriarh 80, fiind contimporanul multor şi mari evenimente istorice: Erà copil de 5 ani când a căzut Constantinopolul sub Turci; de 8 ani când a căzut Atena; aveà 35 ani la naşterea lui Luther, căruia i-a supravieţuit 21 de ani; 44 ani la descoperirea Americii; 61 la naşterea lui Calvin, căruia i-a supravieţuit 3 ani; a fost invitat să trimită reprezentant la sinodul dela Trident (1545—1563); a fost ca patriarh contimporanul a nouă patriarhi de Constantinopol şi a treisprezece papi.

A părăsit Atena de tânăr şi s'a dus la mânăstirea dela Muntele Sinai, de unde a mers apoi prin Palestina şi Egipt. Invăţat nu erà, dar se distingeà prin înţelepciune şi prin virtute. Păstoria lui a curs în împrejurări grele, din cauza cruzimii Mamelucilor. In timpul lui a căzut Egiptul sub Turci (1517, sub Selim I), când au fost măcelăriţi zeci de mii de creştini. Stimat de Sultan, a obţinut unele privilegii. A avut legături cu Ruşii (Ţarul Vasile IV Ivanovici). Intre chestiunile bisericeşti

cari l-au preocupat, a fost şi cea a mânăstirii dela Sinai, care aveà rang de episcopie şi constituià obiect de neînţelegere între patriarhia de Alexandria şi cea de Ierusalim. Mânăstirii i s'a luat atunci titlul episcopal şi a rămas independentă în conducerea interioară, dar pusă sub supravegherea patriarhului de Alexandria. Mitra, epitrahilul şi cârja lui Ioachim au ajuns şi s'au păstrat în Rusia. A lăsat şi frumoase copii de scrieri bisericeşti.

Μητροπολίτου Ἡρακλείας „Φιλαρέτου Βαφείδου", Τὸ πρωτεῖον τοῦ πάπα Ρώμης ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς Ἐκκλησίας ἐξελισσόμενον (Primatul papii Romei evoluat în istoria Bisericii), Salonic (A. Velestiniadis) 1929, 232, p., 60 drahme.—Zelul prozelitist, cu care uniaţia greacă a scandalizat clerul, autorităţile şi poporul, a făcut pe doi distinşi ierarhi, cari sunt şi istorici consacraţi, ca să studieze şi să combată pe teren istoric pretenţia primatului papal. Unul este I. P. Sf. Arhiepiscop al Atenei, de a cărui lucrare ne-am ocupat în revista „Biserica ortodoxă română", Noembrie 1930, p. 1083—1086 [1]), altul este I. P. Sf. Mitropolit al Iracliei, *Filaretos Vafidis*, cu lucrarea de mai sus.

Deşi scrise cu acelaş scop şi aproape cu acelaş titlu, cele două cărţi nu se fac de prisos una pe alta, din contra se întăresc. Ambele pleacă dela definirea primatului papal şi dela sprijinul ce i se caută în sf. Scriptură şi urmăresc apoi desvoltarea lui in istorie: I. P. Sf. Mitropolit al Iracliei redând mai concis fapte puse totuş într'un cadru mai larg şi cu un caracter polemic mai pronunţat; I. P. Sf. Arhiepiscop al Atenei expunând mai ales partea pur istorică a problemei şi tratând-o mai desvoltat. Pentru a înlesni o comparaţie, arătăm şi cuprinsul pe capitole al lucrării despre care este vorba aci:

1) Primatul Romei şi sf. Scriptură (p. 8—22): 2) Primatul episcopului Romei în primele trei secole ale Bisericii (p. 22—52); 3) Primatul episcopului Romei din sec. IV până al VII lea p. 52—114); 4) Primatul episcopului Romei din sec. VIII pânăla consumarea shismei dintre cele două Biserici (1054) (p. 114—140); 5) Primatul episcopului Romei dela Grigore VII Hildebrand pânăla reformă (1073—1517) (p. 140—181); 6) Primatul episcopului Romei dela reformă (1517) pânăla sfârşitul sec. XVII (1700) (p. 182-199); 7) Primatul episcopului Romei dela începutul sec. XVIII până la sinodul dela Vatican (1869) (p. 199—230).

1) Cu această ocazie, atragem atenţia asupra unor mari greşeli de tipar, cu cari a apărut recenzia: p. 1084 rândul rândul 6 de jos în sus, Sem I (în loc de Leon I); p. 1085, rândul 7 de sus în jos, 773 (în loc de 733); rândul 17 de sus în jos, 821 (în loc de 826).

Cartea concentrează într'o expunere continuu documentată şi plină de fapte, evoluţia naturală a primatului papal şi mărturiile istorice ale neecumenicităţii şi nevalabilităţii lui, cu erudiţie, seriozitate şi iscusinţă. I. P. Sf. Mitropolit al Iracliei nu este un istoric de eri sau de azi, ci de o lungă viaţă întreagă. Pe când erà arhimandrit şi profesor la şcoala teologică a patriarhiei de Constantinopol dela Halki, a început publicarea unei „Istorii bisericeşti dela Domnul nostru Iisus Hristos până în timpurile noastre“ [1]), care este împreună cu lucrarea similiară a lui Diomidis Kyriakos [2]), cel mai desvoltat şi mai bun manual de Istorie bisericească universală în greceşte. Cartea este de actualitate şi se recomandă şi prin cuprinsul şi prin autorul ei.

Martin Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, tom. IV. *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio. De novissimis. De Ecclesia.* Paris (Letouzey et Ané) 1931, 8 ^{0}, 666 p. (în subscripţie, c. 300 lei).— În „*Studii teologice*“ an I (1930, No. 2, p. 142—143, am făcut menţiune de volumele I şi III ale operei de mai sus. Notăm acum apariţia volumului IV şi amintim că mai este de apărut vol. II. Cel de faţă tratează „De novissimis“, înţelegând prin aceasta tot ceeace priveşte eshatologia, şi „De Ecclesia“. Autorul începe cu constatarea, că Biserica ortodoxă nu are o doctrină bine definită asupra celor de după moarte, despre cari părerile variază mai mult decât în orice alt capitol al Teologiei dogmatice, de oarece după shismă Biserica ortodoxă n'a îmbogăţit prin nicio nouă „definiţie“, obligatorie pentru toţi, depozitul revelat. Cu toate acestea, se pot considerà ca păreri unanime — sau aproape — în materie de eshatologie la ortodocşi următoarele:

1) După moarte, nimeni nu-şi mai poate creà merite, făcând penitenţă sau ispăşind păcate; 2) Toţi morţii vor învià; 3) La sfârşitul lumii vor fi judecaţi de Domnul nostru Iisus Hristos vii şi morţii şi chiar demonii, cei buni vor fi despărţiţi atunci de cei răi pentru totdeauna; 4) Răsplata atât a celor drepţi cât şi a celor păcătoşi va fi inegală, proporţional cu meritul sau vina; 5) După doctrina evidentă a Sf. Scripturi, tot universul nu va fi nimicit la sfârşitul lumii, ci reînnoit şi transformat; 6) Rugăciunile şi celelalte opere pioase făcute pentru morţi, după obiceiul Bisericii, sunt legitime şi de folos celor pentru

[1]) Vol. I, Constantinopol 1884; vol. II, 1886; vol. III, p. I, 1913; vol. III, p. II, Alexandria 1928; toate formează în un tot 2150 p.

[2]) Istoria bisericească dela întemeierea Bisericii până în timpurile noastre, ed. 2, 3 vol. Atena 1930.

cari se fac. Chestiunile eshatologice, asupra cărora Biserica ortodoxă nu are o doctrină precisă şi cari lasă loc discuţiei, sunt mai ales: Existenţa, natura şi felul judecăţii particulare; felul răsplăţii şi starea sufletelor înainte de judecata universală; existenţa unei stări şi unui loc de mijloc între cer şi iad; felul eficacităţii rugăciunii şi celor făcute pentru morţi; în ce constă fericirea celor drepţi. Jugie recunoaşte însă, că acestea sunt tocmai chestiunile, asupra cărora nici sf. Scriptură nici sf. Tradiţie nu dau o învăţătură clară şi precisă (p. 9—11).

Eshatologia Bisericii ortodoxe — Jugie zice totdeauna „greco-ruse" — este expusă în 5 capitole: 1) Despre moarte şi despre judecata particulară (p. 13—35); 2) Despre deosebita stare a sufletelor şi despre răsplată după moarte (p. 36—164); 3) Despre cele făcute pentru morţi şi despre eficacitatea lor (p. 165—178); 4) Despre a doua venire a lui Hristos; despre învierea morţilor şi sfârşitul lumii (p. 179—195); 5) Despre răsplată după judecata generală (p. 196—202).

Partea a doua, despre *Biserică*, este precedată, caşi prima, de câtevà consideraţiuni generale (p. 203—211). Dată fiind importanţa şi delicateţa problemei, autorul îşi precizează întâi poziţia. Presupunând că cititorul aşteaptă să găsească în cartea lui nu numai doctrina şi părerile ortodocşilor despre Biserică, ci şi ce este în sine Biserica ortodoxă, cine o constitue, care este situaţia ei din trecut şi din prezent — Biserica fiind nu numai „doctrina speculativa", ci şi „factum sociale" — se va conformà cerinţei imaginate. Va fi deci nu numai „expositivus", ci şi „criticus", şi anume „criticus, non polemicus". Este departe de intenţia lui ca să combată Biserica ortodoxă sau să-i descopere, să-i critice şi să-i mărească defectele... mai mult decât se cuvine („plus aequo"), trecând cumvà sub tăcere cele bune şi de laudă. Inţelege prin urmare să caute şi să scrie adevărul curat şi nimic mai mult! (p. 203—204).

Ceeace însă, cu toată bunăvoinţa mărturisită, autorul nu va puteà să facă. Peste câtevà rânduri numai, „Greco-Ruşii" sunt acuzaţi că au corupt noţiunea Bisericii înfiinţate de Mântuitorul şi au căzut în prăpastia shismelor (schismatis barathrum), pentrucă n'au menţinut independenţa Bisericii faţă de stat şi au contestat (o, mai ales!) primatul papal (p. 204). Pe pagina următoare ni se aminteşte pentru a nu ştiu câta oară, că shisma este opera patriarhilor Fotie şi Mihail Cerularie.

Materia este studiată în 9 capitole: 1) Despre starea şi regimul actual al Bisericii greco-ruse (p. 212—273); 2) Noţiunea generală despre Biserică şi diferitele definiţiuni la Greco-Ruşi (p. 274—293);

3) Despre membrii Bisericii sau despre întinderea Bisericii universale luptătoare, despre necesitatea de a aparţine Bisericii pentru mântuire, după doctrina Greco-Ruşilor (p. 294—319); 4) Despre primatul apostolului Petru şi al episcopului roman în Biserica greco-rusă după consumarea shismei (p. 320—423); 5) Despre primaţii orientali (p. 424—449); 6) Despre pentarhie şi tetrarhie (p. 450—463); 7) Despre magisteriul infalibil al Bisericii după doctrina Greco-Ruşilor (p. 464—528); 8) Despre însuşirile şi notele Bisericii după doctrina Greco-Ruşilor (p. 529—597); 9) Despre raportul şi comuniunea reciprocă dintre Biserică şi stat după doctrina şi după istoria Bisericii greco-ruse (p. 598—639). Iată de exemplu părerea ce şi-a făcut despre noi autorul, după legea unificării şi reorganizării Bisericii române din 1925: „Biserica română nu se bucură de adevărată autonomie şi independenţă în conducerea şi administrarea celor bisericeşti, ci are ca stăpân Statul (sed dominum habere Statum), şi nici nu constitue o societate independentă deosebită, ci este doar un domeniu special al administraţiei civile“ (p. 637).

Concluziile întregii lucrări sunt semnificative: In chestiunile nedefinite de cele şapte sinoade ecumenice, Biserica ortodoxă „nullam habet doctrinam firmam ac vere dogmaticam“ (p. 640), fiind redusă pentru ele la „teologumene“. Printre acestea sunt şi difenţele dogmatice dintre Biserica ortodoxă şi cea romano-catolică, puse în discuţie dela Fotie şi Mihail Cerularie Dar asupra lor teologii ortodocşi înşişi nu sunt de acord. Şi atunci cu ce drept reproşează Latinilor inovaţii, despre cari ei nu au toţi aceeaş părere?! Shisma nu se sprijină deci pe nicio bază dogmatică din partea Bisericii greco-ruse, atât timp cât aceasta nu poate să opună „dogme“ doctrinei romano-catolice, ci doar teologumenele unora dintre teologii ei, pe când alţii sunt în totul de acord cu Biserica latină. Consecinţa logică a acestor constatări pentru ortodocşi este: Să treacă la Biserica Romei, ca Vladimir Soloviev! Departe de a creà piedeci unirii shismaticilor cu Biserica romano-catolică, expunerea istorică a teologiei greco-ruse, aşà cum a făcut-o Jugie, îi deschide din contră cale uşoară: „Ergo theologiae graeco-russicae historica expositio unioni dissidentium cum Ecclesia catholica facilem aperit viam, nedum aliquo pacto ei impedimento esse possit“ (p. 642).

După osteneala în adevăr grea a patru mari volume, în cari Părintele assumptionist face ortodocşilor serviciul preţios de a expune doctrina lor pentru lumea teologică, el are desigur dreptul, dacă nu la ilusia unui succes practic printre ortodocşi, sau măcar la

o propunere directă de unire, prompt onorată, cel puţin la insinuarea, ce nu comportă riscuri, că nimic dogmatic nu i-ar fi împiedecând pe „Greco-Ruşi" de a se uni cu Roma. Numai că ceeace stă în logica apologiei şi a propagandei nu stă şi în logica istoriei şi a dogmaticei însaş. Că ortodocşii s'au oprit cu dogmatizarea la 787 şi sunt lipsiţi de doctrină precisă şi desvoltată în unele chestiuni, este adevărat De unde urmează însă neapărat, că pentru aceasta nu le rămâne decât să adopte pe cea a Romei?

Deosebirile dogmaticei dintre cele două Biserici, cari au creiat ceeace alţii numesc o „diferenţă de nivel" între ele, au fost *toate* acceptate la Roma din motive de oportunişm, străine de interesele pur dogmatice ale creştinismului, şi rezolvă just şi valabil pentru toată Biserica chestiunile puse. Pentrucă ele n'au fost doctrina *Bisericii*, definită în sinoade, pe baza sf. Scripturi şi Tradiţii, ci fie soluţia de nevoe locală şi momentană a unei situaţii (Filioque), fie creaţia nevoilor de politică bisericească (primatul papal), fie motivarea teoretică (purgatorul) a unei practice profitorii şi scandaloase (indulgenţe), fie o credinţă populară nesigură şi târzie, extrasă prin deducţie îndrăzneaţă dintr'o sărbătoare, agitată timp de secole în controversele teologilor şi impusă papalităţii din afară (immaculata conceptio), fie satisfacţie pentru neplăceri sentimentale şi compensaţie pentru pierderea statului politic, oferite papalităţii (infalibilitatea). Ortodoxia nu simte nevoia niciuneea din aceste „dogme". Cu ele, romano-catolicismul a turburat şi desbinat Biserica de trei ori până acum: In sec. XI, în sec. XVI şi în sec. XIX, cu rezultatul: shisma, reforma, vechii catolici. Iar dacă mal ales în eshatologie, ortodocşii nu văd destul de clar dincolo de un văl, pe carę nu încearcă să-l sfâşie cu imaginaţia, este — autorul a recunoscut-o în parte — pentrucă l-a pus semn între secol şi veşnicie Mântuitorul Insuş.

Să menţionăm însă şi pentru acest volum, că Părintele Jugie l-a scris cu multă erudiţie, cu largă cunoaştere a literaturii teologice ortodoxe şi că ne va face nouă înşine importante servicii. Pentru aceasta, cel puţin, el merită elogiile şi gratitudinea noastră.

Anton Michel, *Humbert und Kerullarios Studien.* Erster Teil, Paderborn (F. Schöningh) 1925, form. 8, VIII, 139 p., 9 M. Zweiter Teil, *Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts,* 1930, XII, 495 p., 32 M. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, hrsg von der Görres-Gesellschaft, B. XXI und XXIII). — Shisma dintre Biserica latină şi cea greacă va fi totdeauna o problemă istorică atractivă şi interesantă. Deşi ea este dintre cele cercetate cu a-

tenţie şi cu impozant aparat ştiinţific, rămâne totuş un domeniu în care istoricii — uneori şi neteologi — îşi vor încercà încă puterea şi părerea. Drept este, că lucrările de seamă mai vechi, ca cele de Pichler, Hergenroether, Demetrakopulos, Bréhier, Norden, Hefele-Leclercq, îşi vor păstrà în parte încă multă vreme valoarea, dar chestiunea shismei cuprinde atâta istorie, necesitează atât material documentar şi presupune atâta pregătire şi spirit de obiectivitate, rar într'o controversă, care implică interese confesionale, încât cu greu va satisface un singur istoric studiul ei şi deaceea va trebui totdeauna ca unul nou să se adauge la cei vechi, completându-i şi corectându-i.

Cel mai nou dintre istoricii shismei este profesorul *Anton Michel* dela Academia filosofică şi teologică din Freising (Bavaria), pe care chestiunea îl preocupă de mai mulţi ani [1]). Rezultatul studiilor lui de până acum este depus în lucrarea de mai sus. *Prima parte* este mai mult descriptivă. Ea reface în toate liniile lui principale, cadrul istoric al shismei, arătând cu o rară îndemânare de a concentrà atât material împrejurările în cari s'a pregătit şi s'a consumat shisma. Michel lasă să se vadă, că ea nu este opera personală a patriarhilor Fotie şi Mihail Cerularie, ci că erà o situaţie spre care se mergeà în mod inevitabil, în condiţiunile istorice date. El scoate în relief mai ales influenţa, pe care a avut-o asupra mersului lucrurilor situaţia politică (p. 23, 30, 34) şi recunoaşte, că dacă pe de o parte shisma este un fenomen de naţionalism german, prin rolul jucat în evenimente de papii puşi de dinastia imperială a Ottonilor (p. 10, 40), Michel pune în justă lumină politica provocatoare pentru Greci a papii Leon IX în Sudul Italiei (p. 33—34, 40), dar exagerează după obiceiul tuturor istoricilor romano-catolici, când spune că pentru Fotie diferenţele dogmatice erau doar „pretexte“ de shismă (p. 27). In capitolul consacrat cardinalului Humbert (p. 43—65) este bine caracterizat acest autor principal al faptului dela 1054, arătat ca neindicat prin temperamentul său violent şi grosolan, ca să trateze cu Grecii pacea bisericească (p. 48, 77). Se justifică astfel dela sine atitudinea lui Mihail Cerularie faţă de trimişii lui Leon IX (p. 63). Ideile cardinalului şi rolul nefast ce aveà să joace la 1054 se văd şi din scrierea-i „Rationes de sancti Spiritus processione a Patre et Filio“, studiată şi dată într'o bună ediţie (p. 77—119). Partea întâia se termină cu arătarea ideii gregoriane în polemica lui Humbert cu Mihail Cerularie (p. 120—130).

1) Shisma a format deasemănea în ultimul timp obiectul prelegerilor de Istoria bisericească ale profesorului *Amann* dela Facultatea de Teologie catolică din Strasbourg, ale cărui studii apar sub formă de articole în *Dictionnaire de Théologie catholique* (Michel Cérulaire, Photius, etc.)

Partea a doua este de proporţii mult mai mari. Ea este o valorificare critică a isvoarelor istoriei shismei în general (împărţite după originea lor: bizantine, alexandrine şi ierusalimitene, antiohiene, romane) şi mai ales a celor mai puţin exploatate în cercetările de până acum: Panoplia (p. 41—281), enciclica despre azime (p. 282—291), colecţia de citate din epistolele sf. ap. Pavel, a papii Leon IX. (p. 292—297), a scrierilor lui Nichita Stithatos despre azime (dialexis, p. 298—342) şi despre Filioque (synthesis, p. 343—400), „Praedestinatus" ca isvor al cardinalului Humbert în lupta cu Mihail Cerularie (p. 410—415), scrisorile de înscăunare ale patriarhului Antiohiei Petru (p. 416—475) şi raportul lui Mihail Pselos, marele învăţat bizantin contimporan al shismei (p. 476—481). Cu excepţia enciclicei despre azime şi a scrierii „Praedestinatus", ni se dau pentru toate nu numai tot felul de referinţe istorice şi filologice, ci şi textul în excelentă ediţie critică.

Cel mai important dintre aceste documente este „Panoplia contra Latinilor", al cărei text grec este editat de Michel după unicul manuscris în care există (Viena, 306) şi care este atribuită cu lux de argumente lui Mihail Cerularie. Textului grec i se alătură o traducere latină. Panoplia atinge toate punctele de diferenţă discutate în sec. XI între Greci şi Latini şi oglindeşte părerea autorului ei şi a Grecilor asupra lor. Cu o mulţime de citate din sf. Scriptură şi Părinţi, identificate de Michel, ea deveni un adevărat „arsenal" în polemica cu Latinii.

Deşi mult redusă, faţă de volumul lucrării, partea descriptivă nu lipseşte nici aci. Autorul stabileşte încă odată, că shisma există în stare latentă înainte de 1054, dar că ea a isbucnit atunci violent. Vina patriarhului Mihail Cerularie este arătată acum însă ca atât de mare, încât el rămâne propiu zis autorul shismei. Se observă astfel o contrazicere între diferitele afirmaţiuni ale autorului privitoare la acest punct şi o uşoară schimbare de atitudine dela o parte la alta a lucrării. Intre ele a survenit însă un episod, pe care Michel are bunătatea să ni-l facă cunoscut, ca spre proprie justificare: Cineva, mai catolic decât el [1]), îi reproşase după apariţia primei părţi, că vrea „să reducă la nimic" rolul lui Mihail Cerularie. Denunţul era probabil de natură să alarmeze lumea, de nu cumvà să pericliteze în vreun fel şi situaţia noului istoric al shismei, care s'a simţit în consecinţă obligat să agraveze rechizitoriul patriarhului de Constantinopol. Zis şi făcut. Numai că, dela un volum la altul, cititorul încearcă o nedumerire.

Este poate singura slăbiciune a cărţii, pe lângă unele repetiri, mo-

1) *Viller* în Byzantion II. (1925), p. 615—619.

tivate de natura chestiunii tratate. Incolo, ştiinţa autorului este uimitoare. Dela isvoarele şi literatura metodic arătate la începutul primei părţi, dela excursurile şi observaţiunile de fond dela sfârşitul ei, dela studiile introductive asupra fiecărui document dat în partea a doua, până la toate amănuntele aparatului critic al operei întregi, ea face dovada unei înarmări ştiinţifice rari în această materie.

In ambele părţi se găseşte reprodusă fotografic câte o probă de manuscris: In partea I. (între p. 96—67) din „Rationes de s. Spiritus processione a Patre et Filio"; în partea II (între p. 206—207) din „Panoplia". Ambele părţi sunt deasemenea înzestrate cu indice sistematice.

Peter Lippert, *S. J., Die Kirche Christi,* Freiburg im Breisgau (Herder & Co.) 1931, 8°, VI, 294 p., broş. 3, 50 M., leg. 5 M.

Iezuitul *Peter Lippert* este un autor devenit popular în romanocatolicismul german prin două cărţi anterioare: *Credo.* Darstellugen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre (6 vol.) şi *Von Seele zu Seele,* care a ajuns la a 61 mie (ambele la Herder). El are talentul rar, de a puteà să scrie despre chestiuni de dogmă şi mister într'o formă accesibilă până şi omului din popor, şi totodată de a prezentà lucruri, cari sub pana altora nu s'ar ridicà peste nivelul banalităţii, sub aspectul cel mai interesant, mai plăcut şi mai edificator. Lippert ştie să vorbească omului modern, credincios sau necredincios, despre cele sufleteşti, cu aceeaş uşurinţă şi cu aceeaş seninătate.

Die Kirche Christi este o nouă dovadă a acestor însuşiri. Ea constitue în felul ei o strălucită apologie a Bisericii, pe care o priveşte ca o realitate şi o mărime fără asemănare, ca obiect al interesului religios actual, ca speranţa nu numai de mântuire a lumii, ci şi de asigurare şi de promovare a tuturor intereselor ei vitale, de orice ordin. In trei părţi, cari cresc progresiv, Lippert vorbeşte despre faptul Bisericii (p. 13—69), despre noţiunea ei (p. 71—184), despre credinţa în ea (p. 185—293). Deşi suggestive, aceste titluri ar puteà să ascundă celui care n'ar citì cartea bogăţia şi frumuseţea conţinutului ei.

Câtevà pagini introduc dela început pe cititor în ideologia autorului. Ea pare simplă, dar este atrăgătoare şi impunătoare. Lippert pleacă dela constatarea faptului indiscutabil al existenţei Bisericii. Aşà cum există lumea şi n'o poate contestà nimeni, aşà există Biserica. Realitate istoricà de aproape două mii de ani, independentă de părerile şi de sentimentele lumii, ea este o apariţie extraordinară, deplin formată şi totuş în continuă devenire, forţă de o amploare şi o inten-

sitate vitală şi evolutivă neîntrecută, un imens, impresionabil şi nesecat mister, de care este condiţionată viaţa lumii în aceste două milenii.

Acest fapt istoric universal, care este Biserica, voeşte Lippert să-l descrie în multilateralitatea, desvoltarea, calitatea lui actuală, în profunzimea şi puterea lui ; să arate ce este Biserica, cari sunt condiţiunile şi raţiunea fundamentală a existenţei ei, de unde vine, cum subsistă ; să cugete originea, fiinţa, menirea ei. Pentru aceasta, el pleacă dela faptul şi sensul istoric al Bisericii, ca instituţie a lui Hristos, lămurind că prin mijloace istorice stabilim doar realitatea Bisericii ; în fiinţa ei interioară, intimă, ea este un mister, care depăşeşte noţiunile omeneşti şi de care nu ne putem apropia decât cu credinţa. Cevà mai mult, nu ajunge s'o intueşti şi s'o cugeţi, ci trebue să fi *în Biserică*, să trăeşti şi să simţi misterul ei, că o părticică componentă a ei, ca un val al marelui ei torent dumnezeesc, pentru a o cuprinde, pe cât se poate, mai bine. Acestea constituesc şi anunţarea şi motivarea împărţirii cărţii, indică cititorului planul ce va urmà autorul. Vom insistà dar asupra părţii istorice.

Aci este vorba întâi despre *apariţia Bisericii*. Autorul nu face istorie propiu zisă, ci priveşte în istorie, dela distanţa şi înălţimea timpului nostru, pentru a urmări liniile mari, esenţiale, caracteristice ale Bisericii. Ea este astăzi o societate de proporţii grandioase, cum n'a cunoscut niciodată lumea (autorul se complace în a admirà „universalitatea" Bisericii romano-catolice), de o construcţie solidă, de o structură organică precisă şi neschimbătoare, de o mărime nu numai externă, ci şi internă, unică. Ea este totdeauna egală cu sine însaş şi a rămas ceeace a fost, cu toate loviturile şi pierderile suferite ; a reprezentat aceeaş nevoe, a îndeplinit aceeaş funcţiune. Biserica a avut nu numai activitate religioasă, ci şi culturală, a educat popoarele, a cultivat arta şi ştiinţa, a cuprins în sine toate isvoarele şi condiţiunile desvoltării culturale a omenirii. Instituţie conservatoare prin natură, ea a fost totodată o forţă creatoare şi progresivă, şi dacă în ea omul pare legat, constrâns, în ea el a ajuns la cea mai înaltă afirmare şi biruinţă a personalităţii, în sfinţi.

Este vorba apoi despre *evoluţia istorică a Bisericii*. O privire asupra creştinismului primitiv al agapelor şi al martirilor, arată că Biserica posedă dela început toate elementele necesare funcţiunii sale ca societate, având nu numai har, ci şi tehnica şi administraţia sa. Se accentuează rolul ce a jucat după distrugerea imperiului roman, tendinţa ei spre statul teocratic de nuanţă augustiniană, situaţia papalităţii în evul mediu, realizarea unei unităţi spirituale în acest

timp, semnele de schimbare a situaţiei anunţate din sec. XIII, prin ridicarea regalităţii, a oraşelor şi prin afirmarea individualismului, care duce în Biserică la reformă. In relativismul creat de historicism şi de psihologism, Biserica este astăzi — pentru adepţi, caşi pentru adversari — reprezentanta religiei obiective şi a realităţii obiective, aşà cum se vede mai ales în cult şi în drept. Biserica este astăzi din nou văzută şi preţuită ca o realitate spirituală, religioasă.

Biserica prezentului este însă totodată o realitate vizibilă, corporală, perceptibilă. Activitatea şi interesul ei pentru toată viaţa noastră au crescut considerabil. Intr'un timp, în care viaţa s'a diferenţiat şi s'a fărămiţat atât, Biserica este o rezervă de siguranţă. Ea are conştiinţa acestei situaţii şi a puterilor sale, se simte şi o simţim trăind. Nimic din afară n'o poate ameninţà. Biserica a trecut prin toate pericolele posibile şi s'a menţinut. Ea este şi rămâne. „Sie ist da und bleibt da, ist eigenartig, ist geformt, ist wirksam, allein aus sich selbst heraus, so wie sie in ihrem Innersten will. Das ist Leben" (p. 57).

Celelalte două părţi, una vorbind despre „noţiunea Bisericii", cealaltă despre „credinţa în Biserică", sunt construite pe aceste constatări istorice. Cartea este scrisă cu mult avânt sufletesc, cu convtngere, cu căldură, cu entuziasm, cu o credinţă nestrămutà în destinele şi rostul Bisericii, cu idealism şi cu optimism. Deşi autorul nu vede în Biserică decât Biserica sa, cele spuse se potrivesc în mare parte, fără ştirea şi fără voia lui, şi Bisericii noastre. Cartea este un omagiu adus creştinismului de totdeauna şi proectează frumoasă şi întăritoare umină şi asupra trecutului lui şi asupra misiunii lui de azi şi de totdeauna. Plăcerea cu care se citeşte îi măreşte interesul şi valoarea.

Rudolf Allers, *Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters*, 3 Aufl., Freiburg im Breisgau (Herder & Co.) 1930, 8⁰. XVI, 316 p,, broş. 6.20 M., leg. 8 M.

Deşi la a treia ediţie, cartea lui *Rudolf Allers* este totuş nouă. Ea a apărut în 1929 şi a avut din acest prim an succesul a două ediţii. Succes meritat şi justificat de valoarea şi de utilitatea cărţi. Caracterologia, deşi veche ca Teofrast şi La Bruyère, este cultivată ştiinţific abia de două decenii. Interesul pentru ea a mers paralel cu cel pentru biologie, medicină, psihologie, psihiatrie şi chiar cu cerinţele vieţii practice, cari necesitează tot mai mult pe de o parte cunoaşterea oamenilor noştri, în toate ramurile activităţii omeneşti, pe de alta o creştere cât mai potrivită pentru a forma caracterul fiecărui om şi a reformà astfel prin educaţie societatea însaş.

Allers erà din cei mai indicaţi ca să dea un tratat ştiinţific asupra caracterului şi a formării lui. Medic psihoterapeut cu cunoştinţe filosofice şi istorice, om care a studiat nu numai teoretic, ci şi a observat şi a experimentat viaţa şi educaţia, creştin care ia în serios chemarea religiei şi preţueşte cum se cuvine rolul ei în chemarea sufletească a individului şi a societăţii, docentul de psihiatrie dela Universitatea din Viena erà foarte bine dispus şi pregătit ca să scrie „Das Werden der sittlichen Person".

Este greu să dăm în câtevà cuvinte idee de bogăţia materialului de mulţimea de principii teoretice şi de constatări empirice, de originalitatea şi siguranţa, cu cari sunt făcute, de justeţa şi interesul ce prezintă. Unul din recenzenţii lucrării a şi zis, că ar trebui scrisă o carte proprie, pentru a valorifică drept opera lui Allers. Ea este în adevăr cea mai bună din câte s'au scris ştiinţific despre caracter.

Plecând dela însemnarea cuvântului, autorul pune şi rezolvă succesiv toate problemele de psihologie, de medicină, de pedagogie, de morală, cari se pot pune în legătură cu cunoaşterea şi formarea caracterului, în opt mari capitole, pe cari le indicăm doar cu titlul lor: 1) Esenţa caracterului şi metodele caracterologiei (p. 4—52); 2) Condiţiunile în cari se produce caracterul (p. 53—120); 3) Despre caractere copilăreşti şi despre greutăţile educaţiei (p. 121—152); 4) Idealul caracterului şi puterea de acţiune a exemplului (p. 153—193); 5) Despre caracterologia sexelor (p. 194—224); 6) Anii mai târzii ai copilului, şcoală, pubertate, problema sexuală (p. 225—259); 7) Caractere rătăcite şi neurotice (p. 260—293); 8) Observaţiuni despre cunoaşterea de sine şi educaţia prin sine (p. 294—311).

Părinţii, profesorii, medicii, psihologii, pedagogii şi toţi educatorii în general au mult de învăţat din cartea lui Allers. Unul din capitole, al IV-lea, este însă interesant pentru istoric însuş, care trebue să fie şi un psiholog, un iscusit cunoscător de oameni, pentru a înţelege personalităţile istorice, factori atât de importanţi în viaţa omenirii. Paragraful „Grösse und Heldentum" (p. 172—179) în special este foarte instructiv prin apropierile şi aplicaţiile ce face, vorbind despre eroism, ca ideal şi ca realitate istorică, ca ideal şi scop educativ, şi despre erorile pedagogice ce se pot face indicând ca modele pentru formarea caracterului figuri nepotrivite cu profesiunea, mediul sau atmosfera vremii. Copilul nu trebue format în scopul de a-l face un „om mare". „Mărimea" nu trebue urmărită pentru ea însaş. Ea depinde, ca atribut, de părerea lumii contimporane sau posterioare, care judecă de obicei după succes. Deaceea „mărimea" nu este cevà,

spre care se năzueşte ca spre un scop prim şi direct. Caşi mulţumirea, fericirea, perfecţiunea, ea revine omului ca un premiu, dacă el a satisfăcut anumite condiţiuni sau cerinţe obiective ale vieţii (p. 175). Aşà au făcut oamenii mari. Ei n'au lucrat anume ca să fie mari, ci ca să dea omenirii cevà cu fapta lor. Ei au fost slujitorii ei, îndeplinitorii unei misiuni, nu aspiranţi la panteon. In rândul nemuritorilor nu ajunge cel care se crede pe sine dintre ei, ci cel care slujeşte unui lucru, unei datorii (p. 176). Eroismul nu este o „carieră" (p. 177). El valorează prin calitatea lui morală. Deaceea, nu eroismul în sine, ci valoarea lui morală trebue pusă înainte de educator. Nu faptul că cinevà a murit eroic, ci lucrul pentru care a murit trebue să atragă privirea copilului şi a tânărului. „Pe nisipul Coloseului roman a curs sânge mai nobil, decât în aventurile cavalerilor mesei rotunde [1]), şi au fost mai mari eroi cei cari au căzut în luptele religioase din Mexic, decât cei cari şi-au pus viaţa pentru polul Nord" (p. 179). Sunt multe alte locuri, cari ar merità să fie citate din cartea lui Allers. Ne mulţumim s'o facem cunoscută pe această cale, cu elogioasă menţiune pentru calităţile nu numai ştiinţifice, ci şi sufleteşti ale autorului ei.

Ludwig Andreas Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus. 1648 bis zur Gegenwart,* 1. Hälfte: *Im Zeichen des vordringenden Individualismus. 1648-1800* (**Iohann Peter Kirsch,** *Kirchengeschichte,* Bd. IV. 1.), Freiburg im Breisgau (Herder) 1931, XXIV, 528 p., 16,50 M. (broşat), 20 M. (legat).

La puţin timp după primul volum al noii Istorii bisericeşti editate de casa Herder sub direcţia profesorului Kirsch, a apărut partea întâia din vol. IV, lucrată de Veit, profesor de Istoria bisericească la Universitatea din Freiburg im Breisgau. Această parte cuprinde timpul următor păcii din Vestfalia (1648), prin care s'a încheiat războiul religios de treizeci de ani, pânăla sfârşitul secolului al XVIII-lea. Periodizarea este motivată de aspectul, pe care epoca studiată îl are în Istoria universală. Este timpul absolutismului monarhic, influenţat de principiul individualismului, întărit de protestantism şi condiţionând şi situaţia Bisericii, mai ales în ce priveşte raporturile ei cu statele. Punctul terminus al acestei prime părţi, anul 1800, este considerat „providenţial" prin apariţia celor „doi oameni de mare format", papa Pius VII şi Napoleon Bonaparte.

1) Al regelui mitic Arthur al Britilor.

Principiu al expunerii este descrierea „completă" a vieţii bisericeşti, după state. Volumul se împarte în trei cărţi, fiecare făcând istoria unei confesiuni, în ordinea: I). Romano-catolică (p. 1-364): II). Protestantă (p. 365-452) şi III). „Shisma" (p. 453-488), prin care se înţeleg creştinii orientali despărţiţi de Roma. Cele trei confesiuni îl ocupă pe autor, după cum se vede, în ordine descrescândă, în măsura de altfel în care le cunoaşte.

Intr'un capitol introductiv, Veit schiţează „potenţele politice şi spirituale" ale perioadei ce studiază, scoţând în relief noua orientare politică a Europei, rolul conducător al Franţei, raţionalismul, atitudinea ce se precizează faţă de Biserica romano-catolică. Urmăreşte apoi istoria acesteea—cum şi-a propus— pe ţări, arătându-i situaţia în fiecare din ele, în legătură cu cea politică. De o deosebită importanţă sunt pentru acest timp domnia şi principiile regelui Ludovic XIV, cari au răsunet peste hotarele Franţei. Atitudinea lui faţă de Biserica romană, protestantismul şi Turcii sunt pericolele timpului.

In Germania, războiul de treizeci de ani a lăsat o „tragedie", în care romano-catolicismul a pierdut mult teren. Se încearcă şi se obţin unele convertiri de prinţi protestanţi, se concep planuri de unire, dar polemica dintre teologii celor două confesiuni rivale vădeşte ruptura definitivă. Ideea secularizării câştigă, iar monopolul iezuit al învăţământului nu face decât să provoace reacţiune. In Franţa produc greutăţi curentul galican, favorizat de Ludovic XIV, revocarea edictului de Nantes, jansenismul I. La un moment, ameninţă shisma. Roma rezistă, Ludovic XIV are greutăţi cu parlamentele. Iezuiţii provoacă măsuri de represiune, şcoala trece la stat, absolutismul culminează, dar cu aceasta vine şi sfârşitul „vechiului regim". Spania decade, pierde hegemonia Europei, dar continuă a fi un imperiu universal. Dificultăţile bisericeşti nu lipsesc nici în ea, iezuitismul este strâmtorat. In Portugalia, despărţită de ea, se produce deasemenea un curent anticlerical şi antiiezuit; se încheie concordat cu Roma. In Italia, împărţită politic, există o unitate bisericească. Casa de Habsburg este bine dispusă faţă de Vatican în Lombardia şi încheie concordatul dela Milan (1757); concepţiile regaliste periclitează totuş libertatea Bisericii. In alte provincii, alte pericole. Cu casa de Savoia se ajunge la rupere de raporturi. Veneţia provoacă nemulţumiri papilor. In Polonia, greutăţi interne, decadenţă, „confuzie religioasă"; romano-catolicismul luptă cu ortodoxia rusă şi cu protestantismul prusian; ţara începe să fie împărţită între adversari.

Curentul anticlerial se întinde pretutindeni în Europa, paralel cu

emanciparea de Biserică pe terenul gândirii şi al culturii. In Anglia şi în Franţa mai ales, ateismul intră în filozofie. In Austria, politica lui Iosif II reduce drepturile Bisericii. In Germania, se pronunţă teorii episcopaliste, iar raţionalismul invadează teologia. In Elveţia se luptă contra privilegiilor clerului. Apare francmasoneria.—In capitole speciale se studiază: Opera misionară a Bisericii romano-catolice în sec. XVII, în care creşte participarea la lucru a Franţei; papii dela Alexandru VII (1655-1667) până la Pius VI (1775-1799); mânăstirile germane. Se termină cu revoluţia franceză şi cu răsunetul ei în diferite ţări.

Protestantismul este urmărit în crizele prin cari trece. In teologie se urmăreşte sincretism şi „consensuri". Pietismul produce o reacţiune, în sânul protestantismului iau naştere diferite secte. In Olanda, separatişti şi spinozişti; în ţările scandinave, romano-catolicismul sufere mari pierderi; în Anglia, se succed restaurări de confesiuni; în Austria, marile comunităţi protestante din Ungaria şi Transilvania sunt tolerate. In America de Nord, romano-catolicismul ajunge o minoritate strâmtorată mult de protestantism, ajungând la „timpul catacombelor". Pentru misiune, protestantismul se entuziazmează abiă dela jumătatea sec. XVII, în frunte cu Olanda.

„*Shisma*" este studiată foarte sumar. Se vorbeşte câte puţin de patriarhatele orientale, de creştinii eterodocşi din Siria, Armenia, Mesopotamia, Egipt şi Abisinia, de Georgia, de Biserica rusă, de raporturile ei cu romano-catolicismul şi cu mahomedanii, de sectele ruse; de „shismaticii" din Polonia, de cei din ţările române şi din peninsula balcanică. Ceeace interesează pe autor, e să arate trista situaţie a ortodocşilor şi atitudinea lor faţă de încercările Romei de a-i atrage la unire. Cunoştinţele ce are despre Orientul creştin sunt puţine, iar în parte chiar greşite. Despre Români aminteşte mai ales unirea din Transilvania (1700) şi crede că în a doua jumătate a sec. XVIII urmam „ritual slav" (p. 485-486).

Bibliografia este indicată în măsura în care este folosită în cursul cărţii, iar la sfârşit este completată de un apendice bibliografic de 19 pagini (p. 489-507). Autorul lămureşte dela început, că literatura istoriei bisericeşti a timpului mai nou este aşà de bogată, încât pentru a o arătà i-ar fi trebuit alte volume. Lasă deaceea la grija celor cari vor avea de studiat mai de aproape o chestiune sau alta din cuprinsul cărţii, ca să întregească literatura ei. Pentru istoria Bisericilor ortodoxe în deosebi, rămâne mult de adăogat. Dintre istoricii orientali sunt menţionaţi aproape numai cei cari au fost traduşi, sau au scris într'o limbă occidentală. Numele lui Papadopulos-Kerameus, Sp. Lampros,

Manuel Ghedeon, Filaret Vafidis, Hrisostom Papadopulos, Filaret de Cernigov (tradus şi în limba germană), Nicolae Iorga şi chiar al lui Bonwetsch (Kirchengeschichte Russlands, Leipzig 1923, şi în Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche, ed. 3, vol. XVII, 246-262) sunt caşi necunoscute. (Pentru istoria Bisericii ruse, bibliografia se va puteà întregi cu nota din Bonwetsch, op. cit. p. 85-86. Util poate fi în parte şi notele din N. Brian-Chaninov, Histoire de la Russie, ed. 13, Paris 1929, p. 499-508; Alfred Rambaud, Histoire de la Russie, ed. 7, Paris 1918, p. 981-1002). Ramificarea istoriei bisericeşti pe state şi mulţimea limbilor moderne face imposibilă o punere la punct mulţumitoare a bibliografiei pentru acest timp. Greu de stăpânit este, din aceleaş motiv, materia însaş, atât de bogată şi de variată.

Privită în totul, peste rezervele făcute, cartea profesorului Veil este totuş impozantă. Faţă de manualul lui Hergenroether, pe care-i înlocueşte, ea este în mare progres în expunerea istoriei bisericeşti mai noi, prin bogăţia materialului, prin unitatea expunerii, prin plan şi metodă. In a doua parte a volumului, Veit va aduce istoria bisericească până în timpul nostru. Ar fi de dorit să dea şi hărţi.

TEODOR M. POPESCU

Dhorme (le p. p. o. p.) Langues et écritures semitiques *(Etudes semitiques, publié sous la direction du R. P. Dhorme).* Paris, Paul Geuthner, 1930, 73 pag.

Cartea de faţă este introducerea la un studiu pe care autorul îl va publica şi care va purta titlul *Ebraica în scurgerea vremurilor.* Cartea este alcătuită din 17 capitole.

Cap. I. Limbile semitice, spune autorul, întocmai ca şi omul nasc, trăesc şi mor. Când o limbă a dat naştere la un oarecare număr de dialecte, apoi să se ştie că acestea o vor trimite în rândul limbilor moarte. Numai este aci cazul Medeei, care îşi gâtuia copiii, ci al copiilor care îşi omoară mama. Latina încetă de a mai fi limbă vorbită îndată ce derivatele sale, italiana, provensala, franceza, spaniola, catalana, portugheza şi româna, procuraseră populaţiunilor cari făuriseră aceste idiomuri, mijloacele necesare, la exprimarea nevoilor lor. Tot aşa este cazul limbilor semitice.

Care a fost prima limbă semitică primitivă nu o cunoaştem, dar din idiomuri ce s'au născut dintr'însa, putem să-i reconstituim trăsăturile generale.

Limbile semitice se pot împărţi în trei grupe principale, în trei mari familii: familia orientală, nord-occidentală şi sud-occidentală.

Cap. II. Accadiana. Familia orientală e reprezentată prin limba accadiană, după numele ţării Acad sau Agada. Se mai poate numi şi Asiro-babiloneană, pentrucă era vorbită de Asirieni şi Babilonieni. Scrierea acestora era ideografică, adică fiecare semn reprezenta un obiect şi ideile sugerate de el. Adaptarea acestui sistem de scriere la limbile semitice se făcu uşor căci semnele exprimau lesne ideile lor. Până la anul 1000 înainte de era noastră aceste caractere suferiră profunde modificări, ajungând la tipul pe care-l numim azi cuneiform, cu puţine modificări între tipul asirian şi cel babilonean. Scrierea cuneiformă a avut epoca de aur în vremea lui Amurabi. Atunci s'a scris în această limbă, o enormă literatură istorică religioasă, juridică, epistolară, comercială astrală, medicală, magică şi morală. Săpăturile făcute în secolul al XIX-lea au descoperit inscripţii de cel mai mare interes.

Cap. III. Tot din familia orientală face parte limba *amoreană sau amuru,* vorbită de locuitorii Feniciei, Liban şi Antiohia. Literatura scrisă în această limbă ne este cunoscută din textele din timpul dinastii lui Amurabi.

Cap. IV. Din grupul nord-occidental face parte limba cananeană, aflată în glosele lui el-Amarna, vorbită de locuitorii cananeeni şi ebrei.

Cap. V. Feniciana este limba vorbită de Fenicieni, după aflarea alfabetului consonantic, alfabet pe care-l împrumutară mai târziu Grecii, conservând şi numele literilor: alef = alfa, bet = bita, ghimel = gama, etc. Această limbă este scrisă pe statuele şi zidurile descoperite din săpăturile recente. Limba feniciană a ajuns până în Egipt, Cipru, Atena, Pireu, etc.

Cap. VI. Punica. Este fica limbei cananeene, vorbită şi scrisă de Fenicienii din Africa. La început asemenea cu limba mamă, mai târziu se diferenţiă atât ca scris cât şi ca vocabular, numindu-se după anul 147 în Chr. când Carthago delenda est şi primii ani ai erii noastre, neo-punică. Pe timpul lui Augustin încă se mai vorbea în Cartagena limba punică.

Cap. VII. Ebraica. Face parte din acelaş grup cu cananeana, feniciana, moabita şi punica. Este continuarea limbei cananeene, transformată de triburile arameene, venite din Haran.

Cap. VIII. Aramaica. Este limba care începe din secolul al VIII-lea înainte de era noastră, luptă cu ebraica pe care o înlocueşte chiar în Palestina. Ca şi ebraica, aparţine familii nord-occidentale a imbilor semitice. Aramaica este limba vorbită de triburile Kaldu

(Caldei) și Arami. Ei împrumutaseră scrisul dela Fenicienii cu care ajunseseră să facă comerț. Din secolul VIII se răspândește în tot orientul apropiat. Chiar Asirienii și Babilonienii neputând reda exact în scrierea lor cuneiformă anumite idei, din pricina silabarului cuneiformic, se văd obligați să întrebuințeze cuvinte aramaice. Din secolul IV în. Chr. monedele Satrapilor sunt bătute cu inscripții aramaice, așa că limba aramaică se întinsese foarte mult.

Ea avu un mare rival în limba greacă adusă de Alexandru cel Mare, care grecizează toată lumea. Dar alături de greacă, aramaica dăinuește, ba încă se întinde. Dovada o fac cărămizile descoperite la Tello în Caldea, care sunt stampilate în limba aramaică și greacă, precum și textul găsit la Erech, text ce datează din epoca Seleucizilor și redactat în aramaică.

Imensa expanziune a limbii aramaice, mai ales după timpul Perșilor, explică în mare parte, pentru ce V. Testament a întrebuințat limba aramaică în locul ebraicii, în câteva pasagii. (Ezdra IV, 8—VI, 18; VII, 12—26; Daniil II, 4 b—VII, 28; Jeremia X, 11 și 2 cuvinte din Geneza XXXI, 47).

In vremea Mântuitorului în Palestina se vorbea numai limba aramaică, divizată în două: Aramaica din Galilea și cea din Iudea. Mai târziu Targumii și Talmudul vor da avânt unei literaturi în limba aramaică: Samaritenii dela ruptura făcută de Ieroboam și mai ales dela 722 se întorc către aramaică. Scrierea lor s'a depărtat de cea ebraică pentru a da naștere la un tip, ce se apropia de ebraica primitivă, căruia i-au dat însă o formă ieratică.

Cap. IX. Limba nabateică și palmireană. Din secolul al III-lea înainte de era noastră și până în secolul al II-lea după Chr. textele nabateice jalonează drumurile urmate de caravanele din Petra spre Egipt, traversând muntele Sinai, din Arabia spre Hegra, din Tema, din Dedan, în Transiordania și Damasc. Nabateii își făuriră un alfabet special, extras din cel aramaic.

Palmireenii își creară deasemenea alfabetul lor, care se apropia de cel ebreu patrat, cu înclinarea de a da fiecărei litere un caracter curat și elegant. El se găsește în legile fiscale și tarifurile fixate de bogații negustori ai Palmiriei. El fu în floare în cele dintâi secole ale erii noastre, apoi este înlocuit de către limba greacă, care arată o elenizare a Orientului sub controlul Romei.

Cap. X. Aramaica orientală și siriacă. Aramaica de care am vorbit mai înainte, poartă numele de aramaica occidentală. Aramaica orientală este un dialect desigur asemănător celei dintâiu, dar cu

multe deosebiri. In acest dialect s'a scris talmudul babilonian şi literatura maniheică precum şi cea mandaită. Din el se născură apoi limba vorbită la Edesa şi siriaca limba clasică a creştinilor sirieni. Cele două mari confesiuni religioase, eşite din controversele doctrinale ale veacului al V-lea, îşi creiară fiecare câte un dialect separat: acel al lui Nestorie în imperiul Perşilor şi cel al Iacobiţilor în imperiul bizantin Siriaca va trebui ca şi Aramaica să fie înecată de arabă. Ea se păstrează numai ca limbă sacră în liturghiile orientale.

Cap. XI. Limba sabeică şi mineană. Am ajuns la al treilea grup de limbi semite, acelea care se pot desemna sub numele de sud orientale, pentrucă cuprind în el limbile din Etiopia şi peninsula arabică. Cele din peninsula arabică se pot împărţi şi ele în două grupe: Din Arabia de sud şi din Arabia de nord.

S'au găsit inscripţii, cari după originea lor s'au numit sabeice, mineene, adromotice şi catabanice. Această repartiţie corespunde celei a bibliotecarului din Alexandria, Eratostene, citat de Strabo: Μεινῖαι, Σαβαῖοι Κατταβανεῖς Χατραμωτῖται. Alfabetul sabeic deşi are obârşia in alfabetul fenician, părintele scrierilor nord semitice şi sud semitice, totuşi l'au modificat profund, aşa cum au făcut şi Grecii. Scrisul îl au dela dreapta la stânga, dar se găseşte texte unde scrierea este dela stânga la dreapta. In general inscripţiile sud semitice se pot numi mineo-sabeice. S'ar mai putea numi şi himartite dela tribul tarii Himar care rivalizà cu Saba. Deosebirea intre caracterul sabeic şi cel minean, nu e prea mare.

Cap. XII. Liianita, tamudeana şi safaitica. Sunt limbi vorbite în Arabia de nord, înainte de venirea islamismului. Aveau altabetul ca şi cei din Arabia de sud, de care se deosebeau prin vocabular.

Cap. XIII. Etiopeana. Este limba cunoscută din textele, abia din secolul al patrulea al erii noastre. Se crede că populaţia etiopeană este amestecul a doua rase: autohtonii şi semiţii veniţi din Arabia ce uşor au putut trece pe la Bab-el-mandeb. Curios este că în Etiopia în aceea vreme erau trei alfabete: cel sabeic pur şi simplu, tipul etiopean fără vocale şi etiopean clasic cu vocale. Care a fost mai vechi nu putem preciza.

Cap. XIV. Ge'ez, tigrè şi trigrigna. Limba clasică a Etiopenilor se numeşte ge'ez. In această limbă fu tradusă biblia în secolul al V-lea. Ba Abisinienii o păstrează ca limbă liturgică. Alături de ea au evoluat alte două limbi, mai mult vorbite decât scrise: tigrè şi trigrigna. Trigrigna este vorbită de creştini, din care pricină Italienii,

stăpânitori de azi, au adoptat-o ca limbă oficială în administrație. Tigrè este dialectul populației musulmane.

Cap. XV. Araba. Araba de nord constitue un dialect deosebit de cele mineosabeice și etiopene. Își are obârșia la Meca și a fost adoptată ca limbă a coranului. E limbă bogată și rafinată, subtilă chiar. Limba coranului a rămas până astăzi limba scrisă. Alfabetul arab a fost servit de Perși și Turci. Dacă araba literară a rămas credincioasă originilor sale, araba vorbită s'a despărțit într'o mulțime de dialecte ca: Meca, Hediaz, Iemen, Bagdad, Siria, Palestina, Africa, Egipt, Maroc, Tunis, Algeria, etc.

Cap. XVI. Caracteristica limbilor semitice. Toate aceste limbi aparțin aceluiași sistem gramatical și lexicografic. Sunt limbi cu flexiune internă. Scheletul numelui sau al verbului, este un grup de consoane, care se chiamă rădăcină. Vocalele nu schimbă înțelesul ci determină numai, rolul cuvântului în frază. Consoanele așezate înaintea rădăcinii, precizează în sensul dorit, idea conținută în rădăcină. Reduplicarea unei consonante dă o nouă nuanță. O anume terminațiune la finele cuvântului, dă sensul sugerat de acea terminație. Cuvintele compuse sunt ocolite. Cu puține excepții rădăcinele cuvintelor sunt trilaterale. Sintaxa e simplă, bazată mai mult pe coordonare. Cu toate acestea limba arabă a complectat stilul frazelor sale precum și formele gramaticale, ceiace ne face s'o așezăm aparte de celelalte limbi semitice.

Deși consoanele formează scheletul cuvântului, totuși în scurgerea anilor, alfabetul a fost micșorat de unele popoare semitice. Singuri Semiții de Sud l'au păstrat în totalitatea lui. Sabeenii și Mineenii au numai 29 de consoane, Arabii de nord 28, Etiopenii 24, Aramenii și Ebreii 22, Babilonenii 20 și Asirienii 18. Scrierea Babilonenilor, se deosebește de a celorlalți Semiți, pentru că nu face distincție între elementul constitutiv și secundar al cuvântului (consunante și vocale). Deaceia au puține consoane.

Cap. XVII. Privire retrospectivă. Ursita acestor idiomuri, eșite din aceiași sursă, este diferită. Cel mai vechi este cel Acadian, care ne duce aproape la isvorul limbei semitice, prin textele găsite în Caldeia. El se întinse mult în timpul imperiului babilonean și asirian, ca pe vremea Perșilor să rămână limbă scrisă, iar mai târziu puțin, limbă moartă. E de mirat că limbile sud semitice au dăinuit în scurgerea vremurilor. Etiopeana și Araba, continuă de a fi rămas limbi scrise și vorbite. In Siria și Mesopotamia, arameana cedă limbii siriace care la rându-i rămase numai ca limbă de cult. Feniciana a rezistat

ca limbă a Cartaginezilor şi cu toată influenţa romană ea nu fu înlocuită decât de arabă.

Opera lui Père Dhorme, nu este un tratat amănunţit în felul celor germane. De alt fel însuşi autorul ne spune că a facut-o pentru studenţi, ca să nu se piardă în haosul elementelor filologice prea amănunţite. Reamintim că autorul o consideră ca o introducere la tratatul ce va da la iveală „Ebraica în scurgerea vremurilor", care după spusele orale ale autorului va ajunge mia de pagini.

Noi descoperiri în Palestina. *Ierusalim.* Săpându-se din nou pământul pe muntele Scopus în împrejurimile universităţii ebraice, lucrătorii au descoperit mai multe sarcofagii din timpul lui Irod, pe cari sunt săpate inscripţii ebraice şi greceşti. Pe acest loc, cam pe la anul 130 înainte de era noastră, se aflau nişte olării.

Ierihon. Anul acesta expediţia lui Sir Charles Marston, a curăţit la Ierihon lângă Tell-Abu-Alaic un zid cam de 50 metri lung şi înalt de 8 metri, care aparţinea unui vechi oraş cu mult mai vechi decât Iosua Navi, care cuprinse Ierihonul. Deasemenea s'a descoperit şi zidurile împrejmuirii.

Beisan (Vetsam). Este un vechi oraş canaanean, ocupat de tribul lui Manase. Sub dominaţia greacă acest orăşel a purtat numele de Scitopolis. Care a fost motivul schimbărei numelui nu se cunoaşte nici până astăzi. Creştinismul a pătruns aci foarte de timpuriu. In Scitopolis a fost în timpul creştinismului primitiv, sediul unui scaun mitropolitan. Primul său episcop, Patrofil, a luat parte la sinodul I ecumenic. In Beisam s'a născut Sf. Sava şi Sf. Eftimie cel mare. Este aşezat pe vârful unui munte de unde se poate privi în toate părţile. In vremurile vechi, această poziţiune era cea mai bună. Aci lucrează în prezent universitatea din Pensilvania (America). In afară de templul găsit, încă de acum câţiva ani şi unde s'au descoperit constrcţii din epoca lui Totmes şi epoca de elinizare, s'a descoperit recent o biserică creştină din epoca bizantină. O frumoasă inscripţie în mozaic ne spune că biserica a fost făcută cu ajutorul contelui Petru şi al soţiei sale. Cine este acest conte, rămâne să se vadă. In numeroasele morminte ce s'au găsit, s'a dat peste nişte podoabe de aur cu inscripţii bizantine. Săpăturile continuă şi sunt indicii că se va da peste fortăreaţa ridicată aci de către armatele cruciate din secolul al XII.

Djeras. O altă localitate unde se fac săpături este Djeras. S'a dat şi aci peste o Biserică, construită ca şi bisericile noastre cu pridvor, naos şi pronaos. După inscripţia păstrată în mozaic este zi-

dită în timpul lui Justinian (530). A fost clădită pe o sinagogă. Deşi constructorii bisericii au mutilat-o, totuşi sinagoga a putut fi identificată. Pe unul din zidurile ei se mai pot distinge, sub craca unui arbore, numele: CHM şi IAΦIΘ cei doi fii ai lui Noe. Pe cracă stă porumbelul cu ramura de maslin în cioc. Mai sus stau pasările; כל-העוף iar la mijloc stau: כל-הבהמה.

Singurul animal bine păstrat este o leoaică, ce urmăreşte nişte căprioare.

Un nou alfabet semitic. Savantul asirolog, P. Dhorme, directorul şcoalei arheologice din Ierusaiim (ordinul Dominicanilor) publică în „*Revue biblique*“ pe Octombrie a. c. că datorită săpăturilor ce se fac în Fenicia la Ras-Shamra, 13 km. de Lattaquieh, s'a descoperit un nou alfabet cuneiformic, gravat pe nişte tablete de argilă.

Textele cuneiforme, cu aceste caractere necunoscute, conţin un sistem de scriere foarte simplificat, mai simplu chiar decât acela al inscripţiunilor persane achimenide, cari n'au păstrat decât 41 semne din silabarul acadiean.

In aceste texte noi găsite la Ras-Shamra, nu găsim decât 27 semne, de unde s'a ajuns la concluzia că avem de aface cu un nou alfabet.

Acest alfabet, a fost deslegat de P. Dhorme în Palestina, iar la Paris de către germanul Bauer, Dunaud şi Virolleaud.

Dhorme diferă de Bauer în interpretarea a două consonante. Rămâne să vedem cine are dreptate.

AT. NEGOIŢĂ,
student la Ierusalim.