



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

3-4/2012

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

prof. dr. Nicolae Bocșan, Facultatea de Istorie și Filosofie,
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse,
Franța
prof. dr. François Bousquet, Institutul Catolic din Paris, Franța
conf. dr. Marius Bucur, Facultatea de Istorie și Filosofie,
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
conf. dr. Ovidiu Ghitta, Facultatea de Istorie și Filosofie,
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Facultatea de Teologie Romano-
Catolică, Universitatea București, România
prof. dr. Iacob Mârza, Facultatea de Istorie și Filologie,
Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia, România
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Facultatea de Teologie Catolică,
Universitatea Viena, Austria

Editori

lect. dr. Dan Ruscu, Facultatea de Teologie Greco-Catolică,
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Facultatea de Teologie Greco-
Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Membri

lect. dr. Remus Florin Bozântan, Facultatea de Teologie Greco-
Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Marius Furtună, Facultatea de Teologie Greco-Catolică,
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

*Redacția aduce mulțumiri referenților care au contribuit la creșterea calității
articolelor publicate în prezentul volum.*

Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 57 (LVII), 2012
JULY – DECEMBER
3-4

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA
3-4

EDITORIAL OFFICE: 26, Moșilor Str., 400001 Cluj-Napoca, Romania, Phone: 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Daniel FĂRCAȘ

- 5 L'idéalisme « visuel ». Maître Eckhart et George Berkeley / “Visual”
Idealism. Master Eckhart and George Berkeley

Daniel JUGRIN

- 25 Κατὰ ἀφαίρεσιν: teologia negației abstractive la Albinus / Κατὰ ἀφαίρεσιν:
Albinus's Theology of Abstract Negation

Gabriel ROMAN

- 41 Patterns of the Religious Coping in Eastern Orthodox Spirituality /
Pattern-uri ale coping-ului religios în spiritualitatea răsăriteană

Anca Elisabeta TATAY

- 53 Gravurile Strastnicului de la Buda din 1816 / The Woodcuts of the
Strastnic of Buda from 1816

Wilhelm TAUWINKL

- 83 Lexical Poverty or Polysemy? Remarks over Religious Terminology in
Thomas Aquinas' Romanian Translations / Sărăcie lexicală sau polisemie?
Observații asupra terminologiei religioase în traducerile românești din
Toma de Aquino

Jaroslav CORANIČ

- 95 Legalization of Greek Catholic Church in Czechoslovakia in 1968 /
Legalizarea Bisericii greco-catolice din Cehoslovacia în 1968

George CIPĂIANU

- 107 L'Église gréco-catholique roumaine (1989-2003) / Biserica greco-catolică
română (1989-2003)

- 119 **PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE**

L'IDÉALISME « VISUEL ». MAÎTRE ECKHART ET GEORGE BERKELEY*

DANIEL FĂRCAȘ**

RÉSUMÉ. Dans la mystique noétique de Maître Eckhart, l'œil est le symbole de l'intellect (soit-il divin ou humain, mais de toute façon incréable). En plus, pour Eckhart, l'*ego* appartient en propre à Dieu et la vision que le mystique peut avoir du monde se réalise par l'union de son intellect incréé avec l'intellect de Dieu. Aussi toute vision mystique du monde se réalise-t-elle à travers l'œil intellectuel de Dieu. Quant à lui, l'œil divin jette sur les choses un regard créateur : ce n'est que grâce à ce regard que les choses ne sombrent pas dans le néant (*Sermon allemand 4*). En tant que pur néant, toute créature existe puisqu'elle est perçue (*esse est percipi*). Le problème eckhartien de l'union mystique pose, de sa façon, le problème de l'univocité du sujet, développée par le *cogito* cartésien, mais aussi par l'idéalisme de Berkeley.

Mots-clés : idéalisme ; *oculus* (œil) ; *forma* (forme) ; formalisme ; *ougenblick* / *Augenblick* (clin d'œil) ; esprit (*mind*) ; *esse est percipi* ; Maître Eckhart ; George Berkeley.

ABSTRACT. "Visual" idealism. Master Eckhart and George Berkeley. Within the frame of Meister Eckhart's mysticism, the eye is the symbol of the intellect (either divine or human, but uncreated). Also, for Eckhart, the *ego* pertains most properly to God and the vision the mystic is able to have on the world gets realized through the union of the uncreated human intellect with God. Consequently, every mystical vision of the world takes place through God's intellectual eye. As for the divine eye, it takes a creative look at the things: thanks to this look, created things do not collapse into nothingness (*Sermon allemand 4*). As a pure nothingness, every created thing exists only because it is perceived (*esse est percipi*). The Eckhartian problem of the mystical union raise that of the univocity of the cognitive subject, developed through the Cartesian *cogito*, as well as within Berkeley's idealism.

Key Words: idealism; *oculus* (eye); *forma* (form); formalism; *ougenblick* / *Augenblick* (glance of the eye); mind; *esse est percipi*; Maître Eckhart; George Berkeley.

* Recherche cofinancée dans le cadre du projet « Les sciences socio-humaines dans le contexte de l'évolution globalisée – le développement et l'implémentation du programme des études et de recherche postdoctorale », code contrat POSDRU/89/1.5/S/61104, projet cofinancé par le Fonds Européen, dans le cadre du Programme Opérationnel Sectoriel de Développement des Ressources Humaines 2007-2013.

** Daniel Fărcaș est enseignant attaché de Liberty University, Lynchburg, Va. E-mail: dani.farcas@gmail.com

REZUMAT. Idealismul „vizual”. Meister Eckhart și George Berkeley.

În mistica noetică a lui Meister Eckhart, ochiul este simbolul intelectului (fie el divin sau uman, dar în orice caz increabil). În plus, pentru Eckhart, *ego*-ul îl caracterizează în sens propriu pe Dumnezeu și viziunea pe care o are misticul cu privire la lume se realizează prin unirea intelectului uman necreat cu Dumnezeu. Prin urmare, orice viziune mistică asupra lumii se realizează prin ochiul intelectual al lui Dumnezeu. Cât despre ochiul divin, el privește lucrurile într-un mod creator: tocmai grație acestei priviri, lucrurile create nu se prăbușesc în neant (*Sermon allemand 4*). În calitate de neant pur, orice lucru creat există doar pentru că este perceput (*esse est percipi*). Problema eckhartiană a uniunii misticii o ridică pe cea a univocității subiectului cunoscător, elaborată de *cogito*-ul cartezian, ca și de idealismul lui Berkeley.

Cuvinte cheie: idealism; *oculus* (ochi); formalism; *ougenblick*/ *Augenblick* (clipă, clipeală); spirit (*mind*); *esse est percipi*; Meister Eckhart; George Berkeley.

§1. Introduction

Cette étude se propose d'approcher le sujet de l'*ego* aussi bien que sa signification dans deux moments particuliers de l'histoire de la philosophie, à savoir dans la Mystique Rhénane, dans la pensée du maître Thuringien et au sein de la pensée moderne, chez George Berkeley. Sous des termes comme *intellectus* ou *mens* (chez Eckhart) et *mind* (chez Berkeley) ce sont deux démarches philosophiques parallèles qui se développent, mais qui restent cependant assez différentes ? par le cachet conceptuel propre à l'époque de chacun des deux philosophes. Les deux systèmes se rencontrent dans un espace symbolique, car Eckhart et Berkeley élaborent une philosophie « visuelle ». De plus, il y a aussi un carrefour conceptuel des deux systèmes, dans la mesure où les deux systèmes se penchent sur le problème de l'*ego*. Si la pensée de Berkeley se situe de façon naturelle dans l'ordre philosophique de son époque, dont le *cogito* est un sujet de prédilection, la réflexion eckhartienne sur l'*ego* porte le cachet d'une réflexion pré-moderne, mais qui présente un intérêt particulier pour l'histoire de l'*ego* et de sa symbolique visuelle. Afin de mieux comprendre les deux approches, nous nous proposons de nous pencher sur quelques sujets qui peuvent éclaircir le problème général de la noétique. À cet effet, nous allons répondre à plusieurs questions : Peut-on parler d'un solipsisme eckhartien ? Qu'est-ce que la providence dans les philosophies de la vision ? La notion philosophique de matière a-t-elle encore de place dans une telle philosophie ?

Du point de vue méthodologique, il s'agit d'une étude d'histoire de la philosophie. Nous allons procéder à une analyse comparative de deux systèmes philosophiques, en nous proposant en même temps de conserver la spécificité de chacun d'eux. En même temps, il est évident que le sujet est susceptible d'une

approche symbolique, car le thème de l'œil comme symbole d'une réalité idéale (l'*ego*, ou l'intellect, ou plus généralement l'âme, ou encore l'une des facultés supérieures de l'âme humaine) connaît une longue histoire qui se superpose partiellement sur l'histoire de la culture occidentale à partir des poèmes homériques, passant par la philosophie de Platon et celle d'Aristote, ensuite dans la pensée médiévale, d'inspiration chrétienne ou non. Cependant, nous envisageons d'analyser plusieurs concepts que nous estimons essentiels pour le sujet en question et de mettre en parallèle les solutions théoriques proposées par les deux philosophes.

L'hypothèse que nous avançons – celle d'un parallélisme entre les deux idéalismes – sera vérifiée par une analyse textuelle appliquée à un échantillon de textes représentatifs du point de vue conceptuel. Pour George Berkeley, nous allons approcher son *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, pour le cas de Meister Eckhart, il y a plusieurs paragraphes appartenant à une diversité de textes qui nous seront utiles à ce propos (dont nous mentionnons : *In Exodum*, *In Genesim*, *In Iohannem*, *In Sapientiam*, certains sermons allemands, aussi bien que le *Processus Coloniensis*). Nous nous proposons de prendre l'idéalisme de Berkeley pour système de référence, afin d'évaluer l'idéalisme de Maître Eckhart.

§2. Le problème. Noétique et « vision »

La question eckhartienne de l'œil de Dieu, qui crée et qui préserve par son regard tout ce qui existe, de même que la question de l'œil intérieur, de l'âme, qui voit les choses en Dieu tel que Dieu les voit jalonnent une philosophie marquée de solipsisme, que Maître Eckhart met en place comme philosophie de la perception visuelle. En vérité, Dieu connaît tout et aime tout en soi-même, en connaissant uniquement son essence, essence qu'il aime dans un acte de retour sur soi amoureux. Une telle affirmation lui a attiré la critique virulente des inquisiteurs lors du Procès de Cologne¹, lesquels y voyaient une thèse panthéiste. Au-delà du problème strictement théologique, il s'agit d'un solipsisme, où l'*ego* connaissant projette ce qu'il connaît. Cette affirmation est aussi bien valable pour l'*ego* divin que pour l'*ego* humain, dont la connaissance – dans l'état de détachement de celui-ci – coïncide avec l'activité de connaissance créatrice et providentielle de celui-là.

On comprend donc pourquoi l'intellect est considéré des fois, par le Thuringien, toutes les choses². L'affirmation puisée à Grégoire le Grand, conformément à laquelle, si Dieu se détournait un instant de toutes les créatures, elles deviendraient néant, est complétée par la conclusion eckhartienne que celui

¹ ***, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Sœst, *AHDLM4*, 1926-1927, II^e acte d'accusation, art. 48, p. 251 (proposition puisée au *Sermon allemand 8* [*In occasione gladii*]).

² Maître Eckhart, *Sermon allemand 3* [*Nunc scio vere*], trad. J. Ancelet-Hustache, I, 58: « l'âme est composée de toutes choses parce qu'elle a la possibilité de connaître toutes choses ».

qui connaît le monde avec Dieu et en Dieu ne connaît rien de plus que Dieu³. Cette unité qui pourrait être à tort interprétée comme suppression de toute autonomie de la créature témoigne du solipsisme mystique eckhartien. D'ailleurs, Eckhart affirme à plusieurs reprises que la créature est un pur néant et qu'elle ne peut pas exister en dehors de Dieu (c'est pour cette raison qu'il affirme la création des choses *en* Dieu). Autrement dit, la créature n'existe si elle n'est pas *perçue*, à savoir connue par Dieu. L'être de la créature est *être perçu* par Dieu, car « tout demeure l'Un qui jaillit en lui-même. «Ego», le mot «Je», n'appartient en propre à personne, sinon à Dieu dans son unité »⁴. Cet *ego* divin serait un énorme œil qui voit et, si cet œil clignait un instant (*augenblick*, rendu par les inquisiteurs par *ictus oculi*)⁵, la créature ne serait plus perçue et donc elle n'existerait pas.

Ce ne sont que quelques raisons pour lesquelles l'œil providentiel du Créateur nous rappelle la théorie de la vision de l'évêque Berkeley, de même que son célèbre principe *esse est percipi* (être c'est être perçu). Chez Berkeley, ce principe répond à la question concernant les conditions d'existence de la chose créée et donc il circonscrit une philosophie de l'être. On retrouve partout dans son traité sur *Les principes de la connaissance humaine* la relation serrée entre la connaissance d'un objet et son existence effective.

Le problème de la perception visuelle, celui du rapport entre l'objet et l'image, de même que celui du statut de celui qui connaît, voilà quelques sujets qu'on retrouve à la fois chez Berkeley et chez le Thuringien. Une brève évaluation des deux théories sera donc utile. Par conséquent, nous allons identifier quelques points de croisement des deux projets philosophiques. En général, ce rapprochement est justifié – en dépit des différences incontestables qui demeurent (y compris celle de l'époque culturelle) – par l'existence d'un arrière-fond théologique dans la métaphysique berkeleyenne. Cependant, nous nous résumons à relever uniquement quelques accents communs aux deux auteurs.

§3. L'ego-œil et le solipsisme

En dépit de la distance pluriséculaire qui les sépare et des traditions philosophiques auxquelles chacun d'eux s'inscrit de sa propre manière, Berkeley et Eckhart se retrouvent dans l'attention particulière qu'ils prêtent au thème de la vision, de la perception oculaire, de l'ego-œil.

³ Maître Eckhart, *Sermon allemand 4* [*Omne datum optimum*], I, 65.

⁴ Maître Eckhart, *Sermon allemand 28* [*Ego elegi vos de mundo*], I, 234. En commentant ce passage, Alain de Libera emploie le terme de solipsisme, pour désigner la relation qui s'établit entre l'*ego* divin et ce qu'il connaît — cf. A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1984, p. 239.

⁵ ***, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Sæst, *AHDLM4*, 1926-1927, II^e acte d'accusation, art. 43, 248.

Le solipsisme berkeleyen revient à l'affirmation que nulle créature n'a d'existence autonome, en dehors de l'intellection (divine). D'ailleurs, l'opposition nette entre l'objet extérieur et l'intériorité du sujet y est critiquée au nom d'une donation simultanée de l'objet et du sujet, de la chose et de l'intelligence, puisque celle-ci sert de support ontologique à celle-là. Il s'ensuit que la noétique constitue la couche primordiale de l'ontologie berkeleyenne, car ce qui existe n'existe pas si cette existence n'est pas déterminée par l'intellection, la seule qui puisse lui conférer le statut d'existant. Il est évident qu'ici la différence entre la chose telle qu'elle est en soi et la chose en tant qu'elle est perçue ou connue est subtilement effacée : « Tout le chœur des cieux et tout le contenu de la terre, en un mot tous les corps qui composent le puissant système du monde, ne peuvent subsister sans esprit ; (...) leur *existence*, c'est d'être perçus et connus ; (...) par suite, aussi longtemps que je ne les perçois pas effectivement, et qu'ils n'existent ni dans mon intelligence, ni dans celle de quelque autre esprit créé, ou bien ils ne doivent aucunement exister, ou bien ils doivent continuer d'exister dans l'intelligence d'un Esprit éternel »⁶.

La substance des choses est donc immatérielle, à savoir noétique. Il n'y a pas de chose (d'objet), s'il n'y a pas en même temps d'esprit qui la connaisse. Si cette chose n'est pas perçue par un être humain, elle continue à être perçue par l'intelligence d'un Esprit Éternel (*the mind of some eternal spirit*). Ces affirmations s'inscrivent dans le projet philosophique de l'évêque Berkeley de produire des preuves de l'existence de Dieu et de l'existence de l'âme (Dieu et l'âme constituent les deux essences intellectuelles). En refusant nettement la connaissance par l'abstraction des concepts généraux de la chose concrète, Berkeley préfère le chemin de l'intellection de la chose, qui présuppose une autre relation entre le sujet et l'objet. Connaître une chose, c'est la projeter ; voir une chose, c'est la faire être. La perception de la chose par Dieu se fait par le *mind*. Il s'agit d'une vision par l'intellect, où Dieu et toute autre substance intellectuelle voient et maintiennent en existence ce qu'ils regardent. Autrement dit, Dieu voit par son intelligence tout ce que je vois et moi, à mon tour, je vois ce que Dieu voit. L'œil de Dieu et l'œil de l'âme coïncident par leur objet, puisque mon œil et l'œil de Dieu voient la même chose. Ou, lorsque la créature cesse d'exister pour mon œil, puisqu'il détourne son regard, elle demeure dans les yeux de Dieu, qui la regarde continuellement, pour qu'elle puisse être.

Pour ce qui est de la philosophie eckhartienne, de son côté mystique, elle est une philosophie de la vision intellectuelle, non-topologique (à savoir au-delà de toute différenciation spatiale, propre au monde de la matérialité). Mais y a-t-il vraiment un solipsisme eckhartien ? S'il y en a, il faut le chercher au niveau de la conception de Maître Eckhart sur l'intellect et sur l'intellection. Les choses créées n'existent pas (en dehors de Dieu, dans la matérialité qui en fait un pur

⁶ G. Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, in *Œuvres choisies*, tome I, Paris, 1944, §6, 211.

néant/*unum purum nichil*), mais les choses créées existent (de façon véritable en Dieu, à savoir elles existent immatériellement, dans l'intellection divine). Les choses créées existent puisque Dieu les *a en vue*, elles existent autant qu'elles sont regardées par Dieu, en lui-même — autant qu'elles sont perçues.

§4. La critique du matérialisme

Pour Berkeley et pour Eckhart, la découverte de l'œil de l'esprit engage une critique du matérialisme. Chez Berkeley, cette critique est plus suivie et en fin de compte programmatique. Le but déclaré de son traité est la critique du matérialisme et de l'athéisme, qui s'y enracine. Il n'y a pas de matière qui existe en tant que substance inerte et sans forme. Pour prouver une telle thèse si audacieuse, il présente dans son traité onze arguments qui affirment la non-existence de la matière (§§47-60). La matière serait donc une idée dépourvue de sens : « En réponse, je note que, à la manière dont on établit ici la notion, la question ne porte plus sur l'existence d'une chose différente de l'*esprit* et de l'*idée*, de percevoir et être perçu »⁷.

Chez certains scolastiques on retrouve un formalisme qui anticipe le formalisme de Berkeley ; d'ailleurs, il l'avoue ouvertement : certains philosophes ont déjà soutenu – constate Berkeley à propos du concept philosophique de matière – qu'il n'y a pas de cause corporelle qui fasse qu'une chose surgisse en existence⁸. Contre Thomas d'Aquin, la ligne formaliste de la philosophie du Moyen Age se méfie de la matière, pour se situer sur des positions essentialistes. A cet égard, Alain de Libera et Cyrille Michon notent avec référence à Dietrich de Freiberg – un des contemporains du Thuringien, appartenant lui aussi à l'école albertienne – qu'il fait de la quiddité un principe intrinsèque, supérieur à la matière, qui est un principe extrinsèque. Dans son traité *De quidditatibus entium*, Dietrich de Freiberg « souligne que la définition de la quiddité comme «principe intrinsèque» est destinée à éliminer les causes extrinsèques : la cause efficiente, la cause finale *et la matière*, qui toutes trois concernent la génération d'un étant en tant qu'étant physique, *ens naturae*, non la considération d'une chose «selon son essence, absolument parlant, selon ce qu'elle est en tant qu'étant», *inquantum est ens*. Dire que la quiddité est «principe selon l'acte» signifie que la matière, «qui est l'autre partie du composé, ou que le «mode de la matière dans le composé» ne sont ni principes «de quiddification» ni principes «de cognoscibilité» d'une chose : c'est donc à partir du seul (principe) «formel (*formale*) intrinsèque à la chose

⁷ Berkeley, *Principes...*, §71, 273.

⁸ Berkeley, *Principes...*, §46, 247, §53, 255. En parlant de l'«ontologie de la forme» et du formalisme eckhartien, Etienne Gilson affirme que celui-ci porte la marque du formalisme de Gilbert de la Porrée (1080 ?-1154), avec lequel il partage l'affinité pour Proclus — cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1947, 694-695.

selon l'acte de la chose» qu'on obtient (...) la notion de la chose tant dans l'ordre de l'être que dans celui de la connaissance »⁹. La matière est donc, chez Dietrich, un principe à poids ontologique inférieur et sans valeur gnoséologique.

Quant au Thuringien, ce privilège de la forme, qui cautionne une philosophie formaliste, apparaît d'une manière suivie dans toute l'œuvre philosophique de celui-ci. Voyons en passant quelques passages suggestifs à cet égard.

– In *Exodum*, §52. Ce paragraphe présente une conception de la matière qui convient parfaitement à la position essentialiste de Dietrich de Freiberg. La forme substantielle, donatrice d'être, est le seul principe intrinsèque, tandis que l'agent et la fin sont des principes extérieurs : « (...) car l'être a la saveur de la nature de Dieu, de premier et le dernier (*primi et novissimi*) ; par conséquent, toute forme substantielle, puisqu'elle est être et donatrice de l'être, rejoint (*unitur*) la matière et s'actualise de façon immédiate par elle-même. Pour cette raison, la forme est la cause intrinsèque de la chose (*causa intrinseca rei*). Il en va tout autrement de l'agent et de la fin (...) »¹⁰.

Le penchant eckhartien vers le formalisme se manifeste ici par le statut intrinsèque de la forme substantielle, qui correspond aux buts de sa théologie mystique — une théologie de l'intériorité. C'est d'ici que dérive l'affirmation d'une création qui s'accomplit dans l'intellect, à savoir dans le Principe (*in principio*), qui est sans doute exempte des contraintes de la matière¹¹. Selon Cornelio Fabro, chez Eckhart, à la différence de l'Aquinat, il n'est pas question de voir comment les choses s'influencent entre elles ou comment Dieu agit sur les créatures, mais de la manière où toutes les créatures, en tant qu'elles existent, sont en Dieu. L'exemple qui exprime de manière suggestive cette présence intime de la création en Dieu est, affirme Fabro, l'appartenance intime du juste à la justice. Il s'agit

⁹ Libera et C. Michon, Introduction, in : *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie — deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, Paris 1996, 150-151. Voir aussi Libera, « Les « raisons d'Eckhart » », in *Maître Eckhart à Paris — une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris 1984, 109-140 ; R. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrich von Freiberg O.P.*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26, 1979, 369-425 ; K. Flasch, Einleitung zu *Dietrich von Freiberg. Opera omnia*, Bd. II, Hambourg, 1983, XVI-XIX.

¹⁰ Maître Eckhart, *Expositio libri Exodi*, in Meister Eckhart, *Die lateinische Werke*, Bd. II, ed. H. Fischer/ J. Koch/ K. Weiß, Stuttgart 1992 (en ce qui suit LW, II), §52, 55-56 : « ...quia esse rerum sapit naturam dei, « *primi et novissimi* », propter hoc forma substantialis omnis, cum sit esse et dans esse, unitur materiae et ipsam perficit immediate se ipsa. Propter quod forma est causa intrinseca rei. Secus de agente et fine...

¹¹ Maître Eckhart, *Expositio libri Genesis*, §25, 276-277 ; §19, 270-271. Voir également l'*Expositio S. Evangelii secundum Iohannem*, §134, 256-257 : « Le produit existe, préexiste et soit en quelque façon contenu d'abord en son principe » (... *productum sit, praesit et quodammodo prius sit in suo principio*) ; *ibidem*, §31, 72-73 : « C'est pourquoi l'effet intérieur propre à l'intellect n'est pas seulement verbe (...) » (*Et propter hoc in intellectu non solum effectus suus in ipso est verbum* ...) ; *ibidem*, §192, 346-347 (sur la « création intérieure », cf. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, 373).

donc d'une ontologie parménidienne, garantie par le croisement de la causalité efficiente et de la causalité finale qui convergent sur la causalité formelle¹². A son tour, Lossky affirme qu'il ne peut y avoir de « métaphysique du créé » chez le Thuringien, « puisque cette philosophie première doit considérer les êtres créés dans leurs principes essentiels, en faisant abstraction des causes extérieures », ce qui fait que le rapport d'analogie entre la créature et Dieu soit fort différent de la manière dont le conçoit l'Aquinat¹³. Eckhart s'offre donc l'échafaudage ontologique dont il a besoin dans sa mystique de la présence de la créature en Dieu. La cause intrinsèque opère intérieurement, à savoir sans médiation. Dans le §52, le Thuringien marque deux fois l'opposition entre l'intériorité et l'extériorité, en affirmant qu'« il en va autrement de... » (*secus*) — il en va autrement de l'agent et de la fin (*secus autem de agente et fine*) ; il en va autrement du devenir des choses (*secus autem de fieri rerum*), qui, se situant en deçà de l'être, relève de la médiation, à savoir des accidents (*ibi enim cadunt media, cadunt accidentia et dispositiones additae*).

En parlant de l'attribution affirmative de Dieu, Eckhart montre qu'il n'y a pas de *quid additum substantiae* en Dieu. On ne peut ajouter à la substance de Dieu ni une disposition, ni un accident, ni un nombre, car ceux-ci ne relèvent pas de la substance. Or, Dieu est l'*esse* par excellence et c'est la substance (plus précisément, la forme substantielle) qui donne l'*esse*. Si la disposition, comme le nombre¹⁴, relève de l'absence, de l'ordre du néant, on ne peut trouver en Dieu ni disposition, ni accident, ni nombre. Dieu est sa forme substantielle. De la même façon, la forme substantielle d'une chose quelconque a la saveur de Dieu (*sapit naturam dei*), puisqu'elle n'est pas un ajout, puisqu'elle est l'être même de la chose qu'elle informe. La comparaison entre la forme substantielle et Dieu concerne en égale mesure l'immédiateté spatiale et temporelle. Après avoir affirmé que Dieu est être, en dehors duquel rien ne peut être (*cum deus sit esse et extra esse nihil*) et que Dieu est le premier et le dernier (*primus et novissimus*), à savoir l'unique infini, en dehors duquel il n'y a rien (*infinitum enim est, extra quod nihil est*)¹⁵, Eckhart affirme que la forme substantielle est la cause intrinsèque de la chose, son être intime, et qu'elle est également le premier et le dernier, en se soustrayant à tout processus d'altération. De plus, l'immédiateté de Dieu est soutenue dans le cadre d'un plaidoyer pour la nomination négative de Dieu, qui est en même temps l'argument de l'inadéquation de sa nomination affirmative. Par conséquent, le parallélisme entre le caractère immédiat de la forme substantielle et la non-médiation de Dieu conduit à une conception négative de celle-là.

D'autre part, en ce qui concerne les créatures matérielles ou hylémorphiques, celles-ci sont composées de la forme substantielle donatrice d'être, qui s'applique

¹² C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain – Paris (1939) 1961, 591 *passim*.

¹³ Lossky, *Théologie négative...*, 157.

¹⁴ Maître Eckhart, *Expositio libri Exodi*, LW, II, §§50-51, 53-54. Au sujet de l'imperfection du nombre, voir aussi *Expositio libri Genesis*, §26, 278-279.

¹⁵ Maître Eckhart, LW, II, §50, 53 ; §49, 53.

immédiatement à ces créatures, mais qui présupposent d'autre part des ajouts, qui régissent leur caractère non-unitaire, à savoir leur affectation par le nombre (*numerus*), qui est un défaut (*defectus*), les situant auprès du non-être (cf. §51).

Il est vrai que chez le Thuringien, le principe d'individuation est, comme pour l'Aquinat, la matière. C'est elle qui fait la différence entre le prototype, qui est dans l'esprit de l'artisan, et l'ectype, qui est la production extérieure de ce modèle¹⁶. Cette distinction de l'*In Iohannem* est rendue plus claire par la terminologie employée par Eckhart dans son commentaire de la narration de la Genèse, à savoir par la distinction entre l'être intellectuel (*esse intellectuale*) dans l'âme et l'être matériel (*esse materiale*), extérieur à l'âme ; c'est le sens que l'on accorde au ciel et respectivement à la terre, qui furent créés au commencement. Or, pour le Thuringien, la création à l'extérieur, en matière, équivaut à la chute et à la différenciation hiérarchique entre le supérieur et l'inférieur, qui implique l'apparition d'un intermédiaire¹⁷.

Il faut cependant noter l'application sans aucun intermédiaire (*nullo medio*) de la forme substantielle, donatrice d'être, à la matière, comparable à l'action intérieure de Dieu-cause première (*causa prima*), qui réalise la collation de l'être de manière immédiate¹⁸. Mais il faut surtout noter que la connaissance plénière que l'on a d'une chose se réalise elle aussi immédiatement dans une vision par essence. La distinction de l'*In Exodum* (§121 sqq.)¹⁹ entre la *ratio* et la *forma* — celle-ci étant la réalisation matérielle de celle-là — s'avère ici utile, puisque la vision par essence vise l'*esse intellectuale* de la chose, dépourvue de la matière, qui est — tout comme le néant — un défaut ; cette vision se réalise dans la *causa prima*, à savoir dans l'essence de Dieu et sans autre intermédiaire (*nec per alia media*), dans l'unité divine²⁰. Ce saut de niveau, ce passage de la connaissance d'une chose en tant qu'être matériel à sa connaissance comme être intellectuel se réalise comme réduction du niveau naturel de la connaissance pour accéder à sa connaissance idéale, à savoir à la connaissance par son essence. Tout tend, chez Eckhart, vers le dépassement de la matérialité et vers une connaissance de la chose telle qu'elle existe dépourvue de la matière. A ce propos, l'exemple de l'œil qui regarde le bois est très suggestif. L'œil, affirme le précheur dans le *Sermon allemand 21*, lorsqu'il regarde un morceau

¹⁶ Maître Eckhart, *Expositio S. Evangelii secundum Iohannem*, §57, 124-125 ; §67, 136-137. L'individuation par la matière est un thème aristotélicien — Aristote, *Métaphysique*, VII (Z), 8, 1034, a 5-8.

¹⁷ Maître Eckhart, *Expositio libri Genesis*, §25, 276-277 ; §26, 278-279. Dans sa réponse aux accusations pendant le Procès de Cologne, Eckhart rappelle la distinction entre l'*esse spirituale, intellectivum* et l'*esse materiale* (***, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Sæst, *AHDLM*, 1926-1927, II^e acte d'accusation, réponse à l'article 27^e, 229-230).

¹⁸ Maître Eckhart, §24, 276-277 (*nullo medio*) ; §14, 262-265 (*collatio esse*) et §13, 262-263 (*totum universum immediate*).

¹⁹ Maître Eckhart, *Expositio libri Exodi*, LW, II, §§121-126, 114-117.

²⁰ Maître Eckhart, LW, II, §57, 62-63. Lossky approche les « raisons » de Maître Eckhart des Idées de Platon — cf. Lossky, *Théologie négative...*, 150.

de bois, s'efforce d'enlever la grossièreté, mais il en reste dépendant et il est obligé de puiser à l'extérieur, à l'existence spatiale et temporelle du bois. Par opposition, la vision intellectuelle se dispense des conditions spatiales et temporelles, qui limitent la vision sensible²¹. L'exemple est repris dans le *Sermon allemand* 48, où l'œil et le bois matériel deviennent un dans l'acte de la vision (« œil-bois, et le bois est mon œil »), ce qui pose le problème d'une vision immatérielle du bois, une vision du bois devenu forme nue (*bloze form*) : « Mais si le bois était sans matière et absolument spirituel comme la vision de mon œil, on pourrait dire en vérité que dans l'accomplissement de la vision, le bois et mon œil constituent un seul être »²².

Par conséquent, dans la perspective mystique que nous propose Eckhart, ce n'est pas la chose matérielle qui importe, mais la chose en tant qu'être intellectuel. La chose continue à être effet de Dieu, bien qu'elle soit dépourvue de matière. Par conséquent, à la différence de l'Aquinat, pour lequel l'essence des créatures hylémorphiques comprenait également leur forme et leur matière²³, chez le Thuringien, la créature est pleinement réalisée tant qu'elle est être intelligible et elle déchoit si elle est effectuée en tant qu'être matériel. Ainsi, tout en acceptant le principe aristotélicien et thomasien d'individuation par la matière, Eckhart critique la matérialité, sous une certaine influence d'origine platonicienne²⁴. D'ailleurs, une telle ambivalence manifeste également sa conception de l'âme. Émilie Zum Brunn remarque que, sans rejeter la définition aristotélicienne de l'âme comme forme du corps, Eckhart la relativise, en lui ajoutant une autre définition, celle de l'âme-substance. Dans le *Sermon allemand* 15, la référence à Aristote et à sa définition de l'âme-forme est mise en contraste avec sa propre définition, de l'âme-substance. Dans la paraphrase eckhartienne de la définition du Stagirite, l'homme reconnaît les images et les formes, c'est-à-dire – pour employer le vocabulaire thomasien – il connaît par conversion au phantasme (*conversio ad phantasma*). Or, l'âme n'est pas seulement la forme du corps et ne connaît pas

²¹ Maître Eckhart, *Sermon allemand* 21 [*Unus deus et pater omnium*], I, 185. Sur l'œil-bois, cf. R.S. Kazemi, Eckhart's Image of the Eye and the Wood: An Analogy which explains "all that I have ever preached about", *Eckhart Review*, 12, 2003.

²² Maître Eckhart, *Sermon allemand* 48 [*Ein meister spricht*], II, 113. Voir les remarques d'Émilie Zum Brunn à l'égard de ces deux références eckhartiennes — cf. Zum Brunn, Libera, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris 1984, 13-14.

²³ Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, VI, 4 (*essentia substantiae compositae non tantum formam, nec tantum materiam, sed complectitur formam et materiam*).

²⁴ Maître Eckhart, *Expositio libri Genesis*, §25, 276-277 ; §26, 278-279. Dans le §25, Eckhart fait une référence directe à Platon, en lui attribuant l'origine de la distinction entre l'esse intellectuelle et l'esse materiale. Dans l'*Expositio S. Evangelii secundum Iohannem*, §67, 136-137, Eckhart invoque Aristote au sujet de l'individuation par la matière, en insistant de manière étrange sur l'identité et l'unité, non pas sur la différence des divers individus. Dans le paragraphe précédent (§66), Eckhart parle de la réalisation de l'art dans la substance même de l'artisan (*in ipso*) et de la création de l'effet dans la cause, pour affirmer dans le paragraphe en cause (§67) que tout agent se fait lui-même autre : *alterum ex altero factum se ipsum* (§67). D'ailleurs, Eckhart insiste ici sur l'unité des individus par la forme (unité à laquelle il confère un sens théologique), plutôt que sur l'individuation par la matière.

les choses uniquement par conversion au phantasme ; elle est une substance dont le statut est comparable à celui des anges et donc elle peut connaître sans se tourner vers l'extérieur, sans image et intellectuellement : « *Homo* » veut dire un homme à qui est départie une substance qui lui donne être et vie, et un être doué d'intellect (*vernünfftiges wesen*). Un homme doué d'intellect est celui qui se comprend lui-même intellectuellement et qui est en lui-même détaché de toute matière et de toute forme. Plus il est détaché de toutes choses et tourné en lui-même, plus il connaît clairement et intellectuellement toutes choses en lui-même (...) »²⁵.

L'idée de l'âme substantielle est d'origine platonicienne, comme d'ailleurs l'idée d'une connaissance intérieure, qui ne se sert pas d'images abstraites. La critique implicite de la matérialité trahit une connivence avec le platonisme, qui caractérise aussi la plupart des théologies mystiques. Il faut noter que la définition de l'âme comme être intellectif (*vernünfftiges wesen*), dont la vocation n'est plus d'actualiser le corps, mais de se détacher de la matière, correspond à la définition de la créature comme être intellectuel (*esse intellectuale*), sans matérialité. Par conséquent, Eckhart veut récupérer les choses à un niveau où elles sont pures, immatérielles et en unité d'être avec celui qui les connaît. De cette façon, Eckhart se situe, *mutatis mutandis*, sur les positions d'un idéalisme marqué d'un solipsisme, comparable à celui de Berkeley.

En ce qui concerne le *redigere in nihilum*, l'Aquinat emploie cette expression dans sa *Somme théologique*, en affirmant qu'une chose peut sombrer dans le néant à cause non de sa forme, mais de sa matière et de sa corporalité, qui la dispose à la corruption²⁶. Quant à Eckhart, il cite Grégoire le Grand, pour attirer l'attention sur l'importance ontologique réduite de la question de la matérialité, en soulignant avec insistance que le *redigere in nihilum* serait le refus de Dieu d'accorder à la créature l'assistance de sa propre providence (*omnia in nichilum redigerentur, si non ea manu teneret*), c'est-à-dire le détournement du regard divin, dans un clin d'œil (*ictus oculi*)²⁷. Or, dans cette vision par essence, toute chose est dépourvue de

²⁵ Maître Eckhart, *Sermon allemand 15* [*Homo quidam nobilis*], I, 141 ; cf. Zum Brunn, Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme, *Archives de philosophie*, 43, 3, 1980, 655-666 ; Zum Brunn, Libera, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, p. 48 : « La notion eckhartienne de l'âme intellective est étroitement liée à celle proposée par Albert : il s'agit de cette âme noble, image de Dieu, qui constitue la nature humaine indépendamment de son rapport au corps ». Selon Zum Brunn, Eckhart se situe ici non seulement dans la tradition d'Albert le Grand, mais aussi dans celle d'Avicenne, en se situant ainsi en descendance platonicienne. D'ailleurs, le thème de l'étincelle de l'âme (*scintilla animae*) lui a été inspiré par la syndérèse (cf. *Von dem edeln menschen*, DW, V, p. 111, 9-21) — Zum Brunn, Libera, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, 49-50 (cf. aussi 181-184). Selon les exégètes, un tel dédoublement dans la conception de l'âme est déjà présent chez Albert le Grand — cf. J. Muller-Thym, *Establishing of the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim*, Saint Michael's Mediaeval Studies 1939, 82-83.

²⁶ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 104, a. 1 [*Utrum aliquid in nihilum redigatur*]. Un bref commentaire de cet article, cf. E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1994, 97-100 sqq.

²⁷ Maître Eckhart, *Expositio libri Exodi*, LW, II, §29, 34-35 ; *Sermon allemand 4* [*Omne datum optimum*], I, 65 ; ***, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Sæst, *AHDLM4*, 1926-1927, II^e acte d'accusation, art. 43, 248.

matérialité. Par conséquent, une chose existe tant qu'elle est perçue par l'œil divin, tant qu'elle est touchée et saisie par la main de Dieu.

– *In Sapientiam*, §100. Le fragment en question présente l'exemple du feu, en mettant en discussion le problème de la transmission de la forme substantielle. Le thème de la matière ne présente pas d'intérêt pour l'auteur : « Il faut savoir que tout ce qui relève du feu ne vient, ne revient, ne convient à nulle chose – *sont venus à moi*, dit-il – mais seulement à ce qui possède la forme et l'être du feu (*habenti formam et esse*). (...) Cela est évident en ce qui concerne le feu. Jamais il ne communique tous ses biens de manière parfaite qu'à ce qui reçoit la forme et l'être du feu par naissance (*per partum*) et par génération, au-delà de tout mouvement et altération »²⁸.

Le paragraphe présente le troisième sens du mot « ensemble » (*pariter*), employé dans un verset de la Sagesse²⁹. Voilà en bref les trois acceptions que le Thuringien accorde au terme dans ce contexte : au premier abord, *pariter* signifierait la simultanéité et la non-médiation qui caractérise le rapport entre Dieu et toute la création ; deuxièmement, *pariter* désigne l'égalité des inégaux (*inaequalia sunt aequalia*) en Dieu, c'est-à-dire l'abolition de la hiérarchie ontologique, spécifique à la métaphysique médiévale ; il est évident que le Thuringien n'échappe pas à l'ontologie scalaire qui caractérise tous les systèmes médiévaux, mais il s'y soustrait lorsque l'avis qu'il présente est celui la dialectique descendante, non pas la résolution (à savoir la dialectique ascendante) ; ce regard des choses appartient plutôt à l'homme noble, qui voit les choses telles qu'elles sont en Dieu, par leur essence et dépourvues de matière ; le troisième sens concerne l'étymologie du terme proposée par Eckhart : *pariter* dérive du verbe *pario* (-ere), qui signifie « générer » ou « faire naître » ; le sens est expliqué dans la citation ci-dessus, où l'on affirme que avoir la forme, y compris l'être du feu, c'est l'avoir par engendrement ou par génération (*per partum et generationem*).

L'explication de ce dernier sens détermine Eckhart de mettre en discussion les relations intra-trinitaires, à savoir tout spécialement la naissance du Fils du Père et *dans* le Père. Par cette génération éternelle, le Fils demeure *dans* le Père et le Père demeure *dans* le Fils. Il s'agit de nouveau d'un plaidoyer pour l'intériorité, pour l'abolition de toute médiation et donc pour la suppression de la spatialisation. La naissance du Fils dans le Père, qui fait que le Fils soit un avec le Père et le

²⁸ Maître Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, LW, II, §100, 435-437 : *Sciendum ergo quod ea, quae ignis sunt, nulli veniunt nec obveniunt nec conveniunt – venerunt, inquit, mihi – nisi habenti formam et esse ignis. ... Sic enim videmus de igne. Nunquam omnia sua nec perfecte communicat nisi illi qui accipit formam et esse ignis per partum et generationem post omnem motum et alterationem*. Un texte similaire où l'on emploie l'exemple du feu — *idem*, *Expositio S. Evangelii secundum Iohannem*, §31, 70-75 ; *Expositio libri Exodi*, LW, II, §123, 115-116. Ces deux derniers textes présentent un avis en quelque sorte différent de celui présenté dans *In Sapientiam*, §100, à un avis plus précis, en distinguant entre la *ratio*, qui est l'archétype dans la cause première, et la *forma*, incarnation de la *ratio* dans le composé concret.

²⁹ Sagesse 7, 11 (*Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa*).

Père un avec le Fils, est exprimée par le biais de deux réduplications : le Père en tant que Père est dans le Fils (*pater ut pater, non est in alterato, sed in genito filio*) ; le Fils en tant que Fils est dans le Père (*filius ut filius, nusquam est nisi in patre*). Or, il faut opposer la génération à l'altération comme on oppose le repos (l'avoir été mu) au mouvement, c'est-à-dire comme on oppose l'instant (éternel) à l'écoulement temporel. D'ailleurs, la réduplication veut exprimer exactement ce clin d'œil où se réalise la génération. Pour cette raison, lorsque le feu communique sa forme, il le fait sans médiation, dans un instant ; ainsi, le feu demeure dans le feu (*ignis in igne*). Par conséquent, la transmission de la forme substantielle est analogue aux processions trinitaires.

Le commentaire du Thuringien continue par l'affirmation de l'unité des créatures en Dieu (*omnia sunt, per unum et in uno*) et de l'unité mystique de l'homme détaché avec Dieu (*nos sibi uniti*). Dans cette unité, toutes les choses sont connues par un seul acte de connaissance, par une science unique et dans le clin d'œil (par l'œil intérieur) : « Toutes des choses (...) sont par l'Un (...) ; une est leur science et un leur acte de connaître et un leur être »³⁰.

Le Thuringien finit sur l'affirmation que celui qui a Dieu a tout (*habens deum, habet omnia*). Par conséquent, l'unicité et l'unité de la science en discussion réside aussi bien dans l'unité de l'objet (à savoir l'essence de Dieu qui comprend en unité les essences des choses) que dans l'unité méthodologique (il s'agit de voir les choses dans le clin d'œil éternel). Dans cet état d'unité mystique, on ne distingue plus entre la *scientia hominis*, avec sa méthode ascendante de la résolution, et la *scientia dei*, se réalisant par la méthode de composition. Il n'y a qu'une science, la science éternelle. Une telle science ne peut que faire abstraction de la matière. Il s'ensuit que la connaissance par essence de la création, y compris des créatures hylémorphiques, fait abstraction de leur existence matérielle, pour se rapporter exclusivement à leur vrai être — l'être intellectuel.

— *In Iohannem*, §143. A partir du §142, le Thuringien interprète le verset de Jean 1, 27 concernant le témoignage de Jean Baptiste sur le Christ, avec référence au concept philosophique de forme substantielle. Eckhart distingue entre l'altération et la génération comme entre l'être en mouvement et l'avoir été mu ou comme entre le processus, à savoir l'acheminement (*via*), et le terme de cet acheminement³¹. Le thème est, sans doute, aristotélicien et thomiste. De plus, pour Eckhart, l'altération affecte le patient à l'égard de ses accidents, tandis que la

³⁰ Maître Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, LW, II, §104, 441 : *Omnia ... sunt, per unum ..., quorum est una scientia, et etiam unum scire, et etiam unum esse.*

³¹ Maître Eckhart, *Expositio Evangelii secundum Iohannem*, §143, 266-267 : « L'altération et la génération se rapportent l'une et l'autre comme être en mouvement et avoir été mu, comme être en train de se faire et avoir été fait, comme l'informe et l'imparfait se rapportent à la forme et au parfait » (... *alteratio et generatio se habent sicut moveri et motum esse sive fieri et factum esse, sicut informe et imperfectum ad formam et perfectum*).

génération l'affecte par la forme substantielle³². En bref, la génération consiste dans la communication d'une forme substantielle, dont l'action est comparée à l'œuvre du Christ, qui agit avant et après Jean Baptiste (*prior et posterior* ; *ante et post*). Ou on peut dire également que le privilège d'être avant et après revient à une double antériorité — temporelle et logique : « Car la forme est doublement antérieure à l'altération : d'abord parce qu'elle est dans l'appréhension et dans l'intention de celui qui œuvre ; puis parce qu'elle est elle-même la fin, le terme, le repos de l'exécution et de l'altération »³³.

On peut comprendre cette distinction entre la forme dans l'intention et la forme en tant que fin comme équivalente à la distinction entre l'universel *ante rem* et l'universel *in re*, à savoir à la distinction entre la *ratio* éternelle et la *forma*, dans la matière. En sens théologique, il s'agit du Fils auprès du Père et du Fils incarné. Par conséquent, en parlant de la forme substantielle, Eckhart se réfère ici à l'essence immatérielle de la chose, de même qu'à sa réalisation concrète.

En ce qui concerne la réalisation d'une forme dans la matière, Eckhart soutient la doctrine albertienne de l'« éduction » des formes (*eductio formarum*), bien qu'ici le terme ne soit pas employé (cf. *In Iohannem*, §147) ; il mentionne également la conception opposée, celle avicennienne, du Donateur des formes (*Dator formarum*), qui opère l'induction des formes dans la matière (*inductio formarum*) (cf. *In Iohannem*, §150)³⁴. L'« éduction » d'une forme est toujours la manifestation de la raison inapparente, l'universel *in re* est la manifestation de l'universel *ante rem* (d'ailleurs, dans l'*In Iohannem*, §143, on parle de la voix/*vox* qui communique le Verbe/*verbum*, distinction qui revient à l'opposition thomasienne *verbum exterius-verbum interius*³⁵). La forme substantielle est le principe de la manifestation de l'invisible : « L'altération a pour fin et pour cause que la forme substantielle latente dans la matière soit conduite de la puissance à l'acte et ainsi soit connue et reconnue. (...) L'altération a donc pour fin que la forme substantielle «soit manifestée en Israël, c'est-à-dire dans la connaissance. (...) «Au milieu de vous», dit-il, parce que la forme

³² Maître Eckhart, §146, 268-269 : « L'altération n'affecte le patient que selon les accidents et seulement par eux, alors que la génération l'affecte par la forme substantielle » (... *alteratio afficit passum tantum secundum accidentia et accidentibus, generatio vero afficit passum forma substantiali*).

³³ Maître Eckhart, §148, 272-273 : *Dupliciter enim forma prior est alteratione : primo quidem, ut ipsa est in apprehensione et intentione operantis, secundo quod ipsa est finis, terminus, quies executionis et alterationis*.

³⁴ Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. P. Simon, Münster–Westfalen 1972, I, 30, 47, p. 15 ; I, 60, 12, p. 38 ; II, 45, 1-5, p. 74 ; IV, 9, 75-84, p. 118 (sur l'éduction des formes) ; I, 30, 23-26, p. 15 (référence à Avicenne, *Metaphysica*, tract. 9, cap. 5). Sur l'éduction des formes chez Albert le Grand, cf. Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, 108, 114-116, 216 et *passim* ; Libera, *Métaphysique et noétique — Albert le Grand*, Paris 2005, 159-177. Voilà un fragment où le Thuringien emploie le terme *eductio* : « Exemple : l'image extraite de la pierre ou du bois par l'art, qui est cachée et n'apparaît pas avant que ne soit d'abord rejeté et ôté ce qui l'occultait » (*Exemplum de imagine educta per artem de lapide vel ligno, quae latet nec apparet nisi prius abiectis et eductis his quae ipsam occultabant*) — Maître Eckhart, *Expositio libri Genesis*, §301, 642-643 (nous soulignons – D.F.).

³⁵ Thomas d'Aquin, *De Veritate*, IV, a. 1, resp. ; *Summa contra Gentiles*, IV, 11.

substantielle est comme latente, inconnue, dans les profondeurs secrètes (*in abditis*), à l'intime, au cœur de la matière, c'est-à-dire dans l'essence même de la matière ; car la substance même de la matière, c'est sa puissance »³⁶.

La présence de la forme substantielle à l'intime de la matière peut valoir ici la présence vestigiale de la divinité dans la créature. Cependant, l'affirmation de l'intériorité de cette forme fait de ce *vestigium dei* un élément constitutif d'une théologie mystique, même négative. D'ailleurs, dans l'*In Genesim*, §301, l'« éduction » de la forme est expliquée en tant qu'« éduction » de l'image (*eductio imaginis*) existant dans la matière et qui se réalise par l'enlèvement de tout phantasme qui l'occulte (*eductis his quae ipsam occultabant*). La forme que l'on « éduit » est donc une image déposée dans la matière, mais elle n'y est pas en acte avant qu'elle ne soit pas libérée de tout ce qui l'encombre. C'est à noter l'emploi double que le terme *eductio* connaît dans ce contexte : actualisation de la forme et réduction des phantasmes qui la recouvrent. Le thème de la présence intérieure de la forme dans la matière a donc un sens mystique, puisque la forme est analogue à l'image de Dieu dans l'âme, image que la connaissance de Dieu – tant qu'elle est obombrée ou voilée par les images sensibles – ne peut pas produire. De même, dans l'*In Iohannem* (§§142, 150), la forme substantielle « éduite » est parallèle à l'apparition de l'habitus moral dans l'âme. Par conséquent, la réduction de l'inférieur au supérieur suit le chemin de la réduction de l'extérieur à l'intérieur.

Comme la forme substantielle est intérieure à l'étant, la révélation de Dieu l'est aussi. Elle est inévitablement intérieure à l'âme, par rapport à l'accident (et à l'altération), qui s'ajoute de l'extérieur. L'intériorité de la forme substantielle, symbole de l'intériorité du Christ dans l'âme, se justifie en tant que cachet mystique de la théologie eckhartienne. L'intériorité de la forme substantielle, avec toute sa pléthore de significations (notamment le sens ontologique ou littéral et respectivement le sens théologique du Christ dans sa manifestation comme Rédempteur etc.), contribue à la constitution d'un concept spécial de révélation, marqué d'un accent augustinien. La révélation intériorisée conduira, chez Eckhart, à l'analogie extrinsèque, parce que le concept de causalité efficiente, qui opère de l'extérieur, est dévalué au profit de la cause formelle intérieure à la chose et à l'essence de la chose que l'on connaît dans l'intériorité de l'essence divine ou de l'âme. L'affirmation insistante du Thuringien que, entre Dieu, qui est être, et la créature, qui est néant, il n'y a pas de médiation (cf. par exemple, *In Exodum*, §50), est implicitement le refus d'accepter tout point de contact entre Dieu et la créature et donc le rejet de l'échafaudage de l'analogie de l'être (l'être ne comprend plus de degrés, comme chez l'Aquinat). Par ce renversement, la vision hiérarchique du monde est obnubilée.

³⁶ Maître Eckhart, *Expositio S. Evangelii secundum Iohannem*, §147, 270-271 : « (...) alteratio ad hoc est et propter hoc, ut substantialis forma latens in materia innotescat et cognoscatur de potentia in actum reducta. (...) Est ergo alteratio ad hoc < ut manifestetur > forma substantialis < in Israel >, id est in cognitione. ... < Medius >, inquit, < vestrum >, quia forma substantialis quasi latet incognita in abditis, in medio, in corde materiae, in ipsa scilicet essentia materiae ; est enim ipsa substantia materiae sua potentia.

Il n'est plus question de monter tous les degrés de l'être pour aboutir à l'être suprême, car il est donné d'une manière intime à l'intime de l'âme. La connaissance analogique de Dieu cesse de s'appuyer contre la causalité efficiente, comme chez Thomas. La révélation échappe ainsi à la médiation par les marches de l'ontologie scalaire, ce qui abolit la théologie naturelle. Le formalisme garantit une théologie de la grâce, où la philosophie de l'être se transforme dans une connaissance mystique et personnelle de Dieu.

– *Le Procès de Cologne*. La critique eckhartienne du « matérialisme » est condamnée pendant le Procès de Cologne. Le second article condamné de la I^{ère} liste oppose la forme et la matière, comme l'être au néant : « Car la matière et l'accident ne donnent pas d'être au composé, mais le composé tout entier acquiert l'être de la forme substantielle »³⁷. On retrouve cette thèse dans le *Prologus in Opus Propositionum* : « la matière n'apporte aucun être au composé et (...) elle n'a de soi absolument aucun être en dehors du même être que la forme donne au composé »³⁸. Le dixième article incriminé, de la liste contenant des affirmations hérétiques du commentaire de la Genèse, porte sur l'unité indivisible, à savoir non-numérique de Dieu ; tout être et toute forme substantielle viennent de Dieu, qui est l'être premier et forme première (*esse autem et forma omnis a deo est utpote primi esse et prima forma*)³⁹. Cette insistance sur la parenté entre Dieu et la forme substantielle de la chose s'explique par l'unité, à savoir par le caractère non-numérique des créatures dans l'intellect de Dieu, garanti par l'existence non-numérique et supra-numérique de Dieu (*deus enim extra numerum et supra numerum est*). On y retrouve l'insistance de l'*In Exodum*, §51, sur le caractère non-numérique ou non-multiple de Dieu, qui ne connaît pas d'ajout extérieur, tout comme la forme substantielle – dans sa qualité de cause intrinsèque – n'en connaît pas non plus.

§5. L'œil « immédiat »

Dans la philosophie eckhartienne de la vision, il n'y a pas de distance entre l'œil de l'esprit et la réalité. Dieu crée sans médiation, dans son œil et par son œil – il crée dans son *ictus oculi*. L'être de toutes les choses, soit naturelles, soit artificielles, provient immédiatement de Dieu, en tant qu'il est le premier

³⁷ ***, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Sæst, *AHDLMA*, 1926-1927, I^{er} acte d'accusation, Liste des articles extraits d'une certaine réponse d'Eckhart à des propositions incriminées du *Benedictus Deus*, art. 2, 168 : *Quod materia et accidens nullum esse dant composito, sed totum compositum accipit esse a sola forma substantialis*.

³⁸ Maître Eckhart, *Prologus generalis in Opus tripartitum*, §17, 86-87 : *materia nullum esse affert composito nec habet ex se esse aliquod penitus praeter esse idem, quod dat forma composito*.

³⁹ ***, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Sæst, *AHDLMA*, 1926-1927, I^{er} acte d'accusation, Liste des articles extraits du premier commentaire d'Eckhart sur la Genèse, art.10, 176.

parfait (*primum perfectum*)⁴⁰. L'*esse* survient à la chose par la forme substantielle : « (...) la forme est unique, en informant de manière immédiate et en donnant l'être au composé sans disposer d'aucun intermédiaire, en étant inhérente et reliée de manière immédiate et en pénétrant toute entière (*immediate inhaerens et coniuncta et se tota penetrans*) la substance de la matière et du composé»⁴¹.

L'abolition de la distance ou de l'espace entre l'essence créatrice qui donne l'être et l'étant créé fait que l'œil essentiel (qui voit les choses par leur essence) le *touche* (il est *coniunctus*, *penetrans* etc.). D'ailleurs, il faut remarquer que l'immédiateté va ici de pair avec l'instantanéité — Dieu crée dans l'*Ougenblick* (dans son clin d'œil). Par conséquent, l'abolition de la spatialité et de la temporalité est totale. Comme il est affirmé de manière récurrente dans l'œuvre du Thuringien, Dieu crée *dans* le commencement (non pas *au* commencement !), ce qui signifie qu'« en dehors de lui, il n'y a rien » (*extra quod nihil*) ; la création se réalise donc « en lui-même » (*in se ipso*), à savoir dans cet œil divin qui la voit⁴². L'identité de l'être avec Dieu (*esse est deus*) est suggestive pour la suppression de l'ontologie scalaire. Si chez l'Aquinat, Dieu était être, à savoir être excellent ou terme transcendant de tout être créé, chez le Thuringien, être est Dieu, donc il n'y a rien à l'extérieur de soi-même. La hiérarchie ontologique est supprimée au profit de l'affirmation de l'égalité des créatures. Dans ce sens, on peut affirmer l'existence d'un penchant vers le solipsisme de la théologie eckhartienne. Dieu crée en soi, c'est-à-dire dans l'*Ougenblick* — dans son (clin d') œil. Il n'y a pas de distance spatiale entre son œil éternel et ce qui est créé. Il touche la création de son œil. La suppression de la hiérarchie ontologique a le sens mystique d'abolition de la spatialité, par le recours à un espace non-topologique, qui est l'œil divin.

A son tour, Berkeley déconstruit lui aussi la spatialité, en déconstruisant en même temps l'extériorité. C'est une démarche parallèle à celle eckhartienne qui déconstruisait la spatialité en dévalorisant les causes extérieures (pour privilégier la forme comme cause intrinsèque). Pour les deux, il s'agit d'un formalisme qui s'oppose au « matérialisme ». En bref, Berkeley conteste la légitimité du concept cartésien de *res extensa*, qu'il considère un dogme inutile. Il faut noter que, parallèlement à la critique de la spatialité, Berkeley affirme, tout comme Eckhart, l'ubiquité de

⁴⁰ Maître Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, LW, II, §19, 340 : ... *esse autem rerum omnium, sive naturalium sive artificialium, ab ipso deo solo est immediate, utpote primum perfectum*.

⁴¹ Maître Eckhart, *Expositio libri Exodi*, LW II, §139, 126-127 : ... *forma est una, immediate informans et dans esse composito nullo disponente medio, immediate inhaerens et coniuncta et se tota penetrans ipsam substantiam materiae et compositi*.

⁴² Maître Eckhart, *Prologus generalis in Opus tripartitum*, §17, 60-61 : « « a créé au commencement », c'est-à-dire en lui-même. ... La création donne ou confère l'être. Or, l'être est le commencement ; il est antérieur à toutes choses : avant lui et en dehors de lui, il n'y a rien. Et il est Dieu. Donc, « il a créé » toutes choses « au commencement », c'est-à-dire en lui-même. Car il a créé toutes choses dans l'être, qui est le commencement et qui est Dieu lui-même » (*creavit in principio, id est in se ipso* ... : *creatio dat sive confert esse. Esse autem principium est et primo omnium, ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus. Igitur creavit omnia in principio, id est in se ipso*).

l'intelligence divine, qui comprend toute chose : « En outre, la *grandeur* et la *petitesse*, la *lenteur* et la *rapidité*, admet-on, n'existent nulle part hors de l'intelligence ; car elles sont entièrement relatives et varient selon les variations mêmes des organes de sens en structure et position. Donc l'étendue qui existe hors de l'intelligence n'est ni grande ni petite, le mouvement n'est ni rapide ni lent ; c'est-à-dire, ils ne sont rien du tout. Mais, dites-vous, il s'agit de l'étendue en général, et du mouvement en général. C'est ainsi que nous voyons combien le dogme de l'existence extérieure à l'intelligence de substances étendues mobiles dépend de cette étrange doctrine des *idées abstraites* »⁴³.

Berkeley se sert du rapport entre la spatialité et la matérialité d'une chose. En partant de cette présupposition, qu'une chose spatiale est matérielle, le rejet de ce qu'il appelle le dogme de la *res extensa*, de la spatialité et l'extériorité se réalise de manière cursive comme conséquence implicite de la critique de la matérialité. Dans le paragraphe suivant (§12), il rapporte à la fois le concept de matière et de spatialité-extériorité au nombre. C'est justement la démarche d'Eckhart qui se débarrasse en même temps de la matière, de la spatialité et du nombre : le nombre relève de la matière, qui est le principe d'individuation et de multiplicité. Même si les idées de la vue et les idées du toucher constituent pour Berkeley deux espèces différentes, la critique de l'extériorité les rend analogues (analogie qui est principe de la synesthésie tactile-visuel) : « Que les objets propres de la vue n'existent pas hors de l'intelligence, qu'ils ne sont pas les images de choses extérieures, ce traité [*i.e. Essai d'une théorie nouvelle de la vision* – n.n.D.F.] le montrait même. (...) Ainsi, en stricte vérité, les idées de la vue, quand nous percevons grâce à elles la distance et des choses placées à distance, ne nous suggèrent, ni n'expriment des choses qui existeraient effectivement à distance, elles nous avertissent seulement des idées du toucher qui s'imprimeront dans nos intelligences après tel ou tel intervalle de temps et comme conséquences de telles ou telles actions »⁴⁴.

S'il n'y a pas de distance et d'extériorité il reste qu'il n'y a que d'immédiateté et d'inhérence. Il n'y a rien hors l'œil, réceptacle universel invisible de toute visibilité. Hors l'œil il n'y a que le rien. L'image cosmologique de la sphère, définitoire de la conception antique et médiévale de l'univers, est confisquée par l'image symbolique du sphéroïde oculaire. Tout ce qui est créé se trouve dans l'œil : dans l'œil qui touche, c'est-à-dire dans l'œil de l'esprit, car la distance de l'œil, de même que la matérialité du visible sont supprimées. L'enveloppe sphérique du dernier ciel intelligible ou la vision de l'œil intellectuel qui est Dieu se confondent dans cette philosophie de la vision. A cet égard, la toile de Magritte, *Le faux miroir*, où l'œil cosmique idéal devient ciel, est très suggestive.

⁴³ Berkeley, *Principes...*, §11, 217.

⁴⁴ Berkeley, *Principes...*, §44, 245.

§6. L'œil providentiel

La question de la Providence de Dieu rapproche à nouveau Berkeley et Eckhart. Selon Berkeley, si aucun œil-esprit ne perçoit la chose, c'est l'Esprit éternel qui le fait suffisamment bien pour que celle-ci ne retombe pas dans le néant, comme on l'a bien vu au §6 des *Principes*... Pour nommer Dieu d'une synecdoque, on pourrait affirmer – dans un esprit qui est à la fois celui du Thuringien et de Berkeley – qu'il est son propre œil, un œil énorme, un organe de vue qui perçoit incessamment sa création. Il l'a *en* vue ! Le rejet de la matière (opéré dans le §77), à laquelle on refuse le statut de principe constitutif d'une chose quelle qu'elle soit, suit l'argument qui oppose clairement la providence perceptive de l'œil de Dieu et la matière (§75). Les deux ne peuvent pas être ensemble les principes des choses. Cette opposition de l'esprit voyant et de la matière vaut le formalisme. Il s'agit d'une essence qui *essencifie*, comme chez Dietrich de Freiberg, donc d'une forme déjà en acte. En raison de l'inexistence de la matière, la création est maintenue en existence par la puissance de Dieu. L'hypothèse de l'existence de Dieu n'est plus inutile ; elle devient même incontournable : « En effet nous soutenons bien, certes, que les objets des sens sont uniquement des idées qui ne peuvent exister sans être perçues ; mais nous n'en concluons pas qu'elles n'ont l'existence que le temps que nous les percevons ; un autre esprit peut exister, qui les perçoit quand nous ne le faisons pas. Toutes les fois que je déclare que les corps n'ont pas d'existence hors de l'intelligence, je ne voudrais pas qu'on crût que je veux parler de telle ou telle intelligence particulière, j'entends de toutes les intelligences telles quelles soient »⁴⁵.

Les corps, à savoir les existences corporelles, ne sont plus qu'une projection qui est le résultat de l'intellection. Nous retrouvons ici l'idée eckhartienne de l'intellect-réceptacle universel⁴⁶, hors duquel rien ne peut demeurer. Cet esprit percevant est Dieu même. L'être dépend de l'intellection que le Créateur a de sa créature, c'est-à-dire de cette vision intelligible, qui fait que Dieu l'a *en* vue.

Chez Eckhart, cette présence de la chose dans l'intellect a un sens mystique. En distinguant souvent d'une part entre l'être, la chose telle qu'elle est en soi, soumise à l'écoulement temporel et à la spatialité, et d'autre part le statut de la chose en Dieu, le maître thuringien distingue entre la connaissance naturelle, où l'intellect puise nécessairement aux réalités qui lui sont extérieures, et la connaissance mystique, par la grâce, qui appelle toutes les choses *en* Dieu. En fait, il s'agit plutôt de deux manières différentes de se rapporter au monde créé.

⁴⁵ Berkeley, *Principes*..., §48, 250-251.

⁴⁶ Maître Eckhart, *Quaestio [Utrum intelligere angelī, ut dicit actionem, sit suum esse]*, §2, 169 : « Il lui [=à l'intellect – n.n.D.F.] faut être du < non-mélangé >, < n'ayant rien de commun avec autre chose > afin de les connaître toutes ..., tout comme la vue doit n'avoir aucune couleur pour les voir toutes » (... *sed oportet quod sit « immixtus », « nulli nihil habens commune », ut omnia intelligat ..., sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat*).

A l'égard de la providence de Dieu, il faut avoir en vue deux textes fondamentaux : l'*In Exodum* (§29), sur la main de Dieu qui tient la créature comme la lumière répandue dans le diaphane (d'après l'expression augustinienne citée par le Thuringien) ; le *Sermon allemand 4*, sur le clin d'œil du Créateur. Les deux métaphores – celle de la main et celle de l'œil – se rencontrent dans toute l'œuvre du Thuringien, dans les synesthésies tactiles-visuelles, qui s'appliquent aussi bien au Dieu providentiel qu'à l'homme détaché, participant à la providence de Dieu.

Quoi qu'il en soit, la métaphysique du Thuringien reste essentiellement visuelle, dans la mesure où le regard divin constitue et maintient la création. Cependant, l'idée d'une métaphysique de la vision est, avant Berkeley et Eckhart, celle d'Augustin : « Nous voyons donc les choses que vous avez faites, parce qu'elles sont ; mais pour vous, elles ne sont que parce que vous les voyez (*nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt*) »⁴⁷.

§7. Conclusion

La métaphysique de la vision n'est pas, à l'origine, ni eckhartienne ni berkeleyenne. Elle remonte chez Platon et elle est reprise par Plotin, mais aussi par les Pères de l'Eglise (Jean Chrysostome, le Pseudo-Denys et Augustin n'en sont que quelques exemples). Dans la tradition dominicaine, auquel Eckhart appartient, elle est associée avec la doctrine de l'intellect. Dans le sein de la pensée eckhartienne, l'intellection est susceptible de recevoir des accents solipsistes, car la connaissance des choses se réalise, pour l'homme détaché, au-delà de tout phantasme (et donc sans *conversio ad phantasmata*), en Dieu.

Cependant, la pensée de Maître Eckhart est double : elle comprend une double métaphysique (la conception scalaire du monde et la différence ontologique), une double théologie (Dieu est défini en tant qu'être et Dieu est défini en termes de néant), une double anthropologie⁴⁸ (l'homme extérieur et l'homme intérieur), une double noétique (l'intellect créé et l'intellect increé). Eckhart reste partiellement attaché à la philosophie scolastique, mais s'en détache, par le côté mystique de sa pensée. Serait-il là une contradiction fatale de son système ? Il s'agit plutôt d'une critique de la systématité, opérée à l'intérieur d'un système même. Un paradoxe propre à tout mystique véritable. Ainsi comprise, sa mystique nous apparaît comme une critique de la scolastique aussi bien qu'une tension vers la philosophie du sujet, du *cogito* et du solipsisme berkeleyen.

⁴⁷ Augustin, *Confessiones*, XIII, 38.

⁴⁸ Zum Brunn, « Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme », 655-666.

ΚΑΤΑ ἈΦΑΪΡΕΣΙΝ: TEOLOGIA NEGAȚIEI ABSTRACTIVE LA ALBINUS

DANIEL JUGRIN*

ABSTRACT. Κατὰ ἀφαίρεσιν: Albinus's Theology of Abstract Negation.

Albinus (Alcinous) devoted a whole chapter of his manual to the problem of the "First God", drawing his inspiration from the Platonic writings; therefore, the thinker perceives it as a principle which transcends the world, but also as an Intellect. Moreover, Albinus's transcendent God could be considered as an Aristotelic *nous akinetos*, possessing the qualities of the Platonic Forms, namely the Good and the Beauty.

In *Didaskalikos*, Albinus presents systematically the three ways which lead to the knowledge of God: *via remotionis*, *via analogiae* and *via eminentiae*. The first method, *via remotionis* consists in an ontological subtraction from God of what has been previously invalidated through negation. God is *arrhetos* because he is beyond categorical determinations, but there is nonetheless an apprehension of Him by stripping off (*aphairesis*) any ontological property which belongs to the realm of being. *Aphairesis* is a notion associated with Aristotelic and Euclidian geometry, being elucidated through the example of the isolation of the mathematical point. The other two ways of knowing encompass the *analogy*, which is represented in reference to the simile of the sun in the *Republic*, and *anagogy*, the upward movement of the mind towards the intelligible, whose paradigm seems to be Diotima's speech in the *Symposium*.

Keywords: Middle Platonism, Albinus (Alcinoos), *via negativa*, *via analogiae*, *via eminentiae*, *aphairesis*, transcendent God.

REZUMAT. Albinus a dedicat un întreg capitol din *manualul* său *Didaskalikos* problemei „Dumnezeului Prim”, concepându-l, pe urmele lui Platon, ca un principiu transcendent lumii și ca un Intellect. Mai precis, principiul albinian ar putea fi perceput ca un *nous akinetos* aristotelic, posedând calitățile Binelui și Frumosului platonice.

* Daniel Jugrin, doctor în *Istoria și filosofia religiilor* al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă. Studii publicate pe aceeași temă: Clement Alexandrinul și ilustrarea matematică a *via negativa*, *Studia Ubb. Theol. Cath.*, LVI, 2, 2011, 137-148; Precursorii teologiei negative în tradiția greacă, *Studia UBB. Theol. Orth.*, LV, 2, 2010, 195-210. Contact: apofatism@yahoo.com

Albinus prezintă în chip sistematic cele trei „căi” care conduc la cunoașterea lui Dumnezeu: *via remotionis*, *via analogiae* și *via eminentiae*. Prima metodă constă într-o *scădere* de ordin ontologic de la Dumnezeu a ceea ce a fost anterior invalidat prin intermediul negației. Dumnezeu este *arhetos* pentru că este *dincolo* de determinările categoriale, dar poate fi aprehendat, cu toate acestea, printr-un proces de *îndepărtare* (*aphairesis*) a tuturor proprietăților ontologice ce aparțin tărâmului existenței. *Aphairesis* este o noțiune asociată cu modelul geometric de analiză ce poate fi elucidat prin exemplul izolării punctului matematic. Cea de-a doua cale, *calea analogiei*, își găsește corespondență în metafora soarelui din *Republica*, în timp ce *calea anagogică*, urcușul minții către orizontul inteligibil, se întemeiază pe discursul Diotimei din *Banchetul*.

Cuvinte cheie: medioplatonism, Albinus, *via negativa*, *via analogiae*, *via eminentiae*, *aphairesis*, Dumnezeu transcendent.

„Căile” de cunoaștere a *Dumnezeului Prim*

Albinus (Alcinous) a dedicat un întreg capitol¹ din manualul² său problemei „Dumnezeului prim” al lui Platon. Albinus privea „Dumnezeul” lui Platon ca pe un principiu care transcende lumea și ca pe un Intellect (*νοῦς*). La început, el îl desemna în mod simplu ca *θεός* și *νοῦς*³. Ulterior, după ce au fost introduși termeni precum sufletul sau *nous*-ul cosmosului, principiul suprem a fost indicat prin *ὁ πρῶτος θεός*⁴ („Dumnezeul Prim”) sau *ὁ πρῶτος νοῦς*⁵ („Intelectul prim”) pentru a se evita confuzia⁶.

¹ Capitolul X din *Didaskalikos* – cea mai cunoscută secțiune din întreaga lucrare – a fost tradus și comentat de către A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, Paris 1954, 95-102. Cea mai importantă autoritate modernă, John Whittaker, publică o ediție critică în 1990: *Alcinoos: enseignement des doctrines de Platon*, introd., text comentat J. Whittaker, trad. Pierre Louis, Paris, 213 p. O ediție în limba engleză, mai recentă, este cea a lui J. Dillon (*Alcinous. The Handbook of Platonism*, trad., introd. și com. *idem*, Oxford 2002²).

² Deși este numit în manuscrise „Alkinoos”, totuși autorul manualului *Didaskalikos* trebuie identificat cu filosoful medioplatonic Albinus, elev al filosofului Gaius și profesor al lui Galen, la mijlocul veacului al II-lea d.Hr. Pentru detalii privitoare la acest autor și opera sa, vezi: Introducerea lui Dillon, în *Alcinous. The Handbook of Platonism* ix sq.; *Idem, The Middle Platonists*, London 1977, 267-307 și Whittaker, Introduction, în *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon* vii-xxxi.

³ Albinus, *Didaskalikos* 9.3.2 (163.4; ed. J. Whittaker/ P. Louis, în *Alcinoos: enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990).

⁴ *Didaskalikos* 10.2.4 (164.22 Whittaker/ Louis).

⁵ *Didaskalikos* 10.5.7 (165.22 Whittaker/ Louis).

⁶ Cf. J.H.M.M. Loenen, Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation: I. The Inner Consistency and the Original Character of Albinus' Interpretation of Plato, *Mnemosyne* 9, 4, 1956, 298.

Alături de Materie și Forme⁷, se spune că Platon ar fi propus un al treilea *ἀρχή*, pe care l-ar fi considerat – sau cel puțin așa pretinde Albinus, pornind de la faimosul pasaj din *Timaios* 28c⁸ – ca „aproape *inefabil*” (μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον⁹). După ce furnizează două dovezi cu referință la existența lui¹⁰, Albinus îi definește statutul ontologic și raportul cu nivelurile subiacente ale realității (*viz.* Intellectul demiurgic și Sufletul). Acest principiu suprem este identificat cu prima cauză aristotelică¹¹: un „motor nemișcat” (ἀκίνητος¹²) – *cauza ultimă* a întregii creații¹³ – și *Intellectul prim*¹⁴: „etern angajat în gândirea lui însuși și a propriilor gânduri” (ἐαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἐαυτοῦ νοήματα αἰεὶ νοοῖν)¹⁵. Albinus listează apoi o seamă de epitete pozitive tipice, predicate la adresa Dumnezeului suprem¹⁶. Noua secțiune se deschide cu „declarația cheie” – adaptată după *Epistola* a VII-a (341c5) și dialogul *Phaidros* (247c7-8) ale lui Platon – că Dumnezeu este „inefabil și prehensibil numai de Intelct” (Ἀρρητος δ’ ἐστὶ καὶ νῶ μόνῳ ληπτὸς¹⁷). Partea rămasă din această secțiune se axează pe noțiunea de „inefabil”: Dumnezeu „refuză” toate predicatele, inclusiv categoriile universale de cantitate și calitate¹⁸. Următoarele două secțiuni¹⁹ au menirea de a clarifica partea a doua a declarației cheie citată anterior²⁰, *i.e.* „Dumnezeu este prehensibil numai de Intelct.”

⁷ Albinus descrie trei *principii prime*: Materia, Formele și Dumnezeu. *Dumnezeul suprem* este un Intelct. Formele sunt Gândurile sale. Cel de-al doilea Dumnezeu – sau Intelctul Secund – gândește, de asemenea, toate lucrurile. Din punct de vedere structural, distincția dintre Dumnezeul Prim și Secund ne amintește de cea operată de Eudorus între Primul *Hen* – sau *cel mai înalt Dumnezeu* – și Al doilea *Hen* – sau *Monada* – cu diferența esențială că Albinus nu vorbește de Unul, ci de Intelct. Cf. J. Mansfeld, *Compatible alternatives: Middle Platonist theology and the Xenophanes Reception*, în ed. R. van den Broek et alii, *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden/ New York 1988, 107.

⁸ Platon, *Timaios* 28c3-5: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν – „A găsi pe autorul și pe tatăl acestui Univers e un lucru greu, și o dată găsit, este cu neputință să-l spui tuturor” (trad. P. Creția, C. Partenie, în Platon, *Opere* IV, București 2004, 288).

⁹ *Didaskalikos* 10.1.2 (164.8 Whittaker/ Louis).

¹⁰ *Didaskalikos* 10.1-2 (164.9-27 Whittaker/ Louis).

¹¹ Cf. Aristotel, *Metafizica* 1072a19-1075a10.

¹² Albinus, *Didaskalikos* 10.2.5 (164.23 Whittaker/ Louis).

¹³ *Didaskalikos* 10.2.7 (164.25 Whittaker/ Louis): ὡς τὸ ὁρεκτὸν κινεῖ τὴν ὄρεξιν.

¹⁴ *Metafizica* 1072b.19-20: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετὰληψιν τοῦ νοητοῦ – „Iar Intelctul se gândește pe sine însuși percepându-se ca inteligibil” (trad. Andrei Cornea, București 2007², 448).

¹⁵ *Didaskalikos* 10.3.2-3 (164.28-29 Whittaker/ Louis). Cf. Z. Pleše, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden/ Boston 2006, 83.

¹⁶ *Didaskalikos* 10.3 (164.31 sq. Whittaker/ Louis). Dumnezeul transcendent al lui Albinus poate fi considerat deci un *νοῦς ἀκίνητος* aristotelic, posedând calitățile Formelor platonice de „Bine” și „Frumos”. Cf. Loenen, Albinus’ *Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation*: I 298.

¹⁷ *Didaskalikos* 10.4 (165.5 Whittaker/ Louis).

¹⁸ *Via oppositionis*: „nici rău, nici bun” ... „nici înzestrat cu calitate, ... nici necalificat”.

¹⁹ *Didaskalikos* 10 (165.16-34 Whittaker/ Louis).

²⁰ *Didaskalikos* 10.4 (165.5 Whittaker/ Louis).

Într-adevăr, Dumnezeu este inteligibil și poate fi atins pe trei căi, toate prescrise de Platon: *reducția dimensională* (κατὰ ἀφαίρεσιν), *analogia* (κατὰ ἀναλογίαν) și analiza în conformitate cu *preeminența* (κατὰ διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχὴν)²¹.

Există o problemă – vizibilă chiar și din acest scurt rezumat al teologiei lui Albinus – care se pare că i-a derutat pe cercetători. Dacă „Dumnezeul Prim” este *inefabil*, atunci de ce Albinus – imediat după ce se angajează într-o demonstrație detaliată a acestei afirmații – îi atașează o serie de atribute pozitive?

„Într-adevăr, Dumnezeul Prim este etern (αἰδίδος), ineffabil (ἄρρητος), perfect în sine (αὐτοτελής) (adică, fără nevoi), veșnic-perfect (ἄειτελής) (adică, totdeauna perfect) și perfect peste tot (παντελής) (adică, perfectul în toate privințele). El este divinitate (θειότης), esențialitate (οὐσιότης), adevăr, simetrie și bine. Nu inventariez acești termeni separându-i unii de alții, ci ca și cum o singură realitate este concepută din toți. Dumnezeu este Binele (ἀγαθόν), pentru că El împărtășește binele tuturor lucrurilor potrivit capacității lor de a-l primi, fiind cauza a tot binele (παντὸς ἀγαθοῦ αἴτιος ὢν). El este Frumosul (καλόν), pentru că El posedă în mod natural perfecțiunea și proporția. El este Adevărul (ἀλήθεια), pentru că El este principiul a tot adevărul (πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει), după cum soarele este principiul a toată lumina. Și El e Tată datorită faptului că este cauza tuturor lucrurilor (τῷ αἴτιος εἶναι πάντων) și ordonează Intelectul ceresc și Sufletul lumii potrivit lui însuși și propriilor sale gânduri.”²²

Au existat în rândurile cercetătorilor mai multe încercări de depistare a intenției lui Albinus. Potrivit opiniei comune²³, atributele pozitive nu descriu *esența* lui Dumnezeu, ci exprimă *prioritatea* lui *cauzală*: e.g., Dumnezeu este bun nu din punct de vedere *esențial*, ci *cauzal*, prin aceea că El conferă binele. Faptul că Albinus face o astfel de distincție doar în cazul a trei din cele unsprezece epitete pozitive pe care le asociază principiului prim (v. „Bine”, „Adevăr”, „Tată”), se pare că nu i-a deranjat defel pe susținătorii acestei teorii. Ei au pretins că și epitetele rămase dovedesc relația lui Dumnezeu cu creația sa. Dar, așa cum constată Pleșe, această viziune nu pare a avea acoperire în toate cazurile. Mai precis, Albinus îl numește

²¹ În liniile următoare (*Didaskalikos* 165.16-34 Whittaker/ Louis), Albinus ne prezintă o expunere sistematică a celor trei „căi”: *via remotionis* (numită adesea și *via negationis* sau „calea negației”, cu riscul de a scăpa din vedere distincțiile dintre cele două.), *via analogiae* și *via eminentiae*, care conduc la cunoașterea lui Dumnezeu. Cf. Pleșe, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* 83.

²² Albinus, *Didaskalikos* 10.3.4-14 (164.31-165.4 Whittaker/ Louis): Καὶ μὴν ὁ πρῶτος θεὸς αἰδίδος ἐστίν, ἄρρητος, αὐτοτελής τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελής τουτέστιν αἰεὶ τέλειος, παντελής τουτέστι πάντῃ τέλειος· θειότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν. Λέγω δὲ οὐχ ὡς χωρίζων ταῦτα, ἀλλ’ ὡς κατὰ πάντα ἐνὸς νοουμένου. Καὶ ἀγαθὸν μὲν ἐστί, διότι πάντα εἰς δύναμιν εὐεργετεῖ, παντὸς ἀγαθοῦ αἴτιος ὢν· καλὸν δέ, ὅτι αὐτὸς τῇ ἑαυτοῦ φύσει τέλειόν ἐστι καὶ σύμμετρον· ἀλήθεια δέ, διότι πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει, ὡς ὁ ἥλιος παντὸς φωτός· πατὴρ δέ ἐστι τῷ αἴτιος εἶναι πάντων καὶ κοσμεῖν τὸν οὐράνιον νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὰς ἑαυτοῦ νοήσεις (trad. Louis/ Whittaker 23; cf. trad. Dillon 18).

²³ Vezi, e.g., H.A. Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, *The Harvard Theological Review* 44, 2, 1952, 115-130 și Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV 95-102.

pe Dumnezeu „Frumosul” nu pentru că El transmite frumusețea, ci „pentru că El este perfect și comensurabil prin propria natură”. Și, de asemenea, El nu afirmă că principiul prim este Dumnezeu pentru că ar crea dumnezei, sau Esență – în sensul transmiterii esenței – sau Perfecțiune – în baza faptului că ar crea perfecțiunea în toată creația sa. În schimb, Albinus aplică principiului prim termeni precum „Divinitate” (θεϊότης), „Esențialitate” (ουσιότης), „Atot-” (παντ-), „veșnic-” (ἀει-) sau „Perfecțiune-în-sine” (αὐτοτελής), care mai curând ar face trimitere la *transcendența absolută* a lui Dumnezeu decât la primatul său *cauzal*²⁴.

O teză ceva mai ingenioasă acreditează Jaap Mansfeld²⁵, care pune în relație lista de atribute – atât cele pozitive, cât și cele negative²⁶ – la adresa lui Dumnezeu cu secțiunea imediat următoare din manualul lui Albinus, în care se iau în discuție cele trei „câi” de concepere a lui Dumnezeu.

„Prima cale de concepere a Dumnezeului Prim este *prin scăderea* (κατὰ ἀφαίρεσιν²⁷) acestor atribute, la fel cum ajungem să gândim punctul prin *scăderea* din sensibil, concepând, mai întâi, suprafața, apoi linia și, în final, punctul.”²⁸

²⁴ Cf. Pleše, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* 85.

²⁵ Vezi Mansfeld, *Compatible alternatives: Middle Platonist theology and the Xenophanes Reception* 107 sq.

²⁶ Faimoasa ilustrare a teologiei negative lui Albinus este prezentată în: *Didaskalikos* 10.4.1-11 (165.5-15 Whittaker/ Louis): „Ἀρχητος δ' ἐστὶ καὶ νῶ μόνῳ ληπτός, ὡς εἴρηται, ἐπεὶ οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορά, ἀλλ' οὐδὲ συμβέβηκε τι αὐτῷ, οὔτε κακόν (οὐ γὰρ θέμις τοῦτο εἰπεῖν), οὔτε ἀγαθόν (κατὰ μετοχὴν γὰρ τινος ἔσται οὗτος καὶ μάλιστα ἀγαθότητος), οὔτε ἀδιάφορον (οὐδὲ γὰρ τοῦτο κατὰ τὴν ἔννοιαν αὐτοῦ), οὔτε ποιόν (οὐ γὰρ ποιωθέν ἐστι καὶ ὑπὸ ποιότητος τοιοῦτον ἂποτε τελεσμένον), οὔτε ἄποιον (οὐ γὰρ ἐστέρηται τοῦ ποιόν εἶναι ἐπιβάλλοντός τινος αὐτῷ ποιού): οὔτε μέρος τινός, οὔτε ὡς ὅλον ἔχον τινὰ μέρη, οὔτε ὥστε ταυτόν τινι εἶναι ἢ ἕτερον· οὐδὲν γὰρ αὐτῷ συμβέβηκε, καθ' ὃ δύναται τῶν ἄλλων χωρὶς θῆναι· οὔτε κινεῖ οὔτε κινεῖται – „Dumnezeu este *inefabil* (Ἄρρητος) și sesizabil doar prin intelect, așa cum am spus, de vreme ce El nu este nici gen, nici specie, nici diferență specifică, nu este nici măcar subiect al vreunui accident și nu este nici rău, căci este necuviincios de spus așa ceva, nici bun, căci El este astfel prin participare la altceva, și anume la bunătate, nici un lucru indiferent, căci acela nu este conform noțiunii pe care o avem noi despre El, nici un lucru înzestrat cu calitate, căci El este străin de calitate și perfecțiunea sa nu este realizată printr-o calitate, nici un lucru privat de calitate, căci El nu se găsește lipsit de o calitate care ar fi a lui. El nu este nici parte a ceva, nici nu un întreg care posedă părți, nici identic cu altceva, nici diferit de ceva, căci n-a primit vreun accident, în virtutea căruia să poată fi separat de alte lucruri. În final, El nici nu mișcă ceva, nici nu este El însuși mișcat” (cf. trad. Louis/ Whittaker 23-24 și trad. Dillon 18). Cf. Mansfeld, *Compatible alternatives: Middle Platonist theology and the Xenophanes Reception* 108 și P.E. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9): an analytical commentary*, Amsterdam 1992, 185.

²⁷ Mai precis, „prin reducere” sau – așa cum propune Festugière (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV 314) –, „prin separație”, „prin negație” – i.e. nu în sensul interpretării tradiționale a „abstracției” la Aristotel. Cf. și Ph. Merlan, *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa, Journal of the History of Ideas* 14, 3, 1953, 288, n. 13: „κατ' ἀφαιρέσιν” = lat. *ablatis, remotio* (rom. „îndepărtare”, „înlăturare”).

²⁸ *Didaskalikos* 10.5.1-4 (256.16-19): “Ἔσται δὲ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων, ὅπως καὶ σημεῖον ἐνόησαμεν κατὰ ἀφαίρεσιν ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, ἐπιφάνειαν νοήσαντες, εἴτα γραμμὴν, καὶ τελευταῖον τὸ σημεῖον (trad. Louis/ Whittaker 24; cf. trad. Dillon 18).

Atunci când îi neagă toate atributele Dumnezeului său prim inefabil (ἄρρητος), Albinus îi consacră – așa cum opinează Mansfeld – „prima și cea mai înaltă cale de cunoaștere”: *aphairesis*. Pleșe ne previne însă că exemplul geometric pe care îl alege Albinus pentru a descrie această cale – „o *abstracție* (reducție) de la corpurile solide la punctul matematic” – are cu greu ceva în comun cu „metoda negativă”²⁹ de tip „nici-nici” (οὔτε ... οὔτε) exploatată în secțiunea privitoare la *inefabilitatea* Dumnezeului Prim.

Via oppositionis nu pare a avea prea mare legătură cu *aphairesis*: mai precis, ea ilustrează faptul că principiul prim nu este susceptibil de vreo definiție (de gen, specie și diferență) și că El nu poate fi „atins” prin intermediul rațiunii *discursive*; pe scurt, metoda postulează faptul că Dumnezeu este *inefabil* (ἄρρητος). Ilustrarea albiniană privind *aphairesis* (*via subtractionis, reductionis, abstractionis*) atestă, prin contrast, faptul că Dumnezeu este „prehensibil prin Intellect (νοητός)” printr-un gen de *abstracție* – utilizată în mod legitim în sfera matematicii. Această metodă conduce nu la respingerea tuturor predicatelor (ἀπόφασις), ci la *scăderea* (reducția) caracteristicilor mai puțin demne de principiul prim (ἀφαίρεσις, *viz.* de la corp la plan, de la plan la linie, și de la linie la punct)³⁰.

Metoda lui ἀφαίρεσις la Albinus consistă deci în „înlăturarea” de ordin ontologic de la Dumnezeu a ceea ce a fost „respins” anterior prin negație (ἀφαίρεσιν τούτων)³¹. Dumnezeu este ἄρρητος din cauza faptului că El scapă categoriilor, dar există o aprehensiune a lui prin „desprinderea” (ἀφαίρεσις) oricărei proprietăți

²⁹ *Via negativa* este implementată prin predicate negative, urmate de o clauză adversativă *elativă* (care indică către superlativul absolut): fie *negația triplă* („nu este nici X, nici Y, nici Z, ci este ceva *superior*”), fie *negația dublă*, antitetică („nu este nici X, nici non-X, ci este ceva *superior*”), fie doar o *singură negație* („nu este X, ci este *superior* lui X”). Clauza „ci” este întotdeauna pozitivă și elativă, referindu-se la „altceva” *mai înalt, dincolo*, superior predicatelor negate anterior. Astfel, negația tuturor alternativelor de pe un nivel de gândire „lansează” mintea spre înalt, către un nou, mai eminent nivel de pătrundere. Cf. J.D. Turner, *The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the Timaeus and Parmenides*, *Vigiliae Christianae* 60, 1, 2006, 42, n. 58.

³⁰ Pleșe, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* 86. Despre Dumnezeu se spune că este ἄρρητος [dar poate fi atins prin Intellect (Minte) 10.4.1 (165.5 Whittaker/ Louis): καὶ νῶν μόνῳ ληπτός], pentru că El nu este un *genus, diaphora etc.*; pe scurt, lui i se respinge (neagă) orice categorie care poate fi imaginată. *Calea respingerii* (negației) nu furnizează vreo cunoaștere referitoare la Dumnezeu. Singura cale de *atingere* a lui este prin intermediul Intelectului. Abia atunci elaborează Albinus tema lui ἀφαίρεσις, urmată de „căile” *analogiei și eminenței* (*Didaskalikos* 10.5-6; 165. 16-34 Whittaker/ Louis). Cf. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9)* 185.

³¹ În timp ce *via negationis* are de-a face cu semantica, „calea abstracției” privește partea ontologică a problemei. ἀφαίρεσις este o procedură utilizată cu precădere în câmpul matematicii, după cum este de găsit și la Albinus, *Didaskalikos* 10.5. Este evident că abstracția – „desprinderea ontologică” (ἀφαίρεσις; în relație cu ideea de „desprindere” poate ar fi mai precis termenul *περιαιρεῖν*) – nu este la fel ca negația, care figurează în planul predicăției categoriale, deși cele două metode au ceva în comun: orice aspect care se poate nega, poate fi, de asemenea, *îndepărtat* în manieră ontologică prin abstracție și *vice versa*. Cf. *Ibidem* 185.

ontologice ce aparține orizontului ființei (αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων) – care este elucidată prin exemplul „izolării” punctului matematic³².

Prin urmare, Albinus discută teologia negativă în termenii *abstracției* – concept asociat atât cu teoria aristotelică, cât și cu geometria euclidiană. Teologia abstractivă poate fi privită ca un efort de a desluși natura principiului prim: este o tehnică teologică importantă pentru clarificarea caracterului absolut al „Dumnezeului Prim”, prin *îndepartarea* conceptelor în vederea focalizării asupra unității primare³³.

Așa cum subliniază Albinus mai departe, putem demonstra printr-o „scădere dimensională graduală” faptul că Dumnezeu este fără părți (ἀμερῇ), în sensul că El reprezintă „partea primă” (μέρος πρότερον) din care sunt compuse lucrurile care dețin parte: „Dumnezeu nu are părți pentru că nu există nimic anterior lui. Căci partea fiind ceva care constituie un lucru, există înaintea lucrului din care face parte: într-adevăr, *suprafața* există înaintea *corpurilor* și *linia* înaintea *suprafeței*.”³⁴

Cea de-a doua metodă (κατὰ ἀναλογίαν³⁵) valorizează comparația platonice din dialogul *Republica* ce gravitează în jurul metaforei soarelui³⁶. După cum soarele nu este el însuși *vedere*, ci acela care furnizează vedere văzului și vizibilitate

³² Putem fi de acord cu Meijer, atunci când susține că Whittaker („Neo-pythagoreanism and Negative Theology”, *Symbolae Osloenses* 44, 1969, 123) „a mers cumva prea departe” în momentul în care operează o separație mult prea în relief între negație și ἀφαίρεσις: „Nu există suficiente motive să presupunem că la Albinus fraza κατὰ ἀφαίρεσιν are vreo legătură cu negația ca atare. În pasajul în discuție, Albinus este preocupat doar de problema formării unei concepții despre Dumnezeu. Chestiunea declarațiilor negative se află în afara scopului expunerii sale.” Această prezentare nu se potrivește cu faptul că paragraful 5 din cap. X din *Didaskalikos* urmează imediat după ceea ce s-a negat în paragraful 4. Mai mult, Whittaker pare să neglijeze termenul τούτων din fraza „αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων – este pe *calea abstracției* atributelor acestora” (*Didaskalikos* 10.5.1-2; 165.16-17 Whittaker/ Louis); pentru că τούτων („acestora”) se referă la tot ceea ce i s-a negat anterior lui Dumnezeu. Cf. Meijer, *Plotinus on the Good or the One* (*Enneads* VI, 9) 185, n. 536.

³³ Cf. J.P. Kenney, *Mystical Monotheism*, Hanover/ London 1991, 84-85.

³⁴ *Didaskalikos* 10.7.1-4 (165.34-37 Whittaker/ Louis): Ἀμερῇ τε διὰ τὸ μὴ εἶναι πρότερόν τι αὐτοῦ· τὸ γὰρ μέρος καὶ τὸ ἐξ οὗ, πρότερον ὑπάρχει τούτου, οὗ μέρος· καὶ γὰρ τὸ ἐπίπεδον πρότερον ἢ τὸ σῶμα, καὶ ἡ γραμμὴ πρότερον ἢ τὸ ἐπίπεδον (trad. Louis/ Whittaker 25).

³⁵ *Didaskalikos* 10.5.4-10 (165.20 Whittaker/ Louis): Δευτέρα δέ ἐστιν αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀναλογίαν οὕτω πως· ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ ἥλιος πρὸς τὴν ὄρασιν καὶ τὰ ὁρώμενα, οὐκ ὦν αὐτὸς ὄψις, παρέχων δὲ τῇ μὲν τὸ ὄρᾶν, τοῖς δὲ τὸ ὁρᾶσθαι, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον ὁ πρῶτος νοῦς πρὸς τὴν ἐν τῇ ψυχῇ νόησιν καὶ τὰ νοούμενα· οὐ γὰρ ὦν ὅπερ ἐστὶν ἡ νόησις, παρέχει αὐτῇ τὸ νοεῖν καὶ τοῖς νοητοῖς τὸ νοεῖσθαι, φωτίζων τὴν περὶ αὐτὰ ἀλήθειαν – „Cea de-a doua cale de concepere a lui Dumnezeu este cea care se face prin analogie, după cum urmează: soarele se află pentru văz și obiectele vizibile sub următorul raport: (nu este El însuși văzul, ci el conferă vedere văzului și vizibilitate obiectelor. Sub același raport se află primul intelect cu intelectia care există în suflet și cu obiectele inteligibile: El nu este același lucru cu intelectia, ci El îi conferă [sufletului] facultatea de gândire, și obiectelor inteligibile, pe cea de a fi gândite, iluminând adevărul pe care-l conțin” (trad. Louis/ Whittaker 24).

³⁶ Cf. Platon, *Republica* 6, 508b9-c2.

obiectelor, la fel și „Intellectul Prim” (πρῶτος νοῦς) nu este „intelecția” (νόησις) însăși, ci conferă „capacitatea intelectuală” (τὸ νοεῖν) sufletului și „inteligibilitate” (τὸ νοεῖσθαι) obiectelor sale. Aceasta ar putea constitui o justificare pentru utilizarea anterioară a unor apelative pozitive precum „Bine”, „Tată” sau „Adevăr”, vizavi de Dumnezeu Prim (e.g., faptul că el este Binele – în sensul că reprezintă cauza a tot binele³⁷). Cu alte cuvinte, Dumnezeu poate fi atins în chip „intuitiv” prin intermediul unor interpretări sau explicații analoage. Totuși, toate aceste analogii nu trebuie confundate cu *esența* lui Dumnezeu, care rămâne *inefabilă* (ἄρρητος)³⁸.

Cea de-a treia „cale” menționată de Albinus, în cap. X, este *via eminentiae*³⁹ (ὑπεροχὴν⁴⁰) și are la bază metoda Diotimei din *Banchetul*⁴¹ lui Platon: ea pornește de la contemplarea frumuseții care rezidă în corpuri, apoi se ridică la cea din suflet, de acolo la frumusețea din moravuri și legi, pentru ca apoi „să ne îndreptăm spre imensitatea oceanului Frumosului”⁴², după care concepem Binele însuși și cel care este primul și cel mai iubit⁴³ și dorit⁴⁴, la fel ca o lumină strălucitoare care luminează calea pe care urcă în acest fel⁴⁵ sufletul⁴⁶.

Dacă Albinus ar fi implementat o analiză categorială de tipul *abstracției* (scăderii) de la lucrurile sensibile la forma inteligibilă a frumuseții ca model pentru predicția pozitivă, el și-ar fi numit, probabil, principiul prim: „Frumosul însuși”⁴⁷, „Binele însuși”, „Esența însăși” sau „Dumnezeul Însuși”. În schimb, el alocă principiului prim epitete abstracte precum: „Divinitate” (θεϊότης) și „Esențialitate” (οὐσιότης), sugerând că principiul suprem *transcende* chiar și nivelul Formelor universale (*dincolo de Dumnezeu, dincolo de Ființă*) și, în felul acesta, nu poate fi

³⁷ Albinus omite să se refere totuși la faptul că, așa cum soarele este cauza nu doar a vederii, ci și a *faptului de a fi* la lucrurilor din domeniul vizibil, la fel Binele este cauza nu doar a cunoașterii și adevărului, ci și a *faptului de a fi* la lucrurilor din orizontul inteligibil, i.e. nu este doar *epistemic*, ci și *ontic*. Cf. J. Mansfeld, An Echo of Middle Platonist Theology in Alexander *De Fato* ch. 34, *Vigiliae Christianae* 43, 1, 1989, 88.

³⁸ Cf. Pleše, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* 86.

³⁹ Numită și „calea *anagogică*”, ea presupune o „mișcare ascendentă” a minții către tărâmul inteligibil. Cf. Kenney, *Mystical Monotheism* 84.

⁴⁰ *Didaskalikos* 10.6.1-7 (165.27 sq. Whittaker/ Louis).

⁴¹ Platon, *Symposium* 211c1-d1.

⁴² *Symposium* 210d4.

⁴³ *Symposium* 204c4.

⁴⁴ Platon, *Philebos* 20d8; cf. Aristotel, *Metafizica* 1072a26; *Physica* 192a17 sq.

⁴⁵ Platon, *Epistulae* VII, 341c-d.

⁴⁶ *Didaskalikos* 10.6.3-6 (165.30-33 Whittaker/ Louis): εἴτα ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ, μεθ’ ὃ αὐτὸ τὸ ἔραστον νοεῖ καὶ τὸ ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν ὥσπερ φῶς φανέν καὶ οἷον ἐκλάμψαν τῇ οὕτως ἀνιούσῃ ψυχῇ (trad. Louis/ Whittaker, p. 204). Cf. Clement Alexandrinul, *Protrepticus* 1.7.3.2-3: ἡ ἐπιφάνεια ἡ νῦν ἐκλάμψασα ἐν ἡμῖν τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος καὶ προόντος λόγου – „apariția, care vine să lumineze printre noi, a Logosului care era la început și preexista” (trad. C. Mondésert, în Clement d’Alexandrie, *Le Protreptique*, Paris 1949², 61).

⁴⁷ Așa cum a făcut-o în referința anterioară la discursul Diotimei despre *Frumos* (Albinus, *Didaskalikos* 5.5.5: τὸ αὐτὸ τοῦτο καλόν).

„atins” prin genul de comparație caracteristic celui de-al treilea mod⁴⁸. În consecință, arată Pleșe, „predicatele *abstracte* ale lui Albinus nu sunt recomandate și nici justificate de cea de-a treia metodă de cunoaștere”. Ele nu exprimă ideea pozitivă „la modul cel mai eminent”⁴⁹. Mai corect, ele sunt expresii pozitive ale unei idei negative⁵⁰: *nu* este vizată Ființa sau Esența și nici ceva comparabil cu Ființa și Esența, ci ceva care este „dincolo de” Ființa și Esență, *i.e.* *Esențialitate* – la fel cum, în propria explicație albiniană, termenul „auto-perfect” (αὐτοτελής⁵¹) nu este altceva decât un corelativ *pozitiv* al lui „non-deficient” (ἀπροσδεής⁵²).

În mod special această „mixtură”⁵³ de termeni pozitivi și negativi⁵⁴ din teologia sa descriptivă este cea care îl plasează pe Albinus în postura de a fi acuzat de inconsistență. Cum ar putea fi reconciliate *inefabilitatea* (ἄρρητος) lui Dumnezeu cu lunga listă de atribute divine? Dumnezeu este numit αὐτοτελής, ἀειτελής, τέλειος, παντελής – atribute care ar putea fi justificate prin aceea că ele indică un anume tip de perfecțiune (un tip de ὑπεροχή). Cu toate acestea, însă, găsim prezente și alte atribute, cum ar fi: „divinitate, esențialitate, adevăr, simetrie și bine” (θείότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν⁵⁵).

În aceste condiții, planul lui Albinus ar putea avea coerență dacă l-am privi, așa cum face Meijer, fără a lua în calcul vreun „conflict” între ἄρρητος și celelalte atribute, *i.e.* ca și cum ἄρρητος nu ar fi altceva decât o parte „inofensivă” a unei enumerații („etern, inefabil, perfect în sine” – αἰδίδος, ἄρρητος, αὐτοτελής⁵⁶) și că,

⁴⁸ *Didaskalikos* 10.6.6-7 (165.34 Whittaker/ Louis): διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχὴν („preeminență în onoare”); cf. trad. Dillon 19.

⁴⁹ J. Mansfeld, *Compatible alternatives: Middle Platonist theology* 110.

⁵⁰ Pentru superioritatea *mai presus de* comparație a unei idei negative, vezi Teofrast, *Metafizica* 5a.5-13: „Până aici raționamentul este într-un fel bine potrivit pentru că stabilește un principiu unic al tuturor lucrurilor și își definește activitatea și substanța chiar fără să vorbească despre ceva divizibil sau cantitativ, ci ridicându-l, simplu, spre o zonă *superioară* și mai divină. E preferabil să se dea o astfel de explicație decât să se lase la o parte (ἀφαιρετέον) ceea ce este divizibil și partajabil. Pentru cei care spun astfel, negația (ἀπόφασις) se află într-un discurs deopotrivă mai înalt și mai veridic” (trad. Irina Ilie, București 1998, 17).

⁵¹ Faptul că atributele terminate în τελής (10.3.5: αὐτοτελής; 10.3.5: ἀειτελής; 10.3.6: παντελής) pot denota *lipsa* oricărei nevoie, auto-suficiența (sau non-deficiența), poate fi confirmat și de o serie de pasaje din Platon (*Timaios* 32d2-3, 34b7-8) *et alii*, pe care le scoate la iveală Dillon, în *Alcinous. The Handbook of Platonism* 104.

⁵² Cf. Pleșe, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* 88.

⁵³ Cf. Mansfeld, *Compatible alternatives: Middle Platonist theology* 110.

⁵⁴ Și A.H. Armstrong (*The Escape of the One*, în Idem, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, 77) semnalează „amestecul” de teologie apofatică și catafatică întâlnit la unii autori medioplatonici (*e.g.*, Albinus), care nu a fost suficient pus în evidență. Această „mixtură” apărută în medioplatonism – conținând o combinație de afirmații și negații teologice – e *componenta cheie* care îl diferențiază de teologia apofatică „mai radicală și austeră” întâlnită în neoplatonismul elenic de mai târziu. Cf. Kenney, *The Critical Value of Negative Theology* 443.

⁵⁵ Albinus, *Didaskalikos* 10.3.6-7 (164.33 Whittaker/ Louis).

⁵⁶ *Didaskalikos* 10.3.4-5 (164.31-32 Whittaker/ Louis): „etern, inefabil, perfect în sine” (αἰδίδος ἐστίν, ἄρρητος, αὐτοτελής).

de fapt, nu poate exista o inconsistență în ceea ce privește calificările și enunțurile care urmează lui ἄρρητος, câtă vreme acestea nu „compromit” principiul prim cu predicate de pe nivelul existenței⁵⁷.

O altă lectură plauzibilă ar putea fi cea a lui Mansfeld, care vede în cele două „descrieri” două modele valide și complementare, chiar dacă de însemnătate diferită⁵⁸. Conform primei „căi” de cunoaștere, v. a „teologiei negative”, Dumnezeu nu este „nici bun, nici rău, nici indiferent”, în timp ce, potrivit celei de-a treia, el este „Binele însuși”. În aceste circumstanțe, Albinus și-ar putea permite să afirme că Dumnezeu este „etern, inefabil, auto-perfect (i.e. „nu are nevoie de nimic”), atot-perfect (i.e. „veșnic perfect”), întru-totul-perfect (i.e. „perfect peste tot”), „Bunătațe”, „Esențialitate”, „Adevăr”, „Simetrie”, „Bine”⁵⁹, chiar în condițiile în care epitetul „inefabil” ar putea intra în conflict cu toate acestea. În mod similar, Intellectul Prim (sau Dumnezeu Prim) – care conform *via analogiae* este un *Motor Nemișcat*⁶⁰ – este descris, din perspectiva „teologiei negative”, ca fiind „nici cauză a mișcării, nici el însuși în mișcare”⁶¹.

Aparentele incongruențe ar putea căpăta de asemenea o soluționare și în lumina următoarei teorii înaintate de Pleše⁶²: el citește partea centrală a descrierii albinuene referitoare la Dumnezeu Prim⁶³ ca o elaborare a afirmației sale cheie conform căreia „Dumnezeu este inefabil și poate fi atins numai de Intelct”⁶⁴.

Astfel, prima secțiune („Dumnezeu este inefabil”) a declarației sale este explicată în paragrafele 164.31-165.15: Dumnezeu *transcende* rațiunea discursivă și *refuză* definițiile univoce. „Epitetele pozitive” – chiar și atunci când sunt aplicate lui Dumnezeu – „nu spun nimic despre *esența* sa, ci pur și simplu subliniază *absoluta transcendență* și *prioritatea sa ontologică*”. De pildă, Dumnezeu nu este bun din punct de vedere *esențial*, ci doar *conferă* binele, nu este Ființă, ci dincolo de Ființă (οὐσιότης⁶⁵), și este Auto-Perfect în sensul că este *non-deficient etc.* Toate acestea subliniază *totala sa superioritate și independența* față de tot restul creației⁶⁶.

Metodele prin care Albinus dovedește *inefabilitatea* lui Dumnezeu includ o „negație simplă” (prin intermediul lui ἄλφα ἀποφατικόν), o „negație simultană” de termeni contradictorii (*via oppositionis*), apoi argumentul din *cauzalitatea îndreptată spre*

⁵⁷ Aceasta este interpretarea sugerată de P.E. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9)* 185.

⁵⁸ Mansfeld (Compatible alternatives: Middle Platonist theology 109) pretinde că Albinus „știa ce face și că puțină neorânduială pe care cercetătorii au crezut că există în teologia sa este doar *aparentă*.”

⁵⁹ Cf. *Didaskalikos* 10.3.4-7 (164.30-33 Whittaker/ Louis).

⁶⁰ Cf. *Didaskalikos* 10.2.5-8 (164.23-26 Whittaker/ Louis): ...ἀκίνητος, ... κινεῖ ... ἀκίνητον ὑπάρχον – „nemișcat, ... mișcă, ... rămânând nemișcat el însuși.”

⁶¹ Cf. *Didaskalikos* 10.4.11 (165.16 Whittaker/ Louis): οὔτε κινεῖ οὔτε κινεῖται.

⁶² Cf. Pleše, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* 88.

⁶³ Cf. *Didaskalikos* 10 (164.31-165.34 Whittaker/ Louis).

⁶⁴ *Didaskalikos* 10.4.1 (165.5 ediția J. Whittaker/ P. Louis): Ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῶι μόνῳ ληπτὸς (trad. J. Dillon 18; cf. trad. P. Louis/ J. Whittaker 23).

⁶⁵ *Didaskalikos* 10.3.7 (164.34 Whittaker/ Louis).

⁶⁶ Cf. și J. Dillon, *Monotheism in the Gnostic Tradition*, în ed. Polymnia Athanassiadi, M. Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 73.

altul („nu X, ci cauzând pe x”; de pildă, „nu Binele, ci cauzând binele”) și, în final, argumentul legat de *superioritatea dincolo de comparație* („nu x” și „nici măcar X”, ci „X-tatea”; nu binele și nici măcar Binele, ci *Bunătatea*)⁶⁷.

Ultimele două secțiuni din partea centrală a demonstrației⁶⁸ lui Albinus pot fi judecate ca o argumentație destinată părții a doua din declarația sa cheie⁶⁹: v. că Dumnezeu – deși „*inefabil*” și ne-susceptibil nici unei definiții” – „poate fi totuși atins prin *intelecție* (νόησις)”.⁷⁰

Albinus pare a se folosi în acest loc de principiile aristotelice⁷⁰ introduse în *Analitica Posterioară*⁷¹ – unde se afirmă că nu poate exista o „cunoaștere științifică” (ἐπιστήμη) a principiului prim, ci doar o „cunoaștere intuitivă” (νοῦς) – pe care Albinus o preia și o aplică în cazul lui Dumnezeu⁷².

Acest proces de „intuiție” a lui Dumnezeu poate fi cucerit, în viziunea lui Albinus, prin diverse tipuri de explicații reductive: dimensionale (*aphairesis*), analogice (*analogia*) sau categoriale (*hyperoché*)⁷³. Nici unul dintre aceste modele nu conduce la o cunoaștere precisă (ἐπιστήμη). Toate ne călăuzesc către o *pătrundere intuitivă*, indicând doar faptul că Dumnezeu există, nu însă și *ce anume* este El. Cu alte cuvinte, Albinus pare să fi apelat la două tipuri distincte de proceduri metodologice – câte unul pentru fiecare parte a presupunerii lui potrivit căreia „Dumnezeu este”:

1. „inefabil” și că
2. „este prehensibil prin intermediul Intellectului”⁷⁴:

	„Inefabil” (ἄρρητος)	„poate fi atins numai prin Intelct” (νοητός)
<i>Metodă generală</i>	Negația	Abstractia (Reducția)
<i>Metode specifice</i>	<i>Via Oppositionis</i>	
	<i>Via Negationis</i>	<i>Aphairesis</i> (Reducția dimensională)
	Cauzalitatea îndreptată-spre-altul	<i>Analogia</i> (Interpretarea analogică)
	Incompatibilitatea Puterii	<i>Hyperoché</i> (Analiza categorială)

⁶⁷ Cf. Pleše, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* 88.

⁶⁸ *Didaskalikos* 5-6 (165.16-34 Whittaker/ Louis).

⁶⁹ *Didaskalikos* 10.4.1 (165.5, Whittaker/ Louis): „poate fi atins numai de Intelct.”

⁷⁰ Așa cum argumenta J. Barnes („Comentariu” la Cap. 19 din *Analitica Posterioară*, în Aristotle, *Posterior Analytics*, trad. *idem*, Oxford 2002², 259 *sq.*), Aristotel probabil nu voia să exprime neapărat „cunoașterea intuitivă” prin *nous* (în cap. 19 din *Analitica Posterioară*), ci mai degrabă ceva în genul „înțelegerii”, ca și cum ea s-ar ivi din percepțiile-senzoriale; însă un filosof precum Albinus l-a interpretat ca și cum s-ar referi la o facultate *distinctă* – una care ar corespunde la ceea ce ar fi avut în minte Platon prin *nous*. Cf. și Dillon, „Comentariu”, la *Didaskalikos* 10.4, în *Alcinous. The Handbook of Platonism* 107.

⁷¹ Cf. Aristotel, *Analytica posteriora* 2.19.

⁷² Referitor la tipurile de raționamente asociate cu tipurile de cunoaștere la Albinus, vezi L.P. Schrenk, *Faculties of Judgment in the Didaskalikos*, *Mnemosyne* 44, 3-4, 1991, 347-363, în special 349 *sq.*

⁷³ *Didaskalikos* 5.4.2 (157.12 Whittaker/ Louis): ἐπὶ τὰ πρῶτα νοητὰ ἀνοδος.

⁷⁴ *Didaskalikos* 165.5. Cf. Pleše, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* 89.

Ordinea celor trei „căi”: *via remotionis*, *via analogiae* și *via eminentiae*

Cele trei „căi” prin care se poate dobândi o cunoaștere despre ceea ce este *inefabil* (ἄρρητος) din punct de vedere esențial: *via remotionis*, *via analogiae* și *via eminentiae* (ὑπεροχή)⁷⁵ își găsesc o formulare⁷⁶ – cea mai veche pe care o cunoaștem⁷⁷ – extinsă și paradigmatică odată cu Albinus⁷⁸.

Mansfeld⁷⁹ dispune o clasificare a celor trei „căi” de cunoaștere în funcție de ceea ce el numește „ordinea importanței”: Πρώτη⁸⁰ ar trebui înțeleasă drept „cea mai importantă”, Δευτέρα⁸¹ ca „a doua în ordinea importanței” și Τρίτη⁸² ca „a treia în ordinea importanței”. Astfel, *via negationis*⁸³ – ca fiind cea mai abstractă – este „prima și cea mai importantă”, *via eminentiae* este „cea de-a treia și cea mai concretă”, în timp ce *via analogiae* se plasează a doua ca importanță⁸⁴.

⁷⁵ Cf. R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, 132: *viae negationis, causalitatis, eminentiae*; cf. E.F. Osborn Negative theology and apologetic, în R. Mortley, D. Dockrill (ed.), *The Via Negativa*, Supplement to *Prudentia*, Auckland 1981, 53: „prin negație” (*via negativa*), „prin analogie” (*via analogiae*) și „prin anagoge” (*via eminentiae*); cf. R.T. Wallis, The spiritual importance of not knowing, în A. H. Armstrong (ed.), *Classical mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, New York 1986, 466: Analogia (*kat’ analogian*), Negația (*kat’ aphairesin*) și Eminentia (*kath’ hyperochēn*); cf. Meijer, *Plotinus on the Good or the One* (Enneads VI.9) 183: *via remotionis* (ἀφαίρεσις), *via analogiae* (ἀναλογία) și *via eminentiae* (ὑπεροχή).

⁷⁶ Potrivit lui E.R. Dodds (The Unknown God in Neoplatonism, în *Proclus The Elements of Theology*, Oxford 1963², 312), cele „trei căi” (calea analogiei, calea negației și calea extazului) se înscriu într-o tradiție platoniciană care capătă o expunere clară la Albinus și care se vor regăsi – chiar dacă într-o altă ordine – la autori neoplatonicieni, precum Plotin sau Proclus. Cf. și H.A. Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, *The Harvard Theological Review* 45, 2, 1952, 117 sq. Capitolul X din *Didaskalikos* joacă un rol dominant în istoria descrierilor moderne ale celor trei „căi”, dar și în ceea ce privește utilizarea acestor metode în Antichitatea de după Albinus. Complexul metodologic pe care îl încorporează a exercitat un impact evident asupra metodelor plotiniene de gândire raportate la Unul. Cf. Meijer, *Plotinus on the Good or the One* 186.

⁷⁷ Alți doi medioplatonicieni, Maxim din Tyr și Celsus, menționează, de asemenea, calea întreită, deși terminologia și ordinea lor sunt diferite. Maxim pune pe primul loc *hyperochē*, apoi *analogia* și, în final, *aphairesis*. Celsus utilizează *anahysis* pentru *aphairesis* și *synthesis* pentru *hyperochē*, și ordinea lui este: *synthesis*, *anahysis*, *analogia*. Nici unul din cei trei nu manifestă un acord pentru poziția a treia, Albinus plasând aici *hyperochē*, Maxim – *aphairesis* și Celsus – *analogia*. De interes special este utilizarea lui Celsus în ceea ce privește termenul *synthesis* pentru a semnifica *calea preeminenței* și, de asemenea, faptul că ambii, Maxim și Celsus, o așază pe primul loc. Cf. G.P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the interplay of positive and negative theology*, Washington, DC 2004, 11, n. 15. Cf. și Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste* 136.

⁷⁸ *Didaskalikos* 10.5 (165.16-34 Whittaker/ Louis).

⁷⁹ Cf. Mansfeld, *Compatible alternative – Middle Platonist Theology* 109.

⁸⁰ *Didaskalikos* 10.5.1 (157.15 Whittaker/ Louis).

⁸¹ *Didaskalikos* 10.5.4 (157.20 Whittaker/ Louis).

⁸² *Didaskalikos* 10.6.1 (157.27 Whittaker/ Louis).

⁸³ Care, așa cum remarcă Meijer (*Plotinus on the Good or the One* 190), nu pare a fi disociată în manieră foarte apăsătoare de *via aphairetica*, în relatarea lui Mansfeld.

⁸⁴ Vezi și Pleše, *Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* 86.

Meijer⁸⁵ introduce o altă *ordine*, în cazul lui Albinus, pornind de la ipoteza că aceste doi „căi”: *via analogiae* și *via eminentiae* impun rezultate pozitive în procesul de cunoaștere a principiului prim, în timp ce negația dă seama de calitatea de a fi ἄρρητος a lui Dumnezeu⁸⁶. Această interpretare, justifică Meijer, s-ar baza chiar pe cuvintele lui Albinus însuși. Platon, afirmă acesta din urmă, îl considera pe Dumnezeu (*arhe*) a fi „aproape inefabil” (μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον); cu toate acestea, însă, s-ar putea obține o anume cunoaștere despre El prin proceduri *via analogiae*⁸⁷ – care ne fac să ne „înălțăm” spre Dumnezeu în calitate de νοῦς⁸⁸ și πρῶτος νοῦς⁸⁹ (parag. 2 și 3)⁹⁰. Albinus deschide apoi paragraful 3 cu o calificare (νοῦς κάλλιστος⁹¹) – care s-ar putea realiza prin *via eminentiae*. În cele din urmă, va introduce treptat o listă de atribute, începând cu ἰδίος, apoi ἄρρητος, αὐτοτελής τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελής τουτέστιν ἀεὶ τέλειος, παντελής τουτέστι πάντη τέλειος, θειότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν – „etern, inefabil, perfect în sine (adică, fără nevoi), veșnic-perfect (adică, totdeauna perfect), și perfect peste tot (adică, perfectul în toate privințele). El este divinitate, esențialitate, adevăr, simetrie, „frumos” și bine”⁹². Meijer remarcă faptul că multe dintre atributele din această listă denotă niveluri de superioritate⁹³, în timp ce altele nu le exprimă deloc sau le sugerează doar într-o mică măsură⁹⁴. Mai mult, unele dintre ele se pot explica din caracterul *arhe*-și-*aitios* al lui Dumnezeu⁹⁵ și mai puțin din superioritatea lui Dumnezeu⁹⁶.

Linia argumentativă albiniană s-ar mai degaja de ambiguitate dacă am accepta justificarea lui Meijer, conform căreia e necesar mai întâi să postulăm existența unei Entități Supreme, *i.e.* un Dumnezeu cu anumite proprietăți, pentru ca abia mai apoi să putem vorbi despre *eminența* acestui Dumnezeu. Ordinea lui Albinus va deveni perfect inteligibilă dacă se pleacă de la situația aporetică din perspectivă

⁸⁵ Meijer, *Plotinus on the Good or the One* 190-191. În viziunea lui Meijer, *metoda negației și calea abstracției* „pregătesc” drumul cunoașterii lui Dumnezeu, iar *calea analogiei* – calea obținerii cunoașterii prin cele inferioare – și *calea eminenței* au privilegiul de a ne furniza o anumită cunoaștere despre Dumnezeu: pe când *calea abstracției* poate juca un anume rol în decursul urcușului *efectiv* al sufletului, celelalte nu pot.

⁸⁶ Pornind de la cazul lui Plotin, care atașează importanță egală tuturor celor trei căi și care le utilizează în chip indiscriminatoriu, Meijer extrapolează analiza și o aplică, pe bună dreptate, și în cazul lui Albinus. Cf. Meijer, *Plotinus on the Good or the One* 190.

⁸⁷ Fără a se menționa în mod expres termenul „analogie”.

⁸⁸ Albinus, *Didaskalikos* 10.2.1 (164.18 Whittaker/ Louis).

⁸⁹ *Didaskalikos* 10.3.1 (164.21 Whittaker/ Louis).

⁹⁰ Cf. *Didaskalikos* 10.1.1-3 (164.7-9): Ἐξῆς δὲ περὶ τῆς τρίτης ἀρχῆς ποιητέον τὸν λόγον, ἣν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγείται ὁ Πλάτων· ἐπαχθείμεν δ' ἂν περὶ αὐτῆς τοῦτον τὸν τρόπον.

⁹¹ *Didaskalikos* 10.3.1 (164.27-28 Whittaker/ Louis): fr. „supremement beau” (trad. Louis 23); en. „supremely fine” (trad. Dillon 17).

⁹² *Didaskalikos* 10.3.4-7 (164.7 Whittaker/ Louis).

⁹³ Eminența: αὐτοτελής, ἀειτελής, τέλειος, παντελής.

⁹⁴ θειότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν.

⁹⁵ ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν.

⁹⁶ Cum ar presupune *via eminentiae*.

epistemologică: v. că „Dumnezeu este *aproape* inefabil”⁹⁷. Dacă acest punct de vedere este unul corect, atunci nu avem de-a face atât de mult cu o „secvență a importanței”, cum credea Mansfeld, cât mai mult cu o „secvență a funcționalității”, cum o numește Meijer⁹⁸.

În plus, pare semnificativ faptul că, în pofida argumentului lui Dörrie⁹⁹ și a lui Mansfeld că *via negationis* este „calea cea mai importantă”, totuși Albinus însuși nu apelează defel la *via negationis*, în primele trei paragrafe din cap. X al *Didaskalikos*-ului: singurele „metode” sau „căi” la care face el recurs în această parte a capitolului sunt *via analogiae* și – într-o formă cumva „acoperită” – *via eminentiae*¹⁰⁰.

Sursele de inspirație ale lui Albinus

Cât privește sursele de inspirație¹⁰¹ ale teologiei negative albiniene, ele pot fi lesne urmărite înapoi către Platon și Vechea Academie, ori către Aristotel și autorii neopitagoricieni.

Ca notă discordantă la opinia lui Krämer¹⁰² – care pleda în favoarea unei transmiteri a teoriei negației din Vechea Academie „direct către medioplatonici” (e.g. Albinus) – Whittaker¹⁰³ va accentua importanța „medierii” neopitagoreice¹⁰⁴: atunci când subliniază *absoluta transcendență* a lui Dumnezeu – i.e. incognoscibilitatea și superioritatea Lui față de Intellect – Albinus pare a indica surse din registrul neopitagorician¹⁰⁵.

⁹⁷ Meijer consideră ca ἄρρητος era ultimul atribut rămas despre care Albinus a vrut să dea o explicație completă. Astfel că, în ordinea atributelor de care se ocupă comentariul, ἄρρητος vine într-un moment cu totul potrivit. Această sincronizare nu are cu nimic de-a face cu „importanța” (Mansfeld), căci în acest caz ἀϊδιός ar fi fost de o importanță mai mare.

⁹⁸ Cf. Meijer, *Plotinus on the Good or the One* 192.

⁹⁹ H. Dörrie (*Vom Transzendenten im Mittelplatonismus*, în Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique, vol. V, Genf 1960, 213 citat în *Ibidem* 192, n. 552) afirmă că, în comparație cu *via negationis*, *via analogiae* și *via eminentiae* au, în medioplatonism, doar „o importanță alternativă”.

¹⁰⁰ Cf. Meijer, *Plotinus on the Good or the One* 192.

¹⁰¹ Vezi J.H. Loenen, *Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation: II. The Sources of Albinus's metaphysics*, *Mnemosyne* 10, 1, 1957, 35-56.

¹⁰² Vezi H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1965, 106-107, 115-119.

¹⁰³ Vezi Whittaker, *Neopythagoreanism and Negative Theology* 112 sq.

¹⁰⁴ Cf. J. Bussanich, *The One and its relation to Intellect in Plotinus: a commentary on selected texts*, Leiden 1988, 114.

¹⁰⁵ Pentru *calea negației* Albinus nu citează nici o autoritate platonice, însă ilustrarea ei trimite către o sursă neopitagoriciană. Dodds își exprima relativă îndoială în legătură cu supoziția că neopitagoricienii ar fi descoperit și extras *metoda negativă* din prima ipoteză din *Parmenide* de Platon; cu toate acestea, ea poate fi considerată drept un rezultat logic al dialecticii regresive platonice și nu există vreun motiv care să legitimeze o origine din spațiul oriental. Cf. Dodds, *The Unknown God in Neoplatonism* 312. În aceeași termeni se exprimă și Festugière, care confirmă că metoda cunoașterii prin excludere sau prin negație a fost deja predată prin intermediul lui Platon și că nu e nevoie să căutăm modele de inspirație orientală: „*via negationis* se găsește la acești autori [sc. Albinus și Celsus] pentru simplul motiv că ea este deja prezentă la Platon însuși”. Cf. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV 135 și 140.

Armstrong¹⁰⁶ argumentase deja, în mod plauzibil, faptul că o porțiune din secțiunea *Didaskalikos* X (v. cea care tratează *via negationis*) ar putea fi inspirată indirect din prima ipoteză a dialogului *Parmenide* a lui Platon¹⁰⁷:

„El (sc. Albinus) discută secțiunea pornind de la prima ipoteză din *Parmenide*. În aceasta, el afirmă că Primul Noûs *nu* este gen, specii (sau formă), diferență, accident (din nou, terminologia aristotelică), rău, bun, cu sau lipsit de calitate, parte, întreg, nu se mișcă, nu este mișcat, nu este asemenea sau diferit”. Cu toate acestea, consideră Armstrong, trebuie avut în vedere faptul că Albinus privea *Parmenide* „doar ca pe un exercițiu logic”¹⁰⁸ și nu ca și când ar conține vreo învățătură metafizică profundă¹⁰⁹. El deci „trebuie să fi fost mai puțin *conștient* de sursa teologiei sale negative”¹¹⁰.

Whittaker¹¹¹ și-a exprimat rezervele față de o astfel de presupunere și a acreditat ideea că medioplatonicii nu au privit *Parmenide* doar ca pe un „caiet logic”¹¹², fără relevanță metafizică, ci că ei pot furniza „o dovadă incontestabilă în ceea ce privește interpretarea teologică pre-plotiniană a primei ipoteze”¹¹³. Aceeași viziune este împărtășită și de Rist, care acceptă ideea că Albinus și-ar fi putut deriva – în mod direct sau indirect – teoriile sale cu privire la „teologia negativă” din *Parmenide*¹¹⁴.

Așa cum demonstra încă din 1928 Dodds¹¹⁵, teologiile negative de inspirație medioplatonică nu pot fi decât „transpunerea dezvoltării firești a doctrinei platonice despre Binele *care depășește ființa prin vârstă, rang și putere*”¹¹⁶ și a speculațiilor referitoare la faptul că *unu nu este* din prima ipoteză a dialogului platonice *Parmenide*. Sursele medioplatonice pleacă de la argumentul din *Parmenide* în favoarea unității absolute a universului, și marchează un pas inovativ către aplicarea acestei unități în cazul unui Dumnezeu care *transcende* universul – convertind astfel dialogul într-un tratat teologic¹¹⁷.

¹⁰⁶ A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* 10.

¹⁰⁷ Cf. și Dillon, *The Middle Platonists* 284-285: „metoda *κατὰ ἀφαίρεσιν*” (a „îndepărtării de attribute”) se poate revendica din interpretările la prima ipoteză din dialogul *Parmenide* (137c-142a) – pasaj care a devenit un exemplu clasic a ceea ce mai târziu a fost etichetată ca *via negationis*”.

¹⁰⁸ Cf. și Rist, *The Neoplatonic One and Plato's Parmenides* 401.

¹⁰⁹ Cf. Albinus, *Didaskalikos* 6.

¹¹⁰ Cf. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe* 16, n. 3. În alt context, Armstrong pare a fi și mai drastic în aprecierile sale față de „teologia negativă” aparținând lui Albinus, considerând-o doar un element discordant și străin în sistemul său, o reminiscență „nedigerată” din tradiția platonică de până la Plotin (*Ibidem* 23).

¹¹¹ Vezi J. Whittaker, „ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ”, *Vigiliae Christianae* 23, 2, 1969, 99.

¹¹² Cf. și Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism* 4.

¹¹³ J. Whittaker, *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity*, în *Idem, Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, 158-159.

¹¹⁴ Vezi Rist, *The Neoplatonic One and Plato's Parmenides* 401.

¹¹⁵ Vezi Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'* 129-142.

¹¹⁶ Cf. Platon, *Republica* 509b9-10: *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*.

¹¹⁷ Cf. Turner, *The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the Timaeus and Parmenides* 43-44.

„Teologia negativă” – chiar dacă înțelegea într-un sens *abstractiv* – a fost o metodă remarcabilă pentru articularea *transcendenței* Dumnezeului Prim. „Abstracția” a devenit o strategie de „portretizare”¹¹⁸ teologică, certificând statutul special al divinității ultime. Teologia negativă poate fi privită deci ca o parte a dezvoltării logicii teismului elenistic, una care va fi perfecționată în chip sistematic de către gânditorii ulteriori, îndeosebi de către Plotin¹¹⁹.

¹¹⁸ J.P. Kenney, *Ancient Apophatic Theology*, în J. D. Turner, Ruth Majericij (ed.), *Gnosticism and Later Platonism*, Atlanta 2000, 268.

¹¹⁹ Cf. Kenney, *Mystical Monotheism* 85. Așa cum susține Kenney (*Ibidem* 83), în *Didaskalikos* descoperim poate cel mai bun exemplu de teologie negativă într-o formă elaborată din tot spectrul medioplatonic și o valoroasă mărturie pentru aceste gen de gândire în perioada anterioară lui Plotin.

PATTERNS OF THE RELIGIOUS COPING IN EASTERN ORTHODOX SPIRITUALITY*

GABRIEL ROMAN**

ABSTRACT. *Patterns of the Religious Coping in Eastern Orthodox Spirituality.* Coping refers to constructive or adaptive strategies, to reduce stress level. When the patients are facing a terminal illness, they use cognitive and behavioral techniques in order to minimize or reduce stress or challenges. The objective of this study is to describe the role of Eastern Orthodox faith in positive patients' end-of-life decisions.

The Eastern Church did not develop any secular concepts regarding medical or psychiatric care, but a therapy of the soul itself. Convincing someone to despise death is (something) far greater than escaping death. Christ's example as a model of an appropriate religious coping expresses the absolute confidence in Father. The true Christian life is not satisfied with the assumption that God is somewhere in heaven, Christianity is about living and permanently improving the relationship with Christ, although it can be difficult for someone to feel the presence of God. The way of augmenting the presence and the joy of Christ in the patient's life is prayer. Suffering increases the ability to pray. The prayer of Jesus, constantly repeated, helps the patient discover the source of peace and hope. The Sacraments - Confession, Communion and Unction – performed by a priest, provide a high level of positive religious coping, valuing the pain and reducing the fear of death. The end-of-life quality may be optimised by a patient's belief in a forgiving God and impeded by a patient's interpretation of the terminal disease as a punishment. However, some religious practices can be considered maladaptive coping strategies, such as hysterical praying for a miracle, questioning

* This text was elaborated during the research within the postdoctoral scholarship in the program POSDRU/89/1.5/S/61879, "Postdoctoral Studies in Health Policy Ethics", reseach theme – "Interdisciplinary Study of the Impact Factors on the Terminal Patients Dignity".

** Research Fellow, University of Medicine and Pharmacy „Gr. T. Popa”, Iasi; Center for Ethics and Health Policy (4, Buna Vestire Street, Iasi); e-mail: garom78@yahoo.com. Recent studies: "Ethical Issues in Communication of Diagnosis and End-of-Life Decision-Making process in some of the Romanian Roma communities", *Medicine, Healthcare and Philosophy*, 2012 (accepted July 01, 2012), "Changes and Challenges in the Statement on the Quality of Dying", in: Mihaela Pop (ed.), *Values of the Human Person. Contemporary challenges*, Lambert, Academic Publishing, Saarbrücken, Germany, 2012, 299-319; „La sérénité à l'approche de la mort chez les Roumains", *Diversité et Identité Culturelle en Europe*, 8 (1), 2011, 48-65.

God's love and loss of hope in a beneficial outcome. Health-care providers need to consider patients' spiritual beliefs and incorporate them into discussions about terminal care.

Keywords: religious coping, spirituality, Jesus Christ, prayer, palliative care, eastern orthodox pattern.

REZUMAT. Pattern-uri ale coping-ului religios în spiritualitatea răsăriteană.

Coping-ul se referă la strategiile constructive sau de adaptare, care pot reduce nivelul de stres. Când pacienții se confruntă cu boli terminale, aceștia utilizează tehnici cognitive și comportamentale, în scopul de a minimiza sau reduce stresul ori provocările. Obiectivul acestui studiu este de a descrie rolul credinței ortodoxe în luarea unor decizii pozitive de către pacienții aflați la finalul vieții.

Biserica Răsăriteană nu a dezvoltat concepte seculare privind îngrijirea medicală sau psihiatrică, ci o terapie a sufletului însuși. A convinge pe cineva să disprețuiască moartea este mai de preț decât evadarea din moarte. Exemplul lui Hristos, ca model de coping religios adecvat, exprimă încrederea absolută în Tatăl. Viața creștină adevărată nu se mulțumește cu afirmația că Dumnezeu este undeva în cer; creștinismul este viață și o permanentă îmbunătățire a relației cu Hristos, chiar dacă uneori poate fi dificil pentru cineva să simtă prezența lui Dumnezeu. Modul de a spori prezența și bucuria lui Hristos în viața pacientului este rugăciunea. Suferința crește capacitatea omului de a se ruga. Rugăciunea lui Iisus, repetată în mod constant, ajută pacientul să descopere izvorul păcii și al speranței. Sacramentele - spovedania, împărtășania și maslul – săvârșite de către preot oferă un nivel ridicat de coping religios pozitiv, valorizând durerea și reducând frica de moarte. Calitatea finalului vieții poate fi optimizată prin încrederea pacientului într-un Dumnezeu iertător și stânjenită totodată de interpretarea bolii terminale de către pacient ca pedeapsă. Cu toate acestea, unele practici religioase pot fi considerate strategii maladaptative de coping, cum ar fi rugăciunea isterică pentru un miracol, punerea la îndoială a dragostei lui Dumnezeu și pierderea speranței într-un rezultat benefic. Cei ce oferă servicii medicale trebuie să ia în considerare convingerile spirituale ale pacienților, mai cu seamă când este vorba de îngrijirea terminală.

Cuvinte cheie: coping religios, spiritualitate, Iisus Hristos, rugăciune, îngrijire paliativă, modelul răsăritean.

Coping is the process of managing stressful circumstances, using cognitive and behavioral techniques in order to master, minimize, reduce or tolerate stress or challenges. Patients frequently rely on religious faith to cope with terminal illness they are facing. For the Orthodox believers, it is important to deal with spiritual issues in clinical settings. The objective of this study is to describe the role of the

Eastern Orthodox teaching in positive patients' end-of-life decisions. My research applies comparative interdisciplinary approaches that integrate theology, medicine and psychology field.

Faith in God's power is essential for physical and psychological accommodation to the vicissitudes of terminal disease. The Church, as a religious institution, codifies and provides ways of expressing religious beliefs and values of the individual. It provides meaning to the remaining period of the terminally patient's life and supports him while facing sickness, pain and the personal "disaster"¹.

Christ facing death - a model of an adequate religious coping

The fear that Christ experienced before His death shows the reality of His participation to our existence till its most tragic end: death. Before Passion, Jesus took Peter, James and John and told them: "My soul is very sorrowful, even to death; remain here, and watch with me. And going a little farther He fell on His face and prayed, saying: My Father, if it be possible, let this cup pass from Me; nevertheless, not as I will, but as You will" (Mt. 26, 38-39)². That is the only thing the Evangelist tells us about the prayer of Jesus on that night, but undoubtedly this prayer was longer than that. Turning to the disciples, He rebuked for finding them sleeping and could not watch even one hour with Him. Then He went back in the same place, and prayed, saying: "My Father, if this cannot pass unless I drink it, Your will be done." (Mt. 26, 42). Then He came back to the three Apostles and, finding them asleep, He did not wake them up, but went back to the place of prayer.

One can easily see that in the first prayer, Jesus asks the Father to let the cup pass from Him, but after He had found the disciples asleep and rebuked them, He changed the content of the prayer: "My Father, if this cannot pass unless I drink it, Your will be done". The weakness of the disciples revealed to Christ the necessity of His sacrifice, without which the mankind would have continued the perishing sleep³.

Panic-stricken, Christ withdraws and asks for help, but He does not get any response. Anxiety is obvious, and fear becomes extreme. According to the Gospel of Luke, "And being in an agony He prayed more earnestly; and His sweat became like great drops of blood falling down to the ground" (Lk. 22, 44). The Lucan narrative describes the phenomenon of hematohidrosis, explained

¹ J. Clarke, Religion and spirituality: A discussion paper about negativity, reductionism and differentiation in nursing texts, *International Journal of Nursing Studies*, 43, 2006, 777.

² *** The English Standard Version, New York, NY: Oxford University Press, Crossway Bibles, 2001.

³ Fr. Gh. Calciu, Patimile, Moartea și Învierea Domnului [Passions, Death and Resurrection of the Lord] (April 26, 2005), <http://www.scribd.com/doc/14255974/Patimile-Moartea-i-Invierea-Domnului>.

by medicine only at the end of the 19th century: around the sweat glands there is a network of blood vessels. Because of the intense stress, blood vessels contract, then as anxiety grows weaker, they expand to the point of breaking. Blood passes into sweat glands and it is then pushed to the surface, mixed with perspiration⁴.

The Christ's example on the cross can be analyzed and accepted as an appropriate model of religious coping. It is an example that expresses absolute confidence in the Father. Living the common fate of a human being who feels alone in the face of death, Christ, as a man, shouted, "My God, my God, why have you forsaken me?" (Mt. 27, 46). His cry is the cry of the human creature who wants to live forever, being created in the image of the eternal living God. But at the moment of his death, man finds that the ultimate source of life support is not to be found in the human creature itself, but in God the Creator.

The creature requires a response or an explanation of death, but not a word is given to this question, because the living God does not recognize Himself in death. Death has no *logos* (reason) or roots in God, it is a consequence of Adam's sin, the fall off from the communion with God - the Source of life. On the other hand, the silence of God the Father is also the greatest expression of pain that no words can express, when the Son became man, died on the Cross, thus following the way of the human condition.

For Christ, the separation of soul and body was painful. There was a restraint of godly power to overwhelm this pain. But it does not make Jesus doubt, as it happens with dying people who do not believe firmly. For He told to the thief on the right: "Truly, I say to you, today you will be with Me in Paradise." (Lk. 23, 43). So only in the sense of Father's retainer, to overcome with His divine power, His Son pains of death, as a man, can be interpreted Jesus' words: "My God, my God, why hast thou forsaken me?"

The Father remains for Christ not only a concrete reality, but also a deeply felt one, let there be the distance God seems to keep. With this cry, Jesus shows that because of the desire to fully join the Father, as a man, He accepts the pain of death, so that the dying can learn to accept these pains, out of the same desire, namely for the sake of their love for Christ⁵.

Before being nailed to the cross, Jesus was given to drink "wine mingled with gall", according to the evangelist Matthew (27, 34) or, according to Mark, "with myrrh" (15, 23). Matthew's mention of vinegar and gall offered to Jesus before the crucifixion refers to Psalm 69, 21: "They gave me poison for food, and for my thirst they gave me sour wine to drink". Gall was actually myrrh, known as an effective anaesthetic in those days. Even in the Romanian tradition, phrases

⁴ H.R. Jerajani, Bhagyashri Jaju, M. M. Phiske & Nitin Lade, Hematohidrosis – a rare clinical phenomenon, *Indian Journal of Dermatology*, 54(3), 2009, 290–292, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/20articles/20PMC2810702/>.

⁵ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* [*The Dogmatic Orthodox Theology*], 3rd vol., Bucharest 1997, 157.

such as “Sitting as (good) myrrh” or “To be as silent as myrrh” illustrate the psycho-spiritual properties of this resin. Jesus “tasting, did not want to drink” (Mt. 27, 34), to live aware the last moments of His earthly life.

Jesus had lost much blood because of the torture, which caused Him a terrible thirst, as professed by himself: “I thirst” (Jn. 19, 28). A Roman soldier brought to His mouth a sponge soaked in vinegar, that Christ took (In. 19, 30). In the Bible, vinegar is mentioned as a food flavoring substance or as an energy drink⁶. At the time of Christ, especially the Roman soldiers used diluted vinegar as invigorating and tonic, calling this refreshing drink “posca”⁷. Adding vinegar in water had a disinfectant effect, killing bacteria. The fact that Christ accepts this drink may be an argument against the temptation of terminally ill patients to hasten their death in various ways, including by interrupting feeding or hydration. Life is given us by God and only He decides its end.

The miracles of Christ, by which He gives and prolongs human life, give life and death a different meaning from the general perspective the man alienated from God normally has. Although the Lord demonstrates His condescension to human weakness, His aim is not to miraculously heal, but the liberation of man from sin⁸: “But to know that the Son of man has power on earth to forgive sins – He said to the paralyzing - I say to you, get up, take up your bed and go to your house” (Mk. 2, 10-11). Miraculous healings and resurrections of the dead, committed by Christ, are also “signs” of the presence of His Kingdom. If man is not led to it, then “sign” loses its meaning. In turn, the Church is called to work on the same aspect. Its purpose is not to temporarily save people from biological death, but to finally deliver them from the fear of death and death itself. For the Church - St. John Chrysostom says – “to convince someone to despise death is (something) far greater than to escape him from death”⁹.

Remembering their impending death, Jesus urges his listeners to repentance and preparation for the eternal life (Lk. 12, 16-21, 16, 19). Moreover, the remembrance of death is an essential element of the Christian tradition in general.

The righteous Job. Since the Job’s cry of pain, a true triumph of suffering¹⁰, passed through the veil of darkness and indifference of the world, generations, one after another, have reviewed this religious coping model of a character who endured for a long time leprosy or “skin lesions” as they would be defined by the language of a physician specialist nowadays. Like Job, the dying acknowledge

⁶ E.g. after working, Boaz invited Ruth to eat with him, offering her bread dipped in wine vinegar (Ruth 2, 14).

⁷ J.M. Wilkins & S. Hill, *Food in the Ancient World*, Blackwell Publishing 2006, 176.

⁸ X. Leon-Dufour, *Face à la mort. Jésus et Paul [Facing Death. Jesus and Paul]*, Paris 1979, 31.

⁹ John Chrysostom, *Homilies on Matthew*, Sermon 34, *Patrologia Graeca* 57, 375-6.

¹⁰ Vl. Peterca, *Drama lui Iob, drama omului [Job’s drama, man’s drama]*, Iași 1997, 11.

that health is a gift from God, received for a determined period from the Giver of life and health¹¹. Health is not something that we deserve mandatorily or we can manage to our own will, but firstly it is, like salvation, God's gift¹².

In Job's case, the efficient coping alternates with the inefficient one, despair with hope, closeness to God, through prayer, with alienation from Him by despair (Job 17, 16, 21, 10, 20, 19, 22)¹³. We meet a Job stoically enduring the loss of all goods and household (v. 1, 20) and another Job who reacts, strongly urging the justice (3, 3, 10, 2, 8)¹⁴. The character confesses that when he was in plenty and prosperity, he had only heard about God, but through directly experiencing suffering he could personally meet his Creator and was able to discern the enormous difference between hearing and theorizing and seeing with his own eyes, that is to experience God's plan¹⁵. Job's experience is reiterated with each patient. Nobody gets away from suffering as unchanged or as he came in: suffering consumes some, it definitively hardens others, but it becomes a true test that you can pass or not. Also, for any terminally patient, the spiritual component determines his behavior to a significant extent. He may know all phases, from unconditional acceptance (but is it normal? would not it be a transient form of excitement?), up to a total refusal to accept the situation that leads to depression, anxiety and despair, without any change of the details of the inescapable nature of death.

The patient's behavior is an expression of his freedom, that can be expressed as a belief, a philosophy or a categorical agnosticism. In any case, it should not be less worthy of respect. Between these two extremes there lies the balanced attitude of Christ in Gethsemane (Mt. 26, 39), an attitude which expresses a desire for legitimate health and life, along with faith in God¹⁶.

¹¹ "He said: 'Naked I came from my mother's womb, and naked I shall depart. The Lord gave and the Lord has taken away; may the name of Lord be praised!'. In all this, Job did not sin by charging God with wrongdoing" (Job 1, 21-22).

¹² At the prayer of St. Paul to be healed of his disease, God's answer was: „My grace is sufficient for you, for my power is made perfect in weakness” (2 Cor 12, 9). The disease of the Apostle was a divine pedagogy, not to boast him for the lots of presents received from God.

¹³ R. Sutherland, *Putting God on trial: The Biblical Book of Job. A literary, legal and philosophical study*, London 2006, 103.

¹⁴ V. Prager, Short sketch of the Jewish people history, in: V. Prager (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Judaism*, Bucharest 2001, 370.

¹⁵ P. Semen, *Experiența umanului cu divinul după Sfânta Scriptură. Teologie biblică [The human experiencing of the divine in the Bible. Biblical Theology]*, Iași 2007, 225.

¹⁶ D. Beaufile, *Perspectiva creștină asupra acompanierii bolnavilor în faza terminală a vieții [Christian perspective on the accompanying of the sick in the terminal phase of life]*, in: D. Beaufile, B. Bobrinsky, J. Breck et al. (eds), *Bioetica și taina persoanei: perspective ortodoxe [Bioethics and the mystery of the person. Eastern-Orthodox perspective]*, Bucharest 2006, 228.

Potential benefits and harmful effects of religious coping in terminal illness. In a classification of religious coping contents, K.I. Pargament *et al.*¹⁷ proposed three subtypes:

- Collaboration, which refers to a coping style, where the responsibility belongs to both: the person and God (e.g. “We act together, me and God”);
- Self-governance or self-administration, attitude that promotes the perspective that, although God exists, He is not directly involved in how the person deals with the situation (e.g. “When I experience difficulty, it’s only myself who decides what to do”);
- Adjournment, which argues that adaptation and the evolution of the disease are entirely the responsibility of God (e.g. “It’s not my job to think about different solutions to my problems, because God provides them for me!”).

Types of collaboration and self-governance are correlated and positively related to adaptation to a terminal illness¹⁸.

Some adaptation strategies found in religion may have harmful effects on dying patients. Examples of religious practices to the detriment of coping include the hysterical prayer for a miracle, questioning God’s love, loss of hope in a beneficial result, blaming God for any distress, which motivates anger towards God¹⁹. There are studies that suggest that negative religious coping is associated with more psychological distress and increased risk of mortality²⁰.

For shaping patterns of religious coping in the Orthodox area, we assume that there is no life without quality. It is devoid of meaning, of dignity and quality only life devoid of holiness, of eschatological purpose, life in which God is absent²¹. From the perspective of spiritual anthropology, we are, regardless of our frailty, the bearers of values that make us unique, irreducible, distinct from any form of life, that is why human dignity has a dynamic character and validity.

The patient must understand that life is sacred. Its quality is resulting from its sacredness and not vice versa. Quality of life can be discerned from the sanctity of life, for it should have an eschatological perspective and not an

¹⁷ K.I. Pargament, J. Kennell, W. Hathaway *et al.*, Religion and the problem-solving process: Three styles of coping, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 1988, 90–104.

¹⁸ Th.V. Merluzzi, R.C. Nairn, K. Hegde *et al.*, Self-efficacy for coping with cancer: revision of the Cancer Behavior Inventory (version 2.0), *Psycho-Oncology*, 10 (3), 2001, 206–217.

¹⁹ J.J. Exline & El. Rose, Religious and spiritual struggles, in: R.F. Paloutzian & C.L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York 2005, 315–330.

²⁰ J.J. Exline, C.L., Park, J.M. Smyth & M.P. Carey, Anger toward God: Five foundational studies emphasizing predictors, doubts about God’s existence, and adjustment to bereavement and cancer, *Journal of Personality and Social Psychology*, 100, 2011, 129–148; J.J. Exline, A.M. Yali & M. Lobel, When God disappoints: Difficulty forgiving God and its role in negative emotions, *Journal of Health Psychology*, 4, 1999, 364–379.

²¹ Șt. Iloaie, *Cultura vieții. Aspecte morale în bioetică [Culture of life. Moral issues in bioethics]*, Cluj-Napoca 2009, 85.

immanent reason. In Orthodoxy, death or quality of life are best seen as “centered on loving God and the neighbor, rather than on own convenience”²².

An addaptative and active coping pattern, useful in dealing with adversity and especially disease, can consist of rituals, experience and interhuman relations. The way a patient practices religious coping is important. There are rigid patients, that dwell on certain interpretations and practices, also flexible persons who are capable of cognitive reconstructing, of reinterpreting past events, of rediscovering new religious aspects after the event of a reserved prognosis or diagnosis²³.

The prayer. In the Orthodox space, there is no discrimination between health care needs and liturgical needs. These can be fully understood only in a liturgical context. Christian liturgical response to disability and illness localizes the pain in the drama of salvation and aims at the spiritual healing, pointing the human energies to love and worship God with all our heart²⁴. Eastern Christianity provides spiritual care therapy rather than metaphysical discourse, because the role of theology is a curative one in spiritual terms.

In the Akathist Hymn of the Holy Cross, one can find the following passage: “How can I wish I escaped the Cross, seeing my Lord is high on it? How do the tortures seem terrible to me, when I see my Lord accepting them with love and asking for them and thinking they are of high honor for Him? Shame on me is rightful, if I grieve for the evils caused by people and temptations brought by demons, my body and my evil mind, or for my poverty and diseases that come on me by God’s will for my sins, because He sends them to me so I can get closer to Him.”²⁵

Suffering increases our ability to pray²⁶. It is true that suffering can be accepted until people reach certain limits. Beyond the limits of endurance, suffering and turmoil reduce the patient to a tortured body, unable to reason, to pray or, worse, all these cause the person’s revolt²⁷. In the *Life of Our Pious Father Dorotheos* we find an episode when he advises his disciple who was slowly passing away and had confessed that he could no longer pray: “Forget about praying, just

²² H.T. Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă* [*The fundamentals of Christian bioethics. The Orthodox perspective*], Sibiu 2005, 419.

²³ C.I. Drăgănescu & A.M. Dima, Religiozitatea și sănătatea psihică [Religiosity and psychical health], in: E. Avram (ed.), *Psihologia sănătății* [*Health Psychology*], 5th vol., Bucharest 2011, 152-155. 149-171.

²⁴ Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine* ..., 436.

²⁵ *Acatistul sf. Cruci* [*Akathist to the Precious Cross*], http://acatistier.dap.ro/Acatistul_Sfintei_Cruci.htm.

²⁶ C. Gavrilovici, Finalul vieții la începutul ei [The end of life at his beginning], in: M.G. Buta (ed.), *Medicii și Biserica* [*The doctors and the Church*], 6th vol.: *Perspectiva ortodoxă contemporană asupra sfârșitului vieții* [*Contemporan Orthodox perspective on the end-of-life*], Cluj-Napoca 2008, 79.

²⁷ Buta, Întâlnire cu muribunzii [Meeting the dying], in: Buta (ed.), *Medicii și Biserica* [*The doctors and the Church*], 205.

mention God and think you are in front of Him”²⁸. The sense of the closeness that a dying person experiences in his relationship with the divine makes suffering worth and valuable.²⁹

These considerations of the Orthodox spirituality are confirmed by the results of a newer discipline, neuroscience³⁰, which investigates the neural mechanisms of spirituality and records the effects that religious beliefs and experiences have on the brain. Moreover, it can provide valuable data about how people understand God (as an image, feeling, thought or deed), what reaction He causes, how is transformed into a perception that is felt as real and significant.

In June 2010 were released the results of a research conducted at the University of Manchester, that proved that in the case of the people who used to often practice prayer or meditation, pain has a less profound emotional impact³¹.

A study conducted at Massachusetts General Hospital³² suggests the existence of certain structural differences between the brain of people who observe a consistently spiritual program and the ones without any practice in this area. It showed significant changes in the brain structure and activity as a result of a coherent spiritual program. 16 people attended a meditation program conducted during eight weeks. Investigations have shown a significant improvement of the attention and focusing in the case of these people, compared with the results they had obtained two weeks before the beginning of the study. Moreover, imaging analysis revealed some differences that occurred in areas indicated by previous researches as being active in spiritual exercises, in meditation.

Observations showed a significant increase in gray matter density in the hippocampus, an area known in neuroscience as having an important role in learning and memory processes, also in the structures normally associated with self-awareness, compassion and introspection. In parallel with the data obtained by image analysis, participants reported significant reductions in the intensity of stress states experienced during the program, levels that correspond, according to

²⁸ See Viața cuviosului părintelui nostru Dositei, ucenicul cuviosului Dorotei [*The life of our Pious Father Dositheus, the disciple of the Pious Father Dorotheus*], http://paginiortodoxe.tripod.com/vsfeb/02-19-cv_dositei.html.

²⁹ G. Roman, Perspectiva spiritualității ortodoxe asupra copingului religios la pacienții terminali [The Perspective of the Eastern-Orthodox spirituality on religious coping for the terminally patients], in: V. Sava (ed.), *Studia Theologica Doctoralia* II, Iași 2011, 465.

³⁰ The founder of this discipline is considered to be Andrew Newberg, whose book, *Why God Won't Go Away - Brain Science and the Biology of Belief* [*De ce nu dispăre Dumnezeu - Știința creierului și biologia credinței*], was released in 2008, transl. Ramona Neacșa, Bucharest, Curtea Veche Publishing House.

³¹ Ch.A. Brown, A.K. Jones, Meditation experience predicts less negative appraisal of pain: Electrophysiological evidence for the involvement of anticipatory neural responses, *Pain* 150 (3), 2010, 428-438.

³² Ch. Nicholson, Meditation Correlated with Structural Changes in the Brain (published January 22, 2011), <http://www.scientificamerican.com/podcast/episode.cfm?id=mediation-correlated-with-structural-11-01-22>.

the researchers, to the decrease of the gray matter density in the amygdala. Indeed, the images have confirmed a reduction in density for this area known as having a role in anxiety and stress.

The Sacraments of the Church before the moment of death. Dying patients receive less of the scientific competence, but expect more of the priest or confessor, especially when suffering is so overwhelmingly obvious because it is accompanied by fear³³. Through the Sacraments of the Church, dying Christians may acquire the power to live the rest of life as a form of total trust in God and as a total handing in of their life following the example of Christ who lived and died in an exemplary obedience to His Father. Before the moment of death, repentance restores ourselves in advancing on our way towards death with Christ. Suffering must bring the peace with the past and divinity, obliterates sin and determines the confession.

The Sacrament of Eucharist gives us Christ, Who accepts, as a Person dwelt in our person, our death through which He passes us to resurrection. Communion on the bed of suffering is not a sort of pledge of death, for in the prayers of the canon of the Eucharist, we ask that the body of Christ be with us for removing the pains and sorrows. However, if he leaves this world, the Christian will pass away at peace with God and with the others, with the hope that the Communion's deathbed pledges personal encounter with God and His everlasting presence in the eternity.

To bear pain with patience, the dying patient is given the grace of Holy Unction. This Sacrament is not for death³⁴, but for a recovered and purified life³⁵. The passage from the second prayer of the service testifies: "ever staying with him, keep him safe for the rest of his life"³⁶.

The fact that the patient calls the priests to pray for him supposes and involves his faith in God's work through this Sacrament. The Unction is usually performed in front of many believers, who pray simultaneously with the priests. The celebration of this Sacrament by more priests (seven, or even two) shows the will of the Church to set more of its forces in motion, through the communion of prayer and love, the intention of the community to provide one of them for the helplessness and the bodily ailments which torment him. Man feels the need of communion especially when he is racked by disease.

³³ Gavrilovici, *Sfârșitul vieții la începutul vieții*, 80.

³⁴ The Holy Unction is not considered by Orthodoxy Church a preparation for death („extrema unctio”), nor practiced once at the last moments of life („in articulo mortis”), without the hope of healing, as in the Roman-Catholic Church, that is performed as an exclusive preparation for the pass into eternity, reason for calling it *sacramentum exentium* (the sacrament of those who leave). Cf. Fr. V. Sava, *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică – prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă* [*The Holy Sacraments in the Roman-Catholic liturgic tradition. Presentation and assessment from an Orthodox perspective*], Iași 2007, 222.

³⁵ Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 139.

³⁶ Office of the Holy Oil, <http://www.anastasis.org.uk/euchelai.htm>.

In times of turmoil, anxiety and fear of dying, relatives and the Church's prayers comfort and help him, strengthen faith and hope that he will meet the Lord of life. In the Orthodox Church's practice, there are two services for those who face death: the *Service at the hard passing away of the soul* and the *Canon to Our Lady before the moment of death*,³⁷ a final prayer that offers man the opportunity to express repentance and the wish to return to God, from whom he has estranged during his life. So, we can ask God to take faster the life of a person whose agony is long and painful. As in the prayer of Jesus to the Father in the Garden of Gethsemane, we may pray for deliverance, but must accept the will of God: "Your will be done." (Mt. 6, 10)

The pattern of coping recommended by the Orthodox Christian tradition is an active one, as a prayer from the Holy Unction service states: "As often as you fall, arise and you will be saved."³⁸ Also Christ addressed to the monk Silouan from the Athos Mountain (20th century) the admonition: "Keep your mind in hell and despair not"³⁹, a consolation for all those who grow tired and weary under the weight of existence, who face misfortune, illness, loneliness, etc. Fatalism, minimized to the saying "One cannot but obey what has been written for him", does not reflect the spirit of the Orthodox spirituality.

Conclusions

When patients are faced with adversities, like severe, life-threatening illness they frequently turn to the soul's closest means of adjustment, spirituality and religion. Among the consequences of religious coping we may count: the discovery of a meaning or cause that the patient attributes to the disease, comfort, sense of belonging to a community, the solution to their problems and spiritual orientation.

The death of Christ and the saints teach the patients what is good death. Voluntary acceptance of the Cross by Christ is the best example of taking on pain. The Gospel is not just a teaching on what Jesus thought and said, but it also wants to open the reader to an existential attitude, by which s/he may be united to Jesus in person. To be Christian means to have been clothed with Christ not only into His life, but into His death, in obedience to the Cross (Rom. 6). Christ and the saints reveal in their lives and deaths a morality of life and death inaccessible to mere rational thinking.

The sky of the soul may darken and weigh heavily on the serious ill person, so that s/he doesn't know how to find the light. But s/he knows that the stars are much brighter when the sky is darkest.

³⁷ *** *Molitfelnic [Euchologion]*, Bucharest 2007, 158, 165.

³⁸ Office of the Holy Oil, <http://www.anastasis.org.uk/euchelai.htm>.

³⁹ M.C. & I.I. Ică jr. (eds.), *Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui! Spiritualitatea sfântului Siluan Athonitul* [*Keep your mind in hell and despair not. The Spirituality of Saint Silouan the Athonite*], Sibiu 2003.

It is important that those who provide spiritual aspects of terminally ill care – priests, pastoral counselors, psychologists – identify ineffective coping patterns (like the vain hopes in miraculous cures or the blame cast on God), to discuss with the patient, to support him in analyzing the cause and the consequence of that kind of adaptation, in reviewing and reinterpreting the facts, the ideas, because ultimately, going through a process of cognitive restructuring, the patient could develop an adaptive coping that will help him to reach the stage of acceptance of the terminal phase, of reconciliation with the fate, with God. It is important to avoid allowing the dying to self-blame, insisting on the Christian teachings that the disease can be a mysterious divine pedagogy, a quiet, but intense call to spiritualisation, to humility, a call to the seeking of our souls' salvation, accompanied by an intention to heal the body.

Collaboration between the physician, psychologist and priest, in terms of the methods of coping, makes the dying with a Christian life feel the joy of Christ in their hearts, despite the suffering they experience. Their testimony facing the weakness would imitate the Apostles and martyrs' attitude, admirably summarized by St. Paul: "(...) by great endurance, in afflictions, hardships, calamities, (...) as unknown, and yet well known; as dying, and behold, we live on; (...) as sorrowful, yet always rejoicing." (2 Cor. 6, 4, 9-10).

GRAVURILE STRASTNICULUI DE LA BUDA DIN 1816*

ANCA ELISABETA TATAY**

ABSTRACT. The Woodcuts of the Strastnic of Buda from 1816. Between 1780 and 1830 the activity of the Romanian section of the University Typography at Buda was very fruitful, as there had appeared about 240 books, many of them illustrated with woodcuts, puncheon prints and lithographs. Among these books, the *Strastnic* of 1816, bound sometimes together with *Triod*, holds a special position, both of them being carefully executed as regards the graphic art. *Strastnic* is a church book which comprises the divine services during the Passion Week, the week before Easter, from the raising of Lazarus to Christ's Resurrection. Therefore the 10 main engravings (containing narrative scenes) are related to the text. Beside these it also includes 9 varied frontispieces and vignettes. They are all cut in wood and no one is signed. The woodcuts rendering narrative scenes (except one) have their sources of inspiration in similar illustrations of old Romanian books such as *Triod* printed at Râmnic in 1731 and 1761, for several times the latter being inspired by the *Triod* of Buzău from 1700, which in their turn, followed the models of the Ukrainian versions found in the books at Kiev and Lvov from the 17th century. Ichnographically and stylistically the engravings of Buda belong to Byzantine-Balkan and Byzantine-Russian tradition, being carefully executed and printed. In conclusion, I consider the *Strastnic* from 1816 to be one of the most beautiful books printed at Buda.

Keywords: University Typography of Buda, old Romanian book, xylograph, Passion Week, Strastnic

* Acest studiu este finanțat dintr-un grant al Consiliului Național al Cercetării științifice, CNCS-UEFISCDI, cod proiect: PN-II-ID-PCE-2011-3-0314.

** Doctor în istorie. Bibliotecar la Biblioteca Academiei din Cluj Napoca. Din lucrările publicate: *Tabăra Internațională de Artă „Ioan Inocențiu Micu-Klein” de la Blaj, Edițiile I-X (1997-2006). Sacrul reflectat în colecția prezentă*, Alba Iulia, Editura Altip, 2007 (în colaborare cu Cornel Tatai-Baltă); *Xilogramura de la Sibiu (sfârșitul secolului al XVIII-lea -începutul secolului al XIX-lea)*, Alba Iulia, Editura Altip, 2007; *Tradiție și inovație în tehnica și arta ilustrației cărții românești tipărite la Buda (1780-1830)*, Alba Iulia, Editura Altip, 2010; *Ilustrațiile Evangheliei de la Sibiu din 1806*, în *Cultura creștină*, Serie Nouă, Anul IX, nr. 3-4, 2006, p. 218-227; *Ilustrațiile Triodului de la Buda din 1816*, în *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica, 12/2, 2008, p. 283-296; *Xilogramurile Mineiului de la Buda din 1804 și 1805*, în *Apulum*, XLVI, 2009, p. 119-138. Contact: ancatatai@yahoo.com

REZUMAT. Între 1780 și 1830 activitatea secției românești a Tipografiei Universității din Buda este deosebit de bogată, aici apărând aproximativ 240 de cărți, multe dintre ele ilustrate cu gravuri în lemn, metal sau piatră. Între acestea, *Strastnicul* din 1816, coligat uneori cu *Triodul*, ocupă un loc aparte, amândouă fiind îngrijit lucrute din punct de vedere al artei grafice. *Strastnicul* este cartea bisericească ce cuprinde slujbele din săptămâna Patimilor, săptămâna dinaintea Paștilor, de la Învierea lui Lazăr până la Învierea lui Hristos. Ca atare, cele 10 gravuri principale (care conțin scene narrative) sunt în legătură cu textul. Pe lângă acestea, mai întâlnim încă 9 frontispicii și viniere diferite. Executate în lemn, nici una nu este semnată. Gravurile cu scene narrative (mai puțin una) își au sursele de inspirație în ilustrațiile similare din cărțile românești vechi precum *Trioadele* tipărite la Râmnic în anii 1731 și 1761, de cele mai multe ori acestea din urmă fiind inspirate din *Triodul* de la Buzău din 1700, care la rândul lor își găsesc modelele în variantele ucrainene din tipăriturile secolului al XVII-lea de la Kiev și Lvov. Din punct de vedere iconografic și stilistic gravurile de la Buda aparțin tradiției bizantino-balcanice și bizantino-ruse, fiind îngrijit lucrute și tipărite. Acestea fiind spuse, considerăm că *Strastnicul* din 1816 este una dintre cele mai frumoase cărți românești tipărite la Buda.

Cuvinte cheie: Tipografia Universității din Buda, carte românească veche, xilogravură, Săptămâna Patimilor, *Strastnic*

Prima carte românească iese la lumină în Tipografia Universității din Buda (proaspăt mutată aici de la Tîrnavia) în anul 1780. Timp de o jumătate de secol activitatea secției românești a oficinei în cauză este deosebit de bogată: vor apărea aproximativ două sute patruzeci de cărți, multe dintre ele ilustrate cu gravuri în lemn, metal sau piatră. Tipăriturile religioase sunt mai puține la număr decât cele laice, întrucât politica de editare era mai liberală, devansând astfel cu câțiva zeci de ani cărțile din principate¹.

Între acestea, *Strastnicul* din 1816, coligat uneori cu *Triodul*, ocupă un loc aparte, amândouă fiind îngrijit lucrute din punct de vedere al artei grafice. Ele sunt decorate cu cadrul de foaie de titlu, ilustrații, frontispicii, viniere, litere ornamentate, unele prezente în ambele cărți, sau de mai multe ori într-o carte, toate fiind executate în lemn și lipsite de semnătură².

Podoabele grafice din *Strastnic* nu sunt consemnate și nici reproduse în *Bibliografia românească veche* de Ioan Bianu, Nerva Hodoș și Dan Simonescu³ sau

¹ A. Veress, Tipografia românească din Buda, *Boabe de grâu* III, 12, 1932, 593-615; M. Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, București 1968, 121.

² Despre *Triod* vezi: A.E. Tatay, Gravurile Triodului de la Buda din 1816, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica* 12/2, 2008, 231-243.

³ I. Bianu/ N. Hodoș/ D. Simonescu, *Bibliografia românească veche (1508-1830)*, Tom. I-IV, București 1903-1944 (în continuare BRV).

în completările ulterioare aduse acesteia de către Daniela Poenaru⁴ sau Dan Râpă-Buicliu⁵. Nici Gh. Oprescu⁶, în *Grafica românească în secolul al XIX-lea* nu pomeneste această tipăritură, în schimb Dragoș Morărescu⁷ reproduce gravurile *Cina cea de taină* și *Scene din viața lui Iosif*. Astfel, în cele ce urmează, ne propunem să analizăm materialul grafic al *Strastnicului* de la Buda, să evidențiem valoarea lui artistică, precum și să stabilim eventualele surse de inspirație.

Strastnicul este cartea bisericească ce conține slujbele din săptămâna Patimilor, săptămâna dinaintea Paștilor, de la Învierea lui Lazăr până la Învierea lui Hristos. Ca atare, cele zece gravuri principale (care conțin scene narative) sunt în legătură cu textul. Pe lângă acestea, mai întâlnim încă nouă frontispicii și viniete diferite. Ne vom ocupa de toate în ordinea apariției lor.

Cadrul foii de titlu (32x19,5 cm) reprezintă o amplă arcadă sprijinită pe coloane cu capiteli compozite și fusuri canelate. Pe acestea din urmă se înfășoară în spirală, în chip grațios, câte o ghirlandă vegetală. În jur se află două scene – una sus și alta jos – și numeroși sfinți.

Astfel, în partea superioară a cadrului se desfășoară, înscrisă într-un patruleob alungit, scena *Ospățul lui Avraam* sau *Cina din Mamvri*. Este vorba de reprezentarea iconografică bizantină a *Sfintei Treimi*. Cei trei îngeri călători (Sfânta Treime) sunt ospățați de Avraam și Sara lângă stejarul din Mamvri. Purtând aripi, îngerii sunt așezați în jurul unei mese rotunde pe care se află diverse vase și bucate. Fiecare dintre ei are în jurul capului nimb cruciger (cu inscripția *OωN*, care întregită se traduce prin: „Eu sunt cel ce sunt”, cuvinte spuse lui Moise de Dumnezeu pe muntele Horeb), iar într-o mână crucea. Avraam și Sara, redați în picioare, sunt dispuși lateral, încadrând simetric scena cu inscripția *Σ(φάν)τα Τρ(οι)τε*.

În colțurile de sus ale cadrului, flancând scena mai sus descrisă, sunt dispuse, sub câte o arcadă și însoțite de inscripții ce le desemnează, personajele biblice: *Maica Domnului*, cu mâinile împreunate în semn de rugăciune, și *Sfântul Ioan*. Redate în picioare, aureolate, purtând veșminte specifice, privesc la scena ce se desfășoară între ele.

Sfântul Nicolae binecuvântând cu mâna dreaptă, înveșmântat ca arhieru (mitră, stihar, sacos, omofor brodat cu cruci) și așezat pe un tron destul de simplu, dar impunător, este înfățișat în partea inferioară a cadrului, la mijloc, sub o arcadă sprijinită pe coloane cu fusurile torsadate. De o parte și de alta a sa figurează, în câte un medalion oval, *Isus Hristos* și *Fecioara Maria* înfățișați bust, în semiprofil, plutind pe nori și privind spre figura centrală. Isus binecuvântează cu dreapta, în stânga ține Evanghelia închisă, iar Fecioara are brațele învelite în maforion.

⁴ D. Poenaru, *Contribuții la Bibliografia românească veche*, Târgoviște 1973.

⁵ D. Râpă-Buicliu, *Bibliografia românească veche, Additamenta, I (1536-1830)*, Galați 2000.

⁶ Gh. Oprescu, *Grafica românească în secolul al XIX-lea*, Vol. I, București 1942.

⁷ D. Morărescu, *Xilogravura în cartea românească de la Buda. Xilografii Sfântului Damaschin*, *Biblioteca 3*, 2000, 86-87.

În colțurile de jos ale cadrului, mărginind cele trei personaje descrise anterior, sunt plasate figurile arhierilor: *Sfântul Ioan Zlatoust (Gură de Aur)* și *Grigorie Bogoslovul (Teologul)*. Lipsiți de aureolă (ca și Avraam și Sara), ei sunt îmbrăcați în veșminte specifice rangului lor. Unul dintre ei ține în mâini Evanghelia, în timp ce celălalt ține în mâna dreaptă cârja arhierască.

Cadrul de titlu prezintă lateral șase medalioane cu sfinți, câte trei de fiecare parte: *Cosma, Iosif Monah, Mitrofan*, la stânga; *Ioan Damascin, Teofan Monah, Teodor Studitul*, la dreapta. Ei poartă în mâini câte o filacteră desfășurată sau câte o carte închisă – Evanghelia. Acești sfinți, care aparțin Bisericii Răsăritene, sunt înveșmântați cu tunică și mantie, unii având pe cap culion. Toți sunt aureolați și privesc spre axa centrală. Pe suprafața cadrului foi de titlu mai întâlnim flori stilizate, elemente vegetale, tablele legii și altele.

Gravura foi de titlu, identică în *Triodul* și *Strastnicul* de la Buda din 1816, a apărut anterior în toate cele 12 volume ale *Mineiului* cu cele două ediții ale sale, din 1804 și 1805, și în *Octoiul* din 1811, publicate în aceeași tipografie. Gh. Oprescu, descriind cadrul foi de titlu din *Octoiul* din 1811 (același cu cel al *Strastnicului* din 1816, precum am arătat mai sus) spune, printre altele, următoarele: „Acest ancadrament (...) este evident format din bucăți, luate probabil din volume mai vechi, care se mai găseau în tipografia din Pesta”⁸.

Xilogravura în cauză, de mari dimensiuni, cu o ținută impunătoare, lucrată cu o deosebită migală și îngrijit reprodușă, a avut ca punct de pornire lucrări similare existente în cărți tipărite la Râmnic: *Octoih*, 1750; *Antologhion*, 1752; *Triod*, 1761; *Antologhion*, 1766; *Penticostar*, 1767; *Minei*, 1776-1780; *Triod*, 1777; *Evanghelie*, 1784; *Penticostar*, 1785; *Antologhion*, 1786. Dintre respectivele variante ale xilogravurii râmnicene, unele sunt semnate de *Diaconul Costandin Tipograful Râmnic*⁹.

Cele două cadre de titlu (cea râmniciană și cea budensă) prezintă aceleași scene și personaje sfinte, aceeași așezare a lor în câmpul imaginii (mai puțin plasarea în spațiu a lui Avraam și a Sarei), diferențându-se însă prin modul de redare a arcadelor sau a coloanelor, prin numărul de sfinți incluși în medalioane, al elementelor decorative și altele. Elementele baroce, brâncovenesti, din xilogravura râmniciană nu se mai regăsesc în gravura de la Buda, aceasta din urmă fiind tratată cu mai multă claritate și simplitate sub influența artei neoclaseice.

Frontispiciul cu Isus Hristos (4,8x14,6 cm) îl prezintă pe Mântuitor redat trei sferturi, înveșmântat în mantie și tunică, binecuvântând cu mâna dreaptă, în timp ce cu stânga ține crucea cu stindardul Învierii. Ca de obicei, poartă nimb cruciger cu inscripția *ΩΝ*, iar în exteriorul nimbului se poate citi inscripția *IS HS*. El emană raze în toate direcțiile, fiind înscris într-un medalion susținut de vrejuri din frunze stilizate de acant. Prezența volutelor dovedește influența barocă. Precizăm că acest frontispiciu este identic cu cel din *Adunarea căzaniilor*, Viena, 1793.

⁸ Oprescu, *Grafica românească* 152.

⁹ Vezi imaginile pe site-ul <http://digitool.dc.bmms.ro:8881/R> (2 mai 2011).

Următorul element grafic este un *frontispiciu cu glob, cruce și volute vegetale* desfășurate lateral (0,8x8 cm) care se întâlnește de nenumărate ori în tipăriurile de la Buda.

Extrem de uzitat este și *frontispiciul cu spic de grâu stilizat* (0,8x8,5 cm), care are în centru un medalion oval – sub forma unui ochi cu gene – în interiorul căruia se află un cerc circumscris unui triunghi cu capul în jos, în interiorul acestuia din urmă aflându-se ochiul divin. Toată această compoziție înlănțuită face referire la Sfânta Treime.

Frontispiciu cu glob și cruce (2x14,9 cm). În mijlocul unui vrej vegetal desfășurat pe orizontală, alcătuit din frunze, struguri și alte fructe, se află globul pământesc surmontat de o cruce greacă (cu brațele egale).

Ilustrația intitulată *Duminica stâlpărilor* (11,1x17,3 cm) reunește două scene: *Învierea lui Lazăr* și *Intrarea lui Isus în Ierusalim*. Deși comuniunea celor două teme într-o singură imagine este puțin răspândită în iconografie, ea este justificată din punct de vedere biblic, întrucât Învierea lui Lazăr se sărbătorește în sâmbăta dinaintea Intrării lui Isus în Ierusalim (Floriile sau Duminica Stâlpărilor), iar troparul celor două sărbători este același: „Învierea cea de obște mai înainte de patima Ta încredințându-o, pe Lazăr din morți ai înviat, Hristoase Dumnezeule; pentru aceasta și noi, ca pruncii, semnele biruinței purtând, Ție, Biruitorului morții strigăm: Osana, Celui dintru înălțime! Bine ești cuvântat, Cel ce vii întru numele Domnului”. Hristos a fost întâmpinat ca Mesia cel mult așteptat, Împăratul lui Israel, datorită învierii lui Lazăr la patru zile de la moartea acestuia.

În partea stângă, ocupând aproximativ o treime din economia imaginii, este înfățișată scena *Învierii lui Lazăr*. Cele mai vechi reprezentări ale ei se întâlnesc în catacombele romane și datează din secolul al III-lea. La început, scena conținea doar două (sau trei) personaje: Isus (însoțit de un apostol) și Lazăr, dar treptat ea a luat amploare, astfel că din secolul al XII-lea apar apostolii și mai mulți evrei¹⁰.

Doar Evanghelistul Ioan (11, 1-45) descrie acest eveniment care constituie ultimul miracol săvârșit de Fiul lui Dumnezeu înainte de Patima Sa pe cruce¹¹. Isus înștiințat fiind despre boala lui Lazăr – bun prieten din Vitania (Betania) la care a înnoptat de mai multe ori – spune: „Această boală nu este spre moarte, ci spre slava lui Dumnezeu”. Mântuitorul se îndreaptă spre casa lui Lazăr, dar ajunge prea târziu deoarece acesta era îngropat deja de patru zile. Lazăr era jelit de surorile lui, Marta și Maria, și de o mulțime de evrei. Isus a lăcrimat și El. A mers apoi la mormânt, unde a cerut să fie îndepărtată lespeda și a strigat: „Lazăre, vino afară!”, iar mortul a ieșit înfășurat în „scutecel de îngropare”¹².

¹⁰ I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București 1973, 101-102; L. Uspensky/ V. Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, București 2003, 187; G. Duchet-Suchaux/ M. Pastoureau, *Flammarion Iconographic Guides. The Bible and the Saints*, Paris 1994, 215.

¹¹ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 187.

¹² Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 101.

Firea dumnezeiască și firea omenească a lui Isus sunt evidențiate acum, Canonul sărbătorii surprinzând foarte bine aceasta: „Lăcrimând ca un om pentru Lazăr, l-ai ridicat ca un Dumnezeu”. Cu alte cuvinte, „în drumul către moartea de bună voie, S-a arătat pe sine Biruitor al morții, înviind un om aflat în mormânt de patru zile”¹³.

În prim planul gravurii noastre apare Isus, aureolat (cu nimbul cruciger cu inscripția *OωN*), purtând veșminte lungi, specifice, desculț, urmat de apostoli, redați asemănător. La picioarele lui sunt îngenunchate Marta și Maria, surorile lui Lazăr. Maria îl privește pe Hristos, având capul și mâinile ridicate spre El. Puțin mai sus decât ele este redat Lazăr, aureolat, legat în giulgiu (după obiceiul de înmormântare), în picioare în mormântul de pe care tocmai a fost îndepărtată lespeda, pentru ca el să poată învia. Isus, în fața sa, cu o înfățișare împărătească, maiestuoasă, îl binecuvântează cu mâna dreaptă în timp ce în mâna stângă ține un sul închis, care, conform tradiției, ar conține cuvintele: „Lazăre, ieși și vino aici”¹⁴. Isus nu ascunde minunea, cum a făcut de exemplu cu învierea fiicei lui Iair, ci dimpotrivă. Astfel sunt prezenți mulți oameni¹⁵, care însă lipsesc din gravura noastră.

Un munte destul de arid (pe care se zăresc doar câteva floricele) se înalță în planul secund, în timp ce în ultimul se vede cetatea Vitaniei (redată prin clădiri de diferite forme, cu acoperișuri în două ape, cu turnuri și cupole, una dintre ele cu un drapel în vârf) apărată de un masiv zid de piatră cu creneluri în partea superioară și străpuns de o poartă terminată în arc semicircular.

În preajma capului proaspătului întors din lumea de dincolo se află inscripția cu litere chirilice și cerneală roșie: *Învierea lui Lazăr*.

Conform Evangheliilor, *Învierea lui Lazăr* precede *Intrarea lui Isus în Ierusalim*. Acest din urmă episod, numit și *Duminica Florilor*, reprezintă unul dintre praznicele împărătești și este pomenit de toți cei patru evangheliști (Mt 21, 1-11; Mc 11, 1-11; Lc 19, 28-38; In 12, 12-16).

Isus Hristos călărește cu ambele picioare pe o parte (după obiceiul oriental) o asină. Urmărit de apostolii aureolați¹⁶ și riguros grupați, El intră în cetatea Ierusalimului, întâmpinat fiind ca un împărat, cu stâlپări de finic, de unde și numele întregii gravuri de *Duminica Stâlپărilor* – text scris de asemenea cu cerneală roșie și litere chirilice într-un fel de nișă ce se deschide în partea superioară a gravurii. Aureolat, ca de obicei cu nimbul cruciger cu inscripția *OωN*, Isus se află în centrul compoziției (și de fapt al întregului univers)¹⁷. El binecuvântează cu mâna dreaptă, iar cealaltă o ține, cu un rotulus închis, pe genunchi. Asina calcă peste hainele pe care copiii le-au întins pe pământ în semn de respect pentru

¹³ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 188-189.

¹⁴ Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 101-102; Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 188.

¹⁵ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 187.

¹⁶ Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie bizantină*, București 2005, 96 susține că apostolii nu ar trebui să fie aureolați în această perioadă a vieții lor.

¹⁷ C. Tatai-Baltă, I. Fărcaș, *Iconostasul catedralei greco-catolice „Sfânta Treime” din Blaj (sec. XVIII)*, Alba Iulia 2011, 69.

„Biruatorul morții”. Deși greu de crezut că ar putea lipsi copiii de la o asemenea sărbătoare cum a fost considerat momentul intrării Mântuitorului în Ierusalim, ei nu sunt pomeniți în textele Evangheliilor. În reprezentările iconografice, cum este și cea de față, ei apar însă întinzând hainele pe jos și ținând în mâini ramuri de palmier (sau finic)¹⁸ – simbolul victoriei, ascensiunii, regenerării și nemuririi¹⁹. Apariția copiilor se datorează așadar Evangheliei apocrife a lui Nicodim²⁰.

Compoziția este încheiată în partea dreaptă de o verticală ce reprezintă poarta Ierusalimului, în care s-au adunat evrei cu ramuri de palmier în mâini. Ei au venit ca să-L primească pe Cel despre care au auzit că L-a înviat pe dreptul Lazăr. Strâns grupați, deoarece așa le permite spațiul în care sunt așezați, aceștia poartă veșminte lungi și au fizionomiile ușor diferite, reprezentând bărbați, femei și copii.

Poarta Ierusalimului este legată de cetatea propriu-zisă care se află în ultimul plan, redată de ziduri și diverse clădiri, care de care mai pitorești, de factură ucraineană. În centrul întregii compoziții *Duminica Stălpărilor*, deasupra grupului apostolilor, se zăresc dealuri cu palmieri în care sunt urcați copii cu securi pentru a tăia ramuri. Alți copii așteaptă să cadă ramurile sau le culeg pe cele căzute deja la pământ. Și mai în spate observăm o construcție în formă de turn, un bastion prelung ce sugerează un fel de avanpost și care pare să ocupe golul central ivit între cei doi palmieri²¹.

„Intrarea solemnă în Ierusalim, care este, în același timp, drumul Mântuitorului spre Patima și moartea de bună voie, este imaginea venirii Împăratului slavei în Împărăția sa. Ierusalimul însuși este imaginea binecuvântatei Împărății a lui Dumnezeu, Ierusalimul ceresc. De aceea apare el” în gravură „atât de împodobit și de sărbătoresc”²².

În grafica de carte românească aceste două teme apar de obicei separat, sau uneori o întâlnim doar pe ultima, a cărei importanță primează, prima lipsind. Considerăm că originea celor două teme este ucraineană. Ne referim în primul rând la *Învierea lui Lazăr* (datată 1628) și *Intrarea în Ierusalim* (semnată în stânga jos V.) din *Cazania* lui Petru Movila apărută la Kiev în 1637²³; la *Intrarea în Ierusalim* (semnată *Ilia*) din *Apostol*, Lvov, 1639²⁴; la *Învierea lui Lazăr* (semnată V. U. și datată 1662) și la *Intrarea în Ierusalim* (semnată I. G.) din *Triodul* de la Lvov din 1667²⁵.

¹⁸ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 190-191.

¹⁹ J. Chevalier/ A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. III, București 1995, 11.

²⁰ Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 70.

²¹ V. Guy Marica/ C. Tatai-Baltă, Surse iconografice și stilistice ale unor teme figurative din xilogravura românească (secolele XVI-XIX), *Acta Musei Napocensis* XVI, 1979, 311.

²² Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 192.

²³ Vezi imaginea în T. N. Kameneva/, A. A. Guseva, *Ucrainschie cnighi chirillonsoi peciati*, XVI-XVIII vv. *Catalog Izdanii, Vîpusc I*, 1574 g. – I polovina XVII. v, Moscova 1976, 27, fig. 528, 529.

²⁴ Vezi imaginea în Kameneva/ Guseva, *Ucrainschie cnighi* 28, fig. 699.

²⁵ Vezi imaginea în A. A. Guseva/ I. M. Polonscaia, *Ucrainschie cnighi chirillonsoi peciati*, XVI-XVIII vv. *Catalog Izdanii, Vîpusc II, Ceast 2, Lvovscie, Nongorod-Severscîe, Cernigovscîe, Unevscîe Nedania*, 2 – I polovini XVII. v, Moscova 1990, 13, fig. 1949 și 1950.

Revenind la arealul românesc vom cita următoarele cărți cu gravurile lor: *Triodul* de la Buzău din 1700, cu *Învierea lui Lazăr* și *Intrarea în Ierusalim* – ambele semnate *Ioanikie B(akov)* și dateate 1700²⁶; *Strastnicul* de la Blaj din 1773 cu *Intrarea lui Isus în Ierusalim* (semnată *Petru P(apavici) Tip(o)graf* și datată 1773)²⁷; *Triodul* de la Râmnic din 1782 cu *Învierea lui Lazăr* și *Intrarea în Ierusalim* – ambele semnate *Gheorghe Pop(a) Cos(tandin) Tip(o)graf Râm(nicean)*)²⁸.

La Râmnic mai întâlnim în schimb subiectele și juxtapuse în edițiile *Triodului* din 1731, 1761 și 1777 (ultimele două fiind identice și semnate *P. C.*)²⁹. Asemănarea dintre gravura de la Buda și ultimele trei de la Râmnic este de netăgăduit, existând între ele doar mici diferențe (legate de elementele arhitectonice ale celor două cetăți sau de cele de vegetație de pe munți).

Meșterul de la Buda, asemenea celor râmniceni, comasează armonios cele două scene. Astfel în ciuda împrumuturilor fidele (care predomină în raport cu inovația), a abundenței detaliilor, gravorii reușesc „să înțeleagă și să uzeze de avantajele unui montaj care, la prima vedere, nu reliefează pasișă”³⁰.

Din cele arătate mai sus, putem depista o rută a subiectelor avute în discuție, care pornește din Ucraina, de la Kiev și Lvov, ajunge în spațiul românesc, la Buzău, Râmnic sau Blaj, iar apoi în Ungaria, la Buda.

Frontispiciul cu frunze de acant (1,7x8 cm) prezintă o frunză mare, terminată în partea de sus cu o cruciuliță, în timp ce în partea de jos pleacă spre dreapta și spre stânga alte frunze ce formează câte o volută bogată.

Următoarea imagine din *Strastnicul* de la Buda ar putea fi intitulată *Scene din viața lui Iosif* (8,7x8,2 cm) întrucât reunește patru momente din viața personajului amintit, unul dintre cei doisprezece fii ai patriarhului Iacov, care au trăit în secolul 17 î. H³¹.

Suprafața imaginii, aproape pătrată, după cum se vede din dimensiuni, este împărțită exact în patru, fiecare careu conținând câte o scenă. Textele explicative ale scenelor facilitează înțelegerea narațiunii. Inscripțiile sunt următoarele, de la stânga la dreapta și de sus în jos: *Ios(îf) fuge de necu(rata)*; *Iosif se vinde de frații săi*; *Io(sîf) tâlcuiește visurile*; *Ios(îf) se pune d(o)mn Egiptului*. Ordinea cronologică a evenimentelor, conform căreia vom descrie scenele, este însă alta: dreapta sus, stânga sus, stânga jos și dreapta jos, adică în sens invers acelor de ceasornic de la prima poziție. Ca atare vinderea lui Iosif de către frații săi ne va suscita atenția pentru început.

²⁶ Vezi imaginile în Bianu/ Hodoș, *BRV I* 402, fig 232 și 403, fig. 233.

²⁷ Vezi imaginea în C. Tatai-Baltă, *Gravorii în lemn de la Blaj (1750-1830)*, Blaj 1995, 182, fig. 46.

²⁸ Vezi imaginile pe site-ul <http://digitool.dc.bmms.ro:8881/R> (2 mai 2011).

²⁹ Guy Marica, Tatai-Baltă, *Surse iconografice* 311.

³⁰ Afirmare făcută de Guy Marica, Tatai-Baltă, *Surse iconografice* 311 referitor la relația Râmnicului cu Ucraina, dar care se aplică și pentru Buda/Râmnic în relație cu Ucraina, întrucât am arătat cum gravura de la Buda pleacă după cea de la Râmnic.

³¹ Pe lângă textele din *Geneză* (30, 22-24; 37; 39-50) mai vezi și: I. M. Stoian, *Dicționar religios*, București 1994, 136; M. Timar/ C. Olariu, *Mic dicționar biblic*, București 1992, 119-120; Duchet-Suchaux/ Pastoureau, *Flammarion* 200-201.

La poalele unor dealuri Iosif este scos din groapă de frații săi pentru a fi vândut. Ei poartă tunici simple care schițează vag formele corpurilor, fiind acoperiți pe cap (mai puțin personajul principal) după moda orientală. Unul dintre frați îi atenționează pe ceilalți că se apropie, călare pe cămilă, negustorii care urmează să-l cumpere pe Iosif. Personajele și peisajul sunt conturate clar, în timp ce hașuri paralele reliefează tridimensionalitatea elementelor componente ale imaginii.

Cea de-a doua scenă se petrece într-un interior în care soția lui Putifar – stăpânul lui Iosif din Egipt – își trage de haină slujitorul, încercând să-l ademenească spre patul său înzestrat cu baldachin, ale cărui draperii sunt date în lături. Iosif refuză avansurile, fugind. Ambele personaje au chipuri plăcute și gesturi expresive. În planul secund, într-un palat boltit, se zărește Putifar, înveșmântat conform rangului său, căruia soția i se plânge, așezată în genunchi pe niște trepte, că slujbașul lor ar fi încercat să o seducă. În partea de jos a treptelor se observă o fereastră zăbreliată care sugerează temnița în care va fi închis canaaneanul pedepsit de stăpân. Dionisie din Furna în *Erminia picturii bizantine* descrie o scenă mai simplă, doar cu clipa ispirării.

Următorul episod se desfășoară în temnița ale cărei ziduri masive din piatră ecarisată sunt străpunse pe alocuri de ferestre de diferite forme și mărimi. În mijlocul încăperii, Iosif, ușor supradimensionat, este flancat de pitarul și de paharnicul faraonului, conform Vechiului Testament. Toate personajele sunt așezate, existând între ele o strânsă comuniune de ordin spiritual. Așa cum arată inscripția, Iosif le „tâlcuieste” visele. Dionisie din Furna ne spune că unul dintre personaje poartă „pe cap un paner mare cu bucate, și păsările coborându-se deasupra lui le mănâncă” iar celălalt personaj ține „un pahar cu o mână, și cu cealaltă storce în el un strugure”³². Aceste elemente, legate de meseriile și de visele celor doi, sunt însă omise din gravura de la Buda.

Ultima scenă se referă la investirea lui Iosif de către faraon în funcția de înalt demnitar al statului. Momentul se desfășoară în fața unui palat cu linii armonioase. Întâlnim două grupuri de personaje: cel al faraonului (care poartă veșminte alese, coroană pe cap și sceptru în mâna dreaptă, însoțit de curteni) și cel al lui Iosif, urmat de un grup de oameni, la cea mai mare parte dintre ei zărindu-li-se doar parțial capul, după un procedeu mult uzitat în arta bizantină. De data aceasta *Erminia* prezintă și mai diferit și mai complicat evenimentul³³.

Importanța lui Iosif și pomenirea lui în Săptămâna Mare se datorează calităților sale profetice și asocierii sale cu figura lui Isus: Iosif e trădat de frații săi, precum Isus de Iuda; este vândut pe douăzeci de arginți, iar Isus pe treizeci; este dus în Egipt, la fel ca Isus când era copil; succesul său la curtea egipteană se poate asemui cu faptul că Isus este considerat Salvatorul lumii³⁴.

³² Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, București 2000, 72.

³³ Dionisie din Furna, *Erminia* 73.

³⁴ Duchet-Suchaux/ Pastoureau, *Flammarion* 201.

Sursa de inspirație a acestei gravuri complexe de la Buda se află într-o ilustrație ce împodobește *Triodul* de la Râmnic din 1731 sau pe cel din 1761 (ultima repetată și în 1777). Dispunerea celor patru scene este identică, existând doar mici deosebiri legate de elementele arhitectonice (îndeosebi în ultima scenă) sau de inscripții. La baza acestora considerăm că s-a aflat ilustrația similară, semnată *Ioani(kie)*³⁵, din *Triodul* de la Buzău din 1700³⁶, și care la rândul său credem că a apelat la cele două modele ucrainene din: *Triod*, Lvov, 1642³⁷ și Lvov, 1688³⁸. Amintim că tot la Râmnic, în *Triodul* din 1782, apare o altă variantă a gravurii – semnată și datată: *Gheorghe Pop(a) Cos(tandin) Tip(ograf) 1782* – inspirată direct din varianta de la Buzău. Imaginea de la Râmnic din 1731 (sau 1861, 1877 și Buda, 1816) este reprezentarea în oglindă a celei de la Buzău din 1700 (sau Râmnic, 1782), atât în ceea ce privește ordinea scenelor, cât și în ceea ce privește redarea fiecărui episod în parte. În schimb, gravurile ucrainene respectă ordinea cea mai „normală” de succesiune a scenelor, cea în care am prezentat mai sus inscripțiile de la Buda: de la stânga la dreapta și de sus în jos. Menționăm în treacăt o sugestivă gravură germană în care Iosif este vândut de către frații săi³⁹.

Gravura *Fecioarele purtătoare de mir* (8,6x8,7 cm) este inspirată de *Pilda celor zece fecioare* relatată doar de către evanghelistul Matei (25, 1-13). Este de necontestat legătura parabolei cu *Judecata de Apoi* (fecioarele înțelepte îi reprezintă pe cei aleși, iar cele nebune pe cei damnați). Parabola este comparată și cu tema *Viciilor și Virtuților*, precum și cu *Fecioara Maria*, care îi primește pe cei binecuvântați în Rai. Fecioarele sunt asociate și cu *Încoronarea Mariei* sau cu *Biserica și sinagoga*⁴⁰.

Ca atare ilustrația ne prezintă două grupuri de femei, îmbrăcate cu haine lungi, ale căror cute cad în mod arbitrar, diferențiate de inscripții: *Cinci feate înțelepte* și *Cinci nebune*, de felul în care sunt așezate sau își țin candelile în mâini, de aranjamentul părului. Fecioarele înțelepte, disciplinat aranjate, au în mâna dreaptă candelile aprinse, purtând părul prins la spate și coronițe pe cap. Fecioarele nebune, având atitudini diverse, nu formează un grup unitar: una este așezată, cu capul într-o mână sprijinită pe genunchi, alta detașată puțin de restul, bate la poarta Împărăției pentru a i se deschide. Au părul desfăcut pe spate și candelile răsturnate și stinse în mâini.

Așezate în partea din dreapta jos a imaginii acestea din urmă așteaptă la intrarea în Împărăție, sugerată de o ușă de lemn decorată cu elemente vegetale stilizate și continuată cu un zid străpuns de ferestre, dintre care cea din mijloc și cea din dreapta sunt terminate în arc frânt, specific goticului. Verticalitatea

³⁵ Desigur Bakov, autor și al altor gravuri din această carte.

³⁶ Vezi imaginea în Bianu/ Hodoș, *BRV I 404*, fig. 234.

³⁷ Vezi imaginea în Kameneva/ Guseva, *Ucrainschie cnighi* 29, fig. 530.

³⁸ Vezi imaginea în Guseva/ Polonscaia, *Ucrainschie cnighi* 24, fig. 1908.

³⁹ Vezi imaginea în A. S. Mercatante/ J. R. Dow, *The Facts on the File Encyclopedia of World Mythology and Legend, Third Edition*, New York 2009, 540.

⁴⁰ Duchet-Suchaux/ Pastoureau, *Flammarion* 346-347.

porții și a zidului îndeamnă privirea spre fecioarele înțelepte, încadrate parțial într-o perdea de nori, aluzie la pătrunderea lor în Împărăția Cerurilor ca urmare a virtuților de care au dat dovadă. În fața lor, în colțul din dreapta sus, Isus Hristos îmbrăcat în tunică și mantie, purtând în jurul capului nimbul cruciger cu literele grecești *ΩΝ*, și însoțit de inscripția *IS HS*, susține cu mâna dreaptă o cruce înaltă pe care pare să se deslușească filactera binecunoscută cu inițialele *INȚI*. De asemenea El ține de mână un personaj feminin îmbrăcat cu veșminte asemănătoare cu cele ale fecioarelor și cu coroana pe cap. Ar putea fi Mama Sa sau una dintre Fecioare, dar, neavând inscripție explicativă, putem afirma doar că este vorba cu siguranță de reprezentarea a însăși fecioriei, în stare de veghe.

Ilustrația *Fecioarele purtătoare de mir* de la Buda este inspirată tot dintr-o gravură râmniceană, fie din *Triodul* din 1731, fie din cel din 1761 (semnată *P. C.* și repetată în 1777). Și de data aceasta imaginile râmniceane au ca punct de pornire omonima din *Triodul* de la Buzău din 1700 (nesemnată, dar foarte probabil realizată tot de Ioanikie Bakov, conform manierei)⁴¹. Credem că meșterul de la Buzău a apelat la gravura similară ucraineană apărută în *Triodul* de la Lvov din 1642⁴², dar a putut cunoaște și versiunile din *Trioadele* de la Lvov din anii 1667⁴³ și 1688⁴⁴. Această temă a mai fost abordată și în *Triodul* de la București din 1746, precum și în cel de la Râmnic din 1782 – semnată *Gheorghe Pop(a) Cos(tandin) Țip(ograp) Râm(nicean)* și datată 1782 – ambele părănd a fi inspirate, după cum se vede, tot din varianta de la Buzău din 1700.

Respectivul episod biblic a fost deosebit de artistic tratat în miniatura manuscrisului bizantin *Codex Purpureus* (Evanghelie), care datează din secolul al VI-lea, păstrat în tezaurul Catedralei din Rossano (Italia). Aici, fecioarele nebune, îmbrăcate în rochii divers colorate și având în mâini făclii stinse, alcătuiesc un grup agitat, în timp ce acela al femeilor înțelepte, care poartă veșminte albe și au în mâini torțe aprinse, emană un aer grav și liniștit. Isus Hristos închide poarta Paradisului (în care se zăresc copaci în rod și cele patru izvoare de apă vie) în fața femeilor nebune⁴⁵.

Următoarea imagine este însoțită de textul (scris cu slove chirlice de culoare roșie): *Când au cinat Hs. în casa lui Simon fariseul*. Este vorba despre tema iconografică *Ungerea picioarelor lui Isus* (8,7x8,7 cm).

În Sfânta și Marea Miercuri din Săptămâna Sfințelor Patimi, Biserica a rânduit să se facă pomenirea femeii păcătoase care, la cina din casa lui Simon Leprosul din Betania, a turnat mir de nard curat, de mare preț, pe capul lui Isus, pe când acesta ședea la masă, cu două zile înainte de Paști. Evenimentul este relatat de evangheliștii Matei (26, 7) și Marcu (14,3). Ioan (12, 3) vorbește

⁴¹ Vezi imaginea în Bianu/ Hodoș, *BRV I* 405, fig. 235.

⁴² Vezi imaginea în Kameneva/ Guseva, *Ucrainschie cnighi* 29, fig. 531.

⁴³ Vezi imaginea în Guseva/ Polonscaia, *Ucrainschie cnighi* 13, fig. 1952.

⁴⁴ Vezi imaginea în Guseva/ Polonscaia, *Ucrainschie cnighi* 24, fig. 1909.

⁴⁵ A. Grabar, *Les grands siècles de la peinture. La peinture byzantine*, Genève, 1953, 160, fig. p. 163.

și el de o ungere a Mântuitorului, făcută nu de femeia păcătoasă, ci de Maria, sora lui Lazăr. Maria unge picioarele Domnului cu șase zile înainte de Paști, în casa ei din Betania. La Luca (7, 37-38), mirul este turnat tot pe picioarele lui Isus de către o femeie păcătoasă, în casa unui fariseu pe nume Simon. Mai mult, tradiția Bisericii Apusene reunește în Maria Magdalena trei femei: păcătoasa nenumită din casa lui Simon; Maria, sora lui Lazăr; „Maria, zisă Magdalina, din care ieșiseră șapte draci”, idee cu care Biserica Răsăriteană nu este de acord, întrucât, istoric, se pare că au fost trei persoane distincte⁴⁶.

În Vechiul Testament, ungerea cu untdelemn sfințit constituia ritualul de consacrare a preoților și a regilor. Ungerea lui Hristos a avut loc la botezul său în Iordan, atunci când Spiritul Sfânt s-a pogorât peste El. Hristos nu este investit de către marele preot, ca regii de odinioară, spre a îndeplini o misiune cu caracter politic, ci este uns de o femeie, în vederea morții sale mucenicești.

Iuda este deranjat de actul femeii, considerând că ungerea Mântuitorului a fost o risipă. Mai bine s-ar fi vândut mirul și s-ar fi dat banii săracilor. În momentul în care Hristos acceptă ungerea, Iuda s-a despărțit definitiv de Isus. În cântările din Denia de miercuri se spune: „Păcătoasa a venit la Tine, vârsând mir cu lacrimi pe picioarele tale, Iubitorule de oameni, și s-a vindecat cu porunca ta de mirosul greu al răutăților; iar ucenicul cel nemulțumitor, suflând împotriva harului tău, l-a lepădat pe el și s-a amestecat cu noroiul, vânzându-te pentru dragostea banilor. Slavă, Hristoase, milostivirii tale”.

Așadar, la Ioan apare Maria, sora lui Lazăr, iar la ceilalți trei evangheliști, femeia păcătoasă. Ce au cele două femei în comun? Recunoștința. În cazul Mariei recunoștința este pentru învierea lui Lazăr, iar în cazul celeilalte femei recunoștința este pentru iertarea păcatelor. Însă mirul de mare preț nu este înțeles de Mântuitor doar ca semn al recunoștinței, ci și ca semn al îngropării sale. La iudei exista obiceiul ca trupul celui decedat să fie spălat și uns cu mirodenii de mare preț⁴⁷. Acest proces avea menirea de a feri cât mai mult timp trupul de stricăciune. Ca atare mirul prețios este strâns legat de evenimentul ce va avea loc în sfânta și marea sâmbătă, când Hristos va fi pus în mormânt.

Mirul va deveni în Biserică, după Învierea Domnului, sfântul și marele mir. Cu el se unge sfânta masă la sfințirea bisericii, masă care simbolizează mormântul Domnului și care este îmbrăcată în cămașa ce înfățișează giulgiul lui Isus. Deasupra ei se pune o pânză albă – haina de slavă și de lumină a lui. Ca atare, descoperim că moartea și învierea sunt strâns unite. Cu marele mir se unge și antimisul pe care este pictată punerea în mormânt a lui Isus. Cei botezați sunt miruiți și ei, dovadă că botezul nu este despărțit de moartea și învierea lui Hristos.

⁴⁶ Duchet-Suchaux/ Pastoureau, *Flammarion* 237; Mercatante/ Dow, *The Facts on the File* 649; http://ro.orthodoxwiki.org/Maria_Magdalena (30 aprilie 2011).

⁴⁷ Stoian, *Dicționar religios* 169.

Acestea fiind spuse, putem reveni la gravura de la Buda. Aici femeia este așezată în genunchi în fața lui Isus. Aplecată peste picioarele lui, ea i le ține în mâini, ștergându-i-le cu părul ei lung și desfăcut. Isus stă în capul mesei, în fața lui, la celălalt capăt, aflându-se, cel mai probabil, stăpânul casei. De-a lungul mesei, pe una dintre părți, sunt așezate alte patru personaje, cu figuri și vestimentații distincte, în spatele cărora se zărește un băiat, servitorul casei⁴⁸. Pe masă se află cuțite și diferite vase, unul cu merinde iar altul pentru băutură. Vasul strâmt la gură, care ar fi conținut mirul, aflat în alte compoziții similare pe jos, în apropierea femeii, lipsește în xilogravura de la Buda. Cuvertura de pe masă are motive în zig-zag și alcătuieste falduri care cad convențional. Scena se petrece într-un interior sugerat de dalele albe și negre, rombice, ale pardoselii, care înaintează pe verticală, de coloanele ce susțin bolți, de fereastra cu zăbrele din mijloc, de draperia ornamentată cu motive vegetale stilizate (în partea stângă a imaginii) și de ușa masivă (în partea dreaptă a imaginii). Diferitele grupuri de personaje sunt surprinse în conversație, fapt dovedit de atitudinile și gesturile lor. Oamenii, elementele arhitectonice, celelalte obiecte din încăperea sunt clar conturate, iar hașurile paralele încearcă să redea plasticitatea formelor.

Și de data aceasta sursa de inspirație a gravurii de la Buda am aflat-o în tipăriturile rămnice: în *Triodul* din 1731, în cel din 1761, imagine repetată în 1777, și în cel din 1782 (semnată *Gheorgie Pop. Cos. Tip.*), cel mai tare semănând cu cea din 1761/1777. Toate variantele rămnice (mai ales cea din 1782) pleacă după cea de la Buzău, din *Triodul* tipărit la 1700⁴⁹. Ca de obicei, ilustrația de la Buzău este inspirată dintr-o gravură ucraineană, prezentă în *Triodul* de la Lvov din 1642 (datată 1630)⁵⁰, care de altfel a fost folosită și de alți gravori ucraineni. Menționăm faptul că în gravura ucraineană femeia care îi unge lui Isus picioarele cu mir este poziționată invers, draperia se află în partea dreaptă a imaginii iar ușa în stânga.

Frontispiciul cu frunze de acant (2,6x7,3 cm) este o altă variantă a frontispiciului prezentat mai sus, mica diferență constând în felul de prezentare a frunzei centrale.

Taina Euharistiei a fost instituită în timpul *Cinei celei de Taină* – devenită „banchet celest” sau „împărtășire eshatologică”⁵¹. Toți cei patru evangheliști relatează acest important episod din viața Mântuitorului. Ca atare, xilogravura de la Buda *Cina cea de Taină* (8,7x17,5 cm) prezintă cea din urmă masă pe care Isus a luat-o împreună cu cei doisprezece apostoli ai săi. Din acest motiv tema este numită, mai ales în Apus, *Cina de pe urmă*. Constantine Cavarnos spune că denumirea este improprie, deoarece se pierde din vedere „esența lăuntrică” a acestui moment, iar dacă se dorește neapărat introducerea noțiunii de timp, atunci ar trebui să i se spună *Cina Perpetuă*, întrucât, ca eveniment mistic, Cina se desfășoară

⁴⁸ Dionisie din Furna, *Erminia* 111, 112-113.

⁴⁹ Vezi imaginea în Bianu/ Hodoș, *BRV I* 406, fig. 236.

⁵⁰ Vezi imaginea în Kameneva/ Guseva, *Ucrainschie cnighi* 29, fig 532.

⁵¹ S.T. Roșca, *Icoana pe sticlă din Transilvania*, Alba Iulia 2010, 88.

în cadrul fiecărei liturghii⁵². *Cina* se prăznuiește în aceeași slujbă cu *Spălarea picioarelor ucenicilor de către Isus*, în Joia Mare.

Potrivit tradiției ni se prezintă o încăpere cu o masă acoperită cu o pânză albă, simplă. Pe aceasta se află pâini rotunde, un vas pentru vin, o ridiche, farfuria. În jurul mesei, așezați pe bănci, fie în poziție frontală, fie din profil, sunt dispuși apostolii, fiecare având câte o mână divers direcționată. Între ei, în mijloc, în spatele mesei, supradimensionat ierarhic – conform concepției bizantine – este reprezentat Isus, cu capul încins de nimbul cruciger, binecuvântând cu mâna dreaptă și purtând veșminte antice. În stânga lui, Ioan își sprijină capul pe pieptul său, iar în cealaltă parte se află apostolul Petru. Pentru că el este mai în vârstă, iar Ioan tânăr, locul din dreapta, fiind de mai mare cinste, îi este destinat lui Petru. Toți apostolii sunt lipsiți de aureole, așa cum se cuvine, deoarece ele nu trebuie folosite înainte de Cincizecime (Rusali), când ei „s-au umplut de Duhul Sfânt”⁵³.

Gravura redă momentul în care apostolii – în atitudinile și gesturile cărora se poate citi mirare, tulburare, tristețe – încearcă să se disculpe, după rostirea de către Isus a cuvintelor „Adevărat grăiesc vouă, că unul dintre voi Mă va vinde” (Mt 26, 21; In 13, 21). Undeva în partea dreaptă a imaginii, Iuda iese în evidență pentru că ține într-o mână (cumva ferită de ochii comesenilor) punga cu banii pe care i-a primit în urma trădării Mântuitorului. Cealaltă mână o îndreaptă spre o farfurie, gest care certifică cuvintele lui Isus „Cel ce a întins cu Mine mâna în blid, acela Mă va vinde” (Mt 26, 23; In 13, 26)⁵⁴.

Așa cum ne spune Matei (26, 20), scena s-a petrecut noaptea: „iar când s-a făcut seară, a șezut la masă cu cei doisprezece ucenici”⁵⁵. Stau mărturie în acest sens cele două candelabre cu lumânări aprinse, care atârnă din tavan. Evangheliștii Marcu (14, 14-15) și Luca (22, 11-12) precizează că *Cina* s-a desfășurat într-o cameră de oaspeți mare, sus într-un foisor, așa cum de altfel apare și în gravura noastră. Raportarea mesei la spațiul în care se petrece scena evidențiază dimensiunile apreciabile ale camerei, relevate și de cele patru coloane, care susțin bolți, de pavimentul alcătuit din dale pătrate, albe și negre, care vor să sugereze adâncimea, de cele două ferestre mari, prevăzute cu gratii, de draperia elegantă, cu ciucuri, plasată în centru. Toate elementele enumerate, precum și masa și personajele sfinte sunt dispuse simetric, procedeu mult îndrăgit de arta bizantină.

Modul în care este desenată masa în gravură, cu latura din față mai scurtă decât cea din spate, creează efectul de perspectivă inversă, împingând întreaga compoziție spre privitor, generând un evident impact mistic, de eternitate. De notat că în primele reprezentări ale *Cinei celei de Taină*, care datează din secolul VI,

⁵² Cavarnos, *Ghid de iconografie* 142-143.

⁵³ Cavarnos, *Ghid de iconografie* 141.

⁵⁴ Cavarnos, *Ghid de iconografie* 141; Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 107; Dionisie din Furna, *Erminia* 113.

⁵⁵ Duchet-Suchaux/ Pastoureau, *Flammarion* 212.

masa era de formă semicirculară (potcoavă, sigma). Treptat, ea a devenit rotundă, ovală sau chiar dreptunghiulară⁵⁶. Unii cercetători susțin că noile forme ar contribui la desacralizarea evenimentului, pledând pentru semicircularitatea inițială⁵⁷.

Inscripțiile *Cina cea de Taină* (cu cerneală roșie) și *IS HS* (cu cerneală neagră) însoțesc imaginea de la Buda.

În grafica românească, ilustrații cu aceeași temă biblică, dar redată în mod concentrat, în frontispicii, am întâlnit, de pildă, în *Triodul* de la Buzău din 1700⁵⁸, *Triodul* de la București din 1746 sau 1769 (semnată și datată: *Grigore Ieromonah, 1768*). Dintre similitudini, remarcăm aranjamentul mesei și poziționarea personajelor în jurul ei. Și la Sibiu, în cartea lui Vasile Aaron, *Patima și moartea Mântuitorului*, 1808⁵⁹ sau la Mănăstirea Neamț⁶⁰, se găsesc gravuri cu același subiect, realizate însă într-un mod ușor diferit față de cele precedente.

Foarte interesant este faptul că în *Strastnicul* de la Buda din 1816, pe lângă frontispicii și viniete cu conținut religios, întâlnim și motive decorative laice. Ne referim la *vinietă cu motive vegetale stilizate* (6,7x7,7 cm) prezentă și sub o altă dimensiune (4,4x4,9 cm) în aproape toate cărțile de strană de la Buda: *Minei*, 1804, 1805; *Polustav*, 1807; *Octoib*, 1811; *Evanghelie*, 1812; *Triod*, 1816 etc., dar și în alte tipărituri.

Ilustrația *Răstignirea* (12,1x16,4 cm), apărută inițial în toate cele douăsprezece volume ale *Minei* din anii 1804, 1805, și apoi în *Triod*, 1816, îl prezintă în centrul imaginii pe Isus Hristos reprezentat gol, doar cu o pânză care îi acoperă șoldurile, răstignit pe cruce, mort, cu capul ușor aplecat. Fața lui, întoarsă spre Maica sa, păstrează o expresie gravă a măreției în suferință, expresie care ne duce mai degrabă cu gândul la somn. Astfel i s-a dat o „înfățișare umană firească”. Acest tip de reprezentare este specific Bizanțului și datează din secolul al XI-lea⁶¹.

Isus poartă pe cap cununa de spini și nimbul cruciger cu inscripția *OωN*. În partea de sus a crucii este fixată filacteria cu inițialele *I(sus) N(azarineanul) T(arul) I(udeilor)*. Partea de jos a crucii este prevăzută cu un suport pentru picioare (un *suppedaneum*), pe care au fost bătute în două cuie picioarele lui Isus. Reprezentarea oblică a acestuia, cu înclinația în sus, spre dreapta și în jos, spre stânga lui Hristos, „capătă sens simbolic: îndreptarea tâlharului celui bun și condamnarea celui rău”⁶². Redarea picioarelor Mântuitorului, bătute fiecare în câte un cui, se bazează pe o

⁵⁶ Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 106-108; Cavarnos, *Ghid de iconografie* 140, 144-145; Duchet-Suchaux/ Pastoureau, *Flammarion* 212.

⁵⁷ Cavarnos, *Ghid de iconografie* 144-145; D. Talbot Rice, *Art of the Byzantine Era*, London 1997, 178-179.

⁵⁸ Vezi imaginea în Bianu/ Hodoș, *BRV I* 480, fig. 262.

⁵⁹ Vezi imaginea în A. E. Tatai, *Xilografura de la Sibiu (sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea)*, Alba Iulia 2007, 117, fig. 40.

⁶⁰ Vezi imaginea în G. Racoveanu, *Gravura în lemn la Mănăstirea Neamțul*, București 1940, 30, Planșa. XLII, poziția 4.

⁶¹ Uspensky/ Lossky, *Călănțiri* 195.

⁶² Uspensky/ Lossky, *Călănțiri* 196.

tradiție veche care datează din primele secole ale creștinismului. Un exemplu concludent în acest sens ar fi cel din manuscrisul ilustrat *Evangheliarul lui Rabulla*, Siria, 586⁶³.

La baza crucii se găsește un craniu și câteva oase. Ele simbolizează biruința asupra morții și a iadului și aparțin lui Adam, care, „după părerea unora”, a fost îngropat sub Golgota. Acest detaliu a fost preluat de tradiția bizantină din izvoarele apocrife pentru a sublinia rolul dogmatic al reprezentării *Răstignirii*: „mântuirea primului Adam prin sângele lui Hristos, Noul Adam, care s-a făcut om ca să mântuiască neamul omenesc”⁶⁴.

De o parte a crucii se află Maica Domnului, ștergându-și lacrimile de durere, și una dintre femeile mironosițe, probabil Maria Magdalena⁶⁵, iar de cealaltă parte este apostolul și evanghelistul Ioan, cu o înfățișare tânără și smerită. El este singurul apostol prezent la Răstignire, deoarece numai el l-a urmat pe Isus pe Golgota⁶⁶. Ca atare, pasajul din Evanghelia sa este și cel mai complex. Toate cele trei personaje au atitudini delicate, în același timp reținute și grave, precum și fizionomii diferite. Durerea stăpânită de pe fețele lor simbolizează credința puternică.

Sutașul Longinus – înfățișat călare, străpungând cu sulița coasta lui Hristos – se zărește parțial în partea stângă a gravurii. Sângele țâșnește din trupul Mântuitorului în cupa – vasul din care au băut Isus și apostolii la Cina cea de Taină⁶⁷ – ținută de unul din cei doi îngeri ce plutesc de-o parte și de alta a crucii. Simetric față de Longinus, în partea dreaptă, se vede, tot parțial, un soldat cu sulița în mână. De remarcat că în urma cutremurului care s-a produs îndată după moartea lui Isus, când și catapeteasma templului s-a despicat în două de sus până jos, Longinus a afirmat: „Cu adevărat Fiul lui Dumnezeu era Acesta!” (Mt 27, 54), drept care și el a ajuns sfânt.

Soarele și luna (ziua și noaptea), întunecate de straturi de nori învolburati, redate cu chip de om în colțurile din stânga, respectiv dreapta, sus, reprezintă lumea văzută, îngrozită de moartea Creatorului său⁶⁸.

În extremitatea stângă și dreaptă a ilustrației se află două ziduri masive, alături de care se observă instrumentele Patimilor: cocoșul – amintind de lepădarea lui Petru –, stâlpul de tortură, biciul, potirul ș.a. (în partea stângă), scara, sulița, trestia cu buretele, ciocanul ș.a. (în partea dreaptă)⁶⁹.

⁶³ Cavarnos, *Ghid de iconografie* 98; Talbot Rice, *Art of the Byzantine Era* 37.

⁶⁴ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 195-196.

⁶⁵ Printre femeile prezente la Răstignire, pe lângă Maica Domnului, apar: „sora Mamei Lui, Maria, nevasta lui Cleopa, și Maria Magdalena” (vezi In 19, 25) și Salome (vezi Mc 15, 40).

⁶⁶ Cavarnos, *Ghid de iconografie* 99.

⁶⁷ Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 122.

⁶⁸ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 198.

⁶⁹ Referitor la instrumentele Patimilor vezi: H. Sachs/ E. Badstübner/ H. Neumann, *Christliche Ikonographie in Stichworten*, Leipzig 1980, 237-239.

În fundalul gravurii apar ziduri și clădiri reprezentând Ierusalimul, deasupra căruia se înalță cerul pe care se profilează cea mai mare parte a crucii. Răstignirea la loc deschis arată semnificația cosmică a morții lui Hristos, care a curățat cerul și a eliberat întregul univers de sub stăpânirea demonilor⁷⁰. De asemenea, crucea este „expresia concretă a tainei creștine, a biruinței prin înfrângere, a slavei prin smerenie, a vieții prin moarte – simbol al atotputerniciei lui Dumnezeu”⁷¹.

Isus, cele două femei și apostolul, sunt însoțiți de inscripții cu litere chirilice care îi desemnează: *IS HS*, *MARLA*, *MR. TEU*, *S. IOAN*, iar la baza gravurii se mai găsește denumirea ilustrației: *Răstignirea Domnului Nostru IS HS*

Pentru realizarea acestei ilustrații autorul de la Buda a recurs la una dintre cele două gravuri similare apărute la Râmnic în *Triodul* din 1731 sau în cel din 1761 (de data aceasta semnată P. C.). Cele două gravuri râmnicene sunt extrem de asemănătoare. Ilustrația semnată P. C. se repetă și în volumele *Mineiului* râmnicen tipărit în perioada 1776-1780. Între gravura de la Buda și cele de la Râmnic există totuși anumite deosebiri. În gravura de la Buda sentimentele personajelor sunt mai reținute și, ca atare, ținuta lor este mai dreaptă; soldatul cu lancea din partea dreaptă nu mai este călare, ci în picioare; Ierusalimul se profilează pe fundal, iar inscripțiile diferă ușor.

Ilustrația *Luarea de pe cruce* (8,7x17,5 cm) prezintă, conform tuturor celor patru Evanghelii, momentul imediat următor morții lui Isus, în care acesta a fost coborât de pe Cruce pentru a fi înmormântat. De-a lungul timpului la creionarea temei intervin și alte surse, precum Evanghelia apocrifă a lui Nicodim ș.a.⁷².

Astfel, „spre seară” bătrânul Iosif din Arimateea, ucenic al lui Isus, „om bun și evlavios” care „aștepta și el Împărăția lui Dumnezeu”, s-a dus la Pilat ca să ceară trupul lui Hristos mort. Compoziția de la Buda, riguros simetrică (procedeu specific artei bizantine, precum am mai arătat și mai sus), redă în centru Crucea pe care este răstignit Isus Hristos pe muntele Golgota. Exact ca în scena precedentă, cea a *Răstignirii*, El poartă doar o pânză peste solduri și în jurul capului nimbul cruciger cu inițialele *OwN*. Alături se află și prescurtarea numelui *IS HS*, iar în partea superioară a crucii este tăblița cu inițialele inscripției lui Pilat: *INTI*.

Urcat pe una dintre cele două scări rezemate de brațul orizontal al crucii, Iosif desprinde cu afecțiune mâna stângă a Mântuitorului, pe care se poate zări (de altfel ca și pe picioare) urma pironului. Nicodim, alt ucenic de al lui Isus, îi acordă ajutor lui Iosif, susținând cu ambele mâini trupul neînsuflețit, moale și greu. Amândoi sunt aureolați, însoțiți de inscripții care îi desemnează (*Iosif*, *Nicod*), poartă veșminte antice și barbă și se găsesc în partea dreaptă a imaginii.

De cealaltă parte a crucii se situează un grup alcătuit din trei femei: Maica Domnului (singura aureolată), iar în spatele ei Maria Magdalena și „cealaltă Marie” (a lui Cleopa), „mama lui Iacob și a lui Iosif sau Marie Salomee, mama fiilor lui

⁷⁰ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri*. 196.

⁷¹ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri*. 193.

⁷² Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 124-125.

Zevedeu” (Mt 27, 56). Isus privește spre Maica sa care îi îmbrățișează picioarele, trupul lui, în special capul, fiind înclinat spre aceasta⁷³, la fel ca în scena Răstignirii. Lângă femei, Ioan, tânăr, imberb, aureolat, neputincios, împietrit de durere, întinde mâna spre Învățătorul său. Toți cei patru poartă tunică și mantie și sunt lipsiți de inscripții.

De notat că existența scărilor sprijinite pe cruce își are originea în izvoarele medievale din secolul al XIII-lea: „Au pus două scări pe cele două părți ale crucii. Iosif se urcă pe scara din dreapta...”⁷⁴. Și în xilogravura de carte veche românească întâlnim această situație în frontispicii din diferite *Triade* precum cele de la: Buzău, 1700⁷⁵; Râmnic, 1731; București, 1746; Râmnic, 1761, repetat în 1777 și 1782; București, 1769 (semnat *Grigorie Ieromonah*; datat 1768)⁷⁶. Cercetându-le cu atenție am observat că frontispiciile enumerate mai sus seamănă între ele prin dimensiunile mici, prin înscrierea scenei într-un cerc, care la rândul lui este cuprins într-un cadru patruleter, completat cu motive vegetale. Dintre acestea, cea mai apropiată analogie pentru gravura de la Buda este varianta râmniciană din 1731, singura care are inscripție pentru Iosif și Nicodim.

Spre deosebire de frontispiciile menționate scena *Luării de pe cruce* de la Buda se desfășoară într-un cadru amplu, alcătuit din dealuri care se întretaie (accentuând dramatismul situației), prevăzute cu pâlcuri de vegetație, și din două zone, în partea stângă și dreaptă, jos, în care liniile albe de pe fondul negru alcătuiesc adevărate vâltori. Astfel se sugerează pământul și apa din locul numit Golgota. Peisajul este completat de elementele arhitectonice (poziționate simetric în dreapta și în stânga) identice cu cele din xilogravura *Duminica Stălpărilor* din *Strastnicul* în discuție. La Buda încărcătura momentului este redată și de norii stilizați care împânzesc cerul.

La baza crucii din toate frontispiciile enumerate, ca de altfel și în multe alte reprezentări din iconografia creștină, figurează, exact ca în scena *Răstignirii*, craniul și două oase ale lui Adam. În *Luarea de pe Cruce* de la Buda avem însă un șarpe unduit, care ține în gură fructul oprit, în spatele său zărintu-se, destul de stilizat, un mic copac cu trunchi și coroană rotundă, cu frunze dispuse într-o anumită ordine – care creează parcă un vârtej – și cu fructe. Desigur, este pomul cunoașterii binelui și a răului. În Sinaxarul Duminecii a III-a din Postul Mare crucea este numită „pomul vieții”, semnificând răscumpărarea din blestemul adus de șarpe. Aflată deasupra șarpelui, crucea este învingătoarea răului.

Deasupra xilogravurii *Luarea de pe cruce* de la Buda este tipărită cu litere roșii explicația: *În sfânta și marea vineri / Luarea de pre Cruce a Domnului nostru IIS HS*.

⁷³ Sachs/ Badstübner/ Neumann, *Christliche Ikonographie* 220.

⁷⁴ Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 125.

⁷⁵ Bianu/ Hodoș, *BRV I* 485, fig. 264.

⁷⁶ Vezi imaginile pe site-ul <http://digitool.dc.bmms.ro:8881/R> (2 mai 2011).

Vinieta cu simbolul Sfintei Treimi (5,5x7,3 cm) are forma unei inimi disimulate, compoziția fiind de sorginte rococo. Inima este sediul sentimentelor, având valențele simbolice ale unui centru macrocosmic. „Este punctul de întrepătrundere a spiritului și materiei, lăcaș (‘templu’) al lui Dumnezeu”⁷⁷. Așadar, Sfânta Treime este redată sub forma unui triunghi echilateral cu vârful în sus, cu ochiul lui Dumnezeu (atoatevăzător) în interior. Triunghiul își împarte simbolismul cu cifra trei, care reprezintă începutul, mijlocul, sfârșitul, implicit și cu Trinitatea lui Dumnezeu⁷⁸. Pentru creștini, Dumnezeu se află în mijlocul a toate, vede tot, nimic neputându-se realiza decât sub privirea lui. Pe de altă parte, inima este unul dintre simbolurile schematizate tradițional prin forma triunghiului inversat (cu vârful în jos)⁷⁹.

În vinieta de la Buda triunghiul emană raze înscrise într-un medalion de formă ovală, încoronat și înconjurat la rândul său de elemente vegetale stilizate ce alcătuiesc volute, care susțin, după cât se pare, două lampioane dispuse simetric.

Strâns legată de *Luarea de pe Cruce* este ilustrația *Punerea în mormânt* (9x17,5 cm). „La locul însă unde a fost răstignit Isus era o grădină și în grădină un mormânt nou, în care nimeni niciodată nu fusese pus. Deci acolo au pus pe Isus, pentru că era vinerea iudeilor și pentru că mormântul acesta era aproape” (In, 19, 41-42). Gravura îl înfățișează pe Isus Cristos (aureolat cu nimbul cruciger și înfășurat cu o pânză peste șolduri) așezat pe giulgiu, ținut în mâini de Iosif din Arimateea și de Nicodim, cei ce au participat activ și la coborârea de pe Cruce a Mântuitorului (Ioan atunci doar a privit). Pe unul dintre picioarele lui Isus se poate observa stigmatul. Ioan, prezent de obicei la acest eveniment, lipsește din gravura noastră.

Între cei doi bărbați sunt înșirate trei femei mironosițe, înclinate ușor spre trupul neînsuflețit al Mântuitorului. Cea din mijloc este Maica Domnului, identificată prin aureolă și printr-una dintre stelutele ce se vede pe vâlul de pe fruntea ei. De regulă Fecioara Maria poartă maforionul de tip bizantin care îi acoperă capul și corpul, prevăzut cu stelute (pe cap, pe umeri și uneori și în alte locuri). Aceste stelute reprezintă „izvoarele luminii cerești”, de care a beneficiat Maria după adormirea sa⁸⁰.

Isus este așezat în mormântul de piatră în apropierea căruia se află capacul sub forma unei pietre dreptunghiule. Sub tombă se deschide o cavernă, sugerată de abundența negrului, asemănătoare parcă unui drum care duce spre centrul pământului. Conform Cântării a VI-a a Canonului Învierii, Isus a purces din mormânt la Iad: „*Coborātu-te-ai în cele mai de jos ale pământului și ai sfărâmat încuietorile cele veșnice, care țineau pe cei legați, Cristoase, iar a treia zi, ca și Iona din chit, ai înviat din mormânt*”. Este anticipat astfel momentul Învierii, redat în ultimul frontispiciu al acestei cărți.

⁷⁷ I. Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara 1994, 77-78.

⁷⁸ *Signs and Symbols. An Illustrated Guide to their Origins and Meanings*, London 2008, 286.

⁷⁹ R. Guénon, *Simboluri ale științei sacre*, București 2008, 524.

⁸⁰ Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 194.

Formele dealurilor contribuie și ele la dramatismul momentului. Ele sunt acoperite cu vegetație sumară, iar în spatele lor sunt situate diverse clădiri ce sugerează Ierusalimul, între care figurează inscripția explicativă a figurii: *Punerea în Mormânt / (a) D(o)mnului nostru IS HS*. Niciunul dintre cele cinci personaje, îmbrăcate ca de obicei în veșminte antice, nu are inscripție, bărbații au barbă, iar aureolă poartă doar Maica Domnului și Nicodim.

Dintre reprezentările similare din grafica de carte românească, întâlnite ca de obicei la Buzău, Râmnic, București ș.a., ne limităm la a o aminti doar pe aceea cu care ilustrația de la Buda seamănă cel mai mult, respectiv cea din centrul frontispiciului înflorat din *Triodul* de la Râmnic din 1731⁸¹. Menționăm același număr de personaje, aceeași dispunere a lor, aureolarea a doar două dintre ele, exact ca la Buda.

Ultimul frontispiciu al acestei monumentale cărți liturgice, întâlnit anterior în *Evangelhia* de la Buda din 1812, conține, așa cum este și firesc, scena Coborârii la Iad (8x14,5 cm) sau Învierii. În arta creștină, *Învierea lui Isus* cunoaște trei interpretări: *Mironosițele la mormântul Domnului*; *Coborârea la Iad*; *Mântuitorul făcând victorios din mormântul său*⁸².

Coborârea la Iad, cunoscută în literatura de specialitate și sub denumirile de *Anastasis* (adică *Învierea*) sau *Coborârea la limb* – cum o numesc Occidentali – este o temă tipic bizantină, cele mai vechi reprezentări datând din secolul al VI-lea⁸³. Tema este inspirată din *Evangelhia* apocrifă a lui Nicodim. De fapt avem de a face cu redarea simbolică a momentului mântuirii omenirii prin jertfa răstignirii lui Hristos, care este înfățișat călcând cele două porți sfărâmate ale Iadului și eliberând pe Adam și pe Eva, pe profeții David și Solomon și pe alte personaje ale Vechiului Testament⁸⁴.

Primul om este mort, deci Mântuitorul „trebuie să ajungă la aceleași adâncuri în care coborâse și Adam. Cu alte cuvinte, pogorârea la Iad reprezintă însăși smerenia până la capăt a lui Hristos și, în același timp, începutul slavei sale”. Astfel, Hristos a biruit Iadul, iar prin coborârea lui acolo, ne-a deschis nouă drumul spre cer. Evangheliștii nu precizează nimic despre acest moment, însă apostolul Petru vorbește despre el, prin cuvintele ce i-au fost insuflate de Dumnezeu în ziua Cincizecimii (Fp. Ap., 2, 14-39), cât și în prima sa epistolă (1 Pt., 3, 19). În *Irmosul Cântării a VI-a a Canonului pascal* se precizează: „Pogorātu-te-ai întru cele mai de jos ale pământului și ai sfărâmat încuietorile cele veșnice, care țineau pre cei legați, Hristoase; și a treia zi, precum Iona din chit, ai înviat din mormânt”⁸⁵.

⁸¹ Vezi imaginea pe site-ul <http://digitool.dc.bmms.ro:8881/R> (2 mai 2011).

⁸² Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 128-135; Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 199-205; Cavarnos, *Ghid de iconografie* 104-112.

⁸³ Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 131, 134.

⁸⁴ V. Drăguț, *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*, București 1976, 18; *Dicționar de artă*, vol. I, București 1995, 114.

⁸⁵ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 201-202.

Gravura de la Buda îl prezintă pe Isus Hristos strivind porțile Infernului, ale căror rămășițe sunt în formă de cruce⁸⁶. Purtând barbă, părul în plete și nimbul cruciger, în preajma căruia este scrisă și prescurtarea numelui *IIS HS*, El este îmbrăcat cu tunică și mantie și ține în mâna stângă o cruce mare, „care nu mai este instrumentul umilitor al pedepsei, ci simbolul biruinței asupra morții”⁸⁷. De cruce este arborat un steag alb, stindardul Învierii, element de tradiție Occidentală⁸⁸. Isus îi întinde mâna dreaptă lui Adam, îngenuncheat la picioarele sale, ajutându-l să se ridice. În spatele lui Adam se află un grup de „drepti”, între care se remarcă David (în vârstă și cu barbă) și Solomon (tânăr și imberb)⁸⁹, cu coroane pe cap și veșminte de ceremonie. În spatele Mântuitorului mai observăm trei capete de oameni, unul al Evei, care poartă maforion, unul al unui băiat foarte tânăr (probabil al lui Abel)⁹⁰ și altul foarte puțin vizibil.

Scena este cuprinsă într-un oval înscris într-un dreptunghi în care mai figurează motive fitomorfe care sunt dispuse simetric, alcătuiesc volute ample și se profilează pe un fond negru. În exteriorul patruleterului, deasupra, întâlnim două vase cu flori și o cruce surmontată unui aranjament vegetal, între toate putându-se citi inscripția cu cerneală roșie: *Înviarea D(o)mnului / nostru IIS HS*. Compoziția este completată lateral, jos, de alte volute vegetale.

În arealul românesc tema *Coborârii la Iad* se întâlnește frecvent în pictura murală bisericească, în gravura și ferecătura de carte, însă într-o redactare mult mai amplă, pe care frontispiciul de la Buda nu și-o permite din cauza spațiului restrâns. De obicei Isus apare într-un nimb mare de lumină în formă de mandorlă (migdală), care emană raze, simbol al slavei, luminând astfel întunericul Iadului⁹¹; abisul Iadului este pregnant redat, iar numărul personajelor prezente este mai numeros.

Cea din urmă *vinietă* conține o altă *reprezentare a Sfintei Treimi* (5,4x8 cm). Este din nou vorba de ochiul lui Dumnezeu înscris într-un triunghi care emană raze, simbolizând sfințenia infinită a Dumnezeului întreit⁹². Triunghiul este înscris la rândul său într-o ramă bogat realizată din două stative, din fiecare pornesc (și într-o parte și în alta) vrejuri vegetale stilizate, care par să alcătuiască conturul unei inimi. Eleganta compoziție este, aidoma celei similare prezentate mai sus, de factură rococo.

⁸⁶ D. Rousseau, *Icoana, lumina Feței Tale*, București 2004, 191.

⁸⁷ Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 202.

⁸⁸ Cavarnos, *Ghid de iconografie* 112.

⁸⁹ Duchet-Suchaux/ Pastoureau, *Flammarion* 86.

⁹⁰ Dionisie din Furna, *Erminia* 117; Duchet-Suchaux/ Pastoureau, *Flammarion* 86; Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine* 134.

⁹¹ Dionisie din Furna, *Erminia* 117; Uspensky/ Lossky, *Călăuziri* 202; Cavarnos, *Ghid de iconografie* 190.

⁹² G. Ferguson, *Signs & Symbols in Christian Art*, New York 1961, 47.

Strastnicul din 1816, cuprinzând *Chenar de foaie de titlu* și 18 ilustrații, frontispicii și viniete diferite, este cea mai bogat împodobită carte ieșită de sub teascurile secției românești a Crăieștii Tipografii a Universității din Buda. Gravurile sunt executate în lemn și niciuna nu este semnată. *Chenarul foi de titlu*, ilustrația *Răstignirea*, frontispiciile și vinietele lipsite de reprezentări antropomorfe, precum și *frontispiciul cu Isus Hristos* și cel cu *Coborârea la Iad*, se întâlnesc și în alte cărți românești tipărite în orașul maghiar de pe Dunăre. În schimb șapte xilogravuri cu conținut narativ: *Duminica Stălpărilor*; *Scene din viața lui Iosif*; *Fecioarele purtătoare de mir*; *Ungerea / Spălarea picioarelor lui Isus*; *Cina cea de Taină*; *Coborârea de pe cruce*; *Punerea în mormânt* apar doar în această carte bisericească pe parcursul celor cincizeci de ani în care s-au editat cărți românești la Buda. *Chenarul foi de titlu*, *Răstignirea* și celelalte șapte xilogravuri enumerate mai sus își au sursele de inspirație în ilustrațiile similare din cărțile românești vechi precum *Trioadele* tipărite la Râmnic în anii 1731 și 1761, de cele mai multe ori acestea din urmă fiind inspirate din *Triodul* de la Buzău din 1700, care la rândul lor își găsesc modelele în variantele ucrainene din tipăriturile secolului al XVII-lea de la Kiev și Lvov. Din punct de vedere iconografic și stilistic gravurile de la Buda aparțin tradiției bizantino-balcanice și bizantino-ruse, fiind îngrijit lucrate și tipărite. Acestea fiind spuse, considerăm că *Strastnicul* din 1816 este una dintre cele mai frumoase cărți românești tipărite la Buda.



1. Cadrul foi de titlu



2. Frontispiciu cu Isus Hristos



3. Frontispiciu cu glob, cruce și volute vegetale



4. Frontispiciu cu spic de grâu stilizat



5. Frontispiciu cu glob și cruce



6. Dumineca stălpărilor



7. Frontispiciu cu frunze de acant



8. Scene din viața lui Iosif



СҮНАЗІРЮ.

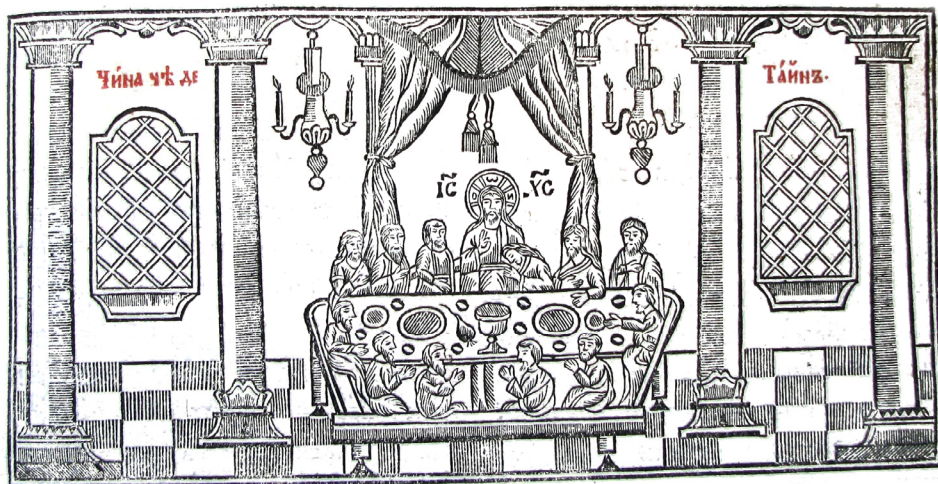
9. Fecioarele purtătoare de mir



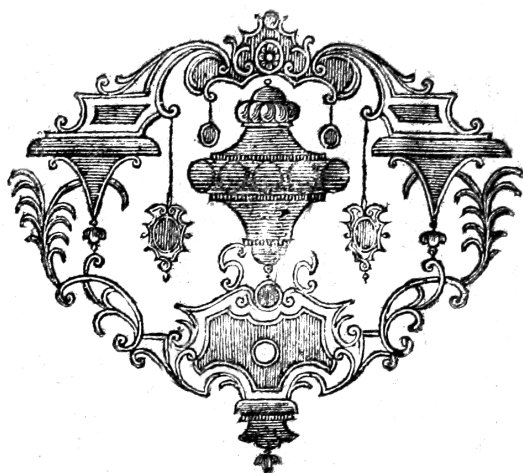
10. Ungerea picioarelor lui Isus



11. Frontispiciu cu frunze de acant (altă variantă)



12. Cina cea de Taină



13. Vinieta cu motive vegetale stilizate



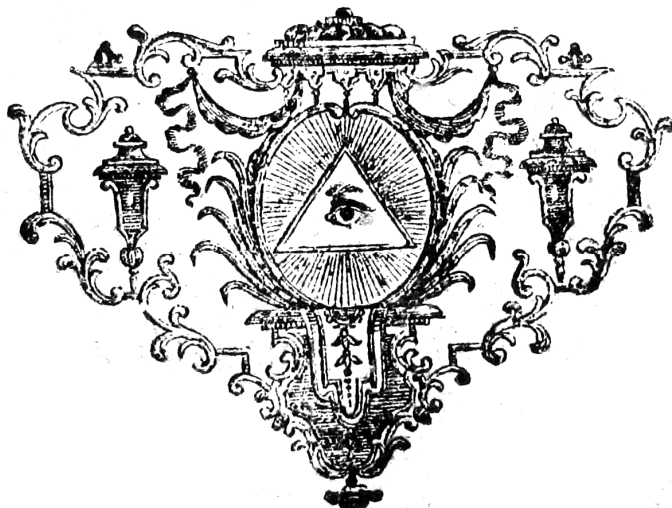
14. Răstignirea

✠ А сѣнта шѣ марѣ вѣнерѣ ✠

Азарѣ де пре Кръче ѡ Дѣмѣлашѣ ностроу Іос Хс.



15. Luarea de pe cruce



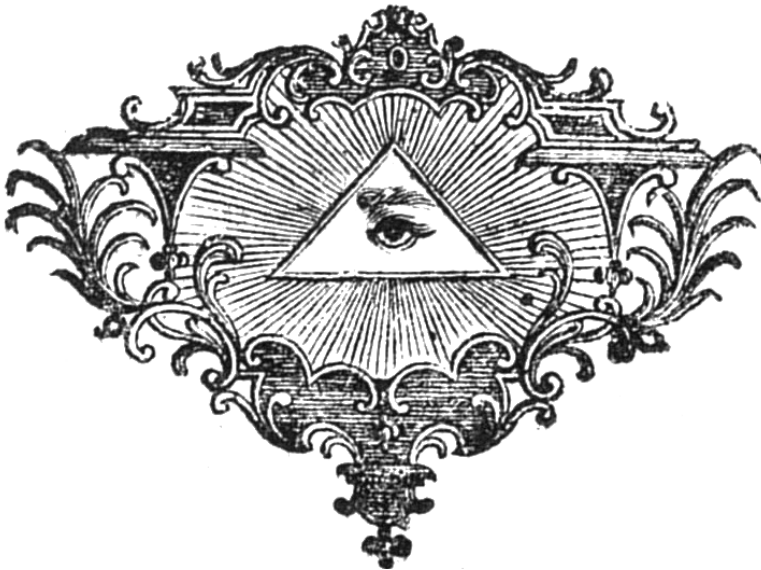
16. Vinieta cu simbolul Sfintei Treimi



17. Punerea în mormânt



18. Coborârea la Iad



19. Vinieta cu simbolul Sfintei Treimi (altă variantă)

LEXICAL POVERTY OR POLYSEMY? REMARKS OVER RELIGIOUS TERMINOLOGY IN THOMAS AQUINAS' ROMANIAN TRANSLATIONS*

WILHELM TAUWINKL**

ABSTRACT. *Lexical Poverty or Polysemy? Remarks over Religious Terminology in Thomas Aquinas' Romanian Translations.* The Romanian religious terminology is, in many cases, ambiguous, which makes extremely difficult the translation of medieval philosophical and theological works. This situation can also be encountered when translating from an ancient language into another and, partially, into other modern languages. The lack of terminology is often due to the lack of its specialisation. The present article reviews certain current problems of translating Thomas Aquinas' texts and furthers some solutions, leaving room to some open questions as well.

Key words: Thomas Aquinas, Romanian language, translation, medieval philosophical and theological terminology, Bible, polysemy

REZUMAT. *Sărăcie lexicală sau polisemie? Observații asupra terminologiei religioase în traducерile românești din Toma de Aquino.* Terminologia religioasă românească este, în multe cazuri, ambiguă, ceea ce face extrem de dificilă traducerea textelor filosofice și teologice medievale. Această situație se poate întâlni și în cazul traducerii dintr-o limbă antică în alta și, parțial, apare și în alte limbi moderne. De multe ori, lipsa terminologiei ține, de fapt, de lipsa specializării acesteia. Articolul trece în revistă unele probleme curente ale traducerii textelor lui Toma de Aquino și propune unele soluții, formulând și câteva întrebări deschise.

Cuvinte cheie: Toma de Aquino, limba română, traducere, terminologie filosofică și teologică medievală, Biblie, polisemie

In the XVIIth century, when the Romanian literary language was still in its beginnings, Patriarch Dositheus of Jerusalem (1641-1707) asked Athanasius Anghel, the new appointed bishop of Alba Iulia (Transylvania), to see to it that

* This work was possible with the financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU 89/1.5/S/61104.

** Post-doctoral fellow, 'Babeș-Bolyai' University, Cluj-Napoca, Romania. E-mail address: tauwinkl@fastmail.fm.

all liturgical celebrations be made in old Church Slavonic or in ancient Greek, and by no means in Romanian.¹ The reason for this request is thought to be the negative appraisal of the Romanian language of that time, which would have been ‘small and narrow’.²

Of the same kind was the reaction of some professors of theology when learning about the beginning of the project of translating *Summa theologiae* into Romanian in 2006³: ‘Saint Thomas can only be read in the original! Therefore, translating the *Summa* is of no use’.⁴

Though the reasons behind Patriarch Dositeus’ request are debatable, just like the opinions formulated about the timeliness of translating this important theological medieval work, several real difficulties lie behind all these, which we will discuss in what follows.

The 1688 Bible has decisively influenced the language of the Romanian versions of the Scripture up until our age and, furthermore, the religious and theological language in general, definitely important for the translations from Thomas Aquinas. This monument of the Romanian literary language is of essential importance for the Romanian culture, yet it lacks accuracy when it comes to theological terminology.

For instance, in this version of the Bible (as in most of the subsequent ones), the Romanian term *chip* translates a whole range of notions which, in Latin, would be rendered by the following words: *imago*, *similitudo*, *forma*, *figura*, *vultus*, *facies*, *aspectus*, *simulacrum*, *statua*, *idolum*.⁵ The polysemy of the Romanian vocabulary, of great use for the literary poetical works, can nevertheless generate difficulties when terminological accuracy is needed, especially in the case of theological and philosophical works.⁶

¹ N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a Românilor* [History of the Romanian Church and of the Romanians’ Religious Life], vol. II, Bucharest 1928, 14.

² The explanation is found in later works that mention this episode, and it is not explicitly quoted in the work indicated above.

³ Of which the first volume has already been published: Toma din Aquino, *Summa theologiae*, vol. I, Iași 2009.

⁴ Opinion conveyed to the author during discussions on the mentioned project.

⁵ See the various concordances of the Vulgate, also available online. For the rare occurrences in this list, see 2 Chr 15:16; Ezek 1:5; 43:11; Joel 2:4; 1 Cor 7:31, Phil 2:6-7.

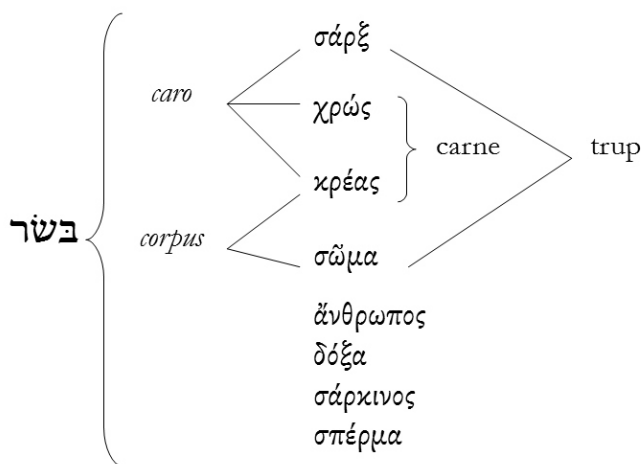
⁶ Though contemporary Romanian has the possibility to render all these notions, for instance, by using the terms *imagine* [image], *asemănare* [likeness], *formă* [form], *figură* [figure], *chip* [countenance], *față* [face], *aspect* [aspect], *efigie* [effigy], *statuie* [statue], *idol* [idol], these are not used in the translations of the Bible and of some patristic and theological texts, either out of the desire to preserve the language continuity, or out of stylistic reasons.

The Terminological Ambiguity of Classical Languages

The question of terminological ambiguity does not apply to Romanian alone.⁷ We encounter this particularity already in the Bible translations into the classical languages, a fact which we will illustrate beneath by the pair *trup*/*carne* (body/flesh).

In general, the Latin terms *caro* and *corpus* in the Vulgate correspond, respectively, to the Greek *σάρξ* and *σῶμα*. However, this is not a generalised and consequent correspondence, since, for example, *caro* renders also *χρῶς*, ‘skin’, and *κρέας*, ‘meat’ (which can also be rendered by *corpus*). Besides, *caro* corresponds, in particular cases, to *ἄνθρωπος* (e. g. Gen 6:13), and *corpus* to *σάρξ* (Zeph 1:17).

It should be noted that all these Greek and Latin terms correspond, in the Hebrew Bible, to one single term, namely *בָּשָׂר* [*bāśār*]. We could say that the Septuagint gives mainly four equivalences to this term, and the Vulgate, only two (see the figure below). In the traditional Romanian Bible translations, *בָּשָׂר* [*bāśār*] is rendered, just like in Latin, by two terms, *trup* and *carne*, but, unlike the common language, where *trup* translates *corpus*, and *carne*, respectively *caro*, in the Bible they are equivalent indistinctly to both Latin terms. Even if we also have two terms in Romanian, their meanings are differently distributed than the Latin ones, while covering the same area of significance. Besides, this Hebrew word sometimes corresponds to other very different Greek terms (see figure below).



⁷ The purpose of the present article is neither to reiterate the results of the studies on translation theory, nor to solve the question of the accuracy of translation *per se*; it only seeks to underline several existing problems in establishing the religious terminology in Romanian, by examining several texts published so far.

In this perspective, the possibility to assert that *Verbum caro factum est* should necessarily assume a wider sense of the classical *σάρξ*. In the patristic ages, after long debates, it was finally accepted that, in order to correctly describe the Incarnation of the Son of God, the scheme *Λόγος-σάρξ* is not satisfactory and should be replaced by the *Λόγος-ἄνθρωπος* one.⁸ Since the eternal Logos assumed not only — strictly speaking — the flesh, but the whole human nature (with flesh, body and soul), we should admit that in John 1:14, the term *caro* has a dynamic meaning, just as *בָּשָׂר* [*basar*] does in the OT.

We can now ask ourselves if it is legitimate to use a similar logic when translating the concepts of the Angelic Doctor. It is very clear that Aquinas uses *caro* for ‘flesh’, whereas *corpus*, related to man, means the human body, containing not only the flesh, but also bones, nerves etc.⁹

However, he still discussed the question of the possible inter-changeability of *corpus* and *caro* when referring to the Eucharist, starting from the observation that John 6:55 states ‘my flesh is true food’, whereas in the episode of the Last Supper we read ‘take and eat; this is my body’ (Matt 26:26 and par.). The flesh-blood parallel from John is a body-blood parallel in the Synoptics.¹⁰ In his answer, the Aquinate explains that, when referring to the Eucharist as food, it is appropriate to speak about flesh; in the formula of the Sacrament, however, it is more convenient to speak about body, a term which points not only to the flesh, but also to the passion of Christ (which affected his entire body), and to the Church as mystical body.¹¹

In the traditional Romanian translations of the Bible, both situations (John 6:55 and Matt 26:26 par) are rendered by the same term, *trup* [body]. Taking

⁸ Cf. A. Ziegenaus, *Isus Cristos, Plinătatea mântuirii. Cristologie și soteriologie*, Jassy 2010, 210-225 [original German edition: A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, Aachen 2000].

⁹ Cf. *Summa Theologiae* III, q. 76 a. 1 ad 2.

¹⁰ ‘Praeterea, signatum debet respondere signo. Sed panis est corpus homogeneum. Ergo significatio eius est respectu alicuius partis homogeneae corporis Christi. Non nisi carnis: quia de ipsa dicit dominus, Ioan. 6, 55: caro mea vere est cibus. Ergo potius dici debuit: haec est caro mea, quam hoc est corpus meum’ (*Scriptum super Sententiis*, IV, d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 3).

¹¹ ‘Ad tertium dicendum, quod dominus, Ioan. 6, loquebatur de hoc sacramento tantum secundum quod est ad actum refectionis; et quia refectioni magis convenit caro quam corpus secundum similitudinem ad refectionem corporalem; ideo ibi potius dixit carnem quam corpus. Sed in forma sacramenti debet exprimi et essentia sacramenti et significatio ipsius; et ideo potius debet dici corpus quam caro: tum quia essentialiter in hoc sacramento continetur ex vi sacramenti non solum caro, sed totum corpus Christi: tum quia hoc sacramentum significat repraesentando Christi passionem, quae erat per totum corpus. Significat etiam, quasi rem ultimam, corpus mysticum, scilicet Ecclesiam, quae propter distinctionem officiorum habet similitudinem cum toto corpore ratione distinctionis membrorum. Panis autem non est figura rei contentae in sacramento secundum quod est corpus homogeneum, sed secundum quod ex diversis conficitur granis; unde sua significatio magis aptatur ad totum corpus quam ad carnem’ (*Scriptum super Sententiis*, IV, d. 8, q. 2, a. 1, qc. 4, ad 3).

into account that the Gospel of John uses the term *σάρξ* (*caro*) in the sense of the OT *בָּשָׂר* [*bāśār*], this kind of translation could be legitimate. However, for a better understanding, the reader should remember that the term *trup* [body] is used with all its OT meanings, including that of ‘humanity’ (so that the *Λόγος-ἄνθρωπος* scheme of Incarnation is also included in the meaning).

Coming back to the translation of these terms by Aquinas, we note that, if we leave the biblical context aside, the problem of ambiguity cannot be solved any more. Even if St. Thomas discusses, in the context of the Eucharist, about *caro* and *corpus* as two names of the same reality, which describe different aspects, if we assume the usual Romanian translation of the respective passages, the argument discussed cannot be clearly expressed.

Terminology Correspondence Chart in Modern Languages

Nevertheless, the situation described above does not occur only when going from classical languages to Romanian. Each language delineates areas of the field of meaning for which it uses univocal terms, but the resulting chart does not necessarily correspond to other languages. In the case of our example, we have two or three terms in different modern languages, corresponding to *caro* and *corpus*, but the meanings circumscribed to them do not overlap (similar to the correspondence between the Hebrew, Greek and Latin terms):

<i>corp</i>	<i>trup</i>	<i>carne</i>
<i>Körper</i>	<i>Leib</i>	<i>Fleisch</i>
<i>corpo</i>		<i>carne</i>
<i>body</i>		<i>flesh</i>
<i>corps</i>		<i>chair</i>
		<i>meat</i>
		<i>viande</i>

As we can see from the above chart, Italian, just like Latin, has two terms that correspond to *corpus* and *caro*. French and English can differentiate between living flesh and meat for food, which does not exist in Romanian and German. These two languages, however, can introduce shades of meaning when expressing *corpus*: *Körper* and *Leib*, respectively *corp* and *trup* can be synonymous, but they can also be used to differentiate between an ‘objective’ body (which we possess) and a ‘subjective’ one (which we are), in line, to a certain extent, with Merleau-Ponty.

Thus, in this particular case, Romanian is no less accurate than other languages, but it distributes the shades of meaning differently as compared to Latin. In the above quotations from Thomas Aquinas, the indistinct translation using *trup*, as in the traditional religious language, can make the rendition of

the reasoning impossible; on the other hand, rendering *caro* by *trup*, will not, in some cases, prevent the reader from making the connection between the terms. Practically, the fact that contemporary Romanian has three terms (*trup*, *corp*, *carne*) to render the two Latin ones allows for meaning shading in translation, there where this is possible. It is still a matter of discussion whether meaning shading is legitimate in translation and whether the translation should not also render the terminological particularities of the original, which, in this case, has two, and not three terms.

The Case of Impossible Differentiation in Translation

In the attempt to find a solution for the above problems, one can bring various arguments in favour of the traditional translation (albeit ambiguous sometimes) of the theological terms: maintaining the consecrated specialised terms —*trup* [body, flesh], *intrupare* [incarnation] —, the link with the biblical background, avoiding the ridicule¹², the lack of consequence present in Latin too. At the other side, the exigency of maintaining the differentiation in translation and the faithful rendition of the terminological options specific to a certain thinker pleads in favour of consequent translation.

The above-mentioned arguments function however in a much simpler case, illustrated by the examples brought so far, in which Romanian has different terms, but the custom of traditional translation is equivocal. We shall illustrate this by taking as an example the possibilities to render into Romanian the terms *amor*, *dilectio* and *caritas*, as understood by St. Thomas.

The Romanian equivalents could be *iubire*, *dragoste*, *amor* and *caritate*. The first two terms are indistinctly used for love, in general, with all its shades of meaning. *Amor* is a familiar term, usually having a pejorative connotation. *Caritate* has in Romanian only the meaning of ‘alms’.

Thomas Aquinas uses these three terms differentiating between them and also specifying a specialisation that pertains to a certain growing intensity:

Amor enim dicit simplicem inclinationem affectus in amatum. Unde etiam quandoque passionem dicit, secundum quod est in parte sensitiva; et sic amor etiam in irrationabilibus invenitur.

Dilectio autem praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit; unde tantum rationabilium est.

Sed *caritas* ponit quamdam vehementiam dilectionis, inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur, secundum quod res multi pretii carae dicuntur.¹³

¹² As in the case of translating *Verbum caro factum est* by *Cuvântul s-a făcut carne*, which could be perceived by Romanian readers as ‘The Word became meat’ (!).

¹³ *Scriptum super Sententiis*, I, d. 10, q. 1, a. 5 expos.

Thus, *amor* is love understood in the general sense of the word, which can even apply to animals; *dilectio* presupposes a previous choice, which reserves it only for rational beings. Finally, *caritas* is a strong *dilectio*, its object being priceless. *Caritas* is better defined when it refers to God's love and friendship, as object of happiness:

Caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum, quae quidem super amorem addit mutuum redamationem cum quadam mutua communicatione [...]. *Caritas* non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.¹⁴

In the explanatory dictionary of the Romanian language, the terms *iubire*, *dragoste* and *amor* are defined as feelings of affection, the latter sending back to *dragoste* [love]. In exchange, *caritate* refers to beneficence, philanthropy or merciful generosity.¹⁵ Thus, it seems impossible to use these terms as they are understood in today's language in order to offer a differentiated translation of the three Latin terms.

On the other hand, the distinction between the different types of love and the specialisation of the terms *amor*, *dilectio* and *caritas*, as used by Thomas Aquinas, did not exist in classical Latin, which only knew just slight shades of meaning between the meanings of these words. *Amor* generally refers to love (for friends, parents, etc.), also in a low sense, and also of animals, unlike *caritas*, which only applies to people and, like *diligere*, is esteem, regard, etc.¹⁶ The specialisation of meaning did not exist even at the time of translating the Vulgate, which renders both ἀγαθωσύνη, as well as ἀγάπη by *dilectio*; ἀγάπη is translated in its turn also by both *caritas* and *amor*, and the latter also translates φιλία (which is sometimes made equivalent to *amicitia*). This specialisation is neither St. Thomas' personal option; in those definitions, he reflects an existing situation at that time; as proof of that, the terms passed from the Christian medieval Latin to the Western Romance languages preserving the respective meaning (cf. it. *amore*, *dilezione*, *carità* and fr. *amour*, *dilection*, *charité*). The last two terms gave, through French, the English *dilection* and *charity*.¹⁷

These Latin terms have been taken over in the modern Western languages with their medieval meaning, so that the translation in these languages does not pose any difficulties. In Romanian however, the solutions may turn complex in cases like these.

¹⁴ *Summa Theologiae* I-II, q. 65, a. 5 c; *ibid.*, ad 1.

¹⁵ * * *, *Noul dicționar explicativ al limbii române*, Bucharest 2002, *s.n.*

¹⁶ C. T. Lewis / Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879, *s.n.*

¹⁷ T. F. Hoad (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford 2003, *s.n.*; T. De Mauro / M. Mancini, *Il grande dizionario etimologico di Italiano*, Milan 2000, *s.n.*; J. Dubois / H. Mitterand / A. Dauzat, *Grand dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris 2011, *s.n.*

Possible Solutions of Translation

In situations as the ones already mentioned, the possible solutions currently adopted are the following: maintaining the original terms, translating by means of phrases, the specialisation of Romanian terms following the model of the Latin ones and creating new Romanian terms. Each of these methods has its own advantages and disadvantages, approached differently and according to the translator's speciality. A philologist will insist on a translation faithful to the characteristics of the Romanian language, while a philosopher or theologian will lament the fact that Romanian has not taken over the Latin medieval terms as such, as in the modern languages of Western Europe, and will try to force the translation in that direction.

We can thus ask ourselves if the problem of the lack of specialised theological terminology in Romanian is not rather a question of the lack of terminological *specialisation*. But we are left with the question regarding the legitimacy of such a practice nowadays.

We must not however forget that in reality we also find the reverse case: the one in which Latin is poorer than Romanian (or than any other contemporary language), and this even in the case of technical terms. This particularity too can be characterised not just as 'language poverty', but also as polysemy, given the existence of generic terms that cover several meanings, which have to be translated differently, according to the context. Among the examples one could list *virtus*, which means 'virtue', but also 'strength' or even 'miracle' (in Vg NT);¹⁸ *dominus*, which may refer to 'master', 'gentleman' or 'the Lord'. One of the more complex cases is, for instance, *ordo*, which must be translated accordingly in Romanian, by *ordine* [order], *rânduială* [rite], *tagmă* [brotherhood, order], *cin* [monastic order], *birotonire* [ordination] and so on.

The question of polysemy of Latin terms is no less complicated than the one in the case of Romanian terms. If we take the above example of *ordo*, the different meanings pertaining to the different fields of application may send to a universal order, a thing naturally expressed in Latin by the use of the same term or of one belonging to the same family, such as *ordinatio*. In Romanian, if we choose the same term to render all these meanings, in order to preserve the Latin terminological particularity and to show the connection between notions, the resulting text is no longer understandable. The translation differentiated according to context will need however additional notes to make reference to the associations between terms.

¹⁸ For this latter meaning see, e.g., Matt 7:22, Heb 2:4; cf. F. Kaulen, *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata*, Freiburg 1904 (reprint 1973), 33-34.

Ambiguity in the Case of Translation from Another Translation

One more problem occurs when the text contains some terms translated in turn from another work and ambiguously or erroneously rendered; in some cases, without resorting to the original, the text is not intelligible. Here is such an example:

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, dicitur aliquid de Christo, uno modo, secundum proprietatem *naturalem et hypostaticam*, sicut dicitur quod factus est homo, et quod pro nobis passus est; alio modo, secundum proprietatem *personalem et habitudinalem*, prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra quae sibi secundum se nullo modo conveniunt.¹⁹

The text of John of Damascus referred to sounds in reality in this way:

Χρὴ δὲ εἶδέναι ὡς δύο οἰκειώσεις εἰσὶ· μία *φυσικὴ καὶ οὐσιώδης*, καὶ μία *προσωπικὴ καὶ σχετικὴ*.²⁰

Thus, in the translation used by Thomas *naturalis* renders *φυσικὴ* (< φύσις, ‘essence’), *hypostatica* translates *οὐσιώδης* (< οὐσία, which can also mean ‘essence’, but here it refers to ‘substance’), *personalis* is the equivalent of *προσωπικὴ* (< πρόσωπον, which here has the exact meaning of ‘mask’) and, finally, *habitudinalis* corresponds to *σχετικὴ* (< σχέση, ‘relation’).

When translating a text such as this one, one has to decide if the original text in Greek has to be taken into account, or if one follows the Latin ambiguous translation, taken over in *Summa Theologiae*. The translations of this excerpt in various languages points to the different approaches of this matter:

As Damascene says, something can be attributed to Christ either with reference to his own *natural and individual* characteristics — as when we say that he was made man and suffered for us; or with reference to what belonged to him *because of his rôle and his relationship to others* — as when we attribute things to him in our name which are not at all true of himself (Blackfriars translation, Cambridge 2006).

Comme dit le Damascène, on attribue quelque chose au Christ tantôt par *appropriation naturelle et hypostatique*, comme lorsqu’on dit qu’il s’est fait homme et qu’il a souffert pour nous; tantôt par *appropriation personnelle et relative* en ce qu’on lui attribue en notre nom personnel certaines choses qui ne lui conviennent d’aucune façon lorsqu’on le considère en lui-même (Cerf translation, Paris 1999).

Nach der Lehre des Johannes von Damaskus kann ein Doppeltes von Christus ausgesagt werden: Erstens, *was Sein Wesen ausmacht und mit diesem gegeben ist*. So sagt man, Er sei Mensch geworden, und Er habe für uns gelitten. Zweitens, all das,

¹⁹ *Summa Theologiae* III, q. 15, a. 1, ad 1 (emphasis mine).

²⁰ John of Damascus, *De fide orthodoxa* III, 25 (emphasis mine).

was Ihm nur zukommt, sofern Er die Stelle anderer einnimmt. So sagt man manches von Christus in unserer Person aus, was Ihm an sich durchaus nicht zukommt (*Deutsche Thomas-Ausgabe*, Graz – Salzburg – Heidelberg – Vienna – Cologne 1933 sqq.).

Each of the above translations tries to solve the problem by various methods, already mentioned above. Whatever the solution adopted, there still remains unsolved the tension between the option to faithfully render the original text (running the risk of preserving the error) and the option of turning to the primary source (in the present case, the Greek text), running the risk of taking distance from the letter of the text. In both cases we need additional explanations, as well as preserving the coherence with any existing developments of terminology in what follows after the quote.

Characteristics of a ‘Good’ Translation according to Thomas Aquinas

For a first-hand solution, we could resort to the author we translate from and ask him to provide an answer. A ‘good’ translation, according to Thomas Aquinas, is characterised precisely by the ability to adapt the original message to the characteristics of the language it is translated into:

ad officium boni translatoris pertinet ut ea quae sunt Catholicae fidei transferens, servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert. Apparet enim quod si ea quae litteraliter in Latino dicuntur, vulgariter exponantur, indecens erit expositio, si semper verbum ex verbo sumatur. Multo igitur magis quando ea quae in una lingua dicuntur, transferuntur in aliam, ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquitur.²¹

The above-quoted text refers especially to the translation of statements regarding the life of faith. It emphasizes the fact that *sententia* (‘idea’, ‘mind’, possibly ‘meaning’) must be preserved, while adapting the ‘way of speaking’ to the ‘peculiarity of the language’. But how can one decide what pertains to the *sententia* and what belongs to the *modus loquendi* in a practical case? Before properly looking into this matter, we shall make a short digression into the broader frame of transposing the content of a message from one communication system to another.

In a different context, yet raising similar questions, ever since the 1960’s there has been an ongoing discussion over the manner of presenting in the contemporary forms of expression — through *aggiornamento* — statements about the faith of the Church that had been formulated in other historical and cultural contexts. Pope John XXIII was asking, during the Vatican Council II, for an updating of the formulation of the dogma and its address to the faithful of his time in an intelligible way:

²¹ Thomas Aquinas, *Contra errores Graecorum*, I, Prooemium.

... oportet ut, quemadmodum cuncti sinceri rei christianae, catholicae, apostolicae fautores vehementer exoptant, eadem doctrina amplius et altius cognoscatur eaque plenius animi imbuantur atque formentur; oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo caedem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia.²²

We are not dealing, properly speaking, with translation here, but with the updating of a message in a new language. The reflections on this matter can however be useful when speaking about the translation of a text. If we are dealing with a medieval theological text, the problem of transposition into a different cultural context comes back again and again.

Although the demand expressed by John XXIII can be, in theory, easily accepted by any translator, its practical application is not free from difficulties. Already at the time it was formulated, it was commented upon as follows by an observer present at the Council:

The question of the border between unchanging substance and formulation is one of the most difficult and complex... It is useless to make a distinction between form and content if we cannot say what is the form and what is the content.²³

The matter was under discussion in the theology of the second half of the XXth century within the context of the growing awareness of the need to update the formulation of the dogma in a language accessible to contemporary people. Cullmann's observation was further continued by bringing into discussion another problem, namely the fact that a content of ideas must be expressed in a form appropriate to it and that, on the other hand, the form of expression itself determines the content to a certain degree. We therefore arrive at the conclusion that the distinction between form and content becomes impossible. To reach a solution, one must keep the balance between the relation, on the one hand, between form and content (respectively, between form, meaning and expression), and, on the other hand, the distinction between them.²⁴

²² Allocutio in sollemni Ss. Concilii inauguratione, die 11 octobris 1962, n. 6 [Address on the occasion of the solemn opening of the Most Holy Council (October 11, 1962)], *Acta Apostolicae Sedis* 54, 1962, 786-796, here 791-792.

²³ O. Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, in: K. Rahner / O. Cullmann / H. Fries (eds.), *Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil*, Munich 1966, 35-66, here 40-41, *apud* Th. Guarino, Rosmini, Ratzinger, and Kuhn: Observation on a Note by the Doctrinal Congregation, *Theological Studies* 64, 2003, 43-68, here 54.

²⁴ Cf. L. Scheffczyk, *Fundamentele dogmei. Introducere în dogmatică* [The Foundations of Dogma. Introduction to Dogmatics], Jassy 2010, 189-190 [original German edition: L. Scheffczyk, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, Aachen 1997].

Triggering the Same Effect as a Way of Checking the Translation of Religious Texts?

There is also a field of religious texts where the task of translation has other exigencies, appearing to come near that of converting computer programmes: as a result of such an operation, the translated programme must lead to the same results and its usage must be error-free. In a contemporary reference work in the field of spirituality, the author states that in the case of spiritual literature, especially the mystical one,

the translation must not only transmit thoughts but as text and structure must have *the same effect* as the original: not the referential function but the poetics of the textual structure are primary, especially in the case of mystical texts. In addition, the spiritual process must be correctly reproduced.²⁵

Taking into account the fact that the effect of a spiritual text must be to offer insight into the internal event-character of a spiritual form, “right-up to the ‘unsayable’ of the mystical experience”,²⁶ in this particular case the translator of a mystical text should be himself a mystic, just as the translator of a poet should be himself a poet. As in the case of the requirement formulated by Thomas Aquinas regarding the validity of a translation, the principle is easy to formulate and understand, yet difficult to apply in practice in each particular case.

Open Questions

Thus, one of the questions which remains open could be where should we situate, in a Romanian critical translation, the border between the translation and the explanatory footnote or comment? Another question concerns the authority which could be normative for philosophical and theological translations.

A translation of St. Thomas’ works can greatly contribute to the evolution of contemporary Romanian language, sometimes a desirable thing, given the vacuum that exists in the case of medieval philosophical and theological terminology. But in this case as well, we encounter an open question, regarding the measure to be taken when forcing the actual possibilities of language: namely, when the reader has to learn an entirely new language, we can ask ourselves what the use of such a translation is after all.

²⁵ K. Waaijman, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Leuven – Paris – Dudley (Massachusetts), 2002, 411 (emphasis mine).

²⁶ Cf. Waaijman, *Spirituality*, 411.

LEGALIZATION OF GREEK CATHOLIC CHURCH IN CZECHOSLOVAKIA IN 1968

JAROSLAV CORANIČ*

ABSTRACT. This study deals with the fate of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia in 1968. Catholic Church in Czechoslovakia was liquidated by communist state power in the period of 1950 - 1968. The Church did not legally exist; its priests and believers were incorporated violently into the Orthodox Church. Improving this situation occurred in 1968, when so Prague Spring took place in Czechoslovakia. The legalization of the Greek Catholic Church was one of its results. This process was stopped by invasion of Warsaw Pact to the Czechoslovakia in August 1968. Full restoration of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia thus was occurred after the November revolution in 1989.

Keywords: Greek-Catholic Church, Czechoslovakia, Prague Spring, Communism, Vasil Hopko

REZUMAT. Legalizarea Bisericii greco-catolice din Cehoslovacia în 1968. Studiul de față privește evoluția Bisericii Greco-Catolice din Cehoslovacia în 1968. Biserica Catolică din Cehoslovacia a fost dizolvată de puterea comunistă în perioada 1950-1968. Ea nu a existat din punct de vedere legal, preoții și credincioșii săi fiind încorporați cu de-a sila în Biserica Ortodoxă. Situația s-a îmbunătățit în 1968, când în Cehoslovacia a avut loc Primăvara de la Praga. Legalizarea Bisericii Greco-Catolice a fost unul dintre roadele acesteia. Procesul acesta a fost însă frânat de invazia Pactului de la Varșovia în Cehoslovacia în august 1968. Restaurarea deplină a Bisericii Greco-Catolice în Cehoslovacia s-a petrecut după revoluția din noiembrie 1989.

Cuvinte cheie: Biserica Greco-Catolică, Cehoslovacia, Primăvara de la Praga, comunism, Vasil Hopko

A re-legalization of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia was one of the most important results of the revival of socio-political process of the Prague Spring. This Church, unlike the Roman Catholic Church in the period 1950 - 1968 did not even exist legally. It was due to power interference of the communist state power in 1950. The plan of Communist Party assumed

* PhD, Faculty of Greek Catholic Theology, University of Presov, Slovakia, e-mail: jaroslav.coranic @ unipo.sk

the “transformation” of Greek Catholic Church into the Orthodox one. Procedure of liquidation of the Greek Catholic Church later came to be known as Action “P”. Its climax came in April 28th 1950, when “sobor of Presov”, being prepared for a longer time, took place.¹ The gathering in “sobor” manipulated by the communists declared in “sobor” the abolition of the Union with the Vatican, as a result the Greek Catholic Church ceased exist in Czechoslovakia and the clergy and faithful were meant to become the members of the Orthodox Church.²

In fact only a small part of the Greek Catholic clergy succumbed to power pressure and accepted Orthodoxy. Church leaders, as well as many priests who refused to change to the Orthodox have been arrested and sentenced to many years of punishment. The other Greek-Catholic clergy and their families were deported to the Czech lands and were forbidden to perform a duty of priestly ministry and banned from staying in eastern Slovakia for several years.

The members of Greek Catholic Church dealt with the situation differently. Part of believers under pressure passively accepted the Orthodoxy, respectively the Orthodox priests (after the events of 1968, which will be described below, most of them re-espoused the Greek Catholic Church). Another group of members did not accept the Orthodoxy but practiced their religious life in the Roman Catholic Church instead (most of them also returned back after the legalization of Greek Catholic Church). Another group of believers radically refused to accept Orthodoxy and Orthodox priests, and prefer to perform all religious acts alone secretly. Occasionally, hiding Greek priests came among them and they celebrated the ceremonies.³

Although the leaders of Greek Catholic Church were arrested⁴ and the Church officially ceased to exist (as it was officially “integrated” into the Orthodox Church), some initiatives were founded striving for its renewal. Of all the efforts worth mentioning there was a one of Ivan Ljavinec and Miron Petraševič, who, in 50-ties, had sent the resolutions for the restoration of the Greek Catholic Church on behalf of illegal lead of the Church to government of Czechoslovakia and to Orthodox authorities.

In 1964 Bishop Vasil Hopko was conditionally released from prison (until 1968 he was interned most of the time under house arrest in a monastery in Osek), which evoked calls for the renewal of the Greek Catholic Church to become more intensive and to take a broader scale. For instance the report from March 2nd 1965

¹ J. Koprivňáková, Postup komunistického režimu proti Katolíckej cirkvi v reflexii dobovej tlače, in: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*, Prešov 2010, 410.

² Gréckokatolícki veriaci sa vrátili do lona pravoslávnej cirkvi, in: *Hlas ľudu*, 6, 18, 1950, 3 – 4.

³ R. Letz, Prenasledovanie kresťanov na Slovensku, in: Kolektív autorov, *Zločiny komunizmu 1948 – 1989*, Prešov 2001, 153.

⁴ Bishop Pavol Peter Gajdič was sentenced to life imprisonment, during which he died in prison in 1960, auxiliary Bishop Vasil Hopko was sentenced to 15 years.

of a church-political situation in the “Orthodox” church states that the party and the government received a large number of applications for renewal of the Greek Catholic Church activities from individuals and groups of believers in small villages Lipník, Matysová, Velký Sulín, Okružná, Zbudza, Topoľany, Švermovo, Ľubica.⁵ As can be seen in numerous reports of the Slovak office for Church affairs, the believers once again demanded from the government to extend the freedom of religion guaranteed by the Constitution to the Greek Catholic Church too. They asked for permission to resume its activities and they also asked for return of exiled Greek Catholic priests to their original posts.⁶

Churches welcomed the development in Czechoslovakia after January 1968 with hope and expectation of positive changes in the focus of the national church policy and in creation of more space for its activities. In connection with the democratization process the issue of work permits of the Greek Catholic Church strongly revived as soon as in spring of 1968. In March 1968 the question of authorization of the Greek Catholic Church was opened in priest conferences, the Roman Catholic clergy had considered the issue of the permit to be one of the most pressing requirements.⁷

Greek Catholic Bishop Vasil Hopko worked vigorously in this matter. He provided the information to priests on how to proceed in their struggle for restoration of the Church. In this sense, he sent the request for the rehabilitation of the Greek Catholic Church to Czechoslovak government in March 19th 1968. He sent also a similar request also to the National assembly, the copies was addressed to A. Dubcek, V. Biľak, Orthodox metropolitan in Prague, the Orthodox Bishops, Slovak and Ukrainian radio. Consequently the radio allowed him to address the believers. Immediately the priests and the faithful have sent numerous of similar requests to the Government, the Bureau of the Communist Party, of which they informed the Prague Apostolic Administrator Bishop Frantisek Tomasek. Frantisek Tomasek very openly supported the idea of restoration of the Greek Catholic Church.⁸

In March 29th 1968 Eastern Slovak newspapers published a joint application of several Greek Catholic priests to renew of the Church, so this matter was officially publicized. It was actually the first time since 1950, when non-biased articles on the Greek Catholic Church came out in the press.⁹

⁵ Slovak national archives (SNA), fond: K SNR-PT, kart. 6.

⁶ Slovak national archives (SNA), fond: K SNR-PT, kart. 6.

⁷ Government of SSR: Report on the implementation of Government Resolution no. 205 of 13.06.1968 on the authorization of the Greek-Catholic Church activities, in: J. Pecka/ J. Belda/ J. Hoppe, *Občanská společnost 1967 – 1970*, Brno 1998, 234.

⁸ *Catholic newspaper*, Bratislava 1968, n. 15, p. 4

⁹ *Žiadajú odčiniť krivdy*, *Východoslovenské noviny* 29, 3, 1968, 1 – 2.

Gradually, the press published also descriptions of the tragic events of 1950.¹⁰ Public opinion subsequently condemned the attempted violent destruction of the Greek Catholic Church and called for its rehabilitation. In this atmosphere the Greek Catholic priests began to come back in eastern Slovakia to their former locations and re-united with the faithful.

Czechoslovak government attempted to resolve the issues between the Catholic Church and the Orthodox Church. Therefore the meeting of representatives of both Churches was held in the Ministry of culture and information in Prague in April 5th 1968. Orthodox Church was represented by the Prague metropolitan Dorotej, head of the Orthodox Church in Czechoslovakia, Presov Bishop Nikolaj and five priests. Bishop Vasil Hopko and three priests represented Greek Catholics. Bishop Vasil Hopko at that time had already been free, but he had not been officially rehabilitated yet and he had not consent to the pastoral state. On the meeting the deputy of government proposed the creation of the joint commission, which should prepare a joint proposal to adjust and deal with the existence and scope of the Orthodox and Greek Catholic Church. Both delegations finally agreed with this proposal, the Orthodox leaders, however, insisted that any future arrangement must be based on the situation from January 1st 1968.¹¹

After this meeting in Prague the leaders of the Greek Catholic Church agreed to create their own representational body - the so-called Committee, who had to speak and act on behalf of the Church. The committee then called a meeting ("aktiv") of Greek Catholic clergy, which was held in the premises of the meeting rooms of Kosice Bishopric in April 10th 1968. Thus after 18 years 134 Greek Catholic priests (of 172 living) and 66 laymen had met in Kosice.¹²

The course of the negotiations was marked by a festive atmosphere, to commemorate the memory of deceased Greek Catholics, especially of Bishop P.P. Gojdic, who did not live to see the restoration of his Church. Present delegates endorsed the creation of so-called. "Preparatory Action Committee"¹³, whose members were Bishop Vasil Hopko, 16 priests and two lay people. This was announced to national authorities, which recognized him as a legal temporary representative of the Greek Catholic Church in the legalization negotiations

¹⁰ It is possible to mention three articles of the many others authored by Ladislav Holdoš who was leading party officials in 1950, he was appointed as President of the Slovak Office for Church Affairs. See O rehabilitácii Gréckokatolíckej cirkvi. Ako sa naši gréckokatolíci stali pravoslávny, *Ľud*, 14, 4, 1968, 1, 3; also Ako sa likvidovala Gréckokatolícka cirkev, *Catholic newspaper* 28, 4, 1968, 2; also Kapitoly z najnovších cirkevných dejín, *Kultúrny život*, Bratislava, vol. 17, n. 5, 1968, p. 3.

¹¹ F. Vnuk, *Popustené putá*, Martin 2001, 184.

¹² M. Lacko, The Re-establishment of the Greek-Catholic Church in Czechoslovakia, *Slovak studies*, vol. 11. Cleveland – Rome, p. 162.

¹³ Here was the model of Catholic Clergy Action Committee, incorporated on 21 March 1968 and it made various events in the interests of the Catholic Church, including the establishment of Works Council Renewal.

with the Government.¹⁴ As Bishop V. Hopko has still not been rehabilitated, “Action Committee” elected the executive officers Jan Murin, Stefan Ujhely and Andrej Zima. An important result of this meeting was the adoption of the resolution, whose main topic was:

1. official statement of the existence of the Greek Catholic Church and a free expression of faith by believers,
2. the Catholic Church to be stabilized and legally granted rights equal to other religions and faith,
3. its Bishops, priests, religious and laity to be rehabilitated as soon as possible.

The action committee also reviewed the conclusions of the Prague meeting at the Ministry of culture and information in April 5th 1968 and took the decision not to proceed with discussions with representatives of the Orthodox Church. The presented reason was unequal status of the parties. Orthodox Church was recognized by the State, it had unlawfully utilized the former Greek Catholic parishes and whole Church-juristic apparatus through which it could directly affect believers and intimidate the Greek Catholic activists. Greek Catholic Church was in completely opposite situation. Church was 18 years outlawed and its clergy, in recognition in Bohemia and Moravia, lost contact with their faithful.¹⁵

State nomenclature had put the Culture and Information Commissioner of the Slovak National Council Dr. Stefan Brencic in charge of finding solution of the problem. In presence of other political and party functionaries of the East Region of Slovakia he met the representatives of both parties in April 18th 1968 in Kosice.¹⁶

Dr. S. Brencic promised to accelerate the fundamental decision process to legalize operation of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia along with the cancellation of the decision of the former State Office for Church Affairs about the transition of Greek Catholics to Orthodoxy. Decision of “„sobor of Presov”” should be obligatory only for those who would accept it voluntarily. A government bill was planned stating Greek Catholic Church should become economically supported equally to the Roman Catholic Church, and granting creation of its Bishop office.¹⁷

Negotiations between the State and the Greek Catholic Church continued in April 22nd 1968. At this meeting it was agreed to accelerate the rehabilitation

¹⁴ C. Vasiľ, *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*, Trnava 2000, 65.

¹⁵ J. Haľko, Vyržali nápor moci. 30 rokov od obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi, *Historická revue* vol. 9, n. 5, 1998, p. 18.

¹⁶ Letz, *Prenasledovanie kresťanov na Slovensku* 276.

¹⁷ Haľko, *Vyržali nápor moci* 18.

of Bishop V. Hopko and granting of government permission for his activities.¹⁸ Bishop V. Hopko also committed to address the believers to assure them of progress in solving the issues. The Action Committee should in the short term present the procedure for restoring the Greek Catholic Church in Czechoslovakia.¹⁹

Action Committee promptly responded to the recent request and in a week, on April 29th 1968 presented a draft of a “Memorandum” on the renewal of the Greek Catholic Church to the national authorities. The highlight of the contents of the memorandum was a restitution request of the Greek Catholic Church to the “status quo” before the April 28th 1950, as self-abolishment and all other acts arising from it were illegal.²⁰

Meanwhile, many Greek Catholic believers did not wait for an official decision of state authorities and before the issue of government resolution of authorization of Greek Catholic Church they began to take over 68 temples, while in the meantime the government began to pay salaries for clergy before the mentioned date.²¹

The renewal of the Greek Catholic Church occurred in June 13th 1968 by government resolution No. 205/1968 on permits of Greek Catholic Church acting and government regulation No. 70/1968 on the economic provision of the Greek Catholic Church by the state.²² In short the government resolution No. 205/1968 on permits of Greek Catholic Church acting included these points:

- The Government of the Czechoslovak Socialist Republic agrees to authorize the activities of Greek Catholic Church and issues the comprehensive government regulation on the economic provision of this Church in the Annex
- Authorizes the Minister of Finance to release from the political action salary reserve in 1968 1.5 million crown for implementation of this regulations, to include a reasonable funding of economic provision of Greek Catholic Church in the plan and budget for 1969
- Instructs commissary of SNR for Culture and Information to issue a directive which would set the conditions for setting up of clerical places of Greek Catholic Church and for granting the government permission to pursue the spiritual activities by cleric of this Church

Sections 2 and 3 of the government decree No. 70/1968 on the economic provision of the Greek Catholic Church seem to be the most important:

¹⁸ P. Borza – A. Mandzák, Z podzemia na svetlo. Gréckokatolícka cirkev 1950 – 1968, *Impulz* n. 4, 2008, 9.

¹⁹ P. Šturák, *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*, Prešov 1999, 151.

²⁰ Lacko, The Re-establishment of the Greek-Catholic Church in Czechoslovakia 163.

²¹ J. Pešek, Štát a cirkvi v období pokusu o spoločenskú reformu (1968 - 1969), *Soudobé dejiny* 8, 2-3, Institute of Contemporary History, Academy of Sciences, 2001, 360.

²² P. Žeňuch/ C. Vasiľ, *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*, Košice 2003, 294 – 295.

§ 2

- The property, which at the time of this Regulation deemed to be property of the Orthodox Church in Czechoslovakia, will be divided according to an agreement between the two Churches, which is subject of approval by the Regional National Committee. If no agreement is reached within six months from the date of the beginning of this Regulation, the property in Slovakia will be divided by the Committee of Slovak National Council for Culture and information, Ministry of Culture and Information will be dividing the property in the Czech countries.

§ 3

- To resolve issues related to the activities of the Greek Catholic Church the regional national committees, based on the provisions of § 57 Act no. 69/1967 Coll. on national committees, establish administrative commissions composed of representatives of both Churches.
- The mandate of the Commission includes:
 - To grant an approval for the establishment of clerical places of Greek Catholic Church
 - To grant a government permission to pursue of spiritual activities of the Greek Catholic Church of I. and II. scale²³

The relevant resolutions and regulations did not take into account the previous status-quo, for that reason the Greek Catholic Church did not achieve a rehabilitation nor restore the state existing before “sobor of Presov” in April 1950. The government merely legalized the activity of Greek Catholic Church, but it was not known to what extent. Believers had to choose their own faith (Greek Catholic or Orthodox), their decision would drive the division of the property of Orthodox Church.

Long-expected government regulation, however, did not resolve the inter-religious problems in Eastern Slovakia. Greek Catholics have accepted it with some disappointment, because it did not satisfy their legitimate expectations. Instead of renewal *in integro* (on the whole) it only permitted the acting of the Greek Catholic Church. Of the violently confiscated property only the part reclaimed by the Greek Catholics by agreement would be returned from the unauthorized possession.

Even the leaders of the Orthodox Church Formed were not satisfied with incurred situation. They challenged the regulation c they considered too restrictive as the one they did not deserve for their “*state-forming activities, adherence to socialism, involvement in the peace movement.*”²⁴

²³ Government resolution from 13 June 1968 about the economic security of the Greek Catholic Church by the state, in: *Kalendár gréckokatolíkov 1969*, Trnava 1969, 49 – 50.

²⁴ F. Vnuk, *Popustené putá*, Martin 2001, 197.

After publication of state decree No. 70/1968 The Commissioner of Culture and Information issued directives for the establishment of the Administrative Commission of the East Slovak KNV (consisting of four representatives of state offices and one representative of both Churches) and district committees to set up Greek Catholic parishes, to ensure they were occupied by priests who had state approval, to assist in the division of property and to administer the funds released by the Prague government to support operation of the Greek Catholic Church. The directives were published on July 19th 1968 and were formally based on the principles of freedom of religion, equal rights, tolerance and other civic virtues, which no one could put in doubt.²⁵

The resolution of the problem of relations with the Orthodox Church regarding the used Church buildings and other inherited property has been delegated to the committees mentioned above. The mandate of the county commission included among others authorization of the plebiscites, ratification of their results and based on them to grant the ownership of the property to the Church which won a majority in the plebiscite. It also had to decide on the establishment of clerical places, which means Greek Catholic parishes, to give consent to Greek priests, and to facilitate the division of property among the Church communities.

The plebiscite was held in 210 parishes, of total 241 parishes, which had Greek Catholic Church before April 28th 1950. In the remaining 30 parishes the plebiscite did not take place as Czechoslovakia was occupied by forces of Warsaw Pact in August 21st 1968, which meant the beginning of the end of the democratic reforms initiated in the spring of 1968. The question, why the plebiscite is not allowed, government agencies answered evasively, pointed out that something had to be left for the Ortodox.

- The final results of the plebiscite were as follows:
 - The number of parishes where a plebiscite was held: 210
 - The number of parishes where the majority of believers signed up for the Orthodox Church: 5
 - The number of parishes where the majority of believers signed up for the Greek Catholic Church: 205
 - These Greek Catholic parishes were counted approximately by 305,000 believers.

In these parishes there acted around 200 Greek Catholic priests.

- Compared to 1948:

²⁵ M. Lacko, *Obnova Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a jej ohlas v ekumenickom hnutí*, *Echo* 4, 1973, 48.

- In 1948 the Greek Catholic Church had 241 parishes, after the year 1968 206 parishes returned back, five were abolished, 20 passed to Roman Catholic Church and 10 remained as Orthodox

The return of 78 priests with the faithful from Orthodox to Greek Catholic Church was not exceptional, but historically and spiritually significant event.²⁶

Plebiscite County Commission ceased its operation on June 30th 1969. As a final act it issued a list of parishes established for Greek Catholics and for Orthodox. Based on the results of the plebiscite a church property should have been redistributed in numerous communities. However, there were a number of problems and disputes, especially with taking over the temples. Even more problems arouse with decisions resulting in sharing of temples or with agreements on the division of common property in the communities where even after legalisation of the Greek Catholic Church a part of believers had remained with the Orthodox Church.²⁷

Cathedral temple of Greek Catholic Bishopric, cathedral of St. John the Baptist in Presov, was returned to Greek Catholic Church in July 5th 1968. Bishop residence and seminary still remained in hands of the Orthodox Church. In July 17th 1968 Greek Catholic Bishop office was established in Kosice, which was located in the Roman Catholic Bishop's Office.²⁸ Its administration was led by three representatives of Action Committee of Greek Catholic Church Dr. John Murin, Dr. Stefan Ujhelyi and Andrej Zima. The restoration of the Greek Catholic Church administrative structure headed by the Bishop, as requires the code of canon law, was also a part of the authorization. The leaders of the Action Committee of the Greek Catholic Church brought up the question of its own ordinary (Bishop or apostolic administrator) especially vigorously since November 1968, when the political situation was reasonably stable. They suggested that the Orthodox, although less numerous than the Greek Catholics, have two Bishops in eastern Slovakia (in Presov and Michalovce) while the Greek Catholics still do not have a single one. Even though Bishop ThDr. Vasil Hopko had promised an urgent resolution of a problem of his rehabilitation in order to take his Bishop duties, however there was no progress in this matter before the end of 1968.

The Holy See, however, did not wish the rehabilitation process of the Greek Catholic Church to get slow down or halted by the issue of Bishop appointment. Therefore this matter was discussed during the visit of the

²⁶ Žeňuch/ Vasil', *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae* 294 – 295.

²⁷ About the problems between the Greek Catholics and Orthodox in Eastern Slovakia see Z. Šťastná, *Republika na východní výspě*, in: A. Kratochvíl, *Žaluji 3. Cesta k Sionu*, Praha 1990, 194 – 198. See also Lacko, *The Re-establishment of the Greek-Catholic Church in Czechoslovakia* 170 – 171.

²⁸ J. Babjak, P. Michal Lacko, *SJ, Informátor a formátor gréckokatolíkov*, Trnava 1997, 92.

Czechoslovak Bishops in Rome in December 1968, which was also attended by Bishop Vasil Hopko. The result of the visit was that the Holy See authorized the Bishop Ambrose Lazik (administrator of Tranava apostolic administration), to lead on its behalf the negotiations with government officials in this matter.²⁹

Jan Hirka, the member of the Action Committee of Greek Catholic clergy, has been appointed to the position of Ordinary and Apostolic Administrator of Presov Greek Catholic Bishopric. When f. Jan Hirka received a notification of his appointment acceptance by government authorities, Bishop A. Lazík wrote a letter to the Minister of Culture of Slovak republic in February 27th 1969, in which he asked for a preliminary government approval for Jan Hirka as temporary Ordinary of Greek Catholic Bishopric and for a government approval for ThDr. Vasil Hopko to perform a duty of celebrating Bishop of this Bishopric.³⁰

Following this request, the Minister of Culture in April 1st 1969 invited the representatives of the Greek Catholic Church for the negotiation and told them that the government of Slovak republic would agree with the appointment of Jan Hirka to office of temporary Ordinary and ThDr. Vasil Hopko to celebrating bishop of the Greek Catholic bishopric under the following conditions:

1. Nominated (Ambroz Lazik, Vasil Hopko, Jan Hirka) will commit by letter to the Minister of Culture to apply all their authority and power to achieve immediate and decisive resolution of undesirable disputes between the Greek Catholic and Orthodox Church by Church agreement on mutual co-existence, the division of property and use of temples .

2. To immediately establish a compound commission of representatives of the Orthodox and Greek Catholic Church at the highest level, which would assume operation immediately and it would achieve a global agreement on division of the property, shared use of temples and the principles of mutual coexistence based on respect for mutual reverence and religious tolerance within three months.

3. Orthodox, Greek Catholic and Roman Catholic Churches will immediately form a mutual commission, whose task will be to prepare and conclude a global agreement on division of property, shared use of temples and the principles of mutual coexistence on the basis of religious tolerance and mutual respect to resolve all contentious cases and to obligate the clergy of all three Churches to honour the agreement based on Church discipline.

4. Action Committee of Greek Catholic clergy will cease its activity by a day of the appointment of temporary Ordinary.

²⁹ SNA, ÚV KSS – predsedníctvo, kart. 1278.

³⁰ See Government resolution from 14 March 1969 No. 62, about the report on the implementation of resolution of the Government of Czechoslovakia No. 205 from 13 June 1968 about the authorization of the Greek Catholic Church activities, in: M. Štefanský, *Slovensko v rokoch 1967 – 1970*, Bratislava 1992, 457 – 460.

5. Dr. John Murin will resign from a position of the Greek Catholic Bishop within 14 days after the appointment of a temporary Ordinary and will not be proposed for a position of general vicar.³¹

Bishops Ambroz Lazik, Vasil Hopko and Jan Hirka agreed with the proposed terms and the same day they sent two letters to Minister of Culture. The first was an agreement with the proposed terms and the second agreed with the appointment of Inter-Church Commission for dealing with the unresolved issues.³² Earlier in the December 20th 1968 based on the proposal of the Action Committee Pope Paul VI appointed Jan Hirka to the position of the apostolic administrator of the Greek catholic bishopric and Ordinary with the rights of residential Bishop. But the government consent to perform his duties was issued only after the mentioned events in April 2nd 1969. Also on the same day the Bishop ThDr. Vasil Hopko was recognized by government authorities as the celebrating Bishop of Presov Greek Catholic bishopric.³³

New Ordinary Jan Hirka assumed his office in April 23rd 1969. On the same day the Action Committee of Greek clergy was dissolved. Although the seat of the bishop's office was transferred from Kosice to Presov³⁴, since Orthodox Bishop Nikolai refused to leave the Greek Catholic bishop residence, Bishop's office was located in two rooms in Presov parish office. Ordinary Jan Hirka subsequently appointed Assistant choir of consultants, with which he began to consolidate the situation in the bishopric.³⁵

In July 1st 1969 Administrative Commission of Eastern Slovak KNV approved the systematization of parish offices for Greek Catholic and Orthodox Churches. It was actually a rebuild of the bishop (Episcopal) administrative structure, which was in 1950 forcibly liquidated. According to the decision the Greek Catholic Church received 192 parishes and the Orthodox one 73 parishes.³⁶ This distribution was meant to be the prelude to consolidation. Ministry of Culture submitted simultaneously to both Churches the action plan to deal with the outstanding issues.

Legalization and re-creation of Greek Catholic Church, forcibly liquidated 18 years ago, was one of the few lasting achievements of a short political liberalization in 1968.³⁷ The invasion of the Warsaw Pact armies destroyed the social

³¹ Pecka/ Belda/ Hoppe, *Občanská společnost 1967 – 1970*, 248 – 249.

³² SNA, ÚV KSS-preds. kart. 1 236.

³³ Š. Šmálik, *Veľký štyridsaťročný pôst Cirkvi na Slovensku*, Bratislava 1996, 48.

³⁴ P. Šturák, *Obnovenie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu*, in: *Gréckokatolícky kalendár 2008*, Košice 2007, 58.

³⁵ P. Šturák, *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*, 158.

³⁶ These data do not match the data in the summary report of 14 March 1969 where 196 Greek-Catholic and 85 Orthodox parishes are mentioned (Štefanský, *Slovensko v rokoch 1967 – 1970*, 445), nor with data of M. Lacko where 205 Greek-Catholic and 87 Greek Orthodox parishes are mentioned.: SNA, ÚV KSS - predsedníctvo, kart. 1236.

³⁷ Vasiľ, *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii* 65.

development and gradually stopped the regenerative process in Czechoslovakia. After beginning of normalization the Church was forced to accept the solutions, which were often worse than optimal. Although the Greek Catholic Church was legalized and in theory was made equal to others Churches recognized by state and religious communities, in fact it had not by far conditions to develop to the extent comparable with the others. Fatal August 21st suspended the rehabilitation process of the Greek Catholic Church, whereas many problems remained unresolved until the fall of the communist regime in November 1989.

L'ÉGLISE GRECO-CATHOLIQUE ROUMAINE (1989-2003)

GEORGE CIPĂIANU*

RÉSUMÉ. Malgré sa liberté apparente, l'Église gréco-catholique roumaine se heurte après sa remise en légalité (1989) avec toute une série de difficultés qui partent des questions patrimoniales sans s'y réduire pourtant. Sauf des cas isolés où l'on a évité ou bien résolu de façon amiable les disputes patrimoniales, l'ambiguïté législative favorise l'acharnement de l'Église orthodoxe roumaine à ne pas restituer (ou o moins partager fraternellement) les propriétés obtenues du régime totalitaire en 1948. Tout cela vise à nier la légitimité même de l'existence de cette Église.

Mots clés. Église gréco-catholique roumaine, Église orthodoxe roumaine disputes patrimoniales, légalité, lois des cultes.

REZUMAT. Biserica greco-catolică română (1989-2003). În pofida aparentei sale libertăți, Biserica greco-catolică română se confruntă după repunerea sa în legalitate (din 1989) cu o serie de dificultăți care pornesc de la chestiunile patrimoniale fără însă a se reduce la acestea. În afara unor cazuri izolate în care s-au evitat ori rezolvat în mod amiabil disputele patrimoniale, ambiguitatea legislativă favorizează încrâncenarea Bisericii ortodoxe române în a nu restitui (sau cel puțin împărți în chip frater) proprietățile obținute de la regimul totalitar în 1948. Toate acestea vizează negarea legitimității existenței acestei Biserici.

Cuvinte cheie: Biserica greco-catolică română, Biserica ortodoxă română, dispute patrimoniale, legalitate, legea cultelor.

Il y a quelques années, je parlais devant un auditoire international, dans cette même salle, d'une « Eglise réduite au silence », l'Eglise gréco-catholique roumaine, le berceau du renouveau national du peuple roumain.

« Le totalitarisme - disais-je à cette occasion - ne tolère pas la pluralité des choix ; il tend à accaparer l'esprit et l'âme des gens, à l'exclusion de toute autre conception rivale. L'objectif des attaques des régimes communistes de l'après-guerre

* Dr., professeur à la Faculté d'Histoire et Philosophie, Université « Babeș-Bolyai » Cluj Napoca, e-mail hiphi@hiphi.ubbcluj.ro

dans leur politique religieuse est l'Eglise catholique, qu'ils essayent de supprimer ou d'affaiblir au point de la neutraliser ».¹

Le 1^{er} décembre 1948, l'Eglise gréco-catholique roumaine a été supprimée ; elle cesse d'exister légalement. On la dépouille de ses biens et ses évêques sont emprisonnés.

Vint l'heure de la libération. Parmi les premiers décrets du nouveau pouvoir il y en avait un (no. 9 du 31 décembre 1989) qui restituait à l'Eglise gréco-catholique son existence légale, mais sans annuler les effets du décret 358 du 1^{er} décembre 1948, qui la dépouillait de tous ses biens. La nouvelle liberté, le droit d'exister n'amène pas pour l'Eglise gréco-catholique roumaine réparation entière des injustices subies. C'est une existence sans moyens, car ses biens appartiennent toujours à l'Eglise orthodoxe et à l'état.

Dans les questions patrimoniales les autorités s'esquivent, légalement rien ne change, tout est laissé au hasard des négociations ? (...) vouées d'avance à l'échec avec des détenteurs peu enclins à céder quoique ce fut, la hiérarchie de l'Eglise orthodoxe, qui n'était pas gênée de garder acharnement ce qu'elle avait obtenu de la part d'un régime totalitaire, dont elle avait plus d'une fois encensé les dirigeants.²

Pour faire comprendre ce qui s'est passé de 1989 jusqu'à présent, je crois devoir présenter l'évolution de la situation légale.

En 1928, pendant le débat dans le parlement roumain concernant la loi des cultes religieux, des évêques orthodoxes ont insisté pour qu'on stipulât que, au cas où une communauté passerait à une autre confession, ses biens devaient aller avec les fidèles, ceci sur la base du droit canonique orthodoxe, conformément auquel le patrimoine serait la propriété de la paroisse.

Au contraire, les évêques gréco-catholiques membres du sénat invoquaient le droit de l'Eglise catholique, qui veut que les biens d'une communauté religieuse appartiennent au culte, non pas à la paroisse, et que le culte gardât la propriété sur ce patrimoine même si les membres de la paroisse allaient, pour une raison ou autre, tous disparaître.

Pour éviter les animosités et les frictions interconfessionnelles, le parlement du royaume de Roumanie évita d'insérer dans la loi des clauses à cet égard, sans donner de solution à un problème issu de l'opposition des deux droits canoniques. Après tout, le parlement roumain et le gouvernement de l'époque ne voyaient pas pourquoi un point de vue fut plus justifié que l'autre, chaque culte ayant le droit de disposer à sa façon de son patrimoine.

¹ G. Cipăianu, Une Eglise « réduite au silence » ; les gréco-catholiques roumains et le communisme, *Transylvanian Review* 6, 1, 1997, 71.

² *Biserica Ortodoxă Română* 1 -2 februarie 1978, 19, apud A. Moisin, *Mărturiile prigoanei contra Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice*, Sibiu 1995, 85-86 ; voir aussi A. Moisin, *O gravă lovitură. dată neamului românesc : calomnierea Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice*, s. l. 1996, 97-117.

La nouvelle loi des cultes religieux de 1948 (le décret 177) du 4 août, qui devait, entre autres, préparer le terrain pour l'anéantissement de l'Eglise gréco-catholique, reprit, presque mot-à-mot, les formulations des prélats orthodoxes de 1928, et stipula à l'article 37, que si 75% des croyants d'une communauté devait passer à un autre culte, tous les biens de la paroisse allaient avec eux. A cette date, pour les autorités communistes, l'Eglise gréco-catholique roumaine était depuis longtemps condamnée à disparaître.

Dans le contexte de la soviétisation du pays, le régime communiste a supprimé l'Eglise catholique roumaine de rite byzantin par le décret 358 du 1^{er} décembre 1948, avec la collaboration de l'Eglise Orthodoxe Roumaine. Par le décret 358, le patrimoine de l'Eglise gréco-catholique (églises, maisons paroissiales, jardins, autres) a été attribué à l'Eglise orthodoxe ; une partie de ses biens revenaient à l'Etat, le gouvernement ayant introduit dans le décret 177 du 4 août 1948 l'article 36, conformément auquel la fortune des cultes disparus ou interdits par la loi devait appartenir à l'Etat.

Les fideles et les prêtres gréco-catholiques ont été obligés à « revenir » à l'Eglise Orthodoxe Roumaine, malgré l'opposition de la population. Ceux qui, à l'exemple de leurs évêques, qui ont tous péri dans la détention, s'entêtaient à continuer le rite et refusaient de « signer », pouvaient se retrouver, et nombreux sont ceux qui ont été jetés, prêtres et ouailles, en prison. Les autorités communistes et l'Eglise orthodoxe ont eu beau dire par la suite que les Roumains gréco-catholiques étaient volontairement « revenus » à l'orthodoxie, car on savait très bien à l'époque, et on le sait mieux encore à présent, quelle souffrance a provoqué la persécution de ces croyants pour les obliger à abandonner leur culte. Cette Eglise a pourtant continué à exister en clandestinité, ayant même une hiérarchie, sous le régime communiste.³

Les événements du mois de décembre 1989 ont fait miroiter pour tous les Roumains la perspective de la liberté, devant des yeux aveuglés par la nuit communiste. On peut imaginer ce que les gréco-catholiques roumains attendaient à l'aube de cette présomptive résurrection nationale car ils avaient toutes les raisons pour espérer la réhabilitation de leur Eglise, à laquelle on devait réparation et restitution.

Mais, l'Etat « révolutionnaire » s'esquiva. Les nouveaux dirigeants ont issu le décret 126 du 20 avril 1990 « ...concernant certaines mesures regardant l'Eglise Roumaine Unie à Rome (Gréco-Catholique) » redevenue légale par le décret no.9 du 31 décembre 1989, qui stipule à l'article 3 : « La situation juridique des lieux de culte et des maisons paroissiales qui ont appartenu à l'Eglise gréco-catholique et qui ont été donnés à l'Eglise Orthodoxe Roumaine, sera établie par une

³ G. Cipăianu, *op. cit.*, *passim*. ; M. Bucur, The Romanian Greek-Catholic Church in 1948. The Road to Suppression, in G. Cipăianu/V. Țărău (eds.), *Romanian and British Historians on the Contemporary History of Romania*, Cluj-Napoca, 2002, 121-135, *passim* ; C. Vasile, *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, București 2003, 120-166 ; 212-274.

commission mixte formée de représentants cléricaux des deux cultes religieux, en tenant compte du désir des croyants des communautés qui détiennent ces biens ».⁴ Ce qui veut dire d'un côté que le fameux décret no. 9 du 31 décembre 1989 qui « abrogeait » le décret communiste 358 de 1948 n'annulait pas en même temps ses effets patrimoniaux, et d'un autre que l'Etat, qui avait confisqué⁵ le patrimoine gréco-catholique, se dérobaît à ses obligations de restitution. Cela signifiait aussi qu'on laissait à bon escient un patrimoine constitué par les gréco-catholiques pendant des siècles au bon cœur d'un bénéficiaire qui n'y avait pas droit mais qui, en même temps, n'avait aucune intention de s'en priver. Cela signifie encore que l'intérêt électoral s'avéra plus important que le devoir de justice, les gréco-catholiques étant minoritaires en Roumanie. Et, quatrième, cela signifie que l'existence matérielle de l'Eglise gréco-catholique, totalement dépourvue de moyens, restait plus qu'incertaine.

Cette ambiguïté légale engendra, inévitablement, des frictions et des animosités qui ont marqué l'évolution de l'Eglise gréco-catholique depuis 1989 jusqu'à nos jours. Evidemment, les évêques gréco-catholiques ont réclamé, des le début, tous les biens de l'Eglise, *restitutio in integrum*, ce qui est juste en droit mais difficile à opérer en pratique. Les revendications des gréco-catholiques se sont heurtées, des le début, à l'opposition acharnée de la hiérarchie orthodoxe; d'un autre côté, une situation difficilement surmontable était apparue : durant les dernières décennies les générations nées, dans les paroisses qui avaient été gréco-catholiques, après 1948 avaient été baptisées dans la confession orthodoxe. Il y avait donc, et il y a toujours, des communautés qui n'ont plus l'intention de revenir au gréco-catholicisme, la question étant compliquée et difficile à expliquer en quelques lignes.

Mais il y a les paroisses orthodoxes à deux églises. Les gréco-catholiques en revendiquent une dans ces communautés pour leurs croyants, se heurtant toujours au refus net de l'Eglise orthodoxe de céder une église, préférant d'en tenir une verrouillée au lieu d'y renoncer ou d'officier le saint service alternativement pour tenir occupés les deux édifices. On aurait pu recourir au compromis : dans les communautés à une seule église, ou des paroisses gréco-catholiques se sont reconstituées, officier le saint office à tour de rôle; il y a aussi d'anciennes maisons paroissiales gréco-catholiques abandonnées d'autres vendues on ayant leur destination changée. La hiérarchie gréco-catholique n'a pas refusé de s'engager dans cette voie. En vain ! Le refus reste ferme.

⁴ « Notă preliminară », *La zece ani de la moartea lui Ceaușescu : libertatea de cult și drepturile omului în România*, rédigé par les « Amis de l'Eglise Gréco-Catholique de Roumanie », Episcopia Română Unită cu Roma, Departamentul pentru imagine și relații cu mass-media, Cluj-Napoca, strada Moșilor 26, p.3.

⁵ Conformément au Décret 177 du 4 août 1948, pour le régime général des cultes religieux, article 36 « Le patrimoine des ces cultes religieux disparus, ou dont la reconnaissance a été retirée, appartient à l'Etat ».

Mais, que veulent-ils, qu'est-ce qu'ils demandent les gréco-catholiques roumains ?

Ils demandent d'être traités dignement, qu'on leur rende les églises et les maisons paroissiales, toutes bâties après 1700, qu'on cesse de les appeler traîtres à la patrie et à la nation, qu'on cesse de répandre toutes sortes de calomnies à leur égard, à l'adresse de leur Eglise, de son passé, qu'on respecte la place de l'Eglise gréco-catholique dans l'histoire de la nation roumaine et que des relations fraternelles règnent dans ses rapports avec l'Eglise orthodoxe roumaine et avec les autres confessions et religions de Roumanie. Ils demandent encore qu'on « adopte d'urgence un cadre législatif cohérent et unitaire dans lequel soit résolu le problème des lieux de culte »⁶ et autres problèmes patrimoniaux.

On a vu qui s'y oppose. L'opposition de l'Eglise orthodoxe, prêtres et hiérarchie, va de pair avec l'attitude de l'Etat qui se prête à des atermoiements et hésitations, malgré la restitution légale de certains biens confisqués auparavant (1948), dont la situation reste encore compliquée. Des documents étrangers font mention de cet état de choses : « Opposition by the Romanian Orthodox Church to the restitution of religious property to other religious groups, especially Greek-Catholic Churches, remains a problem ».⁷ Le résultat ? Jusqu'à présent,

⁶ M. Marțian, *Raport privind situația Bisericii Unite Greco-Catolice (B.R.U.) sub aspectul libertății religioase și al modului cum decurge procesul de recuperare a patrimoniului confiscat abuziv de Statul Român între anii 1945-1948*, Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, de Cluj-Gherla, Departamentul pentru imagine și relații cu mass-media, p. 13 ; A. Moisin, *O gravă lovitură* 219 ; *idem*, *Mărturiile prigoanei* 617.

⁷ *International Religious Report Released by the Bureau of Democracy, Human Rights and Labour*, 9, October 26, 2001, *apud Memorandum către Statul Român al credincioșilor greco-catolici din România și din întreaga lume*, septembre 2002, p.32 ; voir aussi p. 37, 38: « The Greek Catholic community has been less successful than any other group in regaining its properties: the Greek Catholic Church has very few places of worship. Many followers still are compelled to hold services in public places. In 1992 the Government adopted a decree that listed 80 properties owned by the Greek Catholic Church to be returned. Between 60 and 65 of them have been returned to date. In several counties, in particular in Transylvania local orthodox leaders have given up smaller country churches voluntarily; however, for the most part Orthodox leaders refused to return to the Greek Catholics those churches that they acquired during the communist era. Orthodox archbishop of Timișoara, Nicolae Corneanu was responsible for returning some churches, including the cathedral in Lugoj, to the Greek Catholic Church. However, due to his actions, the Orthodox Holy Synod marginalized Archbishop Corneanu and his fellow clergyman criticized him » (p.37) *apud Memorandum...*: « A 1990 Government Decree called for the creation of a joint Orthodox and Greek Catholic Committee to decide the fate of churches that had belonged to the Greek Catholic Church before 1948. However, the Government has not enforced this decree and the Orthodox Church consistently has resisted efforts to resolve the issue in that form. The courts generally refused to consider Greek Catholic lawsuits seeking restitution, citing the 1990 decree establishing the joint Committee to resolve the issue. No agreement on these returns has come from the joint Committee meetings (by 2001) », (p.37), *apud Memorandum...*: « The centuries-long domination of the Orthodox Church and its status as the majority religion, has resulted in the Orthodox Church's reluctance (in particular at the local level and with support of the low level officials) to accept the existence of other religions. Due to its substantial influence, few politicians dare to sponsor bills and measures that would oppose the Orthodox Church » (p.38) *apud Memorandum ...*

sur les 2000 églises ayant appartenu à l'Eglise gréco-catholique ont été récupérées 136. Il y a environ 350 cas où l'on officie le saint service dans des appartements, hôpitaux, écoles, garages, centrales thermiques, sur le territoire de la province métropolitaine. Pendant ce temps, le gouvernement refuse de répondre aux requêtes et pétitions qui lui sont adressées par les évêques gréco-catholiques.⁸ Animosités et violences sont apparues en certains endroits, souvent provoquées par les instigations des prêtres orthodoxes, même si, en général, on peut dire que les paroissiens orthodoxes seraient en faveur d'une solution à l'amiable du problème des édifices de culte.⁹

Il y a aussi le problème des maisons paroissiales et des propriétés agricoles et forestières de l'Eglise gréco-catholique. Les maisons, sauf exceptions, n'ont pas été restituées. Sur les 387 du diocèse de Cluj on n'a récupéré que 6. Beaucoup d'entre elles ont été démolies, vendues, louées sous les yeux indifférents des autorités. Les propriétés agraires et forestières ont dans certains cas été allouées aux communautés orthodoxes, ou ont été occupées par celles-ci, les autorités n'intervenant pas pour imposer la possession de la paroisse gréco-catholique, là où la mairie lui avait distribué de la terre (Mihalt, département d'Alba).¹⁰

L'Eglise Orthodoxe Roumaine a profité de l'inertie des autorités qui sont très rarement intervenues, souvent pour épauler les orthodoxes, même après que les tribunaux s'étaient prononcés en faveur des gréco-catholiques (Ocna Mureș, département d'Alba, Mihalt), pour tergiverser à l'infini, dans une situation où il y a encore des localités où l'on officie le saint service en plein air (Roșia Montană, département d'Alba, Mihalt, Sângeorzul Nou, département de Bistrița-Năsăud, Baia Mare, Sișești, département du Maramureș), ou d'autres dont les habitants doivent se déplacer pour assister à la messe dans des paroisses voisines.¹¹

Mais, ce problème est plus difficile qu'on ne le croirait.

D'abord, la situation confessionnelle est différente de celle de 1948, on l'a déjà dit. Mais il y a aussi ceux qui essaient d'accréditer l'idée que l'histoire de l'Eglise gréco-catholique aurait pris fin en 1948 et que l'actuelle Eglise ne serait pas la continuation de l'ancienne. Cela servirait à nier la justification de ses revendications.

Il y a aussi des communautés qui n'ont plus l'intention de revenir à l'Eglise gréco-catholique, ce qui fait que ses revendications doivent être adaptées aux circonstances si différentes de chaque paroisse, pour trouver des solutions de partage, avec, peut-être, le service alternatif. Mais, ce qui embrouille les choses

⁸ Marțian, *Raport privind situația Bisericii Române Unite*, 2, 3; *Anexa 5*: les pétitions requêtes auxquelles on n'a pas donné de réponse portent les dates: 22.02.2002, 25.02.2002, 09.04.2002, 10.04.2002; 10.12.2002.

⁹ Moisin, *Mărturiile prigoanei* 174-176, 235-236, 230-232; *Memorandum, The Report ...* 38; Marțian, *Raport privind situația Bisericii Române Unite Anexa 1*.

¹⁰ *Raport privind ...* 4. *The report...*, apud *Memorandum* 39.

¹¹ *Ibidem*, Moisin, *Mărturiile prigoanei* 183.

inextricablement, malgré les efforts de certaines autorités locales (Atintiș, département du Mureș), qui ont restitué les biens des gréco-catholiques et malgré la bienveillance singulière de l'archevêque Corneanu de Timișoara, qui a restitué 43 églises,¹² c'est l'opposition des partenaires de « négociation » qui bloque les initiatives. Il y a des documents rédigés par des intellectuels gréco-catholiques qui accusent la discrimination qui frappe leur Eglise. Elle se manifeste sous plusieurs formes: la falsification des recensements (on énumère 10 méthodes), la limitation du droit de l'Eglise gréco-catholique à la justice, le refus de l'Etat roumain de restituer certains biens nationalisés (Cluj, l'école Bob du Cluj-Napoca), le maintien en vigueur de lois ou décrets qui légitiment l'abus de 1948 (confiscation, privation de biens, etc.), le refus de l'Etat d'imposer le respect de la loi, qui est transgressée par des employés locaux sous l'influence de certains groupes d'intérêt, la vente ou la destruction de certains biens ayant appartenu à l'Eglise gréco-catholique avant le 1^{er} décembre 1948, la marginalisation des représentants de cette Eglise, l'indifférence (voire l'attitude hostile) des autorités locales en certains endroits, menaces proférées à l'adresse des gréco-catholiques qui demandent que justice soit faite, refus du service alternatif, ou de l'emploi par les gréco-catholiques d'une église, la ou il y en a deux, le refus des prêtres orthodoxes de permettre l'enterrement des croyants gréco-catholiques dans le cimetière qui leur avait appartenu, la destruction par démolition, ou démembrement de lieux de cultes gréco-catholiques ou d'autres immeubles de cette Eglise, maintenant en possession des paroisses orthodoxes.¹³

La destruction par démolition ou par démembrement peut avoir des conséquences des plus graves. D'abord, on démolit des lieux de culte pour que les communautés, les paroisses gréco-catholiques qui les réclament ne puissent pas se reconstituer. Il n'y a pas de congrégation, on ne le sait que trop bien, sans église. Compte tenu du manque de moyens, ou du peu de moyens des paroisses gréco-catholiques, on peut supposer que de cette manière, la construction des nouvelles églises étant remise à un avenir incertain, ces communautés auront à prier Dieu dans des locaux improvisés, ou à l'extérieur.

On a démoli, démembré, brûlé ou laisser tomber en ruine des édifices gréco-catholiques dans les localités suivantes: Titenii de Jos (département de Cluj), Băișoara (dép. de Cluj), Vadu Izei (département du Maramureș), Smig (dép. de Sibiu), Craiova (dép. de l'Olt), Valea Largă (dép. du Mureș), Ghirolt (dép. de Cluj), Bonț (dép. de Cluj), Călărași (dép. de Cluj), Solona (dép. Sălaj).¹⁴ Il y a aussi des églises revendiquées par les gréco-catholiques, abandonnées par les orthodoxes, menacées par la ruine (Săndulești, dép. de Cluj, Sângiorzul Nou, dép. de Bistrița-

¹² *Raport privind situația Bisericii Române Unite 2.*

¹³ *Memorandum 5 ; Marțian, Raport privind situația Bisericii Române Unite 8-12, Anexa 4 ; Moisin, Mărturiile prigoanei 170-205; The report ..., apud Memorandum 38.*

¹⁴ *Marțian, Raport privind situația Bisericii Române Unite 4, Anexa 4.*

Nășăud, Mugureni, dép. du Maramureș, Vima Mare, dép. du Maramureș, Pintic, dép. de Cluj, Baia de Arieș, dép. d'Alba).¹⁵

Le cas le plus intéressant et le plus triste est celui des églises « suffoquées » (Ungheni, dép. du Mureș, Urca, dép. de Cluj, Vadu Izei, dép. du Maramureș). Dans ces localités les paroisses orthodoxes ont décidé de construire de nouvelles églises, le prétexte étant que les anciennes (gréco-catholiques, prises en 1948) seraient trop petites ou pas assez solides, mais d'une manière originale qui en dit long sur les vraies intentions. Au lieu de construire ailleurs, même là où la paroisse orthodoxe détient un terrain pour ériger l'église (Ungheni), on bâtit un mur à environ un mètre et demi - deux mètres de la paroi de l'église, sur tout le périmètre. Quand ce mur arrive à la hauteur désirée, on démolit l'église se trouvant à l'intérieur, à commencer par la tour, on construit un toit et une tour; on obtient de cette façon une nouvelle église; ce qui est important c'est que les gréco-catholiques, leur paroisse reconstituée, n'auront plus quoi revendiquer. Ce qui est intéressant, c'est que (au moins au cas d'Ungheni) il n'y a pas d'autorisation de construction, mais de consolidation. Pourtant les travaux avancent et à Ungheni la nouvelle paroi est déjà arrivée à la hauteur maximum de celle de l'ancienne église.

Cette obstruction systématique prend plusieurs formes. Elle peut consister à bâtir des églises à proximité d'anciennes bâtisses gréco-catholiques pour justifier la démolition ultérieure (la chapelle gréco-catholique de Sibiu, quartier Lazaret ; l'église de Jara ; l'église du monastère de Nicula, dép. de Cluj), ou tout simplement pour empêcher que des communautés gréco-catholiques prennent contour et se développent dans des localités où elles avaient existé jusqu'à 1948 (à Cluj on bâtit une église orthodoxe à 150 mètres de la cathédrale orthodoxe et à environ 50 mètres de la cathédrale gréco-catholique, difficilement récupérée à la suite d'un procès ; une autre église orthodoxe a été bâtie vis-à-vis de l'évêché gréco-catholique de Cluj).¹⁶ Mais, le résultat en paraît beaucoup plus grave : la destruction d'un patrimoine culturel qui appartient au peuple roumain tout entier, l'interruption de la continuité de la tradition et de la civilisation gréco-catholique dans l'ambiance transylvaine et de la continuité d'existence de l'Eglise elle-même, qui serait privée de cette manière de son passé. C'est, en effet, une attaque à l'identité gréco-catholique, au droit de mémoire de beaucoup de Roumains.

Deux exemples méritent plus de commentaire, la situation de deux villages, deux communautés gréco-catholiques, Ungheni, département de Mureș, et Mihalț, département d'Alba.

À Ungheni, l'église gréco-catholique a été bâtie en 1856. C'est une église en pierre, assez grande, solide. Le prêtre gréco-catholique local a réussi à procurer une photocopie du document de propriété. Depuis, l'original a disparu du registre du cadastre, comme par hasard. Sous prétexte que l'église est vieille et petite, on l'a

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Marțian, *Raport privind situația Bisericii Române Unite*, Anexa 4 ; p. 3 ; *Notă preliminară ...* 16.

entourée de murs, qui vont en fin de compte suffoquer l'ancienne construction. En creusant des fosses pour jeter les assises du nouveau mur, on a sorti de terre des ossements de ceux qui y avaient été enterrés depuis 1856, et, peut-être, avant. Les gréco-catholiques ont essayé de sauver l'église en demandant qu'elle soit déclarée monument historique. Ils n'ont pas encore reçu de réponse.

A Ungheni on aurait pu bâtir une église ailleurs, car la mairie (le conseil local) avait attribué à la paroisse orthodoxe du terrain pour construire, ce qui a été refusé aux gréco-catholiques, qui ont dû acheter un lopin de terre à cette fin. A présent, ils sont en train d'essayer de construire une église, avec l'aide d'une communauté catholique de Leeds.¹⁷

La propriété forestière de l'ancienne paroisse gréco-catholique était de 40 hectares. Rien n'a été restitué jusqu'à présent. En échange, on en a alloué à la paroisse orthodoxe.

A Ungheni la diffamation va bon train. Le prêtre orthodoxe, qui a fait des instances auprès des autorités pour que les gréco-catholiques fussent expulsés de l'ancien atelier de l'école, où ils officiaient le saint service, fait courir dans le village le bruit que leur messe ne serait pas valide, valable, et menace ceux qui voudraient redevenir gréco-catholiques d'interdire qu'on les enterre, à leur mort, dans le cimetière de l'église. Ou peut-être, en marge du cimetière, où, d'après la tradition locale sont ensevelis ceux qui meurent dans la damnation (suicidés, etc.). Comme il n'y a pas d'autre cimetière dans le village, il y a assez dans cette menace de quoi faire réfléchir les plus âgés, qui, autrement, se seraient, peut-être, déclarés gréco-catholiques.

Le cas de Mihalț n'est pas moins triste. Il y a là 438 fidèles gréco-catholiques. On dit la messe à l'extérieur, au jardin d'enfants, ailleurs. Il y a dans le village environ 1200 orthodoxes, deux églises dont une avait été gréco-catholique, et un temple baptiste. Pour éviter que l'église gréco-catholique revienne à ses anciens propriétaires, la hiérarchie orthodoxe a créé deux paroisses orthodoxes dans la localité. Les deux églises sont détenues donc par le culte orthodoxe. La maison paroissiale gréco-catholique, très détériorée, est abandonnée.

Les paroissiens gréco-catholiques et le prêtre ont réclamé une église et la maison paroissiale abandonnée. En instance, ils ont tout perdu. Ils ont demandé alors qu'on leur permette d'officier le service divin dans cette ancienne maison paroissiale. A un certain moment on leur a promis la maison, sans cour ni jardin, mais en échange la communauté gréco-catholique devait renoncer à toutes les autres revendications.

Les autorités locales ont refusé d'allouer à la paroisse gréco-catholique du terrain pour bâtir une église. En même temps, le Ministère de la Culture et des Cultes Religieux exige, pour accorder une aide matérielle, que la paroisse produise une autorisation de construction, tout en sachant qu'on ne peut en obtenir une sans avoir le terrain nécessaire.

¹⁷ Interview avec le prêtre gréco-catholique local Lucian Dudeș.

Le prêtre gréco-catholique de Mihalț n'a pas de maison paroissiale ; il habite à Alba Iulia. La distance n'est pas pour faciliter son office. Il y a un an, en hiver, le prêtre entra dans la maison paroissiale abandonnée suivi de ses ouailles pour se protéger du froid. Le prêtre (l'un des deux) orthodoxe fit venir la gendarmerie ; on a entamé une enquête et la poursuite pénale contre tous ceux qui se trouvaient à l'intérieur. Ils ont tous maintenant des dossiers pénaux, y compris deux enfants.

Contrairement à l'opinion des fidèles orthodoxes du village, qui voudraient qu'on permette au prêtre gréco-catholique de dire la messe dans l'église, au moins à tour de rôle avec les orthodoxes, leur prêtre s'obstine à tout bloquer. Il instigue à la violence. Il s'est même jeté un jour, couteau dans la main, sur le prêtre gréco-catholique pour le poignarder. En instance, on lui appliqua une amende. Ridicule !

Son évêque n'est pas plus souple. Pour lui l'Eglise gréco-catholique est une secte, ce qu'il n'hésite pas d'exprimer publiquement. Souvent, le prêtre gréco-catholique dit la messe dans la cour de l'école, à proximité de l'une des églises. L'évêque orthodoxe d'Alba Iulia a saisi la gendarmerie, qui patrouille alentour pendant l'office, pour les empêcher, peut-être, d'entrer de force dans l'église.¹⁸

Il y a aussi le cas de l'église du monastère de Nicula, menacée de démolition par la construction à côté d'une nouvelle église, orthodoxe. Cette église, dont les orthodoxes accusent la fragilité, dont un spécialiste italien, l'architecte Valerio Vigorelli, disait que c'était « un simbolo di primo piano di tutta la storia della comunità greco-cattolica di Romania ... », ¹⁹ pourrait être consolidée, elle est loin de s'écrouler, étant bâtie en 1875-1879 par l'architecte italien Lorenzo Zottich.²⁰ « Essa a dunque un'importante funzione di memoria e di testimonianza indipendentemente dall'attuale proprietà giuridica più o meno legittima da parte ortodossa ... », ²¹ continue Vigorelli, qui n'hésite pas à parler de « genocidio culturale ». Ce qui se passe à Nicula, Ungheni, Vadu Izei, Urca, risque d'effacer un héritage culturel constitué durant des siècles, support de notre conscience d'appartenir au monde occidental. Aux dires de Valerio Vigorelli «[...] esso tende a falsificare la verità storica, a creare cioè delle prove *ex silentio* del contrario della verità dei fatti: o perché le opere sono testimonianza di valori umani propri di una data cultura, temuta o sconfessata, o addirittura perché -documentano il loro possesso di un popolo di cui si vuol negare o cancellare la preesistenza rispetto al possesso da parte di un usurpatore. Ci tengo allora a fare osservare che tale comportamento è un segno di debolezza culturale, ideologica ».²² Et,

¹⁸ Interview avec le prêtre Petru Stăca.

¹⁹ V. Vigorelli, Il caso di Nicula in Romania. Un genocidio culturale? *Arte Cristiana* 90, 808 (gennaio-febbraio), 2002, 66.

²⁰ *Ibidem* 73.

²¹ *Ibidem* 66.

²² *Ibidem* 65.

continue-t-il plus loin, « Di debolezza non solo giuridica è oggi il caso di cui, a corto di argomenti storici probatori, pur sostenendo con false asserzioni le sue pretese, ha iniziato a distruggere i segni della presenza delle comunità dei greco-cattolici in Romania, prima del 1948 e di cui la persecuzione comunista aveva cancellato l'esistenza giuridica ».²³

On peut, à juste titre, s'interroger sur l'avenir. Peut-être, la solution sera-t-elle fournie par ce que le prêtre orthodoxe Vasile Fizeșan de Florești, département de Cluj a fait avec ses paroissiens, avec les autorités locales, qui ont offert terrain de construction et une aide fraternelle aux gréco-catholiques du village, qui ont bâti une église et se trouvent en relations amicales avec leur concitoyens orthodoxes, ou la rétrocession d'une des deux églises par la paroisse orthodoxe, l'exemple plus récent étant celui d'Apahida, département de Cluj.²⁴ Le problème pourrait avoir une ou plusieurs solutions. Autrement les droits de l'homme ne seraient qu'un vain mot.²⁵

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Adevărul de Cluj*, XV, 3809, 24-25 mai 2003, p. 12.

²⁵ Après avoir rédigé ce texte, j'ai appris que l'église de Rodna a été restituée aux gréco-catholiques et qu'on a décidé de rétrocéder les locaux du lycée « G. Coșbuc » de Cluj-Napoca ; j'ai appris aussi que le prêtre gréco-catholique Vasile Goje de Arduș, département de Satu Mare a été évacué par la force publique de la maison paroissiale, le 3 décembre 2003. A Arduș, le prêtre Vasile Goje, était revenu, avec la majorité des fidèles, à la confession gréco-catholique. Ils ont été chassés de leur église par la minorité orthodoxe. Ils ont fait bâtir une nouvelle église en renonçant à la leur, à la condition que les orthodoxes renoncent à la maison paroissiale ; ils ont même proposé de participer, avec la moitié de la somme, à l'achat d'une nouvelle maison paroissiale pour les orthodoxes. Ceux-ci ont eu recours à la justice, qui a décidé d'évacuer le prêtre gréco-catholique (voir *România Liberă* du 22 novembre 2003; du 2 décembre 2003; *Evenimentul Zilei* du 22 novembre 2003; *România Liberă* du 5 décembre; *Vestitorul*, série I, XII 407 (127) du mois de décembre 2003).

PRESCURTĂRI

Archives de philosophie: Archives de philosophie, Paris

Biblioteca: Biblioteca, Cluj

Eckhart Review: Eckhart Review, Reading

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg

Indian Journal of Dermatology: Indian Journal of Dermatology, Venereology and Leprology, Mumbai

International Journal of Nursing Studies: International Journal of Nursing Studies, Philadelphia

Journal for the Scientific Study of Religion: Journal for the Scientific Study of Religion, Malden

Journal of Health Psychology: Journal of Health Psychology, Sage Publication, London

Journal of Personality and Social Psychology: Journal of Personality and Social Psychology, New York

Journal of the History of Ideas: Journal of the History of Ideas, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Mnemosyne: Mnemosyne. A Journal of Classical Studies, Vrije Universiteit Amsterdam

Pain: Pain, Washington DC

Patrologia Graeca: J.P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Paris

Prudentia: Prudentia, Auckland

Psycho-Oncology: Psycho-Oncology, Malden

Studia Theologica Doctoralia: Studia Theologica Doctoralia, Iași

Symbolae Osloenses: Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies, Oslo

The Harvard Theological Review: The Harvard Theological Review, Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts

Vigiliae Christianae: Vigiliae Christianae, Brill, Leiden