



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

4/2010

**STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA
4**

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

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

- 3** **Antonio SPADARO**
Non solo „notte oscura”. L’ispirazione poetica come conoscenza del mondo • Pas uniquement „nuit obscure”. L’inspiration poétique en tant que connaissance du monde
- 11** **Nicolae GUDEA**
Note de arheologie creștină. 8a. Despre un inel de argint bizantin de căsătorie de la Durostorum (Moesia Secunda) • Notes on Christian Archaeology. 8a. Commentaries on a Silver Wedding Ring which was discovered at Durostorum (Moesia Secunda)
- 17** **Nicolae GUDEA**
Note de arheologie creștină. 8. Despre o gemă gnostică de la Garvăn/Dinogetia (Moesia Inferior) • Notes on Christian archaeology. 8. A gnostic gemstone found at Garvăn/Dinogetia (Moesia Inferior)
- 27** **Dan RUSCU**
Eusebius’ „Scythian” Bishop and the Ecclesiastical History of „Gelasius” of Cyzicus • Der „skythische” Bischof des Eusebius und die Kirchengeschichte des „Gelasius” von Kyzikos
- 35** **Oana HAVOR**
Aspecte teoretice ale identității naționale și confesionale. Biserica ortodoxă și Biserica unită în Transilvania jumătății de secol XIX • Theoretical Issues of National and Confessional Identity. the Ortodox Church and the Greek-Catholic Church in Transylvania at the Middle of the 19th Century

- 43** **Ciprian GHIȘA**
Întărind vechi alterități, ridicând noi frontiere: Concordatul dintre România și Vatican – 1929 • Consolidating Old Alterities, Drawing New Frontiers: The Concordate between Romania and Vatican 1929
- 57** **Florentin CRIHĂLMEANU**
Fuoco dello Spirito Santo nell'iconografia bizantina • Le Feu de l'Esprit Saint dans l'iconographie byzantine
- 93** **Ana DUMITRAN – Elena POPESCU**
Popa Ioan Grigorovici, zugravul • Priest Ioan Grigorovici, the painter
- 105** **Camelia BURGHELE**
Repere culturale vechi și noi în comunitatea catolică de la Chilioara – Sălaj
• Old and new cultural landmarks in Chilioara catholic community – Sălaj
- 117** **Simona Ștefana ZETEA**
Tradiții legate de moarte și înmormântare în lumea satului românesc. Un punct de vedere teologic. Partea a doua. De la moarte la înmormântare • Traditions liées à la mort et à l'enterrement dans le monde rural roumain. Un point de vue théologique. La seconde partie. De la mort à l'inhumation
- 139** **Octavian Dumitru FRINC**
Il commento ai canoni 276–278 del *Codex Canonum Ecclesiarum orientalium*
• The commentary to the canons 276–278 of the *Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum*
- 159** **RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE**
Andrei Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Cluj-Napoca: Ed. Eikon 2010, **Cristian BARTA**
- 163** **Scurte referințe despre autori**
- 167** **Prescurtări bibliografice/ Abbreviations / Abkürzungen**

NON SOLO „NOTTE OSCURA” L’ispirazione poetica come conoscenza del mondo

Antonio SPADARO

Résumé: Pas uniquement „nuit obscure”. L’inspiration poétique en tant que connaissance du monde. Toute véritable poésie est inévitablement une méditation sur le commencement de la réalité et de l’être humain, sur son principe et fondement originel, saisi en tant qu’absence de fondement et comme éblouissante gratuité. L’inspiration conduit l’artiste au mystère de sa source. Toute occasion de joie et de douleur, une foi embrassée par la poésie, s’abreuve de la source de tel abîme, parfois en expérimentant le cauchemar de l’angoisse, parfois le frémissement de la stupeur, en l’exprimant soit avec le langage de la mélancolie, soit avec celui du louange. Il est par conséquent nécessaire de prendre en considération le fait que l’inspiration ne représente pas pour le poète – comme on le croit souvent – un moment de pure passivité, mais en même temps une précise provocation à choisir une vision du monde et une langue capable à l’exprimer.

Che cos’è l’ispirazione poetica? Ogni artista, ogni musicista, ogni scrittore, si confronta esplicitamente o implicitamente con essa, a volte negandola e lodando l’arte come pura tecnica, ma più spesso esaltandola, ricavandone una sensazione di stupore e di sorpresa. Non si contano le definizioni che ne sono state date nel corso dei secoli, all’interno delle estetiche e delle poetiche sviluppate da artisti e pensatori.

L’ispirazione non è pura emozione, né puro sentimento, né pura astrazione, ma vera e propria forma di conoscenza attenta e ardente del mondo. È ciò che T.S. Eliot vedeva chiaramente nella poesia dantesca quando, in un saggio de *Il bosco sacro* (1920), metteva in guardia dalla tentazione di ritenere che scopo della poesia fosse il „produrre in noi un certo stato”¹, cioè una sensazione emotiva pura e semplice. No: la poesia, se autentica, è un movimento di conoscenza, spesso piena di affetto. Mentre, quando i poeti si limitano alla sensazione, a ciò che hanno „percepito”, allora „producono per noi, di solito, nient’altro che oggetti da natura morta e pezzi disparati da arredamento come in un magazzino teatrale”². E questo perché lo scrittore parlano solamente delle loro sensazioni semplicemente riflettono se stessi e la poesia diventa uno specchio autoreferenziale. Invece proprio la capacità di conoscenza che va al di là dei labirinti della propria anima trasforma l’ispirazione, in una sorta di torcia fiammeggiante che passa di mano in mano dallo scrittore al lettore.

¹ T.S. Eliot, Dante [I], in *Id., Opere. 1904–1939*, Milano: Bompiani 1992, 417.

² Ivi, 425.

Ma, ecco la mia domanda: l'ispirazione è „notte oscura” o „luce di conoscenza”? E' gioia o malinconia?

„Nell'epoca della notte del mondo”

Guido Ceronetti, poeta, saggista, direttore della Compagnia del „Teatro dei Sensibili”, curando un'antologia poetica è stato chiaro: *Siamo fragili, spariamo poesia*³. Più che un titolo, in realtà questa sembra una definizione della vita umana come esistenza poetica: fa appello alla radicale fragilità umana, da una parte, e nel contempo esprime una fiducia militante e belligerante nella potenza di fuoco della poesia, dall'altra. Come dire: la vita umana è fragile, ma capace di difendersi e, anzi, di combattere grazie alla parola poetica⁴. Per Ceronetti, del resto, il suo „Teatro dei Sensibili” è „un'isola, lontana dal crematorio ateista, lontana dalla cementificazione totale dell'orizzonte mentale che ammanetta nel finito e obbliga a girare in tondo, come tra le mura di Newgate, ogni disperata ricerca e nostalgia d'infinito”⁵. L'immagine è molto bella: descrive l'arte come un cammino ai confini delle mura perimetrali di una prigione con un profondo anelito di infinito, di libertà.

È chiaro dunque: la parola chiave è „nostalgia”, nostalgia di infinito a partire dalle pieghe del finito. Quale il punto di intersezione tra questa nostalgia verticale e la poesia? Ceronetti lo ravvisa in alcune dense e cupe parole di Heidegger, ispirategli dalla lettura di Hölderlin⁶, e tratte da un saggio pubblicato nella raccolta *Sentieri interrotti*: „Ormai, l'epoca è determinata dall'allontanamento del Dio, dal difetto di Dio. [...] Difetto di Dio significa che nessun Dio raduna più su di sé, visibilmente e chiaramente, uomini e cose, indirizzando così la storia del mondo e l'abitare umano in questa storia. Ma c'è di peggio nel difettare di Dio. Non soltanto gli Dei e il Dio sono fuggiti, ma lo splendore della divinità si è spento nella storia del mondo. Il tempo della notte del mondo è il tempo dell'angustia, perché diventa via via più stretto. Tanto povero e stretto si è fatto il Tempo che non è neppure più in grado di ritenere il difetto di Dio come difetto”. Quindi Heidegger giunge a una affermazione che Ceronetti reputa di importanza capitale: „Nell'epoca della notte del mondo, l'abisso del mondo deve essere sperimentato e patito, e per questo bisogna che taluni esseri tocchino il fondo dell'abisso”⁷.

³ G. Ceronetti (ed.), *Siamo fragili, spariamo poesia. I poeti delle letture pubbliche del Teatro dei Sensibili*, Magnano (BI): Qiqajon 2003.

⁴ Ceronetti, su invito della Comunità monastica, ha trascritto i testi poetici del copione che viene normalmente utilizzato nelle *tournées* della compagnia del „Teatro dei Sensibili”, della quale Ceronetti è a capo. Enzo Bianchi, presentando il volume, afferma che i testi sono „tutti riflesso dei sentimenti umani più profondi dinanzi al dolore, alla musica delle realtà create, tutti capaci di dare un esile eppur immortale corpo a quel senso di nostalgia che attraversa la nostra esistenza e al quale gli uomini e le donne di ogni tempo e luogo cercano per tutta la vita di dare un nome” (E. Bianchi, Prefazione, ivi, 6).

⁵ G. Ceronetti, *In partibus fidelium*, ivi, 9 s.

⁶ Cfr M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Milano: Adelphi 1988.

⁷ Ceronetti cita questo passaggio alle pagine 11s dell'introduzione alla sua antologia.

Quindi ecco dove si manifesta l'essenza della poesia, ecco dove si misura la sua forza: sul suo avvicinarsi „al fondo dell'abisso”, espressione che sembra essere mutuata da Baudelaire. Esso è una sorta di „viaggio al termine della notte”, come direbbe Louis Ferdinand Céline, in un tempo che è quello del „difetto di Dio”. La vera poesia dunque è poesia del difetto, cioè dell'indigenza e della penuria, della fragilità, dell'abisso, della notte, del „fondo”. È acuta capacità di ascoltare il dolore: è il *canto dell'abbandono* di Giuseppe Ungaretti, il *nulla* di Andrea Zanzotto, l'amore che *non ti è stato dato* di Patrizia Valduga, il *deluso ritorno* di Salvatore Quasimodo, il *rimpianto* di Umberto Saba. L'elenco delle voci che pescano al fondo dell'abisso notturno potrebbe proseguire ancora a lungo, ovviamente, in specie di coloro che sono giunti al fondo della notte, cioè i poeti del secolo XX⁸.

Non solo notte: lo stupore

Seguendo le intuizioni di Ceronetti ci appaiono i volti della fragilità umana nei suoi punti di contatto con il dolore, la sofferenza, il dubbio, l'insensatezza. Ci chiediamo però: è tutta nell'„abisso della notte” l'esperienza dell'uomo sulla terra? E la poesia? Il poeta Maurizio Cucchi ammette che difficilmente „si tende a considerarla portatrice di messaggi positivi, anche perché, in effetti, sofferenza e dolore sono stati da sempre temi molto presenti, se non dominanti”. È possibile andare alla ricerca di un'altra poesia, quella cioè dei poeti che „hanno capacità di opporsi e resistere, e di scegliere, anche coraggiosamente, in direzione della vita”⁹. Una poesia cioè che faccia appello ora allo stupore del mondo, ora a una ostinata speranza, ora al capovolgimento delle apparenze, ora alla ricerca di una strada praticabile, ora all'intuizione di un significato. Che cosa potrebbe esserci di più vero e alto della parola poetica, per metterci a contatto con quanto di più autentico e profondo è nel nostro esistere? *Il semplice fatto di esistere – che vi è di meglio?*, scriveva Walt Whitman nel suo *Canto di me stesso*.

E a lui possono fare eco i tanti versi che cantano l'*incantamento* delle *Rime* di Dante, la *stagion lieta* leopardiana e la *vita nuova* del Tommaseo, la pascoliana *pace* della sera, il mondo *leggero* di Dino Campana e la *gioia d'essere giovani* di Attilio Bertolucci e il gusto di *questi ultimi anni avuti in premio* di Luciano Erba... A volte questo sentimento della vita può essere fatto di nulla, come ha scritto Camillo Sbarbaro in una sua poesia:

*Una felicità fatta di nulla
mi colma – e non è forse che l'arietta
di questa mattinata di settembre...*

*Come convalescente ch' esce al sole
la prima volta, tutto quel che vede
gli par di non averlo visto mai,
ad ogni passo scopre nuovo mondo
e di dolcezza quasi piangerebbe -*

⁸ Cfr G. Ceronetti, *In partibus fidelium*, cit., 12.

⁹ M. Cucchi, *La saggezza dei poeti*, in *Id.*, *110 poesie per sopravvivere*, Parma: Guanda 2004, 7.

*il gallo che sull'aia raspa, il cielo
azzurro tra l'argento degli ulivi,
la casetta che fuma in mezzo agli orti,
trasalendo di giubilo saluto.*

*Così leggera è ora la mia anima,
così poco m'appaga stamattina
che direi per vivere mi basti
vedere a ogni anno
i fiori sulla terra rinnovarsi...*

*Una ventata, un luccichio d'ottoni
e mi sfreccia davanti il treno lampo.*

*Sollevalo da un impeto di gioia
io dalla siepe, come già ragazzo,
pungendomi e strappandomi mi sporgo
e mi sbraccio e il berretto agito in alto.*

Il Cesare Pavese ventenne scriveva, prima dei suoi successivi esiti:

*mi sento traboccare d'una vita
caldissima, potente che, oh! Se mai
riuscissi a esprimere sarebbe colma
tutta la mia esistenza*

La poesia, anche in questo caso, è esplorazione di un abisso, che però non è un baratro, e nel quale il naufragare è dolce: esso non è gorgo oscuro, ma esperienza luminosa, come quella fatta da un convalescente che recupera lentamente la salute e vede tutto in maniera nuova, in Sbarbaro; freschezza sorgiva come il traboccare di vita di cui ci parla Pavese.

Non dimentichiamo che tra Dante e i contemporanei, attraverso il Cinquecento, il *topos* del naufragio ha subito radicali trasformazioni. Il naufragio è, nella sua interpretazione più evidente, certamente sinonimo di fallimento, di lacerazione, di morte; il naufrago è colui che ha perso ogni riferimento, che si è allontanato da ciò che è certo, da ciò che conosce, che soccombe dinnanzi alla forza e alla prepotenza di ciò che non può dominare; il naufragio è da intendere come delusione, come mancato approdo, come crisi di valori. Ma, al contempo, se esiste una realtà al di là delle apparenze, al di là delle dimensioni del tempo e dello spazio, di ciò che è tangibile ed evidente, occorre „naufragare”, per intuire, per sentire ciò che esiste „oltre”. Ecco la „dolcezza” del naufragio che, considerato in questo significato, può perfino divenire simbolo di un'esperienza mistica. La fragilità così è anche quella forza che spinge l'uomo a esprimere in poesia lo stupore di essere al mondo nella „lingua della lode”¹⁰.

¹⁰ Cfr le riflessioni su „La lingua della lode” in G. Sica, *Sia dato credito all'invisibile. Prose e saggi*, Venezia: Marsilio 2000, 148–153.

Una bella pagina che ben esprime questa capacità di resistenza e di lode è stata scritta da Gilbert K. Chesterton. Egli, ricordando la lettura del *Robinson Crusoe*, il famoso romanzo di Daniel Defoe, afferma che la parte più bella del libro è la lista degli oggetti salvati dal naufragio. E infatti Chesterton ogni tanto dice di provare a vedere tutte le cose come se fossero state salvate da un naufragio: „gli alberi e i pianeti – scrive – mi parevano come salvati dal naufragio [...]. Avevo la sensazione di economizzare le stelle come se fossero zaffiri (così sono chiamati nel *Paradiso perduto*), facevo collezione di colline. L'universo è veramente un gioiello unico; e se è un'affettazione naturale quella di parlare di un gioiello come senza pari e senza prezzo, di quel gioiello lì ciò è letteralmente vero: questo cosmo è infatti senza pari e senza prezzo: perché non ne esiste un altro”¹¹.

Ricordiamo qui alcuni versi di Ungaretti, quelli della poesia *Pregghiera* che danno al lettore lo stesso senso di novità e di freschezza:

*Quando mi desterò
dal barbaglio della promiscuità
in una limpida e attonita sfera.*

Quando il mio peso mi sarà leggero

*Il naufragio concedimi Signore
di quel giovane giorno al primo grido*

Il naufragio qui ha valore escatologico, è il naufragio del mondo inteso non come „catastrofe”, ma come profonda novità, come l'alba di un mondo nuovo definito da aggettivi quali: limpido, attonito, leggero, giovane...

L'uno e l'altro abisso

Il gorgo oscuro e la freschezza sorgiva; la percezione del naufragio e lo stupore della salvezza: sono abissi in radice differenti, opposti: *un abisso chiama l'abisso* (Sal 42,8). Tuttavia è la loro intuizione a dare corpo all'esperienza poetica: senza di essa, diverrebbe un gioco fatuo, una combinazione di parole e figure, un passatempo¹².

L'uomo che pensa la propria origine, cioè che si pone di fronte all'origine di tutto ciò che è, si ritrova sull'orlo di un abisso¹³ e si chiede: „La realtà su che cosa poggia e a che cosa è appesa?”¹⁴. La domanda sembra non avere risposte. La realtà è perché è. Essa

¹¹ G.K. Chesterton, *Ortodossia*, Brescia: Morcelliana 1995¹⁰, 88 s.

¹² Aveva perfettamente ragione T.S. Eliot quando rifiutava la negazione che la poesia „possa essere in certo senso filosofica”, perché il poeta „può trattare concetti filosofici”, certo „non come materia di discussione, ma come materia di visione” (T.S. Eliot, Dante [I], cit., 419).

¹³ „Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?”, si era chiesto Heidegger: questa è „la prima di tutte le domande” (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Milano: Mursia 1968, 13). Ma l'estensione della domanda heideggeriana trascende ogni ente particolare, anche l'uomo: „In questa domanda, non deve trattarsi di qualche ente particolare. In ragione della sua portata illimitata tutti gli enti per essa si equivalgono” (p. 15).

¹⁴ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova: Il Melangolo 1985, 28.

è sospesa sull'abisso della libertà, è di per se stessa gratuita. È, ma avrebbe potuto benissimo non essere. Allora a questo punto appare evidente l'ambiguità con cui il reale viene vissuto. L'uomo, cioè, si rende conto di venire dal nulla e questa coscienza può provocare o una sensazione di un'armonia con il mondo oppure, al contrario, una radicale disarmonia, un disagio di essere¹⁵.

Nel primo caso la realtà è compresa come dono e appare all'alba, che rivela le cose con la loro freschezza dell'origine¹⁶. Una splendida pagina del filosofo Luigi Pareyson descrive, meglio di altri commenti, questa comprensione del reale: „Lo spettacolo della realtà è allora come assistere all'alba del mondo: s'apre la via all'incantato stupore di chi è come diventato contemporaneo della creazione e partecipa della compiaciuta soddisfazione divina: *viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* (Gen. 1, 31): *wehinneh tov me'od*. Con la sua improvvisa irruzione sulla scena, la realtà previene ogni aspettativa e coglie di sorpresa, lasciando attoniti e stupefatti, e suscitando non solo la meraviglia e l'ammirazione, così intensamente anche se sobriamente descritte dai filosofi dell'antichità, da Platone a Plotino, ma perfino, all'occorrenza, un brivido di sgomento, come lo sbigottimento di Pascal di fronte agli spazi infiniti, o l'insondabile “baratro della ragione” di Kant, e il suo senso del “sublime” di fronte all'infinito e alle soglie dell'eternità”¹⁷.

È possibile, tuttavia, privilegiare l'abisso dell'angoscia: è la situazione in cui l'uomo si sente spaesato, si percepisce nel mondo come se non fosse „a casa propria”, come se fosse „gettato” in questo mondo e abbandonato a se stesso: il velo della malinconia si stende sulla visione, che assume toni scuri. Allora la realtà e l'esistenza, „invece di mostrare il volto amico della sorpresa e del dono, appaiono in una prospettiva ostile, come qualcosa di misero e grammo, di invisibile e non voluto, di non desiderato né desiderabile. Nessuno è stato consultato sulla propria esistenza”¹⁸. Questa condizione si riduce al rimpianto per l'inesistenza mancata e all'angoscia per l'esistenza imposta: nasce il sentimento dell'esistenza come condanna e prigionia, come rincretimento e rammarico, come rimpianto o anche ripugnanza, secondo ciò che mostra il ricorrente motivo del „non fossi mai nato” da Sofocle a Giobbe, fino al *malheur de l'existence* dell'esistenzialismo.

Le due situazioni affettive fondamentali, la consolazione e la desolazione, lo stupore e l'orrore, possono coesistere nella stessa coscienza umana e dunque anche in quella poetica. Il poeta che ha affermato che *Amaro e noia / la vita, altro mai nulla; e fango è il mondo* è lo stesso Leopardi dolce naufrago nel mare delle immensità autore dell'*Infinito*. C'è un'ambivalenza dell'uomo di fronte alla realtà: „Nello stupore iniziale c'è consenso e gratitudine; nel disagio dell'esistenza c'è rifiuto e disperazione; e nell'uomo la meraviglia coesiste con l'angoscia”¹⁹. Anzi le due reazioni opposte sono inscindibilmente legate: non

¹⁵ Cfr *ivi*, 29.

¹⁶ Una tra le più belle espressioni poetiche di questa condizione è *The Bounty* del poeta premio Nobel Derek Walcott, raccolta nel suo *Prima luce*, Milano, Adelphi, 2001. Cfr P. Boitani, *Prima lezione sulla letteratura*, Bari, Laterza 2007, sopr. Il capitolo „Stupire: essere e creare” alle pp. 52–105.

¹⁷ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., 29 s.

¹⁸ *Ivi*, 30 s.

¹⁹ *Ivi*, 31.

c'è stupore, meraviglia, gratitudine, se non con la possibilità dell'orrore, dell'angoscia, della disperazione, e viceversa²⁰. Il poeta italiano che sembra aver attraversato tutto il Novecento, dalla desolazione di un mondo color antracite alla lode di una dolce chiarezza, è Bartolo Cattafi.

Una scelta di abisso

Se la poesia ci innalza al di sopra della rete empirica delle circostanze che forma il nostro destino, lo fa perché spontaneamente co-lloca il lettore — ora drammaticamente ora soavemente — sull'orlo dell'abisso della sua origine, del suo inizio, spingendolo verso una conoscenza più profonda e radicale di se stesso e della realtà. L'ispirazione, in maniera più o meno oscura, conduce il poeta e l'artista su quell'orlo abissale al mistero della scaturigine (K. Wojtyła, *La sorgente*)²¹. La stessa teologia non è affatto sorda a questa condizione. Esperienza dell'origine, teologicamente intesa, è l'esperienza della creazione, della quale l'ispirazione, in qualche modo, partecipa: „Ogni autentica ispirazione [...] racchiude in sé qualche fremito di quel «soffio» con cui lo Spirito creatore pervadeva sin dall'inizio l'opera della creazione. Presiedendo alle misteriose leggi che governano l'universo, il divino soffio dello Spirito creatore s'incontra con il genio dell'uomo e ne stimola la capacità creativa. Lo raggiunge con una sorta di illuminazione interiore, che unisce insieme l'indicazione del bene e del bello, e risveglia in lui le energie della mente e del cuore rendendolo atto a concepire l'idea e a darle forma nell'opera d'arte”²².

Ogni occasione di gioia o di dolore, se raccolta dalla poesia, diviene preziosa e importante: essa pesca nel pozzo di quell'abisso che è vissuto ora col brivido dell'angoscia, ora con il fremito dello stupore. Ogni vera poesia, prima di essere una riflessione sul presente e sul destino dell'uomo, è sempre anche una meditazione in immagini sulla sua origine, sul suo principio e fondamento originario: l'insensata infondatezza o la stupefacente gratuità.

La poesia allora può essere testimone di una scelta tra due visioni della realtà e dell'esistenza, tra due modi di sentire la vita e l'essere stesso, tra la lingua della malinconia e quella della lode. L'ispirazione, allora, diventa non solo condizione che raggiunge il poeta superandone la volontà, ma anche provocazione alla scelta rigorosa, giunti sull'orlo dell'abisso, di una visione del mondo e di una lingua che la incarni.

Il Novecento, globalmente inteso, ha scelto, fundamentalmente, l'abisso inteso come baratro. L'arte, come il pensiero, ha privilegiato il nichilismo, la condizione tragica dell'uomo come „essere per la morte”, e l'angoscia come condizione affettiva fondamentale.

Altri sono i toni della nuova poesia italiana. Giuliano Ladolfi, nella sua introduzione a *L'opera comune*, un'antologia di nuovi poeti, lo dichiara senza veli: „Alla condizione di perdita si sta sostituendo una condizione di «edificazione»”, la quale, „per quanto esile, permette ai giovani di sostituire alla «tematica della negatività», la «tematica

²⁰ Cfr G. Ladolfi, Bartolo Cattafi: la certificazione dell'assenza, in *Atelier 7*, 2002, n. 26, 9–33.

²¹ Cfr *La sorgente*, in Giovanni Paolo II, *Trittico romano*. Meditazioni: Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2003, 15.

²² *Id.*, *Lettera agli artisti*, n. 15.

della positività»²³. Uno degli elementi fondanti di questa nuova linea è l'abbandono del lirismo come espressione e rappresentazione dell'„io”²⁴, a favore del recupero di un saldo e diretto rapporto con la realtà e le cose, come ha scritto la poetessa Giovanna Sicari, prematuramente scomparsa: „L'esperienza della poesia oggi deve combaciare con l'esperienza radicale della realtà, esperienza che non ha nulla di aleatorio, esoterico o ermetico, e la garanzia dell'emozione più alta, la consapevolezza di smantellare ogni sottigliezza intellettualistica per rappresentare eventi, cose, persone, nomi”²⁵.

Allora forse oggi è da sperare, secondo i versi di Bartolo Cattafi, in una poesia che *ribalti la pietra pasquale / il lato tombale delle cose*. Scrive il poeta siciliano: *Siamo ora costretti al concreto / a una crosta di terra / a una sosta d'insetto / nel divampante segreto del papavero*. In questi versi scarni quanto densi, Cattafi sembra definire la condizione umana come „costrizione” al concreto. La „terra” non è opzionale per l'uomo: è lo spazio, il luogo in cui egli deve affondare le proprie radici e la propria precarietà. I versi sono graffianti con il susseguirsi dei suoni: „or... strett... cret... crost... err...”. Ma non basta. Subentra un'altra immagine, quella del tempo. L'uomo è costretto alla terra per la durata di una sosta d'insetto. Il tempo dell'uomo sulla terra non è né l'eternità né lo svolazzare di una farfalla o di un uccello, ma l'infimo e stordito poggarsi di un insetto. Tuttavia la crosta della terra e la sosta d'insetto sono circoscritti in un mistero in cui la parola del poeta affonda sonoramente la lama: il „divampante segreto del papavero”. Il verso è un'esplosione perché contiene al suo interno i suoni „pam... pa... pa”. La realtà è indagata non nella dimensione della superficie, ma in quella profonda, abissale del mistero che è salvezza radicale dal „lato tombale”, da una buia costrizione al „concreto”. L'enigma del mondo è tutto affidato al divampare del papavero, cioè a questa immagine rossa, aperta, solare.

La nostra *crosta di terra*, la nostra *sosta d'insetto*, cioè la nostra finitudine, si colloca nell'abisso del *divampante segreto del papavero*, nel mistero dell'essere che si apre generoso. E questa poesia, dallo sguardo francescano verso l'integrità e la verità delle cose, sembra essere anche la cifra della migliore nuova poesia italiana²⁶. Per la poesia nella nostra lingua, che si apre con la lauda, è in fondo un tornare alle origini: „Nessun topos, nessuna lingua come quella della lode riesce a collegare tutta la nostra tradizione e a fare di se stessa forma della contemporaneità, compendio di una espressione chiara, non confusa, del mondo”²⁷.

²³ G. Ladolfi, Presentazione, in *Id.* (ed.), *L'opera comune. Antologia di poeti nati negli Anni Settanta*, Borgomanero (NO): Atelier 1999, 23.

²⁴ Questa espressione ha in Petrarca il proprio riferimento, come nota il poeta Carlo Betocchi nell'intervista raccolta in F. Camon, *Il mestiere di poeta*, Milano: Garzanti 1982, 65–71.

²⁵ G. Sicari, Il nuovo è il mondo, in *Poesis*, n. 12, www.aspide.it/piazza/poesis/sicari.htm.

²⁶ Cfr M. Merlin, *Poeti nel limbo. Studio sulla generazione perduta e sulla fine della tradizione*, Novare: Interlinea 2005.

²⁷ G. Sica, *Sia dato credito...*, cit., 152. Cfr G. Petrocchi, *Il sentimento religioso all'origine della letteratura italiana*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo 1996.

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ.
8A. DESPRE UN INEL DE ARGINT BIZANTIN DE CĂSĂTORIE
DE LA DUROSTORUM (MOESIA SECUNDA)

Nicolae GUDEA

Abstract: Notes on Christian Archaeology. 8a. Commentaries on a Silver Wedding Ring which was discovered at Durostorum (Moesia Secunda).

From the neighbourhood of the 5th–6th century late Roman or Protobyzantine cemetery of Durostorum (Moesia Secunda) three rings proceeded illustrated in the monograph of the old town (R. Ivanov, G. Atanasov, P. Donevski, *Istoria na Silistra. I. Anticniat Durostorum*. Silistra-Sofia 2006). On the pages 352–353 are shortly mentioned:

- a ring with a monogram, read Antonius;
- a silver ring with a cross and an incised inscription + ME – VG +, for which two solutions were proposed: either + MENG(es), or MENAC;
- a ring with the name + AZARIA, letters in relief.

The author of the present article (N. Gudea) taking a special interest in ring no. 2 on page 353, fig. 23 = Taf. IX.3, suggests another destination for the ring and gives another reading of the text:

- the ring (page 353, fig. 23 = Taf. IX.3) after its look and form seems to be a wedding ring, its chaton being oval and flat; the inscription made with incised letters, the writing going from left to right;
- the text is preceded by a Greek cross, symbolizing the name and the person of Jesus Christ, seemingly a congratulatory formula;
- the proposed reading would be as follows:
+ (ex theou) ME(ter) VG(ia); translation: from God's mother good health

Keywords: Durostorum, Moesia Secunda, wedding ring, early byzantine, V–VIth centuries

Într-un elegant volum dedicat istoriei Silistrei (anticul Durostorum), intitulat *Istoria na Silistra. I. Anticniat Durostorum*, Silistra-Sofia 2006, autorii (R. Ivanov, G. Atanasov, P. Donevski) au adunat toate datele legate de istoria orașului antic și protobizantin. Volumul a apărut cu ocazia comemorării a 1900 de ani de la prima atestare a orașului.

Lucrarea are 407 pagini cu 14 capitole de lucru și două anexe. Capitolele cuprind o introducere istorico-geografică, izvoarele (1), locul orașului în structurile provinciilor Moesia (46–86) și Moesia Inferior (86–275) (2), date despre legiunea a XI-a Claudia,

cea care a construit castrul (3), locul ocupat de localitate în structurile provinciei Moesia Secunda (4), despre viața de toate zilele în orașul antic Durostorum (5), despre populație, romanizare și religie (6), despre castrul de legiune (7), despre vicus (8), despre canabae (9), despre necropole (10), martirii creștini din Durostorum (11), monumente creștine privind epoca martirilor (12), Durostorum centru episcopal (13), monumente creștine din secolele IV-VII *p. Chr.* (14). Anexele se referă la materiale de construcție (cărămizile cu ștampilă ale legiunii a XI-a Claudia) și la un mormânt creștin din oraș cu picturi interioare parietale. Fiecare capitol are câte un scurt rezumat în limba engleză.

Cum se poate vedea din sumarul prezentat mai sus pe scurt, capitolele 11–14 sunt dedicate începuturilor și dezvoltării creștinismului în localitate și, respectiv, organizării Bisericii. Între multele planuri, schițe și artefacte creștine publicate în aceste capitole se află și trei piese provenind din zona cimitirului roman târziu/protobizantin:

- un inel cu monogramă (352–353, fig. 22 = pl. IX.4); fără precizarea metalului din care a fost făcut; datat în secolul VI;
- un inel din argint cu inscripție pe chaton + ME VG (p. 353, fig. 23 = pl. IX.4);
- un inel cu chaton circular plat (p. 353, fig. 24 = pl. IX.5), cu inscripție cu litere în relief + AZARIA.

Autorii nu precizează dacă între cele trei piese există o legătură. Dacă, de pildă, inelul cu monogramă ar fi fost găsit împreună cu inelul cu inscripție nr. 2 interpretarea ar fi putut fi alta.

Toate cele trei piese au fost datate între sfârșitul secolului IV și începutul secolului VI.

Pentru niciunul din texte autorii (respectiv autorul G. Atanasov, cel care a elaborat capitolul) nu au găsit soluții sigure sau, mai exact spus, cele pe care le-au avansat apar ca îndoielnice chiar și pentru ei. Pentru primul inel cu inscripție (nr. 2) soluția propusă a fost fie MENG(es), fie MENAC. Pentru cel de al doilea inel lectura propusă a fost AZARIA, considerat a fi în legătură cu un nume de prooroc.

Ocupându-mă, în ultimul timp, și cu problema inelelor de căsătorie bizantine timpurii am ajuns la concluzia că inelul nr. 2 este un inel de logodnă sau căsătorie. Argumentele sunt următoarele:

- în primul rând forma inelului este tipică, iar textul este precedat de o cruce, ceea ce este tipic pentru inelele de căsătorie bizantine timpurii;
- în al doilea rând, asocierea între cruce și inscripție, tipul scrierii sunt identice cu cele de pe inelele de la Svistov (D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiiski pametnitsi ot Bălgaria. IV–VII vek.* Sofia: Di Septembri 1972, nr. 105–106) și, respectiv, Apahida (K. Horedt, Apahida, în *RGA* 1 (1973), col. 364–366);
- nu este mai puțin important faptul că piesa este din argint.

Lectura propusă de noi este:

+ (ex theou) ME(ter) VG(ia) = de la mama lui Dumnezeu sănătate

În lectura propusă de noi, crucea constituie simbolul numelui respectiv al persoanei lui Isus Christos, cel care pe inelele de căsătorie cu imagini unește mâinile mirilor în *dextrarum iunctio* (cf. H. Leclercq, *mariage*, în *DACL* 10.2 (1931), col. 1939–1941). ME

– reprezintă o prescurtare pentru meter (V. Gardthausen, *Griechische Paleographie. II. Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig: dr. Martin Sädling OHG 1913, 349), iar VG este prescurtarea pentru Vgia, similară cu cea din inscripția de pe inelul nr. 3 (după lectura lui N. Gudea, v. Nicolae Gudea, Vorschlag für eine neue Lesung der Inschrift OMHARVG auf dem Ring Nr. 3 aus dem Grab Nr. 1 von Apahida, *Studia UBB Theologie Catholica* 3, 2010).

Se poate spune, deci, că inelul de argint nr. 2 de la Durostorum este un inel de căsătorie/logodnă.

Bibliografie

V. Gardthausen, *Griechische Paleographie. II. Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig: dr. Martin Sädling OHG 1913

K. Horedt, Apahida, în *RGA* 1 (1973), col. 364–366

R. Ivanov, G. Atanasov, P. Donevski, *Istoria na Silistra. I. Anticiniat Durostorum*, Silistra-Sofia: 2006

D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiiski pametnitzi ot Bălgaria. IV–VII vek.* Sofia: Di Septembri 1972

Lista ilustrațiilor

Fig. 1 Harta graniței romane târzii pe Dunăre a provinciei Moesia Secunda (după H. Döhle, Die Siedlungsperiode A in Iatrus, in *Iatrus-Krivina* V, Berlin 1995, 9–28)

Fig. 2 Inelele de la Durostorum: cu monogramă (22), cu inscripție incizată (23), cu inscripție în relief (24) (după R. Ivanov, G. Atanasov, P. Donevski, *Istoria na Silistra*, 353)

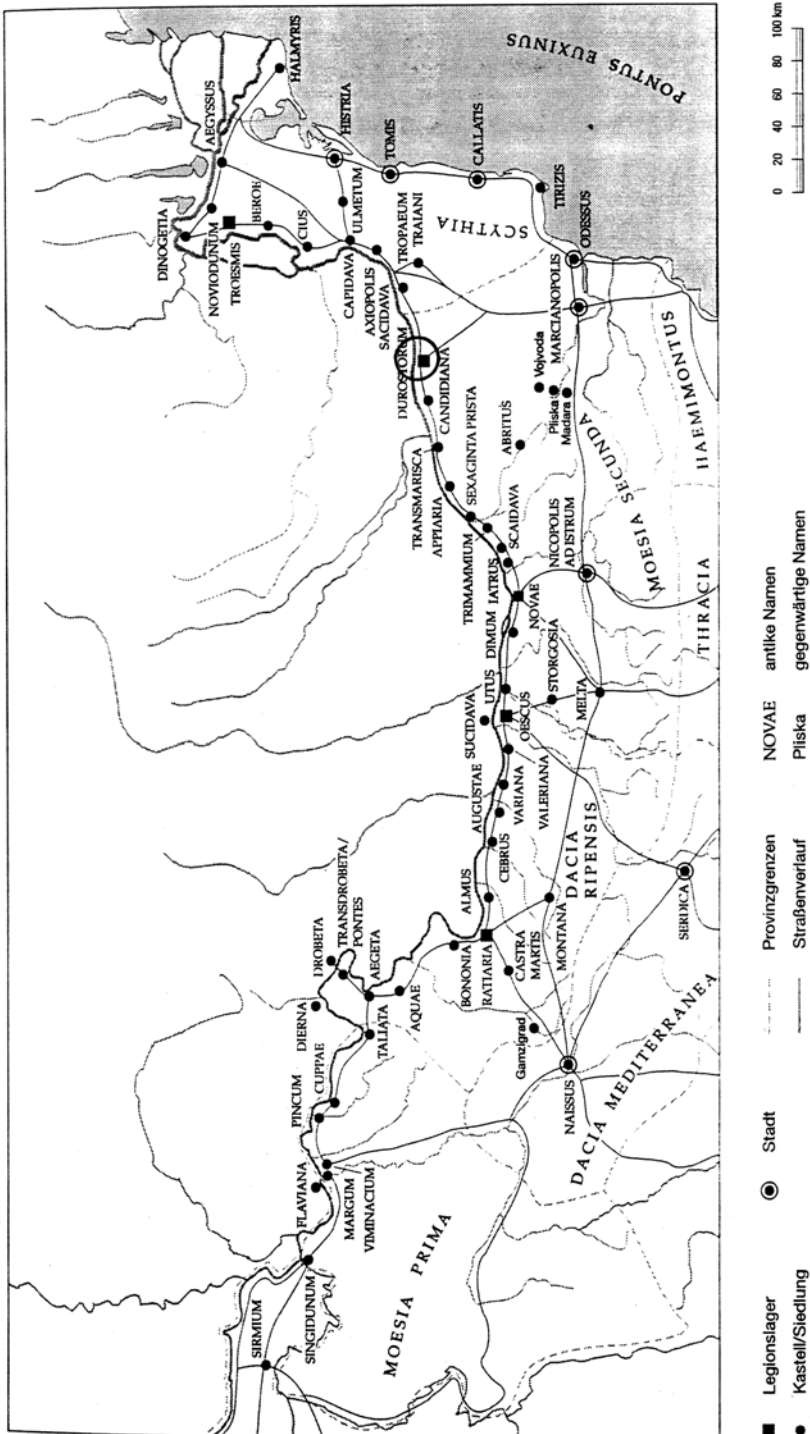


Fig. 1

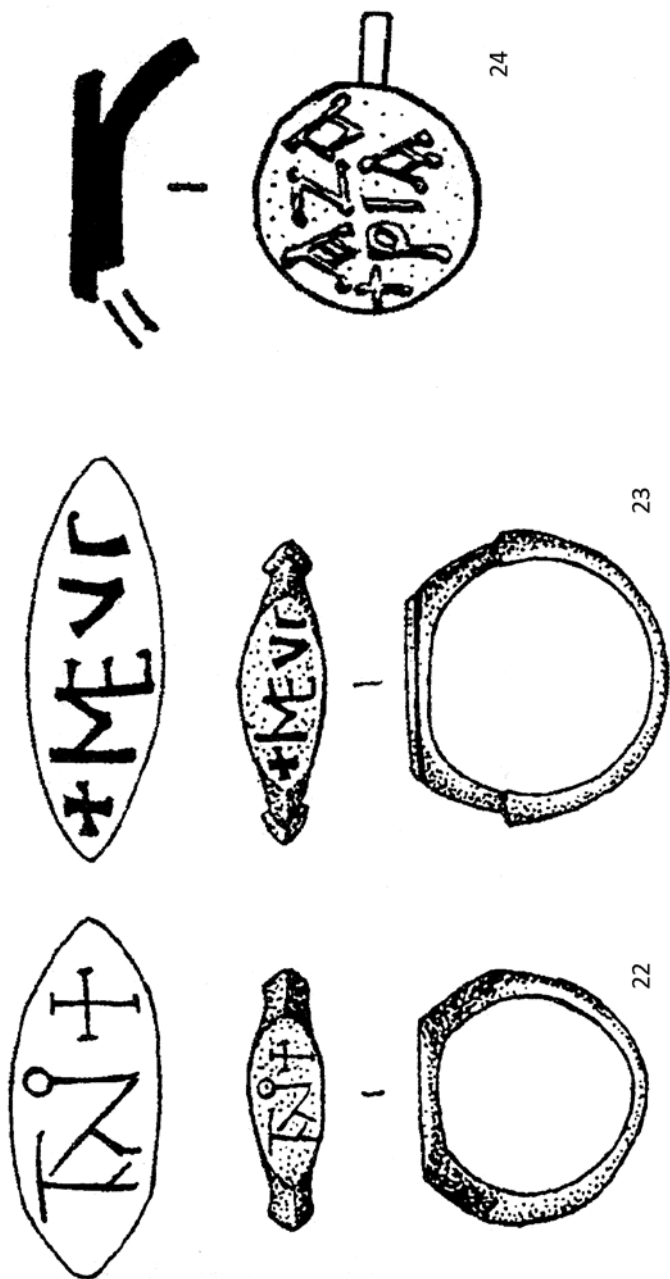


Fig. 2

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 8. DESPRE O GEMĂ GNOSTICĂ DE LA GARVĂN/DINOGETIA (MOESIA INFERIOR)

Nicolae GUDEA

Abstract: Notes on Christian archaeology. 8. A gnostic gemstone found at Garvăn/Dinogetia (Moesia Inferior). The author (N. Gudea) brings into discussion a gnostic gemstone discovered in the corner tower of the Roman Fort at Garvăn/Dinogetia. The discoverer prof. dr. Gh. Ștefan published the gemstone, identified the representation (Abraxas), dated it for the 3rd century in accordance with the archaeological context, but he did not clarify the text from the avers and reverse of item. Neither the researchers of Christianity from Dobrogea and Bucharest succeeded to do it during the decades following the publication¹. In the present note the author (N. Gudea) gives an interpretation, both gnostic and christian, of the text from the avers of the gemstone. The text comprises the name of the God (Abraxas), a group of typical vowels (AEIOYW), a part of a Christian formula (eirene ten emin), the IAW symbol and a prayer (Kyrie bouthe Niketa aner).

The note done so far means a start in the further study of the mentioned item.

Keywords: gnostic gemstone, Garvăn/Dinogetia, Moesia Inferior, Abraxas

În săpăturile arheologice din anul 1939 de la Garvăn/Dinogetia a fost descoperită într-un turn al fortificației bizantine, pe stratul inferior de locuire care a aparținut unei fortificații din secolele II–III p.Chr. de pe limesul provinciei Moesia Inferior (Fig. 1) o gemă gnostică (Fig. 2)².

¹ I. Barnea, Creștinismul în Scythia Minor după inscripții, *Studii Teologice* 6, 1954, 65–112; *Idem*, *Christian art in Romania 3rd–6th centuries*, Bucharest: Publishing House of the Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church 1979, 110–111; *Idem*, L'épigraphie chrétienne de Illyricum oriental, în *Actes du XI-e Congrès International d'archéologie chrétienne*, Tessalonique 28 sept. – 4 oct. 1980, Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana 1984, 647; L. Florea, A. Rădulescu, Monumente creștine și ortodoxe între Dunăre și mare, *Analele Dobrogei* 1, 1995, 18–39; Em. Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV–XIII descoperite în România* (IGLR), București: Editura Academiei 1976, 257–258, nr. 241 A; N. Zugravu, *Erezii și schisme la Dunărea de Jos în mileniul I*, Iași: Ed. Presa Bună 1999, 19–36; gnosticismul; V. Lungu, *Creștinismul în context vest-pontic*, Constanța: Tenis Club Sen 2000

² Gh. Ștefan, Dinogetia I, *Dacia* 7–8, 1937–1940, 419–421, fig. 28 (desen).

Primul editor al piesei a stabilit caracterul piesei, nu a identificat roca din care a fost făcută, a identificat grupurile de litere din partea de sus, dar nu a putut citi numele zeității; în schimb a identificat literele de pe scut, fără să le separe de ultimele grupuri de litere. Cel mai important lucru a fost acela că a reușit să dateze piesa în secolul III, stabilind că a aparținut fortificației romane din perioada antediodolețiană, deci care făcea parte din limesul Moesiei Inferior³.

Arheologii care i-au urmat în cercetarea zonei și, mai ales, cei care s-au ocupat cu creștinismul din această parte a Moesiei Inferior (Dobrogea) nu au avansat deloc în determinarea piesei, ba aș putea spune că au bătut pasul pe loc. Luați în chip cronologic, cei care au republicat piesa au fost I. Barnea⁴; L. Florea, A. Rădulescu⁵; N. Zugravu⁶; Em. Popescu⁷; V. Lungu⁸; M. Zahariade⁹.

În general, piesa a fost recunoscută ca gemă gnostică de tip Abrasax, dar lectura sa de pe avers a fost declarată ilizibilă, intraductibilă: „de jur împrejur inscripție cu litere grecești intraductibile”¹⁰; „literele grecești care înconjoară scena /Abrasax/ sunt inteligibile”¹¹. Cea mai „amplă” lectură a fost realizată de Em. Popescu¹²: „din înșiruirea de litere nu se poate forma niciun cuvânt inteligibil și traductibil, fără poate numai ultimul rând de pe scut unde se poate recunoaște cuvântul IAW, care, se crede, își are originea în Apocalipsa I.8: „eu sunt *alfa* și *omega*”. În chip foarte interesant niciunul dintre epigoni nu a reușit să citească numele zeului gnostic, formularea rămânând cea a lui Gheorghe Ștefan „ABREAA”¹³. Oricum a fost considerată cea mai veche descoperire creștină din zonă¹⁴.

Gemele erau, în general, obiecte de podoabă, sigilii, amulete. Atunci când erau obiecte de podoabă și erau încărcate cu felurite imagini sau texte „magice” sau creștine primeau caracter apotropaic.

³ Gh. Ștefan, *Dinogetia I*, 419–421.

⁴ I. Barnea, *Creștinismul în Scythia Minor*, 78, 111, nr. 69; *Idem*, Quelques considerations sur les inscriptions chrétiennes des Scythie Mineure, in *Dacia N.S.*, 1, 1957, 270; *Idem*, *Les monuments paléochrétiennes de Roumanie*, Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana 1977, 93–95, fig. 64; *Idem*, *Christian art*, 110, pl. 37/1; *Idem*, *L'épigraphie chrétienne*, 647.

⁵ L. Florea, A. Rădulescu, *Monumente creștine*, 19.

⁶ N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București: Institutul Român de Tracologie 1997, 99, nota 251; V. Pârvan, *Studii de istoria culturii antice*. Ediție, studiu introductiv, note, comentarii, indice de N. Zugravu, București: Editura Științifică 1992, 26, nota 53; N. Zugravu, *Erezii și schisme*, 26, nota 49.

⁷ Em. Popescu, *Inscripțiile din secolele III–XIII*, 241 a, 257–258.

⁸ V. Lungu, *Creștinismul*, 22–23, fig. 1.

⁹ M. Zahariade, *Scythia Minor. A history of a later Roman province*, 284–681, Amsterdam: Hakkert 2006, 194–195, fig. 108

¹⁰ I. Barnea, *Christian art*, 110.

¹¹ N. Zugravu, *Erezii și schisme*, 195, fig. 108.

¹² Em. Popescu, *Inscripțiile din secolele III–XIII*, 241 A.

¹³ cf. *Idem*, *Inscripțiile din secolele III–XIII*, 258.

¹⁴ R. Vulpe, I. Barnea, *Din istoria Dobrogei. II. Romanii la Dunărea de jos*, București: Editura Academiei 1968, 381.

Din păcate nu știm roca din care a fost pregătită gema, astfel că nu putem ști dacă piatra însăși avea caracter apotropaic. Corina Ionescu¹⁵ prezentând proprietățile paranormale ale unor minerale din care se fabricau geme, a clasat fiecare grupă de minerale cu însușirile ei magice. Niciuna din lucrările mai sus amintite nu amintește roca gemei.

Se consideră în schimb că gemele gnostice folosite ca amulete posedau puteri miraculoase, confereau purtătorului sănătate, putere și abilitatea de a ajunge la cunoașterea supremă: gnoza!¹⁶

Gema noastră are dimensiunile 2,3 × 1,9 × 1,6 cm; ambele fețe au fost prelucrate plat.

Interpretarea este interesantă: gema a fost în posesia unui soldat creștin sosit din Siria sau Egiptus¹⁷.

Să urmărim acum descrierea piesei și lectura pe care o dăm textelor; aversul: în mijlocul câmpului piesei divinitatea Abrasax în picioare; cap de cocoș întors spre dreapta; corp uman; îmbrăcat în costum militar; tunica cu mâneci scurte, care ajunge deasupra genunchilor; poartă centură; în mâna dreaptă ține un bici; în mâna stângă ține un scut; picioarele au terminații în formă de șarpe¹⁸.

Este reprezentarea cea mai tipică a zeității, dar lipsesc cele șapte stele; nu lipsește inscripția IAW. Variantele sunt foarte numeroase.

Inscripțiile de pe avers, prezentate de sus în jos de-a lungul imaginii:

- a. deasupra capului zeității EITHGMEN;
- b. sub mâna dreaptă; în stânga ABRASAX; în chip greșit s-a citit ABREA¹⁹;
- c. pe scut; în dreapta zeității AEHIOYW;
- d. sub scut IAW;
- e. sub piciorul drept al zeității AEHIOYW;
- f. sub figura zeității X BWO ONIAM;
- g. inscripția de pe revers;

Lectura pe care o propunem este următoarea:

a. deasupra capului zeității: EI(rene) THE(m)EMEN, care se traduce cu o parte din cuvintele lui Cristos: pacea mea [v-o dau vouă]: *eirene the emein didomai ymein* (In 14,27);

b. textul de sub mâna dreaptă ABRASAX. Zeul cel mai important al sistemului gnostic, al cărui nume apare întotdeauna scris cu litere grecești. Este scris foarte corect și clar. În clasificarea lui Montfaucon²⁰ reprezentările lui Abrasax sunt împărțite în șapte clase:

¹⁵ Corina Ionescu, *Pietre prețioase, semiprețioase și decorative*, București: Editura Didactică și Pedagogică, București 1995, 117–120.

¹⁶ N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea: Editura Episcopiei Ortodoxe de Oradea 1988, 101.

¹⁷ N. Zugravu, *Erezii și schisme*, 194.

¹⁸ A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, Berlin 1900, 363 cu bibl.

¹⁹ Em. Popescu, *Inscripțiile din secolele III–XIII*, 258; N. Zugravu, *Erezii și schisme*, 27, nota 56.

²⁰ cf. J. Marques-Rivière, *Amulets-talismans et pentacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris 1950, 115.

1. abrasax cu cap de cocoș
2. abrasax cu cap de leu
3. abrasax cu cap de Serapis
4. abrasax cu cap de Anoubis-șarpe
5. abrasax cu cap de om
6. fără reprezentare
7. abrasax foarte bizar

Numele Abrasax este sacru. Era o putere superioară. Descompus pe litere cu valoarea de cifre se obține cifra 365, care este numărul geniiilor dominate de acest zeu²¹. Și numărul de ceruri care separă pe Dumnezeu-Tatăl de lume este același²².

c. textul de pe scut, pe mâna stângă a zeității (dar la dreapta imaginii) AEHIOYN²³. Literele constituie un grup de vocale care, în tradiția gnostică, au o importanță magică foarte mare. Sunt în număr de șapte vocale și fiecareia îi corespunde o planetă sau o sferă²⁴. Se crede că acest grup de vocale corespunde și cu note muzicale din liturgia gnostică. De multe ori aceste litere sunt așezate în formă de triunghi²⁵:

A
E E
H H H
I I I
O O O O O
Y Y Y Y Y
W W W W W

d. sub scut în partea dreaptă: IAW

e. textul de sub piciorul drept al zeității: AEHIOYW (aceeași semnificație ca mai sus, dar repetată, probabil în stilul gnosticilor;

Se crede că inscripția reprezintă numele lui Iahwe, respectiv Dumnezeu, care, conform Ap 1,8 afirma eu I(ahwe) (sunt începutul *alfa* și sfârșitul *omega*)²⁶. Irineu din Lyon²⁷ spune cum unii gnostici folosesc literele *alfa* și *omega* drept numere: *alfa* era 1, iar *omega* 800, suma totală fiind 801. Numele porumbelului (= Sfântul Spirit) care coboară asupra lui Isus în momentul botezului) dă, prin literele sale-cifre tot suma de 801 arătând că Isus este și *alfa*, și *omega*.

Reversul: inscripție pe șapte rânduri; nu ne-am ocupat de ea.

²¹ cf. *Ibidem*, 113.

²² Irineu, *contra ereziilor* 1, 27.7.

²³ J. Marques-Rivière, *Amulets-talismans*, 117–118.

²⁴ cf. *DACL* I, 1, col. 1272–1274: A – Selene; E – Hermes; H – Afrodita; I – Helios; O – Ares; Y – Zeus; W – Chronos.

²⁵ J. Marques-Rivière, *Amulets-talismans*, 118, 204.

²⁶ N. Zugravu, *Erezii și schisme*, 27–28.

²⁷ Irineu din Lyon, *Respingerea ereziilor* I, XIV, 3–6.

f. inscripția de sub figura zeițăii: X Bwtho NI AM – poate fi citită X(ristus) K(yrie) BWthH(ei) NI(keta) AM(en) respectiv Doamne/Isuse ajută pe Niketas. Amin.

Gemele de acest tip aparțin gnosticilor din erezia lui Basilides²⁸. Acesta era un teolog gnostic care susținea o teologie aparte²⁹ în cadrul teologiei generale a gnosticilor.

Gnosticismul a fost un sistem filozofic și religios reunind elemente din toate cultele religioase din secolele I–II p.Chr. inclusiv cel creștin. Gnosticismul a vehiculat concepte și practici foarte apropiate de creștinismul „ortodox”³⁰: Dumnezeu-suprem, absolut, transcendent, invizibil și nenumit; treimea perfectă Dumnezeu, Fiul și Spiritul Sfânt), 365 de spirite demiurgice numite eoni, îngeri, demoni între Dumnezeu și lume; Dumnezeu a trimis pe Fiul său pentru a răscumpăra lumea³¹; Basilides respingea VT; lumea făcută de Dumnezeu era imperfectă și coruptibilă; Dumnezeu-Tatăl era separat de lume prin 365 de ceruri. Ritualurile gnosticilor presupuneau săvârșirea unor acte de mistere; se serba lumina, aveau interdicții privitoare la morală.

Credincioșii gnostici purtau amulete cu imagini fantastice, dintre care cea mai cunoscută este Abrasax. Figura zeițăii era însoțită de texte și grupuri de litere greu de soluționat³².

Biserica creștină a condamnat pe gnostici în secolele I-II, dar la sfârșit a recunoscut că un gnostic putea fi un bun creștin.

Bibliografie

Lucrări de istorie a creștinismului

L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris: Anciennes Librairies E. Thorin et Fontemoing 1925

A. Drews, *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, Jena 1921

N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*. Oradea: Editura Episcopiei Ortodoxe de Oradea 1988

G. Ory, *Originile creștinismului. Eseuri critice*, București: editura Științifică și Enciclopedică 1981

V. Pârvan, *Studii de istoria culturii antice*. Ediție, studiu introductiv, note, comentarii, indice de N. Zugravu, București: Editura Științifică 1992

Gh. Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine*, București: Editura Enciclopedică 1995

Lucrări teoretice despre gnosticism

C. Colpe, Gnosis II (Gnostizismus), in *RAC XI*, 1981, col. 537–659

J. Doresse, Gnosticisme, in C. Jouco-Blecker, G. Widengarten (eds.) *Historia religionum. Handbook for the history of religion*. I. Leiden: E.J. Brill 1969, 533–579

²⁸ G. Quispel, Gnosis, in M.J. Vermaseren (ed.), *Die orientalische Religionen im Römerreich*, Leiden: E.J. Brill 1981, col. 426–428; Basilides in *RAC XI* 1981, col. 646.

²⁹ J. Marques-Rivière, *Amulets-talismans*, 24–25; N. Zugravu, *Erezii și schisme*, 25–26.

³⁰ N. Zugravu, *Erezii și schisme*, 98.

³¹ G. Ory, *Originile creștinismului. Eseuri critice*, București: editura Științifică și Enciclopedică 1981, 147–154.

³² N. Zugravu, *Erezii și schisme*, 26.

G. Quispel, Gnosis, in M.J. Vermaseren (ed.), *Die orientalische Religionen im Römerreich*, Leiden: E.J. Brill 1981

N. Zugravu, *Erezii și schisme la Dunărea de Jos în mileniul I*, Iași: Ed. Presa Bună 1999, 19–36

Dicționare și enciclopedii

H. Leclercq, F. Cabrol, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes et de liturgie*, Paris: Librairie Letouzey et Ané

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Stuttgart: Verlag Anton Hirsemann

Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hrsg. G. Wissowa, Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag

Lucrări teoretice despre gema

A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, Berlin 1900

Corina Ionescu, *Pietre prețioase, semiprețioase și decorative*, București: Editura Didactică și Pedagogică 1995

M. Gramatopol, *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei și teoria culturii*. București: Albatros 1982

Lucrări referitoare la gemele gnostice

H. Leclercq, abrasax, în *DACL*, I (1924), col. 127–155

Riess, abrasax, în *RE I*, 1894, col. 109–110

IAW, în *RE IX*, 1916, col. 698–721 (Kern)

J. Marques-Rivière, *Amulets-talismans et pentacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris 1950

Lucrări în care a fost publicată gema de la Dinogetia

Gh. Ștefan, Dinogetia I, *Dacia* 7–8, 1937–1940, 401–425

Gh. Ștefan, Anciennes vestiges chrétiennes à Dinogetia, *Dacia* 11–12, 1945–1947, 303–307

I. Barnea, Creștinismul în Scythia Minor după inscripții, *Studii Teologice* 6, 1954, 65–112

Idem, Quelques considerations sur les inscriptions chrétiennes des Scythie Mineure, *Dacia N.S.*, 1, 195, 277–288

Idem, *Les monuments chrétiennes de Roumanie*, Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana 1972

Idem, *Les monuments paléochrétiennes de Roumanie*, Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana 1977

Idem, *Christian art in Romania 3rd–6th centuries*, Bucharest: Publishing House of the Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church 1979

Idem, L'épigraphie chrétienne de Illyricum oriental, în *Actes du XI-e Congrès International d'archéologie chrétienne*, Tessalonique 28 sept.–4 oct. 1980, Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana 1984

Idem, Le christianisme sur le territoire de la R.S. Roumanie aux III-e – XI-e siècles, *Etudes Balcaniques* 1, 1985, 96–102

L. Florea, A. Rădulescu, Monumente creștine și ortodoxe între Dunăre și mare, *Analele Dobrogei* 1, 1995, 18–39

N. Gudea, D. Chiu, Descoperiri creștine timpurii (până la 313 p.Chr. în provinciile romane din jurul Daciilor. Contribuții la istoria creștinismului timpuriu (preconstantinian), *Studia UBB, Theologia Catholica*, 50, 1, 2005, 9–86

V. Lungu, *Creștinismul în context vest-pontic*, Constanța: Tenis Club Sen 2000

Em. Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV–XIII descoperite în România* (IGLR), București: Editura Academiei 1976, 257–258, nr. 241 A

R. Vulpe, I. Barnea, *Din istoria Dobrogei. II. Romanii la Dunărea de jos*, București: Editura Academiei 1968

M. Zahariade, *Scythia Minor. A history of a later Roman province, 284–681*, Amsterdam: Hakkert 2006

N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București: Institutul Român de Tracologie 1997

Lista ilustrațiilor

Fig. 1 Harta graniței de nord a provinciei Moesia Inferior. Dinogetia este înscrisă într-un cerc (după N. Gudea, *Limes et litus provinciae Moesiae Inferioris*, Mainz: RGZM 2005, 86–275, fig. 10

Fig. 2 Gema gnostică de la Dinogetia. După M. Zahariade, *Scythia Minor*, 194–195, fig. 108

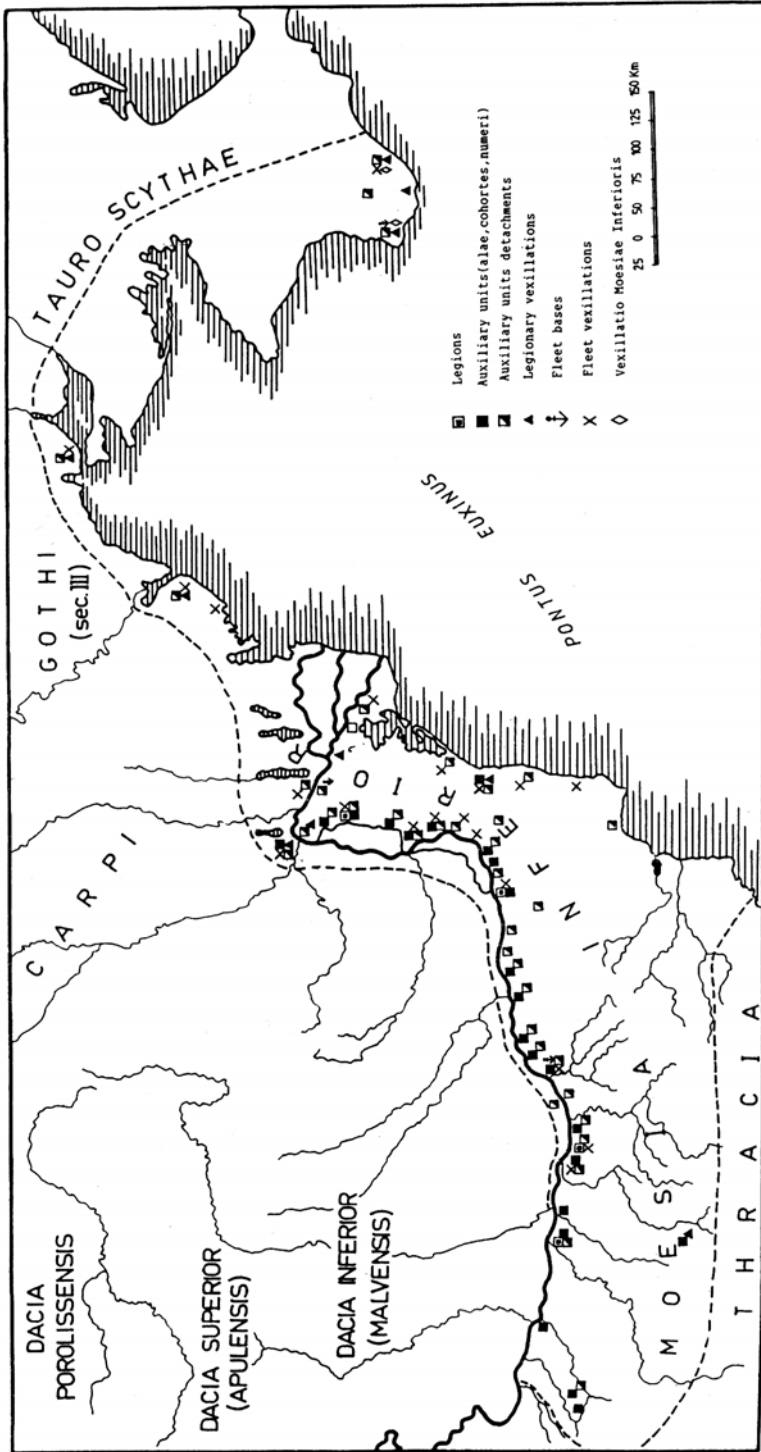


Fig. 2

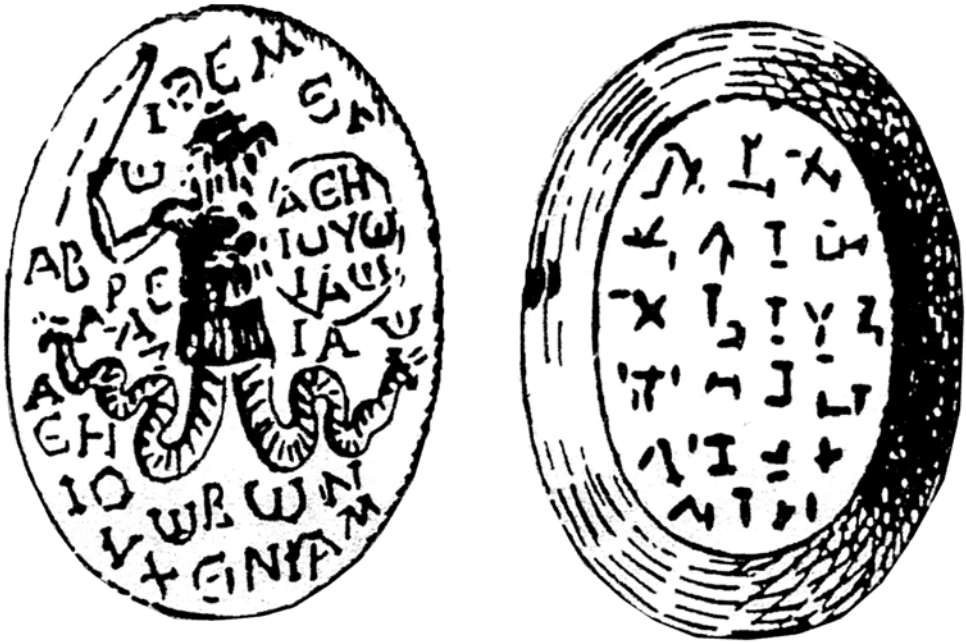


Fig. 2

EUSEBIUS' „SCYTHIAN” BISHOP AND THE ECCLESIASTICAL HISTORY OF „GELASIUS” OF CYZICUS

Dan RUSCU

Zusammenfassung: Der „skythische” Bischof des Eusebius und die Kirchengeschichte des „Gelasius” von Kyzikos. Ausgehend von der Liste der Teilnehmer an der Synode von Nikäa, die von H. Gelzer, H. Hilgenfeld und O. Cuntz unter dem Namen *Patrum Nicaenorum Nomina (Patr. Nicaen.)* wiederhergestellt wurde, klärt der Aufsatz die Frage des „skythischen” Bischofs, den Eusebius von Cäsarea in der *vita Constantini* erwähnt. Eine Parallele zwischen der *vita Constantini* und den *Patr. Nicaen.* zeigt, dass die von Eusebius gebotene Liste größtenteils in der „ursprünglichen” wiederzufinden ist. Dass der „skythische” Bischof des Eusebius gesondert genannt wird, bringt ihn mit dem Bischof Gothiens in den *Patr. Nicaen.* in Verbindung, der ebenfalls am Ende der Liste steht. Folglich kann und darf die Identifizierung der beiden akzeptiert werden.

Von den Arbeiten, die die Liste des Eusebius übernahmen, verdient besondere Aufmerksamkeit die anonyme Kirchengeschichte, die früher dem Gelasius von Kyzikos zugeschrieben und gegen das Ende des 5. Jh. verfasst wurde. Außer der von Eusebius übernommenen „kurzen” Liste bietet „Gelasius” auch eine „lange”, die am wahrscheinlichsten aus einer offiziellen Quelle übernommen wurde, wie die zahlreichen gemeinsamen Punkte mit der *Patr. Nicaen.* zeigen. Die „lange” Liste der anonymen Kirchengeschichte bezieht sich auf die Durchgabe an die ganze Kirche der Urkunden von Nikäa und schreibt dem Erzbischof von Thessalonike ihr Senden in „die beiden Skythien“ zu. Ausgehend von der Lage der Eparchie Gothiens im 4. Jh. nördlich der Donau und von der Identifizierung des Bischofs Gothiens in den *Patr. Nicaen.* mit dem von Eusebius genannten „Skythen”, sowie von der Tatsache, dass das Gebiet, das dem Erzbischof von Thessalonike für die Weitergabe der Beschlüsse von Nikäa zugeschrieben wurde, die Donauprovinzen umfasst, gelangt man zum Schluss, dass man unter den beiden Skythien des „Gelasius” die Dobrudscha und das „Gothien” des Bischofs Theophilus zu verstehen hat.

Stichwörter: Synode zu Nikäa, Bischof Theophilus, Gothien, „skythischer” Bischof, Eusebius von Cäsarea, „Gelasius” von Kyzikos

The list of the participants at the council of Nicaea reached us through a number of Greek, Latin, Syriac and Coptic manuscripts and was reconstituted in the late 19th century under the title *Patrum Nicaenorum Nomina (Patr. Nicaen.)*.¹ Towards the end of

¹ The following editions of the ancient authors have been used: Ammianus Marcellinus, *History*, vol. III, ed. J. C. Rolfe, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1939
Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034), ed. G. C. Hansen, New York: De Gruyter 2002

this list, among the participants occurs a certain Theophilus of Gothia.² The location of his province was long discussed: it was placed either in the Crimea,³ either – with much more convincing arguments – north of the Danube.⁴ Since in the historical literature of the 4th–5th century Gothia always designates the territory north of the Danube,⁵ this paper starts from the second variant – North Danubian Gothia.⁶

In the description of the council of Nicaea given by Eusebius of Caesarea in his biography of Constantine, among the participants also a „Scythian” bishop was referred to.⁷ This mention engendered in time numerous discussions, especially in the Romanian historical literature, where this person was often interpreted as the representative of the Church of Scythia Minor.⁸

Anonymus Valesianus, *Origo Constantini imperatoris*, in Ammianus Marcellinus, *History*, vol. III, ed. J. C. Rolfe, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1939

Cassiodori – Epiphaniï Historia ecclesiastica tripartita, ed. W. Jacob, R. Hanslik, Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky 1952

Eusebius, *vita Constantini* in *Eusebius Werke*, ed. I.A. Heikel, 1. Bd, Leipzig: Hinrichs 1902; *Eutropii breviarium ab Urbe condita*, ed. C. Santini, Leipzig: Teubner 1979

Iordanis de origine actibusque Getarum, ed. F. Giunta, A. Grillone, Rome: Istituto Palazzo Borromini 1991

Orose, *Histoires (Contre les Païens)*, I, ed. Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Paris: Belles Lettres 1990

Socratis Scholastici ecclesiastica historia, tom. I, ed. R. Hussey, Oxford: University Press 1853

Patrum Nicaenum Nomina, ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Leipzig: Teubner 1898.

The list was re-edited after a more careful examination of the manuscripts by C. H. Turner (ed.), *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima*, I/2, Oxford: Clarendon 1904, 35–95. See also the completions brought by E. Honigman, La liste originale des Pères de Nicée, *Byzantion* 14, 1939, 17–76; *idem*, The Original List of the Fathers of Nicaea, *Byzantion* 16, 1–2, 1942–1943 (1944), 22–28.

² *Patr. Nicaen.*, p. LXIV, no. 219; pp. 56, 57, 70.

³ J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris: De Boccard 1918, 414; A. Lippold, s. v. Ulfila, in *RE*, IX, A.1, 1961, 516; E.A. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford: Clarendon 1960, 82, note 3; H. Wolfram, *Die Goten: von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts*³, München: Beck 1990, 87, is not as positive as in the 1979 edition of the same work (p. 88); E. Popescu, Theophilus Gothiae. Bischof in der Krim oder an der unteren Donau?, in *idem*, *Christianitas Daco-Romana*, Bucharest: Editura Academiei 1994, 178–186, with the literature.

⁴ A. A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy 1936, 11–18; K. Schäferdiek, Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reichs, *JbAC* 33, 1990, 36–52, here 36–37.

⁵ Anonymus Valesianus, *Origo Constantini imperatoris* 6, 31 (p. 528, ed. J. C. Rolfe); Eutropius 8, 1, 2 (p. 50, ed. C. Santini); Ammianus Marcellinus 30, 2, 8 (p. 312, ed. J.C. Rolfe); Orosius, *Adversus paganos* 1, 2, 53 (p. 24–5, ed. M.-P. Arnaud-Lindet); Iordanes, *Getica* XII, 74 (p. 33, ed. F. Giunta, A. Grillone).

⁶ A paper with the title „Bishop Theophilus and the Church of Gothia” is in print.

⁷ Eusebius, *vita Constantini*, III, 7–8 (p. 80–81, ed. I. Heikel).

⁸ A good analysis of the literature on this subject in N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București: Vavila Edinf 1997, 239 and *idem*, O notă despre episcopul „scit” participant la conciliul de la Nicaea (325), *Tyragetia* 2 (17), 1, 2008, 293–296.

The credibility of the information in Eusebius' *vita Constantini* needs no longer be doubted. This is the testimony of a contemporary and, even if this work is in its entirety an encomium brought to the first Christian emperor, the information is still based on contemporary documents.⁹ Besides, starting with book III, i. e. exactly with the description of the council of Nicaea, Eusebius began to quote official sources, of which most are connected with his own public activity.¹⁰

As far as the list of the participants at Nicaea is concerned, a parallel between Eusebius' text and the *Patr. Nicaen.* looks as follows (the order is Eusebius'):

<i>vita Constantini</i>	<i>Patr. Nicaen.</i>
Σύροι	Συρίας Κοίλης (no. 50-71)
Κίλικαι	Κιλικίας (no. 83-93)
Φοίνικαι	Φοινίκης (no. 40-49)
Ἀράβιοι	Ἀραβίας (no. 72-77)
Παλαιστίνιοι	Παλαιστίνης (no. 21-39)
Αἰγύπτιοι	Αἰγυπτου (no. 2-12)
Θηβαῖοι	τῆς Θηβαίδος (no. 13-15)
Λίβυοι	τῆς Λιβύης (no. 16-19; 20)
Οἱ τ' ἐκ μέσης τῶν ποταμῶν ὀρμωμένοι	Μεσοποταμίας (no. 78-81)
Πέρσης ἐπίσκοπος	Ἰωάννης Περσίδος (no. 82)
Σκύθης	
Πόντος	Διοσπόντου (no. 108-110); Πόντου Πολεμονιακοῦ (no. 111-113)
Γαλατία	Γαλατίας (no. 117-121)
Καππαδοκία	Καππαδοκίας (no. 94-103)
Ἀσία	Ἀσίας (no. 122-128)
Φρυγία	Φρυγίας (no. 138-145)
Παμφυλία	Παμφυλίας (158-164)
Θράκες	
Μακεδόνες	Μακεδονία (no. 209-210)
Ἀχαιοί	Ἀχαΐας (no. 212-214)
Ἡπειῶται	
Οἱ ἔτι προσωτέρω οἰκοῦντες αὐτῶν τε Σπάνων ὁ πᾶνυ βοώμενος	Ἰουσιος ἐπίσκοπος Κορδούβης Σπανίας
Τῆς δέ βασιλευούσης πόλεως ὁ μὲν προεστώς ¹¹	

⁹ On the credibility of the *vita Constantini* cf. A. Cameron, S.G. Hall (eds.), Eusebius, *Life of Constantine*, Oxford: Clarendon Press 1999, 13–24; 46–48.

¹⁰ *Ibidem* 10.

¹¹ Sylvester, bishop of Rome, cf. A. Cameron, S.G. Hall, *Life of Constantine* 263.

It can be seen that all the regions mentioned by Eusebius roughly occur in the *Patr. Nicaen.* list as well. Evidently, an official document such as the list was more rigorous than Eusebius' description, who ultimately only aimed to show the high number and especially the variety of the participants of the council – representing the universal dimension of the Church. Eusebius' apologetic intention is made obvious by the parallel he draws to the Gospel text of *Acts 2*, 1–13, describing those present at the Pentecost.

In both texts the exceptions are highlighted: participants who seem different to the authors of the two documents. Eusebius mentions in his description a bishop of Persia and another of Scythia; the context shows clearly that he considers them exceptions. Obviously, the bishop who came from Persia, from outside the Roman *oikoumene*, is a case apart. The „Scythian” must have been too. The list in the *Patr. Nicaen.* also includes two particular cases: after it enumerates the participants in a more or less coherent geographical order, it leaves for the end the representatives of two eparchies who seem to fall outside the scheme: the bishops Theophilus of Gothia and Kadmos of the Bosphorus.¹²

Accordingly, Eusebius' „Scythian” can be best identified with the bishop of Gothia mentioned in the *Patr. Nicaen.*

Eusebius' list of the participants at the council was later taken over by Socrates Scholasticus,¹³ in the church history attributed to Gelasius of Cyzicus¹⁴ and in the one written at Vivarium under the authority of Cassiodorus.¹⁵

¹² The only ecclesiastical provinces in the *Patr. Nicaen.* which do not belong to the Empire were Persia, part of the eparchy of Mesopotamia (no. 82) – which, however, in the list reconstituted by C.H. Turner, *Ecclesiae occidentalis*, no. 83, pp. 54–55, occurs as a separate eparchy –, and Greater Armenia (no. 106–7). The difference between these on the one hand and Bosphorus and Gothia on the other must have pertained to jurisdiction: the Church of Armenia was in the age of Constantine suffragan to the episcopal see of al Caesarea in Cappadocia (cf. Nina Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain: Peeters 1999, 36–42; P. Maraval, Le nuove frontiere, in: Mayeur, J.-P. et al. (ed.), *Storia del cristianesimo* (a cura di G. Alberigo), vol. 2: *La nascita di una cristianità (250–430)*, Roma: Borla-Città Nuova 2000, 876–7), and the Church of Persia stood under the jurisdiction (difficult to determine further) of the see of Antioch (cf. D. Bundy, Early Asian and East African Christianities, in: A. Casiday, F.W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol 2: *Constantine to c. 600*, Cambridge: University Press 2007, 118–148, here 133; W. Hage, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches, *ZKG* 84, 1973, 174–187, here 181). We have, however, no information concerning a direct link between the eparchies of Bosphorus or Gothia and any eparchy of the Empire. Another, complementary explanation shows that Armenia, like Persia, were „areas considered by the Romans to be «civilized»”, which is proved by the hierarchies developed in these areas after Roman model, cf. R. Mathisen, Barbarian Bishops and the Churches „in Barbaricis Gentibus” During Late Antiquity, *Speculum* 72, 3, 1997, 665–6. Accordingly, these two Churches were considered by the fathers of the council of Nicaea as being part of the Roman *oikoumene*.

¹³ *Hist. eccl.* I, 8, 5–6 (p. 36 ed. R. Hussey).

¹⁴ *Historia ecclesiastica anonyma* II, 5 (p. 33–34 ed. G.C. Hansen).

¹⁵ *Historia ecclesiastica tripartita*, II, 1 (p. 83–84, ed. W. Jacob, R. Hanslik).

Of all these works, most attention-worthy is the so-called anonymous church history attributed initially to Gelasius of Cyzicus¹⁶ and written towards the end of the 5th century.¹⁷ Her author took over the description of the participants at the council from Eusebius' *vita Constantini* (*hist. eccl. anon.* II, 5, 2–4 = *vit. Const.* III, 7–8), but he also included another list, which he cites twice, concerning the signatures on and the distribution of the decisions of the council.¹⁸

Eusebius also mentions the fact that the decisions of the council – the creed, the decree concerning the date of Easter and the condemnations of Arius and his party – were signed by most participant bishops, but he only gives the text concerning the date of Easter.¹⁹ Continuing his description of the closing ceremony of the council, which the emperor turned into the feast of his *vicennalia*, Eusebius showed that the decisions of the synod were sent to all the bishops in the provinces who had not taken part at the sessions.²⁰ All these details given by Eusebius contribute to putting the documents cited by „Gelasius” into trustworthy context.

The signature lists given by „Gelasius” include numerous inconsistencies and anachronisms, which led to the conclusion that it was a fabrication.²¹ In fact, however, a comparison between „Gelasius” „long list” and the *Patr. Nicaen.* shows a different situation:

“Gelasius”	<i>Patr. Nicaen.</i>
1 Ὅσιος Κουρδούβης	1 Ὅσιος Κορδούβης
Βίτων καὶ Βικέντιος	Βίτων καὶ Βικέντιος ²²
2 Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας	2 Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας
3 Ἐυστάθιος Ἀντιοχείας	50 Ἐυστάθιος Ἀντιοχείας
4 Ἰωάννης Πέρσης	82 Ἰωάννης Περσίδος
5 Λεόντιος Καισαρείας Καππαδοκίας	94 Λεόντιος Καισαρείας

¹⁶ *Hist eccl. anon.* II, 28, 1–14 (p. 85–86 ed. G. C. Hansen) and 38,1–14 (p. 111–112 ed. G.C. Hansen). For this attribution cf. *ibidem*, IX–XII.

¹⁷ G. C. Hansen, *Anonyme Kirchengeschichte* 8–9.

¹⁸ The author of the anonymous history claimed to having taken over the canons from a manuscript (II, 32), which might lead to the assumption that he found the list of signatures in the same place. G. Loeschke, in *Gelasius Kirchengeschichte*, ed. G. Loeschke, M. Heinemann, Leipzig: Hinrichs 1918, XXXIII supposed that this is an older list than the date at which the work was written, without giving further explanations.

¹⁹ *Vit. Const.* 3, 14. Cf. B. Bleckmann, H. Schneider (eds.), Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini / Über das Leben Konstantins*, Turnhout: Brepols 2007, 330, n. 193; A. Cameron, S.G. Hall, *Life of Constantine* 267 sq. For the reason why Eusebius passed these theological confrontations by without entering into details see B. Bleckmann, H. Schneider, *loc. cit.* and p. 86.

²⁰ *Vit. Const.* 3, 17–3, 20, 2.

²¹ G.C. Hansen, *Anonyme Kirchengeschichte*, XLVI: „unhistorisch”; cf. idem (ed.), *Anonymus von Kyzicus, Historia ecclesiastica/Kirchengeschichte*, 1. Teilbd., Turnhout: Brepols 2008, 40, n. 139. The anachronisms are indicated *ibidem* 285, notes 185–187, and 286–287, notes 188–191.

²² Victor and Vincentius, cf. B. Bleckmann, H. Schneider, *Eusebius* 319.

6	Θεωνᾶς Κυζίκου	122	Θεωνᾶς Κυζίκου
	Εὐτύχιος Σμύρνης	125	Εὐτύχιος Σμύρνης
	Μαρίνος Τρωάδος	127	Μαρίνος Ἰλίου Ἑλληςπόντου
7	Μακάριος Ἱεροσολύμων	21	Μακάριος Ἱεροσολύμων
	Εὐσέβιος Καισαρείας	25	Εὐσέβιος Καισαρείας
8	Ἀλέξανδρος Θεσσαλονίκης	209	Ἀλέξανδρος Θεσσαλονίκης
9	Νουνέχιος Λαοδικείας	138	Νουνέχιος Λαοδικείας
10	Πρωτογένης Σαρδικῆς	205	Πρωτογένης Σαρδικῆς
11	Κεκιλιανὸς Καρθαγένης	208	Κεκιλιανὸς Καρθαγένης
12	Πίστος Μαρκιανουπόλεως	207	Πιστὸς Μαρκιανουπόλεως
13	Ἀλέξανδρος Κωνσταντινουπόλεως		

Accordingly, all the names of bishops mentioned by „Gelasius” – excepting Alexander of Constantinople, who is missing from the *Patr. Nicaen.* as well as from the initial form of the list, suggested by Honigman²³ – are to be found in the *Patr. Nicaen.* Moreover, here and there the list given by „Gelasius” even follows the order of the eparchies in the *Patr. Nicaen.* He seems thus to have taken over the „official” list, which he modified according to his own requirements²⁴: he presented the eparchies around the great church centres as they were functioning at his time, rather than at the time of the synod of Nicaea, and he added the bishop of the capital city of the Eastern Empire, whose importance had increased in the period between the council of Nicaea and the late 5th century. It is certain that this is not a made-up list, but one which started from a real core.

It follows from this text that the documents of the synod were transmitted to the Danubian area by the bishop Alexandros of Thessalonica in the two Macedoniae, Hellas, Europe, the two Scythiae, Illyricum, Thessalia and Achaea. A working hypothesis might assume that the two Scythiae actually designate the eparchies of Gothia and Bosphorus in the *Patr. Nicaen.*²⁵, which does not appear compelling.²⁶ One must also consider the area of responsibility²⁷ attributed to the bishop of Thessalonica by the anonymous church history. There occur here two problematic names: Hellas and Illyricum, which

²³ E. Honigman, La liste originale 44–48.

²⁴ For his way in which he took over and used his sources cf. G.C. Hansen, *Anonymus von Kyzicus* 10–16.

²⁵ N. Zugravu, O notă 294.

²⁶ Another objection relates to the connection between the recipients of the letters and the actual participants at the synod: N. Zugravu, *loc. cit.* claims that the bishops who received letters with the creed did not take part in the council, which is contradicted by the comparison between the list of the anonymous history and the one in the *Patr. Nicaen.*

²⁷ The concept of responsibility refers to the provinces which the bishop had to notify on the decisions taken at Nicaea, according to „Gelasius”. This obviously does not refer to the ecclesiastic jurisdiction of this bishop.

do not designate administrative or ecclesiastical provinces, but regions, and which in fact reduplicate ecclesiastical provinces already named by the author: Hellas normally covers Thessaly and Achaëa, perhaps also Macedonia I, and Illyricum superimposes Dacia in the province of Protogenes.²⁸ Another inaccuracy is Europa, which as a province was dependent on the *diocesis Orientis*, as well as the province of Scythia minor.²⁹ But, beyond these inconsistencies, what emerges clearly from the text of „Gelasius” is the fact that the area of responsibility of Alexander of Thessalonica concerning the relaying of the decisions of the council of Nicaea was the eastern part of the Balkan Peninsula and the Lower Danube region, and it would mean an overstretch of the extant information to include here territories north of the Black Sea.

Thus, assuming that the eparchy of Gothia in the 4th century was situated north of the Danube and that the bishop of this Gothia of the *Patr. Nicaen.* is to be identified with the „Scythian” mentioned by Eusebius; adding the fact that the area attributed to the bishop of Thessalonica for transmitting the decisions of Nicaea is circumscribed to the Danube provinces, all this leads to the conclusion that the two Scythiae of „Gelasius” are to be identified with the Dobruja (Scythia Minor) and the “Gothia” of bishop Theophilus.³⁰

It follows thus from the three sources analyzed above that the „Scythian” bishop present at the synod of Nicaea came from outside the Empire – which explains why he was mentioned separately, by Eusebius as well as in the *Patr. Nicaen.*, taken over by „Gelasius” –, and he is most readily identifiable with the bishop Theophilus of Gothia, known from other sources too.³¹

²⁸ That the church provinces „allotted” to the bishop of Thessalonica are somewhat erratic was remarked also by G.C. Hansen, *Anonymus von Kyzicus* 286–7, note 188.

²⁹ Cf. *ibidem*.

³⁰ On the other hand, between the council of Nicaea and the time when the history of „Gelasius” was written, there was a shift in the significance of the term Gothia. The Visigoths passed to the south of the Danube in the second half of the 4th century and advanced further westwards. Politically, Gothia came to mean the Visigoth realm in Spain, cf. Orosius, *Adversus paganos* 7, 43; O. Bertolini, „Gothia” e „Romania”, in *I Goti in Occidente. Problemi (Settimane di Studi del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, III)*, Spoleto 1956, 13–33. Ecclesiastically, the eparchy Gothia of Theophilus and Wulfila appears to have gone extinct with the same opportunity – cf. K. Schäferdiek, *Gotien* 41–2, who shows that, after having passed to the south of the Danube, Wulfila no longer called himself bishop of Gothia, but of the Goths, as shown in the acts of the Constantinopolitan synod of 360. The eparchy was however revived several decades later, to the north of the Black Sea, by the Ostrogoths; it occurred in the early 5th century in the correspondence of St. John Chrysostom. Since, however, the area to which „Gelasius” ascribes the two Scythiae was definitely the Danubian area, a contamination of the source from which he took the list with data of his tome seems unlikely, although generally this would not be unusual for him.

³¹ Socrates, *Historia ecclesiastica* 2, 41, 23 (p. 358, ed. R. Hussey); *Passio S. Nicetae* (ed. H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie, Analecta Bollandiana* 31, 1912, 210).

ASPECTE TEORETICE ALE IDENTITĂȚII NAȚIONALE ȘI CONFESIONALE. BISERICA ORTODOXĂ ȘI BISERICA UNITĂ ÎN TRANSILVANIA JUMĂTĂȚII DE SECOL XIX

Oana HAVOR

Abstract: *Theoretical Issues of National and Confessional Identity, the Orthodox Church and the Greek-Catholic Church in Transylvania at the Middle of the 19th Century.* During the nineteenth century, the question „Who am I?” Or „Who do I belong to?” has become increasingly problematic in the Transylvanian area, especially since within a single nation, two faiths, the Orthodox and Uniate disputed their different views on the condition of „being Romanian”. But which are the elements that shape an „identity”? Two types of identity discourse, national and religious. What is the connection between them, get the two to identify each other? We talk about the middle of the-nineteenth century, when important mutations produced, giving here, for example, only changes in state politics or the institutional history of the Orthodox Church and Uniate Church, that had repercussions over the development of the binominal religion-nation. In a time when church often brandished some political powers and was considered a support for the national principle, when the religious disputes have increased between the Uniate Church and the Orthodox one, which is the relationship that may be established between church, confession, and the state, nation? How did the identity discourse of the two churches identified with the national principle? The correlation between the national and religious framework is essential, especially in Transylvania, an area in which the absence of political institutions recognized by the foreign authority, the two Romanian churches have offered shelter for long collective sensitivity. In the absence of some unitary studies that focus on the mid-nineteenth century, the research theme aims to outline the relationship in terms of religion-nation as two points that come to overlap, to identify each other.

Keywords: national identity, confessional identity, Church, State, Romanian Orthodox Church, Romanian Greek-Catholic Church;

Cercetarea de față se încadrează în orizontul preocupărilor și interesului pe care istoriografia română și nu numai le conferă în ultimul timp fenomenului complex al identităților naționale, al celor confesionale, al relației dintre Biserică și Stat, națiune, respectiv societate.

Pornim de la idee că, într-o societate dominată de sensibilitatea religioasă, cum a fost cea a Transilvaniei celei de a doua jumătăți a secolului XIX, identitatea confesională

joacă un rol extrem de important. Secolul XIX, important din punct de vedere al fenomenului național, a reprezentat un salt înainte în ceea ce privește dezvoltarea sentimentului de identitate națională. Individul avea nevoie să definească ceea ce este, să știe ceea ce este, să justifice ceea ce este, să se definească în raport cu alții, și asta, după ce, luând ființă Biserica Unită, legătura dintre etnie și confesiune a devenit mai puternică. „Român” nu a mai însemnat a fi doar „ortodox”.

Pe parcursul secolului XIX, întrebarea „cine sunt?” sau „cui aparțin?” a devenit tot mai problematică în spațiul transilvănean, mai cu seamă că în interiorul unei singure națiuni, două confesiuni, cea ortodoxă și cea unită, își disputau punctele lor de vedere diferite asupra condiției de „a fi român”.

Dar care sunt elementele care conturează o „identitate”? Vorbim de „identitate” sau de „identități”? De cele mai multe ori avem impresia că putem ușor defini termenul de „identitate”. Dacă ne gândim mai bine însă, realizăm că e mai greu să stabilim o definiție. Într-un cadru mai general putem spune că „identitatea e ceea ce un lucru reprezintă”. Și totuși în spatele acestei explicații stau multe întrebări. Școlile de sociologie, psihologie, filozofie au încercat în timp să creioneze acest concept care e folosit destul de des și poate în multe cazuri evaziv, mai cu seamă azi, în era globalizării, în care imigrarea și factorul etnic au un cuvânt de spus. Însă așa cum preciza sociologul Erik H. Erikson, am început să conceptualizăm fenomene ca „identitatea” în momentul în care în istorie acestea au devenit o problemă.¹

Într-un eseu dedicat identității naționale aplicat istoriografiei britanice, englezul Peter Mandler e de părere că istoricii au împrumutat conceptul de identitate națională din sfera științelor sociale, doar că specialiștii din domeniul studiului istoric îl folosesc în mod evaziv și fără rigoarea și exercițiul teoretic impus, spre exemplu, de sociologie² (una dintre abordările cele mai complexe ale conceptului de „identitate”, dar mai cu seamă pe bază sociologică și psihologică o regăsim la Philip Gleason, *Identifying Identity: A Semantic History*). În construirea identității, istoricii se folosesc de produsele culturale dar mai puțin de mecanismele complexe care le produc. Istoricii construiesc identitatea în raport cu „celălalt” de cele mai multe ori, dar identitatea e un proces cu mult mai complex și mai dinamic (care pune baza și pe elementul psihologic, pe cel al „sinelui”), argumentează Madler³.

Studiile asupra fenomenului identitar s-au axat pe domenii precum sociologia, antropologia și mai recent, în contextul globalizării, pe criteriul politic. Dar, construirea unei identități reprezintă și un fenomen cultural, întrucât este legat de raportul „eu”/ „celălalt”⁴. Este și cazul imperiului habsburgic, marcat de moștenirea culturală a

¹ P. Gleason, *Identifying Identity: A Semantic History*, *The Journal of American History*, 69, 4, 1983, 910–931.

² P. Mandler, *What is „national identity”? Definitions and Applications in Modern British Historiography*, *Modern Intellectual History*, III, 2, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 271–297.

³ *Ibidem*, 277.

⁴ G.B. Cohen, Preface, in: *Creating the other. Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe*, Nancy M. Wingfield (ed.), (*Austrian Studies* 5), 2003, vi.

schimbului multinațional, în care grupurile entice și-au conturat o conștiință națională puternică de-a lungul secolului XIX⁵.

În ceea ce privește istoriografia română, cercetările dedicate domeniului identităților naționale și confesionale au acoperit mai mult perioada de până la mijlocul secolului XIX și s-au axat în mare parte pe aspecte din istoria celor două Biserici (din punct de vedere instituțional, dogmatic etc.), a Unirii cu Biserica Romei, dar și a construirii discursului identitar, confesional sau național (în acest sens un studiu foarte bine documentat este cartea istoricului Ciprian Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700–1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj: Presa Universitară Clujeană 2006) etc. O altă cercetare minuțios alcătuită este cea a istoricului Sorin Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București 1977. Lucrarea reprezintă o analiză descriptivă a imaginii de sine la românii ardeleni (clișee, reprezentări etc.) în care este foarte bine pus în lumină binomul Biserică-naționalitate, formula identitară ortodoxă și greco-catolică. Însă puține cercetări fac apel la relația dintre religie și națiune după evenimentele pricinuite de revoluția pașoptistă.

Pentru creionarea fenomenului identitar național și confesional, o astfel de cercetare își propune utilizarea, printre altele, a surselor inedite. Apoi, detalii importante pot fi furnizate de ritul și disciplina ierarhiei ortodoxe și unite.

Elementele importante sunt cele ce definesc fenomene precum naționalism, identitate, modernitate și identitate, etnie, spiritualitate, Biserică națională, Biserică și stat, evoluția ideii de națiune, care stau la baza elaborării discursului identitar național și confesional.

Calendarele (calendarul fiind o chestiune care privește și Statul, ultimul fiind de acord cu calendarul gregorian folosit de Biserica Romei, în condițiile în care ritul oriental impunea calendarul iulian), abecedarele, bucoavnele, catehismele, octoihurile, trioadele, predicile, poeziile sau poveștile etc. reprezintă toate medii prin care se propagă mesajul divin și în rândurile de jos ale societății.

Presa și alte publicații vor reprezenta instrumente de cercetare foarte utile, în condițiile în care presa în general cunoaște o adevărată dezvoltare la mijlocul secolului XIX. Astfel publicațiile Bisericii Ortodoxe sau cele ale Bisericii Unite, *Telegraful roman*, *Gazeta Transilvaniei* etc. reprezintă și acestea canale prin care se poate propaga discursul identitar.

Correspondența atribuită unor personalități importante ale vremii (tabloul istoric, cu implicațiile sale culturale și cele cu substrat politic a fost creionat de oamenii Bisericii⁶), cum ar fi spre exemplu Andrei Șaguna (publicată în mare măsură și corespondența cu ierarhia greco-catolică), Alexandru Șterca Șuluțiu, și alți capi bisericesti, alături de colecțiile de documente sau antologiile editate până în prezent pot fi valorificate ca și sursă de cercetare.

⁵ *Ibidem*, 1.

⁶ E.Turczynski, The National Movement in The Greek-Orthodox Church in The Habsburg Monarchy, *Austrian History Yearbook*, 3, 3, 1967, 108.

Cu ajutorul acestor surse se pot identifica clișeele, stereotipurile, modalitățile de percepție, credința în valorile naționale, în valorile moștenite de Biserică, miturile identității naționale etc. care vor ajuta la creionarea relației dintre religie și națiune.

Din punct de vedere metodologic, printre altele, cercetarea se bazează pe delimitarea conceptelor folosite (identitate națională, identitate confesională, religie și națiune etc.), contextualizarea acestora din punct de vedere istoric (în perioada jumătății de secol XIX la care tema face referire), baza interdisciplinară (psihologie, antropologie, mitologie, lingvistică), analiza surselor (mai sus menționate) și valorificarea lor, analiza comparativă (între discursul identitar al celor două Biserici etc.), descriptivă, sistematizare, sintetizare, formularea de concluzii, stabilirea unor direcții de cercetare viitoare.

Referindu-ne la identitatea națională ne putem gândi la varii posibilități care să o definească: de la cadrul geografic, la limbă, etnie, tradiții, dar nu în ultimul rând și la religie. Întrepătrunderea dintre național și cadrul religios e fundamentală, cu atât mai mult cu cât vorbim de spațiul transilvănean, un spațiu în care în lipsa unor instituții politice recunoscute de autoritatea străină, cele două Biserici românești au oferit adăpost pentru multă vreme sensibilității colective. Aceste două Biserici au promovat, printre altele, limba națională și un sistem de educație menit de a transforma cetățeanul într-un individ fidel atât Bisericii, cât și Satului⁷.

În construirea identității, pe lângă apelul la argumentul istoric, geografic, al memoriei colective, factorul confesional are un rol aparte, mai cu seamă într-o societate cum a fost cea a Transilvaniei de secol XIX⁸.

Identitatea înglobează apartenența la religia dominantă, dar și sentimentul că aparții națiunii⁹. A fi „un bun român” sublinia o dublă calitate: de a fi devotat Bisericii, dar și națiunii¹⁰. Mai mult decât atât, confesiunea a îndrumat nu de puține ori spre un comportament care să modeleze „bunul creștin”, dar și un cetățean responsabil¹¹.

Fiecare Biserică și-a asumat ideea națională. Argumentele după cum vom vedea sunt diferite. Relația dintre puterea temporală, reprezentată de Stat și cea spirituală reprezentată de Biserică cunoaște modificări de-a lungul timpului. Uneori solidaritatea națio-

⁷ C. Turluc, Nationalism – a Liturgy of Modernity, in: *Church and Society in Central and Eastern Europe*, Maria Crăciun, O. Ghitta (ed.), Cluj-Napoca: European Studies Foundation Publishing House 2006, 260.

⁸ M. Castells, *The information age: Economy, Society and Culture. The Power of Identity*, vol II, Oxford: Blackwell Publishing 2004, 7.

⁹ F.L. Rusciano, The Construction of National Identity: A 23 Nation Study, *Political Research Quarterly*, Vol. 56, 3, Utah 2003, 363.

¹⁰ Valeria Soroștineanu, Identitatea românilor în clișeele etno-culturale din Transilvania perioadei 1899–1916, in: *Lucrările conferinței Internaționale Populația României. Trecut, prezent și viitor, Supliment al Masteratului de socio-antropologie istorică*, (VII), T. Rotariu, Sorina Paula Bolovan, I. Bolovan (ed.), Cluj Napoca: Presa Universitară Clujeană 2006, 154.

¹¹ Mirela Luminița Murgescu, Behavior Models and Collective Identities in the Orthodox Catechism Handbooks Used in the Romanian Elementary Schools (19th Century), in: *Church and Society*, 255.

nală se impune, altele disensiunile confesionale își spun cuvântul. Însa la nivelul conștiinței colective, pentru satul tradițional, confesiunea joacă rolul central¹².

Cât privește identitatea confesională și națională pe care cele două Biserici avute în vedere au încercat să le creioneze, nu putem vorbi strict de includere sau excludere¹³, relația dintre ortodocși și uniți bazându-se pe un amalgam de distanțări și apropieri. Atât confesiunea, cât și națiunea sunt factori care creează și păstrează identitatea¹⁴.

Națiunea și confesiunea se întâlnesc. Aceste două fenomene sunt caracterizate de elemente ce se îmbină până la un anumit nivel. Spre exemplu, religia, cultura și baza politică alcătuiesc un triunghi¹⁵ ale cărui componente pot creiona cadrul unei instituții atribuită în mod egal de ierarhiile ambelor confesiuni, fie că vorbim de Biserica Ortodoxă, fie de cea Unită, acea instituție asumată de ambele Biserici românești, „Biserica națională”. Atât ortodocșii, cât și uniții și-au definit confesiunea raportându-se la ideea de „a fi român”.

Un aspect în conflictul pe teren național între uniți și ortodocși a îmbrăcat și cele două forme diferite la care s-au raportat cele două Biserici, respectiv cea latină în cazul greco-catolicilor și cea slavă, în cazul ortodocșilor. Forma slavă a fost asumată de Biserica Ortodoxă ca și bază a „legii românești”, a unei tradiții precedente, dar și a unei continuități care identifică sau integrează spațiul românesc în contextul general al ortodoxiei¹⁶. Greco-catolicismul, pe de altă parte, asociat mereu cu originea romană a românilor, era privit ca și o reîntoarcere spre rădăcina firească. Astfel era argumentată decizia de a se uni cu Roma.

Discursul identitar al ortodocșilor se bazează, printre altele, pe „legea românească”, tocmai pentru a sublinia acuzele aduse împotriva uniților, de a fi de „alt neam”. Se aduce mai apoi în discuție dreptul istoric. Uniții depun eforturi pentru a înțelege Unirea ca un adevăr venit de la Sfinții Părinți și nu ca o noutate.

Dacă discursul uniților s-a construit mai mult de pe baze defensive, pentru ortodocși apelul la istorie părea mai simplu. Până în momentul Unirii, națiunea română era ortodoxă. Pe de altă parte, uniții declarau că sunt urmașii Bisericii române din Transilvania. Acuzau influența slavă care ar fi rupt legătura cu Roma. Fiecare Biserică susținea că e pravoslavnică și sobornicească. Pentru fiecare Biserică, creștinismul era o bază pentru tradiție.

Revoluția de la 1848 marcează un moment de cotitură dacă e să ne gândim doar la faptul că formulele liturgice au fost asociate cu imperativul național; ex: „Pentru împreu-

¹² P.A. Turcotte, A Note on National Churches: Ethnocultural Distinction, Socio-religious Compromise and State Regulation, *Social Compass. International Review of Sociology of Religion*, 53, 4, 2006, 505.

¹³ Simonetta Tabboni, The stranger and Modernity. From equality of rights to recognition of difference, *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, 43, 1995, 18.

¹⁴ Ina Merdjanova, The Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe, *Religion, State and Society*, 28, 2000, 234.

¹⁵ P.A. Turcotte, A Note on National Churches, 505.

¹⁶ C. Alzati, *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Cluj-Napoca: Centru de Studii Transilvane: Fundația Culturală Română 1998, 188–189.

narea tuturor. Domnului să ne rugăm¹⁷). Semnarea diplomei din octombrie 1860, conducând, în ciuda divergențelor de tip confesional, dogmatic, la solidaritate. Există ocazii pricinuite de istorie, cum sunt cele menționate mai sus, în care mai presus de credință intervine conștiința națională. Deși au existat momente în care s-a încercat un compromis ambele biserici au ținut la propriul discurs identitar, care înafara punctelor dogmatice se dorea corelat cu cel național. Ambele ierarhii se pronunțau pentru o „Biserică românească”.

Împletirea sentimentului identitar cu cel confesional este adusă în discuție de ortodocși prin intermediul lui Andrei Șaguna: Biserica Ortodoxă „are pentru fiecare națiune un cap propriu ales care la deosebite națiuni de aceeași credință poate fi și el deosebit, colectiv sau singular, iar Biserica romano-catolică formează o unitate perfectă care bagă în seamă națiunea”. Așadar dacă catolicii afirmă universalitatea Bisericii, respingând legătura cu naționalul și etnicul, ortodoxia afirmă legătura puternică între identitatea ecleziastică și cea etnică, între tradiția religioasă și cea națională.

Este necesar de analizat și lexicul folosit pentru construirea discursului identitar. Pus în forma cea mai simplă identitatea e ceea ce fiecare dintre noi, luați ca individ sau ca și colectivitate, reprezentăm. Însă atunci când încercăm să pătrundem mai profund în aspectele legate de identitatea noastră, să aflăm cine suntem cu adevărat, lucrurile se complică. De multe ori, e greu să cuprinzi în cuvinte sau să dai un răspuns la întrebarea „cine suntem?”. Însă limbajul joacă un rol extrem de important, tocmai pentru că acesta construiește, definește¹⁸: numele dat de ortodocși uniților, de cei din urmă ortodocșilor, sau cum fiecare Biserică s-a denumit pe sine (ex: Biserica Română Greco-Catolică, Biserica Română Unită etc.). Identitatea confesională se identifică cu cea națională prin invocarea limbii, ca simbol al latinității, limba „noastră a românilor”. Însă în timp ce pentru ierarhia ortodoxă apărarea moștenirii sf. Chiril și Metodiu era o marcă importantă a identității național-culturale, pentru uniți introducerea alfabetului latin era o dovadă și o justificare a descendenței latine.

Interesant e de urmărit și ce se petrece după instaurarea regimului dualist, în condițiile în care litigiile confesionale s-au înmulțit, poziția Blajului și a Sibiului s-a modificat, unii optând pentru pasivism, alții pentru activism. Apare o nouă clasă politică, instituții politice de tipul partidului, societatea cunoaște un proces de laicizare tot mai pronunțat. Relația dintre confesiune și națiune se schimbă, întrucât Biserica numai are acum rolul politic din trecut, ci începe să-și definească misiunile specifice.

De-a lungul timpului, pe drumul parcurs de relația confesiune-națiune, adeseori religia a oferit un sprijin în conturarea cadrului identitar național. În astfel de situații, putem vorbi, spre exemplu, de „Biserici naționale” sau cazuri în care (așa cum s-a întâmplat în Transilvania), religia populației dominante diferă de cea a conducerii centrale, și atunci confesiunea celor dintâi joacă un rol important în definirea „identității naționale”¹⁹.

¹⁷ E. Turczynski, *The National Movement*, 106.

¹⁸ J.E. Joseph, *Language and identity. National, Ethnic, Religious*, Hampshire: Palgrave Macmillan 2004, 1–14.

¹⁹ B. Oran, *Religious and National Identity Among the Balkan Muslims: A Comparative Study on Greece, Bulgaria, Macedonia and Kosovo*, *Cahier d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 18, 1994, www.ceri-sciencespo.com.

O „Biserică națională” implică independența din punct de vedere religios și ia naștere mai degrabă din considerații ce țin de suveranitatea națională decât de cele care privesc schismele doctrinale. Grupul etnic care formează o Biserică națională dorește să sublinieze suveranitatea din punct de vedere confesional, dar să și pună în lumină dorința de a se separa de Biserica de care a aparținut²⁰. În momentul în care în interiorul Bisericii a început să se dezvolte sentimentul național, în care un naționalism de tip religios se dezvoltă treptat, Biserica a resimțit toate aceste aspecte la nivelul tipului de organizare ecleziastică, dar cu substrat național. Politicul a devenit prioritar în detrimentul confesionalului și acest aspect e ușor de remarcat în faza în care cele două Biserici românești luptă să se despartă de ierhia sârbă (Biserica Ortodoxă) și de cea maghiară (cazul Bisericii Greco-Catolice). Solidaritatea etnică primează în fața celei religioase²¹.

Unul dintre procesele importante a fost și apropierea sau cooperarea dintre Stat și Biserică cu un impact important asupra formării identităților confesionale și a celor de natură națională²². Îmbinarea dintre Biserică și Stat se face și din punct de vedere al unei societăți marcate de procesul tot mai evident al secularizării și laicizării.

Pe parcursul secolului al XIX-lea naționalismul și religia au la bază amândouă devoțiunea, o credință care stă deasupra rațiunii. Naționalismul este el însuși o religie, una seculară, în care Dumnezeu e reprezentat de națiune²³.

Într-o epocă în care discuțiile pe tema confesiunii erau tot mai aprige, în care se vorbea de „trădare”, „dezbinare”, de „eretici”, „rătăciți”, etc, care sunt coordonatele discursului identitar național, confesional, vorbim de națiune sau confesiune ca două lucruri distincte sau putem vorbi de națiune și confesiune ca două fenomene ce se supra-pun? Care este legătura dintre conștiința religioasă și cea națională?

Cercetările interprinse până acum nu oferă suficiente indicii pentru a creiona relația dintre națiune și confesiune, a elementelor care le unesc, pentru intervalul de timp ce definește cea de a doua jumătate a secolului XIX. Astfel cercetarea de față vine în continuarea cercetărilor interprinse în sfera identităților naționale și a celor confesionale, în dorința de a aduce mai multe informații, de a aborda noi perspective, și de ce nu, a deschide direcții de cercetare viitoare. Cele două Biserici, Ortodoxă și Unită au susținut fiecare că dețin cheia spre mântuirea individului și a națiunii. Așadar, „cine suntem”, „cum suntem”? În Transilvania celei de a doua jumătăți a secolului XIX, recunoaștem că suntem toți cu „adevărat români”, „Este un Domn, o credință, un Botez?” (Ef, 4,5)? Fie că vorbim de Europa de Vest sau cea de Est, Statul și Biserica s-au aflat într-o legătură strânsă. Statul național a cerut ajutor elementului confesional pentru a-i susține orice politică și activitate în vederea promovării caracterului național²⁴.

²⁰ J. Myhill, *Language, religion and national identity in Europe and Middle East: a historical study*, Amsterdam: John Benjamin 2006, 13.

²¹ E. Turczynski, *The National Movement*, 86–87.

²² U.L. Heumann, Conceptul de confesionalizare, o dezbateră a paradigmei istoriografice, *Studia Universitatis Babeș Bolyai, Historia*, 53, 1–2, 2008, 19–20.

²³ C. Turliuc, *Nationalism – a Liturgy of Modernity*, 286.

²⁴ *Ibidem*, 286.

ÎNTĂRIND VECHI ALTERITĂȚI, RIDICÂND NOI FRONTIERE: CONCORDATUL DINTRE ROMÂNIA ȘI VATICAN – 1929

Ciprian GHIȘA

Abstract: Consolidating Old Alterities, Drawing New Frontiers: The Concordate between Romania and Vatican 1929.

After the First World War, the Catholic Church in Romania as well as the Romanian Orthodox Church sustained the activity of strengthening the confessional identity of their own faithful using largely the argument of alterity, presenting the danger of losing the faith of their ancestors and indicating the “enemy” without any ambiguity. One of the moments that provoked a lot of tensions in both sides, Orthodox and Catholic, was the signing of the Concordat between Romania and Vatican, negotiated along several years and concluded in 1929. This act, that had as consequence the significant consolidation of the Catholic Church in Romania, was disapproved intensively by the Orthodox hierarchy but also by the clergy in general, claiming the threat represented by the Concordat for the Romanian Orthodoxy. The debate was intense in the laic and church press but also inside the central and local ecclesiastical institutions. We can mention the numerous memorandums of protest addressed to the government, sent by the districtual clergy all around Romania.

This moment had as consequence the deepening of the breach between Orthodox and Catholics in Romania, raising new barriers to the inter-confessional dialogue. It brought into attention the concrete reality of the relation between the two churches.

Keywords: Concordate; Romanian Orthodox Church; Catholicism; identity discourse; inter-confessional relations

Prin studiul de față¹ ne propunem să abordăm una din problemele cele mai controversate din istoriografia română și care a provocat numeroase reacții în perioada contemporană ei: este vorba despre Concordatul dintre România și Vatican semnat în 1929. Dorim să urmărim modul în care s-a dezvoltat discursul identitar al Bisericii Ortodoxe Române pornind de la acest eveniment, care au fost temele abordate și căile lor de transmitere. Cercetarea oferă ocazia abordării fenomenului de alteritate confesională și națională prezent în interiorul societății românești din perioada interbelică. În acest sens

¹ Studiul de față a fost realizat în urma unei cercetări realizate în cadrul proiectului „Alte Grenzen und Neue Fronten – die Orthodoxie und die Europäische Integration”, finanțat de Fundația Volkswagen, director de proiect: prof. dr. Thomas Bremer (Facultatea de Teologie Catolică – Universitatea din Muenster, Germania).

diferite identități ale unor grupuri și comunități diferite se află în contact permanent, dar separate de frontiere întărite pe parcursul secolelor. Pornim de la următoarea observație: „by definition, identities create borders between wholes, between collective entities that define themselves as *us* in contrast tot *them* – *others*. Thus, borders and identities belong together. Self identification is facilitated and supported by construction of *images* and stereotypes of others, be it friends or enemies [...] we see the concept of alterity and research into *images* as an integral part of research on borders and identities”².

1. Contextul general. Aspecte ale problemelor bisericești în România interbelică

1.1. *Evoluția Bisericii Ortodoxe Române în deceniul trei al secolului XX*

Ca și pentru societatea românească în general, și pentru Biserica Ortodoxă Română, deceniul 3 al secolului XX a fost marcat de necesitatea de a se adapta la noile realități de după unirea de la 1918. Marea provocare a fost unificarea și uniformizarea structurilor și legislației bisericești. În cele patru teritorii distincte (Vechiul Regat al României, Transilvania, Bucovina, Basarabia), credincioșii ortodocși români erau divizați în patru unități bisericești distincte, din care trei constituiau Biserici autocefale, iar în Basarabia funcționa o eparhie aparținând Bisericii Ortodoxe Ruse, cu sediul la Chișinău, înființată în anul 1813, după anexarea acestei provincii la Imperiul Rus, în 1812. Unificarea bisericească nu a fost deloc ușoară, pentru că aceste Biserici au avut tipuri diferite de organizări bisericești, iar relațiile dintre Biserică și Stat, pe de o parte, și dintre cler și laici, pe de altă parte, au fost, de asemenea diferite. Procesul de unificare a fost lung și a generat multe discuții, Legea pentru Organizarea Bisericii Ortodoxe Române și noul Statut au fost votate în Parlamentul României abia în 1925³. În plus, deceniul a mai fost marcat de o serie de evenimente și procese de maximă importanță. Amintim în acest sens: constituirea Patriarhiei Române (1925 – primul patriarh fiind dr. Miron Cristea); lunga dezbateri privitoare la introducerea calendarului gregorian, adoptat și de Biserica Ortodoxă Română în anul 1924⁴, în urma conferinței pan-ortodoxe din 1923; adoptarea noii Constituții din 1923 – prin care Biserica Ortodoxă Română primește caracterul de

² L. Klusakova, K. Kubis, B. Richova, V. Susova, M. Krocova, O. Daniel, Within and Beyond: the Reciprocal Relations and intersections of Identities and of Symbolic and Territorial Borders, în *Frontiers and Identities. Exploring the Research Area*, edited by L. Klusakova, S.G. Ellis, Pisa: Pisa University Press 2007, 102.

³ Pentru a vedea toate aspectele legate de procesul de unificare a Bisericii Ortodoxe Române desfășurat între 1919 și 1925, vezi: P. Brusanowski, *Autonomia și constituționalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919–1925)*, Cluj-Napoca: Ed. Presa Universitară Clujeană 2007, 13 *et passim*. Pentru aspectele ce țin de unificarea politică, administrativă și structurală a României după unirea celor trei provincii, vezi: I. Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation Building & Ethnic Struggle, 1918–1930*, Ithaca, London: Cornell University Press 1995, 29–189.

⁴ Pentru o analiză a felului în care a fost percepută această schimbare la nivelul popular într-o analiză de tip antropologic, vezi: E. Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București: Ed. Humanitas 1997, 189–195.

„dominantă”, recunoscându-i-se și autonomia; negocierile legate de Legea Cultelor din 1928 etc⁵.

Pe de altă parte, Biserica Ortodoxă Română s-a angajat activ și în dialogul interconfesional. În perioada interbelică, relevante sunt desele contacte avute de BOR cu Mișcarea Vechilor Catolici⁶, cu Biserica Anglicană⁷ sau prin participarea la acțiunile organizate de organizațiile ecumenice Viață și Acțiune (Life and Work), respectiv Credință și Constituție (Faith and Order), care vor pune în 1948 bazele Consiliului Ecumenic al Bisericilor⁸.

Această implicare nu a vizat însă și dialogul cu Biserica Romano-Catolică. Istoricul Alexandru Moraru rezumă poziția istoriografiei ortodoxe asupra acestui aspect afirmând: „În ultimele decenii ale veacului al XIX-lea și în primele șase decenii ale celui de al XX-lea se constată un adevărat *asalt* al Bisericii Romano-Catolice asupra Ortodoxiei Răsăritene, considerând-o Biserică schismatică și care, pentru a rămâne în adevăr, trebuie să ajungă sub oblăduirea Scaunului Romei”. Răspunsul a fost dat de patriarhia ecumenică prin enciclicele sale din 1895 și 1920, „în care s-a accentuat că orice propunere de unire din partea Episcopului Romei este binevenită, dar, mai întâi Pontiful Roman să înlăture inovațiile neevangelice din Biserica sa și să renunțe la prozelitismul catolic; această atitudine față de Biserica Romei a fost implicit și poziția Bisericii noastre, ca una ce mărturisea aceeași credință răsăriteană (ortodoxă)”⁹. Așadar, dialogul ecumenic a fost promovat pe această direcție abia din a doua jumătate a secolului XX. La baza acestei situații stau atât cauze externe ce țin de poziția întregii Ortodoxii în ansamblul său față de Biserica Romei, dar și o serie largă de cauze interne, ce țin de realitățile interconfesionale din România și de relația dintre Scaunul Pontifical și statul român.

1.2. *Catolici și ortodocși în România după 1918. Aspecte generale*

În 1899, numărul catolicilor de rit latin din România nu era mare: dintr-un total de 5.912.520 locuitori, 144.000 erau catolici, 62.000 în arhidieceza de București și 82.000 în dieceza de Iași (Moldova). Cele două dieceze au fost organizate în 1883 (București) și 1884 (Iași), ca urmare a negocierilor dintre guvernul român și Sfântul

⁵ Vezi spre exemplu: Al. Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885–2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom I, București: Ed. Patriarhiei Române 2006, 90–148; S. Trîncă, *Constituția din 1923 și Biserica Ortodoxă, Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca*, 7, 2002–2004, 144–151.

⁶ I.-V. Leb, *Ortodoxie și Vechi-Catholicism*, Cluj-Napoca: Ed. Presa Universitară Clujeană 1996, 67–150.

⁷ Al. Moraru, *Biserica Ortodoxă Română*, vol. III, tom II, 235–297.

⁸ *Ibidem*, 298.

⁹ *Ibidem*, 156. Pentru felul în care s-a derulat relația dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică, vezi și: D. Popescu, *Relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică*, *Studii Teologice* 31, 9–19, 1979, 367–390; Gh. Petraru, *L'Eglise Orthodoxe et l'œcuménisme. Dialogue avec Rome*, în *Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza” din Iași (serie nouă). Teologie* 9, 2004, 311–238.

Scaun de după Congresul de la Berlin din 1878¹⁰. Catolicii de rit latin din România erau așadar o minoritate. În ceea ce privește raportul dintre ortodocșii majoritari și catolicii din România Unită, acesta s-a modificat foarte mult după 1918. Spre exemplu, în recensământul din 1930, se arată că ortodocșii erau în număr de 13.108.227; greco-catolicii erau 1.427.391; iar romano-catolicii erau 1.234.151¹¹.

Relația dintre ortodocși și catolici era destul de tensionată, cauzele acestei situații fiind multiple și deosebit de complexe. Mai întâi, în Vechiul Regat, maniera în care catolicii interacționau cu restul societății poate fi considerată „un adevărat exercițiu de alteritate pentru românii ortodocși (catolicii de origine română erau adesea asimilați ca tratament cu străinii)”¹². În vreme ce ierarhia catolică era privită ca „un corp străin, insidios, ca o amenințare permanentă în mijlocul lor (al românilor – n.n.)”¹³. Cazul cel mai relevant a fost cel al lui Raymund Netzhammer, arhiepiscop de București între 1905 și 1924, german de origine, care a fost privit mereu cu reținere și resentiment din cauza modului în care a fost percepută activitatea sa în perioada ocupației germane din timpul Primului Război Mondial și a faptului că și-a exprimat mereu opinii „contra curentului”, criticând realitățile din Regat după unirea de la 1918 și și-a „exprimat temerile cu privire la viitorul Bisericii Greco-Catolice în noua Românie extinsă, majoritar ortodoxă”. Toate acestea au dus în final chiar la înlăturarea lui din funcție¹⁴. De altfel, sunt relevante cuvintele cu care îl prezintă într-una din lucrările sale de istorie bisericească marele istoric Nicolae Iorga: „trista epocă a unui Netzhammer, dușman național declarat în timpul războiului”¹⁵.

În Transilvania, situația era încă mai complicată din cauza existenței Bisericii Române Unite cu Roma, respectiv a unei Biserici Romano-Catolice cu un număr important de credincioși de origine maghiară (mai ales). Unirea de la 1700 a unei mari părți a Bisericii Ortodoxe a românilor ardeleni cu Biserica Romei a deschis un conflict interconfesional românesc care a cunoscut momente deosebit de tensionate pe tot parcursul perioadei, de la 1700 și până în perioada interbelică. El a fost agravat și de faptul că Viena și Casa de Habsburg au încurajat Unirea în mod deschis, Biserica Ortodoxă din Transilvania găsimdu-se în inferioritate din perspectiva relației sale cu Statul. Fiecare Biserică și-a dezvoltat și un discurs identitar propriu, în interiorul căruia elementele de alteritate au deținut o pondere importantă¹⁶. Tensiunile au fost provocate de chestiuni pastorale, materiale, politice, dar și de pretenția fiecăreia dintre cele două părți că ea ar fi

¹⁰ D. Mârza, *Rapporti tra Santa Sede e cattolici di rito latino di Romania alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento*, în *I Romeni e la Santa Sede. Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, coord. I. Cârja, București-Roma: Ed. Scriptorium 2004, 195.

¹¹ *Vezi: Istoria Românilor*, vol. VIII. *România întregită (1918–1940)*, coord. I. Scurtu, București: Ed. Enciclopedică 2003, 32–34.

¹² D. Mârza, *Rapporti tra Santa Sede e cattolici di rito latino*, 197.

¹³ S. Mitu, *Rămășițele zilei: universalism catolic versus particularism național în opera lui Raymund Netzhammer*, în *Studia UBB Historia* 50, 2, 2005, 210.

¹⁴ *Ibidem*, 210.

¹⁵ N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, vol. 2, București: Ed. Ministerului de Culte 1930, 308.

¹⁶ *Vezi în acest sens: C. Ghișa, Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700–1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca: Ed. Presa Universitară Clujeană 2006, 247–276.

adevărata Biserică națională a românilor, toate acestea derulându-se pe fondul unor relații dificile la nivelul comunităților bisericești locale, atât de mixte din punct de vedere confesional. De cealaltă parte, relația cu romano-catolicii maghiari a fost influențată major de problemele politice, de trecutul relațiilor româno-maghiare care a cunoscut multe momente de conflict, de atitudinile politice ale maghiarilor după 1918, după prăbușirea Imperiului Austro-Ungar, de evoluția discursului naționalist din perioada interbelică¹⁷.

2. Concordatul dintre Statul român și Vatican

„Existența comunității catolice semnificative în România de după Primul Război Mondial și necesitatea reglementării statutului juridic al cultului catolic de diferite rituri au constituit temeiul stabilirii relațiilor diplomatice între România și Sfântul Scaun”¹⁸. În 1920 a fost numit prin decret regal, Dimitrie C. Pennescu ca trimis extraordinar și ministru plenipotențiar al României pe lângă Sfântul Scaun. Iar în 1 septembrie 1920 a fost numit și primul nunțiu apostolic al Sfântului Scaun la București, arhiepiscopul Francesco Marmaggi, care a sosit la București în 17 octombrie 1920¹⁹.

Guvernele de la București au negociat Concordatul cu Biserica Romană pornind de la realitățile existente în zonă: 3 rituri ale Bisericii Catolice (latin, grec, armean), cu apartenență etnică diferită a credincioșilor (maghiari, germani și români – pentru ritul latin; români și ruteni – pentru ritul grec; armeni – pentru ritul armean). Printre motivele principale pentru realizarea unui acord cu Sfântul Scaun, putem aminti următoarele: trebuiau reorganizate jurisdicțiile ecleziastice catolice în conformitate cu noile frontiere ale României; clarificarea definitivă a statutului parohiilor românești anexate în 1912 episcopiei greco-catolice maghiare de Hajdudorog²⁰; clarificarea statutului funcționării instituțiilor și fundațiilor culturale și de caritate catolice²¹.

S-au elaborat mai multe proiecte de Concordat, primul fiind întocmit de pr. Ioan Bălan, viitorul episcop greco-catolic, în vara anului 1918. Discuțiile dintre conducerea de la București și Roma au fost finalizate în anul 1927, în timpul guvernului condus de Alexandru Averescu. Ultimele detalii au fost negociate la Roma în aprilie 1927 de către ministrul Cultelor, Vasile Goldiș, asistat de ministrul României la Sfântul Scaun, Demetriu C. Pennescu, și de consilierul de legație, Barbu Constantinescu. Guvernul

¹⁷ Pentru modul în care s-a dezvoltat conștiința națională și identitatea națională a românilor din Transilvania, respectiv pentru modul în care se raportau unii față de alții români și maghiarii, vezi: S. Mitu, *Die ethnische Identität der Siebenbürger Rumänen. Eine Entstehungsgeschichte*, Köln: Böhlau Verlag 2003; I. Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania*, 129–188.

¹⁸ I.M. Bucur, *Din istoria Bisericii Greco-Catolice Române (1918–1953)*, Cluj-Napoca: Ed. Accent 2003, 48.

¹⁹ *Ibidem*, 48–49.

²⁰ Episcopia de Hajdudorog a fost creată în anul 1912, în teritoriul ei urmând a intra și o serie de parohii românești. Actul a provocat o serie de reacții majore din partea ierarhiei greco-catolice române, problema națională fiind o componentă importantă a acestor dezbateri. Vezi: *Români greco-catolici și Episcopia de Hajdudorog (1912). Contribuții documentare*, vol. coord. de C. Cârja, Cluj-Napoca: Ed. Presa Universitară Clujeană 2009, 9–56.

²¹ I.M. Bucur, *Din istoria Bisericii Greco-Catolice*, 50.

român a cerut ca momentul publicării Concordatului și ratificarea lui în Parlament să se facă după adoptarea Legii Cultelor. Textul Concordatului a fost semnat la 10 mai 1927 de către Vasile Goldiș și de cardinalul Pietro Gasparri, secretar de stat²².

Ultimele negocieri și semnarea Concordatului au rămas necunoscute opiniei publice, însă în contextul semnării și după aceea, diferite persoane și asociații ortodoxe și laice au pornit campania împotriva acestui act. După demisia guvernului Averescu la 5 iunie 1927 și venirea guvernului Barbu Știrbei, noul ministru de culte va fi Alexandru Lapedatu. Acesta a fost informat de Concordat dar a propus mai întâi spre dezbateră Parlamentului Legea Cultelor, care a fost votată în aprilie 1928. Proiectul de lege pentru ratificarea Concordatului va fi depus la Senat abia la 24 mai 1929 de către guvernul țărănist condus de Iuliu Maniu, ministrul cultelor fiind Aurel Vlad²³. Legea a fost adoptată la 27 mai 1929 în Senat și 2 zile mai târziu în Adunarea Deputaților. Schimbul instrumentelor de ratificare a avut loc la Roma, în 7 iulie 1929.

În istoriografia română, Concordatul cu Vaticanul a fost prezentat în mod diferit. Istoricii precum Nicolae Iorga îl descriu ca pe un act „mult timp zăbovit și criticat fără dreptate, cu pasiune, de o parte a clerului ortodox din Țara Veche”²⁴. O perspectivă echidistantă și pozitivă, fără a trage concluzii personale și încercând să prezinte toate pozițiile pro și contra ale părților direct vizate de acest act este oferită de lucrarea lui Ioan Marius Bucur²⁵. Pe de altă parte, istoriografia greco-catolică, în cea mai mare parte, prezintă Concordatul ca pe un act firesc, de „deschidere spre lumea liberă și democratică”, care nu a adus nicio atingere Bisericii Ortodoxe și nici Statului român, fiind făcut cu respectarea tuturor normelor internaționale și nefavorizând în niciun fel Biserica Catolică din România, fie ea de rit grec sau latin, ci apărându-i doar „drepturile ce i se cuvin în virtutea Constituției țării”. El are la bază vechea legătură a românilor cu Roma, cu originile lor latine. Aceasta este poziția exprimată, spre exemplu, de istoricii Aurelia Știrban și Marcel Știrban²⁶. De cealaltă parte, istoricii ortodocși, în frunte cu Mircea Păcurariu, văd

²² *Ibidem*, 50–53. Textul Concordatului avea 24 de articole și un articol adițional. Articolul 1 garanta exercițiul liber și public al religiei catolice apostolice romane pe întreg teritoriul României; art. 2 fixa organizarea ierarhiei catolice în România – pentru greco-catolici se fixa o provincie ecleziastică de Alba Iulia și Făgăraș, cu sediul mitropolitan la Blaj, având 4 episcopii sufragane, la Oradea Mare, Lugoj, Gherla și o a patra în nord (va fi la Baia Mare) – iar pentru ritul latin se fixa o singură provincie ecleziastică de București, cu patru episcopii sufragane, la Alba Iulia, Timișoara, Iași, și Satu Mare și Oradea unite; celelalte se referă la comunicarea cu Sf. Scaun, la statutul juridic al Bisericii Catolice în România, la principiul tratamentului egal al tuturor religiilor recunoscute, la patrimoniu, instituțiile de învățământ și educația religioasă, la organizarea congregațiilor și ordinilor religioase etc. Vezi textul Concordatului în: I.M. Bucur, C. Păiușan, I. Popescu, D. Preda, *România – Vatican. Relații diplomatice*, vol. 1, 1920–1950, București: Ed. Enciclopedică 2003, 32–44.

²³ I.M. Bucur, *Din istoria Bisericii Greco-Catolice*, 55–56.

²⁴ N. Iorga, *Istoria Bisericii*, vol. 2, 308.

²⁵ I.M. Bucur, *Din istoria Bisericii Greco-Catolice*, 49–60.

²⁶ Vezi: A. Știrban, M. Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite de la 1918 la 1941*, Satu Mare: Ed. Muzeului Sătmărean 2005, 160–182.

în încheierea Concordatului „o lovitură” primită de Biserica Ortodoxă, insistând asupra marilor privilegii pe care Biserica Catolică le-ar fi câștigat prin acest act, mai mari chiar decât acelea pe care le-a avut în perioada în care Transilvania făcea parte din „Austro-Ungaria catolică” (sic!). Se arată și faptul că încheierea Concordatului a fost posibilă și prin activitatea unor oficiali români care erau de fapt greco-catolici: spre exemplu, directorul general din Ministerul Cultelor, Zenovie Pâclișanu, sau Iuliu Maniu, primul ministru care a adus Concordatul în fața Parlamentului²⁷.

3. Reacția ortodoxă împotriva Concordatului

3.1. Căi de acțiune și de promovare a discursului împotriva Concordatului

Împotriva Concordatului s-a acționat pe mai multe căi. În Parlament, contestarii s-au grupat în jurul mitropolitului Ardealului, Nicolae Bălan. În discursul său el a invocat „caracterul ortodox tradițional al Statului”, arătând astfel inutilitatea acordului. A combătut însă și legalitatea lui, afirmând că articolul 22 din Constituția din 1923 prevedea că raporturile dintre Stat și culte urmau să fie stabilite prin lege, or, în cazul Bisericii Catolice aceste raporturi au fost fixate printr-un acord internațional, ceea ce încalcă principiul egalității cultelor și conferă Bisericii Catolice un statut privilegiat. Mitropolitul susținea și faptul că prin acest act Statul român a confirmat „abuzul săvârșit de Roma papală cu concursul monarhiei austro-ungare [sic!] în 1700”²⁸. „Așadar, în interpretarea sa, Statul român, în loc să contribuie la înlăturarea unei nedreptăți, comise de străini împotriva Bisericii Ortodoxe și a națiunii române, sprijinind Biserica Ortodoxă în refacerea unității de credință a poporului român, pune Biserica Unită, *instrument al prozelitismului catolic*, sub protecția concordatului”²⁹. Acesta a fost punctul oficial de plecare al Bisericii Ortodoxe Române în acțiunea de contestare a acestui act.

Una din formele cele mai importante de protest a fost reprezentată de acțiunea presei ortodoxe din întreaga țară. Rolul său de informare a credincioșilor proprii este mult depășit ca importanță de rolul de formator de opinie, de dirijare a perspectivei oamenilor asupra acestor evenimente. Pornită de gazetele din București, campania de presă a fost susținută apoi de ziarele bisericești din țară. Vom analiza în subcapitolul următor o parte din punctele de vedere și temele susținute de ziarul *Renașterea*, organul oficial al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului, Geoagiului și Clujului. Acest organ de presă a început campania contra Concordatului în anul 1927, preluând zvonuri

²⁷ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București: 1981, 389–405. „Din cercetarea sumară a principalelor prevederi ale Concordatului, se poate constata cu ușurință că prin el s-a creat Bisericii romano-catolice din România o situație de stat în stat, care știrbea suveranitatea statului român, iar Biserica Ortodoxă era pusă într-o vădită stare de inferioritate, în contrazicere flagrantă cu prevederile Constituției din 1923 [...] peste tot trebuie să remarcăm lipsa de cunoștințe istorice, canonice și bisericești, precum și slăbiciunea oamenilor politici ai vremii, dar și interesele politicianilor greco-catolici care, prin posturile de conducere pe care le dețineau au facilitat semnarea și ratificarea concordatului”. (p. 405).

²⁸ Discursul său din Senatul României a fost publicat și în revista oficială a Patriarhiei Române, intitulată: *Biserica Ortodoxă Română*, seria III, 47, 6, 1929, 537–547.

²⁹ I.M. Bucur, *Din istoria Bisericii Greco-Catolice*, 57.

apărute în presa din capitala țării privitoare la o eventuală semnare a Concordatului, la Roma, și a continuat-o în perioada care a urmat.

Adversarii Concordatului au continuat în anii '30 protestele contra acestui act urmărind denunțarea lui, prin studii, articole sau acțiunea asociațiilor și organizațiilor laice care funcționau sub îndrumarea ierarhiei ortodoxe. Menționăm în acest sens mai ales Frăția Ortodoxă Română – F.O.R.³⁰. – care a declanșat în 1934 o campanie de strângere de semnături reușind să adune aproape 700 000 de adeziuni. Cheia de lectură în care au interpretat concordatul a fost cea naționalistă. Secretarul general al F.O.R., I. Mateiu, afirma în raportul său înaintat în 1937 congresului general al asociației că: „acordurile au creat catolicismului maghiar o situație de drept unică și privilegii speciale [...] păgubind enorm interesele naționale românești”³¹.

Concordatul a fost contestat prin memorii adresate guvernului de către adunările eparhiale ale diecezelor ortodoxe din Transilvania. Adunarea eparhială a Episcopiei Ortodoxe de Oradea din anul 1935 trimitea o sesizare Ministerului Cultelor spunând că adunarea și-a însușit „în întregime punctul de vedere al Asociației religioase F.O.R. și roagă Onoratul Guvern să țină seama de mișcarea și profunda îngrijorare a populației ortodoxe din Ardeal și să nu admită ratificarea aceluia acord”³². Iar în 20 iunie 1935, și Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei ortodoxe române din Alba Iulia și Sibiu înainta guvernului protestul formulat în sesiunea anuală din 5–7 mai 1935³³. Și ei își afirmă acordul cu acțiunea Frăției Ortodoxe Române, începută la sfârșitul anului 1934 în chestiunea anulării acordului cu Vaticanul. Adunarea cere ca să se ia „energice măsuri ca susnumitul acord cu Vaticanul să fie declarat nul și neavenit printr-un act de guvernământ, fie prin votul parlamentului țării, fie printr-un act de justiție, pentru ca Statul român și factorii de drept să intre neamânat în posesiunea bunurilor deținute ilegal de către Status-ul romano-catolic ardelean”. Amintesc de faptul că F.O.R. a adunat peste 500000 semnături, iar adunarea eparhială se face doar purtătoarea de cuvânt a acestui puternic curent de opinie ortodox.

Pe lângă această campanie de presă, de sesizare a forurilor conducătoare ale Bisericii Ortodoxe și de strângere de semnături, membrii F.O.R. au acționat și la nivelul comunităților locale, adunând memorii ale acestora adresate Ministerului de Culte, care exprimau punctul de vedere al credincioșilor ortodocși. Un exemplu elocvent de acțiune este cea întreprinsă în data de 1 martie 1936, în Duminica Ortodoxiei (ziua a fost aleasă pentru puterea deosebită a mesajului simbolic), în comunele din județul Brașov. În fața credincioșilor ortodocși s-au prezentat reprezentanții F.O.R. însoțiți în unele cazuri de protopopul locului, dar și de preoții parohi cu care se discutase în prealabil; le-au pre-

³⁰ Despre modul de organizare, obiectivele și programul Frăției Ortodoxe Române, vezi: M. Popa, Sextil Pușcariu și Frăția Ortodoxă Română, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă* a Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, 5, 1998–2000, 391–398. Organizația e descrisă de autor ca fiind „un fel de organism clerical misionar”.

³¹ I.M. Bucur, *Din istoria Bisericii Greco-Catolice*, 59.

³² Arhivele Naționale București, *Fond Ministerul de Culte*, 79/1935, f. 89.

³³ *Ibidem*, f. 90.

zentat acestora textul unui memoriu ante-redactat și standardizat (vezi analiza textului la subcapitolul următor), adresat ministerului în numele „comunității ortodoxe din ...” (urmează numele localității) și semnat de membrii consiliului parohial. Un exemplu ilustrativ este memoriul adresat de comunitatea ortodoxă din comuna Rotbav, județul Brașov, în urma întrunirii care a avut loc în localitate în data de 1 martie 1936. Semnatarii arată că participanții au ascultat „lămuririle date de preacucernicii protopopi, cucernicii preoți și de conducătorii Frăției Ortodoxe Române, asupra măsurilor guvernului țării în chestiunea Concordatului ...”³⁴.

Prin astfel de acțiuni, credincioșii ortodocși erau informați asupra a ceea ce s-a petrecut la nivel politic, insistându-se asupra pericolelor. Aceste adunări reprezintă un mijloc eficient de acțiune și suplinește și zonele în care presa era mai puțin prezentă. Prin strângerea de semnături și avalanșa de memorii, ierarhia Bisericii Ortodoxe Române și reprezentanții F.O.R. doreau să pună presiune asupra guvernului, încurajându-l să ia măsurile necesare.

3.2. Discursul promovat de presă

După câteva informații scurte referitoare la zvonuri referitoare la vizita delegației oficiale a României la Vatican în luna mai 1927³⁵, în numărul 18, din 1 mai 1927, ziarul *Renașterea* publica un articol intitulat „Iarăși Concordatul”³⁶. Jurnaliștii preluau informația apărută în ziarele din București, conform căreia ministrul Cultelor, Vasile Goldiș, a primit misiunea de a pleca la Roma pentru a negocia Concordatul. Se spune: „Nu știm se confirmă sau nu știrea, în orice caz Concordatul se pune din nou pe tapet, deși Biserica Ortodoxă Română, tălmăcind sentimentele credincioșilor care formează marea majoritate a populațiunii acestei țări, și la sânul căreia s-a plămădit și a crescut poporul român, de nenumărate ori și-a spus cuvântul împotriva Concordatului”. „Nu ne trebuie” nici un Concordat mai ales că s-a dovedit că oriunde s-a încheiat un astfel de acord, aceasta „n-a fost spre binele ci în detrimentul țării (implicit Bisericii) care l-a încheiat”. „Biserica țării noastre e cea ortodoxă și aceasta pentru imensele jertfe și servicii aduse neamului, nu merită lovitura ce i se pregătește prin Concordat”. Arată că reacția a început să apară, credincioșii fiind conștienți de pericolul reprezentat de Concordat pentru Biserică și neam. În București a avut loc o adunare de protest care a redactat o moțiune pe care o vor înainta primului ministru Averescu și ministrului cultelor, Vasile Goldiș. Textul moțiunii arată că românii află de negocierile despre Concordat în momentul în care regele zace în mare suferință, iar tot poporul se roagă pentru sănătatea lui. Se declară contra concordatului pentru că: acesta este „cea mai mare primejdie națională pentru neamul nostru”; pentru că se încalcă articolul 22 din Constituție; pentru că se creează un regim special în favoarea unei singure confesiuni; Concordatul va afecta eforturile pe

³⁴ *Ibidem*, 107/1936, f. 1. Vezi astfel de acțiuni și pentru comunitățile din Brașov Blumana, Pucăreni, Crizbav, Cernatu, Sânpetru, Stupini, Prejmer, Țânțari, *Ibidem*, f. 5, 8, 9, 10, 11, 14, 18–19, 22–23.

³⁵ *Renașterea*, an V, 1927, nr. 4, p. 7; nr. 15, p. 7.

³⁶ *Ibidem*, nr. 18, p. 1–2.

care Biserica Ortodoxă le face pentru refacerea unității cu uniții – „Concordatul va rupe din neamul nostru”; „pentru că prin el Papa urmărește catolicizarea noastră prin școlile pe care le va înființa și prin prozelitism confesional”³⁷; catolicismul va putea astfel să se amestece în politica țării – dau ca exemplu, situația din Belgia și Germania unde catolicii au partidul lor „care lucrează firește după directivele Romei”, situația din Cehoslovacia unde Roma s-a opus comemorărilor în cinstea lui Jan Hus, sau situația din Franța, unde Biserica Catolică se opunea celor grupați în Action Francaise; prin Concordat, „Papa se va amesteca în politica țării noastre, transformând actuala societate a catolicilor din România în partid politic, unind pe toți catolicii minoritari în contra Statului nostru”. Dacă totuși va fi semnat, atunci ei se angajează să lupte neconținut contra lui.

În nr. 23, din 5 iunie 1927, sunt prezentate discuțiile avute în ședințele adunării eparhiale din Cluj. În a treia ședință, deputatul A. Mandea a ridicat problema Concordatului, pornind de la articolele apărute în presa din București. El ia atitudine contra acestuia, folosindu-se de următoarele argumente și teme³⁸: Concordatul este un nou atentat contra Bisericii Ortodoxe și a Statului român; Vaticanul vrea să-și păstreze toate privilegiile obținute sub „regimul trecut”, prin „umilirea și păgubirea Bisericii Ortodoxe”; Vaticanul vrea să-și creeze astfel o situație excepțională care iese din „cadrul democratic” al țării. Deputatul îl întreabă pe episcopul de Cluj dacă știa de acest Concordat, de consecințele sale negative pentru Biserică și dacă a acționat într-un fel sau altul pentru combaterea lui. Episcopul răspunde că nu știe mare lucru despre acest Concordat, dar nu crede că dl Goldiș, un apărător al intereselor Bisericii Ortodoxe ar putea încheia un acord jignitor la adresa acesteia. Dacă totuși s-a întâmplat, acest lucru a fost posibil doar datorită unor eventuali factori externi. Spune însă că ierarhii ortodocși se vor opune și că se lucrează la redactarea unui protest. În ședința a patra, s-a citit în fața adunării eparhiale textul respectivului protest³⁹: critică lipsa de informații referitoare la Concordat; cere ca luarea în discuție a acestuia să nu se facă înainte de votarea de către Parlament a legii cultelor.

În numărul 48, din 1927, se publică un nou protest contra Concordatului, formulat de această dată de Congresul național bisericesc al Mitropoliei Ardealului, Banatului,

³⁷ Cu numai două numere în urmă, sub semnătura lui L. Bologa, se publica un articol intitulat „Propagandă religioasă”, în care se arată că foarte multe confesiuni fac propagandă religiei lor. Referitor la Biserica Romano-Catolică, se arată că motivația pentru activitatea de prozelitism a fost dorința de a realiza o „împărăție lumească cu caracter pământesc”. De aceea s-a înființat Congregația De Propaganda Fide, pentru a acapara toată lumea necatolică. Tactici de propagandă au și protestanții, în vreme ce arabii au folosit sabia. „Ortodoxia ce a făcut? Nu s-a folosit de armă, nici de sânge [...] nu a existat tendință de propagandă externă, de acaparare. Dacă ici colo s-a ivit câte un călugăr înflăcărat de misionarism apostolic, a fost din inițiativă personală nu instituțională. Înălăuntrul, întreaga propagandă se mărginea și se mărginește și astăzi la două mijloace: dreptul și școala. Primul este un mijloc nu de propagandă propriu-zisă, ci de îngrijire în anumite formule, care să garanteze integritatea Bisericii de tentativele altor confesiuni”. Autorul îndeamnă la schimbarea atitudinii și la găsirea și a altor mijloace. *Ibidem*, nr. 16, 5–6.

³⁸ *Ibidem*, nr. 23, 3.

³⁹ *Ibidem*, nr. 23, 4–5.

Crișanei și Maramureșului, ținut la Sibiu, în 27 octombrie⁴⁰. Se spune: „Biserica Ortodoxă Română, în special cea din Ardeal, știe prea mult, din propria experiență, ce este nedreptatea și umiliința și tocmai din această pricină nu va promova, nici nu va îngădui niciodată privilegiul niciunui cult din România, cu atât mai puțin al cultului catolic, de la care, în trecut, Biserica Ortodoxă Română a îndurat toate umilirile și nedreptățile”. Anunță că Biserica Ortodoxă va protesta contra oricărui Concordat, „oricare ar fi cuprinsul lui”, așa cum va protesta și în viitor ori de câte ori „prin nouă legiuiri se va încerca martiriul suferit în trecut de Biserica Ortodoxă pentru Neamul românesc și a drepturilor sale, pe care ar vrea să și le știe asigurate cel puțin în Statul român pe care în mare parte ea l-a creat”.

Campania de presă a continuat în acest fel în anii 1927–1929, reluând însă temele prezentate mai sus. Interesant de amintit este însă un articol din nr. 8, din 19 februarie 1928, scris cu prilejul confirmării știrii că fostul ministru al cultelor, Vasile Goldiș, a semnat Concordatul cu Papa, încă din data de 10 mai 1927. Titlul articolului este sugestiv: „Săvârșitu-s’ a...”⁴¹. Spune: „gazetele au anunțat în repetate rânduri, firește cu vădită incertitudine, că fatala convenție dintre Guvernul român și Vatican ar fi semnată. Știrea am dat-o și noi cu rezervele ce ni le inspira credința noastră că un asemenea act politic este, pentru un guvern român, o imposibilitate morală”. Semnarea acestui act în condiții atât de umiltoare pentru toate celelalte culte din România, este un act de neimaginat. Și a fost făcut tocmai de un fost profesor de istorie și de un secretar al consistoriului de la Arad. „Așa a găsit de cuviință, ca’n săptămâna patimilor să meargă la Roma să i se închine papei, în loc să fi rămas în țară și să fi mers – după frumoasa și înțeleapta datină strămoșească – la o biserică a părinților săi, spre a i se închina lui Cristos [...] D-sa a găsit de cuviință să meargă la Roma, în săptămâna patimilor pentru ca în ziua celei mai mari sărbători naționale, 10 mai, să depună la picioarele papei suveranitatea națională, să pălmuiască constituția țării și să pironască încă o dată pe cruce dreptatea Bisericii neamului românesc. Dumnezeu să-l ierte!”. Ziarul ia un ton foarte dur contra lui. La final, i se adresează: „De încheiere îl invităm la Cluj! La gară îl vor aștepta franciscanii, dominicanii și premonstratensii în frunte cu colaboratorul său fost la culte, ca împreună să facă o misă în biserica Universității (biserică catolică de rit latin, cu oficiere în limba maghiară – n.n.), rămasă ca cuiul lui Pepelea în corpul universității românești, tot din dragostea către Biserica strămoșilor domnului Vasile Goldiș...”.

3.3. Discursul promovat în adunările convocate în parohiile ortodoxe

Textul acelor memorii semnate de credincioșii ortodocși din parohiile județului Brașov (acțiunea arată ca un model folosit probabil în mai multe zone ale Transilvaniei) spune că⁴² adunarea constată cu „păreră de rău” că „plebiscitul” (se referă la strângerea de semnături – n.n.) din 1934 al F.O.R. nu a avut o rezolvare favorabilă. „Încetineala aceasta condamnată în rezolvarea unor probleme atât de vitale pentru existența și prosperarea neamului românesc o scotește ca o lașitate din partea organelor competente, determi-

⁴⁰ *Ibidem*, nr. 48, 4.

⁴¹ *Ibidem*, nr. 8, 1–2.

⁴² Arhivele Naționale București, *Fond Ministerul de Culte*, 107/1936, f. 1.

nată de uneltiri dosnice ale celor interesați”. Atrag atenția ministerului că „interesele unui neam nu se pot domina și îndruma cu astfel de metode și pretinde cu toată energia conștiinței românești și ortodoxe” ca: „Să se grăbească denunțarea Concordatului cât și a Acordului cu Roma, punând în serviciul intereselor neamului nostru formidabilele averi reprezentate de 8 fonduri și fundațiuni azi administrate de Statusul Catolic în folosul ungarilor, dușmani de moarte a tot ceea ce este românesc”. La Brașov, adunarea adăuga: „să declare nul acordul cu Vaticanul cât și Concordatul potrivit Statului cât și interesele Bisericii neamului nostru”⁴³.

În alte adunări ale comunităților ortodoxe s-a dezbătut și problema unirii bisericesti. Modelul de acțiune trebuie să fi fost același: o acțiune pregătită de o organizație sau un grup de clerici sau intelectuali laici aparținând Bisericii Ortodoxe care are ca scop trimiterea unui memoriu către autoritățile centrale, având o serie de revendicări precise; actul urma să fie întărit prin semnăturile conducătorilor comunității respective. Dacă în memoriile prezentate mai sus tema principală a fost combaterea Concordatului (la care se atașează tema legată de Fundația Gojdu – alăturarea avea menirea de a insista asupra importanței celor două chestiuni considerate de interes național), o altă temă abordată și prin acest tip de acțiune a fost unirea cu Roma a românilor ardeleni.

Un memoriu din 1936, realizat de comunitatea ortodoxă din Pătârlagele, județul Buzău (situația este cu atât mai relevantă cu cât acest memoriu provine dintr-o localitate din afara Transilvaniei, într-o zonă în care Unirea cu Roma nu a acționat, la o comunitate ortodoxă rurală fără importanță evidentă), adresat regelui Carol II, se referă la problema Unirii: arată că la 1700 sub un decret al împăratului Austriei s-a făcut „dezbinare a Bisericii Românilor. Acea dezbinare numită Unire dăinuiește și acum, aducând mari neajunsuri unității sufletești a poporului român, care nu poate avea două Biserici – una bună și alta rea. Suspiciunea, jignirea ostașilor, ofițerilor și funcționarilor cu reședințe în localități cu biserică diferită; creșterea și educația copiilor în condițiuni de înstrăinare a spiritului unitar național și religios sunt cadre serioase care cer revenirea poporului român la legea lui creștinească unică, precum a fost până la anul 1700”. Cer să se dea o lege „pe care credem că Parlamentul României o va vota”. Cer Regelui „să binevoiați a reface unitatea Bisericii Române cum a fost până la anul 1700, aceasta spre fericirea Poporului Român și spre strălucirea în veci a domniei Majestății Voastre”⁴⁴.

⁴³ *Ibidem*, 109/1936, f. 6. La punctul 2, se cerea recuperarea fondurilor și patrimoniului Fundației Gojdu, rămase la Budapesta, în custodia statului maghiar. Aceasta reprezenta o fundație foarte importantă care a oferit un număr foarte mare de burse pentru tinerii români ortodocși din Transilvania pentru a studia în universități străine, în a doua jumătate a secolului XIX și la începutul secolului XX. Vezi: M. Berenyi, *Istoria Fundației Gojdu, 1870–1952*, Budapesta: Ed. Comp-Prest Kft. 1995; C. Sigmirean, A. Pavel, *Fundația Gojdu 1871–2001*, Târgu-Mureș: Ed. Universității „Petru Maior” 2002.

⁴⁴ Arhivele Naționale București, *Fond Ministerul de Culte*, 109/1936, f. 26.

4. Considerații finale. Principalele teme susținute prin discursul ortodox referitor la Concordat

Așadar, temele principale dezvoltate de presa ortodoxă a vremii au abordat câteva direcții principale. Mai întâi accentuarea pericolelor la care este expusă Biserica Ortodoxă. Concordatul este un pericol pentru țară și pentru biserică, iar între cele două se pune de multe ori semnul de egalitate. Este de datoria guvernului să apere Biserica Ortodoxă Română în fața acestor amenințări care vin din partea unui dușman vechi și constant. Dacă înainte de 1918, Biserica Ortodoxă Română din Transilvania, în special, s-a aflat în poziții de inferioritate față de Biserica Greco-Catolică mai ales în ceea ce privește relația cu Statul, după realizarea unirii Statului român, Biserica Ortodoxă Română așteaptă de la guvernul român să repare oarecum vechile nedreptăți istorice, în numele jertfelor și serviciilor aduse de această Biserică neamului românesc.

Acuză faptul că prin Concordat, Biserica Catolică va fi net avantajată față de orice altă confesiune a țării, preluând astfel poziția exprimată de mitropolitul Ardealului, Nicolae Bălan. Pericolul care ar putea veni din partea Bisericii Catolice este „catolicizarea” și „prozelitismul”, pericolele tradiționale împotriva cărora s-a exprimat discursul identitar ortodox și în trecut.

Se preia de asemenea și tema des utilizată în dialogul polemic dintre cele două confesiuni a efectelor politice aduse de Concordat, în condițiile în care Biserica Catolică apare mereu cu imaginea unei instituții ofensive și active în plan politic, dar care acționează trans-național, neținând cont de interesele naționale ale poporului și ale țării între ale cărei granițe își desfășoară activitatea. De asemenea, acest pericol apare ca fiind foarte real – întemeierea unui partid catolic – mai ales că el ar putea acționa la comanda externă și subversivă a Romei.

Mesajul este transmis în numele întregii comunități ortodoxe, ignorându-se faptul că mai erau și personalități ortodoxe ale vremii care nu au contestat Concordatul.

Biserica Ortodoxă apare ca Biserica a neamului, ca Biserica națională, care a susținut procesul de formare a identității naționale românești. Biserica Ortodoxă Română a fost de prea multe ori umilită și neîndreptățită în trecut din cauza catolicilor pentru a mai putea suporta acest lucru. De remarcat și accentele naționaliste ale acestui discurs, care depășește problemele confesionale pentru a trece în planul relațiilor inter-etnice, a unei alte alterități dificile și cu rădăcini adânci și dureroase în trecut, cea româno-maghiară.

O temă foarte importantă este cea a unirii bisericesti, a refacerii unității Bisericii românești, prin unirea Bisericii Greco-Catolice cu cea Ortodoxă, printr-un act reparatoriu față de nedreptatea care s-a petrecut în 1700. Concordatul este și din această perspectivă anti-național pentru că își aduce contribuția la adâncirea rupturii dintre români, aflați în tabere confesionale diferite de peste 200 de ani, lucru ce apare tot ca un act provocat de factori externi. Acest tip de discurs întărește elementele de alteritate din care se constituie identitatea confesională a românilor ortodocși. Unirea de la 1700 și toate conflictele confesionale care au tulburat comunitățile românești din Transilvania de-a lungul secolelor XVIII-XIX au creat o breșă între cele două Biserici. Cele două Biserici se află pe poziții antagonice, promovând discursuri cu caracter polemic una față de cealaltă.

Așadar, așa cum am văzut, Biserica Ortodoxă Română, ridicată la rang de patriarhie și având astfel un prestigiu internațional considerabil, s-a implicat în dialogurile inter-confesionale cu o serie de Biserici occidentale, într-un gest de apropiere față de Occidentul european, fără precedent până atunci. Dacă în secolele XVII și XVIII, Bisericile Ortodoxe din Principatele Române deveniseră adevărate bastioane ale ortodoxiei în fața ofensivei catolicismului dar și a calvinismului, în perioada interbelică Biserica Ortodoxă Română intră în dialog cu Bisericile care nu reprezintă însă un pericol pentru propria comunitate de credincioși. Dialogul fructuos cu Biserica Anglicană sau cu cea a Vechilor Catolici putea duce la ridicarea prestigiului Bisericii Ortodoxe, fără a implica nici un risc de a pierde proprii credincioși.

Pe de altă parte, catolicismul era o realitate cu totul diferită, prezentă în mijlocul teritoriului controlat de Biserica Ortodoxă Română, care se simte asediată, amenințată și de aceea face tot posibilul să contracareze acțiunile de promovare a Bisericii Catolice și discursul susținut de catolicii, atât al celor de rit grec, cât și al celor de rit latin. Situația aceasta nu este nouă, ci se înscrie într-o continuitate de câteva secole.

Alteritatea ortodocși – catolici se dezvoltă astfel pe două direcții principale: români ortodocși – români uniți cu Roma; români ortodocși – catolici maghiari. Identitatea confesională este și ea, ca toate celelalte tipuri de identități, un construct⁴⁵, format din elemente foarte clare, cunoscute de către credincioși și promovate cu constanță de către ierarhia bisericească și de către cler. Alteritatea, ca parte integrantă a acestei identități întărește doar linia de separație dintre cele două comunități aflate față în față ca oponenți și nu ca parteneri de dialog. În acest sens, frontiera nu este un teritoriu al schimburilor, ci al confruntării și al separării. Fiecare Biserică, cea Ortodoxă Română și cea Catolică din România, își protejează credincioșii prevenindu-i de pericolul trecerii respectivei „granițe”, o graniță care, din perspectivă sociologică este astfel non-teritorială, istorică, încărcată de simboluri și psihologică⁴⁶.

⁴⁵ Pentru această idee, vezi: E. Van der Zweerde, *Beyond Occidentism and Philosophic Geography: Reflections on Europe's Eastern Border*, în *The New Europe. Uncertain Identity and Borders*, edited by M. Kowalska, Białystok 2007, 48–49. Vezi de asemenea și studiul lui W. Reinhard, care folosește conceptual de *Konfessionsbildung*. W. Reinhard, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, în *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, coord. P. Prodi, Bologna: Società editrice il Mulino 1994, 101–123.

⁴⁶ Vezi: O. Seweryn, M. Smagacz, *Frontiers and Identity: Approaches and Inspirations in Sociology*, în vol. *Frontiers and Identities. Exploring the Research Area*, edited by L. Klusakova, S.G. Ellis, Pisa: Pisa University Press 2007, 18–19.

FUOCO DELLO SPIRITO SANTO NELL'ICONOGRAFIA BIZANTINA

Florentin CRIHĂLMEANU

Résumé: Le Feu de l'Esprit Saint dans l'iconographie byzantine. À travers cet article, nous désirions proposer aux lecteurs un approfondissement de la pratique liturgique de l'Église en les aidant à mieux comprendre la manière dont la métaphore symbolique du Feu de l'Esprit Saint a été assimilée dans l'iconographie byzantine de la fête de la Pentecôte. Après une brève étude introductive sur l'évolution de la typologie iconographique de la fête, l'article présente l'exégèse d'une icône de l'École de Novgorod (XV^e siècle), comportant sa décomposition en formes primaires. De la sorte, on peut se sentir invité à redécouvrir la beauté spirituelle des icônes byzantine et à récupérer le visage de l'icône selon laquelle nous avons été générés dans la foi, l'icône du Corps mystique du Christ, l'icône de l'Église notre Mère.

Introduzione

Il presente articolo propone ai lettori di approfondire la prassi della Chiesa per capire meglio l'assimilazione del simbolismo del *Fuoco dello Spirito Santo* nella Liturgia della Chiesa bizantina e particolarmente nell'iconografia della festa di Pentecoste¹.

Lo studio inizia con uno studio introduttivo sull'evoluzione storica della tipologia iconografica della festa² ci prepara per l'esegesi di un'icône rappresentativa della

¹ Le icone della festa di Pentecoste sono sorgente di una ricca teologia. Tra le più antiche la Pentecoste del Vangelo siriano del monaco di Zagba (Mesopotamia) Rabula (c. 586), cfr. H. Leclercq, *Miniature*, in *DACL* 11/I, 1933, 1285, fig. 8113; rimandiamo anche agli studi: P. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icône*, Cinisello Balsamo: Ed. Paoline 1990⁵, 308–316; D. Rousseau, *L'icône splendore del tuo volto*, Cinisello Balsamo: Ed. Paoline 1992², 201–210; G. Passarelli, *L'icône della Pentecoste*, (Iconostasi, 12), Milano: RC Ed. 1993. Si veda in seguito il § 3.3 Fuoco dello Spirito Santo nell'iconografia bizantina e le immagini annesse.

² „... è come un velo gettato sulle proprietà invisibili di Dio, come dicono Paolo e la Parola vera. Bisogna dunque che anche noi (...) penetriamo con riverenza dentro questi sacri simboli e non dobbiamo disprezzarli, in quanto essi sono germi e figure delle qualità divine e immagini sensibili di visioni arcane e soprannaturali. Infatti, non solo le Luci soprastanziali e spirituali e semplicemente divine sono variate da simboli che le rappresentano, quando il Dio soprastanziale è detto *fuoco* e le parole divine spirituali sono dette *infuocate*, ma anche gli ordini divini degli angeli intelligibili e intelligenti sono descritti con forme diverse e variate e con figure *incandescenti*”. Cfr. Dionigi, *Ep IX, 2*.

Scuola di Novgorod del XV^o secolo³, invitandoci così a riscoprire la bellezza spirituale delle icone bizantine e recuperare noi stessi il volto dell'icona secondo la quale siamo stati generati nella fede, l'icona del Corpo mistico di Cristo, l'icona della Madre Chiesa.

Certamente vi sono anche altri modi per esprimere nel culto divino il simbolismo del *Fuoco dello Spirito Santo* secondo le molteplici funzioni del *fuoco* e dello *Spirito Santo* nelle varie scene bibliche e anche nella tradizione della Chiesa⁴.

1. L'icona di Pentecoste

La festa di Pentecoste fa parte delle 12 feste regali della Chiesa bizantina, perciò l'icona di Pentecoste dovrebbe comparire nei programmi iconografici degli affreschi delle chiese come anche delle iconostasi⁵. L'icona della Pentecoste, infatti, ha seguito da vicino il cammino storico della festa di Pentecoste. Sul sottofondo della festa agricola „delle settimane” che poi dalla seconda metà del II^o sec. a.C., è incentrata sulla memoria dell'alleanza del Sinai, la festa di Pentecoste riceve un significato storico-salvifico. Per la Chiesa primitiva, incentrata sull'evento della Resurrezione del nostro Signore, la festa di Pentecoste assume un altro significato storico-salvifico, in quanto continuazione e compimento della Resurrezione. In concreto durante l'intero periodo della cinquantina si celebrava un'unica festa che ricordava, uniti alla Resurrezione, anche altri avvenimenti storici come le gloriose apparizioni agli apostoli, l'ascensione e la discesa dello Spirito Santo. Egeria nel suo *Itinerarium* (c.380–384), descrive l'unità celebrativa del giorno di Pentecoste al IV^o secolo, quando si celebrava nello stesso giorno sia l'ascensione, che la discesa dello Spirito Santo⁶.

„Il giorno del battesimo del Signore, è nel movimento della colomba che il Padre si porta verso l'umanità del Cristo e l'adotta: Oggi ti ho generato. Il giorno della Pentecoste, è nel movimento delle lingue di fuoco che il Padre si porta verso tutti gli uomini e li adotta”⁷. La Pentecoste è il battesimo della Chiesa col fuoco dello Spirito Santo. Rivelazione della sua vita nella pienezza dei suoi doni di grazia e delle sue isti-

³ Alla fine del lavoro abbiamo riportato un numero di 60 icone di Pentecoste (dalla raccolta di 108 icone ritrovate) di varie tipologie, dal V^o al XIX^o sec. e proposte della scomposizione dell'icona analizzata in forme primarie che aiutano la rilettura teologica e l'approfondimento spirituale del messaggio „scritto”.

⁴ Alcuni esempi a) fra le scene bibliche: Mosè e il rovetto ardente (il rovetto ardente senza consumarsi, Es 3,3–6), la colonna di *fuoco* (rischiava di notte, Es 13,21ss), Elia rapito in cielo (con l'immagine del carro di *fuoco*, 2Re 2), la visione di Ezechiele (il turbinio di *fuoco*, Ez 1,4ss), i tre giovani giudei nella fornace ardente (*fuoco* che non brucia, Dn 3), *fuoco* dell'inferno (il *fuoco* della punizione eterna, Ap 20,10); b) esempi dalla tradizione: il martirio di San Lorenzo, San Francesco che appare ai frati su di un carro di *fuoco*, San Basilio Magno con la colonna di *fuoco* ardente, etc.

⁵ In realtà alle volte non la troviamo perché sostituita dall'icona della Santissima Trinità, o la *Filoxenia*, „l'Ospitalità di Abramo”.

⁶ Egeria, *Journal de voyage*, (Sources Chrétiennes, 296), trad. et notes par P. Maraval, Paris: Cerf 1982, 297ss.

⁷ P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, 310.

tuzioni. La pienezza della rivelazione riguardo alla Santissima Trinità. L'icona della Santissima Trinità indica il mistero dell'esistenza divina, l'icona della discesa dello Spirito Santo rivela la provvidenziale azione della Santissima Trinità in relazione alla Chiesa e al mondo⁸.

Uno dei più antichi documenti sull'iconografia della Pentecoste⁹, che raffigura questa unità celebrativa, è l'ampollina del VI° secolo, del tesoro del duomo di Monza. Sullo stesso parete laterale di forma circolare, nella parte superiore è raffigurata l'Ascensione del Cristo ai cieli e nella parte inferiore sono gli Apostoli insieme, in piedi, radunati intorno alla Madre di Dio e una colomba aleggia su di loro.

Dal VI° al XVIII° sec. si sono sviluppate varie interpretazioni di queste tipologie e una grande ricchezza teologica interpretativa che però tiene sempre conto del testo biblico base e dell'iconografia bizantina della festa di Pentecoste.

2. Evoluzione dell'icona di Pentecoste¹⁰

L'iconografia della festa di Pentecoste sembra avere le sue origini dalla Siria e dalla Palestina¹¹. La struttura compositiva è simile all'icona dell'ascensione, cioè: gli apostoli in piedi con Maria al centro, sui quali discendono, dalla colomba bianca, le fiaccole dello Spirito Santo. L'evoluzione liturgica del senso della festa e la separazione dalla festa dell'Ascensione, svilupperà anche la riflessione teologica sulla missione apostolica della Chiesa. Si ritrova il modulo classico del ritratto collettivo dell'arte paleocristiana: gruppo di persone seduti a semicerchio attorno al maestro. Questo schema esprime in modo migliore l'unità nella diversità dei membri, l'unità nel collegio apostolico riunito attorno a Cristo, capo della Chiesa. L'architettura stessa delle chiese cattedrali favorisce questa interpretazione, il *synthronon* del presbiterio, come anche il *bema* delle chiese sire e caldee.

La nuova struttura compositiva della Pentecoste si diffonde dalla Cappadocia all'area di Bisanzio dopo il periodo delle lotte iconoclaste, per affermarsi definitivamente in seguito nell'Oriente cristiano intero. Se andiamo avanti nel tempo, le raffigurazioni iconografiche della Pentecoste presentano una grande diversità tipologica e composizio-

⁸ „In somiglianza con la Santissima Trinità, indivisa e distinta, si forma un nuovo essere, la Santa Chiesa, una nell'essere, ma multiforme in persone, del quale testa è Cristo e cui membri sono angeli, profeti, apostoli, martiri e tutti quelli che si sono pentiti nella fede”. Archbishop Anthony, *Collected Works*, vol. II, 75–76 *apud* L. Ouspensky, V. Lossky, *The meaning of icons*, New York: St. Vladimir's Seminary Press Crestwood 1989, 207.

⁹ L. Ouspensky, *Quelques considérations au sujet de l'iconographie de la Pentecôte*, *MEPR* 33–34, 1960, 50; D. Rousseau, *L'icona*, 202.

¹⁰ Alcune opinioni sull'evoluzione dell'iconografia di Pentecoste e in seguito, tenendo conto anche della tabella con le icone di Pentecoste faremo alcune osservazioni personali sull'evoluzione dell'icona per arrivare ad una conclusione. Il periodo di tempo preso in considerazione va fino al XVIII° sec., periodo quando compare l'*erminia* del Dionigi da Furna.

¹¹ A. Grabar, *Sur les sources des peintres byzantins*, Paris 1962, 360; M.G. Muzj, *Trasfigurazione. Introduzione alla contemplazione delle icone*, Milano: Ed. Paoline 1987, 150; D. Rousseau, *L'icona*, 202–205.

nale: dai mosaici delle cupole, agli affreschi di absidi, dalle miniature dei manoscritti, agli smalti, dalle croci di processione scolpite in legno, ai paramenti liturgici, etc.

L'apparizione delle *ermineia* bizantine¹² nel XVI° e XVII° sec. segna, almeno al livello teorico, il momento della fissazione dell'iconografia bizantina di Pentecoste.

Fra i più noti è il manuale compilato dal monaco atonita Dionigi di Furna della prima metà del XVIII° sec.¹³. L'autore parla esplicitamente della raffigurazione della discesa dello Spirito Santo sopra gli Apostoli, precisando la tipologia:

„Una casa e dentro i 12 apostoli seduti attorno. Sotto di essi, nel basso una piccola stanza e dentro un uomo che tiene con le mani davanti a lui un drappo, nel quale vi sono 12 rotoli avendo ciascuno una corona sull'estremità; sopra l'uomo c'è scritto: «Il mondo». Sopra la casa il Santo Spirito, sotto forma di lingue di fuoco, con molta luce e 12 lingue di fuoco scendendo e posandosi sulla testa di ogni apostolo”¹⁴.

Nella parte consacrata alla correzione degli iconografi, Dionigi fa ancora alcune importanti precisazioni: „Non conviene rappresentare lo Spirito Santo sotto forma di colomba alla discesa sui santi apostoli, ma solo al Battesimo (del Signore); però alla Domenica di Pentecoste, si deve raffigurare in forma di lingue di fuoco, come sta scritto negli Atti degli apostoli...”¹⁵.

¹² Le *ermineia* sono i manuali pratici che contengono regole con carattere tecnico e figurativo per le varie icone e programmi iconografici per le Chiese. Le più antiche *ermineia* bizantine sembrano risalire al X° sec. Dati concreti vi sono solo dal XVI° sec., dai grandi maestri dell'iconografia bizantina del Monte Athos: Manuel Panselinos, rappresentante della scuola macedone, Teofano di Creta, rappresentante della scuola cretese e Frangos Catellanos di Teba. Cfr. Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, trad. C. Sandulescu-Verna, București: Ed. Sophia 2000, 1979¹, 7; E. Braniște, *Liturgica Specială*, București: EIBM BOR 1984, 432ss. Il più antico manoscritto di una *ermineia* bizantina conosciuto fino adesso datato dal 1674, sembra provenire del monastero di San Saba, (vicino a Gerusalemme). Fra i scritti simili provenienti dalla Russia il più antico sembra essere il *Stroganov-podlinnik*, del XVI° sec. Vedi Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, trad. S.S. Bratu – S. Stati, București: Ed. Meridiane 1979.

¹³ Sono scarsi i dati biografici: nato a Furna (Agrapha, Etolia nella Grecia centrale) attorno al 1670. A 16 anni è già monaco al Monte Athos. Fra 1701 e 1733 raccoglie materiale da altre redazioni più antiche e scrive l'*Ermineia tis zografikis technis*, cioè „Manuale della scienza pittorica” (il libro ha circolato in l. greca anche sotto altre denominazioni simili). Cfr. *Ibidem*, 12ss. Il manuale del monaco Dionigi di Furna rimane la migliore redazione di tutte quelle in uso fra i pittori (*zôgraphoi*) del sud-est europeo, nel campo della tecnica iconografica bizantina. Cfr. *Idem*, *Erminia*, 8.

¹⁴ *Ibidem*, 119, nota 112, testo tradotto dal rumeno. Il manoscritto originale del Dionigi non è stato conservato. La prima traduzione occidentale è stata fatta da P. Durand e commentata da A. Didron. La prima edizione greca è del 1853, però con molte interpolazioni. Una nuova edizione è datata dal 1900 di Papadopoulos-Kerameus. Secondo V. Grecu, le trad. in lingua romena che hanno alla base il manoscritto dell'Archimandrita Macarie, tradotto nel 1805, sono più vicine all'originale di quello di Papadopoulos-Kerameus. Cfr. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, 32, nota 1 e 33, nota 1. Nel presente lavoro abbiamo seguito la più recente edizione del manoscritto dell'Archimandrita Macarie, apparsa nel 2000 (vedi sopra Dionisie din Furna, *Erminia*), testo completato, rivisto e corretto di C. Sandulescu-Verna, del 1979.

¹⁵ *Ibidem*, 229, II.

Lo studioso Leonid Ouspensky segue l'evoluzione dell'icona di Pentecoste in Oriente e Occidente, e presenta le variazioni in tempo del personaggio sul posto centrale e delle persone o del personaggio in basso¹⁶.

2.1. Il posto centrale

A) in Oriente:

1) Prima del periodo iconoclasta (fino al VIII° sec.)

- posto centrale occupato da una raffigurazione simbolica della S. Trinità,

- posto centrale occupato da Cristo¹⁷,

- posto centrale occupato dalla Madre di Dio.

2) Dopo il periodo iconoclasta (dal IX° sec.)

- l'iconografia acquisisce una perfetta chiarezza e stabilità; in essa non compare più né il Cristo, né la Madre di Dio¹⁸.

B) in Occidente:

1) Fino al Medio Evo (fine del XV° sec.)

- l'iconografia di Pentecoste rimane molto tempo nell'esitazione e nell'instabilità riguardo al personaggio principale e centrale della composizione.

- nelle miniature: l'Apostolo Paolo, la colomba bianca, posto centrale occupato da Cristo, posto centrale vuoto.

2) Dal medioevo in poi (dopo il XV° sec.)

- L'iconografia classica si cristallizza, la Vergine occupa definitivamente il posto centrale.

2.2. Le persone o la persona in basso

A) in Oriente:

1) Prima del periodo iconoclasta:

- un gruppo di personaggi rappresentano le razze dei popoli presenti (At 2,9–10),

- piccolo gruppo di 2–3 persone; quando sono in due sono i giudei e i gentili¹⁹,

- uno dei personaggi o l'unico personaggio è il profeta Gioele,

¹⁶ L. Ouspensky, *Quelques considérations*, 56–58.

¹⁷ L'autore cita due esempi: la ricostituzione di Salzenberg del mosaico del VI° sec. della cupola di Santa Sofia in Costantinopoli e l'icona del VII° sec. del Monastero di Santa Caterina del Monte Sinai. Vedi le immagini: 6.2, 7.5 delle tavole allegate.

¹⁸ Dopo il XI° sec., Cristo non è mai rappresentato nell'iconografia bizantina sulle icone di Pentecoste. L. Ouspensky, *Quelques considérations*, 76–77, nota 1, opina che „possiamo pensare che questa assenza del Cristo risulta dal desiderio di esprimere più esattamente il senso della Pentecoste. Di fatti è la Persona dello Spirito Santo che agisce nella Pentecoste e non quella del Figlio di Dio.(...) il posto vuoto alla testa del circolo apostolico può essere capito come il posto per lo Spirito Santo, causa e personaggio principale di questo avvenimento”. Si vedano le immagini: 11.10, 11–12.13, 12–13.20, 14.24A, 14.25, 15.26, 15.27, 16.28, 16.30, 16.31, 16.32, 16.33, 17.38, 17.40.

¹⁹ Secondo l'iscrizione *φυλαι* e *γλωσσαί* nell'interpretazione di S. Gregorio Nazianzeno. Cf. L. Ouspensky, *Quelques considérations*, 76–77.

- posto vuoto o porta chiusa.
- 2) Dopo il periodo iconoclasta:
 - nell'arte bizantina del X^o sec. si sostituisce la raffigurazione dei popoli con il Re Cosmo,
 - stabilità nella raffigurazione dell'unico personaggio il Re Cosmo²⁰.
- B) in Occidente
 - il primo periodo con più varianti simili all'Oriente,
 - un secondo periodo che elimina quasi totalmente qualsiasi raffigurazione di personaggio in basso dell'icona.

Il tipo classico dell'icona di Pentecoste secondo Ouspensky deve avere la seguente struttura: i 12 apostoli seduti a semicerchio, al centro un posto vuoto con Pietro da una parte e Paolo dell'altra. Raffigurati anche gli altri evangelisti Marco e Luca. Nella parte superiore, i raggi dello Spirito Santo scendono con fiaccole di fuoco sopra gli apostoli. Nella parte inferiore, il Re Cosmo con il drappo e i 12 rotoli in mano. Struttura aperta in alto e in basso. Non si dovrebbero raffigurare il Cristo, la Madre di Dio o la colomba²¹.

La monaca Giuliana²² nel suo libro-guida per gli iconografi principianti offre alcuni dati sull'evoluzione della rappresentazione dell'icona della discesa dello Spirito Santo sopra gli Apostoli.

a) Il personaggio centrale

Nelle antiche raffigurazioni bizantine della Pentecoste, la Madre di Dio non era raffigurata fra gli Apostoli. In Occidente sin dal X^o sec. la Madre di Dio è presente quasi sempre. Dal XVII^o sec. la Madre di Dio compare anche nell'iconografia greca e russa²³.

b) L'arco scuro e il personaggio in basso

Sin dal IX^o sec. alcuni pensano lo spazio scuro come fosse l'entrata nella casa di Sion e vi mettono porte o scalinate. Riguardo ai personaggi vi sono rappresentate le genti o 2–3 persone fra i quali un re e un uomo nero o uomini con teste di animali²⁴. Più tardi compare la raffigurazione del Re con il drappo con i dodici rotoli e l'iscrizione

²⁰ Si vedano le immagini: 12–13.20, 14.24, 15.26, 16.28, 17.40, 18.44, ed altre.

²¹ Riguardo le raffigurazioni dove compare la manifestazione visibile dello Spirito Santo sotto forma di lingue di fuoco e anche sotto forma di colomba simbolica, cfr. L. Ouspensky, *Quelques considérations*, 77, nota 1, che precisa: „Il rischio che si corre è quello di confondere due manifestazioni diverse dello Spirito Santo...” e ancora a p. 79: „...ci sembra dunque del tutto anormale di raffigurare qui lo Spirito Santo sotto forma di colomba,(...) siamo qui davanti ad una tentazione di esplicitare e facilitare la comprensione (dell'icona) che in realtà non fa altro che coprire la difficoltà essenziale che si drizza davanti all'uomo, per dirottare dallo sforzo che lui deve fare...”.

²² Maria Nicolaevna Socolova, col nome monastico di Iuliana-Giuliana (1899–1981), della *Sviato-Troitskaia Serghieva Lavra* di Radonej è nota nell'iconografia russa per i suoi corsi e studi sull'iconografia orientale. Cfr. Iuliana, *Truda iconarului*, București: Ed. Sophia 2001, 11–35.

²³ *Ibidem*, 170

²⁴ Si vedano le immagini: 10–12.11, 10–12.12, 16.34.

„Il Cosmo”. Alcuni considerano che il personaggio sia il profeta Gioele (a causa del brano Gl.3,1–2). Il professore Usov vede nella raffigurazione il raduno per l'elezione dell'Apostolo Mattia al posto di Giuda, dove l'Apostolo Pietro cita la profezia del re Davide (At 1,16,20) e interpreta il sottofondo scuro e la separazione dagli Apostoli come segno dell'appartenenza all'AT²⁵.

Nell'evoluzione ulteriore l'iconografia di Pentecoste cambia molto: al posto delle torri e del banco semicircolare vi sono palazzi; al centro vi è la Madre di Dio e attorno vi stanno gli apostoli; l'arco e il Re Cosmo scompaiono; l'apostolo Paolo è escluso; nella parte superiore compaiono nuvole e raggi con fiaccole.

Secondo André Grabar²⁶ la tipologia iconografica dell'icona di Pentecoste contiene la seguente struttura compositiva:

- a) I dodici siedono su una specie di arco.
- b) All'interno dell'arco appaiono i rappresentanti dei „popoli” o una personificazione dell'Universo.
- c) La colomba dello Spirito Santo aleggia sopra le persone e dei raggi partono da essa verso gli apostoli.

Lo storico d'arte francese Louis Réau²⁷, offre per la struttura compositiva dell'icona di Pentecoste due tipologie principali:

- a) L'icona di Pentecoste con la Vergine:

Il protagonista principale invisibile, Cristo, dispensatore dello Spirito Santo. La Vergine occupa il posto centrale, presiede l'assemblea, gli apostoli stanno attorno. Sopra le teste dei personaggi è raffigurata la colomba dello Spirito Santo che fa cadere su di essi una pioggia di fiaccole o lingue di fuoco. Gli apostoli gesticolano, parlano in varie lingue.

- b) L'icona di Pentecoste con i soli apostoli:

Nelle raffigurazioni senza la Vergine, ci sono gli apostoli riuniti nella stanza alta e sopra il gruppo, la colomba dello Spirito Santo.

Oltre a questi tipi, l'autore sottolinea due elementi iconografici importanti:

- 1) Le varie raffigurazioni dello Spirito Santo:

Nella parte superiore dell'icona ci sono motivi solari o planetari, una ruota di fuoco con gli apostoli raggruppati attorno, le sette colombe bianche dello Spirito Santo, la mano di Dio con raggi che sgorgano dalle dita, pioggia di lingue di fuoco come raggi discendenti sopra le teste degli apostoli²⁸. Alle volte la colomba bianca risiede sul trono preparato dove riposa anche il libro dei Vangeli e dal cui trono sgorgano raggi²⁹.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, 166–168.

²⁶ A. Grabar, *Le schéma iconographique de la Pentecôte*, 615. Nella nota 1 l'autore avverte che per il suo studio l'assenza o la presenza della Vergine nella scena di Pentecoste non ha importanza.

²⁷ L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, 592–596.

²⁸ Si vedano le immagini: 18.46, 18.44, 17.37, 16.29, 15.27, 12.15, 10–12.12, 16.32, 18.42.

²⁹ Si vedano le immagini: 13.22, 11–12.13, 11.10, 10–11.9, 9.6. Secondo Ouspensky si deve fare la differenza fra „il trono preparato” cioè la *hetoimasia* („preparare”) e la rappresentazione simbolica della Santissima Trinità. La raffigurazione del trono col Vangelo, sopra il quale sta la colomba dello Spirito Santo e dietro, sotto o sopra vi sono la Croce e gli strumenti della Passione di Cristo,

- 2) Il cosmo:

Caratteristica delle raffigurazioni bizantine della Pentecoste è la figura del cosmo, sotto l'aspetto di un re coronato, in piedi davanti alla porta del cenacolo, tenendo in mano il drappo con i 12 rotoli delle predicazioni.

J.U. Morris sottolinea altre caratteristiche nell'evoluzione dell'iconografia di Pentecoste³⁰: nelle raffigurazioni dove sono solo i 12 apostoli, Pietro e Paolo siedono da ogni parte del trono di Cristo e in basso c'è una porta di uscita di Chiesa (o il quadro di una porta) o un'arcata con le nazioni dipinte sotto. Nella tipologia artistica del tardo medioevo la Torre di Babele è raffigurata accanto al miracolo di Pentecoste. La rappresentazione del „Trono, il Libro dei Vangeli e la Colomba”, chiamato l'Etimasia, diventa un simbolo accettato e una parte importante delle rappresentazioni di Pentecoste³¹. Nei programmi iconografici delle cupole l'Etimasia (secondo l'autore) è nel centro e, spesso, sotto il gruppo degli apostoli sono dipinti i rappresentanti delle 16 nazioni.

Nelle miniature tardive, per evitare la difficoltà di rappresentare le 16 nazioni, un vecchio simboleggia il „tempo”, con i rotoli del Vangelo nelle braccia è posto nel centro di un'arcata di porta. La porta viene interpretata come porta del cenacolo per la quale Cristo è passato quando è apparso agli apostoli, porta che testimonia la Sua Risurrezione. Alle volte la figura della Vergine compare nel centro della porta. Più tardi (dopo il XVI° sec.) la tipologia frequentemente incontrata (in occidente) raffigura i 12 apostoli circondando la Vergine, mentre le 16 nazioni non sono più raffigurate.

Altri autori³² opinano che nell'arte medioevale all'inizio Maria non è raffigurata, gli Apostoli sono in fila uno dopo l'altro o uno accanto all'altro o in semicerchio e sopra di loro lo Spirito Santo dal quale scendono raggi come linee di fuoco. In seguito le raffigurazioni diventano più complicate: gli apostoli seduti a cerchio, alle volte con Maria in mezzo a loro, avendo le fiacole dello Spirito Santo sopra le teste e fuori le mura stanno gesticolando con meraviglia uomini che rappresentano i vari popoli, le nazioni. Maria prende il posto più alto in mezzo agli apostoli. Il quadro della teofania diventa una stanza in casa³³.

è l'attesa della seconda venuta che compare soprattutto nei programmi iconografici dell'ultimo giudizio (caratteristici dei monasteri dipinti del sec. XVI°, della Bucovina, in Romania). Invece il trono (Il Padre) col libro dei Vangeli (il Figlio) e sopra la colomba bianca (lo Spirito Santo), è la classica raffigurazione della Santissima Trinità. Si veda L. Ouspensky, *Quelques considérations*, 55, nota 1; E. Braniște, *Liturgica generală*, București: EIBM 1985, 476 e Anca Vasiliu, *Monastères de Moldavie*, Paris: Méditerranée 1998 p. 200 e tavv. 83, 85, III 132.

³⁰ J.U. Morris, Pentecost, iconography of, in *New Catholic Encyclopaedia*, vol. 11, 106–109.

³¹ L'autore precisa: „La Hetimasia è arrivata a simboleggiare il vangelo predicato da Cristo e confermato dallo Spirito Santo; o anche un simbolo trinitario nel quale il Trono raffigura il Padre, il Vangelo il Figlio e la Colomba lo Spirito Santo. Gli ortodossi russi collegano il simbolo con l'ultimo giudizio e la “preparazione del trono” della seconda venuta di Cristo”, cfr. *Ibidem*, 109. Sembra che l'autore voglia relativizzare la differenza fra le due raffigurazioni, che invece nella tradizione bizantina (non solo russa) sembra bene radicata e fissata.

³² H. Sachs/ E. Badstübner/ H. Neumann, *Christliche Ikonographie in Stichworten*, Leipzig: Kochler & Amelang 1980, 283–284.

³³ Si vedano le immagini: 9.8, 11.10, 13.23, 13.23A, 16.29, 17.35, 17.37, 17.40, 18.43.

Cristo compare raramente come Annunciatore o Donatore dello Spirito nel quadro dell'iconografia di Pentecoste.

Dopo aver dato la parola a vari studiosi, tenendo conto anche delle immagini catalogate tentiamo di formulare una sintesi conclusiva sugli elementi essenziali del quadro compositivo delle icone di Pentecoste. Per poter parlare di un'icona bizantina di Pentecoste vi è un elemento che non può assolutamente mancare: il collegio apostolico. Vi è poi la raffigurazione dello Spirito Santo implicita o esplicita e quella del cosmo o delle nazioni che alle volte manca.

1) Il Collegio Apostolico: raffigurato dagli apostoli, seduti, in piedi o inginocchiati, a semicerchio, a cerchio, in una o più file orizzontali, pregando, gesticolando, benedicendo, alcuni con rotoli o libri in mano.

2) Lo Spirito Santo raffigurato sotto forma di sole raggianti dorato, rosso, verde scuro o semicerchi a più colori. Alle volte vi sta la colomba bianca in trono dalla quale provengono raggi o fiaccole sopra le teste degli apostoli. Tal volta ci sono semplicemente delle piccole fiaccole nelle aureole degli apostoli.

3) Il re Cosmo: raffigurato come un vecchio vestito in abiti regali portando il drappo con i 12 rotoli nelle mani, nell'oscurità, nel quadro della piccola porta scura in basso. Una o più persone o il profeta Gioele.

Gli elementi componenti della struttura iconografica hanno una profonda simbologia, marcata certamente dall'evoluzione della comprensione teologica della festa. Nell'icona dell'ascensione al centro vi sta Maria come immagine simbolica della Chiesa. Nell'icona della Pentecoste gli apostoli formano una comunione perfetta, ordinata, sono ormai l'espressione matura della chiesa, il collegio apostolico inondato dallo Spirito Santo.

3. Egesi di una icona di Pentecoste

Userò come immagine base per la lettura iconografica l'icona „La discesa dello Spirito Santo” del secolo XV^o, della Scuola di Novgorod³⁴.

Penetriamo ora nell'universo simbolico dei colori, delle posizioni delle persone raffigurate, delle proporzioni e delle prospettive dell'icona, che rivestono con mezzi specifici i testi liturgici della festa.

L'icona è indirizzata ai fedeli e non mostra la parte esterna che il popolo non iniziato ha visto in questo evento, ma proprio il fatto rivelato ai partecipanti a questo episodio, in quanto membri della Chiesa.

Il *Kondákion*, tono 8, dell'Órthros della festa di Pentecoste³⁵, pone in opposizione la confusione delle lingue che divide le genti durante la costruzione della torre di Babele

³⁴ Icona su legno, avendo le dimensioni 80 x 56 cm. Riprodotta in vari libri di specialità fra i quali: L. Ouspensky, V. Lossky, *The meaning of icons*, 206; M.G. Muzj, *Trasfigurazione*, 151, tav. 30; *Il messaggio dell'icona*, Centro Russia ecumenica, Roma (senza indicazioni di anno), diapositive, n. 30.

³⁵ *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. III, p. 529.

con la comunione realizzata durante la distribuzione delle lingue di fuoco, momento della ricostruzione dell'edificio spirituale della Chiesa, fondato sulla comunione del *Fuoco dello Spirito Santo*.

3.1. *Lo Spirito Santo e le lingue di fuoco*

Nella parte superiore dell'icona compare la sfera celeste, raffigurata con più semicerchi di varie tonalità di colore verde chiaroscuro³⁶. Dal cerchio esterno partono dodici raggi: sei verso la parte sinistra e sei verso la parte destra, divise e indirizzate verso i dodici apostoli. Canta infatti l'innografia: „La sorgente dello Spirito, scendendo sui figli della terra, dividendosi in fiumi di fuoco, ha spiritualmente irrorato i discepoli con la sua luce; (...) fiamma che li illumina e si effonde in pioggia...”³⁷. Vi sono dodici raggi una per ognuno dei apostoli, cioè un rapporto personale e diretto col *Fuoco dello Spirito Santo*. Spiega Evdokimov: „Se il Cristo ricapitola e integra la natura umana nell'unità del Suo Corpo, lo Spirito Santo invece, si rapporta al principio personale della natura, alle persone umane, e le apre alla pienezza carismatica dei doni, in un modo unico, personale per ciascuno”³⁸. Uspenski vede nella divisione delle lingue il simbolo della diversità dei carismi dello Spirito Santo³⁹, che secondo la profezia di Gioele, discenderà non solo sui dodici ma su tutta la Chiesa: „Lo Spirito Santo è luce, vita e viva sorgente spirituale; (...) Dio e deificante; fuoco che procede dal fuoco, Spirito che parla, opera, e distribuisce i carismi; Spirito mediante il quale tutti i profeti, gli apostoli di Dio e i martiri, sono stati corroborati; straordinaria novella, straordinaria visione, fuoco che si divide per distribuire carismi”⁴⁰. O ancora: „Ogni bene procura lo Spirito Santo: fa scaturire le profezie, ordina i sacerdoti, ha insegnato la sapienza agli illetterati, ha reso teologi i pescatori, tiene saldo tutto l'armonico ordinamento della Chiesa”⁴¹. Da qui la presenza di S. Paolo e degli evangelisti Marco e Luca, nell'icona.

Nell'asse centrale c'è in più un raggio tripartito, che simboleggia la Santissima Trinità in azione⁴². Canta l'innografia della festa: „Luce è il Padre, luce il Verbo, luce il Santo Spirito, che è stato mandato sugli apostoli in lingue di fuoco: grazie a lui tutto il mondo è illuminato per render culto alla Triade santa”⁴³.

³⁶ La sfera celeste è raffigurata in vari modi: unico arco di cerchio colore verde scuro dal quale partono raggi, arco di cerchio di colore scuro con la colomba iscritta e con raggi ondulati rossi, nuvole e colomba bianca raggianti, etc. Le lingue di fuoco sono raggi colore verde o rosso che dal semicerchio superiore scendono sulle teste degli apostoli, o piccole fiaccole nelle aureole o sopra le teste, etc. Si veda G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano: Ed. Jaka Book Spa 1998, 208–215 e tavv. I-VIII.

³⁷ *Káthisma*, tono 4, dopo la seconda sticologia dell'Orthros della Pentecoste, *Anthologhion*, 523.

³⁸ P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, 310–311.

³⁹ L. Ouspensky, V. Lossky, *The meaning of icons*, 208 cita 1Cor 12,4–8.

⁴⁰ *Stichirá* tono 4°, del Vespro e ufficio della genuflessione.

⁴¹ *Stichirá* del tono 1°, del Vespro della Pentecoste, *Anthologhion*, 536.

⁴² Si trovano simili raffigurazioni nelle icone dell'Annunciazione, del Battesimo (Epifania) e della Natività del Nostro Signore.

⁴³ *Exapostilárion* tono 3°, dell'Orthros della Pentecoste, *Anthologhion*, 532.

Iddio Padre si è rivelato nell'AT come „Dio-per noi” Liberatore e Guida del Suo popolo (la colonna di *fuoco* Es.13,21). In seguito nel NT, Gesù di Nazaret si è rivelato come „Dio-con-noi”, Redentore e „Luce del mondo”. Adesso, a Pentecoste, Iddio si rivela come „Dio-in-noi” che trasmette la forza del suo amore, per invitarci a prendere parte al mistero della vita divina⁴⁴.

La seconda Ipostasi della Santissima Trinità compare „sotto forma di schiavo”, nascondendo la Sua divinità, la terza Persona, invece, compare come Iddio però, nasconde la Sua Ipostasi cioè, la Sua immagine non ci è rivelata ma piuttosto velata dalla visione „come di lingue di fuoco”. Non vi sono immagini, raffigurazioni personali dello Spirito Santo e, di conseguenza, non possiamo rappresentarlo⁴⁵.

Secondo Evdokimov, l'effusione dello Spirito Santo ha origine nella pienezza della rivelazione trinitaria e ne è il compimento, cioè, dalla rivelazione della Chiesa celeste delle Tre Persone divine, lo Spirito Santo porta al costituirsi della Sua icona terrestre: la Chiesa degli uomini⁴⁶.

3.2. *Gli apostoli*

Alla base della composizione vi è il modello classico, noto all'arte paleocristiana: un gruppo di saggi seduti a semicerchio attorno al maestro, frutto di una lunga riflessione sul significato specifico della festa che riflette la missione apostolica della Chiesa.

I dodici stanno seduti su una sola panca semicircolare⁴⁷ sui due lati, sei da una parte e sei dall'altra, formando due gruppi l'uno di fronte all'altro, avendo al centro un posto vuoto. È simboleggiata così la comunione tra i membri del collegio apostolico riuniti attorno a Cristo, il Capo della Chiesa, invisibilmente presente⁴⁸. La Chiesa situata fra il „già” della presenza e il „non-ancora” dell'attesa della seconda venuta di Cristo.

Unità nella diversità: tutti sono uguali in dignità nel collegio apostolico, però ciascuno è diverso dall'altro, diversità dei volti, della posizione, dei gesti, o dell'oggetto tenuto in mano⁴⁹. Dal gruppo di dodici, cinque tengono nelle loro mani un libro chiuso,

⁴⁴ H.J.M. Nouwen, *Frumusețea Domnului, rugăciunea cu icoane*, Iași: Presa Bună 2001, 58.

⁴⁵ L. Ouspensky, *Quelques considérations*, 76–77, nota 1. L'autore cita S. Giovanni Crisostomo (P.G. 60,43) che spiega „l'apparizione alla Pentecoste fu sotto forma di „lingue divise come di fuoco” (At 2,3), non *di fuoco* ma come *di fuoco* perché tu non presupponga niente di sensibile nello Spirito. Simile al modo della Sua discesa sulle acque del Giordano non come colomba, ma sotto forma di colomba (Lc 3,22), lo stesso qui, Lui non-era *fuoco*, ma *sotto forma di fuoco*”.

⁴⁶ P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, 311.

⁴⁷ Riferendosi a questa panca semicircolare Passarelli osserva che: „non raffigura il *synthronon* (trono comune) presente nell'abside delle chiese antiche dove prendevano posto i celebranti, bensì è trasposizione di un'usanza liturgica siriana: il cosiddetto *bema* siriano. (...) Si tratta di una tribuna a ferro di cavallo posta al centro della chiesa a fronte dell'abside e del santuario in cui si trova l'altare. Su di esso si svolgeva la liturgia della Parola e prendevano posto i celebranti”. G. Passarelli, *Icone*, 214.

⁴⁸ Il Vangelo del Lunedì della Pentecoste: „... Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro” (Mt 18,20).

⁴⁹ Secondo Evdokimov, lo schema compositivo si ritrova nelle antiche immagini dei Concili Ecumenici o anche nell'icona della Mezza-Pentecoste col Cristo adolescente che predica nella

mentre gli altri sette un rotolo come segno dell'aver ricevuto il dono dell'insegnamento⁵⁰. Il rotolo simboleggia la predicazione, il libro invece, la dottrina, il fondamento della predicazione, cioè la Sacra Scrittura.

Al centro dell'immagine, a destra del posto vuoto, sta un personaggio con capelli e barba bianca, tenendo un rotolo in mano; nella sua aureola è iscritto il nome di Pietro. Alla sinistra del posto vuoto sta un personaggio con barba, calvo, con un libro in mano, l'iscrizione riporta il nome di Paolo. Sono infatti i „principi degli apostoli”, la „roccia della Chiesa” e „l'apostolo delle genti”: Pietro e Paolo⁵¹. Seguono poi sulla fila destra Matteo e Marco, i due evangelisti che portano il libro dei Vangeli in mano e sulla sinistra, similmente Giovanni e Luca⁵².

L'icona ritiene il numero simbolico dodici che viene a sostituire le dodici tribù d'Israele, però nello stesso tempo, allarga simbolicamente il Collegio apostolico per includere non solo i „dodici” ma i „settanta” e tutto il corpo della Chiesa. La rappresentazione oltrepassa il livello semplicemente storico dell'evento, rispettando però i testi biblici⁵³. Commenta Lemopoulos: „L'icona non intende raffigurare il numero dei presenti, vuole piuttosto descrivere il raduno di Gerusalemme come la nascita della Chiesa, il battesimo col Fuoco dell'unico e indiviso Corpo di Cristo”⁵⁴. Canta l'innografia di Pentecoste: „... oggi è stata effusa su tutti i credenti la grazia del divino Spirito”⁵⁵. Il semicerchio formato dal collegio apostolico non è chiuso alla sua base perché la Chiesa non può essere che una realtà aperta all'intero mondo, abbracciando e invitando tutti⁵⁶.

La posizione delle mani e delle teste suggerisce la dinamicità dell'immagine. Gli apostoli devono d'ora in poi parlare a tutti ed annunciare al mondo intero „le meraviglie di Dio” perché „...il fuoco del Paraclito è sceso sulla terra, sotto l'aspetto di lingue, ha illuminato i discepoli e li ha resi celesti iniziati”⁵⁷. È la nuova *synphonia* del nuovo Popolo di Dio, unito nella stessa fede, speranza e amore, formando l'una, santa, cattolica e apostolica Chiesa. „...adesso si inaugura la concorde sinfonia delle voci per la salvezza delle anime nostre”⁵⁸. La teofania è un segno visibile del miracolo invisibile del parlare in lin-

sinagoga. Cfr. P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, 312–313.

⁵⁰ L. Ouspensky, V. Lossky, *The meaning of icons*, 207.

⁵¹ Sono poche le icone dove compare accanto a Pietro, Andrea. La tradizione si è fissata su Pietro e Paolo, come anche la festa del 29 giugno.

⁵² Cfr. G. Passarelli, *Icône*, 216.

⁵³ Le letture del Vespri della Domenica di Pentecoste (che si leggono Sabato sera) Nm. 11,6–17.24–29 „... Volesse il Signore che tutti divenissero profeti nel popolo, quando il Signore inviase su di loro il suo Spirito!” e Gl. 2,23–3,5 „... riverserò del mio Spirito su ogni carne, e profetizzeranno i vostri figli e le vostre figlie, i vostri anziani avranno sogni e i vostri giovani avranno visioni...”.

⁵⁴ G. Lemopoulos, *The icon of Pentecost*, *Ecumenical Review* 42, 1990, 94–95.

⁵⁵ *Troparion* della prima Ode del Canone dell'*Orthros* della Domenica di Pentecoste, *Anthologhion*, 524.

⁵⁶ „L'icona interpreta la tradizione secondo la quale, per compiersi la profezia di Gioele (3,1–4), lo Spirito Santo discese non solo sui 12 eletti apostoli, non solo sui 120, ma anche sopra quelli che erano con loro «unanimi»”. Cfr. G. Lemopoulos, *The icon of Pentecost*, 94.

⁵⁷ *Káthisma* del tono 4, dell'*Orthros* della Domenica di Pentecoste, *Anthologhion*, 523.

⁵⁸ *Tropáron* tono pl. 4, del Vespri della Domenica di Pentecoste, *Ibidem*, 522.

gue. Non si tratta di una conoscenza linguistica, bensì di un parlare con „lingue di fuoco” dello Spirito agli uomini, realizzandosi la comunione nella diversità nell’unico „dialetto”: l’Amore divino. „Il santissimo Spirito sceso ora sugli apostoli in forma di fuoco, ha riempito di stupore le folle delle genti: infatti, mentre essi parlavano con lingue di fuoco, o amico degli uomini, ciascuno udiva il proprio dialetto...” inneggia l’ufficiatura⁵⁹.

3.3. *Il vecchio re cosmo*

Nel basso dell’icona sull’asse verticale, al centro dell’emiciclo del collegio apostolico, immerso nell’oscurità compare un anziano coronato e vestito in abiti regali. Sulle mani leggermente tese verso avanti porta solennemente un drappo bianco nel quale ci sono 12 rotoli. Spesso, vicino alla testa del vecchio re, sta scritto: *Ho Kosmos*, cioè „il mondo”⁶⁰. Il re rappresenta generalmente la nazione, il popolo suo, qui il vecchio re rappresenta simbolicamente i popoli, le nazioni del mondo intero⁶¹.

Nello schema iconografico il vecchio re, l’intera umanità, occupa la parte centrale del semicerchio, non è situato di fronte alla Chiesa, di fronte a quelli che ricevono lo Spirito, ma in mezzo a loro. Il mondo non è fuori della Chiesa, neanche in opposizione alla Chiesa, ma nel suo cuore⁶². Come il *bema*, posto al centro della navata della Chiesa, zona in cui si svolge la liturgia della parola, così l’annuncio a Gerusalemme e al mondo intero⁶³.

„... (lo Spirito santissimo) riempiendo ora così gli apostoli del Cristo, a ciascuno ha dato sapienza per portare l’annuncio nell’universo mondo”⁶⁴ e ancora „...cominciando infatti dal coro degli apostoli, ha esteso ai fedeli la grazia, comunicandola tramite loro”⁶⁵ conferma l’iconografia.

I 12 rotoli, rappresentano le 12 lingue parlate dai 12 apostoli alle nazioni presenti a Gerusalemme, cioè, il simbolo della predicazione apostolica, della missione apostolica

⁵⁹ *Káthisma* tono pl. 4 dell’*Orthros* del Mercoledì dopo la Pentecoste, *Ibidem*, 557.

⁶⁰ „L’uomo sta in un luogo scuro da quando l’intero mondo era senza fede; è curvato sotto il peso degli anni perché è stato invecchiato dal peccato di Adamo; il suo vestito rosso significa i sacrifici sanguinanti del demonio; la corona regale significa il peccato che governava nel mondo; il drappo bianco delle sue mani con i 12 rotoli significa i 12 Apostoli, che hanno portato la luce all’intero mondo con il loro insegnamento”, spiega N. Pokrovsky, *The Gospels in Iconographic Records*, St. Petersburg 1892, 463, nota 7. Lemopoulos, opina che il vecchio in basso dell’icona rappresenta il „cosmo”, „tutta la creazione” nel senso pieno, nell’attesa e nel ricevere i doni dello Spirito Santo, cfr. G. Lemopoulos, *The icon of Pentecost*, 94. Vedi anche P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, 313.

⁶¹ Altre suggestive ipotesi: a) Alcuni ritengono si tratti del Re Davide, basandosi sulla somiglianza del tipo iconografico – b) Altri vedono il profeta Gioele, basandosi sulla seconda lettura del Vespri della Domenica di Pentecoste, (Gl 2,23–3,5) – c) L.D. Popovich, vede nel Cosmo la personificazione dell’universo (Mc 16,15) – cfr. G. Passarelli, *Icone*, 215, e C. De Lotto, *Arte, leggende, miracoli, leggere l’icona*, Fiesso d’Astico: Bucerri, Grafiche Ed. La Press srl 1992, 64, note 73 e 74.

⁶² G. Lemopoulos, *The icon of Pentecost*, 95.

⁶³ G. Passarelli, *Icone*, 215.

⁶⁴ *Káthisma* del tono 2, dell’*Orthros* del Martedì dopo Pentecoste, *Anthologhion*, 553.

⁶⁵ Dai *stichirá* del Vespri e ufficio della genuflessione, *Ibidem*, 547.

della Chiesa e della promessa universale della salvezza⁶⁶. Canta l'innografia „...adesso si inaugura la concorde sinfonia delle voci per la salvezza delle anime nostre”⁶⁷ e anche „... rinnovando nei discepoli lo Spirito retto: essi dunque, come cetra melodiosa, col plectro divino,(...), hanno misticamente reso per tutti ben distinti gli echi sonori della tua divina economia”⁶⁸.

3.4. *Sottofondo, edifici*

Il sottofondo dell'icona fa da cornice all'avvenimento. Sono raffigurate le quattro torri o colonne unite da un muro semicircolare che formano l'anfiteatro dove sono seduti gli apostoli. Tutto sembra proteso verso l'alto, per simboleggiare così la „stanza superiore” dell'ultima cena sul Sion. „Seduti nella stanza superiore, gli apostoli ricevettero l'energia dello Spirito Santo, ...”⁶⁹. Nello stesso tempo sembra delinearci un tempio, così che la stanza alta diventa luogo di preghiera e di culto, cioè Chiesa. Però una Chiesa particolare senza tetto, aperta verso l'alto. „O santa Sion, madre di tutte le Chiese, nella quale è tremendamente disceso sugli apostoli lo Spirito Paraclito in forma di fuoco, gioisci ora e fa' festa...”⁷⁰.

Dunque gli elementi caratteristici della composizione di un'icona di Pentecoste, come si è visto sopra, sono: il Collegio Apostolico, lo Spirito Santo (sotto forme implicite o esplicite), il Re Cosmo (che alle volte manca).

4. *Decomposizione in forme primarie e teologia*⁷¹

Per la decomposizione abbiamo utilizzato le forme primarie: il cerchio, la croce e il triangolo, seguendo i contorni dell'icona.

Possiamo disegnare più cerchi. Il cerchio superiore sarebbe la sfera „divina”, che è formata dalla curva del semicerchio coi raggi dello Spirito Santo, il grande cerchio centrale nel quale vi è collocato il collegio apostolico e un piccolo cerchio inferiore che segue la curva del drappo del Re Cosmo.

Come in ogni icona di festa vi è presente il simbolismo della croce. Nell'icona da studiare la verticale parte dal centro del cerchio „divino” e va fino alla parte inferiore dell'icona, al Re Cosmo: questa è la verticale „divina”. Il braccio orizzontale è tangente alla panca semicircolare e passa attraverso gli apostoli: è l'orizzontale „umana”. Il punto di intersezione della verticale „divina” con l'orizzontale „umana”, risulta proprio nel posto vuoto in mezzo al collegio apostolico, il posto destinato a Cristo, vero Dio e vero uomo, capo della Chiesa.

⁶⁶ I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București: Ed. Meridiane 1973, 138; P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, 314, C. De Lotto, *Arte, leggende*, 62, G. Gharib, *Le icone festive della Chiesa Ortodossa*, Milano: Ed. Ancora 1985, 211, e G. Passarelli, *Icone*, 215.

⁶⁷ *Tropàrion* del tono pl. 4, del Vespro della Domenica di Pentecoste, *Anthologhion*, 522.

⁶⁸ *Káthisma* tono pl. 4, dopo il *polyéleos*, all'*Orthros* della Domenica di Pentecoste, *Ibidem*, 523.

⁶⁹ Dai *stichirá prosòmia* tono 4, dell'*Orthros* del Giovedì dopo la Pentecoste, *Ibidem*, 562.

⁷⁰ Dai *stichirá prosòmia* tono 4, dell'*Orthros* del Venerdì dopo la Pentecoste, *Ibidem*, 566.

⁷¹ Per seguire meglio la spiegazione occorre guardare i disegni annessi. V. p. 73.

Si delineano due triangoli equilateri che hanno come base l'orizzontale „umana”. Il triangolo superiore è formato dalle direzioni di due raggi che partono dal centro del cerchio superiore „divino”, simboleggia l'azione dello Spirito Santo sopra gli apostoli. Il triangolo inferiore formato da due direzioni che partono dalle estremità dell'orizzontale „umana”, larghezza del collegio apostolico e si riuniscono in basso al re cosmo, raffigura l'azione concentrata degli apostoli sul buio del mondo. Il cerchio „apostolico” circonda il triangolo inferiore e dentro il triangolo inferiore vi è iscritto il cerchio inferiore, „del mondo”. Così si mette più chiaramente in risalto l'azione divina sopra il collegio apostolico, che a sua volta agisce in seguito nel mondo. Il simbolismo si può meglio rintracciare utilizzando i colori complementari. Dal verde dello Spirito Santo (il triangolo superiore), per mezzo degli apostoli, la grazia divina si trasforma nello zelo ardente del *Fuoco dello Spirito Santo* (colore rosso), che „accende” il mondo, che è nel buio dell'oscurità (colore nero).

Una possibile decomposizione segue la linea degli edifici (torri laterali e portone basso, evidenziata con rosso) e vi risulta una struttura simile a due mani in preghiera verso l'alto. Una contiene la parte sinistra del collegio apostolico con S. Pietro, l'altra che contiene la parte destra del collegio apostolico con S. Paolo. Sembra raffigurare simbolicamente la Chiesa che respira con i „due polmoni” e prega con due mani, una „orientale” e l'altra „occidentale”, le due Chiese sorelle.

4.1. Lo Spirito Santo:

Raffigurato dai raggi che partono dal centro del cerchio superiore „divino”, simbolo del Iddio Padre, sorgente dell'azione divina e della perfetta comunione in diversità di persone.

4.2. Il Collegio apostolico:

Il cerchio centrale simboleggia la comunione in diversità, l'armonia e l'unità acquisita nel collegio apostolico sotto l'azione della grazia divina. Evdokimov vede, il gruppo degli apostoli come rinsaldato dal *Fuoco dello Spirito Santo*, dalla fiamma di questo principio vitale nuovo che è l'amore divino. La raffigurazione ci mostra non tanto l'aspetto esteriore dell'evento, né l'agitazione degli apostoli che sembrava discordia per il mondo esterno e lo faceva credere che fossero ubriachi, ma il suo contenuto spirituale, cioè l'armonia interiore nuova della vita della Chiesa nello Spirito Santo, armonia inaccessibile allo sguardo non illuminato dallo Spirito stesso. Questa unità è l'unità in quanto espressione di tutta la vita della Chiesa, la sua propria natura.

„Perciò le raffigurazioni antiche dei concili riproducono lo schema della Pentecoste. È il modo più giusto di rappresentare un concilio perché corrisponde ottimamente alle parole apostoliche “è piaciuto allo Spirito Santo e a noi” (At 15,28)⁷².

„...quando distribuì le lingue di fuoco convocò tutti all'unità. E noi glorifichiamo ad una sola voce lo Spirito Santo⁷³”.

⁷² L. Ouspensky, *Quelques considérations*, 79–80 e nota 2.

⁷³ *Kondakion* tono pl. 4, all'*Orthros* della Domenica di Pentecoste, *Anthologhion*, 529.

4.3. *Il re cosmo:*

Un piccolo cerchio iscritto nel triangolo dell'azione apostolica è situato al centro del cerchio del collegio apostolico. Sembra dire che tutta l'azione degli apostoli e dei loro seguaci è rivolta mondo. Sotto i piedi degli apostoli, attorno al portone del mondo e come una fiamma accesa, è la grazia divina che diventa zelo ardente per la conversione del mondo, dalle tenebre alla luce, dal piccolo cerchio chiuso al grande cerchio apostolico della Chiesa.

L'icona della Santissima Trinità, sotto forma dei tre angeli, indica il mistero della vita divina e offre il prototipo di cui la Chiesa deve essere l'immagine. L'icona della discesa dello Spirito Santo sopra gli Apostoli ci mostra come la Chiesa si conforma al suo Prototipo divino, rivela la vita interiore della Chiesa, in altre parole, l'azione salvifica della Santissima Trinità riguardo agli uomini e al mondo intero⁷⁴. Ambedue icone contengono il simbolismo armonico del cerchio e il simbolismo mistico della croce.

Anche se la Santissima Trinità non è rappresentata esplicitamente, opina Ouspensky, l'icona della discesa dello Spirito Santo rimane considerata un'icona trinitaria⁷⁵.

Conclusioni

„Nel corso di una celebrazione i testi liturgici si compongono intorno all'avvenimento celebrato e lo commentano; il mistero liturgico lo rende “presente” e ne trasmette il contenuto vivente all'icona di festa”⁷⁶. Perciò la lettura di una icona non si può fare al di fuori del contesto biblico – liturgico celebrativo sulla base del quale essa è stata „scritta”.

L'icona di Pentecoste non vuole rendere presente un evento storico, neanche essere una illustrazione *ad litteram* del testo biblico degli At. Di tutte le icone delle feste sembra che l'immagine della Pentecoste è quella meno legata al quadro storico dell'avvenimento; c'è solo il minimo necessario: le lingue di fuoco sopra le teste dei presenti (il collegio apostolico). Dal punto di vista storico è tutto, perché la vera ricchezza della festa si rivela proprio dalla liturgia, dai testi biblici e dall'innografia liturgica della festa.

„L'icona della discesa dello Spirito Santo corrisponde perfettamente alla liturgia della Pentecoste e ne trasmette completamente il senso essendo strapiena di contenuto dogmatico...” conclude Ouspensky⁷⁷.

⁷⁴ *Ibidem*, 79.

⁷⁵ *Ibidem*, 75, nota 1.

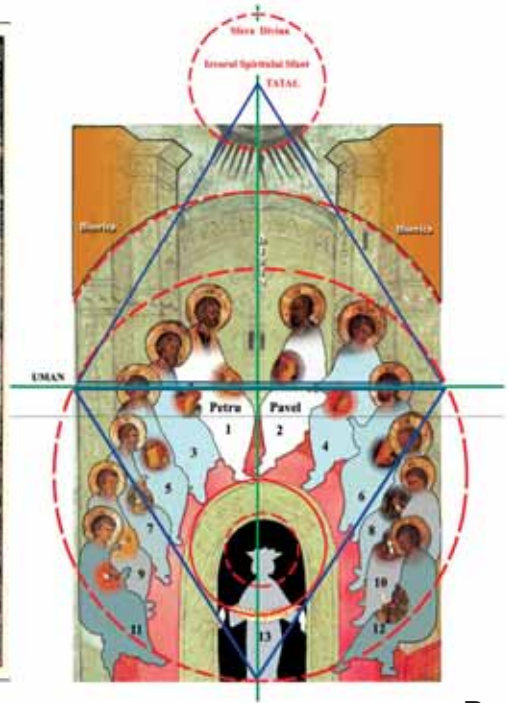
⁷⁶ Cfr. P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, 180.

⁷⁷ Cfr. L. Ouspensky, *Quelques considérations*, 84. Evdokimov spiega questa sintesi: „La composizione dell'icona (...) confronta tutti i testi delle scritture, segue la liturgia e traccia un'immensa prospettiva, che supera un frammento di storia per esprimere la “parola interiore” degli avvenimenti”. Cfr. P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, 312.

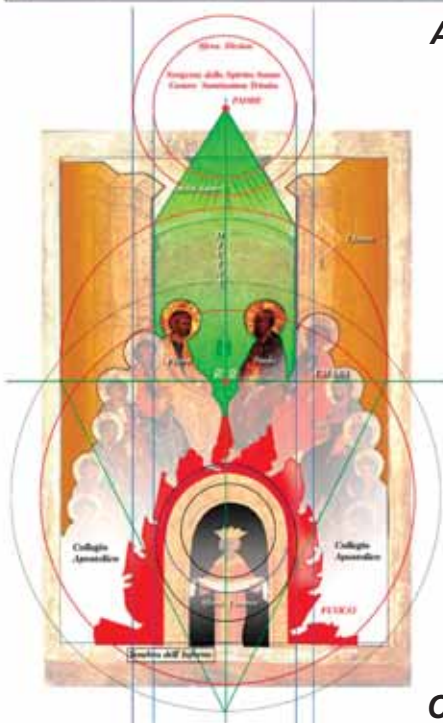
FUOCO DELLO SPIRITO SANTO NELL'ICONOGRAFIA BIZANTINA



A



B



C

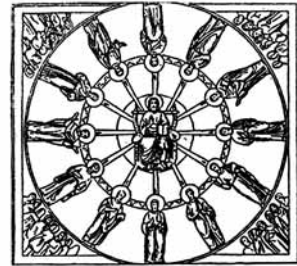


D

NR. SEC. TIP. : 1.5. OC.
DATAZIONE : SEC. V,
AUTORE / TITOLO : PENTECOSTE (?)
MATERIALE / TECNICA : BASSORILIEVO AVORIO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p. 208, fig. 1.
LUOGO ATTUALE : MUSEO DI DIGIONE
SPECIFICITA : CRISTO IN MEZZO AGLI APOSTOLI G.
OSSERVATIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 2.6. OR.
DATAZIONE : SEC. VI,
AUTORE / TITOLO : PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MOSAICO DELLA CUPOLA
BIBLIOGRAFIA : L. OUSPENSKY, p. 51, fig. 4.
LUOGO ATTUALE : RICOSTITUZIONE CUPOLA DELLA
 BASILICA DI S. SOFIA, COSTANTINOPOLI
SPECIFICITA : CRISTO IN CENTRO, DAL QUALE
 SGORGANO LE FIACCOLE DELLO
 SPIRITO SANTO VERSO GLI APOSTOLI,
OSSERVATIONI : IN BASSO LE GENTI
 OGGI ROVINATO, SCOMPARSO,
 SCHEMA BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 3.6. OR.
DATAZIONE : SEC. VI,
AUTORE / TITOLO : ASCENSIONE E PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : METALLO SBALZATO SU AMPOLLINA
BIBLIOGRAFIA : M. G. MUZJ, p. 201.
LUOGO ATTUALE : TESORO DEL DUOMO DI MONZA,
 AMPOLLA n.10, verso.
SPECIFICITA : CRISTO IN TRONO, LA MANO DIVINA,
 LA COLOMBA E LA MADRE DI DIO.
OSSERVATIONI : ASCENSIONE E PENTECOSTE SULLA
 STESSA IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 4.6. OR.
DATAZIONE : SEC. VI (587),
AUTORE / TITOLO : MONACO RABULA, VANGELO SIRIACO,
PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MANOSCRITTO MINIATURA
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p. 212, fig. 8.
LUOGO ATTUALE : BIBLIOTECA LAURENZIANA FIRENZE
SPECIFICITA : COLOMBA, LA MADRE DI DIO E GLI
APOSTOLI CON FIACCOLE DI FUOCO
SOPRA LE LORO TESTE

OSSERVAZIONI :



NR. SEC. TIP. : 5.7. OR.
DATAZIONE : SEC. VII,
AUTORE / TITOLO : PENTECOSTE (?)
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : L. OUSPENSKY, p. 54, fig. 5;
N. OZOLIN, fig.21.
LUOGO ATTUALE : MONASTERO DI S. CATERINA DEL
MONTE SINAI,
SPECIFICITA : IL BUSTO DI CRISTO DAL
QUALE ESCONO
RAGGI SOPRA GLI APOSTOLI
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 6.9. OC.
DATAZIONE : SEC. IX,
AUTORE / TITOLO : SALTERIO DI KHLUDOV, PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p. 210, fig. 5.
LUOGO ATTUALE : LA SS. TRINITÀ: TRONO - IL PADRE,
VANGELO - IL FIGLIO, COLOMBA -
LO SPIRITO SANTO, GLI APOSTOLI
CON FIACCOLE SOPRA LE TESTE.
SPECIFICITA : IMMAGINE BIANCO-NERA
OSSERVAZIONI :



NR. SEC. TIP. : 7.9. OC.
DATAZIONE : SEC. IX (850),
AUTORE / TITOLO : SACRAMENTARIO DI DROGON,
 ARCIVESCOVO DI METZ, PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA LETTERA "D" MAIUSCOLA
BIBLIOGRAFIA : M. CHATZIDAKIS, A. GRABAR, p. 165.
LUOGO ATTUALE : BIBLIOTECA NAZIONALE DI PARIGI
SPECIFICITA : CRISTO MANDA LA COLOMBA DALLA
 QUALE PARTONO RAGGI SOPRA LE
 TESTE DEGLI APOSTOLI
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 8.9. OR.
DATAZIONE : SEC. IX ~870,
AUTORE / TITOLO : BIBBIA CAROLINGIA,
 ASCENSIONE E PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA
BIBLIOGRAFIA : L. OUSPENSKY, fig. 3.
LUOGO ATTUALE : CHIESA DI SAN PAOLO FUORI MURA, ROMA
SPECIFICITA : SOPRA L'ASCENSIONE DI CRISTO, SOTTO
 LA MADRE DI DIO CIRCONDATA DAGLI
 APOSTOLI CON FIACCOLE SOPRA LE TESTE,
 LE GENTI FUORI LE MURA
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 9.10-11. OR
DATAZIONE : SEC. X ~XI,
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : AFFRESCO SU SEMICUPOLA CILINDRICA
BIBLIOGRAFIA : NICODIM, I. D. STEFANESCU, fig. XCII.
LUOGO ATTUALE : CHIESA DI QUELEDJLAR CAPADOCIA
SPECIFICITA : AL CENTRO LA SS. TRINITÀ: TRONO, LIBRO,
 CROCE, COLOMBA, DALLA QUALE PARTONO
 RAGGI SULLE TESTE DEGLI APOSTOLI
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 10.10-11. OR
DATAZIONE : SEC. X - XI,
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : AVORIO SCOLPITO
BIBLIOGRAFIA : BYZANTINE ART, n. 136-139.
LUOGO ATTUALE : HERMITAGE MUSEUM
SPECIFICITA : SFERA DIVINA E RAGGI VERSO GLI APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO CON AUREOLE GESTICOLANO, IN BASSO ARCO NEL QUALE E SCRITTO: "HPENTIKOCTH"
OSSERVAZIONI : NELLA PARTE BASSA LATO DESTRO, DA UN DITTICO, IMMAGINE BIANCO-NERA.



NR. SEC. TIP. : 11.11. OR
DATAZIONE : SEC. XI
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MOSAICO SULLA CUPOLA
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p. 209, fig. 3.
LUOGO ATTUALE : CUPOLA DEL MONASTERO DI HOSIOS LUKAS (GRECIA)
SPECIFICITA : AL CENTRO LA SS. TRINITA': TRONO, LIBRO, COLOMBA, DALLA QUALE PARTONO RAGGI CON FIACCOLE SULLE TESTE DEGLI APOSTOLI
OSSERVAZIONI : MOSAICO IN PARTE ROVINATO



NR. SEC. TIP. : 12.11. OC
DATAZIONE : SEC. XI
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA
BIBLIOGRAFIA : IMMAGINETTA n. B119r (CENTRO RUSSIA ECUMENICA - ROMA).
LUOGO ATTUALE : GNIEZNO (POLONIA)
SPECIFICITA : TEMPIO CON DUE ALTARI COLOMBA ROSSA CON NIMBO CRUCIFORME, SOTTO S. MARIA IN MEZZO AGLI APOSTOLI CON FIACCOLE SOPRA LE TESTE, SOTTO LE GENTI E DUE RE.



NR. SEC. TIP. : 13.10-12. OR
DATAZIONE : SEC. X-XII
AUTORE / TITOLO : ICONA DA BISANZIO,
LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : SMALTO SU TAVOLA D'ORO,
METALLO E SMALTO
PARTE SUPERIORE SINISTRA
BIBLIOGRAFIA : M. DA VILLA URBANI, p. 61
LUOGO ATTUALE : BASILICA SAN MARCO VENEZIA
SPECIFICITA : SOPRA SEMICERCHIO SCURO
DAL QUALE ESCONO RAGGI
CON FIACCOLE VERSO GLI
APOSTOLI SEDUTI A
SEMICERCHIO IN BASSO
DUE RE. SOPRA STA SCRITTO
" ΗΠΕΙΤΗΚΟΣΤΗ "



NR. SEC. TIP. : 14.10-12. OR
DATAZIONE : SEC. X-XII
AUTORE / TITOLO : ICONA DA BISANZIO
LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : METALLO E SMALTO,
SMALTO SU TAVOLA D'ORO
PARTE INFERIORE SOPRA
DESTRA
BIBLIOGRAFIA : M. DA VILLA URBANI, p. 64.
LUOGO ATTUALE : BASILICA SAN MARCO VENEZIA
SPECIFICITA : SOPRA SEMICERCHIO SCURO.
DAL QUALE ESCONO RAGGI
CON FIACCOLE VERSO GLI
APOSTOLI SEDUTI A
SEMICERCHIO, IN BASSO
DUE RE.



NR. SEC. TIP. : 15.11-12. OR
DATAZIONE : SEC. XI-XII
AUTORE / TITOLO : ARTE BIZANTINA, LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MOSAICO DI CUPOLA
BIBLIOGRAFIA : M. DA VILLA URBANI, p. 42.
LUOGO ATTUALE : TERZA CUPOLA DELL'INTERNO
DELLA BASILICA DI S. MARCO DI VENEZIA
SPECIFICITA : CUPOLA DORATA,
AL CENTRO LA SS. TRINITÀ: TRONO,
LIBRO, COLOMBA BIANCA DA QUALE
ESCONO RAGGI VERSO I 12 APOSTOLI
DISPOSTI SULLA CIRCONFERENZA,
SOTTO 2 RAPPRESENTANTI DELLE
GENTI, ISCRIZIONE LATINA.



NR. SEC. TIP. : 16.12. OC
DATAZIONE : SEC. XII
AUTORE / TITOLO : ATELIER DEL MONASTERO DI CLUNY, ARTE ROMANICA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA DI LEZIONARIO
BIBLIOGRAFIA : ***, LA PITTURA IN ITALIA, L'ALTO-MEDIOEVO, Ed. ELECTA 1994, p.11.
LUOGO ATTUALE : BIBLIOTECA NAZIONALE DI PARIGI
SPECIFICITA' : CRISTO CON LE MANI TESE IN GIÙ DAL SUO SENO ESCONO 12 RAGGI VERSO I 12 APOSTOLI, SEDUTI IN BASSO, AL CENTRO S. PIETRO



NR. SEC. TIP. : 17.12.
DATAZIONE : INIZIO DEL SEC. XII
AUTORE / TITOLO : SALTERIO DELLA REGINA MELISENDA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA SU CARTA
BIBLIOGRAFIA : DALTON O. M., BYZANTINE ART AND ARCHEOLOGY, p.645, fig.409.
LUOGO ATTUALE : BRITISH MUSEUM
SPECIFICITA' : SOPRA SFERA DIVINA E RAGGI SOPRA I 12 SEDUTI A SEMICERCHIO, IN BASSO SOTTO UN ARCO UN RE E 5 PERSONE.
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA, IN PARTE ROVINATA.



NR. SEC. TIP. : 18.12. OR.
DATAZIONE : SEC.XII,
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : TEMPERA CON UOVA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : BYZANTINE ART, n. 244.
LUOGO ATTUALE : HERMITAGE MUSEUM
SPECIFICITA' : SFERA DIVINA DI VARI COLORI E RAGGI SOPRA GLI APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO AUREOLE DORATE E GESTI, SOTTOFONDO DORATO, I SCRIZIONE GRECA.



NR. SEC. TIP. : 22.12. OC.
DATAZIONE : SEC. XII (1181)
AUTORE / TITOLO : NICOLA DI VERDUN (LORRAINE - FRANCIA)
MATERIALE LA PENTECOSTE
TECNICA : METALLO + SMALTO
 SMALTO SU ORO PLACCA DEL
 "VERDUNER ALTAR"
BIBLIOGRAFIA : F. RÖHRING, pp. 82, 144.
LUOGO ATTUALE : CAPPELLA DELLE RELIQUIE DI SAN LEOPOLDO
 NELLA CHIESA DEI CANONICI REGOLARI
 DI S. AGOSTINO, ABBAZIA DI
 KLOSTERNEUBURG (AUSTRIA)
SPECIFICITA : SOPRA DELLE ONDATE DALLE QUALI SCENDE
 UN RAGGIO GIALLO CHE SI DIVIDE IN RAGGI CON
 FIACCOLE VERSO OGNUNO DEI 12 APOSTOLI,
 TUTTI SONO SEDUTI A SEMICERCHIO LE SPALLE
 RIVOLTE ALLO SPETTATORE.



NR. SEC. TIP. : 23.12. OC.
DATAZIONE : SEC. XII (1188)
AUTORE / TITOLO : HERIMANN (monaco benedettino) DEL MONASTERO
 HELMERSHAUSEN, ARTE ROMANICA
 PENTECOSTE
MATERIALE MINIATURA SU PERGAMENA
TECNICA : EVANGELIARIO DI HEINRICHS DES LÖWEN
BIBLIOGRAFIA : GEO, 1 JANUAR 1986, pp.126-130.
 BIBLIOTECA "IL DUCE AUGUST"
LUOGO ATTUALE : - WOLFENBÜTTEL-NIEDERSACHSEN (GERMANIA)
SPECIFICITA : LA MANO BENEDECENTE CON NIMBO CRUCIFORME
 DALLA QUALE 7 RUSCELLI DI ACQUA E 6 RAGGI
 ROSSI, 7 COLOMBE BIANCHE, SOTTO I 12 APOSTOLI
 CON AL CENTRO S. MARIA



NR. SEC. TIP. : 24.12-13.
DATAZIONE : SEC. XII-XIII
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE MOSAICO SU ARCO DI CHIESA
TECNICA :
BIBLIOGRAFIA : T. MINISCI, pp. 44-47.
LUOGO ATTUALE : ARCO TRIONFALE DELLA CHIESA DI S.
 MARIA ODIGITRIA DEL MONASTERO DI
 GROTTAFERRATA
SPECIFICITA : TRONO CENTRALE VUOTO, 6 APOSTOLI
 DA OGNI PARTE SEDUTI SU TRONI IN FILA,
 SOPRA SFERA CELESTE CON STELLE
 BIANCHE E GIALLE DA QUALE ESCONO
 12 RAGGI VERSO I 12.



NR. SEC. TIP. : 25.12-13. OR
DATAZIONE : SEC. XII-XIII
AUTORE / TITOLO : PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : SMALTO SU METALLO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.217, tav. I
LUOGO ATTUALE : MUSEO DI ARTE GEORGIANA, KARTLIA, TBILISI
SPECIFICITA : SFERA DIVINA RAGGI SUI 12 SEDUTI A SEMICERCHIO, SOTTO IL RE COSMO COL DRAPPO IN MANI
OSSERVAZIONI : TIPOLOGIA CLASSICA DELL'ICONA BIZANTINA



NR. SEC. TIP. : 26.13. OR.
DATAZIONE : SEC. XIII
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU CARTA
MINIATURA DI EVANGELIARIO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.214, fig. 11.
LUOGO ATTUALE : ISTITUTO MESROP MACHTOTS DEI MANOSCRITTI ANTICHIGALLERIA STATALE DI ARTE DI MATENADARAN(ARMENIA)
SPECIFICITA : SOPRA SFERA DIVINA CON RAGGI BIANCHI CHE SCENDONO SOPRA I 12 APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO, SOTTO L'ARCATA CENTRALE LE GENTI.
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 27.13. OC.
DATAZIONE : SEC. XIII
AUTORE / TITOLO : DALLA SPAGNA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : BASSORILIEVO IN PIETRA
BIBLIOGRAFIA : B. F. MEYER, p.105.
LUOGO ATTUALE : HISPANIC SOCIETY OF AMERICA
SPECIFICITA : SOPRA NUVOLE E COLOMBA TESTA IN GIÙ VERSO S. MARIA CON APOSTOLI 6 DA OGNI PARTE
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 28.13. OC.
DATAZIONE : SEC. XIII
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA
BIBLIOGRAFIA : IMMAGINETTA n. B121r
(CENTRO RUSSIA ECUMENICA-ROMA)
LUOGO ATTUALE : BIBLIOTECA NAZIONALE
DI VIENNA
SPECIFICITA : IN CHIESA S. MARIA SEDUTA
IN MEZZO AGLI APOSTOLI,
SOPRA LA COLOMBA BIANCA
DALLA QUALE PARTONO
RAGGI ROSSI



NR. SEC. TIP. : 29.13. OR.
DATAZIONE : SEC. XIII (1262)
AUTORE / TITOLO : T'OROS ROSLIN DI ARMENIA
PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA DEL VANGELO
BIBLIOGRAFIA : J. U. MORRIS,
art. "Pentecost, iconography of", p.108, fig. 4.
LUOGO ATTUALE : WALTERS ART GALLERY, BALTIMORE
SPECIFICITA : ARCATA AL CENTRO LA SS. TRINITÀ
DALLA QUALE 12 RAGGI VERSO I 12
APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO,
IN BASSO SOTTO UN ARCO, I RE E LE
GENTI DELLA TERRA
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 30.14. OR.
DATAZIONE : SEC. XIV
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA SALTERIO SERBO
BIBLIOGRAFIA : C. DIEHL, p.882, fig. 437
LUOGO ATTUALE : BIBLIOTECA DI MONACO
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, FIACCOLE SOPRA I 12
APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO IN
BASSO, SOTTO UN ARCO RE COSMO
E SOTTO GENTI
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA,
IN PARTE ROVINATA.



NR. SEC. TIP. : 31.14. OR.
DATAZIONE : SEC. XIV (1305)
AUTORE / TITOLO : SIMEONE ARDJICHETSILA
 PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA DI EVANGELIARIO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.209,
 fig. 4.N. OZOLIN, fig.14.
LUOGO ATTUALE : ISTITUTO MASROP MACHTOTS
 DEI MANOSCRITTI ANTICHI
 GALLERIA STATALE DI ARTE DI
 MATENADARAN (ARMENIA)
SPECIFICITA : SOPRA NELLA MANDORLA DI
 GLORIA IL CRISTO DA CUI
 PARTONO 12 RAGGI VERSO GLI
 APOSTOLI, SOTTO LA COLOMBA
 E S. MARIA IN MEZZO AI
 12 APOSTOLI



NR. SEC. TIP. : 32.14. OR.
DATAZIONE : SEC. XIV (1341)
AUTORE / TITOLO : PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA DI ICONOSTASI, SU LEGNO
 IMMAGINETTA n.550
 (CENTRO RUSSIA ECUMENICA-ROMA)
LUOGO ATTUALE : CHIESA CATTEDRALE S. SOFIA DI
 NOVGOROD
SPECIFICITA : SFERA DIVINA DA CUI PARTONO
 12 RAGGI VERSO GLI APOSTOLI
 SEDUTI A SEMICERCHIO, SOTTO
 IL RE COSMO COL DRAPPO IN MANI



NR. SEC. TIP. : 33.15. OR.
DATAZIONE : SEC.XV
AUTORE / TITOLO : PENTECOSTE,
 CATEDRALE DELL'ASSUNZIONE DI KREMLINO
MATERIALE / TECNICA : RILIEVO IN ORO, BORDO DELL'ICONA
 DELLA NOSTRA SIGNORA DI VLADIMIR
BIBLIOGRAFIA : BYZANTINE ART, n. 310-314.
LUOGO ATTUALE : ARMERIA DI KREMLINO
SPECIFICITA : SFERA DIVINA DA QUALE 12 RAGGI SOPRA
 GLI APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO,
 CON AUREOLE GESTICOLANDO, IN BASSO
 NEL ARCO IL RE COSMO CON IL DRAPPO
 NELLE MANI.
OSSERVAZIONI : A COLORI



NR. SEC. TIP. : 34.15. OR.
DATAZIONE : INIZIO SEC. XV
AUTORE / TITOLO : SCUOLA DI NOVGOROD
PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : C. DE LOTTO, p.62.
LUOGO ATTUALE :
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI, S. MARIA IN TRONO ALTO E I 12 SEDUTI A SEMICERCHIO, IN BASSO IL RE COSMO COL DRAPPO IN MANI



NR. SEC. TIP. : 35.15. OR.
DATAZIONE : SEC. XV
AUTORE / TITOLO : ICONA GRECA
LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : G. GARIB, p.207, tav. XXI.
LUOGO ATTUALE :
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI SOPRA I 12 APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO, IN BASSO IL RE COSMO COL DRAPPO IN MANI.



NR. SEC. TIP. : 36.15. OR.
DATAZIONE : SEC. XV
AUTORE / TITOLO : SCUOLA DI NOVGOROD ,
LA DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : L. OUSPENSKY, V. LOSSKY, p.206.
LUOGO ATTUALE :
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI SOPRA I 12 APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO, IN BASSO IL RE COSMO COL DRAPPO IN MANI.



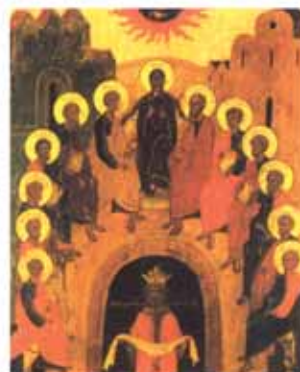
NR. SEC. TIP. : 37.15. OR.
DATAZIONE : SEC. XV
AUTORE / TITOLO : SCUOLA DI MOSCA
LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : P. N. EVDOKIMOV, pp. 224-225.
LUOGO ATTUALE :
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI ROSSI
VERSO I 12 APOSTOLI SEDUTI
A SEMICERCHIO, IN BASSO IL
RE COSMO COL DRAPPO IN MANI



NR. SEC. TIP. : 38.16. OR.
DATAZIONE : SEC. XVI
AUTORE / TITOLO : SCUOLA DI MOSCA
LA DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : IMMAGINETTA n.281,
(CENTRO RUSSIA ECUMENICA-ROMA).
LUOGO ATTUALE :
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI SOPRA I
12 APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO,
IN BASSO IL RE COSMO COL DRAPPO
IN MANI



NR. SEC. TIP. : 39.16. OR.
DATAZIONE : SEC. XVI
AUTORE / TITOLO : SCUOLA DI MOSCA
LA DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : IMMAGINETTA n.257,
(CENTRO RUSSIA ECUMENICA-ROMA).
LUOGO ATTUALE :
SPECIFICITA : SFERA DIVINA COLOMBA E RAGGI
ROSSI, S. MARIA IN TRONO ALTO
E I 12 SEDUTI A SEMICERCHIO, IN
BASSO IL RE COSMO COL DRAPPO
IN MANI.



NR. SEC. TIP. : 40.16. OR.
DATAZIONE : SEC. XVI
AUTORE / TITOLO : PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : AFFRESCO,
 ABSIDE MERIDIONALE
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.219, tav. III.
 A. VASILIU, p.219, tav. 117.
LUOGO ATTUALE : CHIESA DELL'ANNUNCIA-ZIONE
 DEL MONASTERO MOLDOVITA
 (BUCOVINA-ROMANIA)
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, 12 RAGGI
 BIANCHI VERSO I 12 APOSTOLI
 SEDUTI A SEMICERCHIO, IN
 BASSO IL VECCHIO RE COSMO
 CON IL DRAPPO IN MANI



NR. SEC. TIP. : 41.16. OR.
DATAZIONE : SEC. XVI
AUTORE / TITOLO : INNARIO ARMENO
 PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : MINIATURA SU CARTA
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.218, tav. II
LUOGO ATTUALE : MUSEO ARMENO DI FRANCIA, PARIGI
SPECIFICITA : CROCE E COLOMBA, DA CUI RAGGI
 COLORATI VERSO I 12 INGINOCCHIATI,
 IN MEZZO L'EUCARISTIA, IN BASSO
 DUE PERSONE UNO CON LA TESTA DI
 ANIMALE



NR. SEC. TIP. : 42.16. OC.
DATAZIONE : SEC. XVI
AUTORE / TITOLO : EL GRECO (DOMINIKOS THEOTOKOPOULOS)
MATERIALE / TECNICA : PITTURA SU TELA
BIBLIOGRAFIA : IMMAGINETTA n.258-I.C.6
LUOGO ATTUALE : MUSEO PRADO (MADRID) STANZA ABSIDIALE,
SPECIFICITA : SOPRA COLOMBA BIANCA SPLENDENTE,
 RAGGIANTE, LINGUE DI FUOCO SOPRA I 12 E
 LE PIE DONNE CHE CIRCONDANO LA MADRE
 DI DIO IN PREGHIERA; SCENA DINAMICA GESTI
 MIMICHE, COLORI VIVI.
OSSERVAZIONE : A COLORI



NR. SEC. TIP. : 43.16. OR.
DATAZIONE : SEC. XVI (1546)
AUTORE / TITOLO : TEOFANO IL CRETESE E SIMEONE, LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO, ICONA DELL'ICONOSTASI
BIBLIOGRAFIA : DIONISIO DI FURNA, tavole a colori senza numero o pagina.
LUOGO ATTUALE : MONASTERO STAVRONIKITA, MONTE ATHOS
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, 12 RAGGI GRIGI CON FIACCOLE VERSO I 12 APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO, IN BASSO RE COSMO COL DRAPPO



NR. SEC. TIP. : 44.16. OC.
DATAZIONE : SEC. XVI (1560)
AUTORE / TITOLO : TIZIANO VECELLIO LA DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : PITTURA SU TELA
BIBLIOGRAFIA : O. FISCHER, p. 131.
LUOGO ATTUALE : CHIESA SANTA MARIA DELLA SALUTE (VENEZIA)
SPECIFICITA : CUPOLA CILINDRICA POGGIATA SU PILASTRI SOPRA COLOMBA RAGGIANTE RAGGI SOPRA I 12 CON AL CENTRO LA MADRE DI DIO E LE PIE DONNE IN PREGHIERA, SCENA DINAMICA GESTI MIMICHE POSIZIONI
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA



NR. SEC. TIP. : 45.16. OR.
DATAZIONE : SEC. XVI (~1579-1582)
AUTORE / TITOLO : MICHELE DAMASCENO, LA SANTA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.211, n.7.
LUOGO ATTUALE : ISTITUTO ELLENICO DI VENEZIA
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI E FIACCOLE SUI 12 APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO, IN BASSO IL VECCHIO RE COSMO CON IL DRAPPO IN MANI
OSSERVAZIONI : IMMAGINE BIANCO-NERA

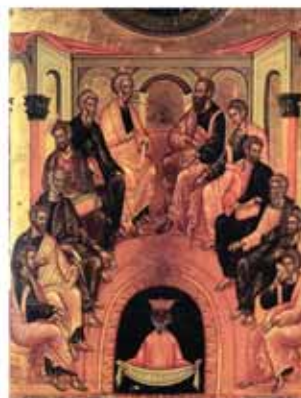


NR. SEC. TIP. : 46.17. OR.
DATAZIONE : SEC. XVII
AUTORE / TITOLO : DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : MODELLO PER ICONE
BIBLIOGRAFIA : L. OUSPENSKY, p. 88, fig. 10.
LUOGO ATTUALE : ICONA RUSSA
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI AL CENTRO
 S. MARIA IN TRONO ALTO IN MEZZO
 ALLE MIROFORI, GLI APOSTOLI E 6
 ALTRE PERSONE, IN BASSO IL RE
 COSMO COL DRAPPO IN MANI

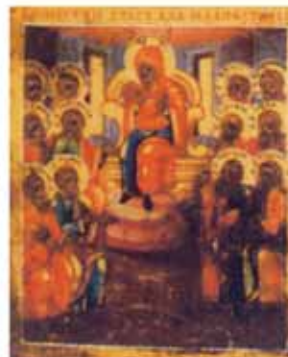
OSSERVAZIONI :



NR. SEC. TIP. : 47.17. OR
DATAZIONE : SEC. XVII
AUTORE / TITOLO : SCUOLA DI EMANUELE TZANES
 PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.221, tav. V
LUOGO ATTUALE : CHIESA DI S. GIORGIO
 DEI GRECI, VENEZIA
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI, FIACCOLE
 SUI 12 APOSTOLI SEDUTI A
 SEMICERCHIO, IN BASSO IL RE
 COSMO CON IL DRAPPO IN MANI



NR. SEC. TIP. : 48.17. OR.
DATAZIONE : SEC. XVII
AUTORE / TITOLO : SCUOLA RUSSA LE DODICI FESTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : IMMAGINETTA n.564,
 (CENTRO RUSSIA ECUMENICA-ROMA).
LUOGO ATTUALE :
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI ROSSI E
 FIACCOLE, IN MEZZO SEDUTA SUL
 TRONO ALTO S. MARIA GLI APOSTOLI
 SEDUTI 6 DA OGNI PARTE



FUOCO DELLO SPIRITO SANTO NELL'ICONOGRAFIA BIZANTINA

NR. SEC. TIP. : 49.17. OR.
DATAZIONE : SEC. XVII (1644)
AUTORE / TITOLO : COPERTURA DI VANGELO
MATERIALE / TECNICA : LEGNO, BRONZO, ARGENTO,
PIETRE PREZIOSE, RILIEVO,
INCISIONE E DORATURA
BIBLIOGRAFIA : CRISTIANI D'ORIENTE, cat. 166.
LUOGO ATTUALE : MUSEO STATALE D'ARTE DELLA
GORGIA, TBILISI
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI I 12
APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO,
IN BASSO IL RE COSMO CON IL
DRAPPO IN MANI



NR. SEC. TIP. : 50.17. OR.
DATAZIONE : SEC. XVII (1666)
AUTORE / TITOLO : IOSIF VLADIMIROV
LA DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : L. OUSPENSKY, fig. 11.E.
SMIRNOVA, p.307, cat. 197.
LUOGO ATTUALE : PANNELLO DELL'ICONOSTASI DELLA
CHIESA DELLA SS. TRINITÀ DI
NIKITNIKI, MOSCA
SPECIFICITA : SFERA DIVINA SOLE E COLOMBA, I 12
IN APOSTOLI FILE ORIZZONTALI, IN
MEZZO S. MARIA IN TRONO ALTO



NR. SEC. TIP. : 51.17. OR.
DATAZIONE : SEC. XVII (1674)
AUTORE / TITOLO : PITTORE DUZAGAT
LA DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : ICONA IN TEMPERA SU LEGNO,
SCUOLA VALACHICA
BIBLIOGRAFIA : A. DOBJANSCHI,
M. GEORGESCU, p.80, cat. 27.
LUOGO ATTUALE : MUSEO NAZIONALE DI ARTE DELLA
ROMANIA, BUCAREST
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI ROSSI E
FIACCOLE SUI 12 APOSTOLI SEDUTI
A SEMICERCHIO, IN BASSO IL RE
COSMO CON IL DRAPPO



NR. SEC. TIP. : 52.17. OR.
DATAZIONE : SEC. XVII (~1690-1694),
AUTORE / TITOLO : SCUOLA DI BRANCOVEANU
DISCESA DELLO
SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : Riprodotto per mezzo della
fotografia fatta sul posto.
LUOGO ATTUALE : ICONA DELL'ICONOSTASI
DEL MONASTERO
DI HUREZ, ROMANIA
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI, FIACCOLE
SUI 12 APOSTOLI SEDUTI A
SEMICERCHIO, IN BASSO IL RE
COSMO CON IL DRAPPO IN MANI
OSSERVAZIONI : IN PARTE ROVINATA



NR. SEC. TIP. : 53.17. OR.
DATAZIONE : SEC. XVII (1699-1700)
AUTORE / TITOLO : SCUOLA DI BRANCOVEANU
MATERIALE / TECNICA : AFFRESCO DEL NAOS DI CHIESA
BIBLIOGRAFIA : Riprodotto per mezzo della
fotografia fatta sul posto.
LUOGO ATTUALE : CHIESA DEL MONASTERO
POLOVRACI, ROMANIA
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, IN MEZZO S. MARIA
SEDUTA IN TRONO, GLI APOSTOLI 6
DA OGNI PARTE CORRONO,
GESTICOLANO
OSSERVAZIONI : IN PARTE ROVINATA



NR. SEC. TIP. : 54.18. OR.
DATAZIONE : SEC. XVIII
AUTORE / TITOLO : LA DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : ICONA IN TEMPERA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : C. NICOLESCU, p.33, fig. 56, cat. 52.
LUOGO ATTUALE : MUSEO DI SIGHET, ROMANIA
SPECIFICITA : S. MARIA IN MEZZO SEDUTA SUL
TRONO ALTO, APOSTOLI SEDUTI 6 DA
OGNI PARTE AUREOLE CON RAGGI
ROSSI



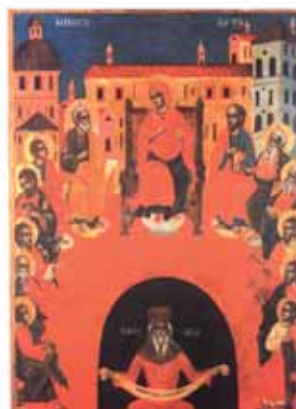
NR. SEC. TIP. : 55.18. OR.
DATAZIONE : SEC. XVIII
AUTORE / TITOLO : PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.223, tav. VII.
LUOGO ATTUALE : VENERABILE ARCICONFRATER-NITA DELLA PURIFICAZIONE, LIVORNO
SPECIFICITA : SFERA DIVINA, RAGGI GRIGI SUI 12 APOSTOLI SEDUTI A SEMICERCHIO, IN BASSO IL RE COSMO CON IL DRAPPO IN MANI



NR. SEC. TIP. : 56.18. OR.
DATAZIONE : SEC. XVIII
AUTORE / TITOLO : PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.224, tav. VIII.
LUOGO ATTUALE : CHIESA GRECA DI BARLETTA, BARI
SPECIFICITA : COLOMBA RAGGIANTE, NUVOLE, IN CENTRO S. MARIA IN TRONO ALTO, I 12 APOSTOLI SEDUTI ATTORNO, SOTTO IL PROFETA GIOELE COL DRAPPO IN MANI



NR. SEC. TIP. : 57.18. OR.
DATAZIONE : SEC. XVIII
AUTORE / TITOLO : ICONA GRECA LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : IMMAGINETTA n. B113r, (CENTRO RUSSIA ECUMENICA-ROMA).
LUOGO ATTUALE : MUSEO DI RECKLINGHAUSEN, GERMANIA
SPECIFICITA : DA SU RAGGI SOPRA S. MARIA SEDUTA IN TRONO ALTO E I 12 ATTORNO SEDUTI A SEMICERCHIO, IN BASSO IL RE COSMO SEDUTO COL DRAPPO ISCRIZIONE GRECA.



NR. SEC. TIP. : 58.18. OR.
DATAZIONE : SEC. XVIII (1700)
AUTORE / TITOLO : LA PENTECOSTE
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.214, fig. 10;
D. ROUSSEAU, p.204.
LUOGO ATTUALE : MUSEO DI KORÇA, ALBANIA
COLOMBA, SOLE, RAGGI,
FIACCOLE SOPRA S. MARIA AL
CENTRO E APOSTOLI A
SEMICERCHIO, IN BASSO IL RE
COSMO COL DRAPPO



NR. SEC. TIP. : 59.18. OR.
DATAZIONE : SEC. XVIII (1761)
AUTORE / TITOLO : GHEORGHE ZUGRAV
LA DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
E LA SS. TRINITÀ
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO IN
TEMPERA CON UOVA, 2 SCENE
SULLA STESSA ICONA
BIBLIOGRAFIA : Riprodotto per mezzo della
fotografia fatta sul posto.
LUOGO ATTUALE : MUSEO DELL'ARCI-VESCOVADO
ORTODOSSO, CLUJ, ROMANIA
SPECIFICITA : COLOMBA BIANCA RAGGIANTE, IN
CENTRO S; MARIA, I 12 APOSTOLI IN
PIEDI, 6 DA OGNI PARTE



NR. SEC. TIP. : 60.18-19. OR.
DATAZIONE : SEC. XVIII-XIX (~1800)
AUTORE / TITOLO : ICONA RUSSA
LA DISCESA DELLO SPIRITO SANTO
MATERIALE / TECNICA : ICONA SU LEGNO
BIBLIOGRAFIA : G. PASSARELLI, p.212, fig. 9.
LUOGO ATTUALE : COLLEZIONE PRIVATA
SPECIFICITA : COLOMBA BIANCA SOLE RAGGIANTE
FUOCO, FIACCOLE SOPRA S. MARIA
IN TRONO ALTO E I 12 APOSTOLI
ATTORNO



POPA IOAN GRIGOROVICI, ZUGRAVUL

Ana DUMITRAN – Elena POPESCU

Abstract: Priest Ioan Grigorovici, the painter. Contribution of this article to the biography of painter priest Ioan Grigoriovici is represented by reference to some works that are unknown until now (from Colun, Coșșa Mare and Poiana Sibiului) and reevaluation of his contribution to the exterior painting of the church from Rășinari.

Cuvinte-cheie: Coșșa Mare, Colun, Craiova, Grigore Ranite, Nistor zugravul, pictură murală, Poiana Sibiului, Popa Ivan zugravul, Rășinari, stil brâncovenesc, zugrav

Keywords: Coșșa Mare, Colun, Craiova, Grigore Ranite, Nistor the painter, mural painting, Poiana Sibiului, Popa Ivan the painter, Rășinari, Brancovan style, painter

Destul de puțin cunoscut, pictorul asupra căruia ne vom opri în cele câteva rânduri care urmează a aparținut, totuși, pleiadei de artiști a celei de-a doua jumătăți a secolului XVIII, ocupând un loc de frunte într-o ierarhie a talentelor, dar și prin descendența sa, ca fiu și nepot al unor ilustre figuri, despre care se poate spune că au dominat arta românească sud-carpatică și transilvăneană deopotrivă. Semnalat în literatura de specialitate încă din 1906¹, Ioan Grigorovici beneficiază la ora actuală de două schițe biografice² care exploatează toate informațiile acumulate pe parcursul unui întreg secol de cercetare, din păcate extrem de puține. Acest articol nu are menirea să-i rescrie viața, ci doar să semnaleze câteva lucrări până acum necunoscute și să ofere o ilustrație care să permită cercetărilor viitoare o raportare utilă pentru eventuale noi atribuiri.

Numele artistului³ face trimitere la tatăl său, Grigore Ranite din Craiova⁴, probabil cel mai faimos reprezentant al celei de-a doua generații a promotorilor stilului brânco-

¹ N. Iorga, *Scrisori și inscripții ardeleni și maramureșene*, vol. II, București 1906, 201 (icoana de la Veștem, datată 1794).

² M. Porumb, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII–XVIII*, București: Editura Academiei Române 1998, 150 (vezi și M. Porumb, *Un veac de pictură românească din Transilvania. Secolul XVIII*, București: Editura Academiei Române 2003, 123); I. Abrudan, Un ansamblu iconografic inedit: pictura lui Ioan Grigorievici și a zugravilor familiei Grecu, din biserica satului Cornățel, *Revista Teologică*, 2, 2009, 324–331.

³ Artistul s-a recomandat ca „Grigoriovici” și „Grigorievici”. Noi am optat pentru forma oarecum simplificată „Grigorovici”, sub care a fost deja consacrat în literatura de specialitate de academicianul Marius Porumb.

⁴ Pentru el, vezi M. Porumb, Grigore Ranite – un pictor craiovean pelerin în Transilvania, în *Artă românească artă europeană. Centenar Virgil Vătășianu*, Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor 2002, studiu reluat în volumul de autor *Un veac de pictură românească din Transilvania*, 55–59. Un articol care valorifică o serie de noi descoperiri se află în pregătire și va fi publicat în nr. 14/2010 al revistei *Annales Universitatis Apulensis, series Historica*.

venesc, dar și un renumit dascăl de zugrăvi, activ în Oltenia, Transilvania și Banat, născut în jurul anului 1712 și atestat până în 1766⁵. Cu un asemenea părinte, se subînțelege că Ioan a beneficiat de cea mai bună instrucție, care a compensat în bună măsură înzestrarea nativă, nu la fel de remarcabilă ca cea de care au beneficiat tatăl, unchiul, Gheorghe Ranitievici, și bunicul său, Hranite.

Cea mai veche lucrare în care a fost implicat, semnând împreună cu tatăl său, este pictura murală a schitului Crasna (jud. Gorj)⁶, iar cel mai important șantier poate fi considerat biserica cu hramul „Cuvioasa Paraschiva” din Rășinari, unde, tot împreună cu tatăl său, în 1760–1761, a colaborat la execuția picturii interioare din altar și naos, a unei părți a picturii exterioare și a iconostasului dezafectat la 1785, când a fost înlocuit cu cel actual. Cea mai târzie semnalare a lui Ioan Grigorovici datează din 1798 și se circumscrie de asemenea Rășinariului, unde artistul a mai revenit la 1785, pentru completarea zugrăvelii exterioare, și în 1795, când a semnat pictura troiței de „sub Costișă”⁷. La 1798 a realizat fresca unei a doua troițe, strămutată de curând la Muzeul „Astra” din Sibiu (fig. 1–2).

Semnăturile sale de la Rășinari ne mai dezvăluie un detaliu biografic important, și anume calitatea sacerdotală, amintită prima dată în 1785, fără a se putea preciza dacă a și funcționat ca preot.

Cercetările desfășurate în ultimii ani, având ca scop lămurirea biografiei câtorva maeștrii ai penelului care au activat în cuprinsul județului Alba, ne-au scos în cale o serie de lucrări ale sale nesemnalate până acum în literatura istorică, pe care încercăm să le prezentăm în continuare.

Rămânem pentru început la fresca exterioară de la Rășinari, unde semnătura și datarea „Popa Ioan Grigorovici zugrav, 1785 iunie 27”⁸, amplasate deasupra scenei *Coborârii la iad*, au condus la concluzia că aceasta ar fi una dintre contribuțiile sale⁹. Recent, ea a fost reatribuită primei etape a zugrăvirii, anume anului 1758 și zugrăvilor Nistor Dascălul și Popa Ivan¹⁰. Deasupra semnăturii, în ochițele de asemenea zugrăvite

⁵ Ultima semnalare ni-l prezintă în calitate de martor și autor al unei icoane miraculoase; vezi *Icoana plângătoare de la Blaj. 1764*, ediție coordonată de I. Chindriș, Cluj-Napoca: Editura Clusium 1997, 53

⁶ „1759 pis. Grigorie Zugrav i sin ego Ioan” (M. Porumb, *Dicționar*, 320; la p. 150 aceeași pictură este datată 1757; tot datarea 1757 la M. Porumb, *Un veac de pictură*, 58, unde se precizează și că pictura a fost terminată la 1759). Șt. Meteș, *Zugrăviile bisericilor române, Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice. Secția pentru Transilvania*, 1926–1928, datează și el pictura în 1759, dar îl citează pe Alexandru Ștefulescu, semn că nu a citit personal inscripția.

⁷ I. Abrudan, *Un ansamblu iconografic inedit*, 328.

⁸ Anul a fost redat cu cifre arabe, în vreme ce pentru indicarea zilei s-au folosit slove chirilice. Acest fapt a făcut ca data să fie citită până acum „1785 iunie 13”. Vezi trimerile de la nota următoare.

⁹ M. Porumb, *Dicționar*, 327, și *Un veac de pictură*, 51; I. Abrudan, *Un ansamblu iconografic inedit*, 327.

¹⁰ Saveta Pop, *Pictura murală exterioară a bisericii Cuvioasa Paraschiva din Rășinari*, în *Eshatologie populară*, editori Avram Cristea, Jan Nicolae, Alba Iulia: Editura Reîntregirea 2010, 161–162; Saveta-Florica Pop, Elena-Daniela Cucui, Ana Dumitran, *Zugravul Nistor Dascălul din Rășinari, Nemus*, 5, 9–10, 2010, în curs de apariție.

în cea mai mare parte de cei doi rășinarieni, se află însă adevărata contribuție a lui Ioan Grigorovici, vizibil diferită prin manieră și coloritul strident. Este vorba de reprezentările *Apostolilor Tit, Varnava, Ioan și Timotei* (fig. 3–4). Nuanța de verde cu care sunt redată vrejurile din fundal pare să fie nota sa caracteristică, cu ajutorul căreia îi pot fi atribuite mai multe scene de pe fațadele de sud și de nord, aproape cu totul distruse însă de intemperii și de intervenția de lărgire a ferestrelor. Singura imagine relativ bine păstrată este cea a *Maicii Domnului cu Pruncul* (fig. 5), situată pe pilastrul ce separă reprezentarea *Arhanghelului Mihail* (operă a Popii Ivan) de o alta a cărei temă nu mai poate fi astăzi reconstituită și care, prin colorit, îl indică tot pe Ioan Grigorovici. Datarea lor poate fi la fel de bine 1785 ca și 1760–1761.

Am semnalat deja¹¹, în legătură cu un alt artist originar din Craiova, prezența lui Ioan Grigorovici în biserica de lemn din Poiana Sibiului, unde a zugrăvit iconostasul păstrat astăzi parțial, după înlocuirea, în 1791, cu cel datorat lui Vasile Munteanu din Săliște. Amplasată pe timpanul de vest, *friza Apostolilor* reiterează figuri deja familiare pentru cercetătorul familiarizat cu opera artiștilor din familia Ranite. Izvoadele sunt aceleași, doar desenul este mai puțin sigur și coloritul estompat de patina timpului. Impozante prin dimensiuni, *Maica Domnului cu Pruncul* (fig. 6) și *Adormirea Maicii Domnului*, două dintre icoanele împărătești, dateate 1767¹², te întâmpină în pronaos. Atribuite anterior Popii Ivan din Rășinari¹³, ele nu sunt cu siguranță opera acestuia, dar atribuirea lor lui Ioan Grigorovici nu are nici ea alt reper decât asocierea cu friza Apostolilor.

Proape identic, chipul Maicii de la Poiana Sibiului se regăsește într-o icoană de la Colun (com. Porumbacu de Jos, jud. Sibiu) (fig. 7). Perechea sa, *Isus Pantocrator* (fig. 8), urmează îndeaproape icoana *Deisis* de la Rășinari, zugrăvită de Grigore Ranite la 1762¹⁴. Aceste similitudini sporesc creația lui Ioan Grigorovici cu încă două piese și o locație până acum necunoscută¹⁵.

Ultima semnalare are în vedere un grup de cinci prăznicare de la biserica din Copșa Mare (com. Biertan, jud. Sibiu). Două dintre ele au, pe verso, datarea 1774 și semnătura „Ioann Grigoriovici zugrav ot Craiova” (*Nașterea Maicii Domnului* – fig. 9a-b) și „Ioan Grigoriovici zugraf, Ghijasa de Susu” (*Învierea lui Isus*, în varianta *Coborârii la iad* – fig. 10a-b). Celelalte piese ilustrează scenele *Schimbării la Față* (fig. 11), *Înălțării lui Isus* (fig. 12) și *Adormirii Maicii Domnului* (fig. 13). La 1977 ele se aflau depozitate în casa parohială din Copșa Mare. Acestui grup i se poate adăuga fără dubiu o icoană a *Nașterii lui Isus* care, un an mai târziu, a făcut obiectul unei treceri frauduloase a fron-

¹¹ Ana Dumitran, Elena-Daniela Cucui, *Simon Bălgrădeanul*, Alba Iulia 2009, 9–11.

¹² Semnalate de N. Iorga, *Scrisori și inscripții ardeleni și maramureșene*, vol. II, 146.

¹³ Ioana Cristache-Panait, Rolul zugravilor de la sud de Carpați în dezvoltarea picturii românești din Transilvania (secolul al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea), *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, Seria Artă Plastică, 31, 1984, 76

¹⁴ Pentru ilustrație, vezi M. Porumb, *Dicționar*, 319, și *Un veac de pictură*, il. 109.

¹⁵ Semnalate de V. Literat, Biserici din Țara Oltului și „de pe Ardeal” zugrăvite de o familie de pictori, *Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice. Secția pentru Transilvania*, 1932–1938, 29–30 și M. Porumb, *Dicționar*, 85, icoanele nu au fost până acum atribuite.

tierei, fiind recuperată și predată Complexului Muzeal Arad în 7 septembrie 1978 (inv. nr. 3652), fără nicio mențiune însă în legătură cu proveniența (fig. 14). Ne conduce la această concluzie nu doar aspectul general, care indică certamente că este vorba de același artist, dar pentru integrarea sa în grupul de la Copșa Mare pledează și dimensiunile, de 31 × 23 cm, identice la toate piesele discutate aici.

Dincolo de lucrările în sine, foarte prețioase sunt cele două semnături, care vorbesc, una de locul de origine al zugravului sau, mai degrabă, al familiei sale, cealaltă de posibilă sa reședință, pe care istoricii o caută de mai multe decenii, aglomerarea lucrărilor artistului în zona Sibiului justificând bănuiala că s-ar fi stabilit undeva „în părțile Sibiului, poate chiar la Rășinari”¹⁶. Asocierea între numele lui Ioan Grigorovici și Ghijasa de Sus (com. Alțâna, jud. Sibiu) nu poate face abstracție de un alt pictor activ la Rășinari, atestat deocamdată doar aici, în calitate de cosemnatar al iconostasului de certă factură barocă, instalat în același an în care Ioan Grigorovici își lăsa semnătura pe exteriorul bisericii. Prețioasa mențiune: „De Gheorghie Zug[rav] sin Iacovi, 1785. Ioan Chiș Zug[rav]”, lăsată pe icoana *Maicii Domnului cu Pruncul*¹⁷, nu mai poate fi astăzi studiată, pentru a se verifica dacă numele a fost citit corect, tot așa cum nu mai poate fi verificată nici lectura documentului descoperit în 1931 în baldachinul de deasupra prestolului, în care, la 1795, numele celui de-al doilea zugrav era indicat sub forma „popa Niț din Gijasa de sus”¹⁸. Extragerea contribuției sale din pictura iconostasului este, de asemenea, imposibilă, deși la prima vedere ea pare unitară și datorată exclusiv lui Gheorghe, nimeni altul decât fiul talentatului zugrav rășinărean Iacov, stabilit spre mijlocul secolului la Feisa, lângă Cetatea de Baltă. Semnătura comună exclude o asemenea concluzie, dar aspectul unitar al picturii și-ar putea găsi explicația dacă la 1785 Ioan Chiș era încă doar ucenic. Desigur, într-o asemenea ipostază nu-l mai putem identifica cu Ioan Grigorovici, dar ne gândim la Ioan din Poplaca¹⁹, de la care se păstra în casa episcopală din Rășinari o icoană a *Maicii Domnului cu Pruncul* (fig. 15), tot el putând fi, cel mai probabil, acel „Ioan Zugrav” a cărui semnătură poate fi citită la proscomidiar, dedesubtul imaginii cu *Năframa Sfintei Veronica*, dar și autorul frescei din pronaos, până acum neatribuită.

În documentul redactat la 1795 de protopopul Sava Popovici, o adevărată dare de seamă a cheltuielilor făcute cu înfrumusețarea bisericii în perioada 1787–1795, remarcăm o serie de nepotriviri care pun un serios semn de întrebare asupra detaliului care ne interesează aici. Anume, el afirmă că iconostasul a fost zugrăvit în 1787, dar atât semnăturile de pe icoana *Maicii Domnului*, cât și mențiunea „1785” de pe icoana-prăznicar reprezentând *Nașterea lui Isus* indică certamente anul 1785. Această confuzie, greu de scuzat în condițiile în care autorul textului avea contact direct cel puțin cu icoana împărătească, în fața căreia rostea periodic binecuvântările, ar putea viza și numele celui de-al doilea artist,

¹⁶ M. Porumb, *Un veac de pictură*, 51.

¹⁷ *Apud* M. Porumb, *Dicționar*, 77.

¹⁸ E. Cioran, Biserica cu hramul Cuvioasa Paraschiva din Rășinari, în *Omagiu Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan Mitropolitul Ardealului*, Sibiu 1940, 334.

¹⁹ M. Porumb a remarcat, de altfel, legăturile stilistice ale creațiilor sale cu cele ale pictorilor activi la Rășinari (*Dicționar*, 184; *Un veac de pictură*, 51).

pe care el oricum îl redă într-o formă total diferită: „popa Niț din Ghijasa de Sus”. Niț(ă) poate fi o lectură greșită²⁰ sau – și mai probabil – poate fi un diminutiv de la Ioniță²¹, dar identitatea sa cred că trebuie asociată mai degrabă cu cea a zugravului care, în paralel cu zugrăvirea iconostasului, ostenea la completarea picturii murale exterioare. Tot la 1795 „s-au făcut Proscomidia [...] și s-au învoit sfântul oltariu cu zugrăvitul”, dar numele artistului nu a reținut atenția protopopului, deși faptul era foarte recent, în schimb a menționat diverse alte nume ale celor care au sculptat și aurit mobilierul de cult. Lipsa de interes a lui Sava Popovici pentru numele pictorului angajat la 1795, un „Ioan Zugravul”, după cum îl deconspiră semnătura de la proscomidiar, nu este, bineînțeles, un argument pentru identificarea popii Niț din Ghijasa de Sus cu Ioan Grigorovici din Ghijasa de Sus, dar câte șanse poate avea scenariul în care la Ghijasa de Sus trăiau în același timp doi zugravi cu numele Ioan și amândoi erau chemați în 1785 la Rășinari pentru a primi de lucru la înfrumusețarea bisericii? Fără a o putea considera mai mult decât o simplă ipoteză, identitatea propusă, permisă de semnătura de pe icoana de la Copșa Mare, completează în mod fericit puținul pe care-l știm despre Ioan Grigorovici, indicând o zonă unde e posibil să mai fi supraviețuit creații de-ale sale, care își așteaptă încă descoperitorii.

Dincolo de aceste speculații, rămâne realitatea atașamentului celor din Rășinari față de zugravul încă tributar tradiției brâncovenești, într-o lume în care oferta artistică era tot mai diversificată, iar preferința pentru modelele occidentale tot mai exprimată.

Explicația figurilor:

- Fig. 1 Ioan Grigorovici, Scenă din ciclul *Patimilor lui Isus*, Rășinari 1798, troița de „sub Costișă” (azi în Complexul Muzeal Național „Astra”, Sibiu). Foto: Ana Dumitran
- Fig. 2 Pisania cu semnătura zugravului: „Popa Ioan Grigorievici zugrav”, Rășinari 1798, troița de „sub Costișă” (azi în Complexul Muzeal Național „Astra”, Sibiu). Foto: Ana Dumitran
- Fig. 3 Ioan Grigorovici, *Apostolii Tit și Varnava*, Rășinari 1785. Foto: Mihai Lazăr
- Fig. 4 Ioan Grigorovici, *Evanghelistul Ioan și Apostolul Timotei*, Rășinari 1785; semnătura zugravului: „Popa Ioan Grigorievici zugrav, 1785, iunie 27”. Foto: Mihai Lazăr
- Fig. 5 Ioan Grigorovici, *Maica Domnului cu Pruncul*, Rășinari 1760–1761 sau 1785. Foto: Mihai Lazăr
- Fig. 6 Ioan Grigorovici (atribuire), *Maica Domnului cu Pruncul* (detaliu), Poiana Sibiului 1767. Foto: Ana Dumitran
- Fig. 7 Ioan Grigorovici (atribuire), *Maica Domnului cu Pruncul*, Colun. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1977
- Fig. 8 Ioan Grigorovici (atribuire), *Isus Pantocrator*, Colun. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1977
- Fig. 9a Ioan Grigorovici, *Nașterea Maicii Domnului*, Copșa Mare 1774. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1977

²⁰ Cf. M. Porumb, *Un veac de pictură*, 51, nota 67.

²¹ Observația lui M. Porumb, *Dicționar*, 77.

- Fig. 9b Semnătura zugravului: „Ioann Grigoriovici ot Craiova, 1774”. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1977
- Fig. 10a Ioan Grigorovici, *Învierea lui Isus*, Copșa Mare 1774. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1977
- Fig. 10b Semnătura zugravului: „Ioann Grigoriovici, Ghijasa de Susu, 1774”. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1977
- Fig. 11 Ioan Grigorovici, *Schimbarea la Față*, Copșa Mare 1774. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1977
- Fig. 12 Ioan Grigorovici, *Înălțarea lui Isus*, Copșa Mare 1774. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1977
- Fig. 13 Ioan Grigorovici, *Adormirea Maicii Domnului*, Copșa Mare 1774. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1977
- Fig. 14 Ioan Grigorovici (atribuire), *Nașterea lui Isus*, Complexul Muzeal Arad, inv. nr. 3652. Foto: Ana Dumitran
- Fig. 15 Ioan din Poplaca, *Maica Domnului cu Pruncul*, Rășinari. Foto: Ioan Haralambie Popescu 1976



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4

Fig. 5



Fig. 6





Fig. 7



Fig. 8

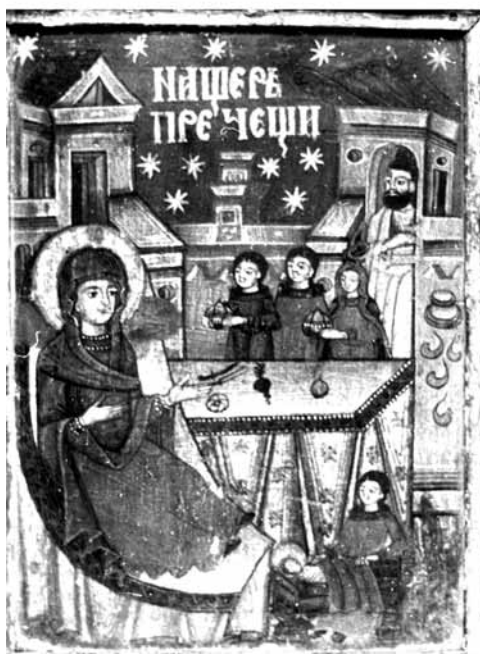


Fig. 9a



Fig. 9b



Fig. 10a



Fig. 10b



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 14

Fig. 13



Fig. 15



REPERE CULTURALE VECHI ȘI NOI ÎN COMUNITATEA CATOLICĂ DE LA CHILIOARA – SĂLAJ

Camelia BURGHELE

Abstract: Old and new cultural landmarks in Chilioara catholic community – Sălaj. Religion belongs, in the community of the traditional village, to a feeling of collective faith, in which religious gesture is a social gesture, which manifests through appartenance to a church: this fact can be achieved by different religious patterns: going to church on Sundays and on holydays, pilgrimages, upholding moral values and good manners.

In Chilioara, as in all old village communities, going to church is taken as a peak in sacredness just as festing and baking holy bread. Any breaking of the ancient rules is strongly condemned by the community. The archaic village strictly regulates festing days, continuously overlapping the moral and ethical effects of these events over their healing effects. In the same respect, mothers are careful so that their daughters grow to be well mannered so noone could say anything bad about them.

For the romanian pesant, holydays were so important that it was believed all the calendar had been arranged on top of these celebrations. Holydays were seen both as religious and magical and they generated a special moment, as to these holydays all the villagers were present. Holydays were defined between the concrete level – going to church, spiritual redemption, miracle, resting, fun – and the performance of magical ritual acts.

A common landmark for the village, part of the collective memory, remembered by each individual, were the pilgrimages, especially those at Nicula. Pilgrimage is a special form of collective devotion, an act of volunteership which leads to intensifying the christian life, trough common prayers and meditation.

Today, in Chilioara, in the old village church an orthodox priest serves. Nearby however, a new greek-catholic church has been built which not only shelters St Nicolae the Jerarch's bones but most notably for all the christians, this is the place where St Anton's bones were brought from Padova, fact which turns the church in Chilioara a formidable center for pilgrimage.

Facing the massive process of de-population, as all the young work in Italy, the village does not progress one bit from an economical stand point and the construction of a church, with Italian support, could be a break for the village: all have high hopes in the pilgrimages to the bones of St Anton of Padova and in the rebirth of a village which does otherwise lose every day more grounds to the confort given by the euro incomes of the young who used to animate it once.

Keywords: traditional village, going to church, pilgrimage, spiritual redemption, miracle, magical ritual act, greek-catholic church

I. Biserica, postul și buna cuviință – obligatorii în satul tradițional

Sentimentul religios ține, în comunitatea satului tradițional, de un sentiment de pietate colectivă, în care *gestul religios* este un *gest social*, manifestat prin apartenența la Biserică; acest lucru se poate realiza prin intermediul diverselor formule ale atitudinii și comportamentului religios: mersul la biserică duminică și în sărbători, pelerinajele, cultul sfinților, al icoanelor și al crucii. Raportarea la Biserică a întregii comunități este dovada unui sentiment de pietate clădit pe ideea că biserica este un simbol al comunității cu divinul. Biserica este cea care veghează viața țăranului nu doar funcțional, ci și spiritual, nu doar în zilele de sărbătoare, ci și în momentele principale ale vieții: nașterea, căsătoria, moartea, configurând, astfel, un sistem bine conturat de credințe¹.

Mersul la biserică era asumat ca un act de o sacralitate maximă, la fel ca și ținutul posturilor, participarea la sărbători sau făcutul prescurilor. Orice abatere de la regulile strămoșești era puternic taxată de comunitate. Biserica era „le centre autour duquel s'organise l'existence de l'individu”, iar raportul dintre sacru și profan era unul dinamic, pentru că „pour les paysans, l'univers est saint /sacré), non pas en lui – même, mais en tant que création de Dieu”².

Mărturiile sătenilor argumentează tot acest eșafodaj al credinței și moralei creștine:

Când am fost io tânără erau tare credincioși oaminii, și tineretu, că doară ț-am spus cum merjeau și la Nicula pă jos tinerii. La biserică? O, Doamne, tătă lumea merea la biserică. Tătă lumea. Și ne spovedeam și ne cuminecam în prima vinere din lună. Și țăneam postu lu Sfântu Anton, nouă marți, mai ales după Ziua Crucii³.

Duminica, când meream la biserică, ne îmbrăcam frumos și meream cu capu gol la biserică, nu luam năframă și ne împleteam frumos părul, în trii și îl făceam concii. Fetele măritate nu o umblat în veci cu capu gol și aveau concii⁴.

Atunci tăți oaminii merjeau la biserică și după amiza la vecernie. Tătă lumea era la biserică și tăt tineretu. No, ala era ciufulit rău în sat care nu merjea la biserică. Și era disprețuit de toată lumea⁵.

Doamne feri, ce tare era înjosit care nu merjea la beserică. Feciorii, fetele, tătă lumea o mârș la beserică, o fost plin acolo⁶.

Îi duceam pă prunci în tătă duminica la biserică. Când erau mici, stăteau lângă mamă. În față stăteau bărbații și femeile stăteau înapoia lor. Cum s-o gătat bărbații, era strana, unde stătea preoteasa. Și deacu stătea în strana dă cătră bărbați, aproape de popă, că cânta cu el. Fătu îl ajuta pă popă și îi dădea ce-i trebuie.

¹ D. Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII–XX)*, Cluj Napoca: Editura Dacia 1997, 195–196.

² R. Răutu, V. Mihăilescu, Viorica Nicolau, M. Gheorghiu, V. Toma, *L'expérience du sacré dans la société roumaine actuelle*, în *Annuaire roumain d'anthropologie*, 39, 2002, București 2002, 120.

³ nana Jenica Barbolovici, a Velenii.

⁴ nana Florica Sabou, Păvăloaia.

⁵ nana Măria Mureșan, Muroaia.

⁶ nana Jenica Horincar, a Dorucului.

Femeile bolnave nu să duceau la beserică.

Prescurile le făcea femeile bătrâne, văduvele, femeile iertate. Amu, câteodată, mai făceau și femeile tinere, da să fie tistașe și să nu aibă uom. Prescurile s-o făcut sâmbăta, da dacă o fost ceva și nu s-o putut, s-o făcut joia, că vinerea nu să coc prescuri, că zicea că vinerea o ars pă Maica Sfântă și nu-i bine să coci în cuptor, nici pă lespede nu-i voie să coci. Duminica dimineța să duceau prescurile la beserică, că ele să făceau pă rând, pântru tătă duminica făcea cineva prescură, să fie la beserică⁷.

Să spovedeau oamini și să cuminecau. În prima vinere din lună te duceai și te spovedeai și te împărtașeai. Atunci femeile țineau post pântru Inima lui Isus, câte nouă vinere. Și prima vinere din lună îi tare importantă. Și pruncii să spovedeau dă mici, de la șapte ani, trebuia să fie pregătiți⁸.

Rugăciunile, fie spuse în anumite momente ale zilei (mai ales dimineța și seara), fie dedicate fiecărei zile în parte, fie cele *ad hoc*, fie cele speciale, erau resimțite ca stări pietale de maximă intensitate, dat fiind faptul că se considera că întreaga viață creștină, sub forma ei personală sau comunitară, se întemeiază pe rugăciune, ca pe o manifestare elementară a identității creștine. Rugăciunea este o exprimare a religiei trăite, o consecință a cunoașterii religioase, articulată pe două componente: instrucția religioasă (catehetizarea) și sistemul de norme al exercițiului pietății⁹.

Față de rugăciunile pomenite mai sus, mediul greco-catolic se particularizează prin prezența unor rugăciuni specifice, ca urmare a diseminării unor credințe referitoare la lărgirea repertoriului de sfinți care pot intermedia indulgențele de la Mântuitorul sufletelor. Studiile de antropologie religioasă vorbesc mai ales de rugăciuni închinare Fecioarei Maria, prezente în număr mare și în mediul ortodox, dar și de cele dedicate Preasfintei Inimi a lui Isus, cele pentru sfântul Anton de Padova (cu novena din zilele de marți, în care sfântul Anton este recunoscut ca un sfânt al minunilor și este invocat pentru dobândirea unor haruri deosebite), rugăciunea sfintei Tereza a Pruncului Isus (cu manifestări de pioșenie particulare), rugăciunea rozarului, răspândită după 1855, după minunea de la Lourdes (Franța), cu evocarea celor 15 mistere, precum și despre rugăciunile de indulgență, adică „rugăciuni de iertare vremelnică”, consacrate de Scaunul Papal pentru lumea greco-catolică românească în 1902¹⁰.

Postul se ținea cu sfințenie, pentru că zilele de post erau considerate ca momente de intensitate maximă a pietății, purificatoare prin forța credinței, „ca un reper important în calificarea exemplară a unei vieți creștine”¹¹.

În imaginarul colectiv popular, postul este valorizat nu doar terapeutic – fiind recomandat de doctori pentru eliminarea unor toxine din organism, pentru purificarea acestuia și evitarea unor abuzuri – ci și la nivel simbolic, pentru că oferă fiecărui om în parte șansa de a reface starea primordială de sănătate (perturbată de Adam întâi de toate la nivelul actului consumului alimentar, prin mâncarea poamei interzise). Asocierea sa

⁷ nana Măria Meseșan, a lui Victor.

⁸ nana Măria Sabou, a Viroanii.

⁹ D. Radosav, *Sentimentul*, 79–80.

¹⁰ *Ibidem*, 106–110.

¹¹ *Ibidem*, 221.

cu „vechi prescripții igienice, care urmăreau decongestionarea organismului de toxinele produselor animaliere, este plauzibilă în măsura în care știm că în Europa, până în anii 1550, consumul de carne era foarte mare, mult mai mare decât după această dată”¹².

Satul arhaic reglementa cu severitate „ținerea” zilelor de post, continuând să supra-pună efectele morale și etice ale acestuia peste cele curative; restricțiile referitoare la alimente se întindeau chiar și asupra ustensilelor de bucătărie (vechile recuzite culinare din Ardeal conservă vase în care se gătește *de dulce*, dar și vase speciale pentru măncarea *de post*; mai mult, podișoarele în care se păstrau lingurile de lemn aveau două despărțituri, pentru ca lingurile cu care se mânca de dulce nici măcar să nu se atingă de lingurile cu care se consuma măncarea de post).

Reglementările bisericești și presiunile sistemului cutumiar erau amplificate gradual în individ de convingeri interioare generate de efectele benefice asupra moralului, asupra stării organice, asupra sănătății, astfel încât „abstinența impusă de post (alimentară, comportamentală, sexuală) mobilizează în omul societății tradiționale resurse spirituale inhibitorii, datorită cărora el poate rezista solicitărilor postului. Ele izvorăsc, desigur, din perpetua dorință de realizare a stării de puritate necesare comunicării cu divinitatea (sau cu strămoșii) pentru a le câștiga bunăvoința și a asigura protecția lor asupra vieții oamenilor și animalelor din gospodărie. De aici, renunțarea, în genere benevolă, la anumite alimente considerate impure, oferirea de ofrande alimentare, ca și asumarea unor interdicții comportamentale”¹³.

*În post mâncam mămăligă cu mujdei și cu silvoită și cu moare, și plăcintă cu silvoită, și păsulă; atunci nimeni nu mânca de dulce, toată lumea ținea post, și când tăiam porcu nu mâncam, și de erau copii. După ce tăiam porcu, spălam oalele și lighienele în care lucram cu carnea, le spălam cu leșie, că era post și după aceie nu puteam face mănca de post în vasele alea în care o fost carnea... le leșiem cu leșie în oală, să nu mai aibă unsoare pă iele și după aceie făceam iară mănca de post în oalele alea. Aveam linguri de lemn și și alea le leșieam, să nu rămână nimic pă iele uns. Nici la copii nu să dăcea din porc nimic până în sara de Crăciun. Atunci făceam sarmale cu orez și mâncam prima dată de dulce după post*¹⁴.

*Postu o fost post. Nu era danț și bătrânii fierbeau vasele cu leșie să nu fie cu dă dulce pă ele. Până la Paști nu mâncam clisă ori carne... mai mâncam, poate, câte on pic de lapte, da carne și clisă, nu. Nici nu am avut clisă atunci, că dacă o fost o bucată, o țânut-o să fie la Paști, la sarmale. Mănca de aceie o fost mai sănătoasă. Făceam în tăta dimineața mămăligă... mai puneam câteodată, după ce tăieam porcu, câte o jumărucă de clisă, da altfel era numa goală, ori cu lapte*¹⁵.

Astfel, pentru sentimentul religios al comunității țărănești, „păstrarea și practicarea posturilor, alături de respectarea sărbătorilor și a prezenței exemplare la fenomenul liturgic, este un vot care califică viața creștinului și a comunității”¹⁶.

¹² Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București: Editura Enciclopedică 1996, 105.

¹³ *Ibidem*, 112.

¹⁴ Nana Măria Sabou, a Gligoresii.

¹⁵ Nana Jenica Horincar, a Dorucului.

¹⁶ D. Radosav, *Sentimentul*, 223.

Studiile despre lumea satului se focalizează întotdeauna pe o ordine morală instituită de bunul simț și de buna cuviință, adică de poziții clare ale țăranului față de libertate, față de constrângeri și de raporturile cuivicioase cu socialul și divinul: un raport între real și posibil, care intră mai mult sub incidența activității spirituale¹⁷.

Mamele aveau grijă ca fetele să fie cuivicioase și să nu poată spune nimeni nimic rău despre ele:

Altfel o fost atunci tineretu. Dacă m-o petrecut acasă on drăguț, apui n-o stat cu mine tare mult în poartă, m-o lăsat și s-o dus că imediat o ieșit măicuța ori tătuca și s-o uitat la noi... Dacă stăteam on pic mai mult numa auzeam cum bătea măicuța în șpor, și ala era semn că trebuia să fug în casă... Ori dacă ieșeam după un băiat, că venea la noi în habă, sara, și așe zăcea, să-l petreci, zăcea măicuța: – No, nu că-i sta afară cu el până după mniazănoapte, on minut numa și hai în casă...¹⁸.

Mă duceam la danț, că să făcea aci, într-o șură. Da nu era noaptea, ferească Dumnezeu, nu stătea nimeni după ce vinea gulea, după șapte, opt. Până acolo s-o distrat, da după aceie, nu¹⁹.

Atunci o fată nu s-o măritat dacă nu o fost fată cum o făcut-o mă-sa. Da amu de-aceie nu-i bine în lume, că au multe păcate oamini²⁰.

O, țucu-te, atunci erau cu balț, da amu ... nu mai face nime d-alea. Că aceie însemna că-s fete fecioare. Atunci așe să măritau, fete fecioare și feciori holtei, așe-i vestea popa la biserică: fecior holtei și fată fecioară. Atunci să cununau mulți, amu stau câte trii-patru ani laolaltă și numa după aceie să cunună...²¹.

Pentru țăranul român, sărbătorile erau atât de importante încât se credea că întreg calendarul era ordonat în funcție de sărbători. Sărbătoarea configura un timp sacru, o zi dedicată lui Dumnezeu, care, prin sacralitate și credință se deosebește de celelalte zile dedicate omului și muncii. Judecată astfel, sărbătoarea întrerupe șirul zilelor de muncă, adică timpul profan, și dă un caracter ritmic curgerii timpului. Altfel spus, sărbătoarea, în concepția tradiției populare, fixează, deosebește și leagă părți ale timpului, pentru a-i da acestuia un ritm ordonat, o curgere firească²².

Sărbătorile erau marcate cu ambele lor componente: religioasă și magico-ritualică și configurau un moment special, pentru că la sărbători participa tot satul. Sărbătorile se defineau între planul real – mersul la biserică, primenirea spirituală, trăirea pleneră a miraculosului, odihna, distracția – și săvârșirea unor acte cu caracter magico-ritualic: ocrotirea de strigoii sau anihilarea acestora prin scenarii apotropaice, practicile divinatorii, scenariile magico-ritualice aducătoare de noroc.

Oamenii se primeneau de sărbători, și sufletește și trupește, dar la fel se primenea și casa; apoi se făceau mâncăruri speciale și se performau toate acele obiceiuri care aveau menirea să îi sfințească pe toți ai casei și să facă din sărbătoare un eveniment cu caracter special în viața satului tradițional²³.

¹⁷ E. Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București: Editura Humanitas 1997, 248.

¹⁸ Nana Jenica Horincar, a Dorucului.

¹⁹ Nana Măria Sabou, a Viroanii.

²⁰ Nana Susana Vaida, a Trăinoaiei.

²¹ Nana Florica Sabou, Păvăloaia.

²² E. Bernea, *Spațiu, timp*, 197–199.

²³ V. Băncilă, *Duhul sărbătorii*, București: Editura Anastasia 1996, 47–67.

La sărbători, tare fain gătam casa, mai ales patu: puneam pă pat lipideauă mândre cu cipcă, țoale frumoase, în coște și puneam pă el perne, nouă, așe: trii, șase, nouă, tăte cu fețe mândre, așe să găta patu. Și puneam pă părete șterguri mândre, țăsute în război, după blide, tăt după două blide puneam o ștergură, că erau așe, mai mari făcute, și puneam tăt după două blide o ștergură lungă. Și puneam blidele dese, să fie faine. Și puneam pă după ele șterguri și era împodobită casa dă numa-numa. Așe era la Paști și la Crăciun. Unde aveai o cameră dă nu ședeai vara, le lăsaî acolo tăt timp, da acolo unde stăteam și făceam mîncarea, acolo le luam jos²⁴.

Pom de iarnă făceam din păsulă. Și aranjam frumos casa dă Crăciun. Făceam pom din păsulă, cu hârtie colorată și cu prime. Alții făceau pom din paie de săcară, da numa așe, ca să fie mai frumos în casă; îl acățau pă sus, așe, dă frumusețe. Femeile numa atunci își puneau ștergurile la blide, de Crăciun și dă Paști. Prima dată să lipea pă jos cu pleavă, și să mătura bine să fie frumos. Femeile își unjeau cu fotoghin scaunele și lădoaiele, să schimbau paiele în paturi, să punea lipideu frumos pă pat, cu cipcă, și să punea pă pat țol de lână, din ala în două culori și aveam perini, nouă, și le puneam așe: trii, trii, trii. Erău perini d-alea cosute frumos pă partea aia care să vedea. Și puneam ștergurile după blide și puneam perdele în feresti, că noi aveam brodate, așe, cu colț.

De mîncare, la Crăciun, făceam piroște cu curechi morat cu rișcaș, că în rest făceam numa cu păsat și băgam picior afumat în mijlocu lor și erau tare bune. Și frigeam carne de porc, mai ales coaste și aveam slănină și cărnaț și aceie era cina. Și colac cu silvoit și cu brânză, da nu prăjituri, ce coptături. Și pită numa atunci făcea din fărină, în rest, numa mălai. În rest, pătură stoarsă, cartofi și păsulă. Și porcu era mic, că nu areau atunci porci mari²⁵.

La Crăciun făceam colac la feciori. Făceam colac la feciori, care de care mai mândru, da nu știem care l-a lua, că nu să spunea. Să numeau feciorii între ei, înainte de Crăciun, când să tâlneau și fecare zăcea: – Io vreau să ieu colacu de la cutare, io de la cutare. Și când vineau cu corinda, unu lua colacu, ala care era numit, da fata nu știa... io mai știem, că aveam frați și mai îmi spunea... da altfel nu știei. Făceam colac acasă atunci, pântru feciori, deși, Doamne, rău era dă fărină... da făceam colac frumos și fecioru îl lua di pă masă. Când vineau feciorii cu corinda, corindau și fecioru ala numit, lua colacu di pă masă. Apui dacă ne plăcea de fecioru ala, era bine, da dacă nu, ne era ciudă... De-ți plăcea, de nu-ți plăcea, el o luat colacu, apui noi cât ne-am trudit să-l facem bun...²⁶.

La Paști făceam piroște și ouă roșii. Le vopseam cu coji de ceapă și cu frunze de nuc ori de soc. Și mai făceam câte o pască și duceam pască și ouă și câte on picior de porc și le puneam într-o coșarcă, cu o ștergură mândră și le duceam la beserică și le sfințea popa și după aceie mîncam, că erau sfințite. Câteodată mai punea și caș, și on picior de porc, frumos, lângă ouă și lângă pască și le sfințea popa la sclujbă, nu la Înviere, ce la Sclujba Mare. Așe era obicei, să mîncăm din ele că-s sfințite. Care avea, tăia și mie²⁷.

Boboteaza era, în lumea satului, una dintre sărbătorile cu conotație dublă: religi-oasă și magică (prin practicile de aflare a ursitului):

²⁴ Nana Jenica Barbolovici, a Velenii.

²⁵ Eadem.

²⁶ Nana Rozuca Bicăzan, a Bumbului.

²⁷ Eadem.

La Bobotează vinea popa să sfințească casele, da acolo unde erau fete fujite, nu să băga popa. Unde erau așe, necununați, cu fete fujite cum să zăcea atunci, nu să băga popa. Popa sfințește casa și ocolu. Fetele făceau pască, cu o zî înainte de Bobotează. Și în sara de Bobotează nu mâncam nimic, ajunam, no, ala o fost ajun, nu mâncam tăță ziua nimic. Și sara mâncam pasca și ne culcam și așe ne era de sete... mă tăț sculam să beau apă. Și l-am visat pă moșu, da și el m-o visat pă mine.

Luam busuioc de la popa când venea la Bobotează, da io și amu mai ieu busuioc, că așe să zăce că-i bine să îl ai în casă că ala aduce noroc²⁸.

O trecere în revistă a principalelor sărbători ținute în tradiția populară oferă prilejul de a vedea din nou complementaritatea rolurilor jucate de fete, pe de o parte, și de feciori, pe de altă parte, respectiv o secționare a practicilor sociale și magice din timpul sărbătorii, tot în funcție de gen (masculin și feminin). Astfel, există un timp al anului când acționează mai ales feciorii, care susțin mai ales practici sociale și există un alt timp, care este receptat ca fiind al fetelor, și care este eminentemente magic. Din nou rolurile se compensează și acest lucru poate fi urmărit într-o înșiruire a sărbătorilor de peste an²⁹.

La Sângiorz meream dupămiază la danț și după danț așe ne udau cu apă... Îmi aduc aminte că făceam danțu la școală, când să făcea școala și podu la școală încă nu era făcut. Și o mârș feciorii acolo sus, și o aruncat apă păstă noi acolo, la danț, dă sus... doamne, ce o fost atuncea... o zâs: – Sângiorzu, Sângiorzu! Amu nu mai face nimeni.

Da, și altădată, te duceai undeva la Sângiorz și când ieșeai afară aiște tineri, că bătrânii nu mai făceau așe, odată arunca o găleată de apă păstă tine și așe zăcea: – Sângiorzu, Sângiorzu! Obiceiu aiesta o fost la noi. Numa feciorii stropeau, feciorii stropeau fetele³⁰.

În sara de Sângiorz mergeam după rug d-ala sălbatic. Meream pă coaste, după rug și puneam pă la poartă și pă la ușa poieții și pă la oi, să nu vină noaptea strâgoile, că așa să zăcea că în noaptea dă Sângiorz umblă strâgoile. Atunci vineam cu ruguri din alea și puneam păstă tăț, că să nu margă strâgoile să poarte laptele dă la vaci ori dă la oi și la poartă, să nu intre înlontru, în ocol. Strâgoii luau laptele de la vaci și dă la oi. Și să puneai și să unjea ujerete la vaci și pă oi, și puneam în fărină ai tăiat mărunț cu cuțātu, să mănânce oile și vacile, să nu le prindă strâgoii. No, io și până în ziua de astăzi am ala obicei, să ung vaca cu ai pă ujer. Când fută vaca, o ung cu ai pă la ujer și pă la coarne și îi dau ai în fărina de mălai.

La Sângiorz se pune rug la poartă, la geamuri, la poiată, că dacă ai lapte și nu pui rug la poiată, atunci vin strigoile și-ți strică vaca; să pune și la cotețe, pântru porci. Să pune ai la pragu poieții, să nu vină strigoile să ducă laptele dă la vacă, că atunci, la Sângiorz, așa-i vorba că umblă strâgoii. Nu le vede nimeni, numa te-ai trezât că nu ai lapte la vaci, ori la oi; așe s-o întâmplat la multă lume, că o fost înainte de măsuratu laptelui și strigoile o mârș pă la staur și o furat laptele dă la oi și degeaba o avut oaia mieluț că la măsurat n-o avut lapte deloc³¹.

²⁸ Nana Rozuca Bicăzan, a Bumbului.

²⁹ Gh. Șișeșteanu, *Forme tradiționale de viață țărănească*, Zalău (editură nespecificată) 1999, 69–70.

³⁰ Nana Mărie Mureșan, Muroaia.

³¹ *Eadem.*

O mare sărbătoare, la care participa, obligatoriu, în satele sălăjene, întreaga comunitate, era sărbătoare de Rusalii:

De Rusalii merjeam la țarină, cu praporii, merjeam la țarină, cu popa. Atunci tăți oamini merjeau la biserică și după amiza la vecernie. Tătă lumea era la biserică și tăt tine-retu. No, ala era ciufulit rău în sat care nu merjea la biserică. Și era disprețuit de toată lumea. Și ieșeau de la biserică cu praporii, feciorii, și fetele merjeau înainte și făceau cununi de grâu, de spice, și la care fecior ai vrut, că ț-o fost drag, la ala i-ai pus cununa de spice în preapor. Puneam cununa de spice în preapor și alea tăt rămâneau la biserică. Amu nu mai merjem, că amu-i pustiū hotaru, da atunci n-ai văzut palmă de hotar să nu fie lucrată.

La Rusalii merjeam cu apa la vie și stropeam via și aruncam apa în fântână. Așa făceam și la Bobotează, aruncam apa în fântână, că așa să zăcea că la Bobotează tăte apele se sfințesc cu apă sclujită, așa, ca apa Iordanului. Și aruncam apă în fântână și făceam cruce. Și mai stropeam cu apă pă cineva dacă era bolnav și și vacile, când fată. Așe am apucat noi de la mamele noastre bătrâne: sfințeau întărdeauna și vacile, și poiata, și porcii, și grădinile, casa, tăt. La Rusalii mărg și atunci oamenii pă la vie și pă la grădini. Și apa îi bine să o ții în casă. Îi bine să ai apă și de la Rusalii și de la Bobotează în casă, de la on an la altu. Că nu să strică³².

Un reper comun pentru sat, parte a memoriei colective, rememorat de fiecare subiect în parte, era pelerinajul la mănăstiri, mai ales la Nicula. Pelerinajul este o formă specială a devoțiunii colective, un act voluntar care duce la aprofundarea vieții creștine, prin rugăciunea comună și prin meditație.

Pelerinajul la mănăstirea Nicula, foarte cunoscută în Ardeal după ce icoana Maicii Domnului din altarul său a lăcrimat (15 februarie – 12 martie 1694), susține din plin mirabilul creștin și acreditează un tip special, particular, de pelerinaj, pe care l-am putea numi *pelerinajul terapeutic*.

Tipul acesta de pelerinaj, în scop terapeutic, este fundamentat prin chiar sferile liminare conturate în spiritualitatea folclorică de *religia populară* și de *medicina populară*, ambele cu funcții complexe în efortul sistemic al omului de a se alinia ordinii prestabilite a universului, menite să protejeze corporalitatea și integritatea individului și a societății. Religia populară poate fi văzută, prin prisma atitudinilor umane fundamentale de echilibrare, ca un demers preventiv și terapeutic, iar medicina populară – ca o modalitate religioasă de protecție a organismului individual și comunitar; ambele sisteme spirituale se definesc polisemic, făcând apel la un simbolism concret al corpului, prin care cele două metode terapeutice se leagă spiritual, implementându-se în concret, chiar dacă se construiesc prin diferențiere față de medicina și religia oficială³³.

Chiar dacă literatura religioasă nu reține strict acest termen, considerăm că importanța de excepție conferită de credințioșii pelerini tămăduirilor survenite după o călătorie din credință la *icona lacrimans* de la Nicula ne îndreptățește să-l considerăm un tip aparte

³² *Eadem.*

³³ Françoise Loux, La religion populaire comme recours preventif et therapeutique. Pratiques de mères à l'égard de leurs enfants en Normandie, în *La religion populaire*, Colloques Internationaux du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris: P.U.F.1977, 335–338.

de pelerinaj, subsumat celui generat din devoțiune. Despre finalitatea terapeutică vorbesc nu numai participanții la pelerinajele de la Nicula din Chilioara, ci și sursele istoriografice: „un număr însemnat de conți și baroni din Transilvania au fost vindecați de puterea miraculoasă a icoanei de la Nicula. Sași, maghiari și români își vor găsi sănătatea în urma pelerinajelor”³⁴.

Pe de altă parte, „pelerinajul se înrudește cu riturile de inițiere”³⁵ și, antropologic vorbind, putem subsuma pelerinajul în scop terapeutic riturilor ce sistematizează relațiile omului cu sacralul, pe fundamentul unei credințe religioase ancestrale. Ca rit, pelerinajul presupune un ansamblu de conduite și de acte – unele dintre ele codificate, altele „la vedere” – a căror solemnitate este respectată de participanții la act³⁶: pelerinii se roagă și cântă cântece religioase (mai ales cântece mariane), îngenunchează, fac mătânii, înconjoară biserica în gesturi încorporând o simbolistică aparte, sărută icoana și țin post. Toate aceste gesturi au menirea de a capta bunăvoința sfintei și de a demara obținerea efectului dorit: vindecarea bolii pentru care pelerinul întreprinde călătoria simbolică la locul sfânt.

Pelerinii sunt binecuvântați la plecare de preot, plecarea la mănăstire este precedată de o rugăciune colectivă, drumul, ca un drum inițiativ, dar și o călătorie trudnică, este făcut pe jos, însemnele creștine – praporii și icoanele – sunt etalate pe tot parcursul drumului, cântecele mariane sporesc sentimentul pietal, iar locul final al pelerinajului nu este un loc de odihnă, ci o rugăciune pentru sine și familie, și totul se concretizează într-un act sistematic de credință, așa cum arată o descriere a pelerinajului din 1930 al creștinilor greco-catolici, citată în bibliografia de specialitate³⁷.

Așadar, drumul era greu, se mergea pe jos, trei zile până acolo și trei zile înapoi, dar primenirea sufletească era mare:

În postu sfintei Mării s-o mârș în pelerinaj la Bixad și la Nicula. Ne puneam mâncare de post cu noi și mâncam pă drum. Da ne mai dădeau și oaminii. Ne așteptau oaminii la biserică, sara, pă Paraclis, că așe ne luptam să ajungem pă Paraclis și-apoi ne chemau muierile pă acasă pă la iele și ne dădeau de mâncare. Ne făceau pomană. Pă drum cântam, făceam Rozaru, Brâu și cântam cântece pântru Maica Sfântă.

Era greu, da o dată n-am vinit beteagă de-acolo. Mâncam prune, merjeam pă jos, da nu ne oboseam așa de tare. Și amu îmi vine să plâng când mă gândesc cum cântam: Nu lăsa Măicuță, să pierim pe cale... O cântam de răsuna ulița. Rugăciunile alea, ale bătrânilor și mârșu în pelerinaje o contat tare mult³⁸.

Am fost la Nicula, pă jos. Mereau multe femei, câte 30–40 de femei merjeam. Ne puneam mâncare: on dărăb de sclănină, on pic de caș, ceapă, pită ori mălai, câte o rădită,

³⁴ T. Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680 – 1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj Napoca: Editura Dacia 2001, 126.

³⁵ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar al simbolurilor*, vol. III, București: Editura Artemis 1995, 64.

³⁶ Cl. Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, Iași: Editura Polirom 2000, 86.

³⁷ D. Radosav, *Sentimentul.*, 231.

³⁸ Nana Jenica Horincar, a Dorucului.

prune uscate și din astea. Fiecare avea o straiță cu merinde. Ne arăduiam cu trii zâle înainte, ca să ajungem acolo pă sărbătoare. Merea norodu cu popă, cu preuteasa, țân minte că o fost cu noi preuteasa lui popa Erdei. O fost o femeie tare cumsăcade, o știut rogăciuni multe.

Meream cu preapori cu cunună de grâu la cruce și așe meream până la Nicula. Preaporii și crucea o duceau feciorii, că merjeau și feciori bugăți atunci, pă jos, și fete fecioare, că era tare credincioasă lumea. Eram obosiți, da cântam frunos cântări bisericesti câtă Maica Sfântă, să ne ajute³⁹.

Am mârș la Nicula la mănăstire, pă jos. Erau numa câteva bătrâne care merjeau, io am fost cea mai tânără între ele, când am mârș io prima dată. Io am fost tare bolnavă atunci și o zâs o femeie câtă mine: – No, hai tu dragă la Nicula, că Dumnezău te-a vindeca. Și io chiar așe am crezut, că acolo m-oi întâlni cu Dumnezău. Și am picat jos o dată de bolnavă ce am fost, pă drum, da mi-am revenit și ne-am dus la mănăstire. Trii zâle merjeam pă jos. Și pă deal așe de greu urcam... când am trecut pe la Gherla, i-am văzut pă săracii deținuți. Era o poezie pă care o scris-o deținuții, care așe zăcea că să duc oaminii la mănăstire ca și înjerii, îmi aduc aminte, că am și io pă undeva poezia aia⁴⁰.

II. Noua biserică catolică din Chilioara, o încercare de revigorare a dimensiunii catolice comunitare

Astăzi, la Chilioara, în vechea biserică a satului, slujește preotul ortodox. În apropiere însă, s-a construit o biserică nouă, greco-catolică, ce adăpostește nu doar moaștele Sfântului Ierarh Nicolae, ci, mai ales, fapt notabil pentru toți credincioșii și mai ales pentru cei catolici, aici au fost aduse, de la Padova, moaștele Sfântului Anton, lucru care face din biserică din Chilioara un veritabil centru de pelerinaj.

Lucrările bisericii, demarate în 2004 și finalizate în 2009 (când a fost sfințită biserica, în 15 august, deoarece poartă hramul Adormirii Maicii Domnului), au fost coordonate de cei doi protopopi catolici originari din Chilioara, Vasile Barbolovici, protopopul de Veneția și Marin Mureșan, protopopul de Bologna-Imola.

Biserica se individualizează nu doar prin concepția arhitectonică modernă, ci și prin operele de artă pe care le găzduiește: un mozaic imens de Murano, realizat de artistul plastic italian care a decorat capela personală de rugăciune a Papei Ioan Paul al II-lea, candelabre de cristal realizate tot la Murano, un iconostas din lemn de tei remarcabil sau o impunătoare statuie care îl înfățișează pe Sfântul Anton, realizată la Padova.

Foarte importantă este construirea acestei biserici, care se dorește să fie un loc de pelerinaj, deoarece eu cred că satul Chilioara va fi salvat de la dispariție doar datorită credinței și artei. Arta salvează de la anonim. Natura este foarte importantă, dar năzuințele omului către Dumnezeu sunt reprezentate prin artă. Chiar dacă nu ai o educație artistică, nu poți să oprești o înălțare la cer a sufletului în fața artei.

Sunt foarte bucuroși de comunitatea greco-catolică care s-a format în Chilioara, de credința lor. Cum credința și rugăciunile mamei mele m-au făcut să mă întorc de pe un drum

³⁹ Nana Jenica Barbolovici, a Velenii.

⁴⁰ Nana Măria Mureșan, Muroaia.

care fără doar și poate ducea la nefericire, tot așa credința comunității din Chilioara va redeștepta fiii acestui sat, crede protopopul Marin Mureșan de la Bologna-Imola.

Chiliorenii spun că piesa cea mai de preț a bisericii este, desigur, relicva cu moaștele Sfântului Anton de Padova, motivul pentru care mulți pelerini ar putea veni la Chilioara; așa crede și părintele Vasile Barbolovici, de la Veneția:

Această biserică este construită pentru tot satul, nu doar pentru un grup: acesta a fost gândul care m-a inspirat să mă rog Domnului pentru a găsi sprijin pentru realizarea acestui proiect.

Sunt convins că ridicarea, în Chilioara, un sat mic și fără o mare faimă, a unei biserici așa de frumoase cum este noua biserică greco-catolică „Adormirea Maicii Domnului și a Sfântului Anton de Padova”, a fost un plan divin. Eu cred că este un dar dumnezeiesc pentru oamenii din Chilioara care erau, precum am spus, foarte credincioși și iată că această credință a dat roadele ei pământești.

Construcția acestei sfinte biserici din Chilioara poate însemna mult pentru credincioși, în mod particular pentru cei din Chilioara, în primul rând greco-catolici, ca un semn al binecuvântării de la Dumnezeu, care nu i-a uitat, și ca o dovadă că rugăciunile lor sunt întotdeauna ascultate de El, precum și cele ale tuturor oamenilor de bună credință ce vor păși pragul acestei biserici, indiferent de apartenența confesională, catolici, ortodocși sau alte confesiuni.

Însă eu visez ca la Chilioara, în această frumoasă biserică, să se realizeze adevărate pelerinaje de rugăciune, pentru toți cei care doresc să se adreseze bunului Dumnezeu, prezent pretutindeni, precum și în viața și persoana noastră, cu taina botezului, prin mijlocirea acestor doi sfinți iubiți de toată creștinătatea, a Sfântului Anton de Padova și a Sfântului Nicolae, episcopul Mirei și Lichiei, și care acum se odihnesc și la Chilioara, în așteptarea întoarcerii Fiului lui Dumnezeu pe pământ.

Cert este că, la fel ca multe sate din România, Chilioara este, din păcate, un sat îmbătrânit; practic, în sat au rămas doar bătrânii, pentru că tinerii au plecat, toți, la muncă, în Italia. Bătrânii din sat povestesc că din fiecare casă au plecat oameni la lucru în Italia: se pare că este vorba de mai bine de 150 de chilioreni.

În fața acestui proces masiv de depopulare, satul nu mai progresa deloc din punct de vedere economic iar construirea unei biserici catolice, cu sprijin din Italia, ar putea fi o șansă pentru sat: toată lumea speră în pelerinajele la moaștele Sfântului Anton de Padova și în revigorarea unui sat care, altfel, pierde, pe zi ce trece, tot mai mult teren în fața confortului dat de câștigurile în euro ale tinerilor ce-l animau altădată.

TRADIȚII LEGATE DE MOARTE ȘI ÎNMORMÂNTARE ÎN LUMEA SATULUI ROMÂNESC. UN PUNCT DE VEDERE TEOLOGIC

PARTEA A DOUA DE LA MOARTE LA ÎNMORMÂNTARE

Simona Ștefana ZETEA

Resumé: Traditions liées à la mort et à l'enterrement dans le monde rural roumain.

Un point de vue théologique. La seconde partie. De la mort à l'inhumation. Le monde rural roumain conserve toute une série de traditions liées à la mort, parfois pourvues d'un authentique sens religieux, parfois assimilables à la piété populaire, le plus souvent tout simplement superstitieuses ou magiques, réminiscences archaïques, préchrétiennes. En s'y confrontant, les personnes impliquées dans la pastorale et tout fidèle doivent discerner leur consistance et contribuer à leur correction ou christianisation, dans la mesure du possible. Cela s'avère nécessaire car trop souvent les traditions autour de la mort (le lavement et l'habillement rituels, l'aumône faite selon des règles strictes, les objets qu'on met dans le cercueil, les gestes rituels avant et après l'enterrement, etc.) sont plus valorisées que les gestes proprement chrétiens (les sacrements précédant la mort, la prière familiale ou communautaire, etc.) et le contenu même de foi risque à en être altéré. J'essaierai dans cette seconde partie de cet article de présenter d'une perspective théologique des traditions liées à la mort et à l'enterrement, en essayant en même temps de corriger la perspective qui les anime en offrant des contenus théologiques qui pourraient constituer le noyau d'un catéchèse autour de cet événement inévitable.

Mots clé: mort, enterrement, traditions, superstitions, gestes magiques, foi.

1. Introducere

Dacă ar fi să definim simplu moartea, am putea spune că este trecerea de la viața pământească la cea de dincolo, cu tot ceea ce implică aceasta sub aspectul continuității și discontinuității. Biserica își susține credințioșii în această trecere acordându-le ultima spovadă, împărțășania (viaticul), maslul. Orice creștin ar trebui să simtă că moartea este o plecare spre Cristos și că poate să și-o unească cu moartea sa mântuitoare; în aceste condiții, dincolo de regretul, revolta chiar ori tema pe care le-ar putea simți uman vorbind confruntându-se cu moartea, aceasta capătă sens, și încă unul creștin. Fiecare ar trebui deopotrivă să fie conștient că „moartea pune capăt vieții oamenilor ca timp oferit pentru primirea sau refuzarea harului dumnezeiesc manifestat în Cristos”.¹ Câți dintre creștini

¹ *Catehismul Bisericii Catolice*, București: Arhiepiscopia Romano-Catolică 1993, § 1020–1021.

sunt însă conștienți de aceasta? Câți își trăiesc moartea în lumina pascală? Câți mai cred în înviere? Câți reușesc să și-o asume ca ultim act uman? Câți dintre cei care se duc și dintre cei care rămân se preocupă cu adevărat de sensul său creștin și mai puțin de o serie de tradiții legate de moarte și înmormântare?

După cum am văzut într-un articol precedent, soarta sufletului după deces este pusă de poporul român în legătură mai puțin cu moralitatea și mai mult cu îndeplinirea sau neîndeplinirea anumitor practici tradiționale. În lumea rurală se mai păstrează încă în România anilor 2000 o mulțime de practici precreștine și necreștine legate de moarte, presupunând anumite reguli de scăldare, îmbălsămare, îmbrăcare și așezare a mortului în mormânt, bocire, priveghere, prohod, jelire și dezgropare rituală; toate acestea derivă din credința că pentru o vreme sufletul dăinuie în casă sau pe lângă casă, ori prin locurile străbătute în timpul vieții (trei zile în casă, alte patruzeci în acestea). Pe acest drum lung către viața de dincolo (unde s-ar întâlni cu cei apropiați), în credința populară sufletul dă peste multe piedici, în care practicile magice ale celor rămași în viață îl pot ajuta. În această credință populară, distincția trup-suflet nu este întotdeauna clară, ceea ce explică îngroparea mortului cu anumite obiecte sau practica de a așeza în anumite locuri vase cu mâncare sau apă. Astfel de practici persistă și azi, chiar dacă aceia care le urmează nu sunt întotdeauna conștienți de semnificația lor. O altă direcție de materializare a acestei religiozități magice este credința în transformarea sufletelor unora în strigoi sau moroi, spirite rele care activează la căderea nopții sau la cântatul cocoșilor, sugând sângele oamenilor, al animalelor, furând diverse obiecte sau producând alte stricăciuni. Credința în strigoi este însoțită de o serie de practici menite să înlăture sau să prevină această nenorocire (celui suspectat că ar putea deveni strigoi i se pune în gură, în urechi și nas mei, pietricele sau tămâie, cadavrul fiind adesea legat; în alte locuri craniul său este străpuns cu un ac mare, iar în sicriu se așează o ramură spinoasă de măceș care să-l împiedece să iasă din mormânt). În ceea ce privește motivația transformării unor suflete în strigoi, aceasta este complexă; astfel, câteva posibile explicații sunt fie că omul nu a murit împăcat cu ceilalți, fie că nu și-a îndeplinit anumite îndatoriri. Astfel, teama celor apropiați că defunctul poate deveni strigoi îi determină uneori să epuizeze în chip simbolic datoriile sale neîmplinite (v. căsătoria rituală a celor morți necăsătoriți, prin înveșmântarea lor în haine de nuntă, uneori petrecerea la groapă de către flăcăi și fete în haine de nuntă, plantarea unui brad – simbol al cununiei – pe mormânt; aceste credințe sunt exprimate și în diverse opere ale artei populare); neîndeplinirea unui astfel de ritual și credința că defunctul a devenit strigoi poate duce până la dezgroparea sa și îndeplinirea ritualului sau străpungerea inimii defunctului cu un obiect ascuțit. Cu toate că astfel de credințe și practici descrise de vizitatorii sau cercetătorii satului românesc în urmă cu veacuri sau cu decenii ar putea părea de mult apuse, totuși realitatea este alta. Chiar mijloacele de informare în masă au relatat cazuri în care în satele noastre dăinuie aceste credințe și practici și după anul 2000. Astfel, relativ recent, în Valea Stanciului (Dolj), mulți din săteni au cerut deshumarea unui om pe care îl credeau strigoi și străpungerea inimii sale cu un cuțit, deoarece nu își explicau o serie de fenomene survenite în sat în urma morții acestuia (dispariția și mutarea unor obiecte de pildă). Chiar dacă nu toți sătenii au subscris acestei

opinii, cei care au făcut-o au invocat predispoziția defunctului spre a deveni strigoi (avea o căiță pe față) și neîndeplinirea unor tradiții; nimeni nu a legat ideea transformării în strigoi de carențele morale ale decedatului, iar preotul satului, vorbind despre prezența unor spirite rele în sat (nu strigoi totuși), a invocat ideea necredinței localnicilor. Mai mult, cei implicați în activități pastorale în mediul rural și credincioșii care au participat recent la înmormântări la sate confirmă perpetuarea credințelor, gesturilor, practicilor ce au fost descrise în partea întâi a acestui articol ori urmează a fi descrise mai jos.²

2. Tradiții precedând și însoțind înmormântarea

2.1. *Confruntându-ne cu realitatea morții*

2.1.1. *Practici premergătoare înmormântării în tradiția populară românească*

Obiceiul scaldării trupului celui decedat³, ritual în măsura în care se încadrează în acest timp ritual marcat de moarte, dar și pentru că se face cu o anume apă, de către anumite persoane (altminteri în mod tradițional, orice drum sau început de drum este marcat prin scaldă – v. mersul țăranului la oraș, la târg, baia noului născut etc.), este însoțit și el de o serie de credințe distorsionate și superstiții; așa de pildă, S.Fl. Marian citează un obicei transilvan, arătând că în oala nouă în care se pune apa pentru scaldat se toarnă și un pic de apă sfințită și că oala respectivă este lăsată la picioarele mortului pentru ca „și sufletul, care zboară încolo și-ncoace, să se poată scâldea”. Dacă în unele locuri apa pentru scaldat se încălzește pe foc, cei care se ocupă cu aceasta se feresc să pună tăciuni sub vas, deoarece aceasta ar însemna că în același timp s-ar face foc și pentru îmbăierea altor morți; nu cred că este cazul să dezvolt aici caracterul superstițios al acestor credințe. În alte părți mortul este spălat cu apă rece, pornind probabil de la obiceiul romanilor care, după ce-și strigau morții în trei rânduri, verificau cu această spălare cu apă rece dacă nu cumva mai trăiesc. Pe alocuri se crede că mortul trebuie spălat foarte bine, până ce redevine curat ca la naștere, incapacitatea cuiva de a-l curăța cu totul fiind pusă în legătură cu păcate grave sau socotită drept prevestitoare a unei osânde pe lumea cealaltă (de pildă necesitatea de a mânca noroiul ce rămâne pe cadavru, credință interesantă din perspectiva percepției asupra existenței ultramundane); o altă credință – încă mai interesantă din punct de vedere teologic – legată de această spălare desăvârșită privește ideea că, dacă rămâne murdar, mortul va fi recunoscut pe lumea cealaltă de diavol. Ca să fie clar că astfel de credințe și practici trebuie purificate, este de spus că își au sorginea într-o legendă maniheică, respectiv bogomilistă, conform căreia pământul s-ar datora diavolului, el fiind cel care a scos din apă nisipul care a servit la apariția pământului; de aceea consideră oamenii că diavolul le dă târcoale morților din care a rămas lutul și rămân să privegheze morții, nelăsându-i nici o clipă singuri. Pe alocuri mortului i se taine unghi-

² M. Flonta, Ce înseamnă să fi bun creștin? O privire critică asupra mentalității religioase în România de astăzi, în *Religia și societatea civilă*, Pitești: Paralela 45 2005, 184–188; I. Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București: Editura Fundației Culturale Române 1999, 266–267.

³ Pe alocuri acest gest este anticipat (adică are loc înainte de moartea propriu-zisă), ca și oferirea unei pomeni (praznicul de dezlegare), deschiderea ferestrelor pentru ca sufletul să poată ieși, așezarea unui prosop alb deasupra ușii sau trasul clopotelor. I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 217–218.

ile și i se pun în sân, cu credința că la sfârșitul lumii din acestea au să-și facă trâmbițe arhanghelii Mihail și Gavril sau apostolul Petru. În alte locuri, dimpotrivă, mortului nu i se taie unghiile, pornind de la ideea că, neavându-le, nu ar avea „cu ce se sui pe scări la cer”. Ne dăm cu toții seama de naivitatea acestor credințe (teologic vorbind, imaginea trâmbițelor care vor vesti sfârșitul lumii trebuie înțeleasă într-un sens simbolic, trimitând la universalitatea judecării) și de dificultatea de a se distinge radicalitatea separării omului de lumea materială prin moarte. Căci una dintre cauzele pentru care se acordă o atât de mare grijă scaldării mortului este credința că „trebuie nu numai să se spele și să se lepede de toate păcatele câte le-a făcut, trăind pe pământ, și să meargă cu sufletul în împărăția cerească, ci totodată să meargă și cu corpul curat pe lumea cealaltă... ca la ziua cea de apoi, adică la ziua învierii, să fie curățit de toată întinăciunea”. Mai mult, uneori se crede că scaldatul corect și complet poate ajuta la iertarea unor păcate mai mici, ceea ce relativizează credința în eficiența tainelor și a convertirii. Iarăși este interesantă credința că mortul ras înainte sau după moarte se înfățișează înaintea lui Dumnezeu tânăr (ca la treizeci de ani), în vreme ce acela care rămâne nebărbierit rămâne veșnic bătrân pe lumea cealaltă, ca și cum astfel de distincții ar mai putea intra în discuție în lumea eminentamente spirituală; în ceea ce privește „vârsta” învierii, teologii vorbesc de vârsta plinătății spirituale. În cazul decesului femeilor, este de semnalat obiceiul împletirii părului, excepție făcând lehuzele, cărora li se lasă șuvițe de păr neîmpletite pentru „ca s-o vază Dumnezeu că este lăuză și să-i ierte păcatele”. Avem de-a face în această practică cu ideea mântuirii femeii prin nașterea de prunci, despre care am amintit în articolul precedent; dincolo de valoarea maternității, este din nou necesar să afirmăm că nu poate fi vorba în mântuire de nici un fel de automatism. Un alt obicei animat de superstiție și motivat de practici ancestrale (merită poate semnalat în trecut faptul că romanii obișnuiau să atârne la ușă o șuviță din părul răposatului, în semn de doliu) este acela ca, tăindu-i-se mortului o șuviță de păr, aceasta să fie pusă în ceară și păstrată, fie în laviță, fie într-o gaură de cui din perete, fie la ușorul ușii etc. cu gândul că, neștiindu-se cui se datorează norocul casei, în cazul în care se datorează mortului, acesta să nu-l ducă tot cu sine. În unele locuri șuvițele respective sunt arse pentru ca mortul să nu fie visat. După scaldare, în unele locuri cadavrul este uns cu untdelemn parfumat (din nou avem de-a face cu o practică antică, menită mai ales atenuării procesului de degradare), iar în altele spălat cu vin – mai ales când mortul a murit nespovedit și neîmpărtășit, credințele care animă această practică meritând a fi cercetate mai profund (în ce măsură este aceasta socotită drept substitut pentru sacramento?). Pe alocuri, tot pornind de la o superstiție, vasul în care a fost spălat mortul nu este întrebuințat până la înmormântare, cu gândul că aceasta ar putea pricinui moartea altcuiva. În unele locuri vasele care au servit la scaldat sau fie și la încălzirea apei pentru aceasta nu mai sunt deloc întrebuințate – fiind îngropate sau sparte tocmai la scoaterea mortului din casă (pornind iarăși de la credința că ar fi și pentru alții aducătoare de moarte – sau sunt spălate după norme riguroase (de pildă în nouă ape). La fel se îngrijesc oamenii, acolo unde le socotesc impure, să arunce în locuri neumblate de semeni sau animale apa de scaldat (la hotar, la parii gardului, într-o apă curgătoare); în unele locuri apa este socotită, dimpotrivă, fertilă și este aruncată la rădăcina unui copac ce se acoperă

pentru o vreme cu vasul în care s-a fiert apa sau a fost spălat mortul (acest loc este socotit pe alocuri ca un mormânt simbolic, fiind îngrijit și tămâiat în cosecință; mai mult, roadele respectivului copac sunt date în mod tradițional de pomană de familia defunctului vreme de un an ori zece sau chiar toată viața celor care au scăldat defunctul). Pieptenele și săpunul care au fost utilizate în momentul scaldei nu mai sunt întrebuițate, fiind și acestea aruncate sau îngropate împreună cu mortul. În diferite locuri aceste obiecte, ca și ștergarul cu care a fost mortul șters ori un rând de haine de-ale acestuia sunt date celor care l-au spălat, ca pomană. Pe alocuri, femeilor care s-au ocupat de scăldarea mortului le este interzis să contribuie la prepararea colacilor sau mâncărilor pentru înmormântare (deși, în urma unor reguli stricte de spălare – iarăși de nouă ori – pot să se ocupe la casele lor de treburile domestice).⁴

O serie de superstiții însoțesc și îmbrăcarea mortului. Așa de pildă, așa cu care sunt cusute veșmintele fetelor și băieților necăsătoriți sau care, căsătoriți fiind, mor de tineri, nu se înnoadă, crezându-se că, dacă aceasta este înnodată, cel ce le-ar fi fost ursit sau soțul nu se vor mai putea nicicând căsători. De regulă, mortul este îmbrăcat în cele mai frumoase, mai scumpe sau mai noi haine ale sale. Interesant este faptul că, dacă aceia care mor necăsătoriți sunt îmbrăcați în mod tradițional ca miri și mirese, pe alocuri copiii până la șapte ani sunt îmbrăcați în cămașa de la botez, care este despăcată în față, pornind de la credința că ei vor deveni îngeri și numai așa vor putea zbura. Nevestele tinere sunt îmbrăcate după tradiție cu straiile de la nuntă. Mortul nu este îngropat în straiile în care a murit (nici dacă sunt cele mai frumoase), acestea fiind date de pomană săracilor după ce sunt spălate. Toate aceste obiceiuri și practici privind îmbrăcarea sunt animate, pe de o parte, de sentimentele de iubire ale familiei pentru cel dus și, pe de alta, de convingerea „că morții se duc să călătorească pe cealaltă lume, având a se-nfățișa înaintea lui Dumnezeu, la a doua venire, curați și îmbrăcați tocmai cum s-au îngropat”. Din această perspectivă, lipsa de grijă a apropiaților în a-și îmbrăca mortul cu cămașă albă, curată, nouă este socotită un păcat grav și o impietate față de mortul care, trezindu-se la judecată în acele straii, va fi muștrat de semenii săi că nu s-a îngrijit el însuși de acest aspect. Putem remarca din nou naivitatea cu care sunt privite misterele credinței. Mai interesant este obiceiul de a lega mortului la brâu o basma sau o năframă (mai ales dacă este vorba de o persoană în vârstă), pornind de la ideea ostelii drumului ce-l are de parcurs trecând prin cele douăzeci și patru de vămi până la locul de odihnă și necesității de a-și șterge sudoarea. Tot drumul greu până acolo îi face pe apropiați să-l înveșmânteze în haine rezistente. Poporul mai crede că în această călătorie cel dus va avea de îndurat sete, foame, frig, căldură, de unde și obiceiul de a i se lăsa de băut și de mâncare în diverse locuri. Decedatului i se leagă de obicei picioarele cu o basma sau ață (roșie pe alocuri) pentru a se îndrepta, apropiații fiind preocupați ca înainte de a porni la groapă să i-o desfacă pentru a putea umbla fără piedici în lumea cealaltă. Este de remarcat din nou în aceste practici incapacitatea de a accepta moartea ca separare a dimensiunii trupești de

⁴ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București: Saeculum 2000, 39–46; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 218–219.

cea sufltească. Împlinirea tuturor acestor rânduieli legate de straie este urmărită cu de-amănuntul, poporul fiind convins că dacă mortul are chipul senin este mulțumit de felul în care și-au respectat ai săi îndatoririle, iar dacă îl are posomorât mai au a le perfecta, fie direct față de el (de pildă schimbându-i straiele), fie în beneficiul lui, prin pomană (dând niște straie ce i-ar fi plăcut). Dacă în schimb, cu toată strădania celor apropiați, mortul pare tot nemulțumit, se trage concluzia că a fost foarte păcătos (în cazul unui adult) sau că poartă păcatele părinților (în cazul unui copil); convingerea condamnării le face pe neamuri să se ocupe de slujbe, parastase și alte rugăciuni. Este de remarcat din nou valoarea acestora, dar nu și a motivației care le animă.⁵

Nici așezarea mortului în casă nu este indiferentă, potrivit tradiției. Astfel, mortul este așezat mereu cu fața în sus și capul spre răsărit sau cu picioarele spre ușă, crezându-se, după cum arată S.Fl. Marian, că – dacă ar fi orientat cu capul spre intrare – toți ai casei i-ar urma repede în moarte; Ion Ghinoiu arată că este vorba pur și simplu de direcția de plecare (răsărit-apus). Mortului i se închid ochii, eventual cu ajutorul câte unui ban, dacă dau să se redeschidă, crezându-se bunăoară că faptul că rămâne cu ochii deschiși prevestește foamete sau sărăcie iremediabilă în acea casă, moartea a doi tineri dintre apropiați sau a unuia bătrân ori că este semn că a dormit întreaga viață. Din nou, faptul că decedatul a rămas cu gura deschisă este interpretat în multiple feluri, pornind de la ideea că și-ar cere iertare de la cei rămași și până la aceea că este semn prevestitor de moarte pentru încă o persoană din casa aceea. Nu cred că este cazul să aprofundez consistența unor astfel de credințe. Încrucșarea mâinilor pe piept (nepărat cea dreaptă peste cea stângă) este în schimb investită cu o semnificație creștină, fiind un simbol al rugăciunii (cel dus se va ruga în lumea cealaltă ca în aceasta), dar și al mulțumirii aduse de cel plecat lui Dumnezeu pentru traiul său ori al lepădării de cele lumești; pentru alții este vorba de un semn al umilinței înaintea lui Dumnezeu la judecata de pe urmă. În unele locuri se obișnuiește ca în dreapta celui decedat să se pună o cruciuliță de ceară, ca semn al apartenenței sale creștine, ca armă împotriva diavolului la trecerea vâmlor și semn de recunoaștere la judecată. Dincolo de frumusețea simbolului, putem din nou remarca naivitatea reprezentării lumii de dincolo și a credinței că anumite obiecte ne salvează, iar nu comoara adunată în suflet. În diverse locuri în locul crucii de ceară în mâna mortului se pune lumânarea pe care o avea în mână când a trecut dincolo, fie cu credința că aceasta îi va lumina calea, fie cu aceea că trebuie să se prezinte luminos înaintea Domnului. Pe alocuri omul este înzestrat cu bani (aceștia îi sunt puși în mână, pe crucea de ceară, în gură sau la brâu, legați într-o basma sau de-a dreptul legați de deget, deoarece grija de a asigura mortului banii este dublată de aceea de a nu-i pierde pe drumul anevoios pe care pornește; uneori banii sunt în număr de douăzeci și patru ca numărul vâmlor) pentru a avea cu ce să plătească luntrea pe râul ce marchează trecerea în lumea de dincolo sau cu ce-și plăti vâmile; această practică este desigur de sorginte păgână, transpusă în mediul creștin și legată de credința în existența vâmlor, amintind de luntrașul Caron. Mai interesantă este explicația acestui gest în sensul că românul nu merge nicăieri cu mâna goală

⁵ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 48–53; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 219.

și, deci, nu ar trebui să se înfățișeze altfel nici înaintea lui Dumnezeu sau că prin acești bani are a-și plăti datoriile pe care nu a reușit sau nu a vrut să le plătească în viață. Spun că această credință este interesantă din punctul de vedere al contaminării perspectivei asupra lui Dumnezeu cu mentalitatea lumească: lui Dumnezeu trebuie să-i ducem plocon ca mai marilor vremii sau mai rău, cu bani se pot răscumpăra păcatele. Uneori banul așezat în gura mortului și scos înainte de înmormântare servește la purificarea de câte o meteahnă; astfel, S.Fl. Marian arată că în unele sate cu acesta se cumpăra rachiul care i se dădea de băut unuia împătimit, care – paradoxal – astfel se vindeca. În fine, pe pieptul defunctului este pusă o icoană ori o cruce care este sărutată de creștinii ce vin în casă în răstimpul de trei zile cât mortul rămâne acolo, dar și din dorința de a nu se apropia spiritele cele rele. În fine, o apărătoare pentru mort pentru locurile căduroase pe care are a le străbate până ce ajunge în rai este socotită și pânda care este pusă peste trupul neînsuflețit. Lumânările aprinse până la înmormântare sunt socotite a avea menirea de a lumina calea defunctului în lumea de dincolo, după cum am văzut în articolul precedent. În timpul celor trei zile cât este mortul ținut în casă este vizitat de tot satul. În timpul acestei șederi a mortului în casă sunt alungați din preajmă câinii și pisicile, pe de o parte, din dorința de a nu mușca din cadavru, dar, pe de alta, din credința că în acestea s-ar putea ascunde duhurile rele. În fine, sunt închise undeva și găinile care ar putea trece peste mort (așezat în unele locuri afară, în ogradă), deoarece se crede că atunci s-ar transforma în strigoii. O altă explicație privind practica îndepărtării câinilor și pisicilor de pe lângă casă este aceea că ar exista posibilitatea ca sufletul mortului să intre în ele; avem aici de-a face cu o interferență cu credința în reîncarnare. În credința populară sufletul rămâne în acest răstimp pe lângă trup pentru a și-l însoți la groapă; de aceea i se lasă în anume locuri pâine și apă. Pentru aceasta se atârână în unele locuri o năframă curată într-un cui, cu credința că acolo se așează sufletul până ce vine preotul să petreacă trupul la groapă.⁶

Bocirea este un alt obicei tradițional prilejuit de moartea cuiva; această practică este de sorginte iudaică, dar se poate întâlni și la alte popoare, cum ar fi cel roman sau grec. Defunctul este bocit în principiu de femeile cele mai apropiate; acestea sunt foarte preocupate să nu cadă nici o lacrimă pe obrazul mortului, fiind convinse că lacrimile lor l-ar arde sau, mai rău, i-ar îneca sufletul (de aceea țin bocitoarele năframa la ochi). Bocitul urmează reguli stricte, fiind împlinit într-un anume număr de ori, în anume locuri, în anume momente, de anume persoane. Aceasta conferă obiceiului nuanțe de gest magic. Omul care rămâne nebocit este aprig compătimit în lumea satului românesc, precum acela care moare nevizitat de nimeni, nespovedit și neîmpărtășit. Pornind de la această credință, atunci când mortul nu are femei apropiate care să-l bocească, se angajează unele sau, când nimeni nu le angajează, din milă se găsesc femei care să-l jelească.⁷

⁶ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 56–65; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 275.

⁷ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 84–86; 97–100.

2.1.2. *Reflexii teologice. Continuitate și discontinuitate între viața de dincolo și cea de aici*

Deja din punct de vedere biologic, moartea presupune despărțirea sufletului de trup. Dar o atare perspectivă nu este suficientă. Vom afirma de aceea, din perspectivă teologică și că moartea înseamnă întoarcerea sufletului – principiul vieții omenești, elementul imaterial și nemuritor al ființei umane – la Dumnezeu, respectiv întoarcerea trupului – elementul material și muritor – în pământ, unde se descompune în elementele care îl alcătuiesc.⁸

Într-un sens filozofic, pornind de la gândirea lui Platon, care distinge radical aceste două dimensiuni umane, moartea este definită drept separarea sufletului de trup; această definiție însă – deși acceptată de sfinții părinți – nu se împacă întru totul cu perspectiva biblică, în Scriptură omul fiind constant definit ca întreg (din această perspectivă percepția dihotomică ori trihotomică asupra omului este secundară; în Răsărit se pune accentul pe alcătuirea umană din trup, suflet și spirit, ultima dimensiune fiind identificată de Irineu cu Spiritul Sfânt). Pietatea populară, de la reverența cu care își îngroapă creștinii morții și până la venerarea moaștelor, păstrează ceva din această perspectivă a strânsei legături dintre cele două dimensiuni umane. De câte ori nu auzim în limbajul comun moartea descrisă ca o plecare, ca o despărțire de cei apropiați, dureroasă, dar totuși temporară? Din această perspectivă ilustrativă este și denumirea locului de îngropăciune, cuvântul cimitir provenind din grecescul *kimetérion*, care înseamnă „dormitor”. Dacă somnul este o realitate provizorie, în care trupul scapă controlului sufletului, dar totuși respirația marchează păstrarea legăturii lor, somnul morții este tot o continuare a acestei vieți prin spirit sau, mai exact prin viața întru Spiritul Sfânt, care este nemurire. De aceea este și un somn al păcii, semn al comuniunii cu Cristos, după propria-i făgăduință.⁹

Chiar dacă percepem o ruptură radicală între viața de aici și cea de dincolo, din perspectiva creștină nu putem nega importanța pe care o are existența pământească pentru pregătirea celei cerești, prin fiecare gând, cuvânt, faptă. Discontinuitatea dintre cele două forme de existență este caracterizată în principal prin întreruperea dezvoltării persoanei umane prin moartea fizică, aceasta marcând despărțirea sufletului de trup și descompunerea celui din urmă. Continuitatea este asigurată tocmai de existența spiritului: în dimensiunea sa spirituală, aceeași persoană continuă să trăiască, într-o formă distinctă de aceea a vieții pământești, în afara timpului și istoriei, drept pentru care sunt greu de reprezentat pornind de la capacitățile noastre terestre. În virtutea acestei continuități putem vorbi despre învierea omului întreg, persoana umană realcătuindu-se în dimensiunea sa spiritual-materială. Ceva din dimensiunea escatologică pregustăm astăzi în viața sacramentală a Bisericii. Așa bunăoară, în botez participăm la moartea, dar și la învierea Domnului, în euharistie primim viața Domnului înviat. Fără dimensiunea escatologică, participarea la sacrameinte ar fi vană. În fine, o altă dimensiune escatologică a vieții noastre este aceea a iubirii, despre care apostolul Paul arată că nu va dispărea niciodată (1Cor

⁸ I. Todoran, I. Zăgrean, *Teologia dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, Cluj: Renașterea 2000, 333.

⁹ T. Špidlík, *Maranathà. Viața de după moarte*, Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2008, 128–132.

13,8). Iubirea față de Dumnezeu pe care o manifestăm pe pământ este esențialmente aceeași cu iubirea pe care i-o vom arăta în viața de dincolo, răspuns predilect la iubirea sa dintâi. Prin aceasta pregustăm împărăția.¹⁰

Ce se întâmplă cu sufletul după moarte, ne putem întreba atunci. Fiind subzistent, adică autonom față de trup din punctul de vedere al existenței, sufletul rațional/spirit continuă să existe, păstrându-și individualitatea și putând gândi, iubi, comunica și în absența trupului. Mai mult, existența sufletului este acum deplină în virtutea experienței pământești. În măsura în care pe pământ un suflet a dobândit dorința de a-l căuta pe Dumnezeu, de a-și slui aproapele și a se detașa de bunuri, în veșnicie cunoaște pacea, echilibrul, suficiența etc.¹¹

După moarte, sufletul nu poate fi perceput, fiind esențialmente imaterial; numai analogia cu ceea ce a caracterizat existența sa terestră poate justifica anumite reprezentări ale sale. Sufletul despărțit de trup sublimează individualitatea acestuia (rămânând în alt mod decât înainte legat de trup), cunoscând nu o diluare, ci o interiorizare fără precedent în existența sa. Sufletul este totuși în afara istoriei, convențiilor sociale, experienței noastre directe, viața sa fiind deasupra oricărei slăbiciuni, oricărui automatism, oricăror obiceiuri, liberă de sentimente, constrângeri, exigențe biologice. Sufletul nu poate fi situat în termeni spațio-temporali. Cu toate acestea, sufletul păstrează memoria lucrurilor trăite, experiența cu alte cuvinte, reflecția sa asupra legilor naturii, asupra evenimentelor fiind mai profundă și clarvăzătoare ca oricând; această face posibil să numim această formă de existență supraviețuire. Această capacitate nu înseamnă însă că ține legătura direct cu cele de pe pământ, dimpotrivă noua realitate pe care o cunoaște îi este suficientă. Din punct de vedere al cunoașterii, sufletului îi este de ajuns intuiția asupra a toate, nemaiaivând nevoie de colaborarea simțurilor sau de procesele raționale complexe. În lumea spiritelor, o altă caracteristică este aceea a comuniunii, a deschiderii reciproce între suflete și a fiecărui în parte către Dumnezeu mai cu seamă. Astfel, se poate vorbi de „o întâlnire ca și întrepătrundere a conștiințelor”, o formă de comuniune imposibil de atins pe pământ. Din această perspectivă, sufletul ce trece în lumea de dincolo poate fi cunoscut de cele ce sunt deja acolo și invers.¹²

2.2. De la tradiții legate de înmormântare la celebrarea creștină a morții

2.2.1. Credințe și obiceiuri legate de înmormântare

În cartea *Înmormântarea la români*, S.Fl. Marian descrie și obiceiul pausului (paosului, apaosului), constând în stropirea mortului (fie la groapă, fie la scoaterea din casă) cu vin, în care în anumite locuri se amestecă agheasmă, sau numai cu apă, eventual îndulcită cu miere, ceea ce ar semnifica în credința poporului spălarea mortului de orice păcate (idee ce s-ar cere purificată); în alte interpretări este vorba de preocuparea familiei ca mortul să aibă „cu ce se îndulci” pe lumea cealaltă (idee interesantă din perspectiva

¹⁰ J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg/ Paris: Éditions Universitaires/ Éditions Beauchesne 1985, 599–600.

¹¹ E. Zoffoli, *Cristianesimo. Corso di teologia cattolica*, Udine: Edizioni Segno 1994, 880.

¹² *Ibidem*, 880–882.

incapacității de a percepe moartea drept separare a sufletului de trup). În unele locuri, prin paos se desemnează colacul și vinul duse la biserică spre pomenirea morților, la înmormântare sau parastas bunăoară. Este vorba în sine tot de un gest păgân, întâlnit bunăoară și la romani, care stropeau cu vin cenușa rămasă după arderea cadavrelor; însuși termenul pare a deriva din *ad pausum* care înseamnă „pentru odihnă”.¹³

Coliva este un alt obicei care însoțește în unele locuri în România moartea cuiva. Acesteia – mai cu seamă atunci când este făcută din grâu fiert, îndulcit cu miere, de regulă așezat într-o strachină și decorat cu nucă, cafea, zaharicale, fructe (deși în unele locuri coliva se mai poate face și din făină, orez, bucăți de cozonac) – i se dă un sens creștin, pornind de la versetul evanghelic care vorbește de grâul care moare în pământ pentru a învia, simbolizând, pe de o parte moartea, iar, pe de alta, învierea. Faptul că adesea coliva este ornată cu o cruce trimite la ideea că mortul a fost un creștin, în vreme ce zaharicalele sau alte bunătați ce o împodobesc sunt socotite simbol al dulceții și frumuseții vieții veșnice. Împărțirea colivei (după înmormântare sau parastas) celor prezenți, dar și altor cunoscuți este un gest al comuniunii și un fel de a profesa credința că cu toții se vor împărtași din bucuria vieții eterne. Pornind de la această idee, coliva nu se face numai cu ocazia unei înmormântări sau a pomenirii morților, ci și bunăoară de ziua cuiva sau la onomastica sa, în onoarea sfântului patron. Revenind însă la coliva ce se face la înmormântări, ar fi de precizat că pe alocuri aceasta este legată și de anumite credințe distorsionate. Așa bunăoară, în unele locuri împărțirea ei celor prezenți se leagă de ideea că atâtea păcate i se iartă mortului câte boabe de grâu se consumă, acestea fiind preluate de cel care mănâncă, având obligația să se roage pentru cel decedat sau, mai exact, pentru iertarea păcatelor ce le-a luat asupra sa. În alte locuri, coliva este considerată un simbol al „feței lui Cristos”, iar consumarea sa trimite la ideea împărțirii din chipul Domnului. În fine, în unele locuri, coliva este socotită o jertfă adusă pentru cel decedat, crezându-se că aceasta îl precedă înaintea Domnului și că în viața de dincolo, cel dus poate să guste oricând vrea din ea, idee care întărește convingerea dificultății de a percepe existența eminamente spirituală a omului până la înviere.¹⁴

Un alt obicei prilejuit de înmormântare este pomul, o tradiție păgână încreștinată. S.Fl. Marian arată că inițial bradul era pur și simplu semnul morții, ideea fiind preluată din lumea romană, unde la moartea cuiva se tăia un chiparos; mai târziu, românii au înlocuit bradul cu o creangă de pom (mai ales măr), un copăcel sau pur și simplu cu un suport confecționat din lemne asamblate în formă de pom, împodobite cu fructe, cocături, zaharicale, care este expus în preajma mortului și apoi purtat în procesiunea de înmormântare, în urma crucii, împlântat fiind adesea într-o pâine. Simbolul cu care este investit acest obiect este acela al pomului cunoștinței binelui și răului sau al raiului ca atare. O altă semnificație ce i se dă este aceea de simbol al vieții celui decedat, care a primit în existența sa tot felul de daruri, hrănindu-se cu ele; pomul vieții însă pierde odată cu el. Alții asimilează acest pom împodobit ultimei jertfe aduse pentru împăcarea omului cu Dumnezeu. În fine, pe alții acest pom îi duce cu gândul la o scară către cer, imagi-

¹³ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 113–114.

¹⁴ *Ibidem*, 116–117.

nându-și că, atunci când i-a scos Cristos pe Adam și Eva din împărăția morților, sufletele celor dreپți s-au agățat de ei precum roadele de un pom. Ion Ghinoiu vorbește despre măr și brad ca despre niște substitute funerare ale omului, punând mărul în legătură mai degrabă cu feminitatea, iar bradul cu masculinitatea. Dar pomul se leagă și de mitologia daco-romană, conform căreia lumea de aici și cea de dincolo sunt separate de o mare imensă, un brad făcându-se cale de trecere pentru cel dus. Unii mai cred că pomul făcut de familia defunctului îi va servi acestuia pe lumea cealaltă, atunci când, ostenit de trecerea prin vămi, va ajunge la un loc de odihnă unde va putea gusta din bunătățile sale. Mai mult, unele explicații arată că pomul îl precede pe om în rai unde îi va sta veșnic înaintea în așa fel încât, contemplându-l nu-i va mai fi nicipând foame sau, dacă totuși îi va fi, va putea lua roadele sale după poftă, totodată răcorindu-se și șezând la umbra lui. Desigur, ne putem întreba din nou în ce măsură percep aceia care cred astfel diferența dintre viața de aici și cea de dincolo și esența fericirii veșnice. Aceasta și pentru că interpretarea merge mai departe, pe o linie accentuat terestră, unii crezând că aceia cărora ai lor nu le-au adus drept pomană un astfel de pom la înmormântare nu vor avea parte de el pe lumea cealaltă, uitându-se cu jind la cei care îl au. De unde până unde s-ar putea amesteca vreun sentiment de invidie în fericirea veșnică? Bunătățile de pe acest pom sunt împărțite fie nașilor celui decedat, fie preoților care slujesc la înmormântare, fie copiilor.¹⁵

Pomana (prânzișorul sau cinișoara) care se oferă pe alocuri după reguli stricte – din nou frizând magia – pentru cel răposat (unor băieți sau bărbați dacă mortul este bărbat, unor fete sau femei dacă este femeie, unui vecin, unui sărac, în cutare zi, la cutare oră, cuprinzând neapărat un anume aliment – v. turțițe, colăcei, o anume băutură ce se crede că ar fi putut fi preferată de defunct) este scotită a fi de folos sufletului celui dus, pe de o parte, în sensul iertării păcatelor, pe de alta, ca el însuși să se bucure de aburii mâncării gătite de ai săi, aceștia „ridicându-se ca jertfă pentru sufletul mortului”. Fără a relativiza valoarea pomenii ca atare, din nou ne putem întreba de ce trebuie aceasta oferită după reguli stricte, în ce măsură pomana poate suplini convertirea celui decedat și în ce măsură poate aduce bucurie trupească defunctului.¹⁶

În mod tradițional, înmormântarea are loc după trei zile, timp în care defunctul este ținut în casă. În acest timp în casă se perindă rudele, vecinii, apropiații celui dus, acesta nefiind lăsat singur nici măcar noaptea, ci priveghiat în continuu. Priveghiul constă între altele în grija de a nu lăsa lumânările (aduse pe alocuri de toți cei care vin să vadă mortul) să se stingă (am văzut în partea întâi a prezentului articol pornind de la ce credințe), explicațiile acestui obicei fiind din cele mai diverse (de la ideea că omul priveghiat ar putea să nu fie chiar mort, iar atunci cel care îl veghează poate să observe eventualele semne de viață și să-i dea primul ajutor și până la dorința de a susține familia care, preocupată cu atâtea treburi înainte de înmormântare, poate avea astfel puțin răgaz pentru odihnă) sau uneori legate de simpla tradiție (așa se face din moși strămoși). O explicație mai interesantă este însă credința de sorginte bogomilistă că diavolul ar putea veni să

¹⁵ *Ibidem*, 119–124; 128–129; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 295–298; v. pentru detalii și *ibidem* 298–302.

¹⁶ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 136–137.

pună mâna pe cel mort, dat fiind faptul că, după cum am văzut mai sus, consideră că omul este proprietatea sa. În anumite locuri se consideră că prin priveghi omul este păzit de strigoi, cel care stă să vegheze având grijă să nu se apropie vreun animal ori vreo pasăre. În fine, pe alocuri se socotește că omul care reușește să privegheze noaptea întregă fără a adormi face o faptă bună, care i se va socoti ca atare de către Dumnezeu; vom vedea ceva mai jos la ce excese poate duce această credință. Există în popor deopotrivă convingerea că omul răposat se bucură de aceste dovezi de prietenie, sufletul său fiind încă pe aproape, iar mortul văzând și auzind totul până în momentul în care vine preotul să-l petreacă la groapă. Cei care vin să privegheze își fac cel puțin cruce, sărută icoana sau crucea pusă pe pieptul mortului și, odată ce se adună mai mulți, rostesc împreună „Tatăl nostru”; pe alocuri se citește în mod tradițional și psaltirea. În fapt, rugăciunea ar trebui să fie miezul practicilor și obiceiurilor în preajma morții. După aceasta, unul din membrii familiei, îi cinstește cu un pahar de tărie și pâine (în unele locuri se obișnuiește ca în preziua înmormântării în cadrul priveghiului să se facă o masă mare, ultima la care se crede că participă și defunctul, una din rudele apropiate pofindu-l la masă înainte de a începe lumea să mănânce), gestul fiind primit cu o formulă de genul: „Dumnezeu să primească și să fie pentru sufletul celui răposat”, în zori acesteia adăugându-i-se ceva de tipul: „Dumnezeu să-l ierte și să-l primească în împărăția cerului”. Dar priveghiul cuprinde pe alocuri pe lângă această reculegere în rugăciune și un amestec de povești, glume, jocuri, cântece menite în principal să-i țină treji pe cei adunați pentru priveghi; de multe ori mortul însuși este integrat în joc, cadavrul fiind manipulat cu ajutorul unei sfori, ori cineva jucând rolul său. Faptul că moartea cuiva devine pricină de petrecere ca la nuntă nu pare a fi percepută drept o impietate în zonele unde acest obicei se mai păstrează, mai cu seamă dacă defunctul este un om în vârstă. În opinia mea, priveghiul ar putea fi păstrat în măsura în care s-ar reduce la esență, și anume la rugăciunile pentru cel răposat. De altminteri, Ion Ghinoiu arată că putem vorbi de două tipuri de priveghi, unul recent, care are drept rol păzirea mortului și unul străvechi, „cu jocuri și distracție, care păstrează amintirea ospetelor funerare ale Antichității dar și elemente ale revelionului contemporan”. El arată că sărbătorile cele mai importante din calendarul popular, atât precreștin, cât și creștin, sunt nocturne, după cum tot de noapte sunt legate și ursita pruncului nou-născut, și actul nupțial.¹⁷

În anumite zone se mai obișnuiește ca în prima dimineață după moartea cuiva sau în prima dimineață după înmormântare să se bocească invocându-se zânele (zeițele) zorilor spre deșteptarea celui răposat sau spre călăuzirea lui la lăcașul cel veșnic unde lipsește durerea; acest obicei este cunoscut sub numele de „zorile”, „strigătul zorilor” sau „cântecul zorilor”. În opinia lui Ion Ghinoiu, „zorile” nu sunt atceva decât o variantă locală a „cărții morților”, adică un rit de inițiere a defunctului pe calea pe care o ia prin moarte. Acestea nu sunt atestate în toate zonele, iar funcția lor pare a fi preluată parțial de bocete, deși pe alocuri se mai practică. Acestea se cântă doar de anumite persoane

¹⁷ *Ibidem*, 138–139; 157; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 241–244; 246. Pentru detalii privind organizarea priveghiului, a jocurilor și dansurilor funerare, v. I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 244–245; 289–295, respectiv S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 140–156.

(femei iertate, în număr impar), doar în anumite momente și locuri. De regulă, constau în dialoguri „cu mortul și o serie de reprezentări mitice din lumea în care acesta pășește” cum ar fi Zorile (de unde și numele), zeițe ale destinului mortului (asemănătoare Ursitoarelor, zeițe ale destinului omului); pornindu-se de la ideea că acestea apar miraculos exact la moartea cuiva, ele sunt rugate să nu se grăbească a răsări sau chestionate în legătură cu motivul pentru care s-au grăbit să apară. O altă zeităte invocată – și nu este cazul să mai subliniez incompatibilitatea acestui obicei cu credința creștină – este chiar Zeița Morții (Zâna Bătrână, Maica Irodia, Gaia, Cerboaița). Aceste invocații se mai pot adresa defunctului ca atare (numit uneori eufemistic, „dalbul de pribeag” de pildă). În acest caz, acestea cuprind o serie de sfaturi privind calea pe care trebuie să o aleagă spre lumea de dincolo, pentru a face alegerea bună. Zorile se mai pot îndrepta spre soțul sau soția postumi (mai ales în cazul tinerilor morți necăsătoriți), dar se pot deopotrivă adresa unor locuri-lucruri, cum ar fi: sicriul, mormântul, cimitirul etc. Etnografii subliniază caracterul absolut arhaic al acestor creații populare.¹⁸

În mod tradițional, sicriul era făcut în satele românești de către un apropiat al defunctului sau un bărbat priceput în aceste treburi, care lua măsura trupului cu ajutorul uni băț lung sau al unei ațe. Nici acest aspect nu este scutit de o serie de superstiții. Este de semnalat astfel credința că sicriul trebuie să nu depășească cadavrul în lungime, altminteri locul gol din acesta chemând la moarte și alte rude. Mai merită menționat obiceiul păstrării de către familie a aței cu care a fost măsurat mortul (eventual în grindă, la tocul ușii etc.), cu convingerea că, dacă mortul a fost un om norocos, norocul nu va părăsi acea casă. Dar sicriul este însoțit și de alte superstiții; așa bunăoară, fie că el este făcut imediat după moarte, fie pregătit înainte de cel în cauză și depozitat undeva în pod (obicei ce se mai întâlnește și acum în unele părți) fundul său este captușit numai cu talașul ce cade de la scândurile folosite pentru sicriu, crezându-se că tot ceea ce s-a folosit pentru mort trebuie îngropat odată cu el. Pornind de la credința pomenită și mai sus că mortul continuă o vreme să vadă și să audă ceea ce se petrece în jurul său, în unele locuri în partea de sus a sicriului se lasă una sau două ferestruici; unii explică acest obicei spunând că pe acolo intră broasca să-l ciupească pe defunct de nas, după aceasta începând să putrezească. În unele locuri în sicriu se așază pieptenele, săpunul sau acul care au servit la spălarea și aranjarea mortului sau la coaserea celor necesare înmormântării, cu credința că acestea îi vor fi de folos și în lumea de dincolo. În sicriu se mai pun tot soiul de obiecte și plante menite a înlătura spiritele rele care se pot apropia de cel răposat. Dar pe lângă acestea mortul mai este înzestrat cu tot felul de obiecte ce se crede că i-ar putea fi utile: un toiag – cel cu care a fost măsurat, cel cu care s-a ajutat la mers (după cum am arătat în prima parte a acestui studiu, între toiag și posesorul său există în mod tradițional o profundă legătură spirituală) ori unul oarecare pentru a se apăra de câini pe lumea cealaltă (v. căței pământului, cei care l-ar lătra în prima noapte pe cel dus, câtă vreme încă nu-l cunosc; ideea amintește și de Cerberus, câinele cu trei capete care în

¹⁸ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 161–163; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 222–227. Pentru detalii privind obiceiul zorilor și în ceea ce privește mai larg ritul de inițiere într-ale lumii de dincolo, v. *ibidem*, 227–240; 268–279.

mitologia greco-romană apărea drept paznicul infernului), o seceră veche să aibă cu ce lucra, puțină pâine și un drob de sare să aibă ce mânca (pruncilor li se pune în sicriu chiar lapte matern ori o cocătură dacă sunt mai mărișori), fluierul cu care a cântat, bani ca să plătească vămile (după cum am arătat mai sus), niște păpuși, atâtea la număr câți copii a lăsat în urmă în cazul mamelor (ca să-i aline dorul de copiii săi în lumea cealaltă), un ou roșu dacă moare cineva de Paști etc. Această înzestrare a mortului cu atâtea soiuri de obiecte pornește și de la credința că în coșciug va petrece veșnicia. Toate acestea pornesc iarăși de la incapacitatea sesizării diferenței radicale dintre viața de aici și cea de dincolo, a discontinuității inevitabil cauzate de despărțirea sufletului de trup. Există reguli stricte și în ceea ce privește acoperirea mortului cu o pânză sau giulgiu și flori.¹⁹

După cum am arătat deja mai sus, în mod tradițional înmormântarea are loc a treia zi după moarte, excepție făcând cazul când această a treia zi ar cădea luna; prima zi a săptămânii este superstițios evitată pornind de la ideea că ar fi semn rău. Din nou, după cum arată S.Fl. Marian, înmormântarea este programată după-amiaza, pornind de la credința că sufletul celui decedat trebuie trimis pe lumea cealaltă spre apusul soarelui ca împreună cu acesta să-și găsească drumul spre lumea de dincolo și nu cumva să rătăcească, eventual căzând pradă vreunui strigoi. Pe de altă parte, după cum arată Ion Ghinoiu, înmormântarea de-a treia zi a trupului este numai o parte a ritului funerar, cea de-a doua fiind plecarea sufletului la patruzeci de zile de la moarte. De aceea vom vedea mai jos că putem vorbi despre obiceiuri dintre cele mai colorate privind moartea și după înmormântarea ca atare. Revenind însă la petrecerea trupului spre mormânt, ar mai fi de spus că „între drumul concret al cimitirului, parcurs până la groapă, și drumul mitic, parcurs dincolo de groapă... sunt paralelisme evidente”, ultimul drum devenind „o ultimă repetiție sau inițiere pentru lumea cealaltă”. Astfel, la ora stabilită, cei care doresc să-l conducă pe cel dus pe ultimul drum se adună la casa lui și, după ce sărută icoana sau crucea de pe pieptul lui și rostesc o formulă de genul „Dumnezeu să-l ierte și să-l odihnească, să-l pomenească întru Împărăția lui”, rămân în așteptarea preotului. De la Biserică sunt aduse diferite obiecte, o cruce, prapori etc., aceștia din urmă fiind împodobiți cu ștergare pregătite de mortul însuși sau rânduite de ai săi, uneori cu colaci. În procesiune sunt încadrate coliva, pomul, pomenile, care se vor da celor implicați în procesiune etc. De regulă mortul este purtat de către apropiați, obicei care se poate baza pe dorința spontană a rudelor de a rămâne până în ultima clipă aproape de cel dus, dar cu origini în cultura romană; uneori sunt reguli stricte și în acest sens: un tânăr va fi purtat mereu de către tineri (sau chiar tinere necăsătorite), un om căsătorit de bărbați căsătoriți (de regulă patru la număr). Pe alocuri, în cazul tinerilor necăsătoriți în procesiune se încadrează diferite elemente (persoane și lucruri) ce duc cu gândul la nuntă (v. straietele, floarea la pieptul bărbaților, cununța pe capul femeilor, inelul de logodnă, rochia albă); în unele zone în acest ritual era implicat preotul însuși, care avea rolul de a schimba verighetele între cel dus și logodnicul său, Ion Ghinoiu arătând că s-a renunțat la acest obicei pornind de la ideea că aceasta ar influența destinul celui rămas, fie în sensul de a rămâne veșnic legat de cel dus și a nu se

¹⁹ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 167–170; 172–173; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 220–221.

mai putea căsători, fie în sensul că l-ar urma curând în moarte, fie în fine în acela că respectivul l-ar putea vizita ca strigoi sau moroi. Este interesant felul în care poate influența tradiția populară spațiul liturgic. De aceea înmormântarea tinerilor necăsătoriți se numește în popor nunta mortului și în studii etnografice „nunta postumă”. După cum am văzut mai sus, după ce rostește rugăciunile cuvenite preotul înainte de pornirea către gropă, mortul este stropit cu apă sfințită sau vin; oamenii interpretează gestul în sensul că aceasta ar ajuta la spălarea păcatelor (în fapt este un obicei de sorginte păgână, încreștinat pornind de la ungerea trupului lui Isus și misterul euharistic). Gestul sărutării crucii așezate pe pieptul mortului înainte de închiderea sicriului este echivalat în mentalitatea populară cu cererea de iertare. Înainte de închiderea sicriului, oamenii sunt preocupați să dezlege orice nod de la hainele celui dus, pornind de la credința naivă că numai așa se va putea eventual recăsători soțul care rămâne după el. Aceste gesturi sunt intercalate cu bocete adaptate circumstanței. La ieșirea din casă, este obiceiul în anumite locuri ca sicriul să fie atins de unul sau toate pragurile peste care se trece, gestul însemnând că mortul aduce mulțumire casei în care a trăit, luându-și astfel totodată rămas bun de la toată lumea care a venit să îl petreacă. Pentru a ilustra nehotărârea rudelor de a se despărți de mort, în unele locuri sicriul este tras afară de trei ori și simultan vârat înapoi în casă de două. Ai casei se preocupă ca imediat după ieșirea mortului să închidă bine ușile ca nu cumva moartea să rămână pe acolo și să mai ia pe vreunul. Pe alocuri există deopotrivă obiceiul ca ai casei să privească după mort de la fereastră de trei ori, cu convingerea că astfel îl vor uita mai repede și li se va alina mai ușor dorul de el. În fine, în alte locuri este obiceiul ca soțul ori soția celui dus, de îndată ce închide ușa după mort, să se așeze pe locul unde a fost ținut, pentru a arăta morții că omul nu se teme de ea sau pentru a determina norocul să nu părăsească respectiva casă. În anumite zone, așternutul mortului este de îndată strâns, neapărat de la picioare la cap pentru a împiedica moartea să revină. Pe locul unde a zăcut mortul în alte părți, în același scop, se așază o haină nouă și în altele apropiații pun mâna dreaptă pe sicriu spunând că astfel trag ei mortul ca nu cumva să-i tragă după sine el pe cei rămași. Dacă în casa unde a stat defunctul nu s-a măturat vreme de trei zile, de îndată ce mortul este scos o femeie se ocupă cu aceasta, cu credința că astfel răul nu se va mai întoarce; persoanele rămase acasă pregătesc apoi mesele pentru pomană. În diverse părți există obiceiul ca după scoaterea mortului să fie răsturnate scaunele și mesele cu scopul de a sublinia dezordinea produsă de moarte. În anumite zone acest gest este însoțit de trântirea ușii sau spargerea unui sau unor vase (oale, farfurii, eventual oala în care a fost apa pentru spălarea mortului), pornind de la ideea – după S.Fl. Marian – că odată cu mortul răul (boala de pildă) va părăsi astfel acea casă ori de la aceea – după Ion Ghinoiu – că, odată cu trupul, astfel și sufletul părăsește casa; uneori oala este spartă chiar pe locul unde a stat mortul, de prag ori la mormânt. În alte locuri însă oala care a servit la spălarea mortului este dată la groapă de pomană unui sărac împreună cu o lingură nouă, după ce a fost integrată în procesiune plină cu apă proaspătă. R fi poate de precizat că obiceiul pomenii cu apă la mormânt și al spargerii vasului este atestat și la romani. În fine, pe alocuri, în loc de apă se ducea la mormânt în mod tradițional vin, din care chiar gustau în cursul ceremoniei preotul și cantorul, obiceiul descinzând, se pare, tot din lumea păgână.

În unele locuri, familia rămâne închisă în casă până ce citește preotul prima stare, după care iese și oferă ceva de pomană. În diferite locuri există deopotrivă obiceiul ca soțul rămas după o decedată să ia furca acesteia și să urmeze sicriul imediat ce este scos din încăpere, două femei petrecând un pui sau o găină vârată într-o traistă peste și pe sub sicriu, neapărat de la dreapta la stânga, după care bărbatul frânge furca femeii și o aruncă pe casă; gestul se leagă de superstiția că altminteri bărbatul nu s-ar mai putea însura. Superstiția este unica explicație posibilă și în ceea ce privește gesturile descrise mai sus în privința așternutului, ușilor și frestrelor, oalei sau vasului spart etc. Procesiunea spre biserică este alcătuită după reguli stricte: așa de pildă obiceiul punerii pomului înaintea cortegiului, după cruce și prapori (și înaintea preotului, cântăreților, lumânărilor etc.), este animat de convingerea că aceasta momește sufletul spre biserică. Încadrarea lumânărilor în procesiune, chiar dacă aceasta are loc ziua pare a fi un obicei moștenit de la romani, care își îngropau morții către apus și chiar mai târziu, având nevoie obiectiv de făclii. Practica poate fi investită însă cu semnificații creștine, pornind de la ideea că Cristos este lumina lumii. Mortul este dus întotdeauna cu picioarele înainte și de regulă este urmat de un băiețandru care poartă crucea ce se va înfige la capul său la mormânt. În procesiune, oamenii se așează de regulă potrivit apropierii față de cel dus, rudele și cei mai apropiați înainte. În unele părți, cortegiul este însoțit de muzică, aceasta alternând cu bocete. Muzica însoțea în mod tradițional mai cu seamă morții necăsătoriți (dar ulterior practica s-a generalizat), aceasta fiind parte a elementelor de nuntă inserate în ceremonia înmormântării, și pornind de la convingerea că o fată ce a murit nemăritată este acum mireasa lui Cristos. Cântecele legate de înmormântare este tot un obicei păgân, la romani luxul legat de acest aspect devenind la un moment dat exagerat, așa încât s-a stipulat ca numărul celor care cântau să nu fie mai mare de zece; este interesant că numărul fluierarilor nu trebuie să treacă în anumite zone din România peste zece. Așa-numitele stări sau popasuri care se fac în mod tradițional de la casa mortului până la biserică (prima chiar în curtea mortului, următoarele pe la răspântii și poduri) trimit în credința populară din nou la parcurgerea vămileor văzduhului de către cel reposat, fiind vorba mai puțin de necesitatea cortegiului de a se odihni. După citirea ecteniei și evangheliei, la fiecare stare neamurile dau peste coșciug ceva de pomană pentru sufletul celui dus unor săraci din cortegiu sau copiilor, de regulă un colăcel și o lumânare sau bani; în unele locuri se oferă și vin sau se așază bani pe capacul sicriului, care apoi îi rămân preotului. La prima stare se dau în mod tradițional de pomană multe alte obiecte de-ale mortului, dar inclusiv o vită, mai multe oi, păsări de curte, o pernă, o laviță – care sunt spălate pe labe și udate – traiste, pânzeturii etc.; acestea toate sunt trecute peste sicriu sau, în cazul vitelor, pe dinaintea sicriului; se crede de regulă că dacă nu se oferă o vită măcar pentru sufletul mortului, în gospodăria sa va pieri o vită. Numărul colacilor astfel dăruiti sau legați la prapori – dacă nu este cui să-i dea familia de pomană – pentru cei ce îi duc corespunde cu numărul vămileor (șapte, nouă, douăzeci și patru, nouăzeci și nouă, în funcție de tradiție) și sunt meniți, în credința populară, a constitui o plată pentru trecerea acestora de către sufletul călăuzit de înger și râvnit de demoni. Interesant este faptul că aceste pomeni nu se leagă numai de convingerea gratuității faptelor bune, ci și de o serie de închipuiri legate de reprezentările asupra vieții de

dincolo. Astfel, se crede de pildă că hainele date de pomană îl vor face pe mort pe lumea cealaltă să poată trece neatins de foc, prin acela având a trece pentru a se întâlni cu Maica Domnului, iar despre oaie – un animal socotit preacurat și sfânt – că ar fi capabilă să stingă cu apa de pe blana sa orice foc dincolo, inclusiv acela al iadului în care ar putea cădea omul care nu a luat seama la poruncile dumnezeiești, răcorindu-l pe cel chinuit acolo. Gâsca dată de pomană are aceeași menire, aceasta mergând la apă când sufletul este însetat și aducându-i pe aripi stropi răcoritori. Despre găina dată de pomană la prima stare și peste groapă la cimitir se crede că precedă sufletul în viața de dincolo și, scurmând printre spini, îi face cărare. Cocoșul dat de pomană pentru cel adormit este menit a-l ajuta la trecerea spre locul de odihnă, trecându-l în zbor peste foc, ținând cu ciocul său cumpăna diavolilor de la vămi și vestindu-i dincolo orele ca pe pământ; cocoșul este deopotrivă socotit, ca vestitor al luminii, un dușman al spiritelor rele și de aceea se crede că va păzi sufletul de acestea. Este interesantă și credința că pentru o femeie ce moare gravidă fiind trebuie dată de pomană o oaie aflată pe punctul de a fâta, ceea ce o va ajuta să nască pe lumea cealaltă. Faptul că se dă pomană o vacă pornește de la certitudinea că astfel pe lumea cealaltă defunctul va avea lapte neconținut. Nu este cazul să mai subliniez faptul că această perspectivă asupra vieții de dincolo este bogată în imaginar. În fine, faptul de a se lăsa pe prag o pernă la ieșirea cu mortul, mai apoi dăruită unui sărac, sau de a se scoate din casă o laviță, mai apoi dată preotului care slujește la înmormântare, se leagă în tradiție de ideea că omul va avea nevoie de un loc de odihnă și pe lumea cealaltă. Cum se mai crede că în peregrinarea sa spre locul de odihnă mortul are de trecut o serie de ape, pe la poduri, dar și pe la răspântii, pe prag, la intrarea în cimitir etc. familia lasă sau dă de pomană o pânză (pe alocuri o cămașă), la care adaugă un colac sau bani, cu credința că astfel clădește poduri ori punți peste apele pe care are a le trece sufletul, astfel fiind ferit de suferința de a trece apele înnot ori, neputându-le trece, de a fi nevoit să rătăcească pe pământ. Mai mult, tocmai pornind de la acest paralelism între drumul de înmormântare propriu-zis și drumul în lumea de dincolo, așa cum și-l proiectează poporul, în unele părți familia se preocupă să aștearnă înaintea cortegiului funerar trei poduri simbolice, bucăți de pânză întinse la poarta gospodăriei, la intrarea în biserică și cea în cimitir. Uneori pânza așternută la intrarea în cimitir este îngropată cu mortul. Aceeași credință se poate materializa într-o pomană oarecare la trecerea podurilor spre biserică. În fine, obiceiul așternerii de punți sau poduri se mai poate lega de credința că acela căruia i se oferă acestea pe pământ nu va avea dificultăți în a trece puntea raiului. Dată fiind ponderea de imaginar investită în toate aceste tradiții, este evident că se cer riguros îndreptate.²⁰

Între datinile ce însoțesc prohodul propriu-zis se numără împărțirea de lumânări tuturor celor prezenți de către un membru al familiei decedatului, cu semnificațiile arătate în partea întâi a acestui articol, la rându-le posibil de purificat în măsura în care nu sunt creștine. Obiceiul iertăciunilor însoțește deopotrivă ceremonialul prohodului. În cursul slujbei mai este deopotrivă obiceiul sărutării mortului (pe mână, pe față, crucea

²⁰ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 177–181; 184–193; 203–210; 212–215; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 245–249.

de pe capacul coșciugului), în semn de cerere de iertare sau rămas bun. Cu toate că este adoptat de timpuriu în tradiția creștină și poate fi investit cu sensuri creștine, obiceiul este preluat tot de la romani. Gestul legănării paosului, colivei și pomului de către preot cât vreme se cântă ultima dată „Veșnica pomenire” timp în care lumea se apropie și pune mâna pe aceste lucruri, cei din spate atingând cu mâna dreaptă pe ceilalți este considerat un semn al faptului că în același mod se vor ține laolaltă oamenii atunci când vor ieși din iad. Și acest obicei, care poate fi interpretat ca un gest al comuniunii din perspectivă creștină, este de sorginte antică, fiind utilizat în cadrul jertfelor; este însă evident că se cere purificat de doza de imaginar investită în el. După prohodul ce se face la biserică, pe alocuri bocetele și cântatul nu sunt reluate (pe alocuri totuși da), opririle (uneori una singură) până la groapă fiind umplute cu ectenia morților și lectura câte unei pericope evanghelice. Acolo unde nu se face masă imediat după înmormântare, pomul este dus până la groapă, unde se împarte din bucate celor prezenți; gustând din acelea, din colaci, din colivă, oamenii rostesc o formulă de genul „Să-i fie spre odihnă” sau „Dumnezeu să-l ierte”, adesea însuflețiți de convingerea ce se cere purificată că, dacă nu gustă din aceste bucate, sufletul nu este iertat de păcate. Tradițional și mormântul este săpat după lungimea defunctului, de acest aspect fiind legate superstiții asemănătoare celor privind lungimea coșciugului; așa bunăoară, dacă mormântul se nimerește mai lung, se crede că va muri curând încă o persoană din casa sau neamul celui dus. Cu aceeași superstiție este păzit mormântul și obiectul cu care a fost măsurat cadavrul ca nu cumva să treacă peste ele vreun câine. La groapă se urmează rânduiala prohodului, după care mortul sau sicriul acoperit este stropit de preot cu vin sau apă, după zonă (semnificațiile sunt cele descrise mai sus). După coborârea mortului în mormânt, grovarul se preocupă să rupă în trei obiectul cu care a măsurat mortul și să-l îngroape ca să nu aducă rău celui ce l-ar găsi. Unul dintre cei mai apropiați ai defunctului aruncă peste sicriu niște bani cu intenția de a plăti șederea într-o odihnă între ceilalți morți a celui dus sau cu ideea că acei bani servesc la plata vămilor sau trecerea punților. Gestul aruncării câte unei lopeți de țărână de trei ori asupra sicriului de către preot ca pecetluire a mormântului în numele Treimii, făcând semnul crucii este interpretat în popor pornind de la ideea că numai așa sufletul își ca regăsi trupul la înviere. Formulele ce însoțesc aruncarea câte unui pumn de țărână de către toți cei prezenți asupra sicriului după retragerea preotului – de genul „să-ți fie țărâna ușoară” – sunt de sorginte păgână, fiind cunoscute și în lumea romană. Mai există obiceiul ca persoanei celei mai afectate de plecarea mortului să i se vâre țărână după ceafă cu credința că astfel are să-i treacă supărarea și nu are să o necăjească mortul. Tradițional, după aceea o femeie dintre rudele apropiate ale mortului trece peste groapă o găină neagră sau pestriță și alte obiecte (un ștergar, un colac, o lumânare etc.), acestea servind drept plată grovarului și vrând a vădi că mortul nu este avar. După cum am văzut și mai sus, în credința populară, găina deschide calea mortului spre puntea raiului. În unele locuri, peste groapă se trece și o oaie, un vițel, o vacă, o găscă etc. ce se dau apoi pomană unui sărac sau, după caz, preotului, celui care a săpat groapa etc. (această pomană este numită în unele locuri și „vama îngropării”, deoarece se crede că ar fi ultima vamă plătită de cei în viață pentru mort, după aceasta mortul având a plăti vămile cu banii cu care a fost înzes-

trat și în modul în care a fost inițiat în timpul celor trei zile scurse de la moartea sa); ca în cazul acelor petrecute peste sicriu la ieșirea din gospodărie, acestea sunt udate cu credința că vor potoli astfel flăcările din lumea de dincolo sau că îi vor deschide cumva mortului calea acolo. După acoperirea mormântului, se așază crucea la capul mortului; acolo unde i se așează la picioare, aceasta se face cu credința că astfel îi va fi mai la îndemână la înviere, ca o justificare a apartenenței sale creștine înaintea lui Dumnezeu. Din nou avem de-a face cu reprezentări foarte naive ale misterelor credinței: în ce măsură poate avea nevoie Dumnezeu cel atotștiutor de o atare dovadă materială a adeziunii celui dus la credință? În ce măsură ar putea deschide o găină calea către cer? Cei care au participat la înmormântare trebuie să se spele chiar acolo pe mâini și eventual pe față, dintr-o oală adusă special pentru aceasta sau la vreo fântână de prin cimitir ori din drumul spre casă; această curățire rituală este întărită în unele locuri de gestul săritului peste un foc. Aceste gesturi sunt cunoscute și în lumea romană, dar cel al spălării la contactul cu defunctul poate fi deopotrivă de sorginte iudaică. Este de semnalat și superstiția că, dacă primul care iese din cimitir este un bărbat, următorul mort al comunității bărbat are să fie, iar dacă este femeie – femeie. La ieșirea din cimitir se oferă în mod tradițional un pahar de țarie și pâine, tot pentru odihna răposatului.²¹

Înmormântarea este urmată de o masă, numită pe alocuri comândare, praznic sau pomană. În mod tradițional, aceasta era riguros pregătită, prin tăierea câtorva oi cu un adevărat ritual (după ce li se puneau lumânări între coarne, erau binecuvântate de preot și sacrificate) sau a unor vite cu o zi înainte de înmormântare și pregătirea cârnii pentru a doua zi (pielea și capetele reveneau îndeobște preotului). După înmormântare, oamenii erau așezați la masă dându-li-se un colăcel și o lumânare și, înainte de servirea bucatelor, închinau un pahar de vin din care vărsau puțin rostind „să-i fie țărâna ușoară”. Masa începea cu vorbe de mângâiere față de rude, sfârșind adesea în glume. Dacă o parte din aceste obiceiuri s-au pierdut în timp, rămâne neschimbat obiceiul mesei de după înmormântare. Astfel, după măturarea casei îndată după scoaterea mortului, se aștern mese prin odăi sau în curte dacă este vară, pe mese așezându-se bucate și colaci și câte patru lumânări în formă de cruce și tot patru lumânări se lipesc pe pereți, amintind de cei patru evangheliști. Când se întoarce familia de la înmormântare cu preotul și cei poftiți la masă, în mod tradițional în casă se tămâiază și se rostește ectenia morților, cu pomenirea tuturor celor decedați din familie. Celor prezenți li se oferă un colac cu o lumânare, din nou pentru sufletul celui răposat. În unele locuri, înainte ca lumea să se așeze la masă este aprinsă lumânarea-toiag înfășurată pe un toiag de lemn împodobit cu flori, ca un fel de incinerare simbolică a mortului, după ce preotul sfârșește rugăciunile ce preced masa lumânarea fiind stinsă și toiagul respectiv sprijinit de un scaun așezat la masă, ținând locul mortului. Preotului i se așază în față pe masă, după tradiție, o găină sau un cocoș fripte pe care le va lua cu el acasă împreună cu câte o găină ori un cocoș viu, despre care se crede că, pe de o parte, va da bucurie pe lumea cealaltă celui mort (pasărea friptă) iar,

²¹ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 217–218; 221–222; 225; 227–229; 231–233; 235–238; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 208; 247–248.

pe de alta, că îl va călăuzi și ocroti de spiritele cele rele (cea vie), mai ales dacă e și udată, și spălată pe labe. La masă se servește întâi din paus și colivă și abia apoi din alte bucate. Masa se sfârșește potrivit tradiției cu o ectenie pentru cei vii, în care sunt pomeniți toți ai casei. Această masă se face cu credința că numai așa poate trece mortul în cealaltă lume. În unele părți la masă se oferă pe lângă colac și lumânare o ulcică sau o sticlă cu băutură, din care omul trebuie să bea, mângâind astfel, potrivit credinței, sufletele celor răposați care se chinuie nemântuite pe lumea cealaltă. Pe alocuri, masa se repetă în a treia și a noua zi de la înmormântare, dar și după șase săptămâni, un an, trei ani, doisprezece ani spre pomenirea celui răposat, de regulă fiind precedată de parastas. Este de menționat că obiceiul mesei care urmează înmormântarea nu este strict creștin, chiar dacă poate fi privit drept un gest de comuniune. Cu toate acestea, acolo unde din diverse pricini nu se poate organiza o astfel de masă, aceasta nu are cum să dăuneze sufletului celui decedat, după cum pregătirea unei pomeni nu-i înlesnește calea spre lumea de dincolo.²²

2.2.2. *Celebrarea morții și mijlocirea Bisericii pentru cel trecut în viața de dincolo*

Desigur că Biserica, atât cea bizantină, cât și cea latină, caută să îl susțină pe cel aflat pe moarte în trecerea sa, continuând a se ruga pentru iertarea păcatelor sale și după moartea sa. Practicile liturgice în acest sens se întemeiază pe credința în nemurirea sufletului, cea în înviere, dar și în comuniunea sfinților.

Celebrarea creștină a morții trebuie să fie în primul rând umană, ținând cont de faptul că pentru cei apropiați defunctului nimic nu mai este ca înainte, moartea însemnând frângerea unei vieți, cu toată țesătura de relații pe care aceasta le-a implicat. În acest sens, cei rămași tind să uite inerenetele aspecte negative ale relației cu defunctul, potențându-le pe cele pozitive. Într-un sens, înmormântarea nu este numai celebrarea morții, ci și a vieții celui dus, căci, deși plecat, ceea ce a fost el, ceea ce a săvârșit rămâne. Celebrarea morții poate căpăta diferite nuanțe, în funcție de felul în care a survenit moartea însăși, gesturile și atitudinea celor din preajma mortului fiind într-un fel dictate de circumstanțele morții. Astfel, nu este tot una pentru cei apropiați defunctului dacă acesta și-a dat într-un fel sau altul viața (consumându-și-o zi de zi pentru alții ori poate sacrificându-și-o de-a dreptul pentru cineva în niște circumstanțe excepționale), dacă a renunțat deliberat la ea (prin sinucidere ori pur și simplu murind într-o atitudine de revoltă pricinuită poate chiar de suferință), dacă și-a pierdut-o (la o vârstă sau în circumstanțe în care părea a avea viața întreagă înainte) ori și-a sfârșit pur și simplu viața (la vârsta senectuții, după ce și-a trăit-o plener). În orice caz însă moartea este un prilej de întâlnire și chiar de comuniune. Odată ce află vestea morții cuiva (prin tragerea clopotelor, prin anunțuri în ziare, prin forme mai discrete de informare), apropiații găsesc mijloace de a condolea familia îndoliată și în mod tradițional se adună la înmormântare. Este adevărat că, în lumea urbană cel puțin, reuniunile prilejuate de înmormântări sunt mai restrânse azi decât în mod tradițional, dată fiind scăderea disponibilității din pricina distanței dintre membrii unei familii și a obligațiilor profesionale. Este la fel de adevărat însă că

²² S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 253–258; 263; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 222.

acestea și o bogată paletă de tradiții nu lipsesc în lumea satului românesc. Moartea cuiva apropiat ne trimite inevitabil cu gândul la propria noastră moarte, cel puțin constituind o chemare la a medita la sensul vieții și morții. „Oricare ne-ar fi convingerile filozofice ori religioase, trebuie să recunoaștem că viața este prezentă în moarte și deopotrivă moartea în viață. În fiecare clipită trebuie să acceptăm că în noi moare ceva, dar și că în ceea ce moare se pregătește o altă viață, potrivit legii tainice pe care o ilustrează în chip minunat bobul de grâu.” Oare cum am dori să ne fie nouă celebrată moartea? Abordarea umană a morții mai presupune atenția la nevoile psihologice ale celor care au pierdut un apropiat. Astfel, este necesar să înțelegem că în cazul unui deces persoanele cele mai apropiate defunctului au în primul rând nevoie să fie înțelese în tristețea lor și mai puțin consolete, pentru că, dată fiind proximitatea celebrării înmormântării de momentul decesului, este clar că rudele defunctului se află în prima fază psihologică urmând evenimentului morții, și anume tristețea, căreia, potrivit studiilor specialiștilor, îi urmează cea a depresiei, respectiv a adaptării la noile condiții. Este necesar ca orice celebrare creștină a morții să țină cont de toate aceste aspecte umane.²³

Celebrarea creștină a morții trebuie să fie eminentamente pascală; nici o moarte nu poate avea semnificație în afara misterului paștelui lui Cristos, căci Domnul și-a asumat viața și moartea umane. El s-a confruntat ca om cu propria-i moarte și cu moartea altora. Fiul lui Dumnezeu fiind, însă, El a depășit moartea, făcându-se începătorul învierii tuturor. Prin misterul morții și învierii sale, viața de dincolo nu este numai o supraviețuire, ci participare la viața dumnezeiască, credința în înviere fiind distinctă de credința în nemurirea sufletului. Faptul că creștinii își ornează în genere sicriul și mormintele cu o cruce vădește legătura morții umane cu moartea lui Cristos, dar poate nu suficient cu învierea sa.²⁴

Dincolo de necesitatea unei evanghelizări permanente, mai mult sau mai puțin organizată, mai mult sau mai puțin sistematică, și în ceea ce privește sensul creștin al morții (care cade în sarcina fiecărui credincios, nu numai a preoților), este posibil de pus în practică o pastorație a morții. Desigur că, date fiind starea familiei defunctului și timpul scurt între deces și înmormântare, nu vom putea vorbi ca în cazul administrării botezului sau celebrării căsătoriei de o cateheză aprofundată, dar transmiterea unui minimal conținut în ceea ce privește semnificația creștină a morții este nu numai posibilă, dar și de dorit, inclusiv în cazul familiilor care nu vădesc prea multă azeziune la credință. Astfel, s-ar putea condiționa celebrarea înmormântării la biserică de acceptarea unei întâlniri cu un reprezentant al Bisericii (preotul ori, de ce nu, un laic) de către familie. Această întâlnire poate însoți o veghe de rugăciune pentru defunct. Ea constituie deopotrivă premisa necesară pentru crearea unor legături umane și unei comuniuni cu membrii familiei decedatului, premisă necesară pentru mărturisirea credinței comunității creștine în mântuire și înviere.²⁵

²³ *Célébration chrétienne de la mort*, Lyon: Chalet 1972, 85–88.

²⁴ *Ibidem*, 89–90.

²⁵ *Ibidem*, 92–94.

3. În chip de concluzii

Faptul că obiceiurile descrise mai sus se păstrează în bună măsură și astăzi în contextul urbanizării accentuate îl atestă preoții implicați în pastorație mai cu seamă în mediul rural și cercetările de specialitate. Desigur, părerile reprezentanților Bisericii pe tema tradițiilor legate de moarte și înmormântare sunt împărțite, unii socotind că nimic din tradiție nu poate sau nu trebuie să fie înlăturat. Dacă unii preoți chiar promovează astfel de tradiții, alții încearcă să le purifice. Astfel, cu un pronunțat caracter critic, Sorin Bejan citează, pornind de la realități din teren într-o lucrare intitulată *Misiunea Bisericii între obiceiuri și sfânta tradiție*, între superstițiile și practicile prilejuite de trecerea la cele veșnice ale cuiva apropiat obiceiul de a îngropa morții punându-li-se bani în groapă, sicriu, în mână, în gură, precizând că obiceiul se leagă de tradițiile păgâne conform cărora defunctul trebuie să plătească vamă la trecerea în lumea de dincolo. Din aceeași perspectivă, arată că aruncarea de bani în sicriu înainte de acoperirea lui nu își are rostul; acest obicei implică o percepție deformată asupra judecății particulare, conform căreia sufletul ar trebui să cumpere trecerea vâmlor care constituie în tradiția răsăriteană judecata sufletelor celor răposați. În mod evident, arată acest autor, mai de folos este milostenia în numele său ori în memoria sa față de cei nevoiași. La fel de puțin justificată este tradiția de a dezlega mâinile și picioarele defunctului (legăturile servind la îndreptarea membrelor) la rugăciunea de dezlegare, uneori pretinsă de preotul însuși; ea se leagă de ideea că mortul ar continua să viețuiască într-un loc subpământean unde, legat, nu ar putea umbla și munci. Defunctului nu îi sunt de folos nici un fel de obiecte cu care apropiații obișnuiesc să îl înzestreze, neținând seama de realitatea existenței pur spirituale după moarte și legându-se din nou de tradiții păgâne. Sorin Bejan mai arată că nu se justifică nici trecerea unei păsări de curte peste groapă la înmormântare; acest obicei își are rădăcinile tot în păgânism, unde avea semnificația de alungare a duhurilor rele. Nu este specific creștin nici gestul de a se arunca un pumn de țărână peste sicriu, însoțit de formula „să-ți fie țărâna ușoară”; acesta își are sorgintea în lumea romană. Nu se justifică nici împărțirea de lumânări aprinse la înmormântarea unora ce au răposat fără a fi primit dezlegarea spovezii și împărțășania cu credința că aceasta (sau eventual trecerea lor în pomelnice) s-ar substitui tainelor.²⁶

Prin urmare, există o contradicție flagrantă între mare parte din tradițiile și practicile descrise mai sus și învățătura Bisericii (fie ea catolică, fie ea ortodoxă) asupra morții și a ceea ce se întâmplă dincolo de moarte. Astfel, ceea ce cântărește din perspectiva destinului ultramundan al sufletului este atitudinea sa în raport cu Cristos în viața de aici, iar nu împlinirea obsesivă a anumitor practici și tradiții. Separarea radicală dintre trup și suflet, dar și distincția dintre lumea de aici și cea de dincolo fac zadarnice obiceiurile descrise mai sus de la lăsarea unor alimente sau băuturi în preajma defunctului până la înmormântare sau prin locurile familiare lui patruzeci de zile după moarte sau vreme de ani în anumite zile, dar și înzestrarea sa cu bani și diverse obiecte ce se consideră că i-ar putea fi de folos (de la toiag la pieptene, săpun, unelte, mâncare etc.). De altfel, teologia răsăriteană și cea apuseană vorbesc despre judecată imediat după moarte, punând sub semnul întrebării toate credințele și practicile populare legate de cele patruzeci de zile de la moartea individului.

²⁶ S. Bejan, *Misiunea Bisericii între obiceiuri și sfânta tradiție*, București: Paideia 2004, 75–77.

IL COMMENTO AI CANONI 276–278 DEL *CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM*

Octavian Dumitru FRINC

Summary. *The commentary to the canons 276–278 of the Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum.* The new legislation concerning the position of the protopresbyter is founded on the increasingly diversified pastoral facts as well as the dynamics of diocesan territorial administration. The legislator considered appropriate to regulate it in simply three canons to avoid creating an excessive number of duties for the position of protopresbyter. Most of these responsibilities are subsidiarily transferred to the particular law of each Church *sui iuris*. The specified canons provide only a general framework. The diocesan bishop remains central in the ordination and relegation of the protopresbyter. Nevertheless it is not a discretionary action but rather a decision made after a preliminary consulting of the clergy from the specific territorial area. This decision is juridically configured according to the needs of the pastoral activity and to the advice of a body that represents the entire diocesan clergy, an advice the bishop cannot ignore.

Keywords: protopresbyter, particular law, eparchial bishop, powers, duties, rights, obligations, clerics.

Introduzione

La Chiesa di Cristo, che sussiste nella Chiesa cattolica porta avanti nel tempo il lieto annuncio della venuta del Regno di Dio sulla terra. Durante il suo pellegrinaggio, essa deve sforzarsi in diversi modi poiché la Buona Novella arrivi a tutte le persone. Tale sforzo dimostra il crescere continuo del ruolo e della funzione della Chiesa nel compiere la missione a lei affidata dal suo Fondatore, sotto la guida dello Spirito Santo.

La Chiesa universale, nella sua espansione per annunciare la salvezza del mondo in Gesù Cristo, manifesta concretamente il suo compito e le sue funzioni nella Chiesa particolare. Gli ultimi sviluppi dottrinali e approfondimenti del diritto hanno portato ad un incremento del suo impegno nel rendere testimonianza della fede ricevuta, vissuta e trasmessa. La figura del Vescovo eparchiale, in quanto Pastore della porzione del popolo di Dio a lui affidato, ha visto una forte crescita della sua autorità, dei suoi diritti e doveri nell'insegnare, santificare e governare.

Il decentramento conosciuto a livello universale nella Chiesa si estese anche a livello locale dove le varie istituzioni presero parte attiva alla costruzione del Regno di Dio nel compiere una migliore pastorale per la salvezza delle anime che è nella Chiesa

la *Legge suprema*. Questa è la causa principale dell'apparizione, dell'inserimento e dello sviluppo della istituzione del protopresbitero nel seno della Chiesa. Essa doveva adeguarsi alle varie culture e situazioni storiche locali e aggiornare continuamente questa istituzione. Frutto di tradizioni liturgiche e canoniche assai diverse ma complementari tra di loro, essa si è sviluppata benché da punti di vista diversi, fino a trovare delle parti simili se non identiche nell'aspetto dell'ufficio e della funzione.

La preoccupazione pastorale risulta chiaramente anche da un discorso fatto alla plenaria della *Congregazione per il clero*, Giovanni Paolo II trova che la parrocchia „rimane tuttora un organismo indispensabile di primaria importanza nelle strutture visibili della Chiesa” ma nonostante ciò “non è una realtà a sé sufficiente in programma pastorale adeguato ai bisogni attuali: va perfezionata e integrata in molte altre forme [...] per quanto attiva e ben organizzata, non può oggi da sola essere capace di corrispondere ai molti e complessi bisogni dell'evangelizzazione e della formazione cristiana dei suoi membri [...]. Così dovrà mantenersi aperta alla collaborazione con le parrocchie vicine e con le parrocchie personali”¹.

1. Commento al canone 276

c. 276 § 1: *Protopresbyter est presbyter qui districtui, pluribus paroeciis constanti praeficitur, ut ibidem nomine Episcopi eparchialis munera iure definita expleat.*

§ 2. *Huiusmodi districtus erigere, immutare et suppressere, secundum necessitates actionis pastoralis pertinet ad Episcopum eparchialem consulto consilio prebyterali.*

Sebbene non sia specificato espressamente, il *CCEO* presume che l'eparchia sia divisa in parrocchie (cann. 279–280) e in distretti (can. 276). Così come le parrocchie sono istituite secondo le necessità pastorali della comunità, i distretti seguono la stessa strada. Il *CCEO* afferma che i distretti sono costituiti soltanto da parrocchie²; altre istituzioni, come scuole, ospedali, santuari non vengono prese in considerazione³. Questo raggruppamento di diverse parrocchie più vicine serve per espletare in quel luogo le necessità dell'attività pastorale. Parlando dell'omonima struttura del diritto latino, chiamata vicariato foraneo, P. Urso afferma che „il vicariato foraneo è l'ambito in cui si progetta e si attua una azione pastorale organica, in cui si sperimenta concretamente la comunione, la collaborazione e la corresponsabilità tra parrocchie vicine”⁴. Conviene

¹ Giovanni Paolo II, *Discorso alla plenaria della Congregazione per il clero* (20.10. 1984), in *La Traccia* 5, 1984, 1154–1155.

² J.D. Faris, *The Eastern Catholic Churches: constitution and Governance according the Code of Canons of the Eastern Churches*, New York: St. Maron Publ. 1992, 562.

³ Il Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi (*Ecclesiae imago*, n. 184) indicava che, oltre le foranie costituite secondo criterio territoriale, possono darsi anche le foranie cosiddette personali o rituali o funzionali, le quali constano di pie parrocchie personali o rituali. Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium Ecclesiae imago* de pastorali ministero episcoporum, 22 februarii 1973; *Ench. Vat.*, Vol. 4, Bologna: Edizioni Dehoniane 1973, 1435.

⁴ P. Urso, La struttura interna delle chiese particolari, in Guppo italiano docenti di diritto canonico, *Il diritto nel mistero della Chiesa*, II, Roma: Pontificia Università Lateranense 2001, 441.

forse ricordare che il distretto è solo uno dei modi di organizzarsi della Chiesa in vista dell'attività pastorale.

Nella legislazione precedente⁵, il Vescovo eparchiale aveva l'obbligo di dividere il territorio della propria diocesi in *regiones* che consistono di *pluribus paroeciis*. Se tale divisione, a motivo di varie circostanze, fosse stata impossibile o inopportuna, il Vescovo eparchiale avrebbe dovuto consultare l'Arcivescovo, il Patriarca e la S. Sede. Nel Codice odierno non troviamo un tale obbligo, ma solo la libertà lasciata al Vescovo eparchiale di costituire tali distretti dopo aver consultato precedentemente il consiglio presbiterale⁶. Se il *Cleri sanctitati* prevedeva l'obbligo di dividere il territorio dell'eparchia in distretti, il *CCEO* adotta un altro approccio alla problematica. Mentre i distretti del *Cleri sanctitati* erano suddivisioni dell'eparchia, quelli del *CCEO* sono piuttosto un raggruppamento di parrocchie, senza perdere però il carattere di suddivisione⁷.

D'altronde, il Codice, propone il distretto come possibilità né unica né obbligatoria, lasciando tutta la libertà al Vescovo eparchiale. La non-obbligatorietà della costituzione non significa escludere i distretti, ma „un evidente segno della maggior flessibilità e del più accentuato decentramento”⁸. Lo scopo di un tale distretto consiste nello svolgere meglio il ministero a vantaggio dei fedeli, applicando nella eparchia i principi della sussidiarietà e della giusta distribuzione dei ministeri⁹. L'uso del termine Vescovo eparchiale nel canone toglie la possibilità al Protosincello o al sincello di erigere, mutare o sopprimere un distretto senza il mandato del Vescovo eparchiale.

Il motu proprio *Cleri sanctitati* intendeva il distretto essenzialmente come lo strumento della più facile ed efficace vigilanza del vescovo sull'esercizio della cura delle anime, mediante un controllo sullo stile di vita e sull'attività dei parroci. In questo modo nasceva un rapporto individuale tra il protopresbitero e il singolo parroco ed un incontro comunitario dei sacerdoti del distretto avveniva solo per la soluzione del caso morale,

⁵ Pius PP. XII, Litterae apostolicae Motu Propriu datae *Cleri sanctitatis*, c. 161

§ 1. *Episcopus territorium suum distribuat in regiones pluribus paroeciis constantes, quae veniunt nomine proto-presbyteratus.*

§ 2. 1°. *Si haec distributio, ratione circumstantiarum, videatur impossibilis aut inopportuna, Episcopus consultat Sedem Apostolicam.*

2°. *In adiunctis de quibus in n. 1, Episcopus in patriarchatu vel archiepiscopatu consulat Patriarcham vel Archiepiscopum.* 49 (1957), 479.

⁶ Non esiste questo obbligo nel c. 553 del *Codex Iuris Canonici*:

§ 1. *Vicarius foraneus, qui etiam decanus vel archipresbyter vel alio nomine vocatur, et sacerdos qui vicariatus foraneo praeficitur.*

§ 2. *Nisi aliud iure particulari statuatur vicarius foraneus nominatur ab Episcopo dioecesano, auditus pro suo prudenti iudicio sacerdotibus qui in vicariatu de quo agitur ministerium exercent.*

⁷ „Come ogni raggruppamento, qualunque esso sia (un'associazione di fedeli, una Conferenza episcopale o un istituto religioso, il vicariato foraneo permette di perseguire un bene che non è di per sé alla portata di ogni parrocchia lasciata a se stessa”. R. Pagé, *Les Églises particulières*, tome II, Montréal: Éditions Paulines 1989, 272.

⁸ J. Diaz, Vicario foraneo, in C. Corral Salvador, V. de Paolis, G. Ghirlanda (curr.), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano: Edizioni San Paolo 1993, 1125.

⁹ *Ecll. imago*, n. 184, 1435.

giuridico o liturgico. Il nuovo *Codice* apre un campo dove si progetta e si attua „un'azione pastorale organica, si sperimenta la comunione, la collaborazione e la corresponsabilità tra le parrocchie vicine”¹⁰. Si realizza in questo modo un più intenso e vivo contatto della Chiesa col territorio e con le persone che vi abitano.

Il *CCEO* non ci offre alcuna norma sui criteri per la costituzione dei distretti. Data questa assenza normativa non colmata finora, ci appelliamo ai due direttori per il ministero pastorale dei vescovi i quali delineano alcuni criteri „omogeneità dell'indole, dei costumi e delle condizioni sociali della popolazione; identità o almeno somiglianza geografica e storica delle parrocchie da raggruppare; comunanza di interessi economici, amministrativi, culturali e disciplinari (un bacino minerario, una zona industriale, una vallata, ecc.; relativa facilità per i presbiteri della stessa zona d'incontrarsi spesso tra loro insieme al vicario; consuetudini già collaudate dal tempo”¹¹.

Spetta al diritto particolare dunque, facendo uso di questi fonti e di quelle proprie, stabilire ulteriormente i criteri adatti alla situazione locale. È il Vescovo eparchiale – oppure un'altra autorità legislativa della Chiesa, secondo il caso – che, dopo aver consultato il consiglio presbiterale, può elaborare uno statuto generale dei distretti che deve prevedere, tra l'altro: la composizione di essi, i loro organi, le loro funzioni, le norme per il loro buon funzionamento, il titolo di dare al responsabile di esso (protopresbitero nel nostro caso) e le sue facoltà¹². Lo stesso Codice non ci dice nulla sul funzionamento dei distretti, sul rapporto con gli altri distretti e sulla loro collocazione all'interno della eparchia.

Le azioni pastorali comuni costituiscono il filo rosso che unisce le varie parrocchie del distretto le cui risorse pastorali devono essere utilizzate al massimo. Il nuovo ordinamento canonico, ispirato al Vaticano II, stabilisce come scopo principale dei distretti quello pastorale non essendo esso soltanto „un importante organo amministrativo e pastorale diretto alla promozione delle parrocchie, ma è anche anzitutto una istituzione di profondo significato ecclesologico per la sua natura e le sue finalità”¹³. Il distretto va oltre l'autonomia parrocchiale costituendosi in un organismo e un territorio intermedio tra quello della parrocchia e quello dell'eparchia. Occorre sottolineare il fatto che il distretto non è una comunità di fedeli affidata al protopresbitero, ma un mezzo per favorire l'esercizio dell'attività pastorale delle parrocchie.

Alla base del distretto ci sono anche dei compiti propri e concreti¹⁴ come:

– l'incontro e la cooperazione reciproca tra le comunità vicine, le chiese non parrocchiali, le comunità di clero eparchiale, le comunità religiose, i gruppi di laici che operano nel medesimo territorio;

¹⁰ Cfr P. Urso, I vicari foranei, in A. Longhitano (et al.), *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna: Dehoniane 1987, 156–157.

¹¹ *Eccl. imago*, n. 185, 1437. Cfr. anche *Congregazione per i Vescovi*, Direttorio „Successore degli apostoli” (*Apostolorum successores*) per il ministero pastorale dei vescovi, 22 febbraio 2004, in *Ench. Vat.*, vol. 22, Bologna: Edizioni Dehoniane 2004, 218.

¹² *Eccl. imago*, n. 186, 1437.

¹³ L. Chiappetta, *Il manuale del parroco commento giuridico-pastorale*, Roma: Edizioni Dehoniane 1997, 243.

¹⁴ Questi compiti sono sviluppati da A. Viganò, *La zona vicariale o decanato*, Leumann: Elle Di Ci 1984, 44.

- lo scambio reciproco dei doni e delle persone;
- aiutare le realtà ecclesiali che si trovano in difficoltà;
- conoscere bene il territorio ed applicare gli orientamenti pastorali diocesani con i mezzi adeguati;
- informare il Vescovo eparchiale sui problemi presenti nel territorio.

Sempre in riferimento al distretto, M. Morgante considera che un tale organismo „tende a superare gli inconvenienti e le carenze che derivano da una esasperata autonomia parrocchiale e media la pastorale diocesana, adeguandola alle situazioni concrete, che nel territorio diocesano sono spesso differenziate”¹⁵. L’istituto del distretto non deve tuttavia „assorbire le responsabilità propriamente parrocchiali o coprire assenze e vuoti pastorali, e neppure sostituirsi alle parrocchie, ma deve promuovere e coordinare l’attività pastorale d’insieme e fornire, quando è il caso, soluzioni omogenee e convergenti”¹⁶.

In riguardo al distretto come unità territoriale della eparchia, V. Grolla considera che questa realtà „non copre normalmente le insufficienze delle parrocchie e non risponde alle nuove esigenze pastorali. I vicariati infatti sono quasi sempre di costituzione antica e rispondenti a necessità di tempi in cui il territorio diocesano era diviso in aree naturali e sociali di ridottissima estensione geografica. Per i complessi e molteplici mutamenti avvenuti dappertutto, è comprensibile che i criteri che hanno determinato in passato la loro origine e la loro costituzione non abbiano oggi, in generale la medesima validità. E anche dove il vicariato sembra rispondere a criteri ancora validi da un punto di vista geografico e sociologico, esso appare inadeguato, da un punto di vista istituzionale, alle esigenze di una nuova pastorale unitaria e organica. Il vicariato infatti sembra essere stato istituito più per compiti giuridico -amministrativi che pastorali”¹⁷.

2. Commento al canone 277

c. 277 § 1. *Ad Protopresbyteri officium, quod, salvo iure particolari propriae Ecclesiae sui iuris, cum officio parochi certae paroeciae stabiliter coniungi non debet, Episcopus eparchialis nominet auditis, si opportunum ducit, parochis et vicariis paroecialibus districtus, de quo agitur, presbyterum doctrina et apostolica alacritate praestantem praesertim inter parochos.*

§ 2. *Protopresbyter nominatur ad tempus iure particolari determinatum.*

§ 3. *Episcopus eparchialis protopresbyterum iusta de causa, ab officio amovere potest.*

2.1 L’ufficio del propresbitero

Il Concilio ecumenico Vaticano II ha dato una sola nozione di ufficio ecclesiastico che deve essere applicata a tutti gli uffici ecclesiastici: „D’ora in avanti, inoltre, per ufficio ecclesiastico si deve intendere qualsiasi incarico conferito in modo stabile per un fine

¹⁵ M. Morgante, *La parrocchia nel Codice di diritto canonico: commento giuridico-pastorale*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1985, 178.

¹⁶ *Ibidem*, 179.

¹⁷ V. Grolla, *Zone pastorali*, in V. Bo (et al.), *Dizionario di pastorale della comunità cristiana*, Assisi: Cittadella 1980, 628.

spirituale”¹⁸. Secondo la mente conciliare la nozione di ufficio doveva essere meno stretta e non necessariamente connesso con la potestà ecclesiastica. È certo che non tutti gli uffici hanno connessa la potestà ecclesiastica¹⁹. La definizione del codice vigente si ispira ovviamente alla definizione conciliare alla quale aggiunge la stabilità dell’ufficio²⁰.

Gli elementi costitutivi dell’ufficio ecclesiastico sono: il *munus* ecclesiastico; la costituzione; la stabilità; il fine spirituale (la finalità). Il fine spirituale va inteso come fine ecclesiastico, inserito nella missione della Chiesa, o con altre parole, il modo di essere e di agire della Chiesa. L’espressione “ufficio (*munus*) ecclesiastico è una partecipazione alla missione della Chiesa, non quella propria di ogni battezzato (cf. c. 7 § 1), ma quella specifica conferita dall’autorità – il Vescovo eparchiale nel nostro caso – per esercitarla in nome della Chiesa con carattere pubblico.

La costituzione di un ufficio ecclesiastico è in stretto legame con la stabilità. Si tratta di una stabilità soggettiva perché il titolare dell’ufficio lo possiede con stabilità che non si identifica con perpetuità²¹. Il presente ufficio è di istituzione ecclesiastica, a livello particolare. L’esistenza dell’ufficio si deve alle circostanze, alle necessità della comunità dei fedeli che lo precede sempre. Le ragioni pastorali lo inducono²² a proseguire sia il fine immediato sia il fine mediato²³. L’ufficio ecclesiastico non deve essere identificato né con una persona giuridica né con una persona fisica, ma è solo una funzione sociale costituita stabilmente dal diritto. La lettura dei canoni 936 §§ 1–2 e 942 ci fa vedere come l’ufficio si costituisce per essere esercitato²⁴.

Per meglio provvedere alla cura pastorale dei fedeli affidatagli con la *missio canonica*, il Vescovo eparchiale trasferisce una parte di essa in maniera subordinata ai titolari di altri uffici e istituti stabilmente costituiti²⁵. Questi altri uffici o istituti – parrocchia o distretto – sono delle circoscrizioni ecclesiastiche minori in quanto suddivisioni delle circoscrizioni maggiori. Indipendentemente dall’istituto utilizzato, ci troviamo di fronte ad un generico decentramento (non propriamente ad un deconcentrazione di potestà) delle funzioni pastorali²⁶.

2.2 L’autorità competente

L’autorità competente per conferire l’ufficio è quella che lo può erigere, modificare o sopprimere. La competenza per il conferimento riguarda la validità del medesimo (cfr.

¹⁸ *Concilium Oecumenicum Vaticanum II*, Decretum de Presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum ordinis, 7 dec. 1965, n. 20, AAS 58, 1966, 991–1024. Edizione da noi utilizzata *Ench. Vat.*, vol. 1, 1237.

¹⁹ J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma: EDIURCLA 1995, 474.

²⁰ can. 936 § 1: *In Ecclesia officium est quodlibet munus ab ipso Domino vel ab auctoritate competenti stabiliter constitutum in finem spiritualem exercendum.*

²¹ Cfr. can. 277 § 2.

²² Cfr. can. 278 § 1, 3°.

²³ Gli entrambi implicano la piena cura delle anime in vista della *salus animarum*, il fine principale della legislazione ecclesiastica (Cfr. can. 595 § 2).

²⁴ E. Labandeira, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano: Giuffrè 1994, 57.

²⁵ J.I. Arietta, *Diritto dell’organizzazione ecclesiastica*, Milano: Giuffrè 1997, 443.

²⁶ *Ibidem*, 444.

can. 938). La provvisione dell'ufficio fatta direttamente con diritto libero e pieno dalla competente autorità si chiama libero conferimento e costituisce il miglior modo per governare la Chiesa particolare²⁷. Con questo procedimento, la provvisione e la designazione e il conferimento avvengono contemporaneamente, l'autorità designando la persona senza l'intervento dei terzi. La clausola contenuta nel can. 277 § 1, *si opportunum ducit*, rappresenta da parte del Vescovo eparchiale soltanto un modo di esercitare la sua paternità presbiterale.

I canoni 276–278 dicono espressamente *Episcopus eparchialis* e non *Hierarca* o *Ordinario*. L'espressione *Episcopus eparchialis* si riferisce esclusivamente a *cui silicet eparchia nomine proprio pascenda concredita est*²⁸ ovvero *populi Dei portio*²⁹. L'elemento che distingue il Vescovo eparchiale dagli altri Vescovi³⁰ è che egli la governa a nome proprio, godendo di una potestà *propria*³¹, *ordinaria*³² e *immediata*³³ nell'ambito legislativo, esecutivo e giudiziario. Egli ha la competenza e la libertà di provvedere agli uffici. Il Protosincelo o il sincelo può procedere alla nomina in base al mandato speciale del Vescovo eparchiale³⁴, come nel caso dell'erezione del distretto.

Il Codice stabilisce, quindi, che la nomina del protopresbitero spetta al Vescovo eparchiale³⁵, tuttavia prevede la possibilità di una diversa determinazione del diritto particolare. Il *Direttorio* offre la seguente soluzione: „Se il diritto particolare o la legittima consuetudine non prevedono altrimenti – per esempio, stabilendo un sistema elettivo, oppure assegnando la carica ai titolari di alcune parrocchie principali – il vescovo sceglie personalmente i vicari foranei, considerando però le preferenze dei sacerdoti della forania”³⁶.

Il Vescovo eparchiale dispone di una grande libertà perché l'ascolto dei parroci e dei vicari parrocchiali è lasciato a suo libero giudizio non essendo questo un obbligo giuridico³⁷. Il canone non impone la consultazione, ma la raccomanda esplicitamente.

²⁷ J. García Martín, *Le norme*, 508.

²⁸ *CCEO*, can. 178.

²⁹ *CCEO*, can. 177 § 1.

³⁰ „Invece il Vescovo che non governa a nome proprio una eparchia, ma ha già esercitato o esercita qualunque altra funzione nella Chiesa, è chiamato Vescovo titolare. Vescovi titolari sono anche i Vescovi coadiutori e i Vescovi ausiliari, i quanto non è stata affidata a loro la cura di una eparchia, cioè da governare a nome proprio, ma svolgono nella Chiesa un'altra funzione”. D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali: strutture ecclesiali nel CCEO*, Roma: Edizioni Dehoniane 1993, 213.

³¹ „È una potestà propria e non vicaria, in quanto è esercitata in nome proprio, e non in nome di un'altra autorità superiore”. *Ibidem*, 213

³² „Non delegata in quanto dal diritto stesso è annessa all'ufficio episcopale”. *Ibidem*, 213.

³³ „È una potestà immediata sul proprio clero e fedeli, ossia è una potestà direttamente esercitata”. *Ibidem*, 213.

³⁴ J.D. Faris, *The Eastern*, 561.

³⁵ Sul concetto di vescovo eparchiale, vedi *CCEO*, cann. 177–179.

³⁶ *Direttorio*, n. 219.

³⁷ Vedi J. Diaz, *Vicario*, 1125.

Il processo di consultazione, come nel caso del consiglio presbiterale e pastorale, può prendere la forma di una elezione di un candidato o una terna (tre candidati), il cui risultato potrebbe essere preso in considerazione dal Vescovo eparchiale nella nomina. Potrebbe risultare benefico per tutti i sacerdoti dell'eparchia offrire la propria opinione al Vescovo sulla nomina di tutti i protopresbiteri nella misura in cui il protopresbitero fa parte ex officio dal consiglio presbiterale e dal consiglio pastorale³⁸.

Pare che il Codice escluda la consultazione dei laici mentre lo prevede espressamente nel caso della nomina di un vescovo³⁹ e di un parroco⁴⁰. Lo stesso sarebbe logico anche nel caso del protopresbitero nella sua qualità di coordinatore della pastorale organica del distretto alla quale partecipano chierici, religiosi e laici⁴¹. Niente impedisce dunque il Vescovo eparchiale di consultare queste persone, visto che il diritto di nomina gli appartiene. Il motu proprio *Cleri sanctitati*⁴² lasciò la nomina del protopresbitero alla discrezione esclusiva del Vescovo eparchiale e non venne raccomandata addirittura alcuna consultazione opzionale⁴³.

Il protopresbitero deve essere nominato entro un termine stabilito dal diritto particolare dell'eparchia o dell'autonomia della chiesa. La nomina deve essere fatta per iscritto e in conformità con il diritto particolare e con l'autonomia della Chiesa⁴⁴ (can. 937, 2), firmato dal Vescovo eparchiale e deve ricevere un numero di protocollo. Qualsiasi potere speciale, facoltà o responsabilità non delineate dal diritto comune e dal diritto particolare deve apparire in maniera chiara nella lettera di nomina.

2.3 L'idoneità

La legislazione anteriore indicava i seguenti criteri per la scelta del vicario foraneo: che fosse sacerdote, giudicato degno, preferibilmente parroco (cfr. can. 446 § 1). Il motu proprio *Ecclesiae sanctae* invitava invece i vescovi a nominare vicari foranei i sacerdoti che si

³⁸ J.D. Faris, *The Eastern*, 564.

³⁹ CCEO, can. 182 § 1: *Candidatos ad episcopatum idoneos sola Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis membra proponere possunt, quorum ets etiam ad normam iuris particularis informationes et documenta, quae necessaria sunt, ut candidatorum idoneitas comprobetur, colligere auditis, si opportunum ducunt, secreto et singillatim aliquibus presbyteris vel etiam aliis christifidelibus prudentia et viat christiana praestantibus*

⁴⁰ CCEO, can. 285, § 3: *Paroeciam vacantem Episcopus eparchialis conferrat illi, quem omnibus perpensis adiunctis aestimat idoneum omni personarum acceptione remota; ut iudicium de idoneitate ferat, audiat protopresbyterum aptasque investigationes peragat auditis, si oportunitum ducit, etiam aliis christifidelibus praesertim clericis.*

⁴¹ P. Urso, I vicari foranei, 161.

⁴² CS, can. 484: § 1: *Ad officium protopresbyteri Episcopus eligat presbyterum quem idoneum iudicaverit, praesertim inter rectores ecclesiarum paroecialium.*

⁴³ La stessa ottica s'intravede anche nel can. 554 § 1 del CIC'83: *Ad officium vicarii foranei, quod cum officio parochi certae paroeciae non ligatur, Episcopus seligat sacerdotem quem, inspectis loci ac temporis adiunctis, idoneum iudicaverit.*

⁴⁴ can. 937 § 2: *Iure particulari uniusque Ecclesiae sui iuris pressius determinetur modus, quo haec praescripta ad effectum deducantur, nisi de quibusdam iure communi iam provisum est.*

distinguono per scienza e zelo apostolico (*doctrina et apostolica alacritate praestantiores*) e affermava che l'ufficio di vicario foraneo non è legato a una determinata sede parrocchiale.⁴⁵

Nel *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* si precisavano meglio le qualità del vicario foraneo: „un prebitero che esercita cura di anime; che risiede nella forania e che gode di molta stima presso il clero e il popolo per la sua dottrina e per la sua prudenza, pietà e zelo apostolico; idoneo, sì che il vescovo gli possa concedere alcune facoltà per tutta la forania, tranne che preferisca nominarlo vicario episcopale, affidandogli compiti particolari; capace di promuovere e ben dirigere la pastorale organica nel territorio a lui affidato”⁴⁶.

Il *Direttorio* fece un passo in più rispetto al motu proprio con l'aggiunta di un aggettivo, di un avverbio e della motivazione⁴⁷: „L'ufficio di vicario foraneo non deve essere necessariamente annesso a una sede parrocchiale determinata e fissa: così ne scaturirà una più ampia libertà del vescovo e del presbitero”⁴⁸. Avendo come fondamento la libertà del Vescovo e del presbiterio si volle far saltare l'obbligo⁴⁹ che il protopresbitero fosse parroco e lo stretto legame tra l'ufficio del protopresbitero e una sede parrocchiale determinata e fissa.

Il Vescovo eparchiale deve giudicare l'idoneità che scaturisce da una somma di qualità che permettono di qualificare il protopresbitero come “fratello maggiore” tra i suoi fratelli. Doti umane e spirituali, cultura, capacità organizzativa, esperienza pastorale. Sono solo alcune qualità⁵⁰ che sono necessarie per compiere questa missione e che svincolano l'elezione da una determinata parrocchia. Il fatto di non essere legato ad una parrocchia costituisce un vantaggio perché un parroco potrebbe fare il parroco anche se cambia l'ufficio o la parrocchia. Il diritto particolare può fare una eccezione a questa regola generale e permettere che l'ufficio di protopresbitero sia collegato a quello del parroco⁵¹.

Come lo dice anche il termine stesso, il protopresbitero deve essere un presbitero per la validità, ciò che squalifica un diacono. Non si precisa se il protopresbitero debba essere parroco né un altro chierico della eparchia, lasciando aperta la possibilità di accedere a questo ufficio anche ad un chierico religioso. I parroci hanno una certa precedenza, data la loro esperienza pastorale, ma ogni presbitero, religioso o diocesano, può ricevere questo incarico. La precedente legislazione stabiliva anche l'obbligo di residenza nella parrocchia⁵².

⁴⁵ Paulus PP VI, Litt. ap. motu pr. dat. *Ecclesiae sanctae*, n. 19 in *Ench. Vat.*, vol. 2, 696.

⁴⁶ *Eccl. imago*, n. 187, 1439.

⁴⁷ Cf. P. Urso, I vicari foranei, 162.

⁴⁸ *Eccl. imago*, n. 187, 1439.

⁴⁹ In realtà non esisteva perché il CS al can. 484 § 1 offriva solo un criterio di preferenza: *praesertim inter rectores ecclesiarum paroecialium*.

⁵⁰ E. Cappellini, Commentario al canone 554, in A. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez Ocana (curr.), *Commentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, II/2, Pamplona: EUNSA 1997², 1331.

⁵¹ J.D. Faris, *The Eastern*, 564.

⁵² CS, can. 486 § 2: *Si non sit parochus, debet residere, in territorio protopresbyteratus vel allio in loco non valde distantis secundum normas ab Episcopo definiendas*.

2.4 *La durata*

Poiché gli atti del protopresbitero rappresentano il Vescovo eparchiale, egli deve godere di un ampio spazio di libertà nella rimozione di un parroco da un distretto, sempre in base ad una giusta motivazione, osservando sempre i principi di equità e giustizia.

Il motu proprio *Ecclesiae sanctae*, diversamente dal *Cleri sanctitati* che non diceva nulla al riguardo, afferma che „i vicari foranei, arcipreti o decani, siano costituiti per un periodo di tempo che deve essere determinato dal diritto particolare”⁵³. Tale norma ribadita dal *Direttorio*⁵⁴ è presente nel can. 277 § 2: *Protopresbyter nominatur ad tempus iure particolari determinatum*. Tuttavia, aggiunge il § 3 dello stesso canone, *Episcopus eparchialis protopresbyterum iusta de causa, ab officio amovere potest*.

La nomina a tempo determinato consente d'altronde una maggiore possibilità di manovra al livello diocesano e distrettuale secondo le circostanze di persone, di tempo e di luogo⁵⁵. Il tempo viene determinato dal diritto particolare e conviene forse che non sia né troppo breve né troppo prolungato⁵⁶ per evitare degli interventi disciplinari nel caso d'inadempimento degli obblighi e per permettere di rinnovare la nomina quando si tratta di un presbitero che si è dimostrato idoneo.

Qui incontriamo una differenza con la nomina dei parroci, dal momento che questi sono nominati a tempo indeterminato⁵⁷ e ammette la nomina a tempo determinato in casi specifici. Ecco qua un altro punto a vantaggio della non sovrapposizione tra le due cariche.

Il protopresbitero deve essere nominato *ad tempus determinatum*, definito dal diritto particolare. Allo scadere dell'incarico, può essere riconfermato, dopo aver ascoltato i presbiteri eparchiali e religiosi operanti nel distretto. Una terza riconferma non è del tutto opportuna, per il prevalente principio di avvicendamento, tranne che si tratti di un caso particolare⁵⁸.

L'ufficio di protopresbitero è *ad nutum Episcopi* che può rimuovere liberamente il titolare, sempre però *iusta de causa* e nel rispetto dell'equità naturale canonica, poiché è escluso ogni atto di arbitrio. Giuridicamente il Vescovo non è tenuto ad ascoltare nessuno, è per altro opportuno che egli si consulti almeno col Protosincelo e con i più prudenti presbiteri del distretto.

⁵³ *Ecclesiae sanctae*, n. 19, 797.

⁵⁴ „La carica del vicario è a tempo determinato, da stabilirsi dal diritto particolare”. *Eccl. imago*, n. 187, 1439.

⁵⁵ Cfr. J. Diaz, Vicario, 1126.

⁵⁶ La Chiesa Maronita per esempio ha fissato la durata d'incarico a cinque anni. Cfr. Le droit particulier de l'Eglise maronite en complement au code des canons des eglises orientales préparé par la commission épiscopale canonique Mai 1993, in K. Bharanikulangara, *Particular Law of the Eastern Catholic Churches*, New York: Saint Maron Publications 1996, Appendice IV.

⁵⁷ CCEO, can. 284 § 3: *Parochus in suo officio stabilis est, quare ad tempus determinatum ne nominetur nisi...*

⁵⁸ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, Napoli: Edizioni Dehoniane 1988, 653.

Dal confronto con documenti precedenti⁵⁹, risulta che il *CCEO* ha aggiunto il riferimento alla *giusta causa*. Prima si affermava semplicemente che il protopresbitero è amovibile *ad nutum* del vescovo. La norma del Codice scaturisce, come conseguenza, dalla funzione vicariale del protopresbitero. Diversamente, infatti, per essere rimossi da un ufficio conferito a tempo determinato prima della scadenza di questo termine, non basta una “giusta causa”, ma è necessario che vi siano cause gravi e che si proceda a norma di diritto⁶⁰.

La disposizione del can. 277 § 1 è complementare e anche conseguenza logica della rimozione del protopresbitero. Se la carica di protopresbitero fosse abbinata a quella del parroco di una determinata parrocchia, essendo la carica di parroco stabile, tale rimozione sarebbe difficilmente resa possibile dalla stabilità della carica di parroco. Inoltre, se per destituirlo dalla carica di protopresbitero, fosse necessario rimuoverlo dalla parrocchia, la rimozione non sarebbe più libera⁶¹ ma vincolata alle norme che regolano la rimozione dei parroci⁶².

Per la validità della rimozione dall’ufficio, il Vescovo eparchiale deve informare il protopresbitero per iscritto⁶³ e, almeno se non sia indicato diversamente, la rimozione diventa effettiva quando la persona in causa riceve la notifica per iscritto e contro di esso è possibile presentare ricorso⁶⁴. Si ricorda soltanto che a colui che perde l’ufficio per raggiunti limiti d’età (nel caso che il diritto articolare abbia una tale norma), o per rinuncia accettata, può essere conferito il titolo di *emerito*⁶⁵ e che la perdita sia resa nota al più presto possibile a tutti⁶⁶.

3. Doveri e diritti

can. 278 § 1. *Protopresbytero, praeter potestate et facultates a iure particolari ei collatas ius et obligatio est:*

1° *actionem pastorem comunem promovendi et coordinandi*

2° *prospiciendi, ut clerici vitam ducant proprio statui congruam atque suis obligationibus diligenter satisfaciant;*

3° *providendi ut Divina Liturgia et divinae laudes iuxta librorum liturgicorum celebrentur, ut decor et nitor ecclesiarum et sacraeque suppellectilis praesertim celebratione*

⁵⁹ CS, can. 484 § 2: *Protopresbyter ad nutum Episcopi amoveri potest*. Cfr. *Ecclesiae sanctae*, n. 19 § 2, 721; *Eccl. imago*, n. 187, 1439.

⁶⁰ Cfr. *CCEO*, can. 975 § 1: *Nisi aliter iure cavetur, ab officio quod confertur ad tempus indeterminatum non potest aliquis amoveri nisi gravi de causa et servato modo iure praescripto; ibidem valet ut quis ab officio, quod ad tempus determinatum confertur amoveri possit, antequam hoc tempus elapsum est.*

⁶¹ J. Diaz, Vicario, 1126.

⁶² Cfr. *CCEO*, cann.: 297, 974–977; 1389–1396.

⁶³ *CCEO*, can. 974 § 2: *Decretum amotionis ut effectum sortiatur, scripto intimandum est.*

⁶⁴ Cfr. *CCEO*, cann. 996–1006.

⁶⁵ *CCEO*, can. 965 § 4: *Ei, qui ob expletam aetatem iure definitam aut renuntiationem officium amittit, titulus emeriti conferri potest».*

⁶⁶ *CCEO*, can. 966: *Ammissio officii, quae effectum sortita est, quam primum omnibus nota fiat, quibus aliquod ius in provisione canonica officii competit.*

Divinae Liturgiae et custodiae Divinae Eucharistiae, accurate servantur, ut recte conscribantur et asservantur libri paroeciales, ut bona ecclesiastica sedulo administrantur, denique ut domus paroecialis debita diligentia curetur.

Per la sua natura e per gli obblighi e i diritti che include, l'ufficio del protopresbitero comporta una certa partecipazione ordinaria-vicaria al potere del governo del Vescovo eparchiale, ma deve rimanere entro limiti stabiliti dal diritto particolare e dal decreto di nomina⁶⁷. Il protopresbitero agisce in nome del Vescovo eparchiale che può intervenire e farsi carico ogni volta che considero ciò necessario. Come ogni ufficio ecclesiastico pubblico, anche il *protopresbitero* è definito dai doveri e dagli obblighi propri, ai sensi del can. 936 § 2⁶⁸. Alcuni di esse sono determinati dal diritto⁶⁹, altri dall'autorità⁷⁰. La definizione dei poteri e delle facoltà, dei diritti e degli obblighi concessi dall'autorità superiore⁷¹ possono essere inseriti nel diritto particolare della eparchia. Il Vescovo eparchiale può formulare degli statuti da osservare nei distretti protopresbiterali⁷².

L'accento messo dal *Cleri sanctitati* sulla vigilanza viene meno nel Codice vigente dove una notevole importanza ricevono la funzione pastorale e l'assistenza ai confratelli. La principale causa di questo cambiamento è lo spirito del Vaticano II concretizzato nel decreto *Christus Dominus*⁷³ e continuato dal motu proprio di Paolo VI *Ecclesiae Sanctae* che gli annoverava tra i *proximiores Episcopi diocesani cooperatores*⁷⁴; essi svolgono un ufficio sopraparrocchiale e sono invitati a collaborare con i loro parroci⁷⁵. Il *Direttorio* sottolinea come „all'ufficio di vicario foraneo, che deve essere considerato pastorale, cioè non solo giuridico, amministrativo e sopraparrocchiale, deve essere riconosciuta una grande importanza. Il vicario, infatti, non ha soltanto l'onere della vigilanza, ma anche quello di una vera sollecitudine apostolica, come animatore della vita del presbiterio locale e coor-

⁶⁷ E. Cappellini, Commentario al can. 555, in A. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez Ocana (curr.), *Commentario Exegético*, 1401.

⁶⁸ CCEO, can. 936 § 2: *Iura et obligationes singulis officiis propria determinantur eo iure, quo officium constituitur, vel decreto auctoritatis competentis.*

⁶⁹ Secondo J. García Martín, „si dice che un ufficio è definito dal diritto quando il complesso dei suoi diritti e obblighi vengono stabiliti dalla legge, si conoscono la sua composizione, i suoi limiti”. J. García Martín, *Le norme*, 482.

⁷⁰ „La seconda possibilità di definire un ufficio è un decreto dell'autorità competente. Essa è una risposta alle necessità. Questa possibilità si riferisce agli uffici non obbligatori nelle costituzioni di una Chiesa particolare, ma lasciati al prudente libero arbitrio dell'autorità”. *Ibidem*, 482.

⁷¹ CCEO, can. 982 § 1: *Facultates habituales reguntur praescriptis de potestate delegata.*

⁷² J.D. Faris, *The Eastern*, 566.

⁷³ *Christus Dominus* 30, 1: „Collaborino perciò sia con gli altri parroci, sia coi sacerdoti, che esercitano l'incarico pastorale, quel territorio (quali sono per esempio i vicari foranei e i decani) o sono addetti a opere a carattere superparrocchiale; affinché la cura pastorale abbia la dovuta unità e sia resa più efficace”. *Ench. Vaticanum*, vol. 1, Bologna: Edizioni Dehoniane, 755.

⁷⁴ „Tra i più prossimi collaboratori del vescovo diocesano si pongono i sacerdoti che esercitano un ufficio pastorale superparrocchiale, e tra essi occorre rammentare i vicari foranei, chiamati anche arcipreti, o decani, e presso gli orientali, protopresbiteri”. *Ecclesiae sanctae*, n. 19§ 1, 721.

⁷⁵ Cfr. *Christus Dominus*, 30, 757.

dinatore della pastorale organica a livello foraniale, secondo il pensiero e i documenti del concilio ecumenico Vaticano secondo⁷⁶.

Secondo alcuni autori, per diritto comune, l'autorità del protopresbitero è solo di carattere amministrativo o disciplinare mentre per diritto particolare egli può anche disporre di poteri giurisdizionali, concessi per delega⁷⁷. Il protopresbitero, oltre ai diritti e agli obblighi che gli concede il diritto particolare, ha i seguenti doveri e diritti che per motivi di chiarezza espositiva vengono presentati secondo tre profili: promozione e coordinamento, vigilanza e cura, consiglio.

3.1. Promozione e coordinamento: *actionem pastoralem comunem promovendi et coordinandi*.

Al protopresbitero spetta, nel ambito del distretto, promuovere e coordinare un'azione pastorale comune. Questa funzione era totalmente estranea allo spirito e alla lettera del *Cleri sanctitati*. Infatti, l'*Ecclesiae sanctae* affidava ai vicari foranei, muniti dal Vescovo eparchiale delle facoltà necessarie, il compito di promuovere e dirigere *pastoralem actionem communem* nel territorio loro assegnato⁷⁸. Ordinariamente il Vescovo eparchiale⁷⁹ attua l'attività pastorale mediante i suoi sincelli e in via sussidiaria attraverso anche i protopresbiteri.

Nel suo lavoro di coordinare le attività pastorali del distretto, il protopresbitero deve tenere conto dell'autonomia delle parrocchie e delle altre istituzioni presenti nel territorio del suo distretto. Questo fatto fa sicché una azione della parrocchia viene considerata come anomala, come espressione di una falsa autonomia ed incoraggia lo studio e la messa in pratica dei programmi comuni nei quali le capacità e le competenze di ogni persona vengono valorizzate in vista di un fine comune. L'iniziativa dei tali progetti non è compito esclusivo del protopresbitero; tuttavia la coordinazione di tali progetti costituisce la sua responsabilità⁸⁰.

La cura per l'attività pastorale non è limitata solamente al clero, ma si deve rivolgere anche alle attività pastorali animate dai religiosi e dai laici nei campi della catechesi e del sociale (cf. cann. 289 § 1, 401, 408–409). Sarebbe meglio se il diritto particolare determinasse meglio il ruolo del protopresbitero in questo compito di promozione e di coordinamento della pastorale zonale, tenendo presente anche il dettato dei canoni 415 § 1 e 416 sul ruolo dei monaci e di tutti gli altri religiosi nelle opere di apostolato.

⁷⁶ *Eccl. imago*, n. 187, 1439.

⁷⁷ L. Chiappetta, *Il manuale*, 249.

⁷⁸ *Eccl. sanctae*, n. 19 in *Ench. Vat.*, vol. 2, 721.

⁷⁹ CCEO, can. 203 § 1: *Varias apostolatus formas in eparchia foveat Episcopus eparchialis atque curet, ut in tota eparchia vel in eiusdem particularibus districtibus omnia opera apostolatus servata uniuscuiusque propria indole sub suo moderamine coordinentur*.

⁸⁰ E. Cappellini, Commentario al can. 555, 1333.

3.2. Vigilanza e cura: *prospiciendi, ut clerici vitam ducant proprio statui congruam atque suis obligationibus diligenter satisfaciant.*

La presenza paternale del Vescovo eparchiale si fa presente attraverso la figura del protopresbitero. Il chierico non viene abbandonato a se stesso. La vigilanza ha principalmente un carattere di supporto, di aiuto fraterno e caritatevole, non necessariamente d'ispezione. La forma esortativa della norma non deve offendere nessuno, ma è un modo per stabilire chiaramente i doveri di vigilanza del protopresbitero. Questo compito viene attuato dal protopresbitero in tre ambiti: in rapporto ai chierici, in materia liturgica, in materia amministrativa.

3.2.1. *In rapporto ai chierici*

Il canone corrispondente del *Cleri sanctitati* esigeva che il protopresbitero vigilasse perché i chierici conducessero una vita conforme alla norma dei canoni e adempissero diligentemente i loro doveri, soprattutto in riferimento alla loro residenza, alla predicazione della parola di Dio, alla catechesi da impartire ai fanciulli, agli adulti, e all'obbligo di assistere gli ammalati⁸¹.

Il Codice presenta un elenco degli obblighi e dei diritti dei chierici (cfr. cann. 367–393), il cui commento non va fatto in questo articolo, e sui quali il protopresbitero deve esercitare la sua attenzione. Condurre una vita secondo il loro stato rappresenta il dovere fondamentale di ogni chierico. Nel can. 192 §§ 4 e 5, il Vescovo eparchiale viene invitato a seguire con particolare sollecitudine i presbiteri, che deve ascoltare come aiutanti e consiglieri, a difendere i loro diritti, a curare che essi adempiano fedelmente gli obblighi propri del loro stato e abbiano a loro disposizione i mezzi e le istituzioni di cui hanno bisogno per alimentare la vita spirituale e intellettuale; e inoltre di provvedere, a norma del diritto, al conveniente sostentamento di assistenza sociale dei chierici e delle loro famiglie. All'interno di questo impegno del vescovo si colloca l'azione del protopresbitero per favorire la formazione culturale e spirituale dei chierici e il lavoro pastorale.

Secondo il *Cleri sanctitati* (can. 486 § 1), il protopresbitero aveva il dovere di convocare nei giorni stabiliti dal vescovo, i presbiteri del suo distretto per discutere su problemi morali e liturgici e di presiedere tali incontri. Erano questi gli unici momenti d'incontro comunitario dei chierici della zona il cui obiettivo era proprio quello di favorire l'aggiornamento liturgico e morale dei presbiteri. Il can. 67 § 3 aggiungeva norme particolari sulle persone obbligate a parteciparvi, sulle risposte ad eventuali problemi etc⁸².

⁸¹ CS, can. 485 § 1, 1°: *Num clerici suae regionis vitam ducant ad normam canonum suisque officiis diligenter satisfaciant, praesertim circa residentiae legem, divini verbi praedicationem, impertiendam pueris atque adultis catechesim et obligationem infirmis assistendi.*

⁸² CS, can. 67 § 3: *Conventui interesse, aut deficiente conventu, scriptam casuum, solutionem mittere debent, nisi a loci Hierarcha exemptionem antea expresse obtinuerint, tum omnes presbyteri saeculares, tum religiosi, licet exempti, curam animarum habentes et etiam, si collatio in eorum domibus non habeatur, alii religiosi qui iurisdictionem ad audiendas confessiones ab Hierarcha obtinuerunt.*

Il Concilio⁸³ stesso invita e raccomanda un tale aggiornamento. L'argomento della formazione dei chierici è diventato importantissimo. L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* riprende l'argomento data la rapida e profonda trasformazione delle condizioni culturali e sociali nonché il progresso delle discipline teologiche e delle scienze umane che richiedono un continuo aggiornamento che riguarda gli studi sacri, la pastorale e le scienze collegate con l'esercizio del ministero pastorale⁸⁴. Si aggiunge a ciò l'esortazione del can. 372 ad un continuo aggiornamento e perfezionamento dei chierici sia nelle materie sacre sia nelle materie profane⁸⁵.

Non di una minore importanza è il dovere del protopresbitero di aiutare i chierici che si trovano in difficoltà di ordine personale. Abbiamo da fare qua con un bel esempio di carità fraterna espressa soprattutto con lo stare vicino alla persona⁸⁶. Con particolare premura, il *Cleri sanctitati* raccomandava d'intervenire a favore del parroco infermo⁸⁷, ma nessuna parola sulla famiglia di costui.

3.2.2. In materia liturgica

Eccetto la diversa collocazione delle varie parti e il diverso verbo adoperato per indicare il compito del protopresbitero (*vigilare* nel *CS*; *provvedere* nel *CCEO*), viene sostanzialmente confermata la normativa presente nel can. 485 § 1, 4° del *Cleri sanctitati*. Diaz manifesta il suo stupore per il fatto che nella nuova normativa non è stato previsto il dovere di predicare la parola di Dio⁸⁸. Il Vaticano II ha più volte richiamato l'attenzione sull'importanza di conservare la Liturgia come luogo dove i fedeli vivono la propria identità⁸⁹ data l'unione intima del Rito con la cultura. E in questa prospettiva voleva porre fine al processo di impropria latinizzazione delle liturgie orientali. Così qualsiasi tentativo di rinnovamento liturgico andava inquadrato nel contesto di riferimento fatto di richiami della Sacra Scrittura, di interpretazione dei santi padri, di riforme liturgiche, di catechesi mistagogiche, di linguaggio simbolico, di immagini e soprattutto, di uno stile proprio della liturgia di quella Chiesa⁹⁰.

A livello eparchiale il ruolo di moderatore, promotore e custode della vita liturgica compete al Vescovo eparchiale⁹¹ che non agisce unicamente sulla base del proprio giudizio

⁸³ Specialmente nei documenti *Optatam totius*, n. 22; *Presbyterium ordinis*, n. 19; *Christus Dominus*, n. 16.

⁸⁴ Ioannes Paulus PP. II, Exhort. ap. *Pastores dabo vobis*, nn. 70–81 in *Ench. Vat.*, vol. 13, 1488–1547.

⁸⁵ *CCEO*, can. 372 § 3: *Scientiarum profanarum quoque, etiam praesertim, quae cum scientiis sacris artibus cohaereant, talem sibi copiam comparare ne neglegant, qualem ex cultis homines habere decet.*

⁸⁶ E. Cappellini, Commentario al can. 555, 1403.

⁸⁷ *CS*, can. 485 § 3: *Pertinet etiam ad protopresbyterum, statim atque quodierit aliquem suae regionis parochum graviter aegrotare.*

⁸⁸ J. Diaz, Vicario, 1127.

⁸⁹ *Orientalium ecclesiarum*, n. 6; *Unitatis redintegratio*, nn. 15.17.

⁹⁰ Cfr. Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1996, 20.

⁹¹ *CCEO*, can. 199 § 1: *Episcopus eparchialis utpote totius vitae liturgicae in eparchia sibi concredita moderator, promotor atque custos vigilet, ut illa quam maxime foveatur atque secundum praescripta necnon legitimas consuetudines propriae Ecclesiae sui iuris iridinetur.*

e delle consuetudini locali, ma in relazione al patrimonio della propria Chiesa *sui iuris*. In questo modo l'autorità dei singoli Vescovi diventa partecipazione ad un'autorità maggiore che regola la vita liturgica della propria Chiesa *sui iuris*⁹². Il compito del protopresbitero, in quanto collaboratore del Vescovo, è quello di provvedere che le funzioni religiose siano celebrate secondo le disposizioni della sacra liturgia ed è estremamente delicato e impegnativo. Non dobbiamo dimenticare il riferimento del *CCEO*⁹³ alle prescrizioni dei libri liturgici in quanto insieme alle regole (cfr. can. 668), alle prescrizioni di Chiese *sui iuris* (cfr. can. 199) e alle leggi liturgiche (cfr. can. 150 § 2), costituiscono il diritto liturgico di una determinata Chiesa *sui iuris*.

Concludendo sul punto, il protopresbitero deve far rispettare da parte dei chierici del suo distretto le norme del diritto particolare della Chiesa *sui iuris* in tema di Divina Liturgia e lodi divine⁹⁴, di vesti liturgiche⁹⁵ e di dignità del luogo di culto⁹⁶.

3.3.2.3. *In materia amministrativa*

Di tutte le norme riportate dal presente canone il *Cleri sanctitati* non aveva quella riguardante la casa parrocchiale mentre specificava l'obbligo di vigilare sugli adempimenti degli oneri annessi ai beni ecclesiastici, anzitutto degli oneri di messe⁹⁷.

La normativa dei libri parrocchiali⁹⁸, il Codice la stabilisce, nel can. 296 § 1; in riguardo agli archivi lo stesso canone prevede al § 4. In tutti e due i casi, il protopresbitero entra pienamente nel ruolo del delegato del Vescovo eparchiale.

Una novità della legislazione odierna è la menzione esplicita del dovere di aver cura del mantenimento della "casa parrocchiale", come „determinazione pratica e concreta del dovere di provvedere a che i beni ecclesiastici vengano amministrati diligentemente”⁹⁹.

⁹² Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione*, 23.

⁹³ *CCEO*, can. 3: *Codex, etsi saepe ad praescripta librorum liturgicorum se refert, de e liturgica plerumque non decernit; quare haec praescripta sedulo servanda sunt, nisi Codicis canonibus sunt contraria.*

⁹⁴ *CCEO*, can. 289 § 2: *In perficiendo munere sanctificandi curet parochus, ut celebratio Divinae Liturgiae centrum sit et culmen totius viae communitatis christianae; itemque allaboret, ut christifideles spirituali pabulo pascantur per devotam at frequentem sacramentorum susceptionem atque per consciam et actuosam in laudibus divinis participationem.*

⁹⁵ Cfr. *CCEO*, cann. 701 e 707 § 2.

⁹⁶ *CCEO*, can. 872 § 1: *Arcendum est ab ecclesiis, quiquid a loci sanctitate absonum est.*

⁹⁷ *CCEO*, can. 485 §1, 4°: *...bona ecclesiastica diligenter administrantur, adnexaque illis onera, in primis Liturgiarum, rite impleantur...*

⁹⁸ *CCEO*, can. 296

§ 1.: *In paroecia habeantur libri paroeciales, liber scilicet baptizorum, matrimoniorum, defunctorum aliisque secundum normas iuris particularis propriae Ecclesiae sui iuris, si hae desunt, ab ipso Episcopo eparchiali statutis.*

§ 4: *In paroecia habeatur archivium, in quo libri paroeciales asservantur una cum Hierarcharum epistulis aliisque documentis necessitatis vel utilitatis causa servandis; quae omnia ab Episcopo eparchiali eiusve delegato visitationis canonicae vel alio tempore opportuno inspicienda parochus caveat, ne ad extraneorum manus perveniant.*

⁹⁹ J. Diaz, Vicario, 1127.

Una particolare attenzione deve accordare anche all'esistenza e al funzionamento del consiglio degli affari economici e del consiglio pastorale¹⁰⁰. Tra i doveri dei parroci e di altri sacerdoti del distretto sta anche quello di collaborare attivamente con il protopresbitero, rispettarne l'autorità, sollecitarne i consigli, seguire le direttive, facilitarne l'opera¹⁰¹.

3.3 La visita

Per raggiungere questi obiettivi di promozione e coordinamento, di vigilanza e cura, il protopresbitero deve visitare le parrocchie secondo le disposizioni del Vescovo eparchiale¹⁰². La parrocchia retta personalmente dal protopresbitero sarà visitata dal sacerdote designato dal Vescovo eparchiale¹⁰³. La visita appare anche come conseguenza naturale dei paragrafi precedenti centrati sulla vicinanza e l'aiuto ai sacerdoti e alle loro famiglie in quanto unico modo efficace per realizzare ciò. La legislazione particolare dovrebbe esplicitare tale dovere cercando il giusto mezzo tra la vigilanza eccessiva e quella puramente formale¹⁰⁴.

Il Vescovo eparchiale deve stabilire la frequenza e il modo di fare visita nelle parrocchie del distretto. Egli è obbligato di fare una visita canonica di tutta l'eparchia in un periodo di cinque anni personalmente, o tramite il Protosincelo, uno dei sinceli o un altro presbitero, come il protopresbitero¹⁰⁵. La visita è canonica ed include una verifica di tutti i campi di cui è responsabile il protopresbitero. Tuttavia, la visita ha anche un carattere pastorale centrato sulla vita spirituale e pastorale della comunità. Il canone non cita questa materia, mentre il *Cleri sanctitati* la presuppone indicando le finalità di tale visita e l'obbligo alla relazione annuale.

La visita permette di prendere contatto diretto con i fedeli, con le strutture del posto, e di verificare lo stato degli immobili, il funzionamento delle istituzioni, l'attività catechistica e liturgica i vari libri e registri della parrocchia. In linea generale, essendo presente un legame molto stretto tra il Vescovo eparchiale e il protopresbitero, è opportuno che esistano degli incontri tra i due per effettuare delle valutazioni sullo stato di quanto riscontrato.

3.4 Altri diritti e doveri

Il Vescovo eparchiale deve ascoltare il protopresbitero nel conferire la parrocchia ad un chierico¹⁰⁶; tuttavia la consultazione è facoltativa nel caso della nomina del vicario

¹⁰⁰ CCEO, can. 295: *In paroecia habeantur ad normam iuris pparticularis Ecclesiae sui iuris opportuna consilia ad res pastorales et oeconomicas tractandas.*

¹⁰¹ L. Chiappetta, *Il manuale*, 250.

¹⁰² Cfr. anche CS, can. 485 § 2: *Num decreta lata ab Episcopo in sacra visitatione executioni mandentur.*

¹⁰³ L. Chiappetta, *Il manuale*, p. 251.

¹⁰⁴ J. Diaz, Vicario, 1127.

¹⁰⁵ Cfr. CCEO, can. 205 § 1.

¹⁰⁶ CCEO, can. 285 § 3: *Paroeciam vacantem Episcopus eparchialis conferat illi, quem omnibus perpensis adiunctis aestimat idoneum omni personarum acceptione remota; ut iudicium de idoneitate ferta, audiat protopresbyterum.*

parrocchiale¹⁰⁷. Sia il motu proprio *Ecclesiae sanctae*, sia il *Direttorio* facevano riferimento non solo alla nomina, ma anche al trasferimento e alla rimozione dei parroci¹⁰⁸.

Inoltre, il protopresbitero ha il diritto-dovere di partecipare all'assemblea eparchiale e presiedere l'elezione di un parroco del suo distretto per l'assemblea¹⁰⁹. Questa partecipazione consiste nell'informare l'assemblea sulla situazione concreta nelle diversi parti dell'eparchia. Egli dovrebbe portare di fronte all'assemblea anche i problemi dei chierici e dei fedeli del suo distretto. La partecipazione all'assemblea eparchiale è allo stesso tempo un diritto e un dovere, con voto consultivo¹¹⁰. In virtù della loro funzione, i protopresbiteri dovrebbero incoraggiare l'ubbidienza alle leggi della eparchia per evitare la loro fossilizzazione¹¹¹.

Alcuni sacerdoti sono ex officio membri nel consiglio presbiterale. Sebbene il canone non lo menzioni esplicitamente, crediamo che il protopresbitero possa espletare una tale funzione in virtù dell'ufficio a lui affidato¹¹². Data la sua immediata conoscenza degli istituzioni presenti nel territorio del distretto, il protopresbitero potrebbe far parte del consiglio pastorale della eparchia¹¹³.

Un aspetto degno di prendere in considerazione per la redazione del diritto particolare di una Chiesa *sui iuris* sarebbe quello degli incontri dei protopresbiteri con il Vescovo eparchiale per esaminare la situazione della diocesi. Una tale norma potrebbe prendere in considerazione la frequenza, il contenuto delle discussioni e la caratteristica giuridica degli atti, delle decisioni risultate in seguito agli incontri. Tutto ciò potrebbe rendere più chiara la figura e la missione del protopresbitero e permetterebbe al Vescovo di avere una valutazione dello stato della diocesi.

Il *Cleri sanctitati* prevedeva inoltre che i protopresbiteri avessero cura perché i parroci del distretto adempissero diligentemente quanto riguardava in particolare: la legge della residenza; la predicazione della Parola di Dio; la catechesi ai fanciulli e agli adulti; l'assistenza agli infermi; l'esecuzione dei decreti emessi dal Vescovo eparchiale in occasione della visita pastorale; il debito uso della materia eucaristica; gli oneri annessi ai beni ecclesiastici, soprattutto quelli concernenti la celebrazione delle Messe.

¹⁰⁷ CCEO, can. 301 § 3: *Vicarium paroecialem libere nominat Episcopus eparchialis audito nisi aliter prudenter iudicat, parochi.*

¹⁰⁸ *Eccl. sanctae*, n. 19 in *Ench. Vat.*, vol. 2, 621; *Eccl. imago*, n. 187, 1439.

¹⁰⁹ CCEO, can. 238

§1, 5°: *Ad conventum eparchialem convocandi sunt eumque adire debent protopresbyteri.*

6°. *Unus saltem parochus ex unoquoque districtu eligendus ab omnibus, qui ibi actu curam animarum habent, protopresbytero electioni praesidente.*

¹¹⁰ P. Urso, *La struttura interna*, 446.

¹¹¹ A.M. Ekong, *The diocesan synod as the bishop's instrument for local legislation according to canon 466*, Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1997, 68.

¹¹² CCEO, can. 266, 2°: *Circa constitutionem consilii presbyteralis haec servantur: aliquot sacerdotes ad normam statutorum esse debent membra nata, qui scilicet ratione officii sibi demandati ad consilium pertinent.*

¹¹³ CCEO, can. 273 § 1: *Consilium pastorale, quod coetus consultivus tantum est, constat ex clericis, ex religiosis vel.....*

Il can. 488 del CS prescriveva che il protopresbitero avesse un proprio sigillo. Per la precedenza del protopresbitero sui parroci e sui sacerdoti del suo distretto si applica opportunamente il can. 488 § 2 del *Cleri sanctitati*¹¹⁴.

L'antica disciplina nel suo insieme è stata riformulata e adatta alle nuove sfide pastorali ed è stata offerta la possibilità al diritto particolare di migliorare la figura del protopresbitero secondo le tradizioni locali di ogni eparchia e/o di ogni Chiesa sui iuris.

Conclusionione

Il commento ai canoni 276–278 prese spunto dalla dottrina conciliare e postconciliare sulla figura del vicario foraneo, per trattare ulteriormente del distretto come unità territoriale e pastorale, dell'ufficio del protopresbitero e della sua durata, per avviarci verso la fine col delineare un panorama dei suoi doveri e diritti assegnati dal diritto comune oppure che assegnati dal diritto particolare. Lo scopo della ricerca è stato quello di prendere un primo contatto con la problematica assai schematicamente e frettolosamente trattata nei vari commenti ai canoni e negli studi sulla gerarchia o sulle persone nel Codice orientale.

Due considerazioni essenziali troviamo opportuno di farle presenti: il primato della persona e il principio della sussidiarietà che sono anche due principi fondamentali che sono stati alla base del processo della codificazione. Di fatto, la relazione tra il protopresbitero e i chierici del suo distretto occupa una posizione dominante. Non troviamo invece nessun cenno alla relazione del protopresbitero con i religiosi o con le varie forme di vita consacrata presenti nel suo territorio. Supponiamo che sia lasciato alla considerazione del diritto particolare data la diversità delle situazioni ecclesiologiche e delle tradizioni ecclesiali.

I presenti canoni non legiferano in modo esauriente i doveri e i diritti del protopresbitero, la struttura ed il funzionamento del distretto. Il legislatore, nello spirito del principio della sussidiarietà, fa dei riferimenti espliciti al diritto particolare. Gli statuti eparchiali, metropolitani, arcivescovili maggiori e patriarcali dovrebbero dunque trovare degli spazi ragionevoli.

Il Codice vigente non ha incorporato in modo soddisfacente la ricchezza delle prospettive aperte dal Direttorio pastorale per i vescovi, *Ecclesiae imago*. Un ampio spazio rimane ad essere colmato dalla creatività e dall'iniziativa di ogni protopresbitero. Senza dubbio, è un istituto molto importante nella vita della eparchia, in istituto da cui dipende in grande misura la comunione tra il popolo e l'efficacia dell'apostolato promosso dal Vescovo eparchiale.

¹¹⁴ CS, can. 488 § 2: *Praecedit omnibus parochis aliisque presbyteris suae regionis.*

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Andrei Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Cluj-Napoca: Ed. Eikon 2010

Papa Benedict al XVI-lea este o personalitate majoră a lumii contemporane nu numai pentru faptul că ocupă în prezent poziția de cap vizibil al Bisericii Catolice, dar și datorită contribuțiilor sale în domeniile teologiei și al culturii. Binecunoscut și prețuit în Apus, prin intermediul unor lucrări de referință traduse în numeroase limbi, a intrat în cultura românească prin traduceri, dar și prin cercetări care i-au fost dedicate. Dintre cercetătorii care s-au apropiat de opera lui Joseph Ratzinger, iese în evidență filozoful Andrei Marga, rectorul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, care prin intermediul Editurii Eikon ne propune prima cercetare sistematică din cultura românească dedicată raportului teologie – filozofie din opera teologului german.

Această lucrare, privită în contextul ultra-specializării fiecărui sector al cunoașterii, are meritul de a scoate în evidență nu doar necesitatea colaborării interdisciplinare, ci și modul armonios în care aceasta se concretizează în gândirea lui Joseph Ratzinger. Potrivit filozofului clujean, armonia raportului la care facem referire nu este străină de „împrejurarea că, printre marii teologi ai epocii moderne, gânditorul venit de la München, a încorporat în mai mare măsură decât confracții săi cultura filozofică serioasă, competitivă, iar în câmpul filozofiei el a adus mereu solida sa cultură, inclusiv teologică” (p. 8).

Complexitatea demersului realizat de filozoful clujean este evidentă dacă ținem seama de vastitatea și profunzimea operei lui Joseph Ratzinger, care repropune convingător tema Absolutului în cultura contemporană într-o manieră ce valorifică moștenirea iudeo-creștină într-un dialog critic cu modernitatea și cu post-modernitatea. Discursul teologic are desigur propria identitate, determinată sub aspectul principiilor, al conținutului și al metodei, însă el este dezvoltat și din perspectiva asumării critice a drumului urmat de rațiune în cercetarea filozofică. Profesorul Andrei Marga surprinde competența lui Joseph Ratzinger pe această temă și afirmă răspicat faptul că „a dat opera majoră a reflecției teologice și filozofice moderne a revenirii lui Dumnezeu în conștiințele actuale. Absolutul este readus, prin opera ratzingeriană, acolo unde era atunci când modernitatea a început să-și desfășoare vederile și a făcut din nou o temă validă, centrală, a teologiei și filozofiei timpului nostru” (p. 12). Reflecția filozofică este așadar asumată în motivațiile căutărilor sale, însă integrarea acesteia în orizontul teologic reușește să-i pună în lumină atât contribuțiile reale în abordarea Absolutului, cât și limitele inerente ale drumului urmat de rațiune în ultimele două secole.

Andrei Marga nu este la prima abordare a gândirii lui Joseph Ratzinger, fiind deja familiarizat cu reperele fundamentale și cu

direcțiile principale ale acesteia. Merită să fie aici amintite studiile introductive care însoțesc traducerea în limba română a unor opere propuse de teologul german: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie* (trad. de Delia Marga, Ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 2005); Joseph Ratzinger, *Europa în criza culturilor* (trad. de Delia Marga, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 2008); Joseph Ratzinger, *Interpretarea biblică în criză* (trad. de Delia Marga, Ed. EFES, Cluj, 2008). Chiar dacă aceste studii s-au oprit asupra unor teme concrete – relativism/axiologie, secularizare, raportul dreptului cu valorile morale, metoda exegezei –, analiza lor l-a condus pe Andrei Marga la întâlnirea cu bazele gândirii actualului Pontif Roman, acolo unde Evanghelia și cultura, Absolutul și rațiunea, teologia și filozofia se întrepătrund într-un mod creativ și fecund. Nu este desigur la îndemâna oricui să evalueze dimensiunile esențiale ale operei în cauză. Profesorul Andrei Marga a făcut, metodologic vorbind, o opțiune care s-a dovedit a fi reușită, în sensul prezentării obiective și clare a gândirii lui Joseph Ratzinger. Dat fiind faptul că pentru acesta teologia și filozofia sunt expresia unei atitudini coerente, unitare, care marchează maniera în care el îl înțelege nu doar pe Dumnezeu, ci și prezența divină în lume sau, altfel spus, reprezintă un mod de a fi în fața lui Dumnezeu și în lume, filozoful Andrei Marga prezintă gândirea teologului respectându-i aceste aspecte specifice. De aceea, structura cărții *Absolutul astăzi*, chiar dacă la o primă privire pare să însumeze o mulțime de teme, ea se dezvoltă cititorului avizat într-o unitate tematică profundă. Desigur, central este Absolutul; acesta, însă, nu este privit

numai în sine, ci și în desfășurarea istorică a prezenței și a înțelegerii sale.

Absolutul gândirii lui Ratzinger este analizat sub aspectul izvoarelor, vezi secțiunile *Un Om, Dumnezeu cel viu, Revelația*, sub aspectul trăirii sale culturale, vezi *Liturghia*, dar fără a scăpa spinoasa problemă a metodologiei accesului la Absolut, la Isus din Nazareth sau relația sa cu Biserica și cu creștinismul: *Metodologie, Figura lui Isus, Sensul Bisericii, Fraternitatea, Vatican II, Creștinismul, Creștinism și iudaism*. Credința creștină și rațiunea relaționează Absolutul cu cultura în care trăim și de aici rezultă deschiderea cugetării înspre starea axiologică a contemporaneității. Discursul despre valori atinge, prin urmare, esența gândirii Papei Benedict al XVI-lea, care explică necesitatea de a depăși dictatura relativismului moral. Revenirea Absolutului în conștiința actuală înseamnă implicit și o recuperare a valorilor umane, morale și spirituale autentice, acestea fiind indispensabile pentru edificarea unei culturi efectiv umane, în spațiul universitar sau în comunitatea politică.

Nu în ultimul rând, atenția autorului se oprește asupra dinamicii raportului dintre știință, rațiune și credință în opera lui Joseph Ratzinger. Surprinzând caracterul dinamic și global al credinței acestuia, ca orientare deplină și în ansamblu a persoanei în întâlnirea cu Dumnezeu cel viu, întâlnire în care se dezvoltă în chip cristologic și misterul Trinității, ca stil de a fi religios și profund uman în același timp, Andrei Marga sesizează și noutatea a însuși modului de a problematiza raportul credinței cu rațiunea: „ne aflăm *dincoace* de oricare dintre concepțiile europene clasice despre relația dintre religie, pe de o parte,

și filozofie și știință, pe de altă parte: considerarea filozofiei ca *servitoare* a religiei, considerarea religiei ca treaptă spre filozofie și a acesteia din urmă drept pasaj spre triumful științei, considerarea filozofiei ca tribunal al cunoașterii. Tertulian, Auguste Comte, Kant sau Hegel nu mai sunt astăzi decât repere istorice ale unei probleme care cere deja noi dezlegări. Nici formula vestitei *republica christiana*, și nici pariul *depășirii istorice a religiei* nu mai sunt realiste. O nouă interacțiune a religiei, științei, filozofiei a prins contur...” (p. 295). Conștientizarea și depășirea patologiilor rațiunii (*rațiunea înbolnăvită*) și ale credinței (*religia abuzată*) reprezintă o mare provocare pentru omul contemporan, impunându-se o lărgire a orizontului rațiunii, azi puternic marcată de pozitivism, prin găsirea unor repere între care credința ocupă un loc central. Se arată astfel oportunitatea „unei noi joncțiuni între *rațiune* (*Vernunft*) și *credință* (*Glauben*)” (p. 299), o regăsire a celor două printr-o însănătoșire și lărgire a raționalității care astfel devine capabilă să susțină convingător conținuturi metafizice, spirituale și morale, dar și printr-o asumare serioasă a rațiunii din partea credinței care va putea în felul acesta să însuflețească cultura prezentului.

În încheierea cărții, profesorul Marga, înțelegând faptul că opera ratzingeriană este încă într-o continuă elaborare sub aspectul dezvoltărilor, nu ne oferă o evaluare sintetică a acesteia, însă circumscrive clar locul teologului Joseph Ratzinger în teologia și în cultura contemporană: „Locul lui Joseph Ratzinger în teologie este relativ fixat. Opera sa teologică este conștiința de sine a creștinătății în epoca globalizării și, mai cuprinzător, în modernitatea târzie. Dar nu este, oare, această luare de conști-

ință teologică, în același timp, și una filozofică? Așa cum a fost asumată de Joseph Ratzinger, teologia este un discurs rațional asupra omului și lumii și se suprapune inevitabil, pe o mare parte a ei, cu filozofia. El a făcut cele două discipline fructuoase una pentru cealaltă” (pp. 323–324).

Prin *Absolutul astăzi*, Andrei Marga nu ne oferă numai o radiografie aprofundată a operelor lui Joseph Ratzinger, deși acest aspect este efectiv meritoriu și îmbogățește teologia și cultura românească. Prin prezentarea gândirii sale, se propune de fapt o cale de urmat în cultura noastră, tocmai pentru ca aceasta să devină în mod autentic o expresie calificată a vieții noastre, care nu are doar o dimensiune imanentă și materială, nedesfășurându-se strict în canoanele pozitivistice, ci și un esențial orizont spiritual și moral. De aici și convingerea autorului „că nu se mai poate înțelege lumea fără a pune în lucru sau, cel puțin, a ne familiariza cu diferitele perspective asupra ei” (p. 14).

Lucrarea filozofului Andrei Marga se dovedește a fi de mare folos atât Bisericii, chemate să fie mereu atente la semnele timpurilor, cât și culturii aflate acum în căutarea unor repere puternice și a unui sens al existenței umane. Constituindu-se într-un model de abordare metodologică a unei opere teologice din perspectivă filozofică, *Absolutul astăzi* identifică nevoia teologiei și a filozofiei de a face un drum comun. În acest sens, lucrarea reprezintă și o interpelare a teologilor români, catolici sau de alte confesiuni, o invitație de a aprofunda adevărurile credinței în cadrul unui dialog permanent și sistematic cu filozofia.

Cristian BARTA

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Prof. dr. Antonio SPADARO SJ, Università Gregoriana din Roma. Licențiat în filosofie în 1988 la Universitatea din Messina. În anii următori obține licența în teologie fundamentală, diploma în comunicare socială, doctoratul în teologie la Pontificia Università Gregoriana din Roma. Își completează formarea la Milford Spritual Center, Milford (Ohio) în Statele Unite, în perioada 2002–2003. Din 1998 face parte din redacția revistei *La Civiltà Cattolica*, ocupându-se de literatură. Printre subiectele abordate se numără și muzica, cinematografia și noile tehnologii aplicate în domeniul umanist. În același an fondează BombaCarta, un proiect cultural ce coordonează inițiative de scriere creativă, producție video și lectură pe internet, strângând adevărați în multe orașe din Italia și România. A obținut premiul Capri 2002 pentru secțiunea literatură și premiul Crotona 2002 – secțiunea Tineri critici italieni.

Dintre lucrările sale amintim:

Pier Vittorio Tondelli, Attraversare l'attesa, Reggio Emilia: Diabasis 1999.

Laboratorio Under 25?. Tondelli e la nuova narrativa italiana, Reggio Emilia: Diabasis 2000.

A che cosa „serve” la letteratura?, Leumann (To)-Roma: ElleDiCi – La Civiltà Cattolica 2002

Lontano dentro se stessi. L'attesa di salvezza in Pier Vittorio Tondelli, Milano: Jaca Book 2002.

Connessioni. Nuove forme della cultura al tempo di internet, Bologna: Pardes 2006.

La grazia della parola. Karl Rahner e la poesia, Milano: Jaca Book 2006.

Nella melodia della terra. La poesia di Karol Wojtyła, Milano: Jaca Book 2007.

Abitare nella possibilità, Milano: Jaca Book 2008.

Alla ricerca del lupo. Genio, tensioni, vanità, Bologna: Pardes 2009.

L'altro fuoco. L'esperienza della letteratura, II, Milano: Jaca Book 2009.

Web 2.0 Reti di relazione, Milano: Paoline 2010.

Contact: spadaro.a@gmail.com

Prof. dr. Nicolae GUDEA, prof. consultativ Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca

Domenii de competență: arheologie creștină, istoria Bisericii vechi, istoria Bisericii românești (cu specială privire la istoria Bisericii greco-catolice), arheologia epocii romane

Din lucrările publicate:

Prospetive della Chiesa romana unita con Roma dopo la caduta delle mura. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia catholica*, LI, 4, 2007, p. 139–166

Notizen christlicher Archäologie 2. Das Gefäß von Novae/Svistov. *Ephemeris Napocensis* 16-17, 2006-2007, p. 31–84

Note de arheologie creștină. 4. Descoperiri creștine la Gârla Mare. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia catholica* LII, 1, 2007, p. 31–39

Biserica Romană Unită. 1945-1948. Confruntările cu statul comunist *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia catholica* LIII, 4, 2008, p. 201–228

Contact: ngudea@gct.ubbcluj.ro

Dan RUSCU, lect. dr. la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj.

Domenii de competență: istoria Bisericii antice, istoria civilizației bizantine

Din lucrările publicate:

La naissance de l'Église Roumaine Unie en Transylvanie – quelques aspects ecclésiologiques, *Istina* 52, 2, 2008, 140–15

The Revolt of Vitalianus and the „Scythian Controversy”, *Byzantinische Zeitschrift* 101, 2, 2008–2009 (2009), 773–785

Sfântul Vasile cel Mare și creștinătatea nord-dunăreană, în Simona Ștefana Zetea, Victoria Bolfă, A. Tat (ed.), *Sfântul Vasile cel Mare. Teologie și monahism*, Târgu-Lăpuș 2009, 11–18

Oana HAVOR, masterand în cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Masteratul de Istoria și socio-antropologia epocii moderne.

Domenii de competență: istorie modernă, istoria Bisericii românești în secolul al XIX-lea

Publicații: Relații politice și diplomatice româno-ruse în preajma recunoașterii independenței de stat a României de către Imperiul Rus în *Sub semnul istoriei. De la debut spre consacrare*, Lucrările sesiunii naționale de comunicări științifice studențești *Anul 2008 la o triplă aniversare. 160 de ani de la revoluția pașoptistă, 130 ani de la câștigarea Independenței, 90 de ani de la Marea Unire*, Cluj-Napoca, 15–18 mai 2008, Cluj: Presa Universitară Clujeană 2009

Recenzie (în colaborare cu Raluca Ilioni) *Romania. Immigrazioni e lavoro in Italia. Statistiche, problemi e prospettive*, coord. Franco Pittau, Antonio Ricci, Alessandro Silj, Caritas Italiana, Edizioni IDOS, Roma: Arti Grafiche, 2008, 336 p., *Romanian Journal of Population Studies*, vol 3, nr. 2, july-december 2009, 2009, 141–144

Aderarea României la Tripla Alianță și încercările politicii rusești de extindere în Balcani, în curs de apariție *Transylvanian Review*, nr. 3, 2010

Contact: oanahavor@yahoo.com

Ciprian GHIȘA, doctor în istorie, cercetător în cadrul Institutului de istorie Ecleziastică din cadrul Universității Babeș-Bolyai.

Domenii de competență: istorie premodernă și modernă, istoria bisericilor românești în secolele XVIII–XX.

Publicații:

Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Elaborarea discursului identitar (1700–1850), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2006.

Episcopia Greco-Catolică de Făgăraș în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni (1832–1850), vol. 1–2, Cluj-Napoca: Argonaut 2009.

Contact: ciprighisa@yahoo.com

PS dr. Florentin CRIHĂLMEANU, episcop greco-catolic de Cluj-Gherla, doctor în teologie, profesor asociat la Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Din lucrările publicate:

Vocația la moarte, chemare la viață, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LI, 3, 2006, 95–102

Dalla caduta del comunismo all'integrazione europea, dalla rinascita dalle proprie „ceneri” verso un nuovo slancio europeo (la Chiesa greco-cattolica romana, unita con Roma, passato, pre-

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

sente e futuro, nel periodo post-comunista), *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LII, 1, 2007, 169–180

Fuoco in relazione alla Divinità. Possibili fonti del testo At 2 nella letteratura giudeo-ellenistica?, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LIII, 2, 2008, 5–16

Fuoco in relazione alla Divinità. Possibili fonti del testo At 2 nel Libro di Enoc?, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LIII, 2, 2008, 17–22

Contact: florentin@bru.ro

Ana DUMITRAN, doctor în istorie, muzeograf în cadrul Muzeului Național al Unirii Alba Iulia.

Domenii de competență: istorie premodernă și modernă, istoria Bisericii românești în secolele XVI–XVII, arta românească transilvăneană

Publicații:

Poarta ceriului, Alba Iulia: Editura Altip 2007

Iacov Zugravul, Alba Iulia: Editura Altip 2010 (coautor)

Contact: anadumitran@yahoo.com

Elena POPESCU, doctor în istorie, muzeograf în cadrul Muzeului Brukenthal, Sibiu (pensionar)

Domenii de competență: istoria artei

Publicații:

Mișu Popp, reprezentant al academismului românesc. Pictură religioasă și pictură laică, Alba Iulia: Editura Altip 2007

Contact: lenuspopescu@yahoo.com

Camelia BURGHELE, cercetător științific dr. Muzeul Județean de Istorie și Artă Zalău

Publicații reprezentative:

În numele magiei terapeutice, Zalău: Editura Limes 2000

Cămașa ciumei. Note pentru o antropologie a sănătății, București: Editura Paideia 2003

Studii de antropologie a sănătății, Cluj Napoca: Editura Nereamia Napocae 2004

Repere de cultură tradițională sălăjeană, Zalău: Editura Porolissum 2006

Contact: cameliaburghele@yahoo.com

Simona Ștefana ZETEA, lect. dr. Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: teologie fundamentală, antropologie teologică, ecleziologie, escatologie

Din lucrările publicate:

Cateheza parohială, premisă a construirii unei comunități vii, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2003.

Biserical indiferentismul religios. Indiferentismul religios, un destin implacabil al Bisericii sau o chemare la reinnoire?, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007.

România, o oază a credinței într-o lume indiferentă?, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007.

Contact: simona_zetea2005@yahoo.fr

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Octavian Dumitru FRINC, studii de filozofie și teologie la Pontificia Universitățea Gregoriană și licențiat în drept canonic la Pontificia Universitățea Lateranense. Din noiembrie 2009, lucrează în cadrul Curiei Arhiepiscopiei Majore din Blaj.

Pe tema dreptului canonic a publicat *La redazione dei canoni sul protopresbitero*, *Studia UBB, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis* 54, 2, 2009, 49–65.

Cristian BARTA, conf. dr. la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: teologie fundamentală, ecleziologie, escatologie.

Din lucrările publicate:

Epistemologie Teologică, Cluj-Napoca: Ed. Argonaut 2008.

Despre împlinirea eshatologică a creației, Cluj-Napoca: Ed. Argonaut 2008.

Tradiție și Dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII–XIX), Blaj: Buna Vestire 2003.

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/
ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN**

- Analele Dobrogei: revistă a Muzeului de Istorie Națională și Arheologie Constanța
Annales Universitatis Apulensis: revista Universitatii din Alba Iulia
Atelier: Atelier, trimestriale di poesia, critica, letteratura
Austrian History Yearbook: Austrian History Yearbook, Minnesota
Austrian Studies: Austrian Studies, London: Modern Humanities Research Association
CCEO: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CS: Litterae apostolicae motu proprio datae: Cleri sanctitati
Dacia: Dacia, revue d'archéologie et d'histoire ancienne
DACL: H. Leclercq, F. Cabrol, Dictionnaire des antiquités chrétiennes et de liturgie, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1907s.
Eccl. imago: Sacra Congregatio pro Episcopis, Directorium de pastoralis ministerio episcoporum, Ecclesiae imago
Eccl. sanctae: Litterae apostolicae motu proprio datae: Ecclesiae sanctae
Editura IBMBOR: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române
EIBM BOR: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române
Ench. Vat.: Enchiridion Vaticanum
Etudes Balcaniques: Anuar al Institutului de Studii balcanice, Serbia
JbAC: Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 sqq.
Nemus: Nemus, Alba Iulia
Political Research Quartely: Political Research Quartely, Utah
RAC: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Stuttgart: Verlag Anton Hirsemann
RE: Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, ed. G. Wissowa, Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag 1894-1963
Renașterea, Organul oficial al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului, Geoagiului și Clujului
Revista Teologică: Revista Teologică Sibiu
RGA: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Berlin
Romanian Journal of Population Studies: Romanian Journal of Population Studies, Cluj-Napoca
Social Compass: Social Compass, Louvain
Studia UBB Historia: Studia Universitatis „Babeș-Bolyai” Historia, Cluj-Napoca
Studia UBB TC: Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Catholica
The Journal of American History: The Journal of American History, Lillington: Edwards Brothers, Inc
Transylvanian Review: Transylvanian Review, Romania Academy, Center for Transylvanian Studies
VT: Vechiul Testament
ZKG: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart 1877 sqq.