



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

3/2010

**STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA
3**

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

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

- 3 Florentin CRIHĂLMEANU**
Temi, riti e simbolismi assunti nella preghiera della Chiesa bizantina • Thèmes, rites, symboles assumés par la prière de l'Église byzantine
- 25 NICOLAE GUDEA**
Vorschlag für eine neue Lesung der Inschrift OMHARVG auf dem Ring Nr. 3 aus dem Grab Nr. 1 von Apahida (Klausenburg/Cluj; Rumänien) / Propunere pentru o nouă lectură a inscripției OMHARVG de pe inelul nr. 3 din mormântul nr. 1 de la Apahida (I) • A new possibility for interpreting the inscription on the ring nr. 3, part of the treasure from Apahida (Cluj)
- 67 Mirela Sorina PROTOPOPESCU**
Despre intaliile cu reprezentarea crucii și ancorei cu doi pești (răspândire, tipologie, cronologie) • Cross and anchor with two fishes representation intaglios (Points of discovery, typology and chronology)
- 91 Ana Victoria SIMA**
Despre drepturile și îndatoririle mitropoliților din Biserica Română Unită în a doua jumătate a secolului al XIX-lea • On rights and duties of the Romanian Greek-Catholic Church's metropolitans in the second half of the 19th century
- 107 Lucian TURCU**
Din antecedentele înființării episcopiei de Hajdúdorog • The antecedents of establishing the Hajdúdorog Eparchy

- 121 Ioana BONDA – Cecilia CÂRJA**
Cateheză și cultură. Calendare ecleziastice românești din Transilvania (secolele XIX–XX) • Catechesi e cultura. Alcuni calendari ecclesiastici romeni di Transilvania (secoli XIX–XX)
- 133 Petru MAGDĂU**
Aspecte privind activitatea tipografică a lui Ioan Micu Moldovan • Cenni sull'attività tipografica di Ioan Micu Moldovan
- 163 Simona Ștefana ZETEA**
Tradiții legate de moarte și înmormântare în lumea satului românesc. Un punct de vedere teologic. Partea întâi. Înainte de moarte și la moarte • Traditions liées à la mort et à l'enterrement dans le monde rural roumain. Un point de vue théologique. La première partie. Avant la mort et à la mort
- 187 RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE**
Zenon Cardinal Grocholewski, *Universitatea azi. Universităt Heute*, prefață de A. Marga, volum îngrijit de P. Friedrich Bechina și Monica Meruțiu, Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene 2010, 181 p., **Sorin MARȚIAN**
- 191 Scurte referințe despre autori**
- 193 Prescurtări bibliografice/ Abbreviations / Abkürzungen**

TEMI, RITI E SIMBOLISMI ASSUNTI NELLA PREGHIERA DELLA CHIESA BIZANTINA

Florentin CRIHĂLMEANU

RÉSUMÉ: Thèmes, rites, symboles assumés par la prière de l'Église byzantine.

L'article se propose de pénétrer la pratique de l'Église afin de surprendre la manière dont le symbolisme du Feu de l'Esprit Saint a été assimilé dans la prière de l'Église byzantine actuelle, plus précisément dans les textes liturgiques. J'ai choisi des textes appartenant à l'office liturgique pour la Pentecôte, en les exposant de manière à pouvoir y découvrir les connexions symboliques existantes. L'étude débute par une introduction historique au thème de la fête de la Pentecôte et s'achève par une conclusion concernant la terminologie et les fonctions spirituelles du Feu de l'Esprit Saint, en démontrant de cette manière l'immense richesse comprise dans le trésor liturgique dont on dispose si facilement et qu'on connaît pourtant si peu.

Introduzione

L'articolo si propone di rientrare nella prassi della Chiesa per vedere come è stato assimilato il simbolismo del *Fuoco dello Spirito Santo* (rivelato dalla Scrittura e dalla tradizione) nella preghiera della Chiesa bizantina odierna, concretamente, nella Liturgia. Riguardo al culto divino occorrerebbe analizzare tutti i modi di espressione liturgica possibili: preghiere, canti, gesti, riti¹, processioni, iconografia, che rappresenta il „linguaggio”, il modo di esprimersi della Chiesa orante. Da questo immenso ed inesauribile tesoro², insufficientemente esplorato, che sta a disposizione, abbiamo fatto una scelta centrata sull'ufficio liturgico dei giorni della festa di Pentecoste (innografia).

¹ Pensiamo qui ai riti della Divina Liturgia bizantina che includono il simbolismo del *Fuoco dello Spirito Santo*: l'*epiclesi*, e lo *zéon*.

² Per una trattazione più ampia del simbolismo *Fuoco dello Spirito Santo*, si dovrebbero prendere in considerazione anche i testi delle altre feste regali, delle feste dei santi e dell'intera ufficiatura quotidiana (specialmente l'Ora terza, che include la preghiera di S. Basilio, che sta alla conclusione di questo lavoro). Si deve tenere conto anche di altri simbolismi affini che aumentano considerabilmente il volume dello studio. Ad esempio, il simbolismo che stiamo studiando è spesso incluso, intrecciato o sottinteso nel simbolismo Cristo-Luce, del quale spesso è inseparabile. Proprio perché: „Luce è il Padre, Luce il Verbo, Luce lo Spirito Santo” (*Exapostiláron*, vedi avanti), il corpo del Cristo Risorto, glorificato, asceso alla destra del Padre, è ricolmo del *Fuoco* illuminante dello Spirito Santo, è splendente di Luce Increata. Questi irraggiamenti di santità sono stati raffigurati anche dagli „scrittori (*zôgraphoi*)” di icone, che nel rappresentare i vestiti del Cristo, usano la tecnica dell'assist. Cfr. D. Rousseau, *L'icona*, 189.

Abbiamo iniziato l'articolo con una introduzione storica e una rapida descrizione dell'ufficio della Festa. In seguito, l'analisi testuale dell'innografia di festa, (fatta sul testo greco), ritrova temi della Scrittura o letteratura intertestamentaria, evidenzia i simboli presenti (le connessioni simboliche e tragitti archetipologici) e conclude con alcune annotazioni sulla terminologia e funzioni spirituali del *fuoco dello Spirito Santo*.

1. CENNI STORICO – LITURGICI SULLA FESTA DI PENTECOSTE

Originariamente, la festa di Pentecoste o „festa delle settimane”³ si celebrava 50 giorni dopo la festa della Pasqua, secondo la Legge di Mosè (cfr. Es 23,14–17; 34,18–23; Lv 23,15–21; Nm 28,26–31; Dt 16,1–16) ed era una festa agricola.

In seguito la tradizione rabbinica la trasformò in anniversario delle Alleanze. Negli ambiti sacerdotali conosciuti dal *Libro dei Giubilei* e dai *testi di Qumran*, risulta che la festa della Pentecoste era la festa dell'Alleanza dall'inizio del sec. I° a.C. Già a questa epoca esiste una sistemazione dell'anno liturgico attorno a questa festa, la più importante, che comporta una riflessione teologica prolungata sulla relazione tra l'Alleanza e la festa di Pentecoste. Questa elaborazione è nata nell'ambito sacerdotale, prima che questo si dividesse con l'apparizione delle correnti settarie; difatti, il *Libro dei Giubilei* non testimonia ancora della rottura definitiva con il tempio. Dobbiamo concludere che la Pentecoste è stata considerata come festa dell'Alleanza nel sec. II° e forse anche dal sec. III° a.C. A questa epoca, negli ambiti vicini al Tempio, l'Alleanza del Sinai è stata commemorata nel giorno di Pentecoste.

La prima testimonianza rabbinica che possediamo a questo proposito risale al 150 della nostra era⁴. Da questa data siamo sicuri che anche la tradizione rabbinica abbia commemorato il dono della Legge in questo giorno.

E difficile ammettere che si tratti solo di una semplice concordanza tra l'ambito sacerdotale e quello dei farisei. Se i responsabili della liturgia sinagogale hanno scelto come letture per la Pentecoste dei testi della Torah, dei profeti e dei salmi relativi alla teofania, questo significa che il peso della tradizione li ha spinti in questo senso.

Il *Libro dei Giubilei*⁵ indica tale festa, che occorre sempre in Domenica, come la più gran festa dell'anno. Essa commemorava l'alleanza rinnovata più volte fra Dio e l'umanità, iniziando dai tempi di Noé. La *Regola della Comunità*, da quanto risulta dal rito di ammissione, considera l'entrata nella comunità come una entrata nell'alleanza (1QS

³ Rimandiamo al secondo capitolo, agli articoli citati E. Lohse, πεντηκοστής, *GLNT* 9 (1974), 1471–1496; A. Weiser, πεντηκοστής, *EDNT* 3 (1993), 70; ambedue con ampia bibliografia.

⁴ Per l'evoluzione della festa e altri problemi connessi si veda E. Testa, Usi e riti degli Ebrei ortodossi, in *Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio minor* 15, Jerusalem 1973, 115–119; J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte, Etude des textes liturgiques* (Lectio Divina, 65), Paris: Ed. du Cerf 1971, vol. I, 123–135; 299–303; R. CABIE, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascalle au cours des cinq premiers siècles* (Bibliothèque de Liturgie), Tournai: Desclée 1965.

⁵ P. Sacchi *et alii* (edd.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino: U.T.E.T 1981, 180s.

2,12.18). Dunque, la festa di Pentecoste era anche l'occasione di riaffermare l'alleanza e di ammettere dei nuovi membri. Allora si può intravedere ciò che implicava il fatto di situare nella Pentecoste la venuta dello Spirito sul gruppo dei discepoli e l'ammissione dei nuovi membri (cfr. At 2,41): identificarsi con il vero Israele, custodire l'alleanza rinnovata, alla quale potevano essere ammessi dei nuovi candidati validi e possedere lo Spirito di Dio⁶.

Dopo la distruzione del tempio e la dispersione del sacerdozio, i farisei hanno dovuto organizzare la liturgia della Pentecoste in funzione della relazione tra Pentecoste e alleanza del Sinai, accettando così l'interpretazione sacerdotale. I farisei non celebravano inizialmente il dono della legge nel giorno di Pentecoste.

Secondo Filone, la liturgia lo ricordava alla neomenia (giorno della nuova luna) del 1° Tishri, che evocava, nello stesso tempo, il giorno quando Dio giudicherà tutti gli uomini secondo la loro fedeltà alla Torah. Il trasferimento della commemorazione del dono della Legge, del 1° Tishri alla festa della Pentecoste, ha potuto farsi subito dopo gli anni che hanno seguito la distruzione del Tempio, quando i farisei hanno dovuto ricolmare il vuoto lasciato con la sparizione del sacerdozio.

Anche se la liturgia sinagogale della Pentecoste non era ancora elaborata in modo definitivo al momento della redazione del libro degli Atti (attorno al 80), la festa commemorava già tradizionalmente l'evento salvifico del Sinai. Possiamo affermare che in questo periodo la festa aveva assunto un significato storico-salvifico di rinnovamento spirituale, in quanto commemorazione della promulgazione della Legge al Sinai, avvenuta 50 giorni dopo l'uscita degli ebrei dall'Egitto. Nella Chiesa primitiva però, il periodo dei 50 giorni riceve tutt'altro significato, che è in stretto legame con l'effusione dello Spirito Santo sopra gli apostoli, avvenuta 50 giorni dopo la Resurrezione del Signor Nostro, come continuazione e compimento di essa. Non desta meraviglia che Luca, o le sue fonti, situando la nascita della Chiesa al giorno di Pentecoste, descriva la costituzione del nuovo popolo di Dio come la ripresa escatologica del raduno d'Israele sul Sinai.

Forse queste nuove motivazioni sulla Pentecoste ripensati sullo schema già preparato dalla riflessione dell'esegesi palestinese e giudeo-ellenistica ha preparato il „terreno” per la riflessione cristiana che assimilerà la festa della Pentecoste cambiando (mutando) però l'archetipo della *Parola – fuoco* in *Spirito Santo – fuoco*.

Non sapremo forse mai, esattamente, quale era la forma delle tradizioni giudaiche sulla teofania del Sinai che Luca ha potuto conoscere, o più probabilmente quella che le sue fonti hanno utilizzato.

Non si conosce neanche la data precisa quando la festa cristiana della Pentecoste fu introdotta nel calendario liturgico⁷, ma essendo inseparabilmente collegata alla domenica di Pasqua, si può supporre che essa venisse celebrata già nei primordi stessi della Chiesa. Infatti i cinquanta giorni successivi alla Pasqua costituivano una sola festa, come un

⁶ Cfr. J. Taylor, *Les actes des deux apôtres. IV Commentaire Historique (Act. 1, 1–8.40)*, *Etudes Bibliques Nouvelle série* 1996, 65.

⁷ La prima menzione epigrafica della Pentecoste è l'iscrizione scoperta in 1853 nelle rovine della città di Hierapolis in Frigia, da Wagner, che sembra datare dal II° sec. Per dettagli rimandiamo a H. Leclercq, *Pentecôte*, in *DACL* 14/1 (1939), 272.

unico giorno „ottavo”, unica Domenica del Signore Risorto con lo Spirito, anticipazione del convito del Regno, nella Domenica eterna, nella Gloria di Dio. E' un periodo di gioia, in cui è proibito fare penitenza.

Ireneo (c. 180), Tertulliano (c. 200), Origene (185–253/5) parlano della Pentecoste come una festa che conclude la solenne Cinquantina (*Quinquagesima*) pasquale⁸.

All'inizio del IV° sec. molto contribuì allo sviluppo dell'importanza della festa di Pentecoste l'uso di conferire i sacramenti dell'iniziazione cristiana (battesimo, confermazione, eucaristia) durante la Veglia di Pentecoste a coloro che non si erano presentati alla Veglia pasquale.

Il Concilio di Elvira (313) e poi le *Constitutiones Apostolicae* (fine del IV° sec.) rilevano l'importanza della celebrazione della festa di Pentecoste.

La gioia di questo periodo di festa, un tempo escatologico proteso verso la seconda venuta, è testimoniata anche negli scritti di S. Atanasio di Alessandria (295–373) e di S. Basilio Magno (c. 330–379)⁹. In segno di gioia, testimoniato dagli scritti dei padri, in questo periodo è vietato digiunare o pregare in ginocchio.

Durante l'intero periodo della Cinquantina dunque, si celebrava un'unica festa, che non ricordava soltanto l'evento della Resurrezione, ma anche intimamente uniti, altri avvenimenti storici come le gloriose Apparizioni agli Apostoli, l'Ascensione e la Discesa dello Spirito Santo. Dall'inizio però, nell'ultima domenica della Cinquantina in alcune Chiese (come a Gerusalemme) si celebrava sia l'invio dello Spirito Santo sugli Apostoli sia l'Ascensione. In altre Chiese, l'Ascensione era celebrata nel 40° giorno dopo la Pasqua e nel 50° giorno si celebrava la Pentecoste, come memoria della Discesa dello Spirito Santo¹⁰.

Egeria nel suo *Itinerarium* (c. 380–384), informa sugli usi della Chiesa di Gerusalemme nel periodo di Pentecoste e sull'unità celebrativa della Cinquantina che comprendeva sia l'Ascensione sia la Discesa dello Spirito Santo¹¹.

⁸ Tertulliano, *De ieiunio* (CCL 2,1273), 14,2; *De baptismo* (CCL 1,293; Sources Chrétiennes 35,94–95), 19,2; Origene, *Contra Celsum* (Sources Chrétiennes, 150, 225) Paris: Ed. du Cerf 1984, 8,22.

⁹ Atanasio, *Lettera festale* 9, (PG 26,1412); Basilio Magno, *De Spiritu Sancto* 27,66 (PG 32,192; Sources Chrétiennes 17,237).

¹⁰ „Un documento del VI secolo, un'ampolla del Tesoro del Duomo di Monza, ci mostra gli apostoli che circondano la santa Vergine. Sono raffigurati tutti in piedi, una colomba aleggia su di loro e nel cielo l'artista ha rappresentato l'ascensione del Cristo. Questo documento, uno dei più antichi che abbiamo, sembra indicare che nel VI° sec. non vi è ancora un'iconografia particolare della Pentecoste”. Cfr. D. Rousseau, *L'icona*, p. 202. Si vedano le icone annesse.

¹¹ „Nel cinquantesimo giorno dopo Pasqua, che è domenica e che richiede dal popolo un faticoso impegno, si compiono tutte le cerimonie abituali, iniziando dal canto del primo gallo. (...) Dopo il congedo al *Martyrium* tutti, senza eccezioni, scortano il vescovo alla Sion, con inni, in modo però da essere in quel luogo esattamente all'ora terza. Giunti là, è letto il brano degli Atti degli Apostoli che narra la discesa dello Spirito. (...) I presbiteri leggono il passo di cui si è detto negli Atti degli Apostoli, perché esattamente quello è il luogo in Sion – ai nostri giorni c'è un'altra chiesa – dove un tempo, dopo la passione del Signore, si era radunata la folla con gli Apostoli quando l'evento avvenne, come si è detto prima. In seguito l'ufficio continua nel modo abituale (...) e prima del rinvio del popolo, l'arcidiacono alza la voce e dice: „Oggi, subi-

La separazione delle due feste, l'ascensione e la Pentecoste, si può situare tra il viaggio di Egeria e la 21° conferenza di Giovanni Cassiano (428)¹².

In alcuni paesi la festa di Pentecoste era accompagnata da usi particolari. Per esempio, in molte chiese di Italia e di Francia, fin dal XII secolo era l'usanza di ricordare la discesa dello Spirito Santo sopra gli Apostoli, imitando l'immagine simbolica della discesa delle lingue di fuoco, lasciando cadere dall'alto batuffoli di stoppa accesi o anche facendo piovere petali di rose rosse. Da quest'ultima usanza deriva il nome *Rosalia*¹³ o *Pasqua rosata* o delle rose. Ci sono anche altre denominazioni per la festa di Pentecoste: *Pascha de madio* (maggio), *Pascha militum*, *Pascha Pentecostes*¹⁴.

Dal punto di vista liturgico¹⁵, il periodo di gioia dei 50 giorni di festa si finisce con la liturgia della Domenica di Pentecoste, nella quale la tradizione bizantina celebra la manifestazione trinitaria: del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Il lunedì successivo si celebra l'avvenimento vero e proprio, pneumatico della Pentecoste. Il Vespro del lunedì (che si celebra la Domenica sera), ha un forte carattere penitenziale¹⁶. Sono lette le sette preghiere della „genuflessione” (γονυκλισία), durante le quali i preti e fedeli restano in ginocchio.

to dopo la sesta ora, che siamo tutti presenti sull'Eleona, all'Imbomon”. (...) Quando si è saliti sul Monte degli Ulivi, l'Eleona, si va prima all'Imbomon, il luogo da cui il Signore è asceso ai cieli. Qui il vescovo, i sacerdoti e tutto il popolo si siedono, si fanno letture, si alternano inni e si dicono antifone adatte al giorno e al luogo”, cfr. Egeria, *Journal de voyage* (Sources Chrétiennes, 296), trad. et notes par P. Maraval, Paris 1982, 41,43,1 – 44,1 297, 299–305.

¹² Cfr. H. Leclercq, *Pentecôte*, p. 268.

¹³ Forse è questa l'origine etimologica del termine *Rusalii*, (che è il nome romeno per la festa di Pentecoste), a differenza di tutte le altre lingue del gruppo latino del quale fa parte, dell'inglese *Pentecost*, e ovviamente del greco *Pentékostés*. Alcuni liturgisti spiegano l'origine del termine mettendolo in relazione con il periodo nel quale cade la festa, ossia il periodo quando fioriscono le rose, ed esse si portano anche nella Chiesa. Cfr. E. Braniște, *Liturgica Specială*, București: EIBM BOR 1984, 61–62; P. Frutaz, Pentecoste, *EC* 9 (1952), 1154–1160, che riporta alcune usanze molto interessanti come la cerimonia della „palombella”, si faceva scendere sull'altare una colomba di legno con al becco un'ostia, o il fiato di trombe e il rumore per imitare il vento impetuoso, che si facevano durante la Liturgia di Pentecoste al canto della lettura dal libro degli At.

¹⁴ In alcune chiese di Romania la sera della Domenica di Pentecoste, dopo il Vespro, la gente riceve dai celebranti foglie di noce o di tiglio, con le quali si adornano le chiese e le case dei fedeli. Sembra essere un'usanza molto antica, che vuole simboleggiare le *lingue di fuoco* scese sopra gli Apostoli e il rinnovamento dei fedeli per la potenza dello Spirito Santo.

¹⁵ Certamente le annotazioni liturgiche si riferiscono qui solo al rito bizantino romeno. Cfr. I. Marcu, *Teologia pastorală*, vol. II, *Liturgica*, Tipografia seminarului arhidiecezan, Blaj 1906, 163–164.

¹⁶ „La liturgia di Pentecoste avviene in una tipica atmosfera di penitenza, la cui espressione estesa e profonda sono le Preghiere della *Gonyklisia* recitate in ginocchio dal celebrante davanti all'assemblea a sua volta prostrata. E' un atteggiamento molto antico dell'Oriente cristiano, quello di accogliere il dono dello Spirito Santo in ginocchio; e al momento dell'epiclesi della Divina Liturgia, per sé i Riti orientali prescrivono che i celebranti stiano all'altare in ginocchio, poiché il momento è tremendo”, cfr. T. Federici, *Risuscitò Cristo! Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, Palermo 1996, 445.

Il giorno della „chiusura” della festa di Pentecoste avviene in modo simbolico nella Domenica di tutti i santi, perché i frutti dell’azione della Grazia divina sono le virtù e l’esempio della vita dei santi.

In conclusione, l’unità antica della „metropoli delle feste”¹⁷, la festa di Pentecoste, come continua memoria della Resurrezione, si è conservata nell’unità tematica delle ufficiature¹⁸, poiché la Resurrezione è per i cristiani il centro della fede, che permette ad essi ogni anno di rinnovarsi nella comunione di vita con il Padre, operata dallo Spirito, a causa sublime della Resurrezione del Figlio¹⁹.

2. FUOCO DELLO SPIRITO SANTO NELL’INNOGRAFIA BIZANTINA

La settimana che precede e quella che segue la festa di Pentecoste sono tessute di quell’intensità celebrativa che si può chiamare una lunga „Liturgia di Fuoco”²⁰.

Il simbolismo dello *Spirito Santo Fuoco* permea per intero l’ufficio della festa di Pentecoste, ma spesso si può incontrare anche in altre occasioni festive²¹.

2.1. Lezionario

Lectures del *Grande Vespro*:

- Nm 11,16–17.24–29: la discesa dello Spirito Santo sui settanta anziani d’Israele.
- Gl 2,23–32; 3,1–5: l’oracolo dell’effusione universale dello Spirito (ripreso in parte da Pietro in At 2,16–21).
- Ez 36,24–28: l’annuncio della purificazione, del rinnovamento del cuore in forza dell’effusione dello Spirito divino.

Il testo di Nm 11 presenta l’evento reale della discesa dello Spirito divino (che il Signore „prende” dallo spirito che è su Mosè) sui settanta anziani ma anche sui due che sono fuori del raduno. Tutti si mettono a profetizzare. Mosè esprime il suo desiderio che tutto il popolo del Signore sia un popolo di profeti e che Lui invii il Suo Spirito su di essi, anticipando l’evento della Pentecoste.

¹⁷ Giovanni Crisostomo, *De Sancta Pentecoste*. Hom. 2,1 in PG 50,463.

¹⁸ Il libro liturgico di questo periodo, il *Pentecostáron* contiene le parti dell’Ufficio divino per il tempo pasquale, ossia dal Mattutino del giorno di Pasqua fino alla prima Domenica dopo Pentecoste. *Editio princeps*, in greco a Venezia 1544, cfr. P. Frutaz, *Pentecoste*, 1154–1155.

¹⁹ Il teologo-mistico Cabasilas (-1320–1390) riflettendo sulla „seconda creazione” scrive: „... (Dio) non ci ricrea della stessa materia con la quale ci ha creati; infatti, fece il primo uomo prendendo il fango della terra, ma per la seconda creazione dà il proprio corpo e per rianimare la vita non si limita a fare l’anima più bella lasciandola però alla sua natura, ma versa il suo sangue nel cuore degli iniziati facendo sorgere in essi la sua vita. Allora egli ispirò un alito di vita, ora ci comunica il suo Spirito”. Cfr. N. Cabasilas, *De vita in Christo*, IV,6, PG 150, 617b.

²⁰ Cfr. T. Federici, *Risuscitò Cristo!*, 439.

²¹ Esempi: al Vespro e al Mattutino della festa di S. Atanasio il Grande, di 2 Maggio – „... tu che tagliasti la materia delle eresie e la bruciasti con il fuoco dello Spirito...”; il Tropáron di S. Giovanni Crisostomo: „la grazia, che come *fiaccola* luminosa si irradiò dalla tua bocca, illuminò l’universo;...”; l’ufficiatura della Domenica di S. Tommaso, etc. Cfr. *Antologhion*, Tipografia seminarului teologic greco-catolic, Blaj 1913, 141–152; Η θεία λειτουργία του αγίου πατρός ημών Ιωάννου ... Χρισοστόμου, *La divina Liturgia del Santo nostro Padre Giovanni Crisostomo*, tip. Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferrata, Roma 1967, 150–152.

La profezia di Gioele annuncia il tempo di gioia quando il popolo riconoscerà la presenza del Signore in mezzo al suo popolo. Annuncia chiaramente la discesa dello Spirito divino su tutti (anche sui servi). Fra i segni premonitori dell'evento elenca il *fuoco*. All'arrivo del grande e tremendo giorno del Signore si salveranno quelli che chiameranno il nome del Signore. Prefigurazione della discesa dello Spirito Santo a Pentecoste sulla comunità in preghiera.

Il profeta Ezechiele preannuncia il cuore nuovo e lo spirito nuovo che il Signore darà ai figli del suo popolo. Porrà il Suo Spirito dentro di essi per farli vivere e camminare secondo le sue leggi. Lo Spirito divino costituirà la forza del rinnovamento interiore che renderà il popolo capace di osservare le leggi di Dio. Una profezia sulla nuova alleanza di Dio con il suo popolo. La discesa dello Spirito Santo nei cuori sarà la forza interiore per rispettare le leggi e vivere secondo la volontà divina. In pratica questo avverrà a Pentecoste.

I testi sono prefigurazioni e profezie chiare di una prossima discesa dello Spirito divino. L'elemento fuoco compare esplicitamente solo in quanto segno anticipatore della discesa dello Spirito divino (Gl 3,3).

Lectures della **Divina Liturgia**:

- At 2,1-11: l'evento di Pentecoste.

- Gv 7,37-53 e 8,1: la promessa dell'Acqua viva, ossia lo Spirito che Cristo, Luce del mondo, invierà come sostanza della nostra vita e guida del nostro cammino terreno.

Il brano del Vangelo è la profezia (per eccellenza) di Gesù, Sorgente dell'Acqua viva, che dopo la sua glorificazione manderà lo Spirito ai credenti in Lui, trasformandoli in sorgenti di acqua viva. Prefigurazione della discesa dello Spirito Santo e della grazia che gli Apostoli riceveranno in vista della loro missione. Non compare esplicitamente il termine *fuoco*.

2.2. Liturgia²²

L'ufficiatura liturgica che circonda e permea la festa di Pentecoste risente l'influsso della riflessione dei Padri della Chiesa basata sulla „lettura biblica” sostanziale, copiosa,

²² Per i vari uffici della festa di Pentecoste è stata analizzata tutta l'ufficiatura dell'intero periodo di festa (fino al Sabato dopo Pentecoste, prima della Domenica di tutti i santi). Evidentemente la maggioranza dei *Troparia* ricordano l'evento di Pentecoste utilizzando la terminologia del NT, particolarmente At 2,1-4. Nel testo riportiamo solo alcuni esempi più significativi di testi che includono il simbolismo del *Fuoco dello Spirito Santo*, con il commento corrispondente. In nota abbiamo riportato parte dell'innografia affine al tema, che contiene solo implicitamente il simbolismo del *Fuoco dello Spirito Santo*. Per la terminologia liturgica di lingua greca si veda il Glossario dei termini liturgici alla fine del lavoro. I testi dell'ufficiatura liturgica sono stati presi da: E. Mercenier, *La prière des Eglises de rite byzantin*, Tome II, 2^e partie, Monastère de Chevetogne 1948, 368-379; D. Como (ed.), Προσευχηταριον, *Manuale di Preghiere per i fedeli di rito bizantino*, Palermo: Sc. tip. Salesiana 1959; Πεντηκοσταριον, EN ΡΩΜΗ 1883, 390-439; Ανθολογιον Τευχος Ι', εν Πρωμη 1980, 607-663; *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. III, trad. M.B. Artioli, Roma: Lipa Ed. 2000, 518-566; *Penticostar*, Bucureşti: EIBM BOR 1988⁷, 312-355.

costante, assidua ed intelligente. Oggi praticamente l'innografia di Pentecoste si presenta a noi come una sapiente coniugazione della Scrittura con la riflessione teologica patristica, rivestita in veri capolavori di raffinata arte poetica liturgica²³.

Dagli scritti di Egeria, sappiamo che già dal quarto secolo, per la festa di Pentecoste, si cantavano antifone ed inni, però non ci sono testi conservati fino ad oggi da quel periodo. L'innografia attuale della festa contiene quattro composizioni di varie epoche (dal V° al X° sec.), ad opera di autori noti (l'imperatore Leone, Cosma di Maiuma, Giovanni Damasceno e Romano il Melode).

Festa di Pentecoste²⁴, dall'ufficio del Órthros²⁵:

Il II° Káthisma, dello stesso Tono:

„*La sorgente dello Spirito* (ἡ τοῦ Πνεύματος πηγῆ) discese, divisa meravigliosamente in *fiumi di fuoco* (πυρφόρους ποταμούς) bagnando come una rugiada gli Apostoli,

²³ Cfr. T. Federici, *Risuscitò Cristo!*, 444–445. Sarebbe interessante uno studio terminologico per identificare parole-chiave ed espressioni che compaiono tanto nei grandi testi patristici, quanto nei testi liturgici, per ricostruire alcuni possibili influssi.

²⁴ L'ufficio di festa comincia con il Grande Vespro del Sabato sera, (l'inizio della giornata liturgica festiva della Domenica della Santa Pentecoste). Dall'ufficio del Grande Vespro: *Stichirá*, Tono 2°, *Tropario* 1°: „Vedemmo la luce vera, (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) ricevammo lo *Spirito sopraceleste* (Πνεῦμα ἐπυράνιον) trovammo la fede vera, la Trinità indivisibile adorando: essa infatti ci salvò”. Rappresenta l'acclamazione dei fedeli al momento della divina Liturgia quando, dopo la comunione, il celebrante benedice con la santa Coppa.

L'Idiomelon del Tono pl. 4°: „Venite popoli, prostriamoci all'unico Dio in Tre Persone, il Figlio nel Padre con lo Spirito Santo: il Padre genera prima dei tempi il Figlio compartecipe dell'eternità e del trono; e lo Spirito Santo è nel Padre glorificato con il Figlio: unica Potenza, unica Sostanza, unica Divinità. Noi tutti l'adoriamo e diciamo: Dio Santo che tutto creasti mediante il Figlio con il concorso dello Spirito Santo; Dio Santo e forte, grazie al quale abbiamo conosciuto il Padre, e lo Spirito Santo è venuto in questo mondo; Dio santo e immortale, *Spirito Consolatore* (Παράκλητον Πνεῦμα) che procede dal Padre e riposa nel Figlio; Trinità Santa, gloria a Te” (Gv 14,16.26). Ad opera di Leone imperatore (+912), rappresenta una delle più belle composizioni dogmatiche sull'Una Santa Consustanziale Indivisibile Trinità.

Dagli *Apósticha* del Tono pl. 2°, *Stichiriòn idiomelon* 3°: „Re celeste, *Consolatore* (Παράκλητε), *Spirito di Verità* (τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας), il presente ovunque e tutto riempiente, il Tesoro dei Beni, e Datore della vita, vieni ed abita in noi e purificaci da ogni macchia e salva, o Buono, le nostre anime” (Gv 14,16–17;15,26; Sap 1,7;7,22–30). Rappresenta la preghiera quotidiana allo Spirito Santo che si recita all'inizio di ogni Ufficio. Anche se non contiene esplicitamente il simbolismo *Fuoco Spirito Santo*, è stata inserita qui perché è una delle più belle e profonde preghiere, che compare spesso in questi giorni, centrati sullo Spirito Santo e la sua divinizzante azione.

Il *Doxastikón* del Tono pl. 4°: „...là, Dio condannò gli empi per la loro colpa, qui il *Cristo illumina* (ἐφώτισε Χριστός) i pescatori con lo Spirito...” (Gen 11,1–9; At 2,1–4), dove prevale il simbolismo Cristo-Luce.

²⁵ Il I° Káthisma del 4° Tono: „...in questa festa *il fuoco del Paraclito* (τὸ πῦρ τοῦ Παρακλήτου), scese sulla terra in forma di lingue, *illuminò* (ἐφώτισε) i discepoli e li ha resi celesti iniziati. È giunta *la luce del Paraclito* (τὸ Φῶς τοῦ Παρακλήτου) e il mondo *ha illuminato* (ἐφώτισεν)”. Il *fuoco* del Paraclito scende illuminando i discepoli e il mondo. I discepoli sono iniziati ai misteri celesti. L'evento di Pentecoste è descritto utilizzando la terminologia del NT (prevalentemente giovannea). Il Paraclito è lo Spirito Santo che il Padre manda nel nome del Figlio (Gv 14,26), è lo Spirito di verità che procede dal Padre (Gv 15,26) e guiderà alla verità intera (Gv 16,13).

illuminandoli (φωταγωγούσα) e *il Fuoco* (τὸ πῦρ) era per loro nube di rugiada, che li *illuminò* (φωτίζουσα) e *fiamma* (φλόξ) portatrice di pioggia, dalla quale ricevemmo la grazia tramite *fuoco* (πυρός) e acqua...”.

La discesa dello Spirito Santo è descritta utilizzando immagini simili del VT. Il fiume vivificante dell’Eden che si divideva in quattro corsi (Gn 2,10) e il fiume di fuoco che scorreva dalla presenza divina nella visione profetica (Dan 7,10). Per gli Apostoli il fuoco si trasforma in rugiada, segno divino di benedizione (Gn 27,28; Dt 33,13; Gdc 6,36–40; Is 26,19), che scende, penetra e gli illumina a Pentecoste. Il fuoco interiore, spinge alla predicazione per conferire a tutti la grazia del battesimo (Lc 3,16; Mt 3,11). Il linguaggio poetico patristico riprende alcune espressioni bibliche utilizzando il simbolismo del fuoco per designare l’azione dello Spirito Santo²⁶.

Ode I, 3° Tropáριο del secondo Canone, Tono 4°:

„...Cristo donò la gioia agli amici, dividendo *lo Spirito* (τὸ Πνεῦμα), come promise, con Soffio rapido e *lingue di fuoco* (πυρὸς γλωττήμασι)”.

L’avvenimento di Pentecoste è descritto utilizzando il vocabolario del NT (Gv 15,11.13.14; At 1,4; 2,2–3). Lo Spirito diviso con lingue di fuoco è la connessione che interessa il nostro tema²⁷.

Ode IV, 2° Tropáριο del primo Canone, Tono pl. 3°²⁸:

„Portando il Sigillo della Divinità, *lo Spirito, si distribuì agli Apostoli come fuoco* (τοῖς ἀποστόλοις ἐν πυρὶ Πνεῦμα κατεμερίσθη) e dono delle lingue, e si mostrò la divina Potenza, che viene dal Padre...”.

Lo Spirito Santo viene distribuito come fuoco e dono di lingue agli Apostoli. Questo è il Sigillo della Divinità (2Cor 1,22; Ap 7,2), che manifesta la divina Potenza (Lc 24,49; At 1,8; 2 Pt 1,3), mediante la predicazione degli Apostoli. Il Tropáριο esprime chiaramente la metafora tematica dello Spirito sotto forma di fuoco²⁹.

²⁶ Ode I, 2° Tropáριο del primo Canone, Tono pl. 3°:

„Come un tempo avevi promesso ai discepoli, o Cristo, realmente tu hai mandato *lo Spirito Paraclito* (τὸ Παράκλητον Πνεῦμα), e hai fatto così *risplendere nel mondo la luce* (ἐλαμψας τὸ Φῶς κόσμῳ) o amico degli uomini” (Gv 14,26; 15,26; 16,7.13).

²⁷ Ode III, 2° Tropáριο del secondo Canone, Tono 4°: „Procedente *dalla Luce increata* (ἐξ ἀγεννήτου φάυς) *Luce con potenza* (τὸ πανσθενουργόφωτον) onniagente, *splendente* (σέλας) indistruttibile, il cui splendore dall’essenza del Padre tramite il Figlio la mostra adesso, insieme ai segnali luminosi, la *Voce di fuoco* (πυρῶδες ἦχος) in Sion”. Composizione poetica dove non compare esplicitamente il simbolismo Spirito Santo-fuoco, però il vocabolario ricorda quello di Filone di Alessandria (*De Decalogo* § 33–35); si veda il Cap.III.

Káthisma del Tono pl. 4°: „... *lingue come di fuoco* (γλώσσαί ὡσεὶ πυρός) si erano distribuite su di essi e *non li bruciarono* (οὐ κατέφλεξαν), ma li bagnarono di rugiada”. Si utilizza il simbolismo del VT, della rugiada come segno della divina benedizione e il vocabolario di At 2,3.

²⁸ Il solo Tono chiamato con un nome speciale: ἦχος βαρύς cioè *pesante* nel senso di „difficile”.

²⁹ Ode IV, 1° Tropáριο del secondo Canone, Tono 4°: „...Inonda me con il Torrente uscito dal Tuo costato immacolato, trafitto, o Parola di Dio, sigillandolo *col bruciore dello Spirito* (τῇ ζέσει τοῦ Πνεύματος)”. Si utilizza il vocabolario giovanneo (cfr. Gv 19,34). Dal punto di vista simbolico-liturgico si potrebbe considerare come una interpretazione del rito dello *zéon*.

Ode IV, 3° Tropáριο del secondo Canone, Tono 4°:

„Quanti siete cultori dell’Essenza tre volte risplendente, (...) Cristo (...) con *fuoco vi illumina* (πυρσομορφῶι) per la salvezza, donandovi tutta *la grazia dello Spirito* (τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος)”.

Una rilettura spirituale dell’evento salvifico di Pentecoste applicata al cristiano battezzato e cresimato. La connessione fra il fuoco illuminante e la grazia dello Spirito entra nella nostra ricerca.

Ode V, lo Irmós³⁰ del secondo Canone, Tono 4°:

„Come un battesimo che rimette i peccati, ricevete la rugiada del Soffio infiammato dello Spirito (πυρίπνοον δέξασθε Πνεύματος δρόσον), o luminosi figli della Chiesa. In questo giorno una Legge è venuta da Sion: è la grazia dello Spirito raffigurata dalle lingue di fuoco (ἡ γλωσσοπυρσόμορφος Πνεύματος χάρις)”.

La discesa dello Spirito Santo descritta come un battesimo per la remissione dei peccati (Lc 3,3; At 22,16), una nuova Legge che viene da Sion (Is 2,3), è la grazia che discende sotto forma di lingue di fuoco (At 2,3–4) illuminando gli Apostoli. Il vocabolario utilizza accanto al simbolismo grazia dello Spirito-lingue di fuoco, l’espressione „Soffio infiammato dello Spirito”, che consideriamo connesso al tema.

Ode VI, 2° Tropáριο del secondo Canone, Tono 4°:

„Diligenza desiderata dagli Apostoli che aspettavano in Sion la tua venuta, *Spirito* (Πνεῦμα) che sei il Sigillo della Parola nata dal Padre, con *soffio di fuoco* (πυρπνῶως) la fortifichi...”.

Gli Apostoli in attesa orante in Sion (At 1,13–14; 2,1) ricevono lo Spirito fortificato col soffio di fuoco (cfr. At 2,2–3). Il testo utilizza il vocabolario del NT, però l’espressione „soffio di fuoco” ricorda il vocabolario di Filone di Alessandria (*De Decalogo* §§ 33–35). La manifestazione dello Spirito Santo rafforzata dal soffio infiammato è un altro esempio attinente al tema.

Kondákion³¹ del Tono pl. 4°:

„Quando scese, confondendo le lingue, divise le genti l’Altissimo. Quando distribuì *le lingue di fuoco* (τοῦ πυρὸς τὰς γλώσσας), tutti richiamò all’unità; anche noi unitamente glorifichiamo *il santissimo Spirito* (τὸ Πανάγιον Πνεῦμα)”.

Romano il Melode evidenzia l’antitesi tra la confusione delle lingue che fu causa di dispersione dei popoli alla Torre di Babele (cfr. Gn 11,1–9) e il recupero dell’unità operato dallo Spirito Santo con il dono delle lingue del fuoco dello Spirito Santo che restaura l’unità di tutti gli uomini. Il linguaggio riprende la terminologia di At 2,3 e la formula patristica adoperata spesso da Romano il Melode per lo Spirito Santo „il santissimo Spirito (τὸ Πανάγιον Πνεῦμα)”.

³⁰ Si chiama *Irmós* la prima strofe (*Tropáριο*) che serve da modello per le seguenti dal punto di vista ritmico e musicale.

³¹ Attribuito a Romano il Melode, innografo della Chiesa bizantina, nato alla fine del V° sec. a Emesa di Siria. Cfr. G. Gharib (ed.), *Romano il Melode, Inni* (Lecture cristiane delle origini, 13/testi), Roma: Ed. Paoline 1981, 9–10.

Dai Stichi:

„Con soffio gagliardo, sotto forma di *lingue di fuoco* (γλωσσοπυρσεύτως), Cristo elargisce agli apostoli *lo Spirito divino* (τὸ θεῖον Πνεῦμα)”.
 L'evento della discesa dello Spirito Santo in forma di lingue di fuoco a Pentecoste è descritto utilizzando il vocabolario del NT, (At 2,2–4)³².

Ode VIII, 1° Tropáριο del primo Canone, Tono pl. 3°:

„...il Soffio potente, vivificante del *Santissimo Spirito* (τοῦ Πνεύματος τοῦ Παναγίου) con grande fremito *come lingue di fuoco* (πυρίνων εἶδει γλωσσῶν)...”.

L'avvenimento di Pentecoste riletto in terminologia patristica, mette in relazione il Santissimo Spirito (Romano il Melode ed altri) disceso sotto forma di lingue di fuoco e la proclamazione delle meraviglie di Dio da parte dei pescatori.

Ode VIII, 1° Tropáριο del secondo Canone, Tono 4°:

„... il Cristo manda *lo Spirito* (τὸ Πνεῦμα) a posarsi su di loro in forma di *lingue di fuoco* (γλωσσοπυρσεύτω)”.

L'avvenimento di Pentecoste riletto come compimento della promessa di Cristo fatta agli Apostoli (cfr. Gv 15,26). Si ritrova la connessione tematica Spirito-lingue di fuoco.

2° Exaposteiláριο, Tono 3° :

„Luce è il Padre; Luce è la Parola, *Luce anche lo Spirito Santo* (φῶς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα), che fu inviato agli Apostoli in *lingue di fuoco* (γλώσσαίς πυρίναις); e tramite Lui tutto il mondo si è *illuminato* (φωταγωγεῖται) per onorare la Santa Trinità”.

Lo Spirito Santo – Luce è inviato dalla Santissima Trinità – Luce sotto forma di lingue di fuoco per illuminare gli Apostoli e il mondo intero. Ricevuta la vera Luce spirituale il mondo onora la Santissima Trinità-Luce³³. Il vocabolario utilizzato è del NT, (At 2,3–4).

Dalle Stichirá Idiómela, delle Lodi, Tono 4°:

„...quando lo Spirito Santo è disceso in lingue di fuoco (τὸ Πνεῦμα κατήλθε τὸ Ἅγιον ἐν πυρίναις γλώσσαίς)...”.

³² Ode VIII, lo *Irmós* del primo *Canone*, Tono pl. 3°: „Il rovelto *non consumato dal fuoco* (ἀφλεκτος πυρὶ), sul Sinai, fece conoscere Dio a Mosè ... il fervore per Dio (ζήλος Θεοῦ) fece cantare i tre giovani che *il fuoco* (τῷ πυρὶ) non aveva bruciato...” (Es 3,2–4; Dn 3,49). Utilizzando il vocabolario del VT si riprendono alcuni episodi biblici che mettono in rilievo l'azione spirituale del fuoco dello Spirito Santo.

Ode IX, 1° Tropáριο del primo Canone, Tono pl. 3°: „Colui che pieno di zelo e spirante fuoco (ὁ ζηλωτὴς καὶ πυρίνους), portato una volta con gioia sul carro di fuoco ardente (πυρίνου ἄρματος) raffigurava il Soffio che splende (ἐκλάμψασαι) adesso sugli Apostoli, dall'Alto; illuminati da Lui, fecero conoscere a tutti la S. Trinità”. Un parallelismo fra il profeta Elia, zelante (1Re 19,10) e spirante fuoco, portato sul caro infiammato (2Re 2,11) e il soffio divino ricevuto dagli Apostoli (cfr. At 2,2–4) per illuminare il mondo.

³³ Cfr. *Stichirá*, Tono 2°, *Troparion* 1°: „Vedemmo *la luce vera*, (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) ricevemmo *lo Spirito sopraceleste* (Πνεῦμα ἐπυράνιου) trovammo la fede vera, la Trinità indivisibile adorando: essa infatti ci salvò”, formula innografica adoperata anche nella Divina Liturgia, cfr. sopra.

Lo stesso avvenimento di Pentecoste è descritto col vocabolario del NT (cfr. At 2,3–4) e riporta la metafora tematica.

„*Lo Spirito Santo è Luce* (τὸ Πνεῦμα τὸ Ἁγιον φῶς) e Vita e Sorgente viva, percepibile con la mente. Spirito di sapienza, Spirito della comprensione, buono, giusto, intelligente, dominatore, purificatore dei peccati; Dio e divinizzante, *Fuoco procedente da Fuoco* (πῦρ ἐκ πυρὸς προῖόν); parlante, agente, distributore di doni, tramite il quale tutti profeti e i divini Apostoli con i Martiri furono incoronati. Sorprendente all'udito, mirabile veduta, *Fuoco che si divide per donare grazie* (πῦρ διαιρούμενον εἰς νομάς χαρισμάτων)”.

Sembra un piccolo trattato teologico, un'intreccio equilibrato di espressioni bibliche (cfr. Sal 50 LXX; Sap 7,22–30; Is 11,2; Gv 16,8.13) e patristiche³⁴. Enumerazione di vari simbolismi e attributi dello Spirito Santo. Per il nostro tema interessano di più le espressioni „lo Spirito Santo, ..., Fuoco procedente da Fuoco” e „lo Spirito Santo, ..., Fuoco che si divide per donare grazie”, che mettono in risalto la connessione simbolica fuoco-Spirito Santo.

L'Apólysis³⁵:

„Cristo, nostro vero Dio che inviò dal cielo, sotto forma di *lingue di fuoco* (πυρίνων γλωσσῶν), il *Tuttosanto Spirito* (Πανάγιον Πνεῦμα) sopra i suoi santi Discepoli ed Apostoli...”.

La benedizione liturgica finale utilizzata durante il tempo della festa di Pentecoste riprende l'evento della discesa dello Spirito santo sotto forma di lingue di fuoco. Si adopera il vocabolario del NT (cfr. At 2,2–3), con l'impronta patristica già sottolineata sopra.

Dall'ufficio del vespro e della genuflessione³⁶:

Dalla Preghiera 5^a:

„...Tu stesso, sovrano dell'universo, (...), in questo ultimo, grande e salvifico giorno di Pentecoste ci hai mostrato il mistero della Santa e inconfusa Triade e hai effuso, con la sua discesa e la sua presenza, *il tuo santo Spirito vivificante, sotto forma di lingue di fuoco*

³⁴ „Si sente qui l'influsso dei testi di S. Gregorio il Teologo,...”, cfr. T. Federici, *Risuscitò Cristo!*, 447. L'autore si riferisce al testo S. Gregorio il Teologo, *Oratio* 31, *Theologica* 5, *De Spiritu Sancto* 29, in PG 36,159 A–163 C.

³⁵ La parte riportata è comune per l'Apólysis del Grande Vespro, del Mattutino e della divina Liturgia.

³⁶ L'ufficio si celebra la sera della Domenica di Pentecoste. Dalla Preghiera 3^a: „Signore Gesù Cristo, (...), oggi hai mandato sui tuoi apostoli questa grazia in modo più manifesto e hai temprato le loro labbra con *lingue di fuoco* (πυρίναις γλώσσαις), grazie alle quali noi tutti, (...), siamo stati illuminati dalla *luce dello Spirito* (φωτὶ τοῦ Πνεύματος ἐφωτίσθημεν), e siamo stati liberati dall'errore come da una tenebra. Grazie al dono *delle lingue sensibili e ignee* (τῶν αἰσθητῶν καὶ πυρίνων γλωσσῶν), e all'operazione soprannaturale, siamo stati ammaestrati a credere in te...”. L'avvenimento di Pentecoste riletto in chiave spirituale. Grazie alla discesa delle lingue di fuoco tramite la predicazione apostolica siamo illuminati interiormente dallo Spirito, liberati dai peccati e ammaestrati a credere. Si potrebbe interpretare come allusione ai sacramenti dell'iniziazione cristiana.

(τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιῦ σου Πνεύματος, ἐν εἶδει πυρίνων γλώσσων), sui tuoi santi apostoli...”.

La pneumatofania di Pentecoste viene descritta come avvenimento salvifico e teofanico. Il vocabolario del NT (cfr. Gv 6,63; At 2,3–4; 2Cor 3,6), è ripreso in alcune pregevoli espressioni patristiche³⁷. Compare esplicitamente la connessione fra Spirito Santo e le lingue di fuoco.

Lunedì dopo Pentecoste, dall’ufficio dell’óρθρος:

Káthisma del Tono pl. 4°:

„*Il Santissimo Spirito* (τὸ Πανάγιον Πνεῦμα) sceso ora sugli apostoli in forma di fuoco (πυρός), ha riempito di stupore le folle delle genti: infatti, mentre essi parlavano con lingue di fuoco (γλώσσαις πυρίναις), ...”.

Viene descritto lo stupore della folla al sentire parlare gli Apostoli in varie lingue, dopo l’evento di Pentecoste. Il vocabolario neotestamentario (At 2,3–12) è adornato con l’espressione patristica „Santissimo Spirito” utilizzata spesso da Romano il Melode. Compare esplicitamente il simbolismo tematico: lo Spirito Santo si manifesta sotto forma di fuoco.

Martedì dopo Pentecoste³⁸, dall’ufficio dell’óρθρος:

Káthisma del Tono 2°:

„La grazia dello Spirito santo (ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις), tremendamente discesa dal cielo con aspetto di fuoco ha illuminato (ἐν εἶδει πυρός κατεφώτισε) i discepoli di Cristo...”.

La Pentecoste descritta come discesa della grazia divina che ha illuminato gli Apostoli. Il vocabolario del NT (cfr. Lc 24,49; At 2,3) realizza la connessione fra lo Spirito Santo e il fuoco spirituale che ha rischiarato gli Apostoli.

Mercoledì dopo Pentecoste, dall’ufficio del *vespro*:

Stichirá del Tono 1°, Tropario 2°:

„Mentre i discepoli di Cristo erano radunati in Sion, *lo Spirito Santissimo* (τὸ Πανάγιον Πνεῦμα), come era stato promesso, posatosi su di loro *in forma di fuoco* (εἶδει πυρός), li rese *spiranti fuoco* (πυριπνόους)...”.

³⁷ Il testo ricorda l’espressione „Spirito Santo, Signore e vivificante (τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίου, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν)” che viene consacrata per l’uso dogmatico-liturgico già nel 381, nella formula del simbolo di fede del Concilio di Costantinopoli I (2° ecumenico). Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, P. Hünermann (ed.), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1991, Bologna: EDB 1995, n. 150, 90–91.

³⁸ Dall’ufficio del vespro: Stichirá del Tono 1°, Tropario 3°: „Compiendo la tua promessa, hai mandato al mondo il tuo Paraclito in lingue come di fuoco (σοῦ τὸν Παράκλητον ὡσεὶ πυρός ἐν γλώσσαις), per consumare con fuoco divino (θεῖω πυρί) i peccati di tutti...”. L’evento di Pentecoste viene riletto come compimento della promessa di Gesù utilizzando il vocabolario del NT (Gv 15,26; 16,7; At 1,8; 2,3). Si punta sull’azione salvifica che lo Spirito Santo-fuoco divino attua nel mondo.

La Pentecoste, compimento della promessa, avvenne in Sion e infiamma di zelo gli apostoli (cfr. Lc 24,49; At 1,4.12–13; 2,1–4). Il testo adopera il vocabolario del NT, con l'impronta patristica (lo Spirito Santissimo). Viene riportata esplicitamente la metafora tematica.

Stichirá Prosómia del Tono 4°, Tropario 2°:

„Oggi il tuo Spirito (τὸ Πνεῦμά σου) onnipotente, ..., viene inviato da parte del Padre in lingue di fuoco (ἐν πυρίναις γλώσσαις)...”.

L'avvenimento della Pentecoste percepito come discesa dello Spirito Santo inviato dal Padre sotto forma di lingue ignee (cfr. Gv 15,26; At 2,3). Il testo utilizza il vocabolario del NT, adoperando la connessione Spirito-lingue di fuoco.

Dall'ufficio dell'óρθros:

Stichirá Prosómia delle Lodi, del Tono pl. 2°, Tropario 1°:

„Lo Spirito Santissimo (τὸ Πνεῦμα τὸ Πανάγιον), procedendo come luce da luce (τὸ φῶς τὸ ἐκ φωτὸς), è venuto sulla terra in lingue di fuoco (ἐν πυρίναις γλώσσαις) per bruciare (φλέξαι) i peccati...”.

La festa celebrata è percepita come avvenimento di salvezza originato dalla Luce divina manifestata sotto forma delle lingue ignee. Il testo impiega un linguaggio biblico (cfr. Gv 8,12; 1Gv 1,7; At 2,3), intrecciato con espressioni patristiche consacrate³⁹. Compare la metafora tematica ricercata.

Giovedì dopo Pentecoste, dall'ufficio del vespro:

Stichirá del Tono 1°, Tropari 1°, 2° e 3°:

„Mosè sul monte ha contemplato nel fuoco (πυρὶ τεθέαται) Colui che è: ma anche nei tuoi sapienti Apostoli che vedono Dio, lo Spirito è ora disceso in forma di fuoco (τὸ Πνεῦμα πυρμόρφως)...”.

L'innografo fa un parallelismo fra la visione del profeta Mosè sul Sinai, quando nel rovelto ardente ha contemplato la presenza divina (Es 3,2.14), e gli Apostoli che contemplano la divinità nel fuoco dello Spirito (At 2,3–4). L'espressione che interessa il nostro tema è „lo Spirito in forma di fuoco”.

„I retori di Dio che con lingue di fuoco (ἐν πυρμόρφωις ταῖς γλώσσαις) chiamavano all'acqua del divino battesimo, bruciarono col fuoco dello Spirito (πυρὶ τῷ τοῦ Πνεύματος ἐφλέξαν) le chiacchiere dei retori senza Dio. Illumina (φωτίσαις) dunque anche noi, o Paraclito (Παράκλητε),...”.

La predicazione degli Apostoli con lingue infiammate invita al battesimo (At 2,38), bruciando con lo stesso „fuoco dello Spirito” le parole dei „senza Dio” (At 2,13). Il vocabolario utilizzato è quello del NT.

„Come hai fatto con i liturghi immateriali, così tu rinnovi col fuoco del tuo Spirito, rendendoli di fiamma (πυρὶ καινουργεῖς φλογεροὺς τῷ τοῦ Πνεύματος), anche coloro che ti rendono culto nella materia...”.

³⁹ Insieme alla formula patristica, già sottolineata sopra, „Spirito Santissimo (τὸ Πνεῦμα τὸ Πανάγιον)”, compare l'espressione „luce da luce (φῶς τὸ ἐκ φωτὸς)” presente nel Simbolo di fede del 325, stabilita al Concilio di Nicea I (1° ecumenico). Cfr. H. Denzinger, *op. cit.*, n. 125, pp. 64–65. Si deve precisare che nel Tropario esaminato l'espressione non è riferita al Figlio, ma allo Spirito Santo.

Il testo fa un parallelo fra l'agire divino sulla materia inanimata, che si mette a servire Iddio (cfr. Es 3,2.14; Sal 103,4 LXX) e l'agire divino spirituale sulle anime di coloro che non conoscono Dio. Si allude al rinnovamento spirituale interiore che inizia con la discesa del fuoco dello Spirito Santo a Pentecoste. Il vocabolario mette in connessione il fuoco e lo Spirito Santo.

Dall'ufficio dell'óρθρος:

Stichirá Prosómia delle Lodi, del Tono 4°, Tropari 1° e 2°:

„La discesa *dello Spirito* (τοῦ Πνεύματος), apparso *in lingue di fuoco* (ἐν πυρίναις γλώσσαις), ha illuminato gli apostoli, ...”.

„Seduti nella stanza superiore, gli apostoli ricevettero l'energia *dello Spirito Santo* (τοῦ ἁγίου Πνεύματος), venuta come soffio violento, *in lingue di fuoco* (ἐν πυρίναις γλώσσαισι)...”.

I due testi descrivono l'evento di Pentecoste come discesa dello Spirito Santo in forma di lingue di fuoco sopra gli Apostoli. Si utilizza il vocabolario del NT (cfr. At 2,1-4).

Venerdì dopo Pentecoste⁴⁰, dall'ufficio dell'óρθρος:

Stichirá Prosómia delle Lodi, del Tono 1°, Tropario 3^o⁴¹:

„O santa Sion, madre di tutte le Chiese, nella quale è tremendamente disceso sugli apostoli *lo Spirito Paraclito in forma di fuoco* (πυρὸς ἐν εἶδει τὸ Παράκλητον Πνεῦμα), gioisci ora...”.

Il testo situa in primo piano la città di Gerusalemme, luogo dell'avvenimento della Pentecoste, nucleo della Chiesa primaria. Il linguaggio biblico del NT (cfr. Gv 14,26; At 2,3) e patristico adopera esplicitamente la metafora Spirito fuoco⁴².

⁴⁰ Dall'ufficio del Vespro: *Stichirá* del Tono 4°, *Tropario* 1°: „*Lo Spirito Santo* (τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον) che distribuisce i carismi è venuto sulla terra, non come era *rifulso* (λάμπαν) un tempo nei profeti, (...), ma nella sua sostanza è ora dato a noi, per la mediazione di Cristo. Purifichiamo con le virtù il cuore, e accogliamo la sua venuta, lasciandoci *misticamente illuminare* (μυστικῶς φωτιζόμενοι)” Il dono del Padre tramite il Figlio distribuisce i vari carismi (1 Cor 12,4-11). Lui è la luce interiore che dobbiamo essere pronti a ricevere. *Stichirá Prosómia* del Tono 1°, *Tropario* 3°: „...*lo Spirito Santo Dio* (τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον Θεός) condivide natura e trono col Padre e il Verbo, *luce perfettissima che rifulge dalla luce* (φῶς ὑπερτέλειον ἐκ φωτὸς ἐκλάμπαν)...”. Il testo riferito alla Santissima Trinità risente l'influsso del linguaggio patristico.

⁴¹ *Tropario* 1° del Tono 1°: „Elia, il profeta *pieno di zelo* (ζηλωτῆς), gloriosamente *spirante fuoco* (πυρίνου), portato un tempo su un *carro di fuoco fiammeggiante* (πυρίνου ἄρματος), raffigurava il divino soffio dall'alto che oggi è visibilmente *rifulso* (ἐκλάμπασαν) in Sion per gli Apostoli, e grazie al quale essi *hanno illuminato* (κατελάμπρυσαν) il mondo”. Il testo realizza un'antitesi fra l'avvenimento dell'ascensione dello zelante profeta portato sul carro infuocato e la prefigurazione della discesa del divino Spirito sopra gli Apostoli a Pentecoste (1Re 19,10.14; 2Re 2,11; At 2,1ss.).

Tropario 2° dello stesso Tono: „Tutti gli Apostoli, parlando con pari libertà, con *lingue ignee* (πυριμόρφους γλώσσαις),..., hanno *illuminato* (ἐφώτισαν) le genti...”. Il testo descrive l'effetto della Pentecoste adoperando il vocabolario del NT (At 2,3-6).

⁴² La ricerca potrebbe continuare nei *MINÉIA* dove il materiale è molto vasto. Per il presente lavoro abbiamo limitato la nostra ricerca soltanto all'Ufficio di Pentecoste e il tempo della festa, fino alla Domenica di tutti i Santi.

2.3. Considerazioni sull'ufficiatura presentata⁴³

A) I temi biblici più frequentemente incontrati: a) Temi dell'AT:

- L'intervento divino punitivo della confusione delle lingue e della dispersione degli uomini che volevano costruire la torre a Babele (Gen 11,1-9). Per antitesi, alla Pentecoste, l'intervento divino sotto forma di lingue di fuoco crea l'unità e raduna i popoli;

- Il rovelto ardente senza consumarsi rivela a Mosè la presenza divina (Es 3,2-4). Prefigurazione dello Spirito che scenderà in forma di *fuoco* sugli Apostoli senza bruciarli, per mostrarli che è lo stesso Dio;

- La teofania del Sinai, quando il Signore scende nel *fuoco* per dare i comandamenti e stabilire l'Alleanza col suo popolo (Es 19,18-19). La Nuova Legge venuta da Sion è la grazia dello Spirito che sarà raffigurata dalle lingue di fuoco discese sugli Apostoli;

- L'elogio alla Sapienza divina e allo Spirito del Signore (Sap 1,5-7; 7,22-8,1). Lo stesso Spirito divino scenderà per riversare i suoi doni sopra gli Apostoli a Pentecoste;

- Il profeta Elia, lo zelante per il Signore, „spirante *fuoco*” è rapito in cielo nel carro e nella turbine di *fuoco* (1 Re 19,10; 2 Re 2,11). Sugli Apostoli in preghiera discenderà il Soffio splendente dello Spirito Santo;

- L'invocazione del salmista per ricevere da Dio un cuore puro, uno spirito saldo e non essere privato dal Suo Santo Spirito (Sal 50,12-14). Lo Spirito purificante, rinnovante e divinizzante scenderà sopra gli Apostoli come Fuoco diviso per donare le grazie.

b) Temi del NT:

- Il Signore Gesù Cristo promette di mandare ai suoi apostoli il Consolatore, lo Spirito di verità, che rimarrà con essi e li guiderà (Gv 14,16-17; 15,26; 16,7-13). A Pentecoste Cristo manderà lo Spirito Paraclito in lingue come di fuoco e illuminerà gli Apostoli;

- Il soffio del risorto sopra gli apostoli dona lo Spirito Santo per la remissione dei peccati (Gv 20,22-23). Tramite il soffio di vento e le lingue di fuoco, Cristo elargirà agli apostoli lo Spirito divino a Pentecoste;

- Cristo Risorto ordina agli Apostoli di attendere l'adempimento della promessa del Padre, saranno battezzati nello Spirito Santo e avranno la forza di essere testimoni di Cristo in tutto il mondo (At 1,4-5.8; cfr. Mt 3,11; Tt 3,4-7). La rugiada del soffio infiammato dello Spirito scenderà come un battesimo sui discepoli, trasformandoli in rivelatori celesti.

c) Temi della letteratura intertestamentaria:

- La Voce di tromba potente e i fulmini sul Sinai fumante, perché la gloria di Dio si era rivelata nel fuoco (Tg su Es 19,16.18: TPG, TJN, PsJ; Tg su Sal 68 TM; cfr. Filone, *De Decal.* §§ 33-35). La Voce di fuoco in Sion e la luce potente dall'essenza del Padre che, tramite il Figlio, si mostrerà a Pentecoste.

⁴³ Come già accennato all'introduzione concluderemo ogni seria di uffici con un'analisi dei testi da tre punti di vista: A) Temi biblici o della letteratura intertestamentaria incontrati B) Simbolismi, connessioni simboliche, possibili tragitti archetipali C) Terminologia, funzioni e ruolo del *Fuoco dello Spirito Santo*.

- La Parola-fuoco che esce dalla bocca del Santo sul Sinai, percepita dal popolo, volteggia in aria e poi ritorna sulle tavole di pietra (Tg su Es 20,1–4: TPG, TJN, Psj); cfr. Filone, *De Decal.* §§ 46–49; Mekhilta di R. Ishmaele). Lo Spirito, il Sigillo della Parola nata dal Padre con soffio di fuoco sarà la diligenza aspettata dagli Apostoli in Sion.

B) Simbolismi e tragitti archetipologici: a) Simbolismi: Cristo – luce; Spirito – sigillo; Spirito – divina Potenza; Grazia dello Spirito – Legge nuova; Spirito – Sigillo della Parola del Padre; Spirito Santo – luce; Spirito Santo – Vita; Spirito Santo – Sorgente viva; Spirito Santo – Dio e divinizzante – Fuoco procedente da Fuoco.

b) Connessioni simboliche ed archetipali:

Fuoco del Paraclito – discepoli illuminati – illuminazione del mondo;

Fonte dello Spirito – fiumi di fuoco – rugiada sugli Apostoli – illuminazione;

Luce increata – essenza del Padre – Figlio – Voce di fuoco;

Verbo di Dio – torrente del costato trafitto – divino lavacro rigenerante – ardore dello Spirito;

Discesa dell’Altissimo – confusione delle lingue – dispersione delle genti – discesa delle lingue di fuoco – chiama all’unità – glorificazione unanime del Santo Spirito;

Cristo – grazia dello Spirito – fuoco – illuminazione – salvezza;

Spirito Santo – Fuoco procedente da Fuoco – parla, agisce, distribuisce doni – corona dei profeti, Apostoli, martiri;

Promessa di Cristo – invio del Paraclito – lingue di fuoco – Fuoco divino – consuma i peccati;

Spirito Santo – lingue di fuoco sulla terra – brucia i peccati – adorazione della Trinità;

Discesa dello Spirito – lingue di fuoco – illuminazione – proclamazione – genti meravigliate;

Elia – ardore, zelo, spirante fuoco – portato in alto nel fuoco – soffio divino dall’alto – rifulge visibilmente – Apostoli – illuminazione del mondo.

C) Terminologia e funzioni spirituali del *fuoco dello Spirito Santo*

Si ritrova spesso la terminologia biblica greca riportata all’inizio del cap. III, riguardo al *fuoco* e alle sue funzioni. Insieme a questa, troviamo un vocabolario più complesso che aprirebbe un nuovo campo di ricerca⁴⁴.

- La rugiada del Soffio infiammato dello Spirito rimette i peccati come un battesimo

- Spirito Santo Luce, Vita, Sorgente di vita, Fuoco procedente da Fuoco guida, purifica i peccati, divinizza, parla, agisce, distribuisce doni.

⁴⁴ Per l'apparizione in forma di *lingue di fuoco* si usano più espressioni e termini: πυρὸς γλωττήμασι, ἡ γλωσσοπυρσόμορφος, γλωσσοπυρσεύτως, γλώσσαίς πυρίναις, πυριμόρφους γλώσσαίς. Come abbiamo già notato, l'innografia bizantina è in gran parte opera di famosi Padri della Chiesa, perciò lo studio potrebbe continuare con un approfondimento del vocabolario patristico sul tema. Rimandiamo questa ricerca ad un altro dato.

- *Fuoco diviso* per dare i carismi.
- *Il fuoco del Paraclito* illumina i discepoli, rivela le realtà celesti.
- *La sorgente dello Spirito* scorre fiumi di fuoco, bagna come rugiada gli Apostoli, illumina, dona la grazia.
- *La Voce di fuoco* onniagente, splendente, indistruttibile.
- *Lingue di fuoco* richiama all'unità, comune glorificazione dello Spirito.
- *Il fuoco dello Spirito* rinnova interiormente, accende (rende di fiamma).
- *Il Soffio divino* rifulge visibilmente, illumina il mondo.

Osserviamo che la connessione archetipale della *Parola (Voce) – fuoco e Spirito Santo – fuoco* si ritrovano insieme nei testi presentati, dimostrando che ambedue sono stati assimilati al livello della tradizione della Chiesa.

La teologia dell'ispirazione profetica si integra molto bene nella teologia del racconto della Pentecoste. Anche qui i Dodici ricevono un investimento profetico che li trasforma in araldi della Parola. „Le grandi opere di Dio” (At 2,11b) proclamate dagli Apostoli sono la Parola di Dio che porta l'annuncio della salvezza in Cristo, come la Legge è la Parola miracolosa di Dio perché porta in sé le vie della vita. I Dodici riprendono la proclamazione della Parola fatta da Mosè. Secondo la teologia ebraica, la rivelazione del Sinai contiene la totalità della Parola. Questa Parola è comunicata da Dio tramite i suoi profeti, il primo dei quali è Mosè che ha un ruolo importante nella sua trasmissione. Nella concezione del racconto degli Atti, lo Spirito di Cristo fa dai Dodici i profeti della sua Parola. Questo parallelismo sottolinea la superiorità di Cristo che non è un semplice ricambio della Parola ma, in Luca, Cristo è quello che manda lo Spirito e consacra i nuovi Profeti. La differenza tra l'evento del Sinai e l'evento della Pentecoste sta nel fatto che nessuna delle fonti giudaiche non parla della discesa dello Spirito su Israele al Sinai. Luca applica il testo di Gioele all'evento della Pentecoste perché aveva visto in lui l'inaugurazione dell'era messianica nella quale lo Spirito era finalmente concesso a tutti una volta per tutte. Mosè aveva desiderato che lo Spirito di Dio che lo faceva profetizzare scendesse sui settanta anziani, ma lo Spirito non era rimasto (Nm 11,24–30). Alla Pentecoste, questo Spirito è donato ai Dodici, e grazie alla loro predicazione della Parola di Dio, lo Spirito, d'allora in poi agisce visibilmente nella Chiesa.

A questo punto dello studio ci rendiamo conto quanto complessa è la riflessione patristica dalla quale è sorta l'innografia bizantina. Si ritrova il fondamento biblico riletto, interpretato e attualizzato nella tradizione liturgica (con l'aiuto della Teologia simbolica), per essere offerta in seguito a noi oggi come materiale di preghiera e riflessione spirituale.

Breve storia dell'innografia della festa di Pentecoste

Insieme allo sviluppo progressivo della liturgia, l'innografia passa dalle forme arcaiche, prettamente bibliche, attraverso un processo non privo di contrarietà, a delle forme di raffinata arte poetica. Da uno stato più sobrio, limitato a volte alla semplice recita dei

salmi, a fecondi periodi della storia della poesia religiosa cristiana, di composizione ecclesiastica, di cui gli autori ci sono noti, tanto come biografia, quanto come scritti⁴⁵.

Riferendoci all'innografia bizantina nel suo insieme, possiamo affermare che tutta è permeata dallo spirito pentecostale. La festa della Pentecoste, celebrata a cinquanta giorni dopo la Pasqua e dieci dopo l'Ascensione, affaccia un'innografia particolarmente ricca, che però non si limita, almeno come tematica, al solo giorno della Pentecoste ma si estende a tutto il periodo che va dalla Pasqua alla Domenica di tutti i santi, chiamato appunto, del *Pentecostarion*. Sarebbe necessario specificare che l'accento cade, sull'innografia della festa stessa, anticipata dalla festa chiamata Μεσσοπεντηκοστή (*mesopentecoste*), celebrata il mercoledì della quarta settimana dopo la Pasqua e che, nella città di Costantinopoli, comportava il pellegrinaggio dell'imperatore alla chiesa di S. Mokios⁴⁶, uno dei luoghi importanti della liturgia stazionale⁴⁷ di Costantinopoli. Qui prenderemo in considerazione unicamente l'innografia dei giorni della festa e iniziamo col fare una rassegna di testi⁴⁸.

Il Grande Vespro, col quale incomincia liturgicamente la festa di Pentecoste, usa come strofe da intercalare tra i versetti dei Sal 141, 129 e 116 LXX (salmodia responsoriale) tre *stichirá idiómela* del Tono 1°, cinque del Tono 2°, ripetendo la prima di ogni gruppo. Queste otto *stichirá* non sono attribuite e quindi la loro origine rimane sconosciuta, avendo la possibilità di riferirli solo generalmente agli autori più presenti nel Pentecostarion. La salmodia finisce con un *doxastikón idiómelon*, Tono plagale 4°, attribuito all'imperatore Leone⁴⁹. Durante la *lití*, processione di supplica svolgendosi durante i vesperi festivi, sono cantati sul Tono 2° tre *stichirá idiómela* e un *doxastikón*, Tono plagale 4°, non attribuiti. L'innografia del vespro finisce con tre *stichirá idiómela*, Tono plagale 4°, usati come responsorio alla sticologia tratta dal Sal 50 LXX, un *doxastikón* che la chiude ed in fine, come tropario di chiusura, chiamato anche del giorno, l'*apolitikion*, tutti non attribuiti.

All'*óρθros*, l'innografia diventa molto abbondante e in gran parte attribuita ad autori che ben conosciamo. Per prima cosa abbiamo tre *kathísmata*⁵⁰, prima e la seconda, sul Tono 4°, la terza sul Tono plagale 4°. Un'altra *káthisma*, Tono plagale 4°, sempre

⁴⁵ Il processo stesso è stato molto lento e difficile, riportando in se delle opposizioni e degli entusiasmi riguardando la poesia ed il canto di origine ecclesiastica, che hanno segnato la storia stessa della liturgia. Cfr. S.S. Frøyshov, *La réticence a l'hymnographie chez des anachorètes de l'Égypte et du Sináï du 6^e au 8^e siècles*, BEL 105, 229–245.

⁴⁶ Cfr. Pentecost, in *TODB*, vol. 3, 1627.

⁴⁷ Sulla liturgia stazionale vedi J.F. Baldwin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, in *OCA* (1987), 228.

⁴⁸ Usiamo per i testi l'edizione romana del Πεντηκοσταριον del 1883. Per la festa di Pentecoste, 390–419.

⁴⁹ Si tratta con ogni probabilità di Leone VI (886–912), secondo imperatore della dinastia macedone, noto per la sua cultura sacra e profana. Cfr. *Leone VI*, in *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma: Pontificio istituto orientale 2000, 427–428.

⁵⁰ Pezzi innografici che ricevono il nome dalle diverse stanze (*kathísmata*) del salterio tra le quali vengono cantate.

anonima, segue il canto della terza ode del canone. Dopo la lettura del vangelo, insieme ad un versetto del Sal 50 LXX si canta sul Tono plagale 2° l'*idiómelon* molto conosciuto, „*Re celeste, Consolatore...* (Βασιλεῦ οὐράνιε, Παράκλητε...)”⁵¹. Segue poi il nocciolo dell'*óρθros*, i due canoni composti, il primo, acrostico, Tono 3° plagale, di Cosma di Maiuma⁵², detto anche il Monaco o Gerosolimitano, e il secondo, giambico, Tono 4° di Giovanni Damasceno⁵³, detto Arklá, ambedue dell'ambito monastico sabaitico, alla fine del sec. VII, inizio del sec. VIII. Dopo la sesta ode del canone troviamo, nell'uso attuale, il *kondákion* e l'*íkos*, pezzi che non sono che le *vestigia*, resti sopravvisuti di un'ampia composizione comprendendo un Proemio e 18 strofe, „stanze”⁵⁴, attribuiti a Romano il Melode⁵⁵. Da questi ci rimane oggi soltanto il Proemio, cantato sul Tono plagale 4° e la prima „stanza”. Alla fine del canone si trovano due *exapostilária*, Tono 3° e poi la sticologia delle lodi comprendendo tre *stichirá idiómela* del Tono 4° ed un *doxastikón*, Tono plagale 2°, tutte composizioni non attribuite.

All'ufficio della *goniklisía* (*genuflessione*), nell'innografia troviamo, come composizioni ecclesiastiche per la salmodia antifonale dei Sal 141, 129 e 116 LXX tre *stichirá idiómela*, Tono 4°, non attribuiti e, come *doxastikón*, l'inno „*Re celeste, Consolatore...*”. Verso la fine della celebrazione si hanno nuovamente tre *stichirá prosómia* del Tono 3°, inni anonimi e come *doxastikón*, la ripresa dell'*idiómelon* attribuito all'imperatore Leone. Ovviamente, secondo la prassi, si riprende il tropario del giorno, l'*apolitikion*, che peraltro si ripete molto spesso durante tutte le celebrazioni seguenti.

Facendo una carrellata lungo l'innografia della festa, si costata che quattro composizioni sono testualmente attribuite ad autori conosciuti: l'*idiómelon* dell'imperatore

⁵¹ „Je suis profondément convaincu de l'origine cappadocienne de l'hymne pentecostal *Roi céleste* dont les similitudes terminologiques avec le Traité sur le Saint-Esprit (surtout le ch. 19) sont remarquables”. Cfr. B. Bobrinskoy, *Communion du Saint-Esprit* (Spiritualité Orientale, 56), Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1992, 214.

⁵² Fratello adottivo di Giovanni Damasceno, detto anche „il Melode” a causa della sua produzione innografica che conta ca. 14 canoni, di cui sappiamo come riferimento sicuro solo che nel 743 lo troviamo come vescovo di Maiuma, (porto della città di Gaza). Cfr. E. Peterson, Cosma il Melode, in *EC*, vol. 4, 685–686. Per gli inni vedi PG 98, 459–524.

⁵³ Considerato l'ultimo grande rappresentante dell'età patristica orientale, nasce ad una data incerta in Siria, forse 650, e muore ca. il 749. Figlio di uno dei ministri del califfo, diventa insieme al suo fratellastro, Cosma, monaco nel monastero di s. Saba. Fu ordinato sacerdote nel 700 dal patriarca di Gerusalemme. Oltre le opere dogmatiche, polemiche, esegetiche e omiletiche, gli sono attribuiti numerosi canoni tra i quali i più noti sono quelli della Pasqua e della Pentecoste. Cfr. M. Cordillo, Giovanni Damasceno, in *EC*, vol. 6, 547–552. Per la sua vita vedi M. Jugie, La vie de st Jean Damascene, *Echos d'Orient* 23, 1924, 137–161. Per l'innografia vedi PG 96, 818–854, 1363–1368.

⁵⁴ Normalmente ci sono 24 „stanze” (*íkoí*, cioè *casa*, dal siriano *beithò*, significando *casa* ma anche *stanza*).

⁵⁵ Uno dei grandi innografi dell'Oriente, (n. in Siria, sec. V° e morto nella seconda metà del VI° sec.) si reca a Costantinopoli durante il regno di Anastasio I (451–518), diventando diacono. La tradizione gli attribuisce 1000 canti. Oggi sotto il suo nome sono rimasti 85. Cfr. R. Cantarella, *Romano il Melode*, in *EC*, vol. 10, 1310–1311. Per gli inni della Pentecoste in italiano, vedi G. Gharib (ed.), *Romano il Melode*, 478–483.

Leone VI (886–912), il primo canone a Cosma di Maiuma (sec. VIII), il secondo canone di Giovanni Damasceno (-650--749), e il *kondákion* e l'*íkos* di Romano il Melode. Possiamo dire che di tutta l'innografia del giorno della Pentecoste, la composizione più antica è il Proemio e la prima „stanza” dell'inno di Romano il Melode, come risulta anche dallo stile molto più narrativo ed evocativo; mentre quella più recente è la composizione dall'indole fortemente teologico attribuita all'imperatore Leone.

Riguardo all'innografia per la festa di Pentecoste, sappiamo che già dal quarto secolo si cantavano antifone e inni⁵⁶. Indubbio è molto difficile sapere a che cosa si riferiva EGERIA quando parlava di inni, antifone etc.⁵⁷. L'euclologio greco Barberini 336, del sec. VIII non presenta che tre delle preghiere della genuflessione e niente riguardo all'innografia⁵⁸. Dal sec. X ci è rimasto un *tytikón*⁵⁹ che schematicamente presenta tutto l'ordine delle celebrazioni bizantine. Alcune di esse si rivelano abbastanza diverse da quello che troviamo oggi. Dall'innografia della festa di Pentecoste il documento ci segnala soltanto l'*apolitikhion* (tropario della festa). Tralasciamo qui tutti i Padri che hanno scritto intorno all'innografia o ne hanno fatto uso, come anche tutta la teologia sottostante⁶⁰.

Conclusione

L'evoluzione storica della festa di Pentecoste mostra come il cambiamento della motivazione della festa (dalla commemorazione della teofania del Sinai al dono della Legge, rinnovamento dell'Alleanza) influisce sul cambiamento archetipale dalla *Parola – fuoco* allo *Spirito Santo – fuoco*. Si arriva così al momento dell'assimilazione cristiana della festa, sulla scia del rinnovamento interiore del nuovo Popolo di Dio alla discesa dello Spirito Santo a Pentecoste. Il passo finale è l'assimilazione liturgica-spirituale della motivazione della festa nella riflessione patristica.

I testi liturgici analizzati, dalla ricchezza esuberante dell'innografia bizantina⁶¹, derivano per via diretta dalla riflessione patristica su At 2,1–4, anche se dietro questo testo, sta tutta una tradizione dei testi biblici ed intertestamentari sul *fuoco* in quanto segno della Presenza divina e dimostrano l'intreccio dei due archetipi: *Parola e Spirito Santo*.

⁵⁶ Si veda il citato in l. francese sui cenni storici sulla festa di Pentecoste. Cfr. Egeria, *Journal de voyage*, 297, 299–305.

⁵⁷ Dovevano essere, oltre che dei salmi, delle composizioni, forse anche poetiche. Malgrado l'opposizione di un certo monachesimo molto stretto, l'innografia si sviluppa e verso la fine del secolo V, inizio del sec. VI°, compaiono i *kondákia* di Romano il Melode. Con le crisi iconoclaste al *kondákion* subentra il canone poetico che, più sobrio ma più teologico, forma la maggior parte del contenuto dei libri liturgici bizantini fondamentali. Cfr. R. Taft, *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente*, Cintiselo Balsamo, Milano: Ed. Paoline 1988, 356–357.

⁵⁸ Cfr. S. Parenti, E. Velkovska (edd.), *Leucologio Barberini gr. 336*, (B EL, 80), Roma: Ed. Liturgiche 1995, 244–251.

⁵⁹ J. Mateos (ed.), *Le typicon de la Grande Église*, vol. II (OCA, 166), Roma 1963, 137–139.

⁶⁰ Per un approfondimento dei temi teologici e spirituali sottostanti tanto all'innografia di Pentecoste quanto alle letture, vedi T. Federici, *Rissuscitò Cristo*, 439–469.

⁶¹ La ricerca sulle liturgie delle altre tradizioni orientali, come anche un'analisi dei testi del Messale Romano, porterebbe altri cospicui materiali. Rimandiamo ad un approfondimento ulteriore un possibile studio su questo argomento.

La teologia simbolica mostra quale immense prospettive si aprano, a partire dalla Scrittura nella liturgia, per approfondire la nostra fede, per trasformare la nostra vita in una liturgia quotidiana e per recuperare noi stessi il volto dell'icona secondo la quale siamo stati creati.

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)

Nicolae GUDEA

Keywords: Gepiden, Apahida, Transylvania, grave, funeral deposition, weddingring

Abstract: A new possibility for interpreting the inscription on the ring nr. 3, part of the treasure from Apahida (Cluj). In the year 1889 a Gepid grave was accidentally discovered at Apahida (a village near Cluj-Napoca), containing an important ritual grave furnishing of gold items. (Abb 4–9)¹. Ancient texts and archaeological discoveries reveal that after the battle from 454 the Gepidae partially or wholly retreated from the Tisa plain to Transylvania (the ancient Dacia). (Abb 1–3). From the time of its first publication² the text from the ring nr. 3 has been known as OMHARVS, being interpreted as a name given to a king or a prince or to a high ranked personality in the Gepid society. But neither history nor archaeology or German linguistic has so far confirmed the existence of such a personality, or the German character of the name, respectively.

The contradictory opinions concerning the text as well as the lack of resolved analogies (Abb 10–11) determined the author (N. Gudea) to tackle the text from another point of view.

Based on the hypothesis that the treasure to which the ring belongs constituted a betrothal or a marriage gift coming from the Byzantine Empire, the author asserts that the ring nr. 3 might be a marriage ring.

For demonstrations the author (N. Gudea) analysed a series of Byzantine marriage rings, marriage belts/chains with medallions (Abb 12–17) bearing Christian symbols or images, connected with marriage as well as marriage congratulatory expressions typical for the respective times. In this way he accomplished a typology of the rings having marriage representations and Christian symbols accompanying these representations and inscriptions (Abb 18).

In the author's opinion these early Byzantine marriage congratulatory expressions on rings and medallions could be grouped this way:

- simple congratulatory expressions: *omonoialomonua* (understanding), *haris* (good luck), *ygia* (health), *evxi* (fidelity);
- compound wishes/congratulatory expressions: *ex theou omonoia* (understanding given by God), *ex theou haris* (good luck received from God);

¹ H. Wolfram, F. Daim, *Völker an der Mittleren und Unteren Donau in fünften und sechsten Jahrhundert*, Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften 1980 (Kap. VII: die Gepiden, 240–305).

² G. Finály, Az Apahidai lelet, *ArchÉrt*, 9, 1899, 305–320.

- complex congratulatory expressions: *ex theou omonioia, haris, ygia* (from God understanding, good luck and health).

Perhaps the Byzantine manufacturer who produced the ring, had to concentrate/abbreviate this complex formula in order to find room for it on the bezel of the ring.

The author proposes the reading of the inscription in this belief and this way:

a. the cross is the symbol of Jesus Christ, who unites the pair (bride and bridegroom);

b. the text was divided in three parts, each being completed in the way of marriage congratulatory expressions.

So, the lecture/reading of the inscription is:

+ (ex theou) *OM(oni)A HAR(is) VG(ia)*

(from God (come) the understanding, the luck and the health)

Unfortunately neither the ring itself, nor the inscription and abbreviation type has analogies in the archaeology of early Byzantine times. But the typology of the letters, the mixture of Latin and Greek letters as well as the structure of the treasure did not contradict such an interpretation.

Nach 454, als die Ostgoten und Gepiden bei der Schlacht von Nedao die von den Söhnen Etzels geleiteten Hunnen besiegt hatten, umsiedelten die Gepiden – teilweise oder völlig – von der Theißebene nach Siebenbürgen, das damals den Namen Gepidia erhielt³. Eine von den Gepiden intensiver bewohnte Gegend Siebenbürgens waren Klausenburg und seine Umgebung. Dies war ein an Salz, Ackerböden und Weiden reiches Gebiet, das für diese Bevölkerung, die sich vor allem mit Viehzucht beschäftigte, gute Wohnmöglichkeiten bot.

1889 wurde in Apahida zufällig ein Gepidengrab mit einem bedeutenden Grabinventar entdeckt; es bestand aus mehreren Gegenständen aus Gold⁴. Unter ihnen befanden sich auch drei Goldringe.

Beginnend mit dem Veröffentlichungsdatum (1899) bis zu unseren Tagen wurde der Text auf Ring Nr. 3 als OMHARUS zur „Legende“; es wurde angenommen, daß er dem Namen eines Gepidenkönigs, eines Fürsten (Nachkomme von Ardarich) oder im schlimmsten Fall einer bedeutenden Persönlichkeit der Gepidengesellschaft entsprach.

Weder die Ergänzung der Geschichte der Gepiden, die in den darauffolgenden Jahren der Untersuchung der schriftlichen Quellen und vor allem der Archäologie zu verdanken war, belegte die Existenz solch einer Persönlichkeit noch die deutsche Linguistik bestätigte den germanischen Charakter der Lösungen, die verschiedene Forscher vorgeschlagen hatten OMHARUS; OMAHARUS; OMARUS; AUDIOMARUS; OMAHAR V(ir) G(loriosus) usw.

Ausgehend von den (eigentlich wenigen) Daten über die Anwesenheit und Verbreitung des Christentums unter den Gepiden, von gewissen Kultpraktiken, von der

³ H. Wolfram, F. Daim, *Völker*, 240–305. Abb. 1–3.

⁴ G. Finály, *Az Apahidai lelet*, Abb. 4–9.

Struktur und Zusammensetzung des Schatzes habe ich für die Lesung der Inschrift auf Ring Nr. 3 des Hortes eine Lösung vorgeschlagen.

Zwei grundlegende Fragen sind in ihrer Gesamtheit ungelöst geblieben, selbstverständlich neben einigen anderen weniger bedeutenden Fragen,

a. die Lesung und Interpretation der Inschrift OMHARVS auf dem Ring Nr. 3. aus dem Grab Nr. 1; abgeflacht; Innenseiten glatt; Außenseiten abgerundet; Umfang 2,76 × 2,90 cm; innere Weite 2,3 × 2,15 cm; Inschriftplatte 1,3 × 0,9 cm; Gewicht 20,5 g.

b. der soziale Stand der Person, die die Geschenke erhielt und selbstverständlich das Ereignis, das ihre Sendung oder Übergabe veranlaßt hat.

Bezüglich der Lesung der Inschrift OMHARVS wurden mehrere Lösungen aufgrund des Prinzips der Zufügung von Buchstaben zur Struktur des existierenden Textes vorgeschlagen:

G. Finály und J. Hampel: OMHARVS; K. Horedt: OMHARVS; N. Fettich: OMHARVS; J. Werner: OMAROS oder OMAHARVS und AVDIOMARVS; I. Bona: PMARIVS und AVDIOMARIVS; A. Kiss: AUDOMARJAS; C. Opreanu: OMAHAR V(ir) G(loriosus).

Die deutsche Linguistik hat für die Annahme dieser Namen als germanische Namen keine Lösungen gefunden.

Als Lösung für das Geschlecht des Empfängers schlug G. Finály eine Frau vor. Auch V. Bierbrauer⁵ hat aufgrund der Analyse der Struktur der „fürstlichen“ Horte aus dem Barbaricum festgestellt, daß die Gräber, die Fibeln aus Edelmetall, Kleidungszubehör aus Gold (Schnallen, Spangen usw.), Ringe aus Gold sowie Halsketten und Anhänger/Pendillien aus Gold enthalten, Frauengräber sind. Zu dieser Gruppe gehört auch der Hort von Apahida 1. Alle anderen bevorzugten einen Mann mit hohem sozialen Rang in der Gepidengesellschaft: Nachkomme von Ardarich, dem Gepidenkönig, -fürst, -persönlichkeit.

Der genaue Anlaß für den Empfang des Schatzes wurde nicht besonders behandelt. Die meisten Forscher schlugen vor, daß es sich um Geschenke für und im Rahmen eines Friedenabkommens handele: es ist die Hypothese, die bestehen bleibt. Allein C. Opreanu vermutete, daß es Geschenke sind, die anlässlich der Taufe der Persönlichkeit erhalten wurden, einer Gelegenheit, bei der diese Person in den Rang eines *vir gloriosus* erhoben wurde. Die historische Kritik hat diese Hypothese schnell abgelehnt. Neulich⁶ hat sich C. Opreanu – bekannt für seine mehrfachen Spekulationen bezüglich einiger Artefakten und historischen Ereignisse – der Hypothese: OMHARVS (vir) g(loriosus) getauft und beschert mit Geschenken in Konstantinopel⁷, entsagt und die Lesung OMAHARI V(iri)

⁵ V. Bierbrauer, *Ostgermanische Obersichtsgräber der römischen Kaiserzeit und des frühen Mittelalters*, in *Peregrinatio Gothica* 2, Archaeologia Baltica VIII, Lodz, 1989, 77–84.

⁶ C. Opreanu, Teodoricele de la Marea și Transilvania. O ipoteză de lucru, *Ephemeris Napocensis*, 19, 2009, 109–127.

⁷ C. Opreanu, Creștinismul și neamurile germanice în secolele IV–V în Transilvania. *Ephemeris Napocensis* 5, 1995, 227–254.

G(loriosissimi) vorgeschlagen, wobei er den Schatz als ein Geschenk betrachtet, das von Theoderich, dem König der Ostgoten, aus Ravenna erhalten wurde.

Alle sind im Falle des Empfängers von einem Christen ausgegangen.

1. Die Voraussetzungen für eine andere Lesung und für die Bestimmung eines anderen Ringtypus

Ich habe mich oft gefragt, weshalb Professor K. Horedt (dessen Doktorand ich war) die Meinung äußerte, daß für die Lesung der Inschrift auf dem Ring Nr. 3 von Apahida eine bessere Lösung gefunden werden können⁸. Er selbst sagte mir, daß er keine bessere Lösung kenne, hingegen spürt, daß die vorgeschlagenen Lösungen nicht die richtigen seien. Sogar J. Werner äußerte einen gewissen Vorbehalt. Diese Interpretation – schrieb er – „bleibt zunächst der literarischen Überprüfung, die hier Aufschluß geben könnte, offen, [sie] erlaubt keine eindeutige Antwort.“

Gute Analogien gibt es nicht. Abb. 11.

Um die Frage mit einer besseren Lesung zu lösen (sollte meine Lösung angenommen werden), bin ich von: a. den Zweifeln von K. Horedt (dem ich sehr traute); b. den Daten über das Christentum der Gepiden; c. der Struktur des Schatzes; d. dem Typus des Ringes, der keinem der bekannten Typen zugeschrieben werden kann, ausgegangen.⁹ Er gehört nicht zu den Namensringen; er ist kein Siegelring, weil die Buchstaben vertieft sind, und auch kein Ringschmuck.

So bin ich von der Annahme ausgegangen, daß der Ring vor allem vom Standpunkt zweier wichtigen Ereignisse des christlichen Lebens, der Verlobung oder der Hochzeit, aus untersucht werden muß. Ich habe mich für die Hochzeit entschieden; die folgende Beweisführung wird auf diesen sozialen Augenblick fokussiert.

Von diesem Augenblick an mußten folgende Fährten verfolgt werden:

- aufgrund der Untersuchung des Charakters der Buchstaben auf Ring Nr. 3 im Vergleich zu den Buchstaben, die in Texten aus dem 5.–6. Jahrhundert verwendet wurden¹⁰, habe ich die Möglichkeit ausgeschlossen, daß die letzte Buchstabe C bzw. S sein könnte. Ich habe als Lösung angenommen, daß diese Buchstabe G sein sollte (so, wie C. Opreanu inspiriert – aber ohne jede paleographische Grundlage – vermutet hat);

- ich sollte die byzantinischen Hochzeitsringe typologisch gruppieren, so viele ich in dieser ersten Phase sammeln konnte.¹¹ G. Vikar¹² und Hatzidakis¹³ haben das

⁸ K. Horedt, Zur Geschichte der Gepiden in Siebenbürgen, in K. Horedt, *Untersuchungen zur Frühgeschichte Siebenbürgens*, Bucharest: Kriterion 1958, 81–83

⁹ Abb. 10.

¹⁰ vgl. C.M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphie*, Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlaghandlung 1917, 455–457.

¹¹ Abb. 12–17.

¹² G. Vikar, Art and marriage in Early Byzantium, *Dumbarton Oaks Papers* 44, 1990, 145–163, 157.

¹³ M. Hatzidakis, *Un anneau byzantin. En appendice: catalogue de bagues byzantines à inscriptions*, Athens 1944, 201–204; vgl. X. Rémonde (Ed.), *Byzance. L'art byzantine dans les collections publiques françaises*, Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux 1992, 32.

Repertorium viel zahlreicher Hochzeitsringe zusammengestellt; sie stammen entweder aus amerikanischen oder aus französischen öffentlichen Sammlungen. Für die Datierung wurde das 7. Jahrhundert und für den Herstellungsort Konstantinopel vorgeschlagen;

- einerseits mußte ich die Typologie der Bilder, die sich auf diesen Ringen befinden, und andererseits ihre Symbolistik verfolgen;

- ich sollte die Zurufe, bzw. die Hochzeitswünsche auswählen, die bei diesen Gelegenheiten üblich waren;

- ich mußte verfolgen, inwieweit auch andere mit der Hochzeit verbundenen Artefakte derartige Darstellungen oder Inschriften wie jene auf den Hochzeitsringen haben oder ob sie diese ergänzen (ich beziehe mich hier auf die Hochzeitsketten/gürtel mit Medaillon, Pixiden usw.).

In dieser Phase hatte ich kein Interesse an der Verbreitung und Anzahl dieser Artefakte und ich beabsichtige es auch nicht, mich damit zu beschäftigen.

Es gibt keine Typologie der byzantinischen Ringe im allgemeinen oder der byzantinischen Hochzeitsringe. Für diese Behauptung könnte mir aber vorgehalten werden, daß ich die damit verbundenen Informationen nicht in ihrer Gesamtheit abgedeckt habe. Eine Gruppierung der byzantinischen Ringe hat L. Niederle¹⁴ versucht, aber seine Typologie war mir nicht hilfreich.

Die byzantinischen Hochzeitsringe, die in der Arbeit aufgenommen wurden, sind auf dem ganzen Territorium des byzantinischen Staates verbreitet, erscheinen aber auch in den von den Barbaren bewohnten Gebieten, vor allem bei den Foederati (z. B. Sizilien (Sirakusa) vgl. *Bizantini in Italia*. Milano 1982, Abb. 216: Ring mit runder Ringplatte; Christus in Ganzfigur; das Ehepaar in Ganzfigur beiderseits des kreuznimbiierten Christus; unten im Abschnitt OMONOIA).

Heute befindet sich der Großteil der byzantinischen Hochzeitsringe in großen und bedeutenden Sammlungen der Museen oder Privatpersonen, aber der Herkunftsort ist nur in sehr wenigen Fällen bekannt.

2. Vorschlag für eine Typologie der byzantinischen Hochzeitsringe sowie ihrer Darstellungen und Inschriften

a. der Form nach werden sie in drei Gruppen eingeteilt:

- einfache Ringe mit runder Schiene oder aus einfachem Ringblech
- einfache Ringe mit runder Schiene und einer gelöteten Ringplatte
- einfache Ringe mit breiterem Chaton

b. nach der Form der Platte werden sie in fünf Gruppen eingeteilt:

- Ringe mit runder Ringplatte
- Ringe mit ovaler Ringplatte
- Ringe mit viereckiger (eher quadratischer) Ringplatte
- Ringe mit runder Ringplatte mit acht halbkreisförmigen Vorsprüngen

¹⁴ L. Niederle, *Príspevky k vývoji byzantských šperků ze IV.–X. století*, Praga: Nakladatelství České Akademie Věd i Umění 1930, 123–124.

- Ringe mit hohem rundem Cabochon
- c. nach der Darstellung von Jesu Christi werden sie in zwei – möglicherweise sogar in drei – Gruppen eingeteilt:*
 - die Gruppe, in der Jesus Christus durch Symbole (das lateinische Kreuz oder das sternförmige Christusmonogramm) dargestellt wird (siehe unten die Typen 1–4)
 - die Gruppe, in der Jesus Christus selbst in Ganzfigur oder als Büste erscheint (siehe unten die Typen 5–8)
 - die Gruppe, in der Jesus Christus von der Jungfrau Maria begleitet wird (siehe unten den Typus 9)
- d. nach den Darstellungen auf den Ringen habe ich neun Typen – einige davon mit Varianten – identifiziert¹⁵. Abb. 18*
 1. Ringe mit runder Ringplatte; Hochzeitsszene; über oder zwischen den Profilbüsten des Ehepaares lateinisches Kreuz. Abb. 18.1
 2. Ringe mit quadratischer Ringplatte; Hochzeitsszene; über den Profilbüsten des Ehepaares lateinisches Kreuz. Abb. 18.2
 - Variante: Umschrift auf der oberen und rechten Seite der quadratischen Ringplatte: Aristofanes et Vigilantia
 - G. Vikan¹⁶ behauptet, daß dieser der älteste byzantinische Hochzeitsringtypus sei.
 3. Ringe mit runder Ringplatte; Hochzeitsszene; zwischen den frontalen Ehepaarbüsten lateinisches Kreuz; im Abschnitt Inschrift: OMONVA; XAPIC oder YTIA. Abb. 18.3
 - Variante: statt Kreuz sternförmiges Christusmonogramm
 4. Ringe mit runder Ringplatte; Hochzeitsszene; frontale Ehepaarbüsten; zwischen den Büsten lateinisches Kreuz; Umschrift: THEOU XAPIC; im Abschnitt: OMONUA. Abb. 18.4
 - Variante: im Abschnitt: OMONOA THEOU XAPIC
 5. Ringe mit quadratischer Ringplatte; Hochzeitsszene; kreuznimbierter Christus in Ganzfigur vom Ehepaar in Ganzfigur mit *dextrarum iunctio* umgeben. Abb. 18.5
 6. Ringe mit runder Ringplatte; Hochzeitsszene; kreuznimbierter Christus in Ganzfigur vom Ehepaar in Ganzfigur mit *dextrarum iunctio* umgeben. Abb. 18.6
 - Variante: im Abschnitt: OMONVA
 - Variante: mit ovaler Ringplatte; im Abschnitt: OMONVA; auf der runden Schiene die Inschrift: EIRENE TEN EMIN DIDOM
 - Variante: im Abschnitt: EVXI (Treue, Bündnis)
 - Variante: unter dem Bild ein Kreuz
 7. Ringe mit runder Ringplatte; Hochzeitsszene; oben kreuznimbierter Christus in Frontalansicht; unter der Büste lateinisches Kreuz; beiderseits des Kreuzes frontale Ehepaarbüsten; im Abschnitt: OMONOIA. Abb. 18.7
 - Variante: beiderseits des Christuskopfes Umschrift: THEOU; im Abschnitt: XAPIC

¹⁵ vgl. *DACL*, 10,2, 1932, col. 1843–1982, Abb. 18.

¹⁶ G. Vikan, *Art and marriage*, 148.

- Variante: beiderseits des Christuskopfes Umschrift: DO-E; im Abschnitt:
OMONOIA

8. Ringe mit runder Ringplatte mit acht Vorsprüngen; Hochzeitsszene; kreuznim-
bierter Christus in Ganzfigur vom Ehepaar in Ganzfigur mit *dextrarum iunctio* umgeben;
Umschrift: O – M; im Abschnitt: NVA. Abb. 18.8

9. Ringe mit runder Ringplatte mit acht Vorsprüngen; Hochzeitsszene; in der
Mitte der kreuznimbierter Christus und die Jungfrau Maria in Ganzfigur; über ihnen das
sternförmige Christusmonogramm; Ehepaar in Ganzfigur mit *dextrarum iunctio* umge-
ben; im Abschnitt: OMONV/A. Abb. 18.9

- Variante: ohne das sternförmige Christusmonogramm; im Abschnitt:
OMON-VA

*e. nach den Darstellungen auf den Medaillons der Hochzeitsketten haben wir einen
einzigsten Typus mit zwei Varianten*

Hochzeitsmedaillon; Hochzeitsszene; in der Mitte kreuznimbierter Christus in
Ganzfigur; beiderseits des Kopfes je ein Kreuz; Christus vom Ehepaar in Ganzfigur
mit *dextrarum iunctio* umgeben; Umschrift: EX THEOU – OMONYA; im Abschnitt:
XAPIC YGIA. Abb. 16–17

- Variante: ohne Kreuze um den Kopf Christi; Umschrift: IPENE THN HMIN
DIDWMI YMWIN (meinen Frieden gebe ich euch). Abb. 19

- Variante: Umschrift: + ΙΓΗΝΟΥCA – ΦΟΡΙ (getragen in guter Gesundheit) +;
im Abschnitt: + THEOU XAP/ IC (von Gott Glück). Abb. 19

f. nach den Hochzeitswünschen, bzw. –zurufen haben wir drei Formen:

- die einfache Form: OMONVA, XAPIC, YGIA, EYXI

- die zusammengesetzte Form: EX THEOU OMONVA, EX THEOU XAPIC,
THEOU XAPIC DO E OMONVA

- die erweiterte Form: EX THEOU OMONVA XAPIC YGIA

g. vom Standpunkt der Symbolistik her haben wir folgendes:

- das lateinische Kreuz, manchmal dem griechischen Kreuz nahestehend

- das sternförmige Christusmonogramm

- das Kreuz mit allen Umschrifttypen verbunden

- das Christusmonogramm ist nur mit der Umschrift XAPIC verbunden

Die Ersetzung des Namens oder der Person Christi durch ein Kreuz oder Chris-
tusmonogramm ist in der Archäologie ein wohlbekanntes Phänomen. Es sind sehr häufig
die Fälle, in denen der Name Christi durch das Kreuz oder seine Ersatzdarstellungen
(Anker, Hakenkreuz, X) ausgetauscht wird. Noch bekannter sind die Fälle, in denen der
Name Christi durch das Christusmonogramm und seinen Varianten ersetzt wird¹⁷.

Deshalb bin ich der Meinung, daß in den dargestellten Bildern das Kreuz oder
das sternförmige Christusmonogramm den Namen Christi ersetzt oder seine bildliche
Anwesenheit bekräftigen.

3. Es gibt keine gute Analogien für den Ring Nr. 3 aus dem Schatz von
Apahida 1. Es gibt etwas Ähnliches auf einem Ring desselben Typus, der in Novae /

¹⁷ vgl. DACL 10.2, 1932, Col. 1843 ff; DACL 1.1, 1924, col. 246 ff.

Svistov (Moesia II; heute Bulgarien)¹⁸ entdeckt und für das 7. Jahrhundert (?) datiert wurde. Auf der Ringplatte ist ein Kreuz dargestellt, das mit jenem von Apahida ähnelt; unter dem Kreuz die Inschrift DOGAIK; die Buchstaben der Inschrift sind vertieft; die Schreibrichtung ist von links nach rechts; der Text wurde nicht entziffert¹⁹. Dieser Ring wurde zusammen mit drei Goldringen mit (ungelösten) Monogrammen, die von Kreuzen umgeben sind, entdeckt²⁰. Einen anderen Ring, aber mit einer komplizierteren Konstruktion, wurde in Narona (Provinz Dalmatia) gefunden²¹. Der Text auf dem Ring ist zwischen zwei griechischen Kreuzen eingegliedert. Der Ring hat einen Anhänger mit dem Monogramm²². Die Lesung der Inschrift ist ungelöst. Ein – sowohl der Form als auch dem Chaton-Typus nach – ähnlicher Ring wie jener von Apahida (aber aus Silber) wurde vor relativ kurzer Zeit in Silistra (Durostorum, in der Provinz Moesia Secunda) entdeckt und für das 4.–6. Jahrhundert datiert²³. Auf dem Chaton wurde ein Kreuz eingeritzt, nach dem die Buchstaben M+E in Ligatur und VG, also + ME VG folgen. Die von G. Atanasov gebotene Lesung ist fragwürdig und komplex: MENG(es) oder MENAC. Ich bin der Meinung, daß es sich auch in diesem Falle um ein Hochzeitsring handele, auf dem der Zuruf: + (ex theou) ME(ter) VG(ia) = von Mutter Gottes Gesundheit.

4. Vorschlag für die Lesung

Von Anfang an muß ich betonen, daß der Ring Nr. 3 aus dem Grab 1 von Apahida mit der Inschrift OMHARVG sowohl durch die Abkürzungsweise der Wörter als auch durch die Verwendung der Buchstaben aus dem lateinischen und griechischen Alphabet eine Ausnahme darstellt.

Aufgrund der Analogien mit den Hochzeitsringen und den Medaillons der Hochzeitsgürtel bin ich verglichen mit meinen Vorgängern umgekehrt verfahren: anstatt fremde Buchstaben zum existierenden Text hinzuzufügen, habe ich den Text in drei Teile geteilt und sie den Hochzeitszurufen entsprechend ergänzt:

- das Kreuz wurde als Symbol interpretiert, das den Namen Christi ersetzt
- die erste Buchstabengruppe OMA wurde als OMO(noi)A gelesen
- die zweite Buchstabengruppe XAP wurde als XAP(ic) ergänzt
- die dritte Buchstabengruppe YG wurde als YG(ia) ergänzt

Wir haben also die Lesung + [ex theou] OM(ono)A XAR(is) YΓ(ia) = von Christus [kommt] Eintracht, Glück und Gesundheit; Harmonie, Gnade und Gesundheit.

Es handelt sich also um einen Hochzeitsring.

¹⁸ D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski pametnitsi ot Balgaria*, Sofia: Di Septembri 1978, Nr. 106.

¹⁹ Abb. 10.2.

²⁰ Abb. 11.1–3.

²¹ I. Marović, *Ostava vizantiskih zlatnika iz Narona*, Split: Izvorni Znaštveni 2006, 237, Abb. 1c. Abb. 10.1; 11.5.

²³ vgl. R. Ivanov, G. Atanasov, P. Donevski, *Istoria na Silistra. I. Anticnijat Durostorum*, Silistra-Sofia 2006 (S. 335–358; rannohristianski pametnitsi ot Dorostol i dorostolska eparhiata: kraia IV–VII vek.), 353, Abb. 23.

5. Epigraphische Aspekte der Inschrift OMHARVG

Ich habe bis jetzt keine Analogien für derartige Ergänzungen gefunden. Solche Abkürzungen sind im Rahmen der Hochzeitswünsche atypisch. Ich finde aber nichts, was solch einer Lesung entgegengesetzt werden könnte. Die Hochzeitszurufe für Hochzeitsringe und -gürtel erlauben uns solch eine Lesung²⁴.

G. Vikan (Vikan 1990, 153) behauptet, daß das Auftauchen des Wunsches *ygia* auf den Hochzeitsinschriften neben *omnua* ein erneuerndes Element sei.

Die bekanntesten Abkürzungen der hier gelesenen Wörter sind: OMON²⁵; OMONV²⁶; MONOIA²⁷; XAPIC wurde als XAP abgekürzt; YΓIA erscheint nicht in abgekürzter Form.

Die Buchstaben des Textes von Apahida 1 gliedern sich gut in die Tabellen der griechischen oder lateinischen Buchstaben aus dem 5.–6. Jahrhundert ein.

- die Buchstabe O wurde normal eingeritzt und entspricht sowohl jenen aus den griechischen Tabellen als auch jenen der lateinischen Tabellen
- die Buchstabe M wurde in den bekannten Formen eingeritzt
- die Buchstabe H ist für die lateinische Schreibweise üblich; in den griechischen Texten erscheint sie in der griechischen Form (X); auf den untersuchten Ringen erscheint sie ebenfalls in der Form einer X
- die Buchstabe A wurde in beiden Alphabeten in derselben Form eingeritzt
- die Buchstabe R wurde in der lateinischen Form eingeritzt
- die Buchstabe V wurde in der für beide Alphabete gültigen Form eingeritzt
- die Buchstabe G wurde wie in der kursiven spätlateinischen bzw. frühbyzantinischen Schrift eingeritzt

Es kann behauptet werden, daß sich der Text vom Standpunkt der verwendeten Buchstaben und ihrer Form her in die zeitgenössische Schreibweise eingliedert. Das Gemisch der lateinischen und griechischen Buchstaben stellt keine Ausnahme dar.

²⁴ vgl. Kreuz, in *RBK* 5, 33–34, 1991, col. 199–200; mariage, in *DACL* 10.2, 1932, col. 1843–1982.

²⁵ *DACL* 10.2, 1932, col. 1941, Nr. 113, Abb. 7688.

²⁶ K. Weitzmann, *Age of spirituality. Late antique and Early Christian art. Third to seven century*, New York: Princeton University Press 1979, 258.

²⁷ *DACL* 10.2, 1932, mariage, col. 1941, Nr. 115, Abb. 7689.

Verzeichnis der Abbildungen

- Abb. 1 1. Die Landkarte Europas zu Beginn des 6. Jahrhunderts mit der Lage des Königreiches der Gepiden
2. Die Landkarte Europas mit dem Byzantinischen Reich und der Lage der barbarischen Königreiche um die Mitte des 6. Jahrhunderts (nach D.A. Zakyntinos, *Byzantinische Geschichte*, 324–1071, Wien-Köln 1979, Karten III–IV)
- Abb. 2 Karte der Territorien an der mittleren Donau um die Mitte des 6. Jahrhunderts mit den von den Gepiden bewohnten Gebieten (nach I. Bóna, *Das Hunnenreich*. Stuttgart: Theiss Verlag 1991, Karte, Abb. 3)
- Abb. 3 Karte mit den gepidischen Funden von Siebenbürgen (nach I. Bona, Völkerwanderung und Frühmittelalter (271–885) in Siebenbürgen. in B. Köpeczi (Hrsg.), *Kurze Geschichte Siebenbürgens*. I. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990, S. 82, Karte 5)
- Abb. 4 Der Schatz aus dem Grab Nr. 1 von Apahida: 1. Armreifen; 2.–4. die Ringe Nr. 1–3 (Ring Nr. 3 wird vergrößert dargestellt) (*Goldhelm, Schwert und Silberschätze. Reichtum aus 6000 Jahren rumänische Vergangenheit*, Frankfurt am Main: Museum für Vor- und Frühgeschichte 1994, Nr. 102.3–5)
- Abb. 5 Der Schatz aus dem Grab Nr. 1 von Apahida: 1.–5. Anhänger/Pendillien (nach *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, 250)
- Abb. 6 Der Schatz aus dem Grab Nr. 1 von Apahida: 1. Fibel; 2.–4. Gürtel- und Schuhschnallen (nach *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, 251, Abb. 102.2, 6–7)
- Abb. 7 Der Schatz aus dem Grab Nr. 1 von Apahida: vollständige Kanne (nach *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, 254, Abb. 102.10)
- Abb. 8 Der Schatz aus dem Grab Nr. 1 von Apahida: Kanne mit abgebrochenem Henkel (nach *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, 225, Abb. 102.10)
- Abb. 9 Der Schatz aus dem Grab Nr. 1 von Apahida: 1.–5. Goldblech/bänder für die Plattierung der Kleidung (nach *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, Taf. 14)
- Abb. 10 Goldringe mit ähnlichen Umschriften wie jene auf dem Ring Nr. 3 von Apahida: 1. von Naroná (Kroatien) (nach I. Marović, *Ostava*, S. 237, Abb. 1. c); von Svistov (Bulgarien) (nach D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski*, Nr. 102)
- Abb. 11 Goldringe mit ähnlichen Monogrammen wie jene auf dem Ring Nr. 2 von Apahida: 1.–3. Museum Sofia (nach D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski*, Nr. 102); 4. o.F.o. (nach H. Batke, *Ringe aus vier Jahrhunderten*, Frankfurt am Main 1962, Taf.); 5. Naroná (Kroatien) (nach I. Marović, *Ostava*, S. 237, Abb. 1.b-c)
- Abb. 12 Hochzeitsringe aus Gold; Typus 1: 1. o.F.o. (nach D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski*, Nr. 108); 2. o.F.o. (nach G. Vikan, *Art and marriage*, S. 36, Abb. 9); 3. o.F.o. (nach Chr. Stiegemann, *Das Licht aus Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich von 4. bis 15. Jh.*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2001, S. 330, Nr. IV.68); 4. o.F.o. (nach L. Wamser, Gisele Zahlhaus, *Rom und Byzanz Archäologische Kostbarkeiten*, Bayern München: Hirmer Verlag 1998, S. 218–219, Nr. 32)
- Abb. 13 Hochzeitsringe aus Gold; Typus 5: 1. o.F.o. (nach L. Wamser, *Die Welt von Byzanz. Europas östliches Erbe*, München: Hirmer Verlag 2004, S. 329, Nr. 648); 2. o.F.o. (nach Chr. Stiegemann, *Das Licht aus Osten*, S. 330, Nr. IV.67); 3. Museum Sofia (nach D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski*, Nr. 108); 4. o.F.o. (nach Demetra Papanikola-Bakiri (Hrsg.), *Everyday life in Byzantium: Thessaloniki*, Athens: Hellenic Ministry of Culture 2002, Nr. 653)

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING
NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)

- Abb. 14 Hochzeitsringe; Typus 5-Varianten: 1. o.F.o. (nach G. Vikan, Early christian and byzantine rings in the Zucker family collection, *The Journal of the Walters Art Gallery* 45, 1987, S. 32–43, S. 37, Abb. 11); 2. o.F.o. (nach Alice Bank, *Byzantine art in the collections of Soviet Museums*, Leningrad: Aurora Art Publishers 1985, S. 287, Nr. 100–101); 3. o.F.o. (nach Eunice Dautermann-Maquire, H.P. Maquire, Magie J. Duncan Flowers, *Art and Holly Powers in the Early Christian House*, Urban and Chicago: University of Illinois Press f.a., S. 159, Nr. III, Katalog 8)
- Abb. 15 Hochzeitsringe; Typus 6-Varianten: 1. o.F.o. (nach G. Vikan, Early christian and byzantine, S. 36, Abb. 10); 2. o.F.o. (nach L. Wamser, *Die Welt von Byzanz*, 329, Nr. 649) 3. o.F.o. (Alice Bank, *Byzantine art*, S. 102, Kat. 103)
- Abb. 16 Hochzeitsgürtel gebildet aus einem großen Medaillon und 21 kleinen Medaillons: Umschrift EX THEOU – OMONVA; im Abschnitt XAPIC YΓIA (o.F.o. nach E.H. Kantorowitz, On the Golden marriage belt and the marriage rings of Dumbarton Oaks collection, *Dumbarton Oaks Papers* 14, 1960, 1–16 + Taf., S. 16, Abb. 1.a-b)
- Abb. 17 Das große Medaillon des Gürtels (Detail) (nach M.C. Ross, *Jewellery enamels and art of the migration period*, Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1965, S. 37–39, Taf. XXXII, Nr. 38)
- Abb. 18 Typen und Varianten von Hochzeitsringen aus Gold
- Abb. 19 Typen und Varianten von Hochzeitsgürteln
- Abb. 20 Gruppen der Goldringe mit Monogramen und Inscriften

PROPUNERE PENTRU O NOUĂ LECTURĂ A INSCRIȚIEI OMHARVG DE PE INELUL NR. 3 DIN MORMÂNTUL NR. 1 DE LA APAHIDA (I)

Două probleme esențiale au rămas nerezolvate în întregime, alături, desigur, de alte câteva mai puțin importante:

a. lectura și interpretarea inscripției OMHARVG de pe inelul nr. 3 din mormântul nr. 1; lățit în partea superioară; pe interior finisat; în exterior rotunjit; diametrul exterior $2,76 \times 2,90$ cm; diametrul interior $2,3 \times 2,15$ cm; fața scrisă a inelului $1,3 \times 0,9$ cm; greutate 20,5 g;

b. calitatea socială a celui care a primit cadourile și, bineînțeles, ocazia cu care acesta a fost trimis sau predat.

În ce privește lectura inscripției OMHARVG s-au propus mai multe soluții, pe principiul adăugării unor litere în structura textului existent:

G. Finály și J. Hampel: OMHARVS; K. Horedt: OMHARVS; N. Fettich: OMHARVS; J. Werner: OMAROS sau OMAHARVS și AVDIOMARVS; I. Bona: OMARIVS și AVDIOMARIVS; A. Kiss: AUDOMARJAS; C. Opreanu: OMAHAR V(ir) G(loriosus).

Toate aveau scopul de a da un aspect germanic numelui. Lingvistica germană nu a găsit soluții pentru acceptarea acestor nume ca nume germanice.

Din punct de vedere al sexului primitorului G. Finály a sugerat că a fost femeie; și V. Bierbrauer¹ analizând structura tezaurului „princiare” din lumea barbară a stabilit că mormintele care conțin fibule din metal prețios, accesorii de aur de la îmbrăcăminte (carambe, paftale etc.), inele de aur, coliere și pandantive din aur sunt morminte de personaje feminine. În această categorie se înscrie și tezaurul de la Apahida I; toți ceilalți au optat pentru un primitor de sex masculin cu rang înalt în societatea gepidă: urmaș al lui Ardarich, rege gepid, principe gepid, personalitate gepidă. Drept urmare tezaurul a fost datat în perioada cuprinsă după mijlocul secolului V și până la începutul secolului VI p.Chr.

Ocazia exactă a primirii tezaurului nu a prea fost discutată. Cei mai mulți au sugerat că a fost vorba de cadouri pentru și în cadrul unor tratate de pace. Este ipoteza care persistă. Singur C. Opreanu a presupus că e vorba de daruri primite cu ocazia botezului personajului, prilej cu care a fost ridicat la rangul de *vir gloriosus*. Critica istorică a desființat rapid această ultimă ipoteză.

Mai recent², C. Opreanu – cunoscut prin multiplele sale speculații asupra unor artefacte și evenimente istorice – a renunțat la ipoteza OMHAR V(ir) G(loriosus) bote-

¹ VV. Bierbrauer, *Ostgermanische Obersichtsgräber der römischen Kaiserzeit und des frühen Mittelalters*, in *Peregrinatio Gothica 2*, Archaeologia Baltica VIII, Lodz, 1989, 77–84, 77–84.

² C. Opreanu, Teodor cel Mare și Transilvania. O ipoteză de lucru, *Ephemeris Napocensis* 19, 2009, 109–127.

zat și cadorisit cu daruri la Constantinopol³ și a propus lectura OMAHAR(i) V(iri) G(loriosissimi), considerând tezaurul un cadou primit de la regele ostrogoților Theodoric de la Ravenna.

Toți au acceptat calitatea de creștin a primitorului.

1. Premise pentru adoptarea unei alte lecturi și pentru definirea unui alt tip de inel

M-am întrebat de multe ori de ce profesorul K. Horedt (al cărui doctorand am fost) s-a exprimat în sensul că se poate găsi o soluție mai bună pentru lectura inscripției de pe inelul nr. 3 de la Apahida I⁴. El însuși mi-a spus că nu știe o soluție mai bună, dar simte că soluțiile propuse nu sunt bune. Chiar și J. Werner și-a exprimat o anumită îndoială. Interpretările acestea, scria el „bleibt zunächst der literarischen Überprüfung, die hier Aufschluß geben könnte, offen, erlaubt keine eindeutige Antwort”.

Analogii bune nu există. (Fig. 11; vezi mai jos).

Pentru ca să soluționez (în cazul că soluția mea va fi acceptată) problema cu o lectură mai bună am plecat de la: a. îndoielile lui K. Horedt (în care aveam mare încredere); b. datele în legătură cu creștinismul gepizilor; c. structura tezaurului; 4. tipul inelului care nu se încadra între tipurile cunoscute. (Fig. 10). Nu se integra între inelele purtătoare de nume; nu este inel sigilar pentru că literele sunt adâncite; nu este inel decorativ.

Și astfel am ajuns la presupunerea că inelul trebuie studiat mai ales prin prisma a două momente importante din viața creștină, logodna sau căsătoria. Am optat pentru căsătorie și demonstrația care urmează se axează pe acest moment social.

Din acest moment am fost silit să urmez următoarele piste:

- pe baza studierii caracterului literelor de pe inelul nr. 3 în comparație cu literele folosite în texte din secolele V–VI⁵ am eliminat posibilitatea ca ultima literă din text să fie C/S. Am adoptat în schimb soluția ca această literă să fie G (așa cum inspirat a propus, dar fără nicio bază paleografică, C. Opreanu);

- să grupez tipologic inelele de căsătorie bizantine, atâtea câte am putut aduna în această primă fază (Fig. 12–17); G. Vikan⁶ și D. Hatzidakis⁷ au repertorizat mai multe inele de căsătorie bizantine timpurii fie din colecții americane, fie din colecții publice franceze, propunând datarea lor în secolele VI–VII și Constantinopol ca loc de producție;

- să urmăresc, pe de-o parte, tipologia imaginilor de pe aceste inele, iar, pe de altă parte, simbolistica lor;

³ C. Opreanu, Creștinismul și neamurile germanice în secolele IV–V în Transilvania, *Ephemeris Napocensis* 5, 1995, 227–254.

⁴ K. Horedt, Zur Geschichte der Gepiden in Siebenbürgen, în K. Horedt, *Untersuchungen zur Frühgeschichte Siebenbürgens*, Bucharest: Kriterion 1958, 81–83.

⁵ cf. C.M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphie*, Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlaghandlung 1917, 455–457.

⁶ G. Vikan, Art and marriage in Early Byzantium, *Dumbarton Oaks Papers* 44, 1990, 157.

⁷ M. Hatzidakis, *Un anneau byzantin. En appendice: catalogue de bagues byzantines à inscriptions*, Athens 1944, 201–204 cf. X. Rémondé (Ed.), *Byzance. L'art byzantine dans les collections publiques françaises*, Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux 1992, 32.

- să selectez aclamațiile, respectiv urările de căsătorie, făcute cu aceste prilejuri și modul în care au fost aplicate;

- să urmăresc în ce măsură și alte artefacte legate de căsătorie au reprezentări sau inscripții care se regăsesc în cele de pe inelele de căsătorie sau le întregesc pe acestea (mă refer aici la lanțuri/colane cu medalioane, pixide etc.).

Nu m-a interesat în această fază răspândirea și numărul acestor artefacte și nici nu am intenția să mă ocup cu așa ceva.

Nu există o tipologie a inelelor bizantine în general sau a inelelor bizantine de căsătorie. S-ar putea însă ca această afirmație a mea să fie amendată de faptul că nu am acoperit în întregime informațiile în legătură cu ele. O grupare a inelelor bizantine a încercat L. Niederle⁸, dar tipologia lui nu ne-a ajutat cu nimic.

Inelele de căsătorie bizantină pe care le-am înregistrat în lucrare sunt răspândite pe întreg teritoriul statului bizantin, dar apar și în teritoriile locuite de barbari, mai ales cei federați (e.g. Sicilia/Siracuză, cf. *Bizantini in Italia*. Milano 1982, fig. 216: inel cu placă rotundă; Cristos în picioare; perechea de căsătoriți în picioare de-o parte și de alta a lui Isus, care poartă nimb cu cruce; în exergă OMONOIA).

Astăzi, majoritatea inelelor de căsătorie bizantine se află în mari și importante colecții muzeale sau particulare, dar locul de proveniență nu este precizat decât în puține cazuri.

2. Propunere pentru o tipologie a inelelor de căsătorie bizantine, a reprezentărilor și inscripțiilor lor

a. din punct de vedere al formei se împart în trei grupe:

- inele simple cu verigă rotundă sau din bandă simplă;
- inele simple cu veriga rotundă și cu placă lipită;
- inele simple cu veriga rotundă și chaton lățit.

b. din punct de vedere al formei plăcii se împart în cinci grupe:

- inele cu placă rotundă;
- inele cu placă ovală;
- inele cu placă patrulateră (mai mult patrată);
- inele cu placă rotundă cu opt protuberanțe semicirculare;
- inele cu caboșon înalt rotund.

c. din punct de vedere al reprezentării lui Isus Cristos, ele se împart în două grupe, poate chiar trei: a. grupa în care Isus Cristos este reprezentat de simboluri: crucea latină sau chrismonul stelar⁹; b. grupa în care apare Isus Cristos însuși fie bust fie în picioare¹⁰; c. grupa în care Isus Cristos apare însoțit de Fecioara Maria¹¹;

⁸ L. Niederle, *Příspěvky k vývoji byzantských šperků ze IV.–X. století*, Praga: Nakladatelství České Akademie Věd i Umeni 1930, 123–124

⁹ vezi mai jos tipurile 1–4.

¹⁰ vezi mai jos tipurile 5–8.

¹¹ vezi mai jos tipul 9.

d. din punct de vedere al reprezentărilor pe inele am identificat 9 tipuri, unele dintre ele cu variante (Fig. 18).¹²

1. inele cu placă rotundă; scenă de căsătorie; busturile mirilor cu fața unul la altul, între ei sau deasupra lor la mijloc cruce latină;

2. inele cu placă patrulateră; scenă de căsătorie; busturile mirilor cu fețe unul spre altul; între ei, mai sus, cruce;

- variantă cu inscripție pe latura de sus și dreapta: Aristofanes et Vigilantia;

G. Vikan¹³ afirmă că este cel mai timpuriu tip de inel de căsătorie bizantin.

3. inele de căsătorie cu placă rotundă; scenă de căsătorie; busturile mirilor cu fața la privitor; între ei cruce latină; în exergă inscripțiile OMONOIA, XAPIC, YGIA;

- variantă care în loc de cruce are chrismon stelat;

4. inele cu placă rotundă; scenă de căsătorie; busturile mirilor cu fața la privitor; între ei cruce latină; pe contur sus inscripția: THEOU XAPIS; în exergă OMONUA;

- variantă: în exergă inscripția: OMONUA THEOU XAPIC;

5. inele cu placă patrulateră; scenă de căsătorie; de-o parte și de alta a lui Isus, în picioare, cu nimb și cruce, perechea de căsătoriți în poziție de *dextrarum iunctio*;

6. inele cu placă rotundă; scenă de căsătorie; de o parte și de alta a lui Isus, în picioare, cu nimb și cruce, stă perechea de căsătoriți în picioare, în poziția *dextrarum iunctio*;

- variantă: în exergă OMONUA;

- variantă: în câmp de o parte și de alta a lui Isus inscripția OMONUA;

- variantă: în exergă inscripția EVXI (fidelitate, promisiune, legământ);

- variantă: sub imagini cruce;

7. inele cu placă rotundă; scenă de căsătorie, în partea de sus bust al lui Isus cu nimb și cruce, cu fața la privitor; la mijloc cruce latină; de o parte și de alta a crucii perechea de căsătoriți cu fața la privitor; în exergă inscripția: OMONOIA;

- variantă: sus de-o parte și de alta a capului lui Cristos inscripția THEOU; în exergă inscripția XAPIC;

- variantă: sus de-o parte și de alta a capului lui Cristos inscripția DO – E; în exergă inscripția OMONOIA;

8. inele cu placă rotundă cu opt protuberanțe; scenă de căsătorie; de-o parte și de alta a lui Cristos, în picioare, cu nimb și cruce înscrisă, perechea de căsătoriți, în picioare, în poziția de *dextrarum iunctio*; pe contur legenda O – M – în exergă inscripția NVA;

9. inele cu placă rotundă cu opt protuberanțe; scenă de căsătorie; în mijloc Cristos cu nimb și Fecioara Maria în picioare; deasupra lor chrismon stelat; de-o parte și de alta a lui Cristos și a Mariei perechea de căsătoriți în picioare, în poziția de *dextrarum iunctio*; în exergă inscripția OMONVA;

- variantă fără chrismonul stelat deasupra;

¹² cf. *DACL* 10, 2, 1932, col. 1843–1982.

¹³ G. Vikan, *Art and marriage*, 148.

e. din punct de vedere a reprezentărilor pe medalioanele din lanțurile de căsătorie avem un singur tip cu două variante:

1. medalion de căsătorie; scenă de căsătorie; în mijloc Cristos, în picioare, cu nimb; de-o parte și de alta a capului câte o cruce; de-o parte și de alta a lui Cristos perechea de căsătoriți, în picioare, în poziția de *dextrarum iunctio*; pe contur legenda: EX THEOU – OMONYA (de la Dumnezeu înțelegere); în exergă inscripția: XAPIC YGIA (noroc, sănătate);

- variantă: fără cruci în jurul capului lui Cristos; pe contur legenda IPENE THN HMIN DIDWMI YMEIN (pacea mea v-o dau vouă);

- variantă: pe contur legenda + IGENOUCA – FORI + (poartă în bună sănătate); în exergă inscripția + THEOU XAP/IC (de la Dumnezeu noroc);

f. din punct de vedere al urărilor, respectiv aclamațiilor de căsătorie avem trei forme:

- forma simplă OMONVA, XAPIC, YGIA, EYXI;

- formă compusă: EX THEOU OMONUA, EX THEOU XAPIC, THEOU XAPIC DEO OMONVA;

- formă dezvoltată: EX THEOU OMONVA XAPIC YGIA;

g. din punct de vedere al simbolisticii avem următoarele:

- crucea latină, uneori apropiată ca formă de crucea greacă;

- chrismonul reprezentat în forma sa stelată;

- crucea asociată cu toate tipurile de legende;

- chrismonul este asociat numai cu legenda XAPIC.

Substituirea numelui sau persoanei lui Cristos prin cruce sau chrismon este un fenomen bine cunoscut în arheologia creștină. Sunt foarte numeroase cazurile când numele lui Cristos este înlocuit cu crucea sau cu substitutele ei (ancora, svastica, X). Și mai cunoscute sunt cazurile în care numele lui Isus este înlocuit de chrismon și variantele sale¹⁴.

De aceea considerăm că în imaginile în care le-am prezentat crucea sau chrismonul stelat înlocuiesc numele lui Cristos sau întăresc prezența lui figurată.

3. Analogii bune și sigure pentru inelul nr. 3 din tezaurul de la Apahida I nu există. Avem ceva apropiat pe un inel de același tip descoperit la Novae/Svistov (Moesia II, azi Bulgaria)¹⁵ datat în secolul VII? Pe chaton este reprezentată o cruce asemănătoare celei de la Apahida; sub cruce inscripția DOGAIK; literele inscripției sunt adâncite; sensul scrierii este de la stânga spre dreapta; sub text altă cruce; textul nu a fost soluționat (Fig. 10/2). Inelul acesta a fost descoperit asociat cu trei inele de aur cu monograme (nerezolvate) încadrate de cruci (Fig. 10/1–3).

Un alt inel similar, de construcție mai complicată, a fost găsit la Narona (provincia Dalmatia)¹⁶. Textul de pe inel VRVEC este încadrat între două cruci de tip grec. Inelul are un pandant cu monogramă (Fig. 10/1–11/5).

¹⁴ cf. *DACL* 10.2, 1932, col. 1843 sqq; *DACL* 1.1. 1924, col. 246 sqq.

¹⁵ D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski pametnitsi ot Bălgaria*, Sofia: Di Septembri 1978, nr. 106.

¹⁶ I. Marović, *Ostava vizantiskih zlatnika iz Narona*, Split: Izvorni Znanstveni 2006, 237, fig. 1.c.

Un inel similar cu cel de la Apahida, atât ca formă, cât și ca tip de chaton, dar din argint, a fost descoperit relativ recent la Siliștra (Durostorum, în provincia Moesia Secunda și datat în secolele IV–VI)¹⁷. Pe chaton a fost incizată o cruce urmată de literele M+E în ligatură și VG deci: +ME VG. Lectura dată textului de G. Atanasov este îndoielnică și complexă MENG(es) sau MENAC. Eu cred că și aici avem de a face cu un inel de căsătorie pe care s-a incizat urarea + (ex theou)ME(ter) VG(ia) = de la mama lui Dumnezeu sănătate.

4. Propunerea de lectură

De la bun început trebuie să spun că inelul nr. 3 din mormântul 1 de la Apahida cu inscripția OMHARVS constituie o excepție atât prin modul de prescurtare al cuvintelor, cât și prin modul de utilizare al literelor din alfabetele latin și grec.

Pe baza analogiilor de pe inelele de căsătorie și medalioanele de pe colanele de căsătorie am procedat invers antecesrilor: în loc să adaug litere străine la textul existent am împărțit textul în trei părți și l-am întregit așa cum sugerează aclamațiile de căsătorie:

- crucea a fost interpretată ca simbol înlocuind numele lui Cristos;
- prima grupă de litere OMA a fost citită OMO(noi)A;
- a doua grupă de litere XAR a fost întregită XAP(ic);
- a treia grupă de litere VG a fost întregită VG(ia)

Avem, deci, lectura: + [Ex theou] OM(ono)A HAR(is) VG(ia) (de la Dumnezeu înțelegere, noroc și sănătate);

Deci avem de a face cu un inel de căsătorie.

5. Aspecte epigrafice ale inscripției OMHARVS

Nu am găsit până acum analogii pentru astfel de întregiri. Prescurtările de acest fel sunt atipice în cadrul urărilor de căsătorie. Nu văd însă nimic care să se opună unei astfel de lecturi. Aclamațiile de căsătorie pentru inele și colane de căsătorie ne permit o atare lectură¹⁸.

G. Vikan¹⁹ afirmă că apariția urării *ygia* pe inscripțiile de căsătorie alături de *omnua* este un element inovator. Cele mai cunoscute prescurtări ale celor trei cuvinte lecturate aici sunt: OMON²⁰; OMONV²¹; MONOIA²²; XAPIC apare prescurtat XAP; YGIA nu apare prescurtat.

Literele din textul de la Apahida I se încadrează bine în tabelele de litere grecești sau latinești din secolele V–VI²³:

¹⁷ cf. R. Ivanov G. Atanasov, P. Donevski, *Istoria na Siliștra. I. Anticnijat Durostorum*. Siliștra-Sofia 2006, 335–358; Rannohristianski pametnizti ot Dorostol i dorostolska eparhiata: kraia IV–VII vek., 353, fig. 23.

¹⁸ cf. Kreuz, in *RBK* V, 33–34, 1991, col. 199–200; mariage, in *DACL* 10.2, 1932, col. 1843–1982.

¹⁹ G. Vikan, *Art and marriage*, 153.

²⁰ *DACL* 10.2, 1932, col. 1941, nr. 113, fig. 7688.

²¹ K. Weitzmann, *Age of spirituality. Late antique and Early Christian art. Third to seven century*, New York: Princeton University Press 1979, 285.

²² *DACL* 10.2, 1932, mariage, col. 1941, nr. 115, fig. 7689.

²³ cf. C.M. Kaufmann, *Handbuch*, 455–457

- litera O a fost incizată normal și corespunde atât cu cele din tabelele grecești cât și cu cele latine
- litera M a fost incizată în formele cunoscute
- litera H este normală pentru scrierea latină; în textele grecești apare în formă grecească X; și pe inelele studiate apare tot sub forma X
- litera A a fost incizată în aceeași formă în ambele alfabet
- litera R a fost incizată în formă latină
- litera V a fost incizată în forme valabile pentru ambele alfabet
- litera G a fost incizată ca în scrierea latină cursivă

Se poate spune că din punct de vedere al literelor folosite, al formei lor, textul se înscrie în scrisul epocii. Amestecul de litere latine și grecești nu constituie o excepție.

Lista ilustrațiilor

- Fig. 1 1. Harta Europei la începutul secolului VI cu poziția regatului gepid
2. Harta Europei cu Imperiul Bizantin și poziția regatelor barbare la mijlocul secolului VI (după D.A. Zakynthinos, *Bizantinische Geschichte, 324–1071*, Wien-Köln 1979, Karten III–IV)
- Fig. 2 Harta teritoriilor de la Dunărea de Mijloc la mijlocul secolului VI cu spațiile locuite de gepizi (după I. Bóna, *Das Hunnenreich*, Stuttgart: Theiss Verlag 1991, harta fig. 3)
- Fig. 3 Harta cu descoperirile gepide din Transilvania (după *Kurze Geschichte Siebebürgens*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990, 82, Karte 5)
- Fig. 4 Tezaurul din mormântul 1 de la Apahida: 1. brățară; 2–4 inelele nr. 1–3 (inelul nr. 3 este prezentat mărit) (după *Goldhelm, Schwert und Silberschätze. Reichtum aus 6000 Jahren rumänische Vergangenheit*, Frankfurt am Main: Museum für Vor- und Frühgeschichte 1994, nr. 102.3–5)
- Fig. 5 Tezaurul din mormântul nr. 1 de la Apahida: 1–5 pandantivele (după *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, 250)
- Fig. 6 Tezaurul din mormântul nr. 1 de la Apahida: 1. fibula; 2–4 cataramile de centură și pentru pantofi (după *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, 251, fig. 102.2, 6–7)
- Fig. 7 Tezaurul din mormântul nr. 1 de la Apahida: cană întreagă (după *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, 254, fig. 102.10)
- Fig. 8 Tezaurul din mormântul nr. 1 de la Apahida: cana cu toarta ruptă (după *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, 225, fig. 102.10)
- Fig. 9 Tezaurul din mormântul nr. 1 de la Apahida: 1–5 benzile de aur pentru placat îmbrăcăminte (după *Goldhelm, Schwert und Silberschätze*, pl. 14)
- Fig. 10 Inele de aur cu legende similare cu cea de pe inelul nr. 3 de la Apahida: 1. de la Narona (Croatia) (după I. Marović, *Ostava vizantiskih*, 237, fig. 1.c); 2. Svistov (Bulgaria) (după D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski*, nr. 105)
- Fig. 11 Inele de aur cu monograme similare celei de pe inelul nr. 2 de la Apahida: 1–3 Muz. Sofia (după D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski pametnitsi*, nr. 105); 4. f.l.d. (după H. Batke, *Ringe aus vier Jahrhunderten*, Frankfurt am Main 1962, Taf.); 5. Narona (Croatia) (după I. Marović, *Ostava vizantiskih*, fig. 1 b-c)
- Fig. 12 Inele de căsătorie din aur; tip 1, f.l.d. (după D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski*, nr. 108); 2. f.l.d. (după G. Vikan, Early christian and byzantine rings in the Zucker family collection, *The Journal of the Walters Art Gallery* 45, 1987, S. 32–43, S. 36, fig. 9); 3. f.l.d. (după Chr. Stiegemann, *Das Licht aus Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich von 4. bis 15. Jh.* Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2001, 330, nr. IV.68); 4. f.l.d. (după L. Wamser, Gisele Zahlhaus, *Rom und Byzanz Archäologische Kostbarkeiten*, Bayern München: Hirmer Verlag 1998, 218–219, nr. 32)
- Fig. 13 Inele de căsătorie din aur; tip 5: 1. f.l.d. (după L. Wamser, *Die Welt von Byzanz. Europas östliches Erbe*, München: Hirmer Verlag 2004, 329, nr. 648); 2. f.l.d. (după Chr. Stiegemann, *Das Licht aus Osten*, p. 330, nr. IV.67); 3. Muz. Sofia (după D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski*, nr. 108); 4. f.l.d. (după Demetra Papanikola-Bakiri (Hrsg.), *Everyday life in Byzantium: Thessaloniki*, Athens: Hellenic Ministry of Culture 2002, nr. 653)
- Fig. 14 Inele de căsătorie din aur; tip 5-Variante: 1. f.l.d. (după G. Vikan, Early christian, S. 37, fig. 11); 2. f.l.d. (după Alice Bank, *Byzantine art in the collections of Soviet Museums*,

Leningrad: Aurora Art Publishers 1985, S. 287, nr. 100–101; 3. f.l.d. (după Eunice Dautermann-Maquire, H.P. Maquire, Magie J. Duncan Flowers, *Art and Holly Powers in the Early Christian House*, Urban and Chicago: University of Illinois Press f.a., 159, nr. III, catalog 8)

Fig. 15 Inele de căsătorie din aur tip 6-Variante: 1. f.l.d. (după G. Vikan, *Early christian*, 36, fig. 10); 2. f.l.d. (după L. Wamser, *Die Welt von Byzanz*, 329, nr. 649); 3. f.l.d. (după Alice Bank, *Byzantine art*, 102, cat. 103)

Fig. 16 Colan de căsătorie format dintr-un medalion mare și 21 de medalioane mici: pe contur inscripția EX THEOU – OMONVA; în exergă XAPIC YGIA (f.l.d. după E.H. Kantorowitz, *On the Golden marriage belt and the marriage rings of Dumbarton Oaks collection*, *Dumbarton Oaks Papers* 14, 1960, 1–16 + pl. 16, fig. 1 a-b)

Fig. 17 Medalion mare al colanului (detaliu) (după M.C. Ross, *Jewellery enamels and art of the migration period*, Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1965, 37–39, pl. XXXII, nr. 38)

Fig. 18 Tipuri și variante de inele de căsătorie din aur

Fig. 19 Tipuri și variante de colane de căsătorie

Fig. 20 Grupe de inele de aur cu monograme și cu inscripții

Literatur/ Bibliografie

Werke über die Gepiden in Siebenbürgen/ Lucrări în legătură cu prezența gepizilor în Transilvania

- K. Horedt, Zur Geschichte der Gepiden in Siebenbürgen, in K. Horedt, *Untersuchungen zur Frühgeschichte Siebenbürgens*, Bucharest: Kriterion 1958
- K. Horedt, Gepizii, in *Istoria României*, I, București: Editura Academiei 1960
- K. Horedt, *Siebenbürgen im frühen Mittelalter*, Bonn: Habelt 1986
- H. Wolfram, F. Daim, *Völker an der Mittleren und Unteren Donau in fünften und sechsten Jahrhundert*, Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften 1980 (Kap. VII: die Gepiden, S. 240–305)

Literatur über Grabfund von Apahida/ Lucrări despre tezaurul nr. 1 de la Apahida

- I. Bóna, Völkerwanderung und Frühmittelalter (271–885) in Siebenbürgen, in B. Köpeczi (Hrsg.), *Kurze Geschichte Siebenbürgens*, I. Budapest: Akadémiai Kiadó 1990
- I. Bóna, *Das Hunnenreich*, Stuttgart: Theiss Verlag 1991
- N. Fettich, *Archäologische Studien zur Geschichte der späthunnischen Metalkunst*. Budapest: Akadémiai Kiadó 1951
- G. Finály, Az Apahidai lelet, *ArchÉrt*, 9, 1899, 305–320
- A. Kiss, Über einige Insignien des Gepidenkönigs von Apahida, *Folia Archaeologica* 38, 1987, 191–211
- G.A. Manea, Das erste Grab von Apahida (Grab des Omharus), in *Katalog Frankfurt* 1994, 256–265
- C. Opreanu, Creștinismul și neamurile germanice în secolele IV–V în Transilvania. *Ephemeris Napocensis* 5, 1995, 227–254
- C. Opreanu, Teodoric cel Mare și Transilvania. O ipoteză de lucru, *Ephemeris Napocensis* 19, 2009, 109–127
- J. Werner, Namenring und Siegelring am gepidischen Grabfund von Apahida. *KJB* 9, 1967, 120–123 + pl.

Ausstellungskataloge mit Goldfunde aus Völkerwanderungszeit/ Cataloage de expoziții și lucrări cu descoperiri din aur din epoca migrațiilor

- H. Batke, *Ringe aus vier Jahrhunderten*, Frankfurt am Main 1962
- Alice Bank, *Byzantine art in the collections of Soviet Museums*, Leningrad: Aurora Art Publishers 1985
- Musée du Louvre, *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris 1992
- V. Bierbrauer, *Ostgermanische Obersichtsgräber der römischen Kaiserzeit und des frühen Mittelalters*, (Peregrinatio Gothica 2), 1989, 77–84.
- Eunice Dautermann-Maquire, H.P. Maquire, Magie J. Duncan Flowers, *Art and Holly Powers in the Early Christian House*, Urban and Chicago: University of Illinois Press f.a.
- M. Hatzidakis, *Un anneau byzantin. En appendice: catalogue de bagues byzantines à inscriptions*, Athens 1944
- Goldhelm, Schwert und Silberschätze. Reichtum aus 6000 Jahren rumänische Vergangenheit*, Frankfurt am Main: Museum für Vor- und Frühgeschichte 1994

- Demetra Papanikola-Bakiri (Hrsg.), *Everyday life in Byzantium: Thessaloniki*, Athens: Hellenic Ministry of Culture 2002
- X. Rémonde (Ed.), *Byzance. L'art byzantine dans les collections publiques francaises*, Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux 1992
- Chr. Stiegemann, *Das Licht aus Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich von 4. bis 15. Jh.*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2001
- L. Wamser, *Die Welt von Byzanz. Europas ostliches Erbe*, München: Hirmer Verlag 2004
- K. Weitzmann, *Age of spirituality. Late antique and Early Christian art. Third to seven century*, New York: Princeton University Press 1979

Werke die veröffentlichten Hochzeitsringe ähnliche wie von Apahida/ Lucrări în care sunt publicate inele similare cu cel de la Apahida

- R. Ivanov, G. Atanasov, P. Donevski, *Istoria na Silistra. I. Anticnijat Durostorum*. Silistra-Sofia 2006, 335–358: Rannohristianski pametnitsi ot Dorostol i dorostolska eparhiata: kraia IV–VII vek.
- D. Ovčarov, Margarita Vaklinova, *Rannovizantiski pametnitsi ot Balgaria*, Sofia: Di Septembri 1978
- I. Marović, *Ostava vizantiskih zlatnika iz Narona*, Split: Izvorni Znanstveni 2006

Literatur betreffend die byzantinische Hochzeit und byzantinische Hochzeitsringe/ Lucrări privitoare la căsătoria bizantină și inele de căsătorie bizantine

- H. Batke, *Ringe aus vier Jahrhunderten*, Frankfurt am Main 1962
- E.H. Kantorowitz, On the golden marriage belt and the marriage rings of Dumbarton Oaks collection, *Dumbarton Oaks Papers* 14, 1960, 1–16 + Taf.
- L. Niederle, *Príspevky k vývoji byzantských šperků ze IV.–X. století*, Praga: Nakladen České Akademie Věd i Umeni 1930
- M.C. Ross, *Jewellery enamels and art of the migration period*, Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1965
- G. Vikan, Early christian and byzantine rings in the Zucker family collection, *The Journal of the Walters Art Gallery* 45, 1987, 32–43
- G. Vikan, Art and marriage in Early Byzantium, *Dumbarton Oaks Papers* 44, 1990, 145–163

Spätromische und frühbyzantinische epigraphische Werke/ Lucrări de epigrafie romană târzie și protobizantine

- H. Gardthausen, *Griechische Paläographie. II. Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig: dr. Martin Sädig OHG 1913
- C.M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlaghandlung 1917

Abkürzungen / Prescurtări

- ArchÉrt Archeologiai Értesítő. Budapest
- DACL H. Leclercq, F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris: Librairie Letouzey et Ané 1907s.
- KJB Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte. Köln
- RBK Reallexikon zur Byzantinischen Kunst. K. Wessel Hrsg. Stuttgart

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)

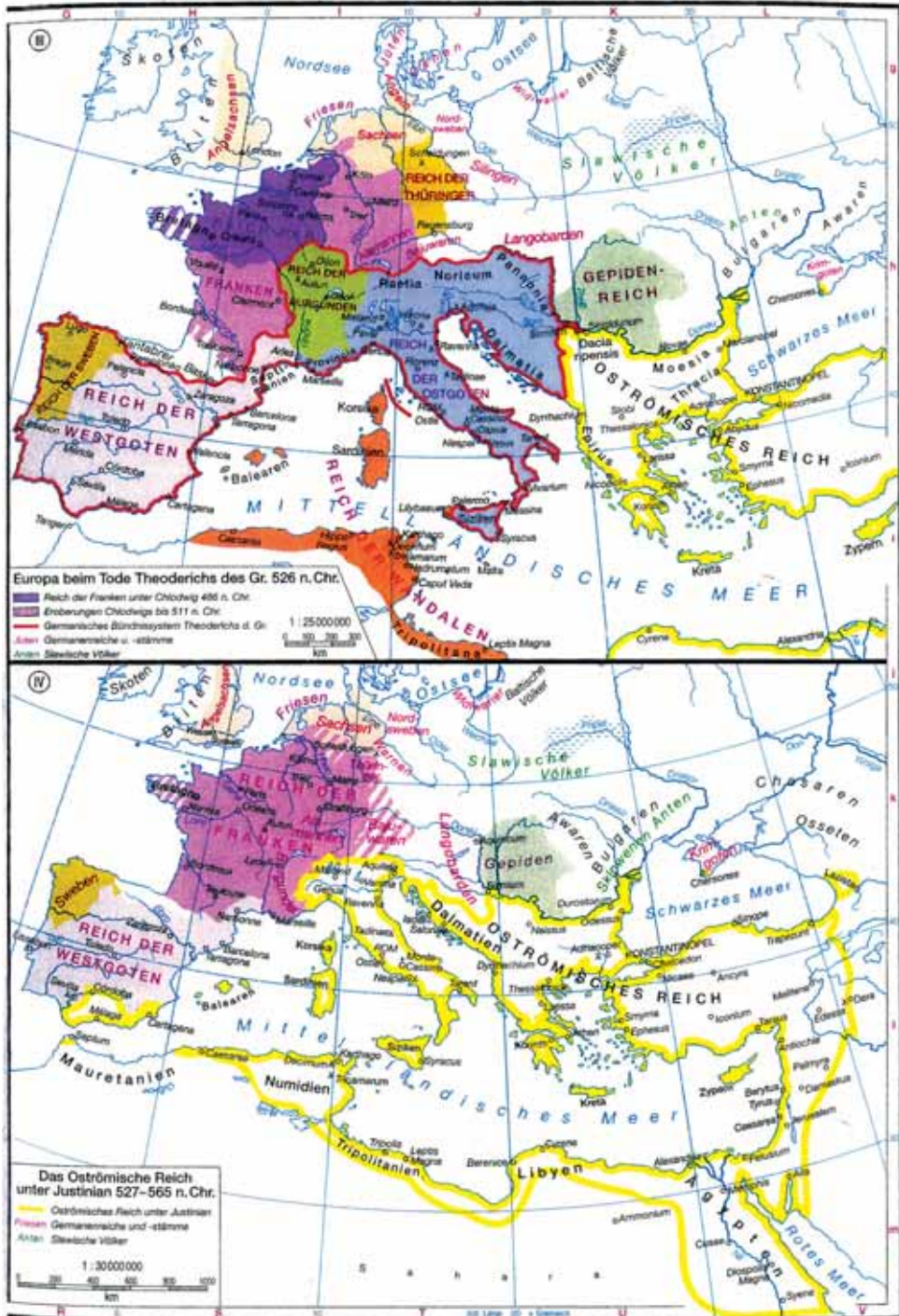


Abb. 1

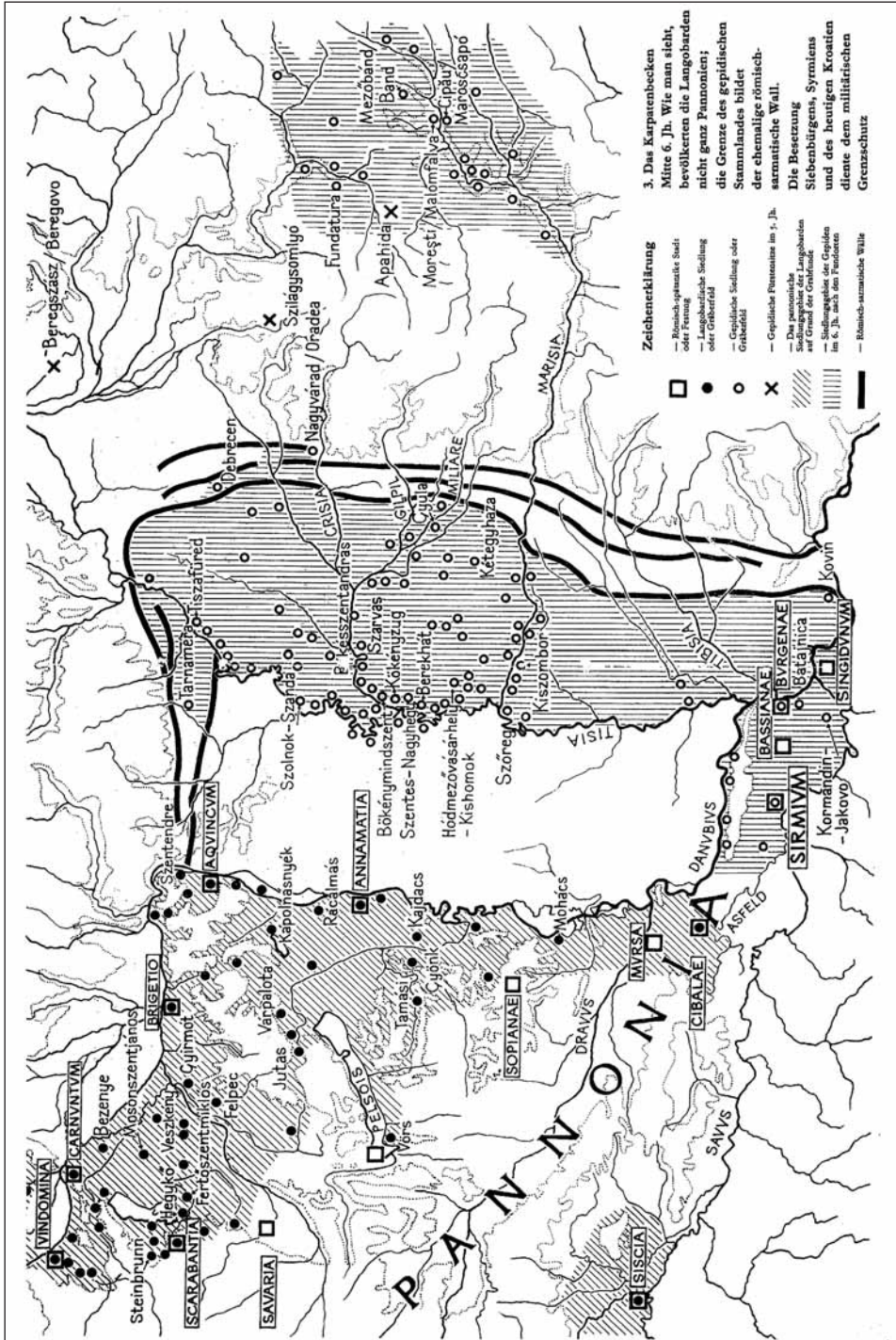


Abb. 2

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)

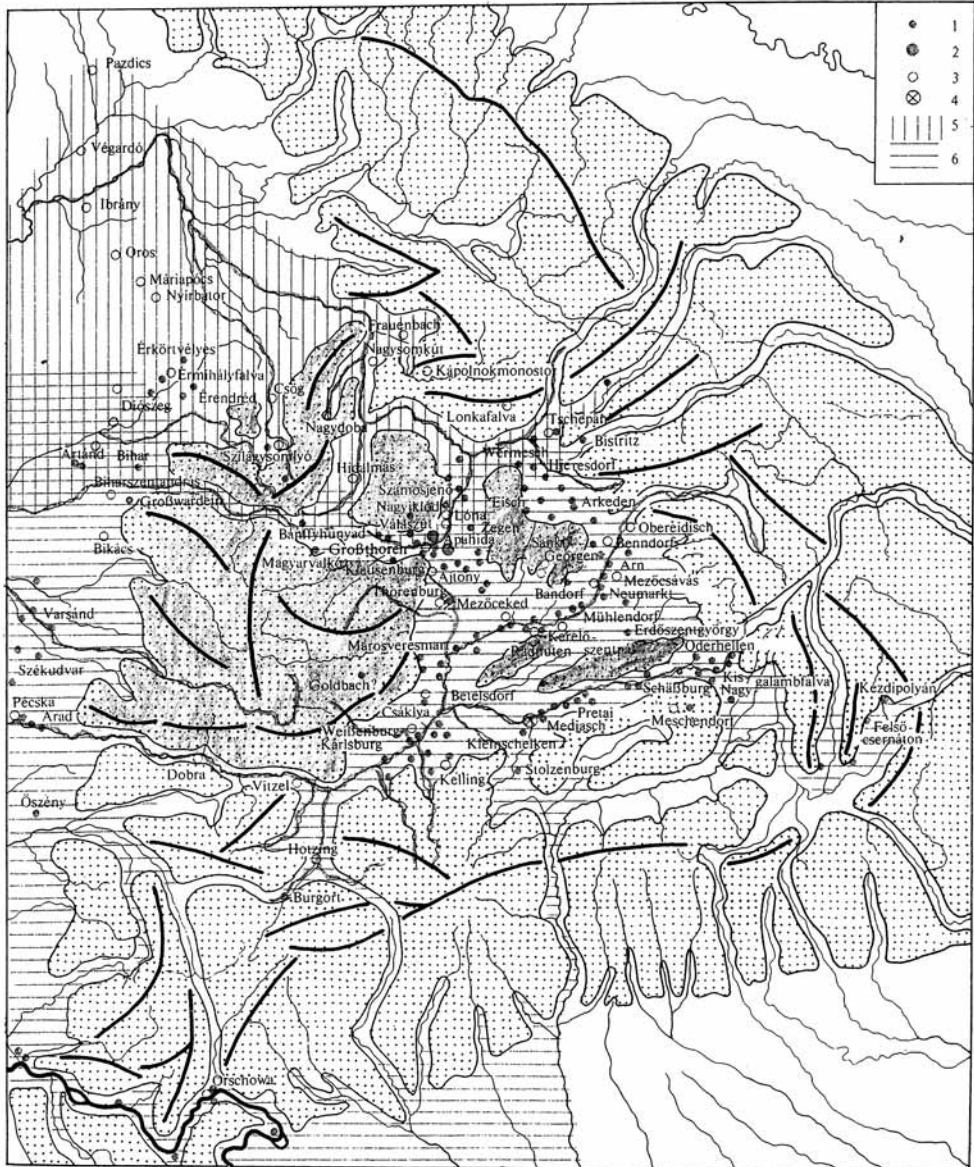


Abb. 3



Abb. 4

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING
NR. 3 AUS DEM GRAB MRELOSORNAIPROKORUENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)



Abb. 5



2-3-4

Abb. 6

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING
NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)



Abb. 7



Abb. 8

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING
NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)

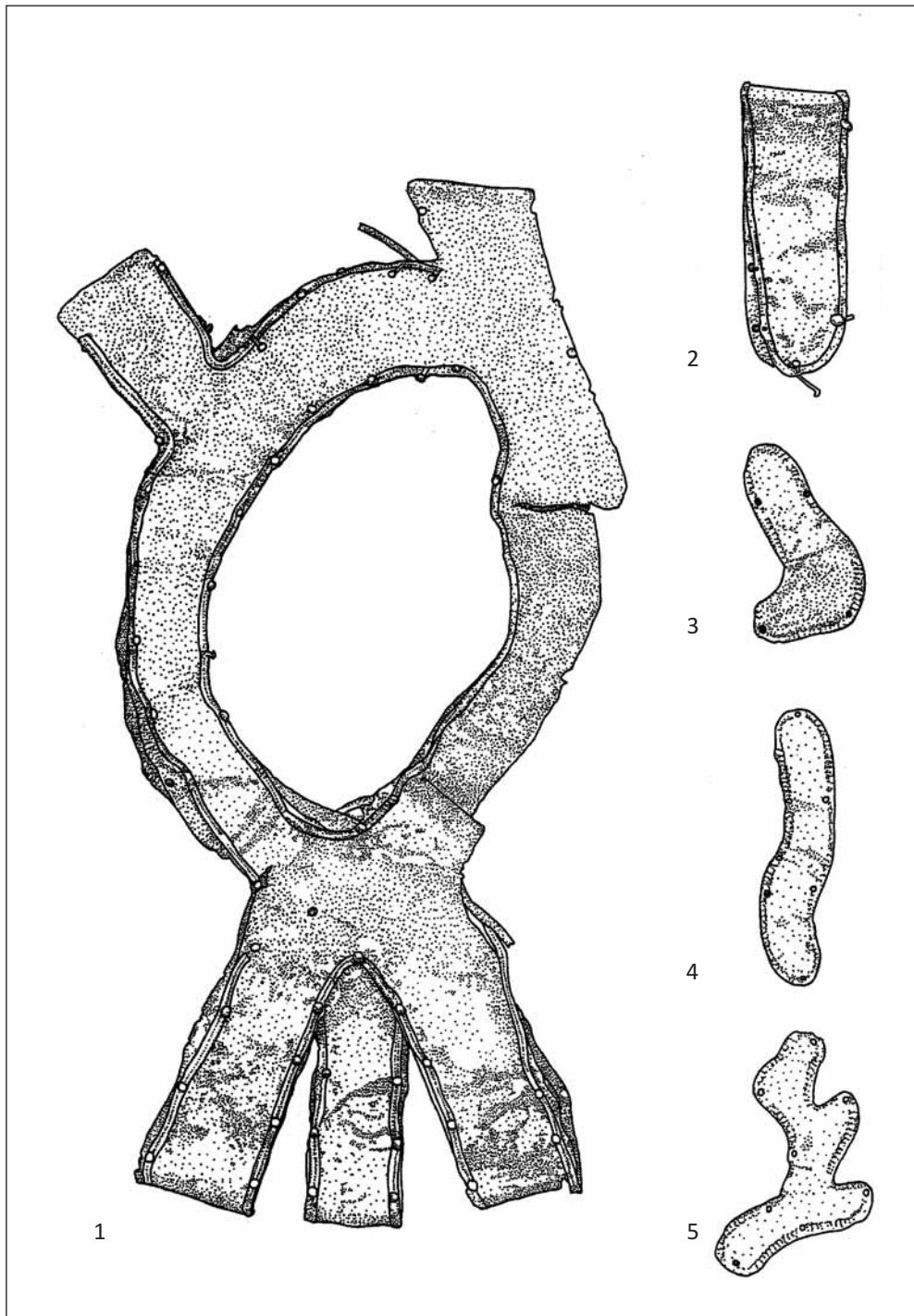


Abb. 9



Abb. 10

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING
NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)



Abb. 11



Abb. 12

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING
NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)



Abb. 13



Abb. 14

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING
NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)



Abb. 15



Abb. 16

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING
NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)



Abb. 17

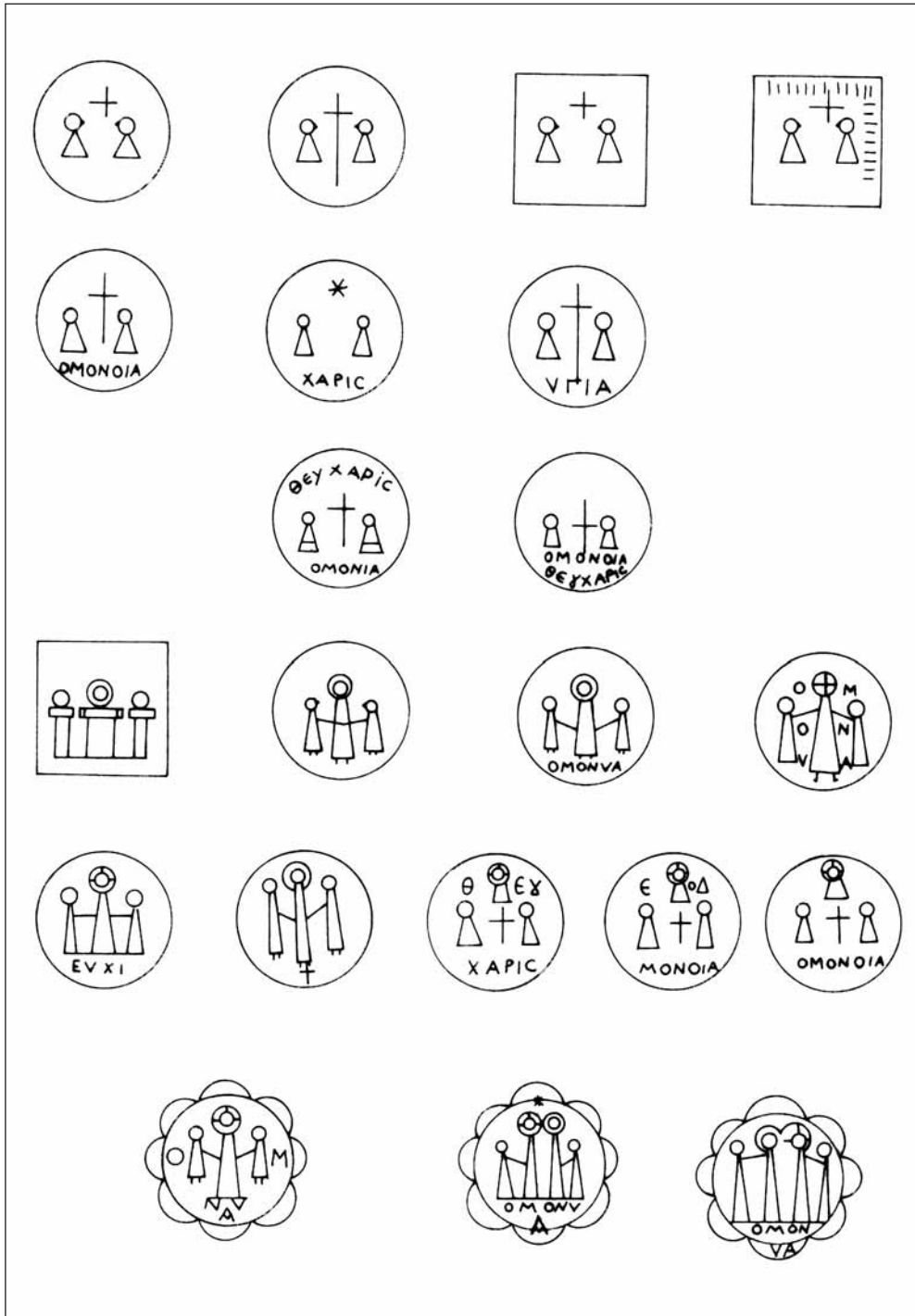


Abb. 18

VORSCHLAG FÜR EINE NEUE LESUNG DER INSCRIFT OMHARVG AUF DEM RING
 NR. 3 AUS DEM GRAB NR. 1 VON APAHIDA (KLAUSENBURG/CLUJ; RUMÄNIEN)

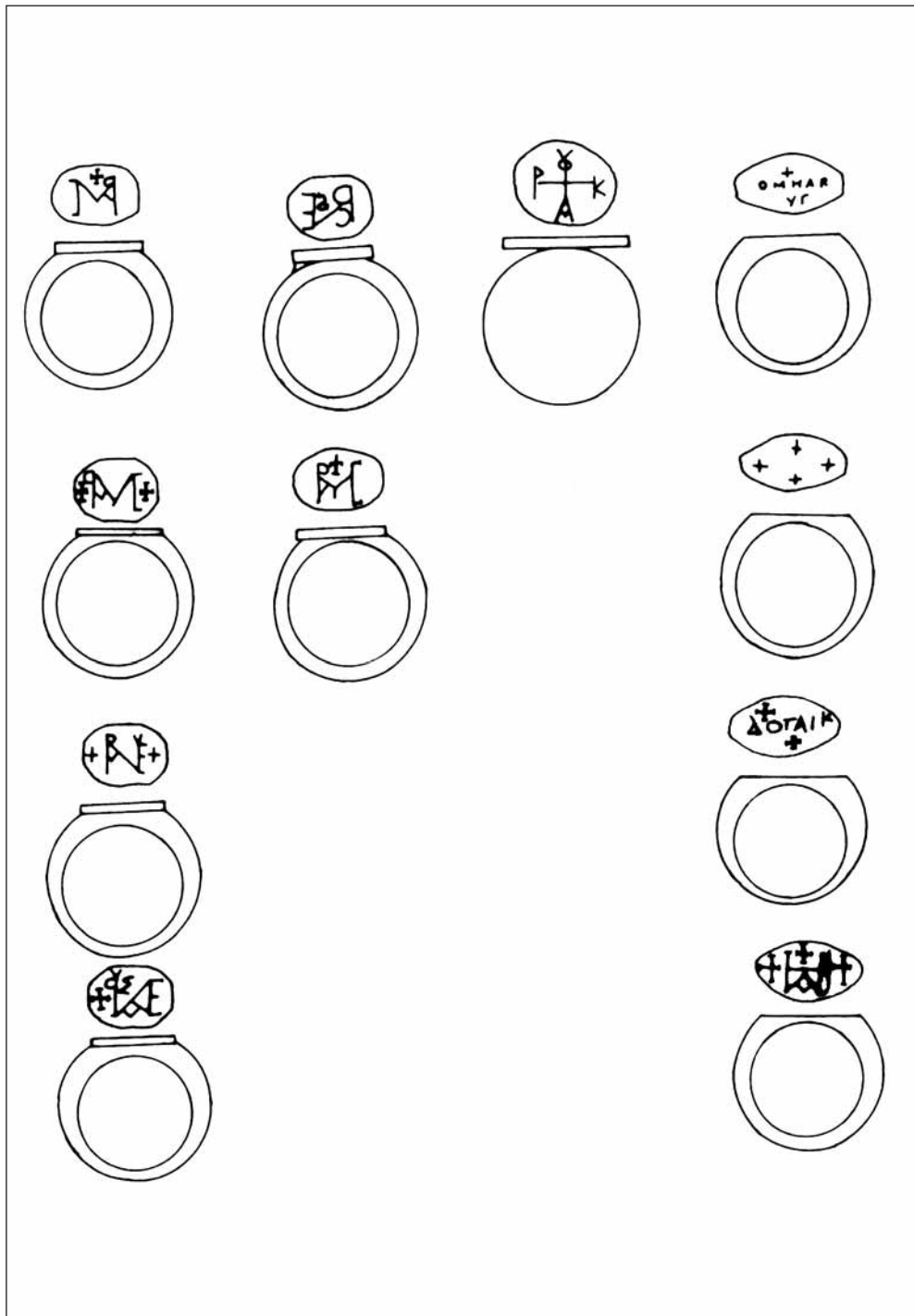


Abb. 19

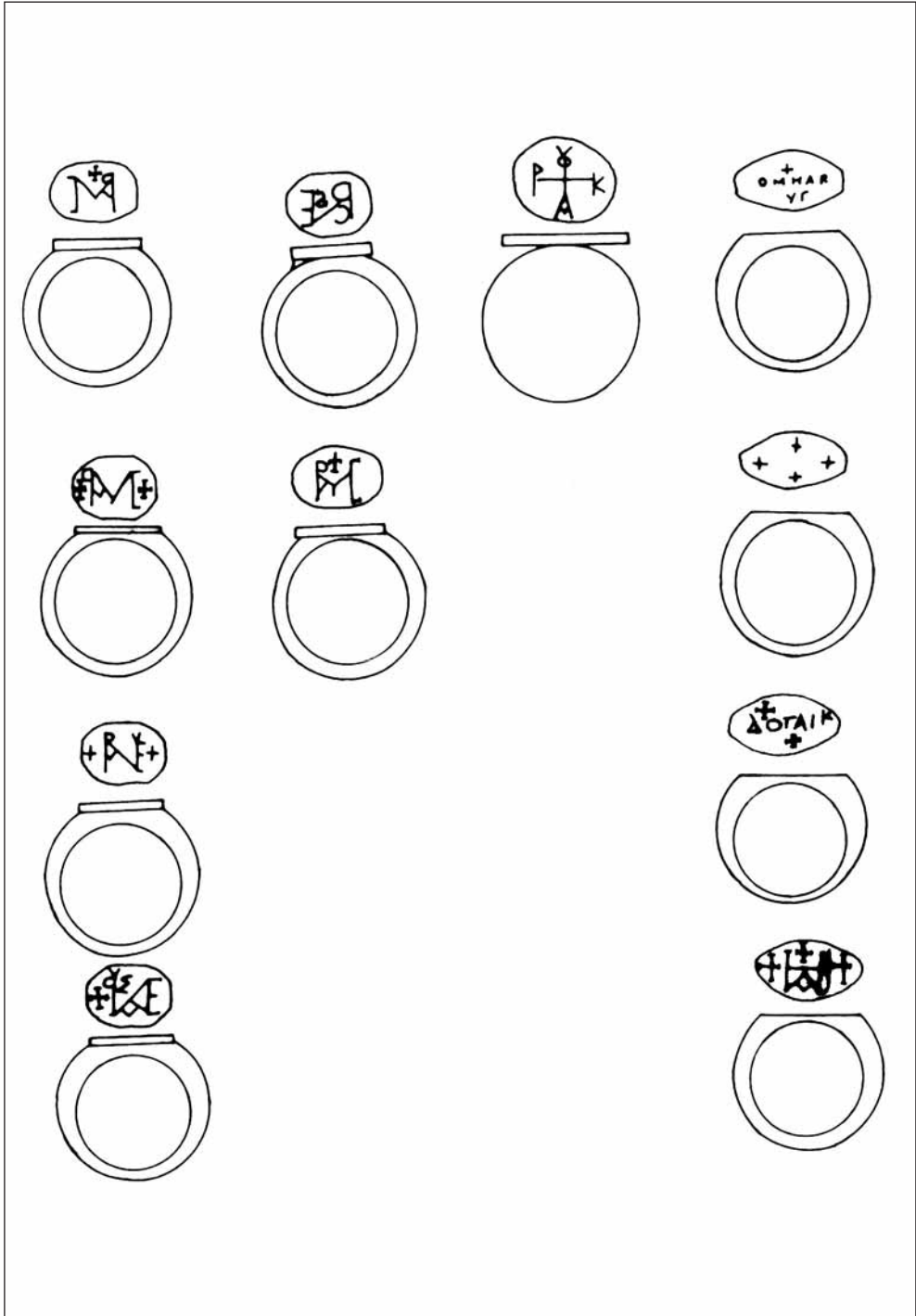


Abb. 20

DESPRE INTALIILE CU REPREZENTAREA CRUCII ȘI ANCOREI CU DOI PEȘTI (RĂSPÂNDIRE, TOPOLOGIE, CRONOLOGIE)

Mirela Sorina PROTOPOESCU

Abstract: Cross and anchor with two fishes representation intaglios (Points of discovery, typology and chronology)

The author studies about 40 Christian intaglios on which are represented the cross and anchor associated with two fish. At first, there is explained the main data regarding the three symbols (the cross, anchor and fish) and the iconographic background of their association on the monuments. Using a systematic repertoire, the author divides the pieces in two important groups: the cross associated with two fish, respectively the anchor associated with two fish.

Concerning the fish position and the vertical base of cross and anchor, the author found nine types of representations: IIV types of cross and fish as well as V–IX types of anchor and two fish.

The theological interpretation of this association followed the characteristics of the three symbols: 1) the cross represents Jesus Christ; 2) the anchor represents the faith and the Church; 3) the fish represent the Christian believers.

When the fish have the head in up position towards the top of cross or anchor, the meaning is the believers' desire of communion and union with Christ. When the fish have the head in down position against the base of the cross or the active head of the anchor, the signification is that the believers follow the Church with enthusiasm, with living faith. When the fish position is opposed (with the head position up respectively down) there is to be observed a double meaning: the believers are guided through church towards Jesus.

În articolul de față doresc să prezint o primă sistematizare a unei grupe de intalii creștine și anume acea grupă de intalii pe care este reprezentată crucea sau un înlocuitor al ei (ancora) și doi pești. Deoarece nu s-a mai făcut o astfel de clasificare în arheologia creștină, doresc să prezint o tipologie a reprezentărilor de acest tip și să încerc să stabilesc perioada în care aceste reprezentări au fost la „modă” în lumea creștină primitivă.

Așa cum putem observa, izvoarele scrise creștine timpurii nu se referă direct la acest tip de reprezentare. În schimb izvoarele menționează fiecare din cele trei simboluri în parte. Clemens din Alexandria, la sfârșitul sec. II p.Chr.¹ enumeră figurile pe care creștinii le pot utiliza pe inelele lor. Peștele ocupă un loc important. Tertullianus² scrie „noi

¹ cf. F. Tristan, *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană sec. II–VI*, Trad. de Elena Buculei și Ana Boroș, București: Editura Meridiane 2002, 75.

² despre botez I, cf. F. Tristan, *Primele imagini creștine*, 77, nota 155.

micuții pești întru peștele nostru Isus Cristos”. Ciprianus³ afirma „numai în apă (citește botez) vom renaște după chipul lui Cristos stăpânul nostru, peștele”.

Crucea ca simbol, ca emblemă religioasă creștină este menționată de izvoare încă din epoca Nouului Testament. Apostolul Pavel⁴ afirma „m-am răstignit împreună cu Cristos și eu nu mai trăiesc, ci Cristos trăiește în mine” sugerând crucificarea spirituală. Același⁵ spune „iar mie, să nu-mi fie a mă lăuda, decât numai în crucea Domnului nostru Isus Cristos, prin care lumea este răstignită pentru mine”. Crucea amuletă este sugerată chiar de vorbele lui Isus⁶: „oricine voiește să vină cu mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze mie”. După spusele lui Tertullianus⁷ creștinii făceau semnul crucii în toate împrejurările din viață, chiar și în cele mai puțin importante: la scularea din pat, la îmbrăcare, la ieșirea din casă, la revenirea acasă, la începutul mesei; ei făceau semnul crucii deasupra animalelor, deasupra alimentelor, deasupra apei etc. Toate acestea sugerează că semnul crucii exista încă de pe vremea lui Isus ca simbol creștin, un simbol pe care creștinii trebuia să-l poarte zilnic și care îi însoțea peste tot. Și mai clare sunt izvoarele arheologice (monumente, inscripții, artefacte) (vezi și mai jos) care au împânzit lumea romană.

Putem spune că subiectul acestui articol este relativ limitat. Spunem limitat pentru că piesele de care ne ocupăm aici fac parte dintr-o grupă mai mare în care crucea sau ancora sunt însoțite numai de un singur pește, piese în care raportul între cruce/ancoră și pește este disimulat, pește pe care este imprimată crucea etc. Piesele pe care le analizez acum și aici nu au fost încă adunate într-un corpus și analizate separat. De aceea consider că încercarea mea de analiză este cu profund caracter inedit.

La îndemnul conducătorului lucrării de doctorat (lucrare care va analiza în ansamblu gemele creștine cu reprezentări din epoca creștină timpurie) am încercat să alcătuiesc un prim corpus cu acest tip de gеме; nu mi-am propus ca repertoriul să fie exhaustiv; am grupat un număr de 40 de piese pe care le-am împărțit în mai multe subgrupe/tipuri în funcție de forma crucii și a ancorei respectiv de raportul între acestea și poziția peștilor⁸. În cadrul repertoriului am încercat să înregistrez toate datele arheologice despre piese, dar din păcate multe din ele lipsesc (roca, dimensiunile, locul de descoperire), lipsuri care afectează parțial rezultatul definitiv al acestei analize.

În cursul cercetărilor proprii privind gemele creștine din epoca Bisericii primitive m-am lovit de faptul că în literatura de specialitate mai veche intaliile nu au fost adunate după o tematică bine fixată, nu s-a pus accentul pe dimensiuni și tipul de rocă astfel că acum nu pot afirma cu exactitate în care grupă se înscriu intaliile de care mă ocup, respectiv cele cu crucea și ancora asociate cu doi pești.

³ Scrisori LXIII, 8 cf. F. Tristan, *Primele imagini creștine*, 77 nota 156.

⁴ Gal 2,20.

⁵ Gal 6,14.

⁶ Mt 10,38; 14,24; Mc 8,34.

⁷ de corona militum XIII cf. G. Ory, *Originile creștinismului. Eseuri critice*. Trad. de Oct. Cheșan, București: Editura științifică și enciclopedică, 1981, 337.

⁸ vezi mai jos despre tipologie și semnificație.

Despre simbolurile cuprinse în acest articol

Câteva elemente caracteristice ale simbolisticii creștine timpurii

În condițiile când Biserica (religia creștină) era la începuturile ei persecutată de statul roman, dușmănită și presată de reprezentanții cultelor păgâne (oficiale în statul roman) activitatea ei s-a desfășurat în condiții de clandestinitate, elementele principale ale activității ei (misiunea, liturghia, cateheza, legăturile între comunități, sacramentele) aveau un puternic caracter „misterios” și secret⁹. Drept urmare cu excepția unor simboluri „la vedere” (cum a fost crucea) pe care mulți creștini o pictau în chip ostentativ pe frunte¹⁰ credincioșii au adoptat și folosit o serie de simboluri secrete care facilitau și garantau legăturile între ei¹¹. Unele dintre aceste semne, și cele mai multe erau substitute ale crucii (ancora, catargul, plugul, toporul¹² etc.) Altele au fost preluări din simbolistica păgână sau invenții spontane a căror dată de apariție nu se poate preciza, dar care au apărut de la începuturi între simbolurile creștine. Astfel a apărut ca simbol legat de botez, apa și în chip firesc trăitorul în apă: peștele¹³. Nu se știe, scrie F. Tristan¹⁴, cum și când a apărut identitatea pește (în lb. greacă *IHTYS*) ca numele abreviat al lui Isus Cristos: *I(sous) H(ristos) T(heous) Y(os) S(oter)*.

Din și de la aceste simboluri pe care le-am numit fundamentale, Biserica timpurie a dezvoltat o gamă de simboluri atât de numeroase încât întrec cu mult tematica intaliilor păgâne. De la cruce și substituele ei, de la pește și asocierile lui s-au dezvoltat teme din Vechiul Testament și Noul Testament, teme care în general erau înțelese numai de inițiați¹⁵. Între aceste simboluri simbolul crucii și ancorei asociate cu doi pești este un subiect foarte important al simbolisticii creștine cu implicații teologice clare¹⁶.

Simbolul crucii

În cele ce urmează voi prezenta o foarte scurtă schiță analitică despre cruce¹⁷. În contextul general crucea este considerată ca fiind simbol creștin prin excelență (deși semne de acest tip sunt cunoscute înaintea epocii creștine) deoarece Isus Cristos, întemeietorul Bisericii creștine, a suferit și a murit prin cruce. Prin această jertfă omenirea a fost împăcată cu Creatorul, fiindu-i deschisă calea spre mântuire. Crucea condensează în imaginea ei patimile Mântuitorului, mântuirea în sine, deci îl simbolizează pe Isus.

⁹ J. Daniélou, H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Eglise. Des origines à Grégoire le Grand*, Paris: éditions Seuil 1963, 99–127, 145–158, 101–215, 238–262.

¹⁰ G. Ory, *Originile creștinismului. Eseuri critice*, 1981, 334–357.

¹¹ H. Leclercq, Symbolisme. în *DACL*, XV, 2, 1953, col. 1778–1797.

¹² J. Daniélou, *Simbolurile creștine primitive*, Timișoara: Editura Amarcord 1998, 81.

¹³ *Idem*, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris: Éditions du Seuil 1961, 49–64.

¹⁴ F. Tristan, *Primele imagini creștine*, 62–67.

¹⁵ J. Daniélou, *Les symboles*, 9 sqq; F. Tristan, *Primele imagini creștine*; G.B. Ladner, *Handbuch der christlichen Symbolik. Gott, Kosmos, Mensch*, Wiesbaden: Belser Verlag 2000; H. Saches, E. Badetübner, Helga Neumann, *Erklärendes Wörterbuch zur christlichen Kunst*, Hannau: Badstübner f.a.

¹⁶ H. Leclercq Symbolisme.

¹⁷ *Ibidem*, col. 1794–1796; I. Chevalier, A. Ghebrant, *Dicționar de simboluri 1*, București: Editura Artemis 1994, 395–405.

Dar ea este mai mult decât o imagine a figurii lui Isus, ea identificându-se cu persoana lui. Prezentă în viața creștinilor încă de la începuturile existenței Bisericii, crucea a trecut prin diferite faze de reprezentare de la simple zgârieturi sau incizii, la picturi neregulate și la forme foarte stilizate și minuțios realizate. Ea a fost închipuită apoi datorită secretismului inițial, de tot felul de substitute, care au constituit o sursă nelimitată de inspirație artistică creștină.

Gest liturgic consacrat, semnul crucii a apărut ca simbol general pe monumentele din piatră (inscripții, reliefuri sau basoreliefuri) mozaicuri și pe numeroase artefacte cu caracter foarte diferit. Creștinii regăseau crucea întruchipată în mai multe reprezentări care se apropiau de forma ei direct sau stilizat. Iustin Martirul¹⁸ scria că forma crucii ascunse (*crux dissimulata*¹⁹) este reprezentată de numeroase obiecte, unelte, insigne militare etc.

Majoritatea artefactelor pe care a fost imprimat (incizat, zgâriat, ștampilat) semnul crucii arată că în afara situației când crucea este reprezentată singură sunt foarte multe cazuri când apare asociată cu alte simboluri, împreună indicând prezența noii religii în context foarte complex. O parte din aceste simboluri asociate ascund și ele numele lui Isus (ancora, peștele, mielul, păunul, porumbelul etc.). Crucea propriu-zisă sau substitute ale ei (X, cruce latină, cruce greacă etc.) au apărut încă în sec. II pe monumentele funerare din Siria și la Roma²⁰, dar mai ales pe sarcofage. În cazul monumentelor funerare simbolistica crucii este foarte clară: ea reprezintă speranța în învierea cea de pe urmă și întâlnirea cu Cristos. Când crucea, indiferent de tip sau variantă este înscrisă într-un cerc sau pusă pe un glob atunci este evident că simbolizează victoria absolută a creștinismului. Deja la începutul secolului III p.Chr. Creștinii mai bogați purtau inele decorate cu intalii sigilare cu simbolul crucii sau cu ancoră, iar uneori chiar medalioane în formă de cruce sau ancoră atârinate de gât²¹. Pandantivele din bronz, plumb sau din metale prețioase (argint aur) au fost foarte prețuite de creștini și numărul celor folosite a tot crescut în epocă. După secolul III p.Chr. Ancora apare tot mai rar în simbolistica creștină²².

Simbolul crucii a fost principalul semn cu care erau creștinate obiectele, uneltele și artefactele din viața credincioșilor. Afirmția lui Tertullianus (mai sus amintită) reprezintă deci o realitate arheologică documentată. N. Gudea²³ a adunat și analizat simbolul crucii și variante ale lui incizate sau zgâriate pe obiecte de uz comun din mai multe provincii ale Imperiului în perioada preconstantiniană și a demonstrat că procesul de creștinare prin imprimarea simbolului crucii avea caracter universal, respectiv poate fi întâlnit pe întreg teritoriul statului roman.

¹⁸ Iustinus, Apologia către Antoninus Pius I, 55 *apud* J. Daniélou, H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, 122.

¹⁹ lat. crucea disimulată în obiecte asemănătoare: ancoră, catarg etc.

²⁰ *DACL* III. 2, 1924, col. 3050–3054.

²¹ J.Al. Martigny, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, Paris s.e 1885, 212.

²² *Dictionnaire de Théologie catholique* Paris, s.e. 2349.

²³ N. Gudea, Semne în formă de cruce de pe vase romane de la Porolissum. Despre semnele în formă de cruce incizate sau zgâriate pe obiecte de uz comun în epoca preconstantiniană, *Acta Musei Porolissensis* 18, 1994, 95–110.

Simbolul ancoră

Dintre simbolurile care se substituie crucii cel mai cunoscut și mai răspândit este ancora. Ea reprezintă o deghizare a crucii *comissa* pe care doar cei inițiați o puteau desluși. Ancora are ca simbol o valoare deosebită pentru că are directă legătură cu apa. Ea apare în catacombele Romei în contexte cronologice foarte vechi, fie incizată pe pietrele funerare, fie pictată pe pereți²⁴. Ea apare și este considerată ca simbol al aparenței singura în stare să asigure corabia (Biserica). Ea simbolizează partea stabilă a credinței. Ea se constituia ca un sprijin solid în fața dificultăților vieții²⁵.

Simbolul pește este cel de al doilea semn fundamental al creștinismului primitiv²⁶. Evangheliile, povestind viața lui Isus într-o lume de pescari, folosesc cât se poate de firesc cuvântul pește. *Peștele* apare în mai multe contexte legate de viața lui Isus (înmulțirea celor cincă pâini și doi pești, înmulțirea celor șapte pâini și câțiva pești, pescuitul miraculos²⁷ etc. La greci ca și la latini peștele prin excelență este delfinul. Delfinul este scufundătorul care îl salvează pe cel naufragiat și îl aduce la mal. Afinitățile delfinului cu ancora sunt vizibile. Atât ancora, cât și delfinul joacă un rol în ce privește salvarea. Ancora reprezintă speranța în salvare, delfinul este instrumentul ei. Creștinii au preluat delfinul din mitologia păgână și l-au transformat în Isus, Mântuitorul prin excelență al sufletelor²⁸. Dintre toate simbolurile primitive ale creștinismului peștele este cel care apare foarte rar singur. El apare mereu asociat cu corabia, ancora, porumbelul, crucea, chrismonul²⁹ etc. Am văzut că apologetul Clemens din Alexandria³⁰ enumeră peștele și ancora printre simbolurile pe care creștinii le puteau folosi pentru pecețile lor. S-ar părea că sfârșitul sec. II este momentul când creștinii și-au dat seama de structura teologică a cuvântului *ih̄tys*. În această formă cuvântul apărea ca o mărturisire de credință. Origene³¹ și Augustinus³² au susținut această ipoteză.

Tertullianus scrie clar (cum am văzut mai sus) „noi micuții pești întru peștele nostru Isus Cristos ne naștem în apă și nu putem fi mântuiți decât prin apă”³³.

Despre intaliile cu reprezentarea crucii/ancorei asociate cu doi pești

Asocierea dintre cele două simboluri pare să fi apărut foarte devreme, în epoca marilor misiuni evanghelice din sec. II sau chiar din sec. III *p. Chr.* În catacomba Domitilei (Roma) există un fragment de inscripție pe care, sub textul păstrat fragmentar, este reprezentată o ancoră de colții căreia, pe brațul activ, atârna doi pești³⁴. Reprezentarea sim-

²⁴ J.P. Kirsch, Ancre, în *DACL* I.2, 1924, col. 1999–2031.

²⁵ *Evr* 6, 9.

²⁶ H. Leclercq, *Symbolisme*, col. 1782–1791.

²⁷ F. Tristan, *Primele imagini creștine*, 74.

²⁸ *Ibidem*, 75.

²⁹ H. Leclercq, *Symbolisme*, col. 1785.

³⁰ Paedagogus, cartea III, cap. IX.

³¹ *Comentarii la Evanghelia după Matei*, 18, 23.

³² *De civitate Dei*, 18.

³³ cf. F. Tristan, *Primele imagini creștine*, 77 nota 155; P. Corby-Finney, Images of fingerings early Christian art, *Dumbarton Oaks Papers* 41, 1987, 184, nota 24.

³⁴ J.P. Kirsch, Ancre, col. 2008, fig. 557; F. Tristan, *Primele imagini creștine*, 77, fig. 6.

bolizează credințioșii pescuiți cu ajutorul crucii și pe care speranța îi reține în credință. Este un ecou imaginistic la cuvintele lui Isus către primii apostoli „vă voi face pescari de oameni”³⁵. În catacomba Priscilei (Roma) a fost găsită o placă de marmură pe care apare ancora cu câte un pește de o parte și de alta a barei verticale; peștii sunt orientați cu capul în sus³⁶. Tot la Roma a mai fost găsită o piesă funerară: este vorba de piatra de mormânt a Liciniei Amias unde apare aceeași combinație între ancoră și doi pești³⁷. Cei doi pești care sunt agățați de colții ancorei sau se apropie cu gura de colții ancorei îi reprezintă pe credințioșii care sunt pescuiți sau defuncții care își găsesc odihna întru Cristos. Dar interpretarea poate fi extinsă: ei pot fi și credințioși sau persoane încă necreștine care se îndreaptă spre credință³⁸. Există apoi, în cursul timpului mai multe monumente cu imagini similare³⁹.

Răspândirea intaliilor cu reprezentarea asocierii dintre cruce/ancoră și doi pești este dificil de realizat. Lucrurile trebuie privite încă la modul foarte general pe de-o parte pentru că încă nu s-a realizat o imagine generală a răspândirii gemelor, pe de altă parte pentru că repertoriul nostru încă nu permite o viziune mai generală. Pe baza repertoriului nostru se poate însă spune că, deși încă puține, piesele din grupa studiată de noi sunt mai răspândite în toate zonele unde existau comunități creștine în sec. II și III cu deosebire însă la Roma. Din păcate gemele din colecțiile muzeale nu prezintă valoare pentru problema răspândirii. Oricum prezența lor în Dacia Malvensis, Pannonia Inferior, Moesia Inferior, Roma, Gallia de sud, Constantinopol ne lasă să presupunem acest lucru și ținând cont de faptul că există un eșantion mare de geme fără loc de descoperire care provin mai ales de undeva din provinciile din Asia Mică și Syria.

Tipologia și semnificația reprezentărilor din această grupă implică mai întâi o problemă de separare și apoi o problemă de tipologizare. Aici voi adopta trei criterii:

- forma intaliilor (oval, oval spre rotund, rotund, hexagonal sau octogonal) acum, la numărul mic de piese analizate nu pare a juca vreun rol
- poziția crucii/ancorei în cadrul piesei și forma lor (cruce latină, cruce greacă, X sau ancoră cu cap de cruce, ancoră cu verigă etc.)
- poziția peștilor în raport cu crucea și ancora

Nu am luat în considerare alte simboluri asimilate cu ancora cum ar fi tridentul⁴⁰.

Ansamblul ultimelor două criterii permite o tipologizare a reprezentărilor astfel:
 tip I cruce latină; capetele de sus și de jos ale barei verticale
 barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un
 pește cu gura în sus; brațul orizontal al crucii scurt.

³⁵ Mt 4,19; Mc 1,17.

³⁶ J.P. Kirsch, *Ancre*, col. 2009, fig. 559.

³⁷ Catalog Rimini, *Bis an die Grenzen der Erde. Die Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, Rimini 1996, s.e. 17, fig. 1.

³⁸ F. Tristan, *Primele imagini creștine*, 77.

³⁹ *DACL*, XV, 2, col. 1785; *Ibidem*, col. 2008, fig. 557, 559, 571.

⁴⁰ *Ibidem*, I, 2, col. 2001, 2012, nr. 562.

DESPRE INTALIILE CU REPREZENTAREA CRUCII ȘI ANCOREI CU DOI PEȘTI
(RĂSPÂNDIRE, TOPOLOGIE, CRONOLOGIE)

- tip II cruce latină; capetele barei verticale barate; capetele brațului orizontal barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus.
- tip III cruce latină; capetele barei verticale barate; capetele brațului orizontal barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; cel din partea stângă cu gura în jos; cel din partea dreaptă cu gura în sus.
- tip IV cruce latină; brațul orizontal de forma unui pește cu gura spre stânga; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; cel din partea stângă cu gura în sus; cel din partea dreaptă cu gura în sus.
- tip V ancoră; capetele brațului de sus barate; brațul activ simplu; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; lateral ancorei inscripția *IH-TYS*
- tip VI ancoră; la mijlocul brațului activ verigă; capetele brațului orizontal de sus barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; cel din partea dreapta cu gura în jos; cel din partea stângă cu gura în sus
- tip VII ancoră; la mijlocul brațului activ de jos verigă; capetele brațului orizontal de sus simple; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; peștii sunt cu gurile în jos
- tip VIII ancoră; la mijlocul brațului activ o verigă; capetele brațului orizontal barate; pe bara verticală stă un delfin înfășurat pe ea; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus
- tip IX ancoră; la mijlocul brațului activ de jos o verigă; brațul orizontal de sus simplu; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; pe colții brațului activ de jos câte o pasăre? pește?

Interpretările care se pot da sunt relativ simple dacă preluăm ipotezele lui Henri Leclercq:

Crucea și ancora (ca substitut al ei) reprezintă fie pe Mântuitor, fie chiar Biserica. În cazul crucii cu capetele barate și în cazul ancorei, se poate interpreta ca stabilitate, respectiv tăria Bisericii în fața dificultăților vieții.

Peștii cu gura în sus spre bara orizontală a crucii sau cea a ancorei îi reprezintă pe credincioșii care se îndreaptă spre mântuire prin împărtășirea cu Cristos (prin euharistie); în cazul ancorei care are ca braț orizontal de sus un pește este clar că avem de a face cu euharistia⁴¹.

Peștii cu gura în jos, care se întâlnesc deocamdată numai în cazul când crucea este disimulată prin ancoră, reprezintă credincioșii care își manifestă tăria, stabilitatea credinței.

În cazul reprezentărilor în care un pește stă cu gura în sus, iar perechea lui stă cu gura în jos (fie într-o parte, fie în alta a barei verticale) ne putem gândi că avem de a face cu credincioși care, pe de-o parte, își manifestă dorința de a se uni cu Cristos (în cazul peștelui cu gura în sus) și, pe de altă parte, dorința de a-și manifesta stabilitatea credinței.

Cronologie

Datarea intaliilor din această grupă (indiferent de tip) este (am văzut mai sus) dificil de stabilit. Totuși în cazul pieselor cu datare mai sigură, determinată de specialiști în domeniu, și care pot fi încadrate în sec. II, se poate lărgi datarea la sec. II–III pentru că geme de același tip sunt datate și în secolele III–IV.

Procesul de incizare al intaliilor cu simbolul crucii sau ancorei este tot atât de vechi ca și procesul de elaborare de inscripții cu aceste simboluri. Am putea spune chiar că acest proces de incizare este paralel cu începutul misiunii unde inelele cu astfel de geme jucau rolul de semne de recunoaștere. Una din cele mai vechi geme care poartă simbolul crucii a fost descoperită la Gaza (Palestina): este vorba de o piesă din jasp roșu pe care apare o cruce nimbată lângă care stau un bărbat și o femeie⁴². A fost datată la începutul sec. II p. Chr. O altă gemă tot atât de timpurie se află în colecția de antichități a Muzeului Britanic; pe bara verticală a unei ancore este înfășurat un delfin⁴³. Începând cu sec. II drumul asocierii crucii cu peștele, a substitutelor crucii cu pește a deschis drum și gemelor din grupa de care ne ocupăm noi aici.

Dacă pornim deci de la afirmația lui H. Leclercq⁴⁴ care, vorbind despre datarea simbolurilor, susținea că la Roma peștele și ancora sunt contemporane și datează din timpurile apostolice (deci sec. I p. Chr.) putem considera că gemele din această grupă pot fi datate fără teama de a greși în sec. II–III p. Chr.

Avem desigur și piese care datează mai devreme (cum ar fi o piesă găsită în catacomba Priscilei din Roma⁴⁵) dar și mai târziu, până pe la începutul sec. IV p. Chr.⁴⁶.

Despre o camee cu reprezentarea ancorei asociată cu doi pești

La seria de intalii, care rămân ca obiecte dominante numeric pentru reprezentările de care ne ocupăm aici, se adaugă acum în mod întâmplător și o camee. Piesa a fost găsită

⁴¹ cf. H. Leclercq, *Symbolisme*, col. 1788.

⁴² *DACL*, III, 2, col. 3048, nr. 3356.

⁴³ *Ibidem*, col. 3040.

⁴⁴ *Ibidem*, V, 2, col. 2377.

⁴⁵ J.P. Kirsch, *Ancre*, col. 2016, nr. 569.

⁴⁶ cf. H. Leclercq, France, în *DACL*, V, 2, col. 2116–2575.

la Durostorum (Moesia II) într-un context târziu: începutul secolului IV *p. Chr.* Fiind găsită într-un mormânt de martiri caracterul creștin nici nu se mai discută. Probabil că avem de a face cu o dovadă în plus că asociația aceasta de simboluri era răspândită și pe alte grupe de artefacte, completând reprezentările de pe intalii.

În concluzie putem spune că:

- repertoriul pe care l-am întocmit, chiar și cu numărul lui redus de piese, a dovedit că permite să se facă o primă organizare tipologică a reprezentărilor de pe intaliile din această grupă.
- piesele se repartizează foarte diferit în diversele provincii ale Imperiului, dar repartizarea lor sugerează o răspândire omogenă în strânsă legătură cu dezvoltarea teritorială a Bisericii.
- varietatea tipurilor dovedește, pe de-o parte, că numărul de piese în circulație era mare, că aveau loc important în misiune, iar pe de altă parte cunoștințe teologice profunde.

Repertoriul de piese

Geme cu cruce și peștii așezați cu gura în sus pe lângă bara verticală

Figura 2

1. Gemă; roca neprecizată; forma ovală; dimensiuni neprecizate; cruce latină cu bara verticală lungă; la capătul de jos barată; brațul orizontal scurt; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus (spre brațul orizontal) f.l.d.; datarea nespecificată

Bibliografie: H. Leclercq, gemmes în *DACL* VI. 1, 1924, col. 824–825, nr. 4977; *DACL* VII. 2., 1927, col. 2070, nr. 234

2. Gemă; din cornalină; formă rotundă, d = 9 mm; cruce latină la mijloc; bara verticală lungă; brațul orizontal mai scurt; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus (lipit de brațul orizontal; Reșca/Romula. Dacia Inferior); sec. II *p. Chr.*

Bibliografie: N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea: Editura Episcopiei Ortodoxe de Oradea 1988, 172, pl. XVI B.b.5 (cu toată bibliografia anterioară)

3. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc cruce latină; bara verticală lungă; brațul orizontal mai scurt; pe de-o parte și alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus, atingând aproape brațul orizontal; f.l.d; datare nespecificată.

Bibliografie: F.J. Dölger, *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit*, Münster: Verlag der Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung 1928, Taf. 208, nr. 5

Figura 3

4. Gemă; din sardonix; formă octogonală ovaloidă; dimensiuni 15 × 7,5 mm; la mijloc cruce latină; bara verticală lungă este barată la ambele capete cu două bare mici; și brațul orizontal este barată la capete; de-o parte și de alta a barei verticale câte un

pește cu gura în sus; peștii sunt redați cam schematic; Tespeni/Crimeea (Moesia Inferior); într-un cimitir; sec. II *p. Chr.*

Bibliografie: V.V. Maiko, *Ranobristianske zhadnika na Saltovo- Maistkomu poselenii Tapaeni u Pivadenno-Shiadno Krimu*, Naționalna Akademia Nauk Ukrainii, Arheologia Kiev 2002, 137–138 nr.1

5. Gemă; roca neprecizată; forma ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc cruce latină; capătul de sus al barei lungi barat; brațul orizontal barat; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; f.l.d.; datarea neprecizată.

Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 825, fig. 4978; *DACL* VII. 2, col. 2070, nr. 235

6. Gemă; rocă neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc cruce latină; capătul de sus al barei verticale lungi este barat; capetele brațului orizontal sunt barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus spre brațul orizontal; peștii realizați foarte schematic; Novo Otradnoe / Crimeea (Moesia Inferior); sec. III *p. Chr.*

Bibliografie: P.D. Diatropov, The spread of Christianity in the Bosphorus in the 3rd–6th centuries. in *Ancient civilizations from Scythia to Siberia*. V. Leiden-Köln 1998, 225, fig. 1; V.V. Maiko, *Ranobristianske zhadnika na Saltovo*, 137–138; nr. 2; N. Gudea, D. Chiu, Descoperiri arheologice creștine preconstantiniene în provinciile romane din jurul Daciilor, *StudiaUBB. Theologia Catholica* LI, 1, 2005, 44, nr. 26/4a

7. Gemă; din jasp roșu; formă hexagonală alungită; dimensiuni 10,5 × 9 mm; la mijloc cruce latină; capetele barei verticale lungi barate; capetele brațului orizontal barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus (gura larg deschisă); f.l.d.; datare sec. III–IV *p. Chr.*

Bibliografie: J. Garbsch, B. Overbeck, *Spätantike zwischen Heidentum und Christentum*, München: Prähistorische Staatssammlung 1989, 224–225 A9

8. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc cruce latină; capetele de sus și jos ale barei verticale lungi sunt barate; capetele brațului orizontal barate; de-o parte și de alta a barei verticale, câte un pește cu gura în sus, aproape lipită de brațul orizontal; f.l.d.; nu a fost datată.

Bibliografie: R. Forrer, *Die frühchristliche Alterthümer aus dem Gräberfelder von Achmin Panopolis*, Strassbourg: Druck von F. Lohbauer in Zürich 1893, Taf. LVI/1135

9. Gemă; din carneol; de culoare galben-orange; formă ovală; marginile afectate de fracturi mici; dimensiuni 10,5 × 9 mm; la mijloc cruce latină; capătul de sus al barei verticale lungi barat; capetele brațului orizontal barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; gurile peștilor sunt foarte apropiate de brațul orizontal; f.l.d.; sec. II *p. Chr.*

Bibliografie: Catalog Rome, *Frühchristliche Kunst aus Rom*, Bonn: Verein Villa Hügel e.v. Essen 1962, 189, nr. 386

10. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc cruce latină; capătul de sus al barei verticale lungi barat; capetele laterale ale brațului orizontal barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus, spre brațul orizontal; peștii redați foarte schematic; Bosphorus (regatul Bosporan); sec. II–III *p. Chr.*

Bibliografie: *Antičnie gosudarstva Severnogo Pricernomoria*, Moskva: Izdatelstvo „Nauka” 1984, 316, pl. XXXVI/20; N. Gudea, D. Chiu, *Descoperiri arheologice creștine* 76, fig. 26/4b

11. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc cruce latină; capătul de sus al barei verticale lungi este barat; capetele laterale ale brațului orizontal barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus, spre brațul orizontal; Achmin Panopolis (Egyptus); sec. II *p. Chr.*
Bibliografie: R. Forrer, *Die frühchristliche Altertümer* 316. pl. XXXVI, nr. 1134

Figura 3

12. Gemă; din carneol; formă ovală; dimensiuni 9 × 7 mm; la mijloc cruce latină; capetele de sus și jos ale barei verticale lungi sunt barate; capetele laterale ale brațului orizontal barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; gurile peștilor se află în dreptul barelor mici de la capetele brațului orizontal; Intercisa/Dunaújváros (Pannonia Inferior); castru; sec. II–III *p. Chr.*
Bibliografie: Th. Gesztelyi, *Antike Gemmen im ungarischen Nationalmuseum*, Budapest: Drukerei des Ungarischen National museums 2002, 153, nr. 231
13. Gemă; din calcedonie; formă ovală; dimensiuni: 11 × 9 mm; la mijloc cruce latină; bara verticală lungă se termină cu bara orizontală; capătul de sus al părții ovale este fracturat; de-o parte și de alta a barei lungi câte un pește cu gura în sus; întreaga imagine apare foarte schematizată; f.l.d.; sec. II *p. Chr.*
Bibliografie: Th. Gesztelyi, *Antike Gemmen*, 153, nr. 232

Piese neilustrate

- Gemă; din cornalină orange; forma ovală; dimensiuni neprecizate; la mijloc cruce latină; capetele de jos și de sus ale barei lungi verticale sunt barate; capetele laterale ale brațului orizontal simple; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; Constantinopol (Thracia); sec. II *p. Chr.*
Bibliografie: H. Leclercq, *gemmes*, col. 820, nr. 4954; *DACL* VI. 2, (1927), col. 2069, nr. 312
- Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiuni neprecizate; la mijloc cruce latină; capetele de jos și sus ale barei verticale lungi barate; capetele brațului orizontal simple; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; pe contur inscripția *ISUS/HRISTOS* (sus-jos)
Bibliografie: H. Leclercq, *gemmes*, col. 827, nr. 4981; *DACL*, col. 2071, nr. 238

Geme cu cruce și cu peștii orientați diferit

Figura 5

14. Gemă; fragment; se păstrează jumătatea de sus; formă ovală; din onix; dimensiunile neprecizate; bara verticală lungă simplă; brațul orizontal are forma unui pește cu gura spre stânga; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; cel din partea stângă este cu gura în sus; cel din partea dreaptă este cu gura în jos; f.d.l.; nu a fost datată.

Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 827–825, nr. 4981; *DACL*, col. 2070, nr. 231

15. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc cruce latină; capetele brațului vertical lung sunt ascuțite (cel de sus apare triunghiular); capetele brațului orizontal sunt barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; cel din stânga este cu gura în jos; cel din dreapta este cu gura în sus; realizare de slabă calitate; f.l.d.; nu a fost datată.

Bibliografie: F.J. Dölger, *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit*, Münster: Verlag der Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung 1928, Taf. 209, nr. 8

Geme cu ancoră și cu peștii orientați cu gura în sus

Figura 6

16. Gemă; roca neprecizată; forma ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc ancoră; brațul activ în partea de jos; bara verticală lungă și barată la capăt; brațul orizontal are capetele barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus spre brațul orizontal; în câmpul lateral inscripție; *IH-TYS*; f.l.d.; datarea nu este precizată.

Bibliografie: F.J. Dölger, *Der Heilige Fisch in den Religionen und in Christentum*, Münster Verlag der Aschendorfer Verlagsbuchhandlung 1922, pl. 208, nr. 5–5a

17. Gemă; din sardonix; formă octogonală (cu laturi egale); la mijloc ancoră; brațul activ din partea de jos minuscul; brațul orizontal de sus de dimensiuni mai mari și cu capete barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; lateral și în partea de sus inscripție: *I(sus) H(ristos) SOT(er)*; f.l.d.; nu a fost datat;

Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 825, nr. 4980; *DACL*, col. 2071, nr. 237

18. Gemă; din cornalină roșie; formă ovală; dimensiunile nu sunt precizate; la mijloc ancoră; brațul activ de jos scurt; bara verticală se termină în brațul orizontal; acesta are capetele simple; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; lateral pe contur inscripție *I-H-T-Y S*; f.l.d.; nedată.

Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 819, nr. 4955

19. 19. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; brațul activ al ancorei are la mijloc o verigă; capătul de sus al barei verticale se termină cu o verigă; capetele brațului orizontal de sus sunt barate; de-o parte și de alta a barei verticale se află câte un pește cu gura în sus, spre bara orizontală; pe contur inscripția *METAST-ASES*; f.l.d.; datarea nu este dată.

Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 824, nr. 4975; *DACL*, col. 2070, nr. 232

20. 20. Gemă; din cornalină orange; formă ovală; dimensiunile: 12 × 16 mm; ancoră în poziție centrală; brațul activ de jos foarte mic; capătul de sus al barei verticale barată; capetele brațului orizontal barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus, până chiar la brațul orizontal; lateral pe contur inscripția: *IHT-YS*; f.l.d. nedată.

Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 820, nr. 4954; *DACL*, col. 2069, 212

21. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; ancoră la mijloc; brațul activ de jos mare; bara verticală se termină cu un buton; capetele brațului orizontal de sus barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; gurile peștilor sunt lipite de brațul orizontal; Egyptus; datare în sec. II–III *p. Chr.*
Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 821, nr. 4976; *DACL*, col. 2070 nr. 233

Geme cu ancoră și doi pești orientați diferit

Figura 7

22. Gemă; din cornalină; formă ovală; dimensiunile neprecizate; ancoră la mijloc; în partea de mijloc a brațului activ are o verigă; bara verticală se termină cu o verigă; capetele brațului orizontal de sus sunt barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește: cel din partea stângă stă cu gura în sus; cel din partea dreaptă stă cu gura în jos; f.l.d.; nedată.
Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 826, nr. 4988; *DACL*, col. 2071, nr. 246
23. Gemă; din jasp roșu; formă ovală; dimensiunile neprecizate; în centru ancoră; la mijlocul brațului active de jos o verigă; la capătul de sus al barei verticale, verigă; brațul orizontal de sus scurt; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; cel din partea stângă (despre care H. Leclercq scrie că este „larvă”) cu gura în sus; cel din partea dreaptă cu gura în jos; f.l.d.; nedată
Bibliografie: Leclercq, gemmes, col. 801, nr. 4928
24. Gemă; din lapis lazuli; formă ovală; dimensiunile 15 × 9 mm; în centrul piesei o ancoră; brațul activ de jos este mare și are la mijloc o verigă; la capătul de sus al barei verticale altă verigă; capetele brațului orizontal de sus sunt barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; cel din partea stângă este cu gura în sus; cel din partea dreaptă stă cu capul în jos; f.l.d.; nedată.
Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 826, nr. 4986; *DACL*, col. 2071, nr. 345
25. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc ancoră; brațul activ de jos are la mijloc o verigă; capătul de sus al barei verticale se termină într-o verigă; capetele brațului orizontal de sus sunt barate; de-o parte și de alta a barei verticale se află câte un pește; cel din partea stângă stă cu capul în sus; cel din partea dreaptă stă cu capul în jos; f.l.d.; nedată.
Bibliografie: F.J. Dölger, *Der Heilige Fisch*, pl. XCVII, 11
26. Gemă; din calcedonie; formă ovală; dimensiuni neprecizate; în mijloc ancoră; brațul activ de jos are la mijloc o verigă; la capătul de sus al barei verticale se află o cruce mică; brațul orizontal are capetele barate; pe brațul activ al ancorei se află două ramuri de măslin care ajung (în sus) până la brațul orizontal; pe brațul orizontal stau doi porumbei cu ciocurile spre bara verticală; de-o parte și de alta a barei verticale se află câte un pește; cel din partea stângă stă cu capul în sus; cel din partea dreaptă stă cu capul în jos; f.l.d.; nedată.
Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 831, nr. 5010; J.P. Kirsch, ancre în *DACL* I. 2, col. 2022; nr. 577; F.J. Dölger, *Der Heilige Fisch*, pl. XCVII, 8

27. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijloc ancoră; dimensiuni mici; bara verticală este simplă; brațul orizontal este scurt; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; cel din partea dreaptă stă cu gura în jos; cel din partea stângă stă cu gura în sus; pe exterior în partea dreaptă și stângă: *PELAG-I*; f.l.d.; nedată.

Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 825, nr. 89, fig. 4979; *DACL* col. 2070, nr. 236

28. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; în centru ancoră; la mijlocul brațului activ al ancorei o verigă; la capătul de sus al barei verticale altă verigă; capetele brațului orizontal sunt barate; de-o parte și de alta a barei verticale se află câte un pește; cel din partea stângă stă cu gura în sus; cel din partea dreaptă stă cu gura în jos;

Bibliografie: R. Forrer, *Die frühchristliche Alterthümer*, nr. 136 a

Figura 8

29. Gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; în mijlocul piesei ancoră; brațul activ de jos are la mijloc o verigă; capetele brațului orizontal de sus sunt barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; cel din partea stângă cu gura în jos; cel din partea dreaptă cu gura în sus; f.l.d.; nedată

Bibliografie: R. Forrer, *Die frühchristliche Alterthümer*, nr. 1136 b

30. Gemă; din carneol; formă ovală; partea superioară afectată de o fractură; dimensiunile nu sunt date; la mijlocul piesei ancora; brațul activ de jos este foarte mare, atinge marginile piesei; are la mijloc o verigă; brațul orizontal de sus nu se vede bine; de-o parte și de alta a barei verticale se află câte un pește; cel din partea dreaptă stă cu gura în sus; cel din partea stângă stă cu gura în jos; Salona (Dalmația), sec. III–IV

Bibliografie: *Bull. Dalmat Split* 37, (1914), 122–133

Geme cu ancoră asociată cu doi pești cu gura în jos

31. Gemă; din onyx; formă ovală; dimensiunile nu sunt precizate; la mijlocul piesei ancoră; la mijlocul brațului activ de jos un buton care se voia verigă; capătul de sus al barei se termină simplu deasupra brațului orizontal; brațul orizontal scurt și simplu; de-o parte și de alta a barei verticale se află câte un pește; ambii sunt cu gura în jos; f.l.d.; nedată

Bibliografie: J.P. Kirsch, ancre, col. 2018, nr. 572

32. Gemă; din sardonix; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; în centru ancoră; la mijlocul brațului active de jos (care provine de la o verigă); bara verticală se termină în brațul orizontal de sus; acesta este foarte scurt; de-o parte și de alta a barei verticale se află câte un pește; capetele peștilor sunt îndreptate în jos; f.l.d.; nedată

Bibliografie: H. Leclercq, gemmes, col. 826, nr. 4984; *DACL*, col. 2071, nr. 243

Neilustrate

- gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; la mijlocul brațului de jos activ are verigă; la capătul de sus al barei verticale altă verigă; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește; ambii sunt cu gura deschisă în jos; lateral inscripție *IE-SU*; f.l.d.; nedată
- Bibliografie: H. Leclercq, *ixtys*, în *DACL* VII. 2, (1927) col. 2068, nr. 189, fig. 6107
- *idem*; Leclercq, *gemmes*, col. 2017, fig. 4985
- *ibidem*, col. 838, nr. 5052
- *ibidem*, col. 838, nr. 5056

33. Gemă; jasp roșu; formă ovală; dimensiuni 10 × 13 mm; în centrul piesei ancora; la mijlocul brațului activ are o verigă; la capătul de sus al barei verticale altă verigă; capetele brațului orizontal de sus sunt barate; pe bara verticală este reprezentat un delfin înfășurat pe ea; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; Roma (Italia); înainte de sec. III p.Chr.

Bibliografie: Catalog Rome, 190, nr. 390

34. Gemă; roca neprecizată; formă ovală spre rotund; dimensiunile nu sunt date; în centrul piesei ancoră; la mijlocul brațului activ de jos se află o verigă; la capătul de sus al barei verticale altă verigă; capetele brațului orizontal de sus se termină în butoni; sub brațul orizontal de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; pe colții brațului activ de jos câte un pește cu gura spre bara verticală; Salona (Dalmția); sec. II p.Chr.

Bibliografie: *Salona Cristiana*, Split 2004, pl. 18, 255, nr. 3–5

Neilustrate

- gemă; din jasp verde; formă ovală; dimensiunile nu sunt date; în centrul piesei ancoră; la mijlocul brațului activ de jos se află o verigă; la capătul de sus al barei verticale altă verigă; brațul orizontal de sus este scurt; capetele lui sunt barate; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în sus; pe exterior legenda *P-L-A*; f.l.d.; dată neprecizată

Bibliografie: H. Leclercq, *gemmes*, col. 831, nr. 5013

- gemă; roca neprecizată; formă ovală; dimensiunile nu sunt precizate; în centrul piesei ancoră; pe brațul inferior activ o verigă; la capătul de sus al barei verticale altă verigă; de-o parte și de alta a barei verticale câte un pește cu gura în jos; f.l.d.; datarea nu este precizată

Bibliografie: H. Leclercq, *ixtys*, col. 2068, nr. 89, fig. 6107

Figura 9

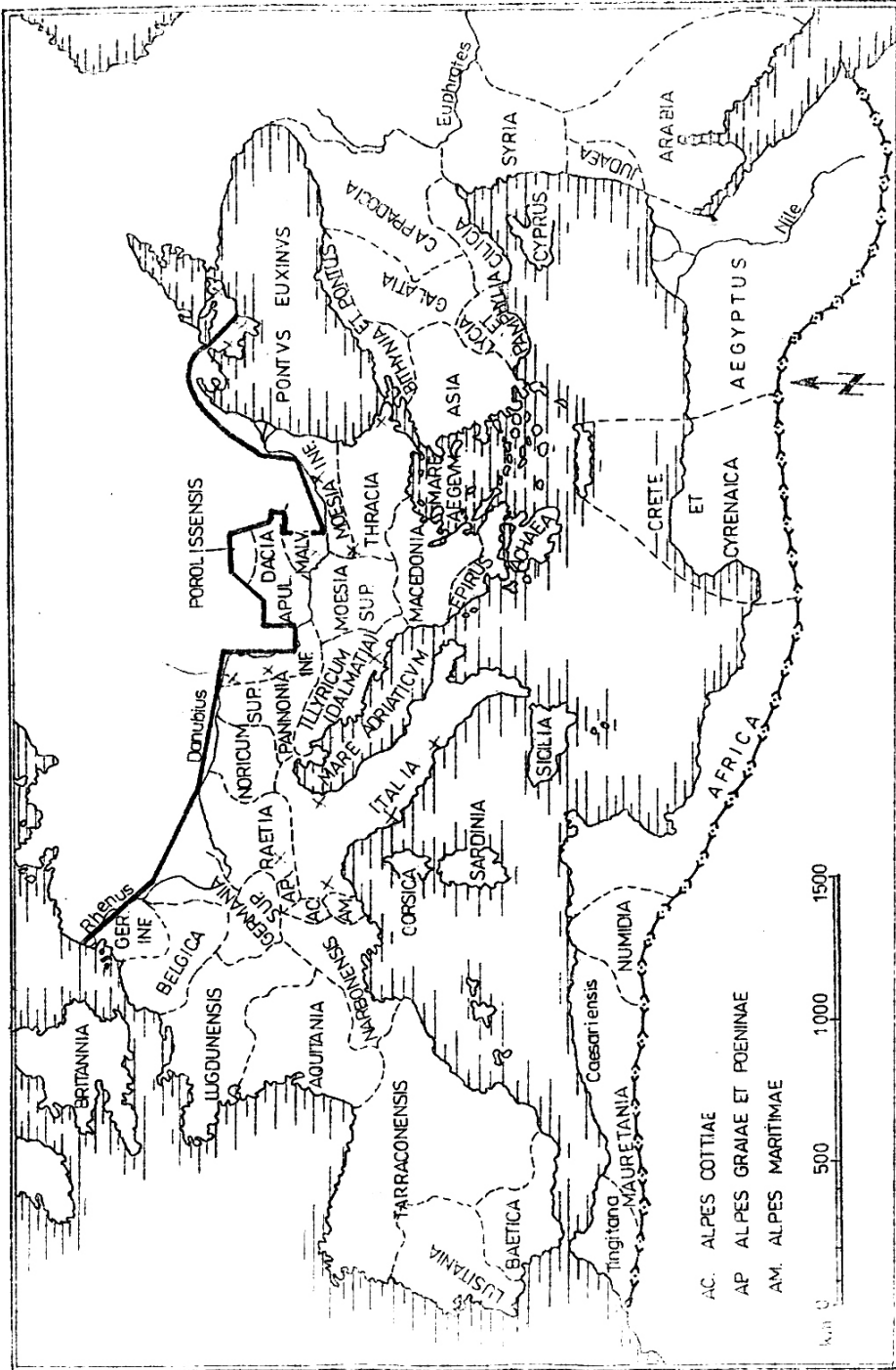
Camee

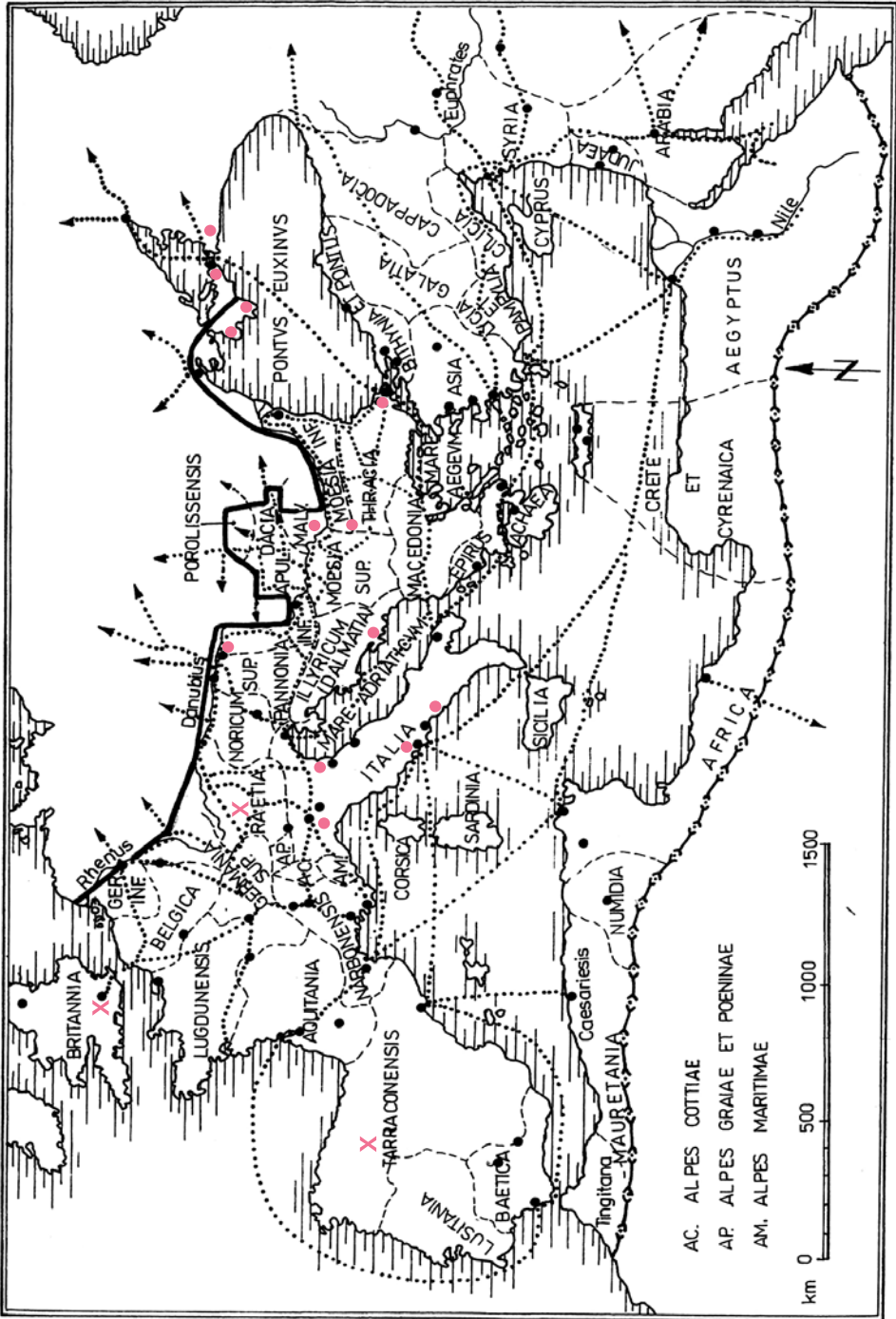
35. Camee; roca neprecizată; formă ovală; montată în inel; dimensiuni 21 × 17 mm; în centrul piesei ancoră; la mijlocul brațului activ de jos o verigă; la capătul de sus

al barei verticale altă verigă; brațul orizontal lung; de-o parte și de alta a brațului vertical câte un pește cu gura în sus; gurile peștilor ating brațul orizontal de sus; Durostorum (Moesia Inferior); sec. IV

Bibliografie: G. Atanasov, Anneau d'or avec camée provenant de la tombe de martyrs de Durostorum de debut de IV^e siècle, *Acta Terrae Septemcastrensis*, VI. 1, 2007, 19–22; N. Gudea, Note de arheologie creștină. 7. Despre un inel de aur cu gemă cu simboluri creștine de la Durostorum (Moesia II). în *StudiaUBB, Theologia Catholica* LIII. 1, 2008, 73–78

DESPRE INTALIILE CU REPREZENTAREA CRUCII ȘI ANCOREI CU DOI PEȘTI
(RĂSPÂNDIRE, TOPOLOGIE, CRONOLOGIE)





DESPRE INTALIILE CU REPREZENTAREA CRUCII ȘI ANCOREI CU DOI PEȘTI
(RĂSPÂNDIRE, TOPOLOGIE, CRONOLOGIE)



Figura 1

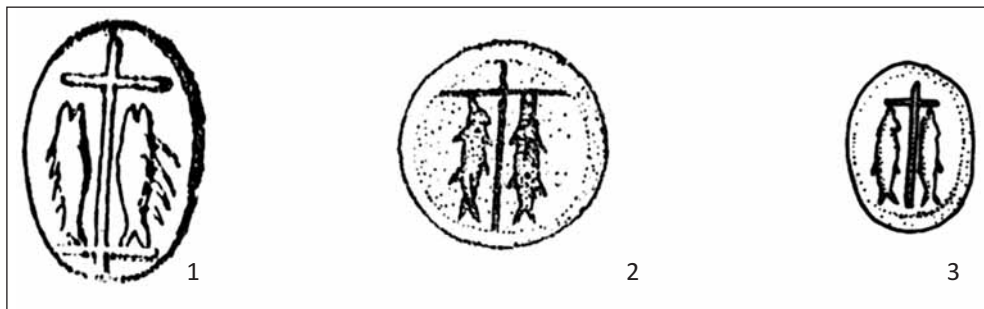


Figura 2

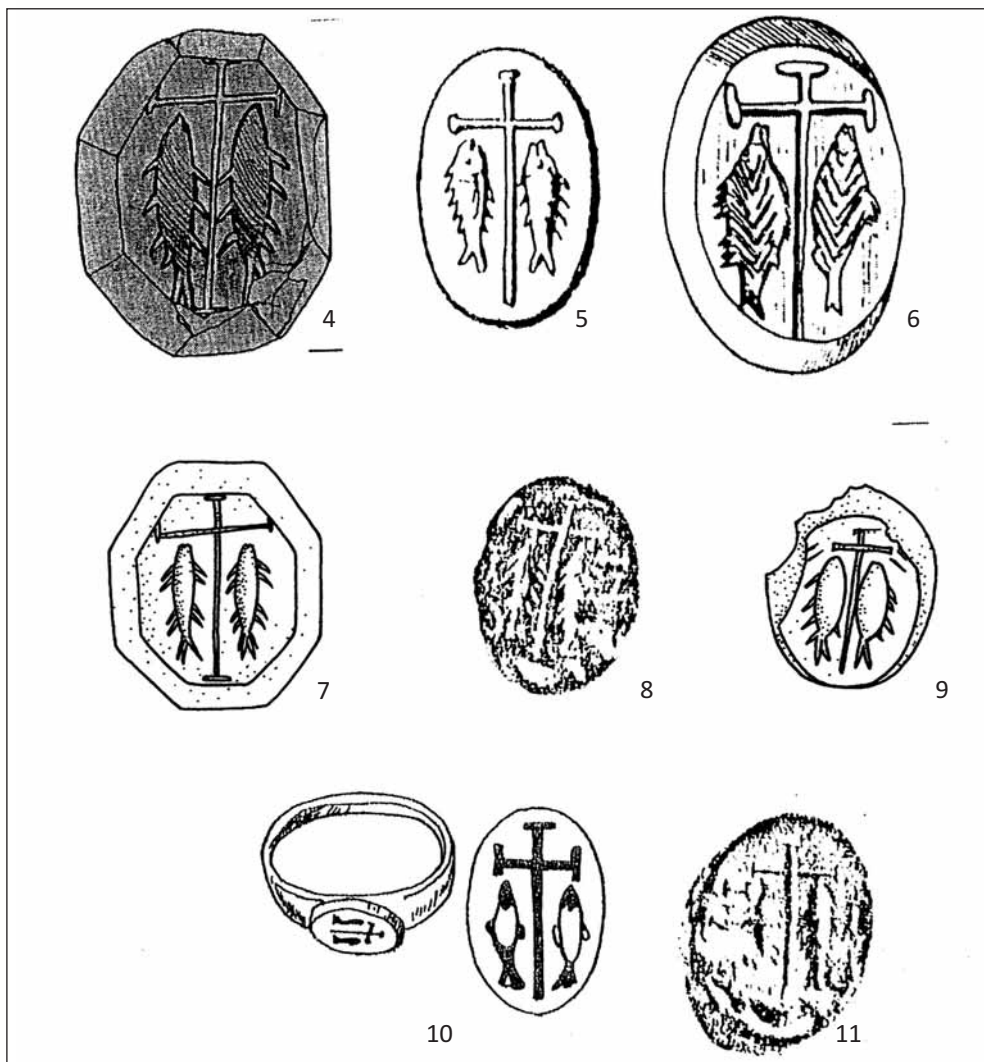


Figura 3

DESPRE INTALIILE CU REPREZENTAREA CRUCII ȘI ANCOREI CU DOI PEȘTI
(RĂSPÂNDIRE, TOPOLOGIE, CRONOLOGIE)

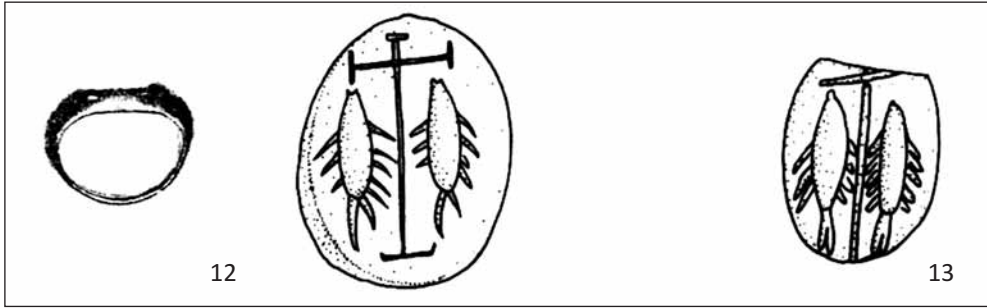


Figura 4

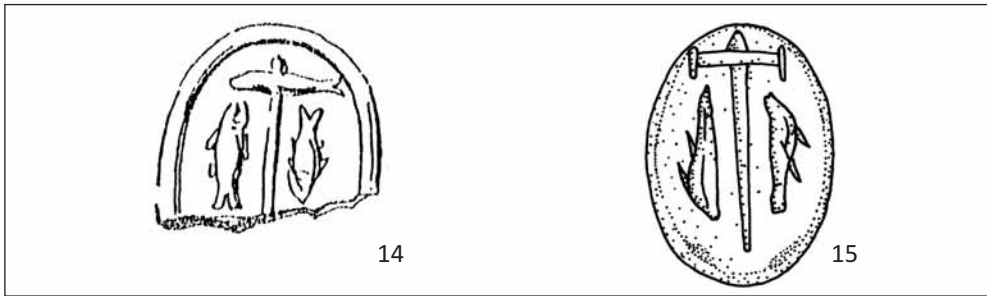


Figura 5

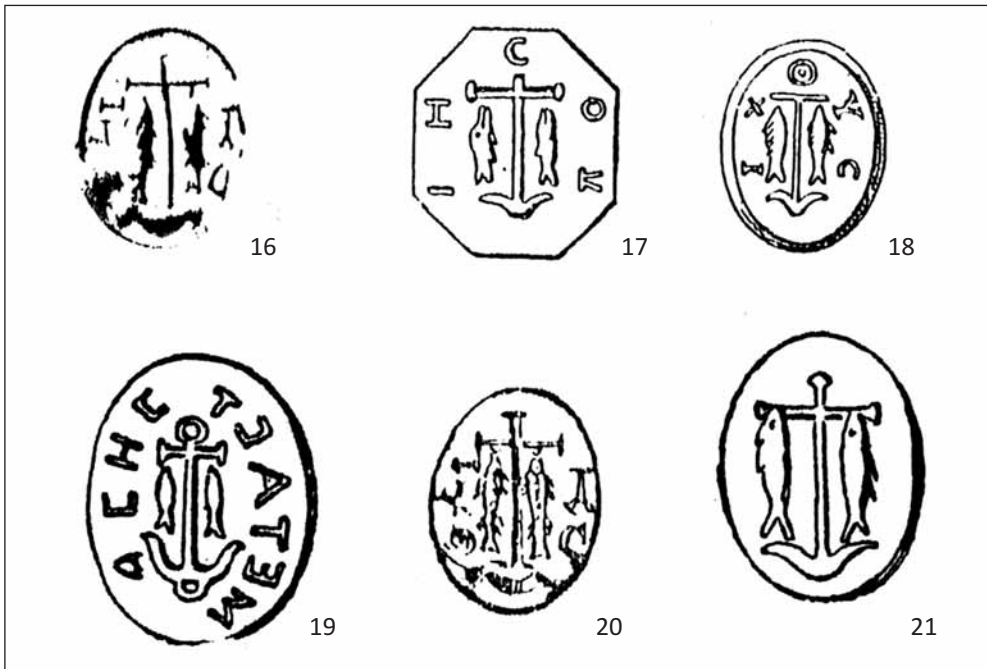


Figura 6

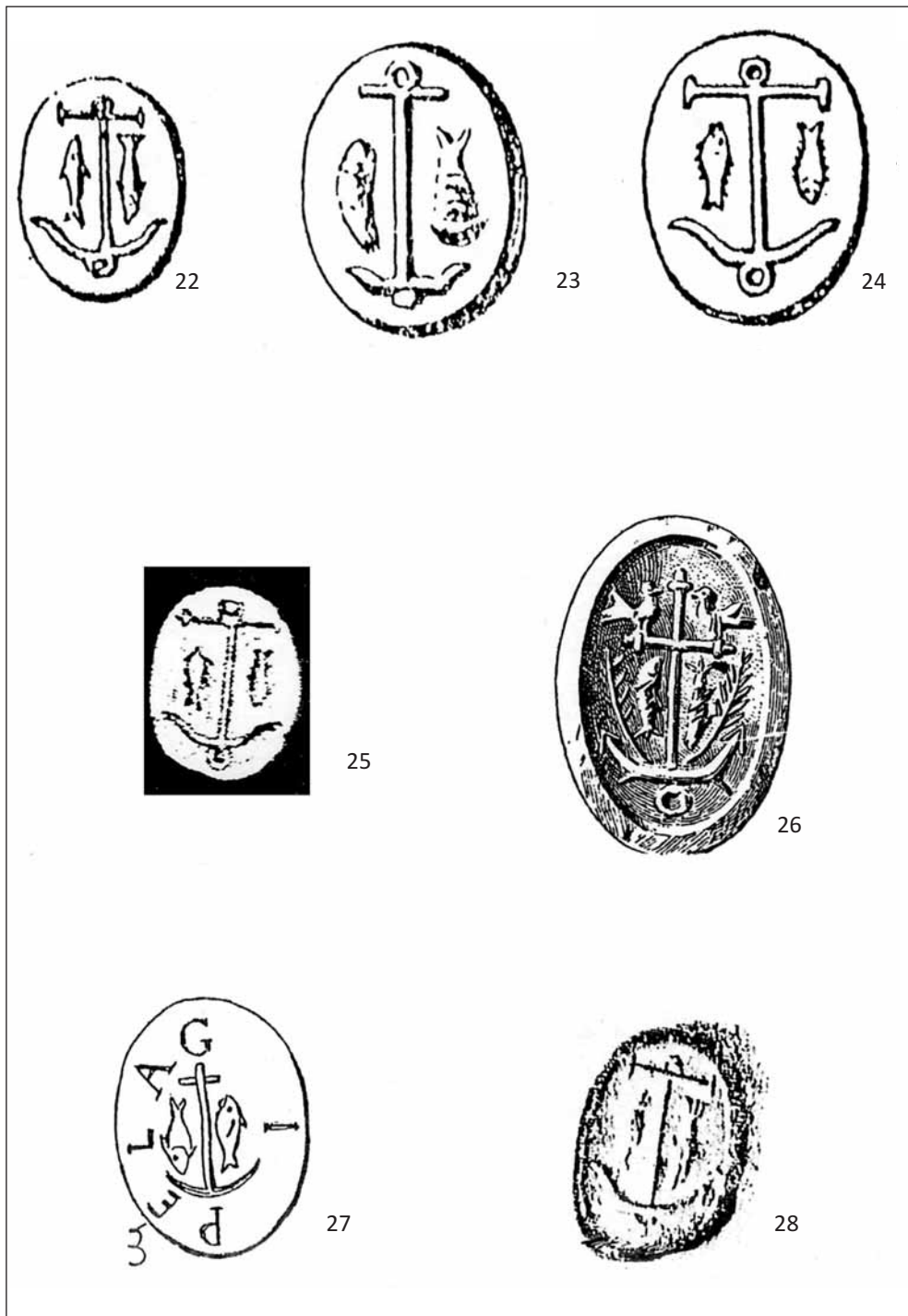


Figura 7

DESPRE INTALIILE CU REPREZENTAREA CRUCII ȘI ANCOREI CU DOI PEȘTI
(RĂSPÂNDIRE, TOPOLOGIE, CRONOLOGIE)

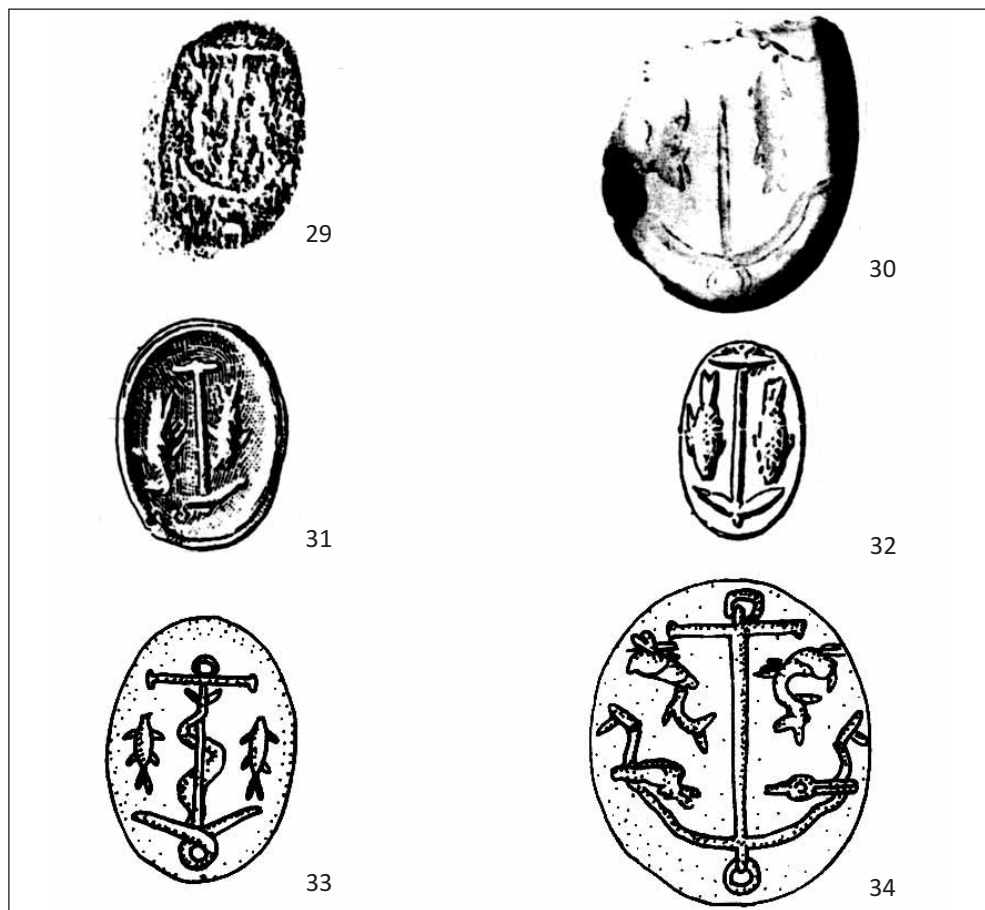


Figura 8

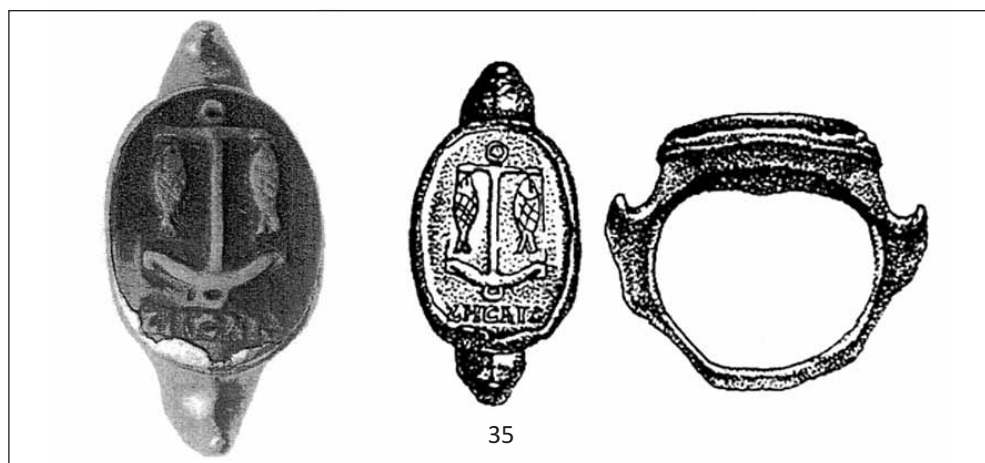


Figura 9

DESPRE DREPTURILE ȘI ÎNDATORIRILE MITROPOLIȚILOR DIN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA¹

Ana Victoria SIMA

Abstract: On rights and duties of the Romanian Greek-Catholic Church's metropolitans in the second half of the 19th century. The establishment, for the Romanian Greek-Catholics, of the metropolitan province of Făgăraș and Alba, in 1850–1853, brought for the first time in the attention of the Holy See the problem of metropolitans' rights and duties. As a newly established canonic institution, the metropolitan and its officials were to be abided by a juridical-ecclesiastic status which would conciliate, to the best of one's possibilities, the stipulations of the Eastern canonic law with the prerogatives and the duties of Roman archbishops. The lack of some stipulations on that matter in the metropolitan's establishment *bull*a led to the fact that the debates and controversies on the metropolitans' rights and duties in the Romanian Greek-Catholic Church lasted more than two decades from the establishment of the metropolitan province. It was until the first provincial synod in 1872 that the Holy See, by the instrumentality of the De Propaganda Fide Congregation, decided the problem concerning the metropolitans' prerogatives and duties in the Romanian Greek-Catholic Church. The issued profile proves the fact that the tendency generally evinced by the Holy See was that of visibly restraining the metropolitan authority and subordinating it to the specific limits of Roman archbishops. In the case of the mitre in the Romanian Greek-Catholic Church, Rome's repeated interventions finally led to a new institutional reality which no longer held but partially the rights and the prerogatives of the Eastern metropolitans.

Keywords: Romanian Greek-Catholic Church, Holy See, metropolitan prerogatives, Catholic Church, Transylvania, Habsburg Monarchy, Modern Age.

Atunci când papa Pius al IX-lea a aprobat, în 1853 prin bulla *Ecclesiam Christi*², decizia împăratului Francisc Iosif de a înființa provincia mitropolitană de Făgăraș și Alba Iulia, în Transilvania a apărut o structură instituțională nouă și odată cu ea o nouă dem-

¹ Articol publicat în cadrul proiectului CNCSIS-PN-II-ID-PCE-2007-1: Cartea bisericească greco-catolică și societatea românească din Transilvania (1850/1948), director: conf. dr. Cristian Barta, perioada 2007–2010.

² R. De Martinis, *Juris Pontificii de Propaganda Fide*, vol. VI (1846–1878) Pars Prima, Romae: Typographia polyglotta S.C. de propaganda Fide 1894, 203–209.

nitare arhierescă: aceea de arhiepiscop și mitropolit. Cu toate că pentru românii uniți actul în sine a avut valoarea unei *repuneri în drepturi*, a unei *restaurări*, care răspundea unei aspirații manifestate constant în Biserica unită³, vreme de un secol și jumătate de la Unire, provincia mitropolitană creată în 1850–1853 era de fapt o instituție canonică nouă. La fel și demnitatea mitropolitană.

Noutatea ei a făcut ca încă de la înființare, Sfântul Scaun să nu știe cum să se raporteze la noua demnitate ecleziastică. Se admitea doar că, fiind vorba de o Biserică unită cu cea romană, organizarea ei trebuia să urmeze modelul instituțional și disciplinar al Bisericilor răsăritene. Nu știa în schimb: cum trebuia desemnat viitorul mitropolit? Care urmau să-i fie drepturile și competențele? Erau nelămuriri și întrebări care porneau de la situația particulară a uniților din Transilvania în contextul noii lor organizări mitropolitane și a mutațiilor politico-religioase din monarhia austriacă, la mijlocul secolului al XIX-lea.

Interesant este că nici elita clericală și intelectuală a Blajului nu avea o idee foarte clară despre cum trebuia să arate instituția lor mitropolitană. Știau doar că viitorul mitropolit trebuia să fie ales, să aibă drept de a „ține” sinod și să fie independent de orice altă jurisdicție străină, cu excepția Scaunului apostolic roman. De pildă, în cererea adresată împăratului, cu prilejul sinodului electoral al episcopiei de Făgăraș din 1850, se cerea „reșezarea” mitropoliei, iar arhierelui ei „să fie capul Bisericii romane greco catolice atârnată singur de la apostolicul tron al Măriei Voastre, și în celea spirituale nemjlocit de la Scaunul apostolic din Roma veche... să aibă putere legiuită și nerestrânsă a-și ține sinodul după vechea sa datină în tot anul”⁴. Nici în propunerea episcopului de Oradea, Vasile Erdely⁵, și nici în cea a vicarului Silvaniei, Alexandru Șterca Șuluțiu, formulate tot

³ C. Alzati, În Blaj la Mitropolie: continuitatea istorică și conștiința instituțională în Biserica Română din Transilvania, *Biserica română unită cu Roma, greco-catolică: istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei române unite cu Roma, greco-catolică la Blaj*, (Actele sesiunii de comunicări științifice internaționale de la Blaj, din 19–20 iunie 2003), Blaj: Buna Vestire 2003, 229; C. Ghișa, Cărțile de cult tipărite la Blaj în a doua jumătate a secolului XVIII, un mijloc de susținere a luptei de refacere a mitropoliei ardelen?, în *Biserica română unită cu Roma, greco-catolică: istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei române unite cu Roma, greco-catolică la Blaj*, (Actele sesiunii de comunicări științifice internaționale de la Blaj, din 19–20 iunie 2003), Blaj: Buna Vestire 2003, 255–261; O. Bârlea, Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj, *Perspective*, nr. 37–38, an X, 1987, 50–51; Greta Monica Miron, în *Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697–1782)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2004, 65–72.

⁴ I.M. Moldovan, *Acte sinodale ale Bisericii romane de Alba Iulia și Făgărașiu*, Blasiu-Sibiu: Tipografia lui S. Filtisch (W. Krafft) 1869, 83.

⁵ O.H. Pop, L'intervento presso la Corte di Vienna del vescovo Vasile Erdeli nel contesto della creazione della Metropolia unita della Transilvania, în *I Romeni e la Santa Sede. Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, (ed. îngrijită de I. Cârja), Bucarest-Roma: Scriptorium 2004, 105–116; G. Gorun, Rolul episcopului de Oradea Vasile Erdely în demersurile pentru înființarea mitropoliei românești a Transilvaniei, în *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică: istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma, Greco-Catolică la Blaj*, (Actele sesiunii de comunicări științifice internaționale de la Blaj, din 19–20 iunie 2003), Blaj: Buna Vestire 2003, 377–384.

în 1850⁶, în problema „reactivării” mitropoliei, nu existau precizări cu privire la drepturile mitropolitane și la limitele jurisdicției sale.

Ne putem întreba așadar, cum se explică lipsa unor asemenea prevederi, din moment ce statutul mitropolitan și demnitatea aferentă fuseseră o aspirație atât de viu manifestată și întreținută în ambianța ecleziastică a Blajului? Răspunsul rezidă probabil în moștenirea orientală a Bisericii române unite pe care o vedeau automat transferată și asupra noii provincii mitropolitane și a asupra drepturilor și jurisdicției mitropolitului. S-ar putea crede deci că nu au considerat necesară definirea foarte exactă a instituției mitropolitane, din moment ce odată „reactivată” ea urma să preia aceleași drepturi și prerogative ale mitropoliților din Biserica răsăriteană.

Dar tocmai lipsa unor precizări concrete, la care s-au adăugat apoi și reținerile Sfântului Scaun față de preluarea unui model sau a altuia din Bisericile catolice răsăritene, a făcut ca în bulla de înființare a provinciei mitropolitane problema desemnării mitropolitului și a prerogativelor lui să fie lăsată nesoluționată. În mod cu totul excepțional, Sfântul Scaun a lăsat atunci la latitudinea Vienei numirea primului mitropolit și a celor doi sufragani de Gherla și Lugoj, sub rezerva unor decizii ulterioare cu privire la modalitatea lor de desemnare. Conform așteptărilor, primul mitropolit a fost numit episcopul Alexandru Șterca Șuluțiu, ridicat odată cu episcopia sa la rang de mitropolit⁷. Cât privește prerogativele lui, acestea, împreună cu alte aspecte de organizare mitropolitană, urmau să fie aduse în dezbaterea primei reuniuni a episcopatului românesc, care trebuia să propună un proiect în acest sens⁸.

Au existat totuși câteva prevederi pe care Sfântul Scaun le-a dorit stabilite încă de la început. Una dintre ele se referea la impunerea *paliului*⁹, pe care mitropolitul unit trebuia să-l ceară papei, ca semn al jurisdicției recunoscute lui de Sfântul Scaun și al comuniunii cu suveranul pontif. O alta privea dreptul de sfințire al Mirului, recunoscut nu doar mitropolitului, ci și fiecărui episcop sufragan¹⁰. Se stabilea, de asemenea, obligativitatea mitropolitului, în calitate de arhiepiscop al episcopiei de Făgăraș, de a întocmi și a trimite Romei, din patru în patru ani, rapoarte asupra propriei eparhii, cunoscute sub numele de *relatări diecezane*. Tot aici se înscrie și obligativitatea depunerii profesiei de credință, prevăzută în bulla pontificală, pe care mitropolitul împreună cu episcopii nou numiți și cu membrii capitulurilor trebuiau să o depună în fața capitlului mitropolitan.

⁶ O. Bârlea, *Metropolia*, 218–221.

⁷ *Ibidem*, 292–293; Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia română unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853–1867)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2008, 46–49.

⁸ O. Bârlea, *Metropolia*, 279–281, 286.

⁹ *Paliul* (termen derivat din latinescul *pallium* – manta, pelerină de lână) se înscrie în categoria odăjdiiilor sacre utilizate în Biserica Catolică, fiind confecționat din lână albă, ornat cu șase cruci brodate cu mătase neagră, ale cărui extremități cad pe piept și pe spate și simbolizează mielul purtat de Bunul Păstor. Rezervat inițial doar papei, *paliul* a fost ulterior conferit și arhiepiscopilor, mitropoliților și primaților latini ca semn al jurisdicției delegate lor de Sfântul Scaun și al comuniunii particulare cu suveranul pontif. *Pallium*, <http://www.encyclopediacattolica.it/wiki/Pallium>. Treptat, acesta a fost impus și arhiepiscopilor și mitropoliților catolici orientali ca simbol a comuniunii lor depline cu succesul sfântului Petru.

¹⁰ O. Bârlea, *Metropolia*, 280.

Cât privește impunerea *paliului*, este limpede că avem de-a face cu o inovație absolută în configurarea instituției mitropolitane românești. Specific Bisericii latine, unde era acordat prin excelență arhiepiscopilor, *paliul* a fost impus treptat și mitropoliților catolici răsăriteni, din dorința de a-i apropia odată în plus de modelul instituțional latin. Acceptat fără rezistențe din partea primului mitropolit, Șuluțiu¹¹, *paliul* avea să rămână un însemn distinctiv al mitropoliților români uniți, pe care toți succesorii săi l-au cerut cu prilejul confirmării lor din partea Sfântului Scaun.

Și dreptul de sfințire al mirului, acordat fiecărui episcop, avea o semnificație aparte. Este știut faptul că în Biserica răsăriteană ierurgia sfințirii mirului era recunoscută mai ales patriarhilor și mitropoliților, altfel spus, întâistătorilor diverselor Biserici, pentru a întări prin aceasta unitatea deplină a creștinismului oriental¹². În noua provincie mitropolitană de Făgăraș și Alba Iulia, acordarea acestui drept nu doar mitropolitului, ci și episcopilor sufragani vădește tendința restrângerii autorității mitropolitane în favoarea celei episcopale, realitate specifică Bisericii latine.

Tot dinspre Biserica latină venea și practica *relatărilor diecezane*, prin care Sfântul Scaun era informat periodic asupra situației interne a episcopoiilor. Impusă românilor uniți odată cu înființarea mitropoliei, practica relatărilor diecezane a fost apoi generalizată, începând din 1856, la nivelul tuturor uniților din monarhia austriacă. Era o altă modalitate prin care Sfântul Scaun încerca să exercite un control permanent asupra tuturor schimbărilor și transformărilor eparhiale.

Cu obligativitatea depunerii profesiunii de credință catolică ne aflăm în fața unei practici pe care Sfântul Scaun a impus-o treptat tuturor catolicilor orientali cu scopul de a-i apropia o dată în plus și a-i familiariza cu învățăturile doctrinei catolice.

Sintetizând prevederile bullei din 1853, cu privire la demnitatea mitropolitană, reies câteva elemente definitorii pentru profilul mitropolitului de la Blaj. Încă din titlul cu care a fost investit, întâistătorul provinciei mitropolitane unite era *arhiepiscop și mitropolit de Făgăraș și Alba Iulia*. Ce însemna aceasta? Sublinia faptul că mitropolitul era în același timp și episcop al fostei eparhii a Făgărașului, înălțată la rangul de arhiepiscopie odată cu înființarea provinciei mitropolitane. Asocierea celor două denumiri în care întotdeauna, în actele venite de la Roma, Făgărașul era așezat înaintea Albei Iulia, trebuia să sublinieze în primul rând continuitatea instituțională cu fosta eparhie a Făgărașului creată după Unire și abia apoi una simbolică cu vechiul scaun arhieresc al Albei Iulia, unde rezidaseră vlădicii românilor din Transilvania înainte de Unire. Cât privește statutul

¹¹ Iată ce mărturisea mitropolitul Șuluțiu, cu prilejul primirii paliului, în cadrul instalării sale solemne la Blaj în 1855: „Primesc așadar cu tremur și teamă și cu cea mai adâncă umilință și aducere de mulțumiri acest paliu arhiepiscopal, însemnul demnității de mitropolit – prin care se pune pe umerii neputinciosului de mine povara celei mai mari răspunderi în fața lui Dumnezeu – nu atât ca o răsplată a meritelor mele ci ca pe un dar al îndurării divine și al harului osebit al preasfântului domn și părinte al nostru...” în Ana Victoria Sima, *Vizitele nunțiilor apostolice vienezi în Transilvania (185–1868)*, vol. II, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2003, 53–54.

¹² I.N. Floca, *Drept canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. II, București: Editura Institutului Biblic de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române 1990, 124–125.

său, bulla prevedea clar că mitropolitul de la Blaj era liber de ingerințele oricărei ierarhii străine, fiind subordonat direct doar Sfântului Scaun. Teritoriul de jurisdicție era dat de cele trei episcopii sufragane de Oradea, Gherla și Lugoj care intraseră în componența noii provincii mitropolitane. Deși catolic răsăritean, avea însemne și obligații specifice arhiepiscopilor latini, precum paliul și relatările diecezane. În plus, trebuia să depună și mărturisirea de credință catolică. Mai lipsea stabilirea clară a modalității lui de desemnare și precizarea prerogativelor sale mitropolitane. Reglementarea lor a constituit unul dintre aspectele controversate și intens dezbătute ale relațiilor cu Sfântul Scaun în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

În 1856, subiectul lor a fost adus în discuție, pentru prima dată, după înființarea mitropoliei. Era la scurt timp după intrarea în vigoare a Concordatului semnat în Austria între Stat și Biserică, care statuase, printre altele, și alegerea ierarhiei. Articolul XIX din Concordat rezerva împăratului dreptul de numire al ierarhilor, care se obliga în acest sens să consulte în prealabil opinia celorlalți episcopi coprovinciali. Cel desemnat de împărat era prezentat apoi Sfântului Scaun spre aprobare și confirmare¹³. Acesta era noul cadru juridico-ecclesial în care a debutat dezbaterea problemei desemnării mitropolitului în Biserica Română Unită.

Primele propuneri venite în acest sens dinspre ierarhia unită din Transilvania au avut loc cu prilejul conferinței episcopatului catolic austriac, când episcopii în frunte cu mitropolitul Șuluțiu au înaintat pro-nunțului vienez un proiect prin care propuneau alegerea mitropolitului în cadrul sinodului provincial cu participarea episcopilor sufragani. De asemenea, se propunea ca, odată ales, mitropolitul să fie supus spre confirmare papei, desemnat cu titlul de „patriarh”.¹⁴ Privitor la prerogativele mitropolitului, proiectul rezerva acestuia dreptul de a convoca sinoadele provinciale, care puteau fi ordinare – convocate odată la trei ani – sau/și extraordinare – convocate ori de câte ori nevoile mitropoliei o cereau. Aria participanților la sinoadele provinciale era limitată doar la episcopii sufragani și la așa numiții „titulari ai provinciei”¹⁵. Proiectul lăsa să se subînțeleagă apoi că tot mitropolitului îi revenea, la fel ca în Bisericile răsăritene, și dreptul de consacrare a episcopilor nou aleși. În acest caz se preciza că episcopii odată aleși trebuiau consacrați imediat fără a mai fi supuși spre confirmare „patriarhului”¹⁶.

În fața acestor propuneri și a hotărârii cu care mitropolitul Șuluțiu pleda pentru respectarea lor, pro-nunțul vienez, Michele Viale Prelà s-a văzut neputincios și obligat să solicite sprijinul Sfântului Scaun. El s-a adresat în acest sens Secretariatului de Stat,

¹³ S. Malfer, Chiesa e Stato in Austria nell'Ottocento. Dal giuseppinismo al concordato del 1855 e sua risoluzione, în *Storia religiosa dell'Austria*, ed. F. Citterio și L. Vaccaro, Milano: ITL-Centro Ambrosiano 1997, 384.

¹⁴ Proiectul intitulat *Puncta disciplinaria Ecclesiae graeco-orientali particularia* a fost înmănat pro-nunțului vienez, Michele Viale Prelà, la 15 aprilie 1856. Vezi Archivio Segreto Vaticano, *Archivio della Nunziatura di Vienna, Cardinale Michele Viale Prelà, Dispacci della Segreteria di Stato*, nr. 1999, vol. 337, 1856, f. 39r,v–40r.

¹⁵ *Ibidem*, vol. 340, f. 212r.

¹⁶ *Idem*, *Segreteria di Stato, Affari Ecclesiastici Straordinari, Rapporti delle Sessioni*, sess. 344, fasc. 4/1858, f. 288v.

căruia i-a remis propunerile ierarhilor români, solicitând examinarea lor și emiterea unor rezoluții, în baza cărora trebuia să le răspundă. Pe marginea lor, Prelă a formulat și câteva opinii și constatări personale, extrem de interesante pentru perspectiva cu care propunerile ierarhiei românești au fost întâmpinate de către legatul Scaunului Apostolic la Viena. El constata atunci faptul că, deși acestea se înscriu în norma Bisericii răsăritene privind alegerea mitropolitului și prerogativele sale, totuși ele ridicau, spunea el, câteva mari semne de îndoială. Primul era dat de felul în care urma să aibă loc desemnarea mitropolitului. Dificultatea lui provenea din faptul că mitropolitul de la Blaj era în același timp și episcop al fostei eparhii a Făgărașului, ridicată între timp la rangul de arhiepiscopie, unde funcționa o practică specifică de alegere a episcopului. Potrivit ei, la vacantarea scaunului episcopal, se întrunea sinodul eparhial care alegea trei candidați, ce erau propuși împăratului, și din rândul cărora monarhul numea viitorul episcop¹⁷. Problema era deci: ce modalitate trebuia adoptată în vederea alegerii episcopului-mitropolit? Alegerea în cadrul sinodului eparhial, cu participarea clerului inferior? Sau în cadrul sinodului provincial, prin votul exclusiv al episcopilor coprovinciali?

Conform lui, fiecare din cele două variante prezentau anumite neajunsuri. Prima, care presupunea alegerea mitropolitului doar de către clerul inferior al arhiepiscopiei de Făgăraș, era privită cu dezaprobare. Reținerile pro-nunțiului apostolic porneau de la pretențiile aceluiași cler, considerate „abuzive”, în numele căruia mitropolitul Șuluțiu pledase pentru recunoașterea protopopiatelor ca tribunale de primă instanță, pentru desfacerea căsătoriei, pentru admiterea de clerici căsătoriți în capitol și altele. Toate aceste revendicări, etichetate de Prelă drept „erori” și „abuzuri”, erau explicate ca fiind rezultatul ignoranței și a sărăciei în care se afla clerul Bisericii unite din Transilvania, dar și a influențelor venite dinspre comunitățile ortodoxe, în proximitatea cărora se aflau¹⁸. Prin urmare, considera el, alegerea mitropolitului cu sufragiile unui astfel de cler putea fi una „periculoasă” și „dăunătoare”. Mult mai aplicabilă se dovedea a fi, deci, cea de-a doua variantă. El credea că prin alegerea lui în cadrul sinodului provincial, ce corespundea pe deplin normei disciplinare a Bisericii răsăritene, se puteau contracara pretențiile clerului inferior de a participa la alegerea arhiepiscopului și mitropolitului de la Blaj¹⁹. Dar, având în vedere așezarea uniților din Transilvania în mijlocul și la contactul imediat cu ortodoxia românească, unde clerul inferior participa la alegerea propriului episcop, pro-nunțiul recomanda, ca soluție provizorie, amânarea unei decizii în acest sens. Spera într-o eventuală intervenție a împăratului în modul de alegere a episcopului ortodox al Transilvaniei²⁰. Era conștient însă că, indiferent de soluția ce urma să fie adoptată pentru

¹⁷ Greta Miron, *Biserica*, 109–117; Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea I-a, 1697–1751, ed. II, *Perspective*, XVII, nr. 65–68, 1995, 181–190.

¹⁸ ASV., *Arch. Nunz. Vienna, Cardinale Michele Viale Prelà, Dispacchi della Segreteria di Stato*, dispoz. nr. 2001, f. 40v.

¹⁹ *Idem, Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti delle Sessioni*, sess. 344, fasc. 4/1858, f. 288v.

²⁰ Referindu-se la aceasta, Prelă afirma: „Dacă împăratul nu se va decide să schimbe modalitatea urmată acum în alegerea episcopului schismatic din Transilvania, introducerea unor schimbări în numirea episcopului de Făgăraș nu se va putea face fără grave neplăceri”. *Ibidem*.

deemnarea mitropolitului unit, ea trebuia conciliată cu prevederile Concordatului din 1855, sub incidența căruia se afla.

Referindu-se apoi și la problema sfințirii episcopilor nou aleși, ca prerogativă recunoscută mitropoliților orientali, Prelă a susținut cu fermitate necesitatea confirmării apostolice drept mijloc de supraveghere și control din partea Sfântului Scaun asupra alegerii ierarhiei Bisericii unite din Transilvania²¹. Lăsa însă deschisă posibilitatea unor propuneri ulterioare din partea episcopatului românesc.

Trimise Secretariatului de Stat, în primăvara anului 1856, s-a constatat că propunerile ierarhiei românești erau incomplete și nu acopereau toată gama de aspecte rămase nesoluționate la înființarea mitropoliei. Printre ele se afla și problema administrării mitropoliei în caz de sedis vacanță mitropolitană. Lipsa unor precizări în acest sens era greu de înțeles în condițiile în care congregația *De Propaganda Fide* pregătise un proiect de dezbateri, cu sugestii aferente, ce fusese trimis episcopilor din Transilvania, prin intermediul nunțiatului apostolic de la Viena, încă de la începutul anului 1856. Ce se întâmplase de fapt? S-a constatat atunci că proiectul Propagandei a ajuns la Viena, dar cum pro-nunțul fusese implicat activ în organizarea și desfășurarea conferinței episcopatului austriac, a omis expedierea lui la Blaj. Așa se face că, în absența unor instrucțiuni precise, episcopii din Transilvania au alcătuit un set de propuneri care răspundeau propriilor lor așteptări, ce nu s-au suprapus decât parțial cu cele ale Scaunului roman. Lipsa unei propuneri în ceea ce privește administrarea mitropoliei în caz de sedis vacanță era doar una dintre ele, dar extrem de grăitoare pentru maniera în care Roma vedea reglementată în cazul uniților din Transilvania. De exemplu și în această chestiune, ca în atâtea altele, se recomanda preluarea modelului normat la Zamosc. Potrivit acestuia, în caz de sedis vacanță mitropolitană, administrarea mitropoliei era încredințată episcopului cel mai apropiat de scaunul mitropolitan, până ce Sfântul Scaun numea un administrator pe toată durata sedis vacanței²². Dat fiind că ierarhia românească nu cunoscuse conținutul acestei recomandări, s-a decis ca problema administrării mitropoliei pe timp de sedis vacanță să fie adusă ulterior în atenția acesteia.

Cât privește celelalte propuneri deja formulate, Secretariatul de Stat a decis încredințarea lor congregației Afacerilor ecleziastice extraordinare care trebuia să le analizeze și să propună soluții de urmat. Lor li s-a alăturat apoi, în toamna aceluiași an, și scrisoarea mitropolitului Șulufiu, adresată direct papei Pius al IX-lea, prin care erau reiterate, alături de alte aspecte, și propunerile cu privire la alegerea și drepturile mitropolitului, susținute, cu câteva luni înainte, în fața pro-nunțului apostolic la Viena²³. De data aceasta, mult

²¹ „Cât privește confirmarea apostolică a episcopilor, ce se practică astăzi, nu mi-a fost adresată nicio dorință în acest sens, iar eu aș crede că nu e încă momentul potrivit pentru a introduce vreo schimbare cu privire la aceasta, dimpotrivă, aș considera că ar fi extrem de util ca acest aspect să fie lăsat așa cum se prezintă acum, astfel încât Sfântul Scaun să aibă prilejul de a exercita o supraveghere și un drept de veto asupra alegerii episcopilor, cu atât mai mult cu cât este vorba de practica de alegere existentă în dieceza de Făgăraș”. *Ibidem*, f. 290r.

²² *Ibidem*, f. 305r.

²³ *Ibidem*, ff. 349r,v–365r.

mai argumentate, decât fuseseră prezentate la Viena, prin apelul la o serie prevederi ale sinoadelor ecumenice de la Efes (Constituția I, canonul 2, Ephes 8), Sardica, Calcedon și ale lucrărilor lui Theodor Balsamon și Zonaras precum și la practica urmată de români în alegerea ierarhiei lor, revendicările mitropolitului Șuluțiu pledau pentru:

- sancționarea dreptului de alegere a mitropolitului așa cum funcționase el în vechea eparhie a Făgărașului.

- recunoașterea prerogativei mitropolitului de a convoca sinoade provinciale

- acordarea dreptului de a consacra episcopii nou aleși²⁴.

Aduse în atenția congregației Afacerilor Ecclesiastice Extraordinare, ele au fost remise spre analiză și propuneri celor patru teologi consultați în dosarul Bisericii unite din Transilvania, a căror rapoarte au fost înaintate congregației la începutul anului 1857. Din cei patru referenți, doar unul a pledat pentru restrângerea dreptului de alegere a mitropolitului la episcopii coprovinciali, drept ce trebuia conciliat cu normele Concordatului din 1855. Toți ceilalți au propus păstrarea dreptului clerului inferior de a participa la alegerea celor trei candidați, dintre care împăratul trebuia să desemneze persoana viitorului mitropolit. Au ezitat, în schimb, să se pronunțe asupra prerogativelor și jurisdicției mitropolitane, pe care le considerau insuficient elucidate.

Este important de reținut că, deși au lucrat independent unul față de celălalt, fără excepție, toți au propus ca cel desemnat de împărat pentru scaunul mitropolitan să fie prezentat mai întâi Sfântului Scaun spre confirmare și abia apoi consacrat²⁵. Recomandările lor întăreau astfel ceea ce pro-nunțul Prelă sugerase, cu un an în urmă, cu privire la necesitatea rezervării pentru Scaunul roman a dreptului de confirmare a episcopilor, ca modalitate de supraveghere și control asupra alegerii ierarhiei uniților din Transilvania.

La începutul anului 1858, chestiunea desemnării mitropolitului și a prerogativelor sale a fost adusă pentru prima dată în dezbaterile congregației Afacerilor ecclesiastice extraordinare. Decizia luată de cardinalii reuniți atunci în problemele Bisericii Române Unite prevedea alegerea mitropolitului de la Blaj conform normelor prescrise în Biserica răsăriteană. Concret, mitropolitul urma să fie ales în sinod provincial, cu participarea exclusivă a episcopilor, ce trebuiau să propună împăratului trei candidați, din rândul cărora monarhul desemna persoana viitorului mitropolit. Numirea astfel obținută trebuia prezentată Sfântului Scaun spre confirmare, act obligatoriu înaintea sfințirii și instalării oficiale²⁶. A fost prilejul cu care s-a decis, de asemenea, ca dreptul de instituire canonică să fie rezervat, exclusiv, papei, în calitate de patriarh al Occidentului, sub jurisdicția căruia se afla și mitropolitul unit din Transilvania. Deși se recunoștea de către unii cardinali necanonicitatea, din perspectiva Bisericii orientale, a unei asemenea decizii, majoritatea celorlalți membri ai congregației au pledat în sensul respingerii unei atari prerogative, pe seama mitropolitului de la Blaj. Aveau în minte atașamentul său de nezdruncinat față de instituțiile și uzanțele Bisericii răsăritene, ceea ce putea constitui un

²⁴ *Ibidem*, ff. 354v–357r.

²⁵ *Ibidem*, f. 304r,v.

²⁶ *Idem*, *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti delle Sessioni*, sess. 344, fasc. 5/1858, ff. 257v–258r,v.

precedent „periculos” pentru viitorii episcopi ai provinciei mitropolitane românești²⁷. Conștienți de faptul că aceste decizii conțineau multe prevederi inovatoare pentru organizarea instituțională și disciplinară a românilor uniți, membrii congregației au propus amânarea aplicării lor până la testarea atitudinii ierarhiei românești.

Ocazia urma să o constituie vizita proiectată în Transilvania, pentru toamna aceluiași an, a delegației apostolice condusă de nunțiului apostolic vienez, Antonio De Luca. Printre aspectele abordate atunci de trimișii Scaunului apostolic s-au aflat și cele care priveau alegerea mitropolitului și competențele sale mitropolitane. Obiectivul lor principal a fost, conform instrucțiunilor primite de la Secretariatul de Stat, să convingă ierarhia românească de canonicitatea și utilitatea măsurilor dorite de Sfântul Scaun. Discuțiile purtate în acest sens, în cadrul celei de-a 9 reuniuni, ținută la Blaj, în septembrie 1858, denotă faptul că episcopii români, persuadați, cu tact și diplomație, au acceptat fără prea mari rezerve propunerile venite din partea Romei. De pildă, întrebați fiind care din cele două formule privind alegerea mitropolitului trebuie reținută: cea cu sufragiile episcopilor sau cea cu participarea clerului inferior, menționându-se că doar prima corespunde normei răsăritene, toți au împărtășit opinia episcopului de Gherla, care susținea „că trebuie păzită înțelegerea de curând făcută între Sanctitatea sa și Maiestatea sa apostolică și în acest fel să dea satisfacție, în chip indirect, și învățăturii celor de rit răsăritean”²⁸. Opțiunea lor răspundea astfel, în chip fericit, dorinței Scaunului roman de a rezerva alegerea mitropolitului român unit pe seama sinodului provincial, ce trebuia să propună împăratului trei candidați, din rândul cărora era numit viitorul mitropolit.

Niciunul nu a îndrăznit să ridice problema instituirii canonice. Membrii delegației nu au adus-o în dezbatere pentru a nu oferi posibilitatea ierarhiei românești de a formula pretenția păstrării ei pe seama mitropolitului, iar episcopii români, probabil, pentru a nu întâmpina un refuz din partea trimișilor Romei. Absența unor propuneri în acest sens le-a întărit trimișilor Romei și mai mult convingerea că ea trebuie rezervată exclusiv Scaunului roman²⁹.

Privitor la dreptul mitropolitului de convocare a sinoadelor provinciale, toți episcopii au fost unanimi în a susține că acesta revine, potrivit dreptului canonic răsăritean, mitropolitului și trebuie recunoscut ca atare³⁰.

Dintre toate aspectele discutate la Blaj cu privire la instituția mitropolitană, două rămân emblematice pentru constanța cu care Sfântul Scaun a ținut să alinieze la norma Bisericii Catolice organizarea instituțională a uniților din Transilvania. E vorba de administrarea scaunului mitropolitan în caz de sedis vacantă și de intenția numirii unui coajutor.

La prima chestiune, voința Romei a fost aceea de a impune și în Transilvania modelul stabilit pentru ruteni la Zamosc (1720). Cum însă prevederile acestuia le erau

²⁷ *Ibidem*, f. 260r.

²⁸ Arhivele Naționale, Serviciul Județean Cluj, *Episcopia Greco-catolică Gherla*, pachet nr. 36, dosar nr. 4701–5054. d. A, ff. 21v.

²⁹ ASV., *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, fasc. 3, 1859, ff. 210v.

³⁰ AN., SJ Cluj, *Episc. Gr-cat. Gherla*, pachet nr. 36, dosar nr. 4701–5054. d. A, ff. 34r,v.

cunoscute românilor pentru caracterul lor latinizant, membrii delegației apostolice au evitat, în dezbaterile de la Blaj, orice referire care putea trimite cu gândul la Zamosc pentru a nu da impresia unei apropieri voite în acest sens. Au reușit astfel să „strecoare” și să inducă episcopilor acceptarea prevederilor acestuia, ca fiind principii generale, unanim acceptate³¹.

Mai delicată s-a dovedit, în schimb, intenția numirii de către Sfântul Scaun a unui coajutor pe lângă scaunul mitropolitan. În fața acestei intenții care atingea grav autoritatea mitropolitană, Șuluțiu a ținut să intervină, solicitând să fie consultat cu privire la o eventuală numire a unui coajutor³². Ideea impunerii unui coajutor, îndeosebi pentru mitropolitul Șuluțiu, nu era nouă. Ea se regăsește invocată, după conferințele de la Viena din 1856, când la sugestia arhiepiscopului latin de Esztergom, Janos Scitowski, nunțiul apostolic vienez recomanda, printre altele, reactivarea instituției teologului pe lângă mitropolitul Șuluțiu, ca modalitate de „corectare și îndreptare” a „erorilor” profesate de acesta³³. Că nu s-a ajuns niciodată, după înființarea mitropoliei unite, la materializarea acestei intenții s-a datorat îndeosebi opoziției mitropolitului Șuluțiu, dar și atitudinii, în general, precaute pe care Sfântul Scaun a manifestat-o față de uniții din Transilvania. Proiectul transformării lor într-un model ecleziastic atractiv pentru alte uniri religioase a făcut ca astfel de intenții, vădit uniformizante, să fie atent cântărite și, nu de puține ori, abandonate.

Cu rezultatele discuțiilor din toamna anului 1858, de la Blaj, capitoul privind instituția mitropolitană se putea considera încheiat. Mai lipsea doar aprobarea Romei. Un răspuns parțial din partea acesteia a fost dat în vara anului 1859, în congregația Afacerilor ecleziastice extraordinare, întrunită pentru a analiza raportul misiunii apostolice în Transilvania. Cardinalii congregației au decis atunci ca alegerea mitropolitului unit din Transilvania să aibă loc conform Concordatului aflat în vigoare în monarhia austriacă³⁴. Cât privește celelalte aspecte privind dreptul de instituire canonică a episcopilor nou aleși, dar și numirea unui coajutor pe lângă scaunul mitropolitan, congregația nu a luat nici o decizie în acest sens. Lipsa unor precizări concrete lăsa de fapt la latitudinea Sfântului Scaun reglementarea acestor chestiuni, care putea interveni, ulterior, ori de câte ori s-ar fi considerat necesar.

Cert este că, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, din cele două chestiuni nestatuate, doar cea referitoare la dreptul de instituire canonică a mai revenit în discuție, în

³¹ ASV., *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, fasc. 3, 1859, f. 209r,v.

³² Cu privire la acest aspect, raportul Misiunii apostolice în Transilvania, consemna: „Fiind vorba de coajutor, mitropolitul a cerut să fie consultat asupra persoanei”, întrucât lezează autoritatea episcopului. *Ibidem*, f. 2111v. Iată cum rezultă același episod din protocolul conferințelor de la Blaj, consemnate de secretarul mitropolitan: „Dacă vreodată nevoie apăsătoare ar impune că trebuie desemnat un ajutor pentru vreun episcop sau pentru mitropolit (a cărui alegere este însă rezervată Scaunului Apostolic), un astfel de ajutor trebuie să rostească profesiunea de credință. Aici, preasfântul și preademnul de închinăciune Arhiepiscop de Făgăraș și Alba Iulia a spus că el are încredere că urmează ca în asemenea caz să se împlinească voia episcopului”. *Vezi ANS., DJ, Cluj, Episc. Gr-cat. Gherla*, pachet nr. 36, dosar nr. 4701-5054. d. A, ff. 19r.

³³ ASV., *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti delle Sessioni*, sess. 344, fasc. 4/1858, f. 302v.

³⁴ *Idem, Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, fasc. 3, 1859, f. 151v.

vreme ce ideea numirii unui coajutor a rămas doar la nivelul unei intenții trecătoare. Două aveau să fie cazurile, de-a-lungul păstoririi mitropolitului Șuluțiu, în care Sfântul Scaun, ca urmare a opoziției vehemente a mitropolitului, s-a văzut obligat să treacă peste această interdicție. Primul, și cel mai controversat, s-a consumat în 1863, în jurul hirotonirii episcopului de Oradea, Iosif Papp Szilagyî. Numit de împărat, în virtutea privilegiului imperial ce a funcționat neîntrerupt în eparhia unită a Oradiei, Szilagyî a fost invitat la Roma pentru consacrare, ceea ce a trezit nemulțumirile și opozițiile mitropolitului Șuluțiu, ce-și vedea astfel subminată autoritatea sa mitropolitană³⁵. Fermitatea cu care a respins cererea sufraganelui său de a fi consacrat la Roma a blocat intențiile vădite ale Sfântului Scaun de a restrânge autoritatea sa mitropolitană, după modelul arhiepiscopilor latini. În audiența pontificală din 3 martie 1863, papa Pius al IX-lea a recunoscut mitropolitului dreptul de a-și consacra episcopii a *Sacrorum Antistite communionem habente cum Apostolica Sede, servatis tamen de iure servandis iuxta proprium ritum et disciplinam*³⁶. Silaghyi s-a văzut astfel obligat să se resemneze³⁷ și să accepte consacrarea sa la Blaj în mâinile propriului mitropolit³⁸.

Al doilea episod s-a petrecut cu prilejul numirii episcopului Ioan Vancea la Gherla, în 1865, când, cunoscând pozițiile mitropolitului, Sfântul Scaun nu a mai insistat în sensul consacrării lui la Roma. E adevărat că nu a fost mitropolitul Șuluțiu cel care l-a consacrat, dar l-a delegat în acest sens pe episcopul Iosif Papp Szilagyî, pentru a-l consacra în biserica catedrală a episcopiei din Oradea³⁹. Au fost singurele situații în care Sfântul Scaun a încercat să aplice prevederile deciziei din 1858. După moartea mitropolitului Șuluțiu, dreptul de consacrare al mitropoliților de la Blaj a rămas neatins.

Însumând toate aceste evoluții din anii imediat înființării mitropoliei, se poate afirma că la sfârșitul deceniului 6 al secolului al XIX-lea, problema instituției mitropolitane din Biserica română unită era în linii generale definitivată. Mitropolitul de la Blaj urma să fie ales în sinod provincial cu participarea exclusivă a episcopilor, drept ce trebuia completat de privilegiul prezentării imperiale. Prerogativele sale se înscriau în cadrul fixat de bulla *Ecclesiam Christi* la care se adăugau deciziile ulterioare ale Sfântului Scaun. Toate acestea urmau să fie „canonizate” în primul sinod provincial, a cărui întrunire era așteptată încă din 1857. Cum sinodul nu a ajuns să se reunească decât în 1872, chestiunea a rămas oarecum nedefinită.

Vreme de aproape un deceniu, problema alegerii mitropolitului unit nu a mai fost adusă în dezbatere. Ea avea să revină în atenție odată cu moartea primului mitropolit

³⁵ *Idem, Arch. Nunz. Vienna*, vol. 424 B, Cardinal De Luca, Diocesi Suffragane di Fogaras, ff. 218r,v–219r.

³⁶ Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali, *Ponenze della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, Affari del Rito Orientale*, vol. 2,11/1874, f. 376r.

³⁷ Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia*, 233–235.

³⁸ C. Capros, F. Popan, Biserica unită între anii 1700–1918, în *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, Cluj-Napoca: Viața Creștină 1998, 129.

³⁹ V. Bojor, *Episcopii Diecezei Greco-Catolice de Gherla acum Cluj-Gherla (1856–1939)*, Ed. II, Cluj-Napoca: Viața creștină 2000, 163.

al Blajului, Alexandru Șterca Șuluțiu, survenită în toamna anului 1867. Sedis vacanța deschisă atunci a reactualizat problema dreptului de alegere a mitropolitului în Biserica unită din Transilvania⁴⁰. De această dată, contextul politico-religios din monarhie era altul față de cel de cu câțiva ani în urmă, în care Concordatul părea că reglementase definitiv alegerea ierarhului pe scaunul mitropolitan al Blajului. Instalarea regimului dualist austro-ungar (1867) a grăbit denunțarea acordului dintre Biserică și Stat, pentru partea estică a monarhiei⁴¹ unde se afla și Transilvania. Odată cu semnarea compromisului dualist, guvernul ungar a refuzat să mai recunoască valabilitatea Concordatului, considerându-l un acord încheiat în numele Austriei și nu al Ungariei. Ratificarea lui pentru Transleithania a fost respinsă pe motiv că fusese încheiat de guvernul neo-absolutist austriac, într-o perioadă în care constituția maghiară era suspendată, deci, fără ca Ungaria să fi fost consultată în vreun fel. În schimb, guvernul maghiar a decis, începând din 1867, restaurarea a o serie de privilegii, suspendate în timpul regimului neoabsolutist, printre care se afla și dreptul de *placet* regal⁴², respectiv cel de patronat, prin care se recunoștea regelui privilegiul de numire a episcopilor⁴³. Acesta revenea de fapt tot împăratului de la Viena, dar nu în calitate sa de monarh, ci în cea de rege al Ungariei, titlu asumat odată cu perfectarea regimului dualist. În noul context politic, dreptul de numire al episcopilor era exercitat de împăratul-rege prin intermediul guvernului ungar și al Ministerului de culte și învățământ⁴⁴. Aceasta însemna că de acum înainte numirea ierarhiei se făcea la Pesta, împăratului și papei revenindu-le doar rolul de a sancționa, respectiv, confirma, numele celui desemnat. A fost un rol secundar și mai mult formal, pe care atât Roma, cât și Viena s-au resemnat în a-l deține în alegerea ierarhiei catolice de pe teritoriul Ungariei. Adevăratele fire ale numirilor de episcopi se țeseau însă la Ministerul de culte și învățământ, unde după lungi tatonări și tergiversări se decidea numele celui ales. Ani de zile putea să se prelungească completarea unui scaun mitropolitan sau episcopal. Întârzierile se datorau îndeosebi politiciii omogenizante a guvernului ungar, cu reverberații și în plan

⁴⁰ I. Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869–1892)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007, 36–38.

⁴¹ Dacă în Ungaria Concordatul a devenit caduc odată cu semnarea compromisului austro-ungar în 1867, în Austria, denunțarea acestuia a avut loc, trei ani mai târziu, în 1870. Vezi S. Malfer, *Chiesa*, 379.

⁴² *Placetum regium* era o practică întâlnită la regii apostolici maghiari, începând cu secolul al XV-lea, și preluată de împărații habsburgici odată cu Maria Tereza, care asuma în 1757 titlul de „regină apostolică, moment în care își făcea cunoscută propria dorință de a interveni deschis în problemele interne ale Bisericii. Concret, practica cunoscută sub numele de *placetum regium* presupunea acordul absolut al Statului în vederea publicării enciclicilor, a bulelor papale și a scrisorilor pastorale ale episcopilor. Vezi Katus L., *Il cattolicesimo nei secoli XVIII e XIX: giuseppinismo, liberalismo e rinnovamento cattolico*, în *Storia religiosa della Ungheria*, ed. A. Caprioli și L. Vaccaro, Milano: La Casa di Matriona 1992, 238; S. Malfer, *Chiesa*, 384.

⁴³ Kátus L., *Il cattolicesimo*, 242.

⁴⁴ Adrian G., *Lo stato ungherese ed il Vaticano (1848–1918)*, în *Mille anni di cristianesimo in Ungheria*, coord. Pál C., Maria Antonietta De Angelis, Budapest: Ed. della Conferenza Episcopale Ungherese 2001, 122.

ecleziastic, potrivit căreia în desemnarea unor noi ierarhi trebuia să primeze fidelitatea lor politică și abia apoi competențele lor clericale⁴⁵.

Schimbările aduse de această nouă ordine politică s-au regăsit și în procedura de completare a scaunelor episcopale din Biserica Română Unită. Primul care a cunoscut rigorile noului regim a fost scaunul mitropolitan odată cu sedis vacanța apărută la moartea mitropolitului Șuluțiu (septembrie 1867). Era la scurt timp după instalarea noului regim, când capitulul arhidiecezan a cerut împăratului recunoașterea dreptului de alegere a mitropolitului pe baza practicii ce funcționase în fosta eparhie a Făgărașului⁴⁶. Se trecea astfel peste voința Romei, impusă ierarhiei românești, cu privire la alegerea mitropolitului în sinod provincial, pentru a se reveni la vechiul obicei de alegere a ierarhului cu participarea clerului arhidiecezan. Au profitat, în fapt, de nișa juridică creată prin invalidarea Concordatului pe teritoriul Ungariei pentru a reactiva procedura urmată până atunci la Blaj, fără a respinge însă împăratului dreptul de numire, pe baza propunerii celor trei candidați sau *ternariului* cum era cunoscută în epocă. Cu toate că după unii⁴⁷, guvernul maghiar ar fi încercat atunci să „treacă” peste această practică a alegerii în favoarea numirii, împăratul a încuviințat, cu titlu provizoriu, dreptul clerului arhidiecezan de a-și alege episcopul-mitropolit⁴⁸.

Era o aprobare temporară, recunoscută doar pentru sedis vacanța din 1867, dar care avea să se repete și în cazul următoarelor succesiuni până după primul război mondial⁴⁹. Atât mitropolitul Ioan Vancea (1869–1892) cât și Victor Mihaly de Apșa (1895–1918) au fost aleși de clerul arhidiecezan și numiți de împărat pe baza *ternariului*, ca arhieriei în scaunul mitropolitan al Blajului.

În fața acestei decizii, Sfântul Scaun s-a văzut obligat oarecum să o accepte, cu toate că descurajase și continua să condamne participarea clerului inferior la alegerea mitropolitului de la Blaj. Noua realitate politico-ecleziastică îi rezerva doar rolul formal de a da confirmarea apostolică pentru mitropoliții aleși de cler și numiți de împărat. Faptul că era mai mult o formalitate partea pe care Scaunul roman o asuma în numirea lor o dovedește circuitul de scrisori care se derula între ministerul maghiar de culte, împărat și Sfântul Scaun. Parcurgerea lui denotă faptul că atunci când numirea unui mitropolit/episcop era semnată de împărat, nunțiatul apostolic vieneză era informată, în mod confidențial, cu privire la persoana celui numit și intenția de a fi prezentat papei spre confirmare. Tot

⁴⁵ Diana Covaci, *Alegerea și instalarea mitropolitului Victor Mihaly de Apșa*, Referat de doctorat – manuscris, Cluj-Napoca: 2006, 20–22.

⁴⁶ I. Cârja, *Biserica*, 36–38; Diana Covaci, *Alegerea*, 22–23.

⁴⁷ A. Bunea, *Discursuri, autonomia bisericească, diverse*, Blas: 1903, 234; *Memoriile unui ierarh uitat: Victor Mihaly de Apșa (1841–1918)*, ed îngrijită și note de Nicolae Bocșan și Ion Cârja, studiu introductiv: N. Bocșan, Luminița Wallner Bărbulescu, I. Cârja, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2009, 172; I. Cârja, *Biserica*, 38.

⁴⁸ *Episcopul Ioan Vancea, Pastorale și circulare (1865–1869)*, ed. îngrijită de N. Bocșan și Mirela Andrei, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2003, 297–300; C.G. Patelos, *Vatican I et les évêques uniates. Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des orientaux (1867–1870)*, Louvain: Nauwelaerts 1981, 255; I. Cârja, *Biserica*, 38.

⁴⁹ Diana Covaci, *Alegerea*, 98–102.

atunci era trimisă și propunerea imperială (*Propositio*), care ajungea astfel la Roma, prin intermediul nunțiatului de la Viena. La rândul lui, nunțul apostolic era cel care informa curtea imperială cu privire la acceptul papei în privința ierarhului nou numit. De pildă, în cazul mitropolitului Vancea, numit de împărat la 21 noiembrie 1868⁵⁰, nunțiatul apostolic a fost informată, în 29 noiembrie același an, comunicându-i-se intenția imperială de a fi prezentat papei spre confirmare⁵¹. La 6 decembrie, nunțul apostolic răspundea ministerului de externe, printr-o notă verbală, în care comunica împăratului acceptul papei de a-l confirma pe Vancea ca mitropolit în scaunul Făgărașului și Albei Iulia⁵². A urmat apoi procesul canonic⁵³, întocmit la nunțiatul vieneză în 10 decembrie 1868, prilej cu care mitropolitul Vancea a depus mărturisirea de credință a papei Urbanus al VIII-lea, în fața nunțiatului Falcinelli, la capela nunțiatului⁵⁴. Confirmarea lui apostolică a fost dată de papa Pius al IX-lea la 21 decembrie 1868. Rezultă deci că a trecut o lună de la numirea lui imperială la confirmarea sa din partea papei. A fost un caz privilegiat, ce a întrunit de la bun început acceptul tuturor celor trei factori reprezentați de ministerul maghiar de culte, împărat și Sfântul Scaun care trebuiau să concluzeze la numirea și confirmarea noului mitropolit. Aceasta nu însemna că Sfântul Scaun nu putea să-și exprime dreptul său de veto asupra unei numiri sau alteia. Dar, în cazul Bisericii unite din Transilvania, nu s-a ajuns la astfel de situații.

Deși Vancea a întrunit asentimentul Sfântului Scaun, totuși alegerea mitropolitului de la Blaj cu participarea clerului arhidiecezan a continuat să rămână o problemă preocupantă în Curia romană. Cu o influență vizibil limitată de noua realitate politică din monarhie, Scaunului pontifical îi mai rămăsese o singură modalitate de a interveni direct în reglementarea procedurii de alegere a mitropolitului și în definirea prerogativelor sale: sinodul provincial, ale cărui decrete trebuiau revizuite și aprobate la Roma. Actele și decretul primului sinod provincial, desfășurat în 1872, aveau să dovedească acest lucru.

Discuțiile și intervențiile efectuate asupra lor, în perioada celor nouă ani cât s-au aflat la Roma, denotă faptul că instituția mitropolitană a înregistrat câteva modificări și reformulări în sensul dorit de Sfântul Scaun. Astfel, dacă în textul inițial al decretelor era invocat în sprijinul drepturilor recunoscute mitropolitului, printre alte izvoare canonice, și așa-zisul „codice de drept al Bisericii Orientale”⁵⁵, varianta revizuită nu mai conține

⁵⁰ I. Cârja, *Biserica*, 44.

⁵¹ Haus-Hoff und Staats-Archiv, *Ministerium des Aüßern, Administrativ Registratur*, F. 26 Bischöfe, ad nro. 17920/VI.

⁵² *Ibidem*, nr. 144/3, 18673/VI, 9/12, 1868.

⁵³ ASV., *Arch. Nunz. Vienna, Processi canonici dei Vescovi e delle Abbazie*, vol. 927, 1868.

⁵⁴ În memoriile sale, Victor Mihály de Apșa, luat ca secretar al mitropolitului Vancea, pe care l-a însoțit și la Viena în 1868, consemna: „10 decembrie 1868. Se făcu procesul pentru arhiepiscopul numit; s-a făcut jurământ în capela nunțiatului, șezând nunțul pe feldistoriul altarului și monsignorul stând în genunchi, la cele două laturi cu cei doi martori, jură după formula prescrisă orientalilor. Apoi se plăti taxa, titulo processus 200 de guldeni imperiali, titulo fatigii 200 florini valută austriacă, titulo famuliti 200 florini valută austriacă. Pentru unul dintre martori dădu monsignorul ca recompensă 5 guldeni imperiali”. *Vezi Memoriile*, 174–175.

⁵⁵ AN, SJ Alba, *MRU, Cab. Mitrop.*, dosar nr. 947/1872, f. 22

această referire⁵⁶. Autorii intervenției au motivat faptul că „nu se cunoaște un codice aprobat sau autentic al Bisericii grecești, diferit de canoanele conciliilor ecumenice anterioare schismei”⁵⁷. Era limpede că autorii decretelor se referiseră la *Pravilă*, ca vechiul cod de drept canonic al Bisericii românești. Și cardinalii congregației *De Propaganda* auziseră și știa de *Pravilă*, dar, văzută ca fiind o sursă de „erori” și „abuzuri”, aceasta trebuia eliminată și înlocuită cu alte prevederi care să răspundă intențiilor uniformizate ale Scaunului roman.

O altă intervenție a vizat apoi menționarea mitropolitului în liturghie. Autorii decretelor înscriseseră, conform normei Bisericii Răsăritene, obligativitatea menționării mitropolitului doar de către episcopi și de clerul eparhiilor atunci când se aflau în perioadă de sedis vacanță episcopală⁵⁸. La revizuirea textului s-a decis însă generalizarea acestei obligații la nivelul întregului cler, după tiparul pomenirii papei în liturghie din Biserica Latină⁵⁹.

Cea mai serioasă intervenție, în sensul limitării prerogativelor și autorității mitropolitane a vizat dreptul de instituire canonică, înscris în varianta inițială a decretelor. Textul original preciza clar dreptul mitropolitului de „a confirma și a-l hirotoni pe cel alesu sau a delega pre episcopii sufragani să-l hirotonească”⁶⁰. Textul revizuit prevedea dreptul de „hirotoni pe cel ales după ce cel ales va fi câștigat instituțiunea canonică de la Pontificele Roman și mandat apostolic pentru consecratiune sa”⁶¹. Cu aceasta, Sfântul Scaun își rezerva pentru sine dreptul de instituire canonică, atât de mult râvnit, încă din anii imediat următori înființării mitropoliei, cu mențiunea posibilității de a-l delega mitropolitului, ori de câte ori considera necesar⁶². Tot în sensul restrângerii autorității sale a fost suprimată din textul decretelor și prevederea potrivit căreia mitropolitul putea interveni în administrarea internă a episcopiilor sufragane, obligându-i pe sufragani să-i respecte deciziile. De asemenea a fost respinsă și prevederea prin care se recunoștea mitropolitului dreptul de a transfera episcopii sufragani de la un scaun la altul, prerogativă rezervată doar Scaunului Apostolic⁶³.

Modificări a suferit și dreptul mitropolitului de a participa la desemnarea episcopilor sufragani. Aici textul inițial menționa doar obligația de „a-și da consensul la alegerea cutăruia”⁶⁴, în vreme ce modificarea efectuată detalia condițiile în care mitropolitul putea interveni: „unde conferirea episcopilor ar substa imediat sub patronat Regiu a

⁵⁶ *Conciliulu provinciale primu alu provinciei basericesci greco-catolice Alba-Iulia si Fagarasiu, tienutu la anulu 1872 – Concilium Provinciale Primum provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebratum anno 1872*, Blasiu: 1882, 27–29.

⁵⁷ ACCO., *Ponenze*, vol. 2, 11/1874, f. 368r.

⁵⁸ Textul inițial preciza „mitropolitul... are dreptu a fi amentitu la S. Liturgia și la alte rogatiuni publice de către episcopii sei, precum și de către clerulu diecesei devenite în vacantia”.

⁵⁹ ACCO., *Ponenze*, vol. 2, 11/1874, ff. 368r–370r.

⁶⁰ AN, SJ Alba, *MRU, Cab. Mitrop.*, dosar nr. 947/1872, f. 23.

⁶¹ *Conciliulu provinciale primu*, p. 31.

⁶² ACCO., *Ponenze*, vol. 2, 11/1874, ff. 374r–376r.

⁶³ *Ibidem*, f. 377r.

⁶⁴ AN, SJ Alba, *MRU, Cab. Mitrop.*, dosar nr. 947/1872, f. 23.

face propunerea în coînțelegere cu episcopii sufragani și a stăruii ca scaunele vacante, în restimpul prescris de SS. Canone se se complinescă⁶⁵. Se conține prin aceasta practica prezentării imperiale și implicit privilegiul monarhului de a numi episcopii acolo unde acesta funcționase și până atunci. Era situația episcopiei de Oradea.

Cât privește mult controversata problemă a procedurii de alegere a mitropolitului, Sfântul Scaun a acceptat, pornind de la rezoluțiile anterioare ale congregației Afacerilor ecleziastice extraordinare, practica alegerii mitropolitului de către clerul arhidiecezei de Făgăraș, completată de privilegiul prezentării imperiale. Consultat în acest sens, mitropolitul Vancea a confirmat, în răspunsurile sale adresate în 1877 și 1878 congregației *De Propaganda*, faptul că mitropoliții Blajului erau aleși prin sufragiile clerului arhidiecezan, care prezentau împăratului trei candidați, din rândul cărora se numea noul arhieru⁶⁶. A cântărit mult în acceptul Scaunului roman și decizia congregației Afacerilor ecleziastice extraordinare, din 1859, în temeiul căreia se recunoștea, conform Concordatului, dreptul episcopilor uniți de a fi consultați de împărat cu privire la persoana unui nou ierarh⁶⁷.

Printre drepturile recunoscute mitropolitului se numărau: dreptul de a convoca sinodul provincial, de a conduce alegerea episcopilor acolo unde exista tradiția alegerii lor, de a precede în fața episcopilor sufragani, de a purta *paliul* fără a i se impune când și unde trebuie purtat, așa cum se procedase în cazul altor catolici orientali și de a funcționa ca for de apel pentru toate episcopiile sufragane⁶⁸.

Cu aceste intervenții efectuate în textul primului sinod provincial, se definea și se norma definitiv locul și rolul mitropoliților în Biserica unită din Transilvania. Nu a fost nici mai privilegiat, dar nici mai limitat decât la alți catolici orientali aflați în comuniune cu Biserica romană. De exemplu, dacă patriarhilor maroniți și mitropoliților ruteni li se recunoscuse dreptul de instituire canonică, nu li s-a acordat, în schimb, cel de a-și transfera proprii sufragani de la un sediu episcopal la altul⁶⁹. Nici în ceea ce privește dreptul de a purta *paliul*, Roma nu a impus o practică uniformă. Lăsat la latitudinea mitropoliților români când și unde putea fi purtat, el a fost, în mod contrar, strict reglementat la maroniți și la armeni, în cazul cărora s-au impus doar anumite zile și locuri unde putea fi purtat⁷⁰.

Se poate constata, deci, că tendința general manifestată de Sfântul Scaun a fost aceea de a restrânge vizibil autoritatea mitropoliților și de a o circumscrie în limitele specifice arhiepiscopilor latini. În cazul demnității mitropolitane din Biserica Română Unită, intervențiile repetate ale Romei au condus în final la o nouă realitate instituțională care nu mai păstra decât parțial drepturile și prerogativele mitropoliților răsăriteni.

⁶⁵ *Conciliulu provinciale primu*, 29–31.

⁶⁶ Iată ce susținea în acest sens mitropolitul Vancea: „*Novi Archiepiscopi electio fit per Imperatorem Austriae qua Apostolicum Hungariae Regem ex illis tribus individuis, qui Protopresbyterorum totius Dioceseos, nec non Sacerdotis ex quolibet districtu ad hoc electi suffragiis, coram Regiis Commissariis collatis digni habentur, qui Suae Maiestati proponantur, Episcoporumque comprovincialium iudicio tali munere pares censentur*”. În ACCO., *Ponenze*, vol. 2, 11/1874, f. 372r.

⁶⁷ *Ibidem*, f. 374r.

⁶⁸ *Conciliulu provinciale primu*, 29–31.

⁶⁹ ACCO., *Ponenze*, vol. 2, 11/1874, ff. 376r- 377r.

⁷⁰ *Ibidem*, ff. 378r–379r.

DIN ANTECEDENTELE ÎNFIINȚĂRII EPISCOPIEI DE HAJDÚDOROG

Lucian TURCU

Abstract: The antecedents of establishing the Hajdúdorog Eparchy. The Austro-Hungarian agreement in 1867 not only placed the political and social life in the new coordinates of dualism, but shaped and stimulated a number of projects regarding the Churches from the Empire. This study highlights key moments that have marked the Hungarian government policy towards the Greek Catholic Churches in dualistic Hungary. Considering the steps taken toward the construction of ecclesiastical structures designed to respond positively to the government attempts to integrate the inhabiting population in a single structure, the Hungarian. This study surveys the response of the Ruthenian and Romanian Greek Catholic communities to the Magyarization measures through the Church. The main focus is on Sătmar, being a key point area in the evolution of religious issues by the early Twentieth Century.

Keywords: Dualism, Hungarian legislation, Catholic autonomy, *placetum regium*, Greek Catholic Churches from Hungaria, „Hajdúdorog movement”, Sătmar

În seria proiectelor menite să salveze Imperiului austriac, reajustate succesiv în „experimente” constituționale (sistemul absolutist, meticolos gestionat de Alexander Bach, respectiv era neo-liberală, inspirată de Anton Schmerling), după tulburătoarele episoade politice și sociale trăite în monarhie în anii revoluționari 1848–1849, perfecționarea concordiei dualiste, riguros negociată de părțile direct interesate încă din 1865, a impus bipolaritatea (Viena-Pesta), ca principiu inovator de funcționare a angrenajului statal. Încercând să răspundă problemelor presante ale momentului, noul aranjament constituțional, acceptat de împăratul Franz Joseph, „nu aducea satisfacții depline tuturor naționalităților din Imperiu, cu excepția germanilor, a nobilimii poloneze și, doar parțial, a nobilimii maghiare, rămasă, însă, fidelă menținerii *statu quo*-ului”.¹

Noile reordonări de la cârma Imperiului au trasat competențe bine delimitate în geografia politică a celor două centre de putere. Inevitabil, spațiul locuit de români a fost direct afectat. Excluzi de la tăioasele negocieri care au precedat *Ausgleich*-ul, românii ardeleni au luat act de noul *establishment* politic, amintindu-li-se cu insistență de către noile autorități pestane care îi guvernau că nu reprezentau decât o minoritate în conste-

¹ J. Bérenger, *Istoria Imperiului Habsburgilor 1273–1918*, traducere de Nicolae Baltă, București: Editura Teora 2000, 460.

lația de naționalități dispuse în interiorul reaglutinatei Ungarii Mari.² De altfel, condiția refacerii cât mai fidel a fruntariilor politice ale Ungariei medievale, și implicit a autorității aferente de putere, constituise piatra de încercare a tratatelor care au dus la încheierea acordului în 1867.³

Atitudinea de început a diriguitorilor maghiari față de redobândita Transilvanie a fost una mai degrabă prudentă, motiv pentru care politica guvernului liberal condus de contele Gyula Andrassy a menținut ridicat tonul și virulența criticilor venite din partea opoziției. Așezată în capul listei măsurilor imediate care aveau menirea de a suda teritoriul și funcționarea instituțională, conferindu-i coerența necesară, unificarea legislativă a jumătății Imperiului administrată de guvernul de la Pesta nu a beneficiat mereu de aplombul necesar.⁴ Menținând Codul civil austriac (afectat, totuși, de numeroase modificări), legea minelor din 1854, organizarea centralizată a jandarmeriei, însărcinată, acum, cu un plus de atribuții în supravegherea mișcărilor care puteau atenta la siguranța statului, sau prevederile antiliberală din 1852 asupra presei, guvernul pestan lăsa impresia că nu era amenințat de perpetuarea unui sistem juridic distinct în provincia transilvană. Cu toate acestea, elaborarea noilor legi și aplicarea lor erau gândite în termenii eliminării, pe cât posibil, a diferențelor dintre sistemele de drept funcționale înainte de 1867.⁵ În logica acestei strategii, articolele legii din 1868 puneau în lumină atitudinea oficială proferată de cabinetul Andrassy. Declarând pasive privilegiile acordate înainte-vreme „națiunilor” istorice, legea enunța noua egalitate civilă și politică, asigurând naționalităților nu numai egalitatea drepturilor individuale (politice, economice, culturale), dar și largi concesiuni privind folosirea limbii materne pe plan local: în administrație, în instanțele de judecată, în educația primară și în Biserică.⁶ Cu toate acestea, legea afirma întâietatea maghiarei ca limbă de stat, singura acceptată în predarea din licee și universități, fapt care lăsa să se întrevadă dezideratul lingvistic ungar, potrivit căruia toți locuitorii țării trebuiau să fie apti să utilizeze limba oficială (politică) a Statului în care trăiau. Contestându-i caracterul mult prea concesiv față de grupurile etno-lingvistice din cadrul statului, legea a fost criticată de opoziția maghiară antiliberală, dirijată de Dániel Irányi, aspirantă decis și neîntârziat la un statut de netă supremație, și condamnată virulent de români, care respingeau ideea recunoașterii unei singure națiuni politice, văzând-o ca pe un atentat la propria individualitate națională.⁷ Plasată în corpul legislației liberale și paternaliste, legea din 1868 învedera cu destulă claritate idealul unității țării și a egalității civile, așezat la baza

² K. Hitchins, *International Aspects of the Rumanian National Movement in Hungary, 1867–1895*, în: *Der berliner kongress von 1878. Der Politik der Grossmächte und die Probleme der Modernisierung in Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Hrsg. R. Melville, H.-J. Schröder, Wiesbaden Franz Steiner: Verlag GmbH 1982, 412–413.

³ Molnar M., *Histoire de la Hongrie*, Paris: Éditions Perrin 2004, 276–277.

⁴ *Histoire de la Transylvanie*, sous la direction de Köpeczi B., Budapest: Akadémiai Kiadó 1992, 564.

⁵ *Ibidem*, 566.

⁶ Makkai L., *Histoire de Transylvanie*, Paris: Les Presses Universitaires de France 1946, 330.

⁷ *Ibidem*, 331.

ideologiei naționale maghiare, considerat apt să permită edificarea unei națiuni politice unitare.⁸ Cu toate că transforma un stat multilingual într-unul național, abandonând, așadar, pastelul multiethnic specific zonei în favoarea unui tablou cu fundal monocolor, articolul XLIV al legii din 1868 a devenit bază a revendicărilor ulterioare din programele naționale ale naționalităților „neistorice”, inclusiv a românilor.⁹ Prevalându-se de absența unor sancțiuni ale neaplicării respectivei legi, guvernele maghiare s-au străduit să blocheze orice concesie, chiar și minimalistă, la care puteau spera națiunile nemaghiare ale statului. Ulterior, drepturile lingvistice declarate în legea din 1868 deveniseră caduce prin prevederile legii din 1879, când se impusese obligativitatea învățării limbii maghiare ca obiect distinct, în toate școlile elementare.¹⁰ Presiunile asupra mediului educațional se amplificaseră după 1873, când au început să fie fondate pretutindeni școli primare de stat, unde maghiara constituia limba unică de predare, și continuate după 1875, prin prohibirea cauțiunii de orice fel primită de școlile și Bisericele românești din partea României. Imboldită de statutul de independență politică, recent dobândit de românii de peste munți, opoziția românească din Ardeal a luat poziții ferme față de corozivele prevederi legislative promovate de Ágoston Trefort. Momentul a prilejuit repoziționarea politică a românilor, atitudine care a dus la aglutinarea forțelor românești în jurul ideii de activism politic. Depășind tactica pasivistă, și implicit presupuziția în caracterul tranzitoriu al acordului austro-ungar, atitudinea politică a românilor, exprimată la Sibiu, în mai 1881, echivala, simbolic, cu o declarație de independență față de Viena.¹¹ Cu toate că în permanență criticile românești la adresa dualismului priveau jumătatea ungară a înțelegerii, pe parcursul deceniilor opt și nouă ale veacului XIX, nu au lipsit tentativele de colaborare româno-maghiară, în fața primejdiei (reală sau închipuită) reprezentată de Imperiul țarist, în spatele căruia vibrau *in crescendo* și combinativ ideologii politice, economice și culturale pan-slaviste. Așa se face că la conferința de fondare a Partidului Național Român, perfectarea unui dualism româno-maghiar, strict din rațiuni defensive în fața pericolului slav, a fost serios discutată,¹² situație care a făcut ca, până la finalul secolului XIX, când ideea conlucrării româno-maghiare pe această temă și-a pierdut atractivitatea, românii să nu manifeste disponibilitate spre cultivarea unor relații de apropiere sau colaborare cu slovacii, sârbii sau croații, priviți cu suspiciune și serioase

⁸ Köpeczi B. (ed.), *Histoire*, 566; Z. Păclișanu, *Hungary's Struggle to annihilate its National Minorities. based on secret Hungarian Documents*, Miami Beach, Florida: Romanian Historical Studies 1985, 16.

⁹ K. Hitchins, *International Aspects*, 415; Köpeczi B. (dir.), *Histoire*, 568; L. Maior, Dualismul austro-ungar, în *Istoria Transilvaniei*, vol. III (de la 1711 până la 1918), coordonatori I.-A. Pop, Th. Năgler, Magyari A., Cluj-Napoca: Academia Română, Centrul de Studii Transilvane 2008, 428–430.

¹⁰ Köpeczi B. (dir.), *Histoire*, 570; Makkai L., *Histoire*, 332; Z. Păclișanu, *Hungary's Struggle*, 36; J. Bérenger, *Istoria*, 479.

¹¹ K. Hitchins, *International Aspects*, 413; Köpeczi B. (dir.), *Histoire*, 580–581.

¹² K. Hitchins, *International Aspects*, 415; vezi și T. Pavel, *Partidul Național Român și acțiunea memorandistă. Corespondență politică (1887–1901)*, Cluj-Napoca: Editura „Daco-Press” 1994, 26–30.

rezerve.¹³ Aceste modificări trebuie puse în legătură cu redimensionarea ideii și a strategiei naționale la începutul veacului XX. Fără a fi văduvită anterior de reflecții și proiecte, gândirea politică românească a devenit reper în dezbaterile vremii prin planul federalizării Austro-Ungariei enunțat în 1906 de Aurel C. Popovici în opul *Die Vereinigten Staaten von Gross-Österreich. Politische Studien zur Lösung der nationalen Fragen und staatsrechtlichen Krisen in Österreich-Ungarn*. Semnificativă, din perspectiva noii concepții organice a națiunii, a fost punerea în plan secund a reclamatei guvernări autonome a Transilvaniei, pe baza principiului egalității drepturilor naționale, în favoarea dreptului fiecărei comunități etnice de a se dezvolta în concordanță cu caracterul său unic.¹⁴

Noua articulație structurală oficializată prin dualism a împropățat sentimentul că națiunile Imperiului, indiferent de rangul lor în ierarhia puterii, se aflau în situația de a se confrunța și combate perpetuu pentru a-și putea menține intacte reperatele propriilor identități.¹⁵ Alfabetul fiecărei culturi naționale se cerea apărat cu orice preț. Lipsite de un teritoriu propriu rezervat, capabil să confere securitatea necesară, identitatea niciunuia dintre popoarele conlocuitoare ale Transilvaniei nu putea fi salvagardată de frontierele geografice.¹⁶ În imaginarul politic al guvernanților maghiari se incumbase ideea că noua osatură statală avea să modeleze, prin interferențe și influențe reciproce, străvechea diversitate a tradițiilor și reperatele identitare. Impunerea culturii și a limbii maghiare reprezenta, așadar, nu numai *medium*-ul dar și rezultanta firească a unui proces aculturant, ireversibil.¹⁷

Aparent puse la adăpost de legislația care le permitea funcționarea în interiorul unor cadre autonome (legea IX și legea XXXIX din 1868), cele două Biserici românești din Transilvania nu au scăpat din vizorul strategiilor care aveau ca miză consolidarea internă a statului, căutându-se astfel cele mai optime căi de înregimentare în directivele politice ale vremii.¹⁸ Cadrul acestei sinuoase evoluții fusese inspirat de insatisfacțiile generate de prevederile Concordatului din 1855, adâncite ulterior prin proclamarea dogmei infailibilității papale, primită cu reticență de episcopatul latin austriac și ungar, situație care a făcut să fie declarat nul contractul încheiat cu Vaticanul, argumentele fandând în

¹³ Vezi pe larg, L. Boia, *Relationships between Romanians, Czechs and Slovaks (1848–1914)*, translated by Sanda Mihăilescu, București: Editura ARSR 1977.

¹⁴ K. Hitchins, *International Aspects*, 417–418; Z. Pâclișanu, *Hungary's Struggle*, 67–71; L. Maior, *Mișcarea națională românească din Transilvania 1900 – 1914*, Cluj-Napoca: Editura Dacia 1986, 144–162; N. Bocșan, *Ideea de națiune la românii din Banat și Transilvania (secolul al XIX-lea)*, Cluj-Napoca: Banatica–Reșița, Presa Universitară Clujeană 1997, 168–175.

¹⁵ K. Hitchins, *Austria-Hungary, Rumania and the Nationality Problem in Transylvania, 1894–1897*, în: *Rumanian Studies. An International Annual of the Humanities and Social Sciences*, vol. IV, 1976–1979, Leiden: E.J. Brill 1979, 77–81.

¹⁶ A. Moretti, *Transilvania: terra di tre culture*, în *Storia religiosa dell'Ungheria* (a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro), Gazzada: Fondazione Ambrosiana Paolo VI 1992, 315.

¹⁷ Biro S., *The Nationalities Problem in Transylvania, 1867–1940: A Social History of the Romanian Minority under Hungarian Rule, 1867–1918 and the Hungarian Minority under Romanian Rule, 1918–1940*, Oxford: Oxford University Press 1988, *passim*.

¹⁸ L. Maior, *Dualismul*, 430–431.

jurul schimbării radicale a identității (și statutului) părții civile, survenită după 1867.¹⁹ Declararea unilaterală a concordatului drept non-valid a însemnat reinvestirea împăratului cu *placetum regium*, drept pe care istoricul de curte al Mariei Terezia, Adam Kollár, îl introdusese în ideologia puterii imperiale habsburgice.²⁰ Se puna astfel punct sferei largi de acțiune a Bisericii în afacerile școlare și religioase, făcându-se cale întoarsă spre logica de funcționare a relației Stat-Biserică definitorie iosefinismului, care rezerva înalțelor instanțe civile o putere cvasi-nelimitată în afacerile Bisericii (*circa sacra*).²¹ Stricta delimitare a sferelor de competențe, convenite prin acordul de tip dualist, a remis atribuțiile lui *jus placeti regii* aferente jumătății australe a Imperiului, în sarcina Ministerului Cultelor de la Pesta. „*Episcopi Hungarici sunt magis politici quam catholici!*”, declama în 1869 nunțul Mariano Falcinelli Antoniacci, condamnând atitudinea obsecvioasă a episcopatul maghiar în fața autorităților politice.²²

De altfel, finalul deceniului șapte a marcat reluarea dezbaterilor în legătură cu proiectul autonomiei catolice din Ungaria. Susținut cu fervoare în primăvara anului 1848, dar nedus la îndeplinire, proiectul anunțat atunci a intrat, sub șocul înfrângerii revoluționare, în latență, asemenea altor idealuri maghiare. Relansat pe fondul manifestărilor de simpatie față de mișcarea catolicismului liberal, dezideratul încropirii unei autonomii catolice în Ungaria l-a avut aprig suporter pe József Eötvös. Obținându-și fotoliul de ministru în guvernul Pestei înfrățită cu Viena (ca de altfel în 1848, atunci, însă, în guvernul declaratei Ungarii independente de Viena), J. Eötvös a slujit cu scrupule principiul „Biserică liberă în Stat liber”.²³ Condamnând încorsetanta tutelă a Statului asupra Bisericii, promotorii autonomiei catolice maghiare au pus în centrul programului lor necesitatea „diviziunii problemelor divine și umane, seculare și spirituale, religioase și politice, ecleziastice și statale”. Se aduceau în discuție o serie de reforme, în sens liberal, în interiorul Bisericii, din nevoia de conciliere a catolicismului cu societatea acelei vremi.²⁴ Evantaiul propunerilor formulate (dintre care n-au lipsit cele radicale ca: introducerea limbii maghiare în serviciul divin, eliminarea celibatului sacerdoților catolici, extinderea

¹⁹ J. Bérenger, *Istoria*, 476.

²⁰ „Királyi tetsvényjog”. *Ibidem*, 477; Katus L., Il cattolicesimo nei secoli XVIII e XIX: giuseppinismo, liberalismo e rinnovamento cattolico, în *Storia religiosa dell'Ungheria* (a cura di Adriano Caprioli e Luciano Vaccaro), Gazzada: Fondazione Ambrosiana Paolo VI 1992, 235.

²¹ Vezi pe larg J. Bahlcke, *Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686–1790)*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag GmbH f.a., 225–348.

²² Szekfű G., *Magyar történet*, Budapest, 1943, 523 *apud* Katus L., *Il cattolicesimo*, 242; vezi și Lukács L., *The Vatican and Hungary, 1846–1878. Reports and correspondence on Hungary of the apostolic nuncios in Vienna*, Budapest 1981.

²³ Ath. B. Pekar, OSBM, *The History of the Church in Carpathian Rus'*, translated by Marta Skorupsky, bio-bibliography by E. Kasinec and R. Renoff, (East European Monographs), New York: Columbia University Press 1992, 89–90.

²⁴ I. Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869–1892)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007, 173–197; vezi *Idem*, Aspecte privind relațiile Bisericii Române Unite cu autonomia catolică maghiară la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, *Arhiva Someșană*, III, 2004, 227–237.

autonomiei la chestiuni de dogmatică, de disciplină ecleziastică ori liturgică sau chiar proclamarea unei Biserici naționale, fără nicio supunere față de Roma) a așezat pe poziții antagonice grupările politice ale vremii: catolicii liberali, pe de o parte, care se separau, totuși, de propunerile extreme și partizanii unor atitudini conservatoare și neo-ultramontane, de cealaltă parte, care condamnau deviaționismul unei societăți absorbite în avansul secularizării și al indiferentismului spiritual. Gândit de cercurile clericale ca o oportunitate de distanțare a Bisericii de apăsătorul patronaj al Statului, dezbatere purtate în cadrul sesiunilor Comitetului preparatoriu, au dezlegat pasiuni și au pus în lumină partizanatele naționale, atât timp cât românii și rutenii deopotrivă au formulat dezbateri similare pentru Bisericile lor.²⁵ Pentru observatorii lucizi ai evenimentelor deveniseră limpede faptul că după consumarea Conciliului Vatican I existau șanse minime ca Roma să accepte un regulament care acorda laicilor, în proporție de 2/3, puterea de decizie în chestiunile legate de Biserică, școli confesionale sau în gestionarea fundațiilor și a patrimoniului eclezial. Pentru Curia romană, tranșantă în orice decizie care implica laicul, discuția pe marginea statutului autonomiei putea porni doar de la acceptarea ideii că aceasta trebuie să fie încredințată „exclusivamente ai vescovi”.²⁶

Aparent perdant, proiectul autonomist a pavoazat coordonatele vieții religioase din Regatul ungar, dând o notă de claritate direcțiilor politice de acțiune în raport cu Biserica. Pentru autoritățile pestane responsabile de infrastructura ecleziastică, deveniseră limpede faptul că geografia politică a statului urma să modeleze, din aproape în aproape, complexa rețea instituțională bisericească.²⁷ Încă de la mijlocul veacului XIX, mediul eclezial rutean oferiseră primele indicii pe care se putea sconta în urma unor acțiuni energice, cu sorți politici și național-culturali, intermediare de Biserică.²⁸ Balansând aproape cadencat, între orientarea maghiarofilă și tendințele slavofile, ierarhia Bisericii rutene din Ungaria a acutizat criza identitară a locuitorilor din Zakarpatia. De-a lungul epocii, titularii scaunelor arhieresti rutene au oferit dovada unor certe afinități intelectuale și culturale: la Ujgorod, ca de altfel în întreaga dieceză de Muncaci, se conturase încă din vremea episcopatului lui Vasile Popovici (1837–1864)²⁹ o puternică direcție de receptare a culturii maghiare, câtă vreme cercurile intelectuale din Prešov, mai puțin dispuse la conformism, s-au străduit, cu rezultate discutabile, să se refugieze în lumea iluzorie a rusofilismului, opțiune de la care năzuiau o salvagardare a propriei identități naționale.³⁰ La începutul deceniului

²⁵ I. Cârja, *Biserică*, 197–222.

²⁶ Ath. Pekar, *The History*, 90–91; Katus L., *Il cattolicesimo*, 244–245.

²⁷ Z. Pâclișanu, *Hungary's Struggle*, 72.

²⁸ M. Mayer, *The Rusyns of Hungary. Political and Social Developments, 1860–1910*, translated by Boris J., edited with a bio-bibliographic introduction by P.-R. Magocsi, (East European Monographs), New York: Columbia University Press 1997, 12.

²⁹ Vezi biografia ierarhului la, Ath. B. Pekar, OSBM, *The Bishops of the Eparchy of Munkachevo with historical Outlines*, Pittsburgh, PA: Byzantine Seminary Press 1979, 36–40.

³⁰ I. Skochylyas, Il destino dell'Unione dopo la spartizione della Polonia, în: *Storia religiosa dell'Ucraina* (a cura di L. Vaccaro), Milano: Centro Ambrosiano 2007, 346–347; vezi subiectul pe larg dezvoltat la, I. Žeguc, *Die nationalpolitischen Bestrebungen der Karpato-Ruthenen 1848–1914*, Wiesbaden 1965.

opt, orientările pro-maghiare deveniseră linia principală de conduită la nivelul ierarhiei superioare din ambele eparhii ale greco-catolicilor ruteni, atitudine certificată prin zelul reformator al episcopului Ștefan Pancovych (1867–1874, o persoană străină, până în momentul numirii, de administrația diecezană, ca de altfel și de exigențele pretinse de aspra rasă monahală, care în răstimp de două decenii, după finalizarea studiilor seminariale, se ocupase de educația privată a copiilor din înalta societate maghiară)³¹, sub a cărui autoritate fusese introdusă în mai multe parohii maghiara în serviciul liturgic, limbă de care el însuși se folosea atunci când predica de la amvonul catedralei Sfânta Cruce din Ujgorod.³² Girul dat (și chiar încurajarea) în introducerea limbii maghiare în oficierea serviciilor divine, în ciuda încălcării flagrante a disciplinei bisericești și a violării dreptului canonic, ca de altfel folosirea aceleiași limbi în școlile de formare teologică din ambele eparhii, a condus ireversibil la consacrarea unei noi identități etnic-eceziale, aceea a greco-catolicilor maghiari, expresie ale cărei conotații politice sunt lesne de dezlegat.³³

Antecedentele unui comportament de acest gen, care echivala catolicitatea cu latinitatea sau cu opțiunea maghiarofilă, pot fi regăsite încă de la mijlocul secolului XIX în curentele de idei care au prins rădăcini în (încă) întinsa și diversă, din punct de vedere etnic și confesional, dieceză de Muncaci.³⁴ Reluată cu destulă vervă la începutul deceniului șapte, mișcarea s-a aglutinat în jurul militantului rutean, cu solide convingeri maghiare, Lajos Farkas. Grupul coalizat în jurul acestuia formulase dezideratul introducerii limbii maghiare, în paguba slavonei, în liturghie, suplică pe care episcopul V. Popovici, împănând-o cu argumente suplimentare de ordin spiritual, o trimisese pe adresa Nunțiaturii, a Sfântului Oficiu și chiar împăratului (căruia petiționarii îi cereau, în 1866, să aprobe numirea unui ierarh cu veritabile simțuri patriotice maghiare în încă vacantul scaun de la Ujgorod, revendicare asonantă cu siajul politic al epocii).³⁵

Trei erau țelurile majore ale așa-numitei „mișcări Hajdúdorog”, care solidariza la acea vreme diferite grupuri etnice maghiarofone, de la est de Tisa: legitimarea maghiarei ca limbă liturgică, editarea de cărți în aceeași limbă, cu alfabet latin (sarcină asumată cu zel, încă de la începutul deceniului șapte, de o serie de persoane plasate în avanpostul mișcării, ca: János Popovics, Ignác Roskovics, Demeter Kerekes, József Lukáts, János Danilovics, iar spre finalul secolului, de mult mai fervenții: Emil Melles, apurig supporter al reformei calendarului, Aleksander Mykyta, canonic și viitor deputat din partea Partidului Liberal, Mihály Medvigy și János Danilovics, numit în 1875 vicar apostolic al vicariatului de Hajdúdorog), și înlocuirea calendarului iulian cu cel corijat în 1582 de papa Grigorie XIII (observăm că întregul program prejudicia grav punctele de reper ale identității confesionale unite rutene). Fără a fi lipsite de partizanat, însemnările de epocă ale lui L. Farkas prezintă o imagine a mișcării în plină expansiune, care își găsiseră

³¹ Ath. Pekar, *The Bishops*, 43–44; M. Mayer, *The Rusyns*, 157.

³² Ath. Pekar, *The History*, 88; *Idem*, *The Bishops*, 42.

³³ *Idem*, *The History*, 89; Z. Păclișanu, *Hungary's Struggle*, 72–97; I. Skochylyas, *Il destino*, 345.

³⁴ G.-C. Robotin, Înființarea episcopiei greco-catolice maghiare de Hajdúdorog în paginile periodicului *Unirea* din Blaj (1912), *Cele Trei Crișuri*, seria a III-a, nr. 5–6, mai-iunie 2007, 69.

³⁵ Ath. Pekar, *The History*, 91; M. Mayer, *The Rusyns*, 153–154.

deja suficienți aderenți în rândul țăranilor cu stare, a puțin statificatei societăți rurale dar și a funcționarilor greco-catolici cuprinși în structurile statului din comitatele Hajdú, Bihar, Zemplén, Bereg, Maramureș, Abaúj, Sătmar, Csanád sau în orașe ca Debrecen sau Hajdúdorog.³⁶ Privit cu serioase rezerve chiar de autoritățile vremii, care căutau, mai degrabă, să se pună la adăpost de lansarea unei mișcări autonomiste, bazată pe tipul de instituție eclezială pretins, proiectul a primit un răspuns total descurajant de la Roma, care interzicea neînduplecată introducerea limbii maghiare în serviciul liturgic.³⁷

Antrenați de izbânda creării vicariatului³⁸, suporterii „mișcării Hajdúdorog” și-au îndreptat atacurile spre opțiunile slavofile din orientarea cultural-politică ruteană, apărute, ce-i drept, de pe poziții tot mai fragile, de Societatea „Sfântul Vasile”, devenită în epocă, alături de oficiosul „Svît”, portavocea rezistenței la tenacele presiuni maghiarizante.³⁹ Acuzând fără perdea direcția greșită pe care se angajase înalta ierarhie ruteană, Societatea pleda în programul său pentru o „adaptare fără asimilare”, după fericita expresie a lui Paul Robert Magocsi.⁴⁰ Rechizitoriul întocmit de episcopul Ș. Pancovych acuza rabatul de la carcaterul literar, spiritual și moral-educativ enunțat în actele fundamentale, din Ajunul Căciunului anului 1864, în favoarea unui tot mai accentuat profil militant-politic asumat de liderul ei, Adolf Dobrjanskyi. Condamnând dezbinarea și partizanatul pe care le întreținea în rândul greco-catolicilor ruteni, ierarhul îi sugera ministrului de resort să nu ezite să dizolve Societatea, angajându-se, dacă urma să i se ceară, să ducă personal la îndeplinire acest lucru.⁴¹ De altfel, apelurile înaltului prelat, care își declamase disponibilitatea de a-și asuma conducerea viitoarei eparhii a „greco-catolicilor maghiari”⁴², consonau cu profilul incandescent al politicii pe care guvernul condus de baronul Dezső Bánffy o promovase față de grupurile etno-lingvistice nemaghiare. Profund iritate de popularitatea pe care mișcarea memorandistă o adusese cauzei românești, cercurile ministeriale căutau înadins cele mai optime căi prin care să înăbușe caracterul național al Bisericilor greco-catolice și ortodoxe din Statul maghiar.⁴³ Precauți, din dorința de a evita măsurile extreme, soluția gândită de diriguitori viza accelerarea demersurilor de reordonare a geografiei bisericești din Regat, prin constituirea de noi eparhii, deopotrivă pentru

³⁶ Farkas L., *Egy nemzeti küzdelem története*, Budapest 1896 (Farkas L., *Istoria unei lupte naționale*), publicație consultată la adresa <http://www.atanaz.hu/mgke/kuzdelem/index.htm> (27.04.2010), nepaginată, capitolul *A feliratok eredménye*.

³⁷ Ath. Pekar, *The History*, 92; M. Mayer, *The Rusyns*, 155.

³⁸ V. Ciubotă, *Vicariatul național român din Carei*, Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean 1997, 6–7.

³⁹ Detaliile constituirii și funcționării Societății „Sfântul Vasile” la, M. Mayer, *The Rusyns*, 19–28.

⁴⁰ P.R. Magocsi, *The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus', 1848–1948*, Cambridge: Harvard University Press 1978, passim.

⁴¹ Textul integral al memoriului la, M. Mayer, *The Rusyns*, 157–159.

⁴² Farkas L., *Egy nemzeti*, publicație consultată la adresa <http://www.atanaz.hu/mgke/kuzdelem/index.htm>, (27.04.2010), nepaginată, capitolul *A vikáriátus*.

⁴³ M. Mayer, *The Rusyns*, 159–160; Z. Păclișanu, *Hungary's Struggle*, 97–109; K. Hitchins, *Austria-Hungary*, 82–87.

greco-catolici cât și pentru ortodocși.⁴⁴ Sarcina legitimării de la bază a întregului demers revenea „Comitetului național al maghiarilor de credință greco-catolică”, de la tribuna căruia Jenő Szabó repudia, pe un ton sentențios, înclinațiile rusofile sau ortodoxiste ale conaționalilor.⁴⁵ Traseul profesional, dar mai ales creditul de care se bucura în cadrul înaltelor cercuri guvernamentale îl recomandase pe J. Szabó la cârma mișcării pentru înființarea episcopiei maghiare, reușind, astfel, să câștige încrederea liderului de până atunci al mișcării, Endre György.⁴⁶ Nelipsind disensiunile interne ori acuzele referitoare la lentoarea măsurilor ce se luau, aripa „mișcării Hajdúdorog” nu a ezitat, la scurtă vreme de la cooptarea în Comitet, să reînchege, separat, o puternică solidaritate în jurul proiectului inițial. Opțiunea, imposibil de abandonat pentru nucleul dur al mișcării, pentru constituirea unei eparhii de limbă maghiară a întreținut o stare de permanentă tensiune cu membrii marcanți ai Comitetului național (Emil Melles, Jenő Pasztély, Sándor Novák, Aladár Romanecz, Jenő Illés), determinând confuzii, dar mai ales deloc îmbucurătoare adeviziuni la ortodoxie, deopotrivă ale rutenilor cât și ale românilor. Simțind ezitățile, dar mai ales dorind să evite pericolul unei breșe a migrărilor interconfesionale, guvernul și-a asumat explicit, din 1903, conducerea planului de la care spera crearea unei structuri instituțional-ecléziale care să satisfacă politica maghiară în domeniu.⁴⁷

Ca parte a unui spațiu de frontieră, istoria religioasă a comunităților greco-catolice din Sătmar a cunoscut în răstimpul secolului al XIX-lea câteva mutații importante în planul instituției Bisericii. Dezideratele preoțimii locale de eficientizare a administrației bisericești și de satisfacere a elementului românesc din zonă se concretizaseră prin dislocarea, în anul 1824, a 72 de parohii de la sud de sectorul sătmărean al Someșului, de sub guvernarea episcopului de Muncaci, trecute, atunci, sub ascultarea ierarhului unit de la Oradea; proces continuat, într-un context diferit, după mijlocul veacului, când 28 de parohii unite sătmărene, din totalul celor 94 desprinse de sub ascultarea centrului de la Ujgorod, se atașau *părților ungurești* ale nou-înființatei dieceze de Gherla.⁴⁸ Gândit în termeni diferiți de ierarhii celor două eparhii unite, procesul separațional al celei de-a doua etape se derulase anevoios, atât datorită neînțelegerilor iscate în jurul recensământului din 1851, în ceea ce privește componența etnică a parohiilor aflate în vizorul reorganizărilor instituționale, cât mai ales a inerției și a reflexelor de obediență în cadrele cărora administrația bisericească locală înțelegea să funcționeze.⁴⁹

⁴⁴ Ath. Pekar, *The History*, 93; M. Mayer, *The Rusyns*, 161; G-C. Robotin, *Înființarea*, 81.

⁴⁵ Programul Comitetului la, I. Georgescu, *George Pop de Băsești. 60 de ani din luptele naționale ale românilor transilvăneni*, Oradea: Editura Asociației Culturale „ASTRA” 1935, 259.

⁴⁶ M. Mayer, *The Rusyns*, 161–162.

⁴⁷ *Eadem*, 164–166.

⁴⁸ Vezi detalii la, O. Ghitta, Cum au ajuns să se separe de Muncaci primele parohii greco-catolice sătmărene?, în *Studii de istorie medievală și premodernă. Omagiului profesorului Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2003, 359–369; N. Bocșan, Națiune și confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române, în: N. Bocșan, I. Lumperdean, I.-A. Pop, *Etnie și confesiune în Transilvania. Secolele XIII-XIX*, Oradea: Fundația „Cele Trei Crișuri” 1994, 109–123.

⁴⁹ Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond: Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, doc.

Primele indicii ale unor severe disfuncționalități în comunitatea credincioșilor uniți din Sătmar se iviseră imediat după 1850, când a fost deschisă dezbateră în jurul problemei dreptului de patronat asupra Bisericii locale.⁵⁰ Decizia în această speță dată, în martie 1858, de Înalta Locumtenență de la Oradea nu a pus capăt mișcării de contestare a numirii parohului local, Petru Bran, inițiativă în fruntea căreia se plasa avocatul János Valkovski.⁵¹ Din contră. Puzderia de acuzații ale partidei contestatatoare s-a radicalizat treptat, făcând să apară pentru prima dată formulat cu destulă claritate dezideratul întemeierii unei „ó hitű magyar egyház” (biserică ungurească de stil vechi), fiind adus ca argument privilegiul de a fi cei mai vechi creștini din acea zonă.⁵² De altfel, primele translații instituționale produse la cârma Imperiului au fost primite cu suficientă rețineră de către românii sătmăreni, prilej binevenit pentru deja presantele probleme bisericesti locale de a se alinia tendințelor inspirate în acest domeniu de politica centrală.⁵³

Drepturile comunității greco-catolice maghiarofone generaseră în epocă controverse tăioase, de a căror finalizare era strâns legat în zonă succesul mișcării pentru episcopie maghiară. De pildă, înregistrările făcute de autorități în privința numărului, dar mai ales a apartenenței etnice a locuitorilor comitatului, la 1880 (când la scara întregului Regat se număraseră peste 6 milioane de maghiari), au stârnit un val de nemulțumiri,

529/1856. Acest document, datat 23 noiembrie 1856, este doar unul din multiplele intervenții făcute de „poporul român din parohia Mintiului (Nemethi) Satumarelui” la Ordinariatul gherlan prin care se contestă veridicitatea datelor recensământului din 1850–1851 cu privire la componența etnică a parohiei. În document se declară că petiționarii sunt „români adevărați de la naștere”, cerând prin urmare, „trimiterea unei noi comisiuni care adevărul acesta să-l scoată la iveală”; doc. 623/1856; doc. 58/1857. Cel din urmă document reprezintă un apel la îndreptare și clarificare” pe care episcopul Popovici îl pretinde, prin intermediul Ordinariatului gherlan, de la parohii unor comune bisericesti ale căror socoteli nu concordau întocmai cu „reflexiunile Despărțământului Locumtenențial de la Cassiovia” (Cașovia, Košice). Problema invocată, așa cum rezultă din corespondența purtată, se referă la unii preoți din următoarele districte bisericesti: districtul Izei, districtul Țării Oașului, districtul Băii Mari, districtul Satu Mare și districtul Turțului întrucât Ordinariatul înștiințează pe protopopii districtelor amintite cu referire la situația invocată: Grigore Roșca, Ioan Anderco, Ștefan Bilțiu, Ioan Gulovics, respectiv, George Molnar; doc. 579/1856; doc. 620/1857. Primul document, din ultimele două, este o scrisoare datată 9 decembrie 1856 prin care mitropolitul face cunoscut faptul că „recursul pentru parohiile Szathmari Nemethi, Szigeth, Romaszek, Szárazberek s-a substernut la Prea Sfințitul Părinte Piu IX” prin intermediul Nunțiatului de la Viena.

⁵⁰ Vezi pe larg, L. Turcu, *Tradiție și spiritualitate în spiritualitatea greco-catolică românească. Biserica unită din Sătmar la mijlocul secolului al XIX-lea*, *Buletinul cercurilor științifice studențești. Arheologie–Istorie–Muzeologie*, 15, 2009, 107–119.

⁵¹ AN DJ Cluj, *Episcopia*, doc. 1596/1857. Presa epocii a acordat un spațiu larg acestui subiect, ca de pildă *Federațiunea. Diurnal politic, literar, comercial și economic*, redactor Al. Roman, Pesta, an 1868, nr. 51, 52; an 1869, nr. 43, 44, 143; an 1870, nr. 1.

⁵² AN DJ Cluj, *Episcopia*, doc. 3292/1867, f 1^o; *Federațiunea*, an. 1868, nr. 51, 198; I. Georgescu, *George Pop de Băsești*, 259.

⁵³ *Lupta românilor din județul Satu Mare pentru făurirea statului național unitar român. Documente 1848–1918*, (ediție îngrijită de V. Ciubotă, B. Dulgău, D. Radosav, S. Vasil-Marinescu), București 1989, doc. 77, doc 117.

existând semne serioase de îndoială față de intențiile recenzorilor și corectitudinea întregului demers.⁵⁴ Atunci era consemnată la 167 de mii populația maghiară a comitatului Satu Mare, din totalul de aproape 300 de mii de locuitori, câtă vreme populația românească nu era evaluată la mai mult de 99 de mii.⁵⁵ Încă din epocă, identitatea hibridă a greco-catolicilor maghiari stârnise polemici ce s-au prelungit până târziu, în primele decenii ale veacului XX. Absenți din bulele papale sau din înregistrările șematismale ale diecezelor unite din Imperiu, această categorie intermediară își declina o dublă identitate, etnică și lingvistică.⁵⁶ Apostazia lor etnică îi declasase în paria unei identități asumate, ruteană sau românească.⁵⁷ Apărarea drepturilor acestor buni cetățeni ai Statului devenise miza specioaselor conlucrări ale promotorilor mișcării la nivel local, în acord cu avansul general al politicii guvernamentale.⁵⁸

Redefinirea arhitecturii ecleziastice după 1872 a dat un nou impuls dezbaterilor privind oportunitatea transferării reședinței episcopale de la Gherla la Baia Mare sau la Șomcuta Mare ori a înființării unei noi dieceze unite.⁵⁹ Luat, acum, în discuție de ministrul Á. Trefort, proiectul a antrenat suplimentar temerile românești asupra unei diversiuni pe care, premeditând-o, guvernul nu făcea decât să-și înlesnească concretizarea idealului de maghiarizare prin Biserică. Readus în actualitate într-un context sensibil modificat față de mijlocul veacului,⁶⁰ proiectul a generat deopotrivă adversități și susținere în rândul clericilor și al credincioșilor uniți. Dându-și în genere acordul pentru opțiunea strămutării, cei 60 de asesori ai consistoriului plenar, întrunit la Gherla în noiembrie 1873, au

⁵⁴ *Documente 1848–1918*, doc. 124, 222.

⁵⁵ *Ibidem*, doc. 124, 222. Pentru consemnările de până la finalul secolului XIX, potrivit *Magyar Statisztikai Évkönyv*, Budapest, 1871, 1881, 1891, 1901, 1911 vezi, P. Virag, Populația din comitatele Satu Mare, Maramureș, Ugocea și Sălaj la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea, în *Relații româno-ucrainene. Istorie și contemporaneitate* (coordonatori: Viorel Ciuboată, Toader Nicoară, Mikola Vegheș, Liuba Horvat), Cluj-Napoca – Satu Mare: Presa Universitară Clujeană, Editura Muzeului Sătmărean 2007, 179–186.

⁵⁶ Șt. Manciulea, *Episcopia gr. catolică maghiară de Hajdudorog și României*, retipărire din *Cultura Creștină* 3–4, 1942, 9.

⁵⁷ *Ibidem*, 5; *Idem*, *Granița de apus a românilor din vechea Ungarie*, extras din *Revista Istorică*, anul XXV, 1939: Datina românească 1939, 24; Al. Doboși, *Din istoria Sătmăruului*, Satu Mare: Presa Liberă 1937, 55–57.

⁵⁸ *Documente 1848–1918*, doc. 259, 379; I. Georgescu, *George Pop de Băsești*, 275.

⁵⁹ *Federațiunea*, an. 1873, nr. 72, 280; vezi proiectele anterioare de înființare a unei episcopii unite cu reședința la Baia Mare la, N. Bocșan, *Națiune*, 123–124 și L. Gyémánt, *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între anii 1790–1848*, București: Editura Științifică și Enciclopedică 1986, 160–161.

⁶⁰ Sunt cunoscute divergențele apărute în ceea ce privește sediul reședinței episcopale pentru parohiile care urmau să fie scoase, după 1850, de sub ascultarea ierarhilor de la Ujgorod: clerul din dieceza Muncaciului a opinat ca sediul episcopiei pentru părțile nordice ale Transilvaniei să fie la Baia Mare; forurile imperiale însărcinate cu soluționarea problemei considerau Dejul (Deés) un loc potrivit pentru reședința viitoarei episcopii transilvane iar episcopul orădean Vasile Erdelyi a militat pentru stabilirea în Gherla, a viitorului sediu episcopal, aducând în discuție avantajele pe care le avea orașul Szamos-Ujvár.

stabilit că Baia Mare întrunește cele mai multe din necesitățile unei urbe-reședință episcopală.⁶¹ Avantajele de ordin toponimic (dispunerea, aproximativ, în centrul geografic al diecezei de Gherla) erau completate de fermele argumente de ordin demografic (raportul dintre comunitățile românești rezidente în cele două orașe era de 2 la 1 în favoarea Băii Mari) sau de superioritatea rețelei școlare. Strict condiționat de îndeplinirea promisiunilor guvernului de a asigura infrastructura necesară funcționării normale unui centru episcopal, decizia consistoriului prevedea, în scopul ameliorării administrației bisericești în arealul meridional al diecezei, înființarea unui vicariat, cu centrul în Gherla.⁶² Acuzând partizanatul deciziei luate, sub influența originii natale și a biografiei intelectuale a episcopului titular, Mihail Pavel, sau a componenței consistoriului plenar (alcătuit, totuși, din 21 de reprezentanți ai părților ungurene; 33 ai celor transilvane și 6 membri ai centrului episcopal), oponenții inițiativei aduceau ca argument, ca și în cazul amenințării încorporării unei dieceze maghiare, hotărârea apostolică *in perpetuum* prin care teritoriul provinciei greco-catolice românești era declarat, din 1853, inalienabil.⁶³

Problema limbii de cult în Biserica unită din Sătmar a devenit un leitmotiv al vexațiunilor antrenate între partidele locale. Asumând încă din timpul păstoririi lui Andrei Bacsinszky (1772–1809; inițial sacerdot în Hajdúdorog, devenit apoi arhidiacon al Sătmarului) o opțiune pentru introducerea cărților de cult în limba maghiară, largul teritoriu al episcopiei de Muncaci a oferit cadrul de proliferare a numeroase inițiative locale de acest fel.⁶⁴ Prohibiția canonică a maghiarei ca limbă liturgică nu a scutit uzul frecvent al acestei limbi în administrarea tainelor sau la serviciile funerare; deși lansate, apelurile la corijare au fost lipsite de pond.⁶⁵ Până la mijloculul veacului XIX, vreme de mai bine de două decenii, János Gulovici, în calitate de paroh al Sătmarului, întrebuinta regulat maghiara în cateheză și în administrația bisericească.⁶⁶ După această dată, noul paroh, Petru Bran, acționând în contra atașamentului lingvistic a unei părți importante a credincioșilor locali, a fost promotorul utilizării exclusive a limbii române în Biserică, ambiție purtată în paralel cu dezideratul (împlinit în 1859) creării primei catedre de limba română la Liceul catolic din localitate.⁶⁷ Atunci când, la începutul anului 1861, se

⁶¹ *Federațiunea*, an. 1873, nr. 74, 290.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ G.-C. Robotin, *Înființarea*, 71, 86–88. Convingere pe care și Constantin Lucaciu ținea să o exprime atunci când îi scria din Craidoroț cardinalului-prefect al Congregației *De Propaganda Fide*, Hieronimo Gotti. Vezi *Documente 1848–1918*, doc. 286, 403–404.

⁶⁴ I. Georgescu, *George Pop de Băsești*, 256.

⁶⁵ *Ibidem*, 257; Șt. Manciuța, *Episcopia*, 7–8.

⁶⁶ AN DJ Cluj, *Episcopia*, doc. 1449/1857; doc. 434/1857; doc. 1449/1857; doc. 1596/1857; doc. 1775/1857; *Federațiunea*, an 1868, nr. 51, 197; V. Bojor, *Canonicii diecezei gr. cat. de Gherla, acum Cluj-Gherla 1857–1937. Biografii, cu un scurt istoric al înființării episcopiei și Capitlului-catedral din Gherla și 26 reproduceri fotografice*, Cluj: Imprimeria Fondului Cărților Funduare 1937, 71–72.

⁶⁷ AN DJ Cluj, *Episcopia*, doc. 1063/1858, f 1^r – 3^v; doc. 12/1859; doc. 1061/1858; doc. 1064/1858, f 1^{r-v} – 2^{r-v}; doc. 2806/1858; doc. 1824/1859; doc. 3201/1859; doc. 2684/1859; doc. 3348/1859; doc. 220/1860, f 1^{r-v}. Arhivele Naționale, Direcția Județeană Satu Mare, *Colecția Muzeul județean Satu Mare*, doc. 273/1859.

înregistra solicitarea unei părți a „poporenilor greco-catolici din Satu Mare ca predicile să meargă în Biserica de acolo și în limba maghiară”, protopopul P. Bran nu a ezitat să adopte o poziție fermă, apărând dreptul limbii române pe baza principiului numeric al românilor din comitat.⁶⁸ Reluată în următorul an, Ordinariatul gherlean îi transmitea parohului sătmărean să-i încurajeze pe cei care doresc „a introduce în Biserică limba maghiară în cele sfinte”⁶⁹ să-și susțină cauza în fața forului episcopal, „întrucât cererea lor nu se va aproba nicicând”.⁷⁰ Mult mai adaptabil tensiunii etnice a locului, noul paroh și protopop, Ioan Marcu, nu a pierdut prilejul de a propune, în evantaiul dezbaterilor autonomiste ale vremii, un proiect inedit care viza Biserica română.⁷¹ Îmbrăcând meticolos ideea de bază într-o semantică nu lipsită de originalitate, autorul pune pe tapet un crochiu, pe a cărui fundal transpare, aproape ritmat, pericolul continuei ascensiuni a provoslavniciei Rusii. Trei sunt stâlpii de rezistență ai planului avansat: instituirea unui rit propriu românesc („care să înalțe mărirea religiunii”); organizarea unei ierarhii bisericești proprii („bazată pe respectele dogmatice”) și, în fine, încropirea unui drept bisericesc, inevitabil, românesc („deplin și în forma sa, ca legile bisericești să fie într-o acela chiar codificate”).⁷² Declarându-se fiu obedient al Bisericii romane („unde sunt bărbații cei mai luminați..., cu ea sunt în legătură popoarele cele mai culte, preoțimea acestei Biserici se poate numi modelul culturii), sacerdotul sătmărean își exprima convingerea că formula autonomistă gândită de el elimina aculturanta tutelă impusă, cu secole în urmă, prin ritul grec, făcând posibilă punerea românilor „în relațiune și în respect religios... cu popoarele cele mai culte și prime din lume”.⁷³

La finalul secolului, nu atât ponderea⁷⁴ cât mai ales orientarea cultural-politică a rutenilor din comitat învedera atașamentul zonei la mișcarea pentru episcopie maghiară. Energic condusă de Endre Rabár, comunitatea ruteană din Sătmar izbutise să amplifice în repetate rânduri mesajele care ghidau politica ecleziastică a guvernanților maghiari, reușind să-și mențină de-a lungul epocii o bună reprezentare la nivelul instituțiilor locale de decizie sau în administrația bisericească.⁷⁵ Alături de puternica parohie „Sf. Nicolae” din Szatmár Németi, bogata mănăstire baziliană din Bixad a rămas pe parcursul veacului XIX strâns brașată la mediul cultural rutean de orientare maghiarofil.⁷⁶ Alte momente precum acela al reîncorporării la dieceza de Muncaci a parohiilor rutene din Nagykaroly

⁶⁸ AN DJ Cluj, *Episcopia*, doc. 44/1861.

⁶⁹ AN DJ Cluj, *Episcopia*, doc. 1600/1862, f 1^{r-v}.

⁷⁰ *Ibidem*, f 2^r.

⁷¹ I. Marcu, *Biserica română*, Satu Mare: Cu literale Presei Libere 1883. Prezentarea critică a planului la, I. Cârja, *Biserica*, 242–243.

⁷² I. Marcu, *Biserica*, 7–9.

⁷³ *Ibidem*, 14.

⁷⁴ La 1890, comunitatea ruteană nu depășea 0,4% din totalul populației comitatului (contabilizată la acea vreme la 303.234 locuitori) iar la 1900 ponderea aceleiași comunități era calculată la 0,1% din totalul de 340689 locuitori ai comitatului Sătmar cf. *Magyar Statisztikai Évkönyv*, Budapest, 1891, 1901 *apud* P. Virag, *Populația*, 179–180.

⁷⁵ M. Mayer, *The Rusyns*, 164.

⁷⁶ *Federațiunea*, an 1872, nr. 42, 166.

(Carei) și Oradea sau mișcarea similară lansată, la mijlocul deceniului șapte, în Mintiul Sătmăruului în cazul amintitei enorii, punctau cu apăsare puternic al atașament al comunității rutene la propriile tradiții bisericești.⁷⁷

Avansul general al „mișcării Hajdúdorog”, dar mai ales trasarea granițelor viitoarei autorități episcopale au prilejuit exprimarea publică, în repetate rânduri, a dezacordului credincioșilor greco-catolici sătmăreni vizavi de împlinirea acestui proiect. Reuniuni locale precum cele de la Sanislău, Vezendiu, Dindești, Vetiș sau Doba deveneau pretexte pentru a pune pe tapet nemulțumirile generate de recente reordonări bisericești.⁷⁸ Nevăduvite de conotații politice, irenicele manifestații deveneau spațiu de dezbateră, atunci când cenzura nu intervenea, a unor probleme mai largi, de maximă actualitate în acel context, ca de pildă: atitudinea ierarhilor români (a căror lungă absență din mijlocul credincioșilor era blamată) față de chestiunea pretensei episcopii de limbă greacă; aplicarea cu un plus de zel, de către factorii de decizie locali, a implacabilelor decizii ale guvernului pestan; soluționarea inevitabilelor perturbări produse prin depunerile din oficiile parohiale sau prin numirile indezirabile; analizarea cu temperanță a șanselor concrete de realizare, în noile condiții, a proiectului autonomiei bisericești pe baze naționale etc.⁷⁹ Conștințit în iunie 1912, în ciuda scrisorilor de protest înaintate înaltelor instanțe civile ale statului, memoriilor sau fulgerătoarelor telegrame expediate pe adresa Sfântului Scaun ori incriminantelor formulări la adresa celor ce-și arogau succesul mișcării, meticolosul plan avea să întărească în rândul credincioșilor posibilitatea de a deveni, în scurt timp, din *Christifideles Christimaledicentes*.⁸⁰

⁷⁷ AN DJ Cluj, *Episcopia*, doc. 3292/1867, f 1^{r-v}, f 2^r; G.-C. Robotin, *Înființarea*, 74.

⁷⁸ *Documente 1848–1918*, doc. 256, 371–374; doc. 261, 381–382; doc. 262, 382–383; doc. 263, 383; G.-C. Robotin, *Înființarea*, 76.

⁷⁹ *Documente 1848–1918*, doc. 260, 381; doc. 280, 396–398; doc. 287, 404.

⁸⁰ *Unirea*, an 1912, nr. 87, 1 *apud* G.-C. Robotin, *Înființarea*, 75. Epistolele preoțimii sătmărene către Sfântul Scaun sau pe adresa lui Jenő Szabö, acuzat de colaboraționism cu interesele calvinilor, în *Documente 1848–1918*, doc. 286, 403–404; doc. 257, 374–375.

CATEHEZĂ ȘI CULTURĂ. CALENDARE ECLEZIASTICE ROMÂNEȘTI DIN TRANSILVANIA (SECOLELE XIX–XX)¹

Ioana BONDA – Cecilia CÂRJA

Riassunto. Catechesi e cultura. Alcuni calendari ecclesiastici romeni di Transilvania (secoli XIX–XX). Nella Transilvania di fine Ottocento ed inizio Novecento circolavano numerosi *calendari*, pubblicati sia a se stante, sia in supplemento presso alcuni giornali romeni. I calendari erano diffusi nell'ambito dell'intellettualità romana, clero in primo luogo, soprattutto perchè rappresentavano tra le poche pubblicazioni periodiche che arrivavano nei villaggi. Le due Chiese romene della zona, ortodossa e greco-cattolica, si sono interessate di pubblicare dei calendari in cui alle informazioni specifiche, che riguardavano la divisione del tempo, si aggiungevano elementi con cui fare la catechesi dei fedeli. Lo scopo dei calendari menzionati era di organizzare in qualche modo tanto la vita religiosa dei fedeli, quanto quella sociale ed economica. I calendari di questo tipo vengono solitamente stampati sia presso le tipografie delle istituzioni ecclesiastiche, sia in quelle che si trovavano sotto la loro amministrazione. Ci siamo soffermati nel presente materiale su due calendari più rappresentativi, il primo pubblicato a Blaj, nell'ambito della Chiesa greco-cattolica e l'altro nel centro ortodosso di Sibiu. Questi calendari hanno ampiamente superato il semplice ruolo di offrire dei dati concernenti la divisione del tempo, si sono proposti infatti di mettere in risalto l'identità confessionale tramite articoli di catechesi, insieme alla presentazioni delle attività di alcuni vescovi, e non per l'ultimo consigli pratici per i lettori. Attraverso informazioni variegati, presi da vari campi come geografia, etnologia, letteratura, psicologia, economia, i calendari hanno rappresentato per lungo tempo un importante mezzo di educazione per i romeni di Transilvania. Visto il gran numero di lettori, i calendari ebbero un influsso considerevole all'epoca nell'ambito rurale e urbano allo stesso tempo. Presentando insieme le informazioni proposte dalla Chiesa con quelle di tipo culturale laico, i calendari furono nonostante le varie difficoltà, dei veri strumenti per la diffusione della cultura nazionale.

Parole chiave: calendari ecclesiastici, ortodosso, greco-cattolico, rito, catechesi, cultura, identità, letteratura, educazione

În Transilvania sfârșitului de secol XIX și începutului de secol XX circulau numeroase calendare, apărute fie de sine stătător, fie ca suplimente al unor cotidiane românești. Cu o largă plajă de cititori, calendarul s-a bucurat de o atenție deosebită din partea repre-

¹ Articol publicat în cadrul proiectului CNCISIS, PN II-IDEI 484/2007, *Carte bisericească greco-catolică și societatea românească din Transilvania (1850–1948)*, director conf. univ. dr. Cristian Barta.

zentașilor intelectualității românești și mai ales a celei clericale, știut fiind faptul că avea o circulație deosebit de extinsă în mediul rural și urban deopotrivă². De-a lungul timpului, atât Biserica Română Unită, cât și Biserica ortodoxă din Ardeal au urmărit editarea unor calendare care să îndeplinească în mod fericit informațiile referitoare la tipicul bisericesc cu cele practice, care vizau catehizarea și educarea unei populații cât mai numeroase. Astfel, scopul urmărit era acela de a reglementa atât viața religioasă a credincioșilor unei Biserici, cât și pe cea socială și economică și de aceea, deși erau prin excelență calendare creștine aveau și un caracter cultural mai larg. De regulă, calendarele de acest tip au fost publicate în tipografiile instituțiilor ecleziastice, fiind tutelate de către acestea. Studiul nostru s-a focalizat pe două calendare reprezentative, unul publicat în mediul greco-catolic de la Blaj și altul în centrul ortodoxiei transilvane de la Sibiu.

Primul dintre acestea, *Calendarul „Unirii”*, a apărut în 1920 ca un supliment al ziarului *Unirea poporului*, varianta laică a ziarului oficial al Mitropoliei greco-catolice³. Obiectivul periodicului blăjean era reliefat de chiar redactorii săi: „aduce articolele limpezi, scrise pe înțelesul poporului, știrile proaspete de la noi și din lumea largă, versuri, povești, glume. Pe duminică dimineața toți cetitorii o au pe masă”⁴. Era astfel subliniat programul editorial al ziarului și explicată complementaritatea calendarului. Cronicarii ziarului tipărit la Blaj, Alexandru Lupeanu-Melin și profesorul Iuliu Maior, se regăseau și printre semnatarii articolelor din partea literară a calendarului.

Structura calendarelor studiate, atât a celui publicat la Blaj, cât și a celui apărut la Sibiu, a respectat în general aceleași canoane. Au fost organizate, astfel, pe trei secțiuni: calendarul propriu-zis, precedat de o introducere, apoi un șematism al întregii provincii mitropolitane, pentru ca ultima parte să fie dedicată scrierilor literare. Primele numere ale calendarelor aveau însă o formă prescurtată, cu informații mai puține, pentru ca apoi cu timpul să se mărească numărul rubricilor și cel al paginilor.

Conținutul părții introductive și al calendarului propriu-zis erau sensibil asemănătoare. În preambulul celui editat la Blaj erau prezentate date despre anul respectiv, informații de factură astronomică, precum mișcări ale planetelor, eclipse de lună sau de soare, apoi erau trecute în revistă anotimpurile, se ofereau date despre calendarul turcesc și cel „jidovesc”. De asemenea, o rubrică aparte a fost dedicată celor mai importante evenimente, fiind elocvent intitulată: „Câți ani se împlinesc de la cele mai de seama întâmplări din lume”. Nu era un număr fix de evenimente, odată cu trecerea timpului fiind adăugate unele noi, care marcase istoria națională și reprezentau date de reper. Spre exemplu, în calendarul din 1941 au fost trecute: „a doua răpire a Basarabiei de către

² Doina Dreghiciu, *Semnalarea unor calendare românești în colecțiile Muzeului Național al Unirii (1780–1947)*. Considerații preliminare, *Apulum* 37, 2, 2000, 113.

³ Din 1919 ziarul *Unirea*, apare în „două variante și sub două titluri, una cu un conținut mai mult bisericesc-religios, numită în continuare *Unirea*, și alta, cu un conținut mai mult laic, intitulată „*Unirea poporului*”. N. Josan, *Cărturarii județului Alba în slujba Unirii Transilvaniei cu România*, în *Apulum*, 37, 2, 2000, 191.

⁴ Vezi în acest sens *Calendarul de la Blaj pe anul 1920*, an I, întocmit de „*Unirea poporului*”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic.

Rusia” – 1 an de la eveniment, „Robirea Ardealului de Miazănoapte de către unguri prin hotărârea de la Viena” – 1 an de la eveniment, „predarea Dobrogei de miazăzi bulgarilor” – 1 an de la eveniment, și „proclamarea majestății sale regelui Mihai I de rege al României” – 1 an.

Au fost riguros subliniate posturile, ajunurile, zilele de harț, sărbătorile naționale cele mai importante, precum: Unirea Principatelor – 24 ianuarie, joia înălțării sau ziua eroilor, ziua numelui reginei Maria – 22 iulie, ziua nașterii regelui Ferdinand – 24 august, ziua nașterii principelui Mihai – 25 octombrie, ziua nașterii reginei Maria – 29 octombrie⁵. Acest tip de sărbători a suferit însă schimbări de-a lungul timpului. În calendarul din 1942 au fost semnalate doar 3 aniversări naționale: 24 ianuarie – Unirea Principatelor, 10 mai – proclamarea independenței și a Regatului și înălțarea Domnului – ca ziua eroilor⁶. A fost scoasă spre exemplu ziua nașterii regelui Ferdinand în urma decesului acestuia, și au fost introduse altele noi, precum ziua nașterii regelui Carol al II-lea – 16 octombrie⁷ în calendarul din 1931. În cadrul rubricii de cronologie au fost introduse și uneori chiar înlocuite date legate de familia regală. În perioada de domnie a lui Carol al II-lea evenimentele consemnate sunt mai multe, așa cum după înlăturarea acestuia se reduc din nou, fiind scoase cele referitoare la persoana sa. De altfel, informațiile despre Carol al II-lea au fost prezente în număr mare în toate numerele din calendare atât timp cât a ocupat tronul României, însă au fost eliminate odată cu înlăturarea sa, inclusiv medalionul care pe durata domniei sale apăruse în fiecare calendar, iar din 1943 a dispărut. Au fost menționate apoi cele 9 sărbători legale, „stabilite prin noua lege a repausului duminical” (duminicile, anul nou, Botezul, Unirea Principatelor, Paștele, sfântul Gheorghe, Independența României, ziua eroilor, Crăciunul).

Calendarul propriu-zis a fost prezentat pe o pagină segmentată pe două coloane, prima era dedicată sinaxarului ritului răsăritean, iar cea de-a doua sinaxarului ritului apusean.

Trebuie subliniat faptul că la conturarea calendarelor, sinaxarul utilizat a fost, pentru amândouă instituțiile ecleziastice românești, cel răsăritean. Pornind de la această realitate, pentru Biserica greco-catolică din Transilvania calendarul a devenit treptat o formă de manifestare a identității confesionale. Acesta a fost unul dintre elementele păstrate în Biserica Română Unită din patrimoniul răsăritean moștenit de la ortodoxie. Întrucât păstrarea moștenirii orientale era un scop al ierarhilor uniți, în perioada analizată, menținerea sinaxarului răsăritean a fost cu precădere urmărită de-a lungul timpului. S-a încercat, de regulă, evitarea introducerii unor sărbători de factură apuseană sau chiar impunerea întregului sinaxar latin în dauna celui oriental, tocmai pentru salvagardarea

⁵ *Calendarul de la Blaj pe anul 1927*, an IV, tipărit și editat de redacția „Unirii poporului”, Blaj: Tipografia seminarului teologic, 1–2.

⁶ *Calendarul de la Blaj pe anul 1942*, an XIX, tipărit și editat de redacția „Unirii poporului”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic, 3.

⁷ În *Calendarul de la Blaj pe anul 1931*, an VIII, tipărit și editat de redacția „Unirii poporului”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic, 3.

identității profesionale⁸. Politica ierarhilor români a avut succes în condițiile în care în niciun calendar greco-catolic de la sfârșitul secolului al XIX-lea și din prima jumătate a secolului al XX nu au apărut sfinți apuseni.

Faptul că a fost menținut integral sinaxarul răsăritean a creat în acea perioadă dificultăți în special statului austriac, întrucât supușii de rit oriental aveau un număr mai mare de sărbători, ceea ce perturba munca țăranilor. Diferențe existau și în privința faptului că uniții foloseau calendarul de tip iulian, iar în cadrul confesiunii romano-catolice și a statului funcționa calendarul gregorian⁹.

O diminuare a sărbătorilor, din motive de natură practică, s-a făcut la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Inițiativa a pornit atât dinspre autoritățile politice, cât și a celor ecleziastice și i-a vizat pe creștinii catolici de rit latin. Pontifii Benedict XIV și Clement XIV au redus sărbătorile la un număr de 16, dintre care 13 erau fixe și 3 mobile (Vinerea Mare, Paștele și Rusaliile). Ulterior această diminuare s-a repercutat și asupra creștinilor de rit grec din Imperiu, obligați și ei să-și reducă cu mult numărul sărbătorilor¹⁰. Spre finalul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea numărul sărbătorilor se va stabili în calendare la 21¹¹.

Sărbătorile religioase semnalate în calendarul blăjean au fost: toate duminicile de peste an, 1 ianuarie – anul nou, 6 ianuarie – Botezul Domnului, 25 martie – Bunavestire, Paștile – dată mișcătoare (5 zile de sărbătoare erau cu această ocazie), 23 aprilie – sf. Gheorghe, Rusaliile – 2 zile de sărbătoare, 29 iunie – sf. Apostoli Petru și Pavel, 6 august – Schimbarea la Față, 15 august – Adormirea Maicii Domnului, 8 septembrie – Nașterea Maicii Domnului, 14 septembrie – Înălțarea sfintei Cruci, 26 octombrie – sfântul Dumitru, 6 decembrie – sfântul Nicolae, Crăciunul – 4 zile de sărbătoare. Inițial însă, în chiar primul număr al calendarului editat de *Unirea poporului* în 1920, segmentarea s-a făcut pe calendarul vechi și pe cel nou¹².

Câteva sărbători au apărut în unele calendare, dar au dispărut din altele: sf. Ioan Botezătorul – 7 ianuarie, în *Calendarul bunului creștin pe anul Domnului 1936*¹³, publicat la tipografia mănăstirii Bixad, era însemnat doar cu cruce neagră, la fel ca în *Calendarul de la Blaj pe anul comun 1929*¹⁴, pe anul 1930, pe anul 1931, în timp ce în *Calendarul de la Blaj pe anul 1927* a apărut notată cu roșu, ca de altfel și în cel din 1943. Apoi sărbătoarea sfinților Constantin și Elena – 21 mai – în cel publicat de redacția *Unirii poporului* din 1927 a apărut marcată cu roșu, pe când în cel de la Bixad din anul 1936

⁸ Vezi în acest sens C. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700–1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2006, 219–233.

⁹ *Ibidem*, 219.

¹⁰ *Ibidem*, 220.

¹¹ *Ibidem*, 223.

¹² *Calendarul de la Blaj pe anul 1920*, an I, întocmit de „*Unirea poporului*”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic.

¹³ *Calendarul bunului creștin pe anul Domnului 1936*, anul IV, Mănăstirea Bixad: Tipografia „Sf. Vasile”. Nu sunt numerotate paginile calendarului propriu zis.

¹⁴ *Calendarul de la Blaj pe anul comun 1929*, an VI, tipărit și editat de redacția „*Unirii poporului*”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic.

nu a apărut deloc, pentru ca apoi să revină în calendar, însă cu cruce neagră, spre exemplu în cel din 1940, în cel din 1941, în cel din 1945, și cu cruce roșie în cel din 1944¹⁵. Calendarele cercetate manifestă aceeași inconsecvență, ca și cele din secolele anterioare, în privința prăznuirii sfintei Mucenice Parascheva. Lângă această sărbătoare, celebrată în 14 octombrie, în Calendarul din Blaj publicat în 1927 a apărut precizarea „sărbătoare ortodoxă” și a fost trecută cu roșu, fără cruce însă, iar în Calendarul din 1930 a apărut cu cruce neagră, ca de altfel și în cel din 1944, în timp ce în cel de la Bixad din 1936 nu a apărut deloc, la fel ca în cele din 1928¹⁶, 1929, 1931. S-a putut observa de asemenea că, mai ales pentru a sublinia apartenența la ritul bizantin a Bisericii Române Unite, în calendarul din 1935 a fost publicat și „Catalogul tuturor sfinților cari se serbează în Biserica de rit grecesc, după prescrierile Mineiului, Triodului și Pentecostarului” întocmit de părintele Iuliu¹⁷.

Pe pagina alăturată calendarului au fost notate într-o coloană îngustă informații despre schimbările lunii, evenimente din viața familiei regale, respectiv zilele de naștere, aniversări ale căsătoriilor membrilor familiei regale, comemorări, dar și aniversările unor evenimente naționale. Se publicau, de asemenea, și informații meteorologice lunare sub rubrica „Mersul vremii”. Chiar dacă nu se publicau informații detaliate despre vreme, la această rubrică, erau expuse unele sfaturi sau idei, care țineau de tradiție, acele „vorbe din bătrâni” transmise din generație în generație, ca de exemplu: „Septembrie cu tunete veștește zăpadă multă în Faur și an mănos. Toamna caldă, iarnă lungă. Dacă cade ghinda înainte de s. Mihai, iarna se pune curând”¹⁸.

După calendarul propriu-zis urmează un „Scurt îndreptar bisericesc pentru preoți și cantori”, semnat mai întâi de profesorul de teologie Ștefan Roșianu și din 1931 de părintele Gregoriu Tecșa, contabil arhidiecezan. Acesta conținea indicații detaliate despre lectura evanghelică pentru fiecare sărbătoare din lună și era adresat preoților și cantorilor.

Prima secțiune se încheia de regulă cu datele despre tarifele poștale, mesagerii, unitățile de măsură noi și vechi. În Calendarul din 1931 se adaugă o listă cu „Casa domnitoare a țării noastre”, urmată de „Stăpânitorii altor țări”¹⁹. În calendarul din 1945 s-a putut observa că din acea listă era omis a fi menționat regele Carol II.

Cea de-a doua parte a fost dedicată *Șematismului Provinciei mitropolitane gr. cat. române de Alba-Iulia și Făgăraș*. În cadrul acesteia au fost publicate date despre arhidie-

¹⁵ *Calendarul de la Blaj pe anul visect 1944*, an XXI, Sibiu: Tipografia Krafft și Drotleff S.A. Este de altfel, primul număr al calendarului greco-catolic publicat la Sibiu și nu la Blaj.

¹⁶ *Calendarului de la Blaj pe anul visect 1928*, an V, tipărit și editat de redacția „Unirii poporului”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic.

¹⁷ *Calendarul de la Blaj pe anul 1935*, an XII, tipărit și editat de redacția „Unirii poporului”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic, 92–95.

¹⁸ *Calendarul de la Blaj pe anul 1927*, tipărit și editat de redacția „Unirii poporului”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic, 23.

¹⁹ *Calendarul de la Blaj pe anul 1931*, an VIII, tipărit și editat de redacția „Unirii poporului”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic, 44–45.

ceză și cele 3 episcopii sufragane. Prezentarea episcopilor era însoțită și de câte o fotografie a acestora. În 1931 au fost prezentate toate cele 4 dieceze sufragane, printre ele și cea nou ridicată, episcopia de Maramureș.

Rubrica „Cronică bisericească”, plasată după *Șematism*, prezenta evenimentele cele mai însemnate de pe cuprinsul mitropoliei. Mai întâi erau trecute în revistă cele din arhidieceză, apoi cele din episcopiile sufragane. Informații care se adresau clerului erau înglobate în rubrica „Terminii când trebuie să prezinte protopopii și preoții Mitropoliei de Alba-Iulia și Făgăraș diferitele rapoarte și arătări”, cu detalii pentru fiecare dieceză. Era oferită de asemenea și o statistică generală a mitropoliei.

O cronică bisericească externă era prezentată sub titlul „Biserica Romană”. Prin intermediul acesteia au fost oferite informații despre diferiți pontifi: Pius IX²⁰, Pius XI și Pius XII²¹, precum și despre colegiul cardinalilor, congregațiile romane, tribunalele, oficiile, comisiile, patriarhatele, legațiile apostolice, corpul diplomatic, arhiepiscopiile și episcopiile latine și cele de rit grec. Evenimentelor mai importante le era dedicat un spațiu mai amplu în parte a treia, dedicată scrierilor literare. Așa a fost și cazul serbărilor prilejuite de împlinirea a 1600 de ani de la Conciliul de la Niceea cărora le-a fost dedicată o cronică sub titlul „Limba românească în fața lumii”, semnată de Iuliu Maior²².

Spre deosebire de cel din 1927, calendarele apărute ulterior, respectiv cele începând cu 1928, au câte o rubrică bine delimitată și evidențiată încă din titlu, de cronică bisericească internă și una externă. De regulă la cea externă erau prezentate comemorările unor sfinți apuseni.

Cea de-a treia secțiune semnalată prin titlul *Pagini literare* din numărul patru al calendarului, numită *Învățătură și petrecere* în cel de-al cincilea, încorporează poezii semnate de preotul dr. Nicolae Lupu, George Topârceanu, Ion Gârleanu, Alexandru Vlahuță, Simion I. Crișian, Iustin Salanțiu, N. Lupu, Giorgică Rusu, Traian Dragoș, eseuri și predici semnate de episcopul Alexandru Nicolescu, Ioan Bălan, preot profesor dr. Augustin Tatar, părintele Iuliu, profesor Dumitru Neda, povestioare semnate de Gavril Todica, Nicolae Brânzeu, Alexandru Lupeanu Melin, Petrea Dascălul, N. Lupu, Petru P. Baciuc. În anul în care se întâmplă o aniversare a vreunui ierarh, evenimentul era marcat prin creionarea unui medalion al respectivului ierarh. Spre exemplu, în 1929, Alexandru Lupeanu Melin semna articolul dedicat mitropolitului „Victor”²³; în 1930 numeroase pagini au fost dedicate episcopului Petru Pavel Aron²⁴, în cel din 1945 au fost schițate portretele lui Vasile Traian Frențiu, administrator apostolic al Mitropoliei, al episcopului de Maramureș, Alexandru Rusu, și al episcopului de Cluj-Gherla, Iuliu Hossu. În alt număr a fost prezentat protopopiatul Bucureștiului, de către însuși protopopul unit

²⁰ *Calendarul de la Blaj pe anul 1927*, 88.

²¹ *Calendarul de la Blaj pe anul 1940*, an XVII, tipărit și editat de redacția „*Unirii poporului*”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic, 57–61.

²² *Calendarul de la Blaj pe anul 1927*, 147–153.

²³ *Calendarului de la Blaj pe anul comun 1929*, 118–127.

²⁴ *Calendarul de la Blaj pe anul 1930*, an VII, tipărit și editat de redacția „*Unirii poporului*”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic.

al locului, George Dănilă²⁵. De asemenea, activitățile și meritele unui ierarh erau evidențiate în scris prin articole publicate în aceste calendare. Astfel, au fost menționate noile construcții ridicate la Blaj sub imboldul mitropolitului Alexandru Nicolescu, în articolul „Noile zidiri școlare de la Blaj”²⁶. Rolul jucat de Biserica Română Unită de-a lungul istoriei a fost subliniat în articolul „Binefacerile Unirii cu Roma”, semnat de pr. Ioan Vultur²⁷. Tot la acest capitol apăreau prezentări ale unor sfinți apuseni, preluate din literatura străină cu precădere, dar și unele semnate de autori români. Bunăoară, în calendarul din 1928 a fost prezentată sfânta Eugenia, în cel din 1929 Don Bosco și sfântul Pamon, în cel din 1930 sf. Iosif Călătorul, în cel din 1931 a fost prezentat sanctuarul de la Lourdes de către dr. Vasile Aftenie, în cel din 1938 a fost descrisă rugăciunea rozarului, articol dedicat sfintei Maria și în cel din 1934, intitulat „Mare-i puterea Maicii sfinte”²⁸. Dedicat de asemenea sfintei Maria a fost și articolul care a marcat minunea de la Fatima, în calendarul din 1943. În calendarul din 1944 a fost prezentat sfântul Iuda Tadeu.

O altă categorie de informații transmise prin intermediul calendarelor erau cele de natură geografică și zoologică. Au fost astfel prezentate animale exotice, precum și unele zone geografice îndepărtate, precum Polul Nord²⁹, continentul antarctic. O rubrică aparte, „Răvașul anului”, semnală evenimentele importante, grupate pe luni, atât din România, cât și din străinătate.

Informațiile despre diverse medicamente și remedii reunite în rubrica „Farmacia de casă” erau urmate de sfaturi practice pentru țăranii sub rubrica „Cunoștințe folositoare”. Cele mai multe dintre acestea nu erau semnate, însă atunci când apărea semnătura era fie I.P. Stupariu, fie dr. Dumitru Milota.

Nici partea umoristică nu a fost lăsată deoparte, acesteia dedicându-i-se o rubrică specială, intitulată „Traista cu glume” în calendarul din 1938, sau „Traista lui Păcală” în cele din 1929, 1930. Aici erau incluse snoave, bancuri, glume, unele dublate prin imagini sugestive cu scurte explicații.

La finalul calendarului erau trecute în revistă târgurile de țară, întocmite „după listele oficiale ale Camerelor de Comerț și Industrie din Transilvania”. Lista cărților bisericești scoase de tipografia din Blaj și câteva pagini de reclamă încheiau calendarul.

Redactorii „*Unirii poporului*” au publicat două variante ale Calendarului, o ediție mare, de circa 250 de pagini și o variantă prescurtată, de circa 150 de pagini. Structura celor două variante a fost ușor diferită și lăsa impresia că cititorul țintă era diferit. Dacă partea dedicată calendarului propriu-zis era identică în cele două variante, ca de altfel și partea finală, cea cu prezentarea târgurilor, cea de-a doua secțiune, respectiv Șematismul și cronica bisericească, a fost eliminată în varianta prescurtată³⁰. În unele cazuri, precum

²⁵ *Ibidem*, 154–157.

²⁶ *Calendarul de la Blaj pe anul 1940*, an XVII, 66.

²⁷ *Calendarul de la Blaj pe anul 1943*, an XX, 61–67.

²⁸ *Calendarul de la Blaj pe anul 1934*, tipărit și editat de redacția „*Unirii poporului*”, Blaj: Tipografia Seminarului teologic.

²⁹ *Calendarului de la Blaj pe anul comun 1929*, an VI, 166–174.

³⁰ Este cazul *Calendarului de la Blaj pe anul 1927*.

Calendarul din 1930, și în varianta scurtă a apărut lista ierarhilor și a canonicilor provinciei, rubrică ce a înlocuit Șematismul. Și titlul părții literare purta o altă denumire. De exemplu, în ediția mare a *Calendarului* blăjean din 1927, întâlnim rubrica „Pagini literare”, iar în ediția scurtă „Învățătură și petrecere”. Semn clar referitor la publicul căruia i se adresa a fost și schimbarea unor articole. Au fost scoase unele articole și înlocuite cu altele dedicate unei alte categorii sociale, respectiv țăranilor. Dacă în ediția mare articolele erau semnate de clerici, doctori în teologie, profesori și dispuneau de un anumit nivel cultural, în ediția prescurtată poveștile purtau semnătura unor învățători sau erau preluate din literatura română. În plus, au fost introduse mai multe sfaturi practice despre bolile animalelor și lecurile lor, informații geografice sau de altă natură. Spre exemplu, în *calendarul* din 1928, ediția prescurtată, au fost scoase articolele referitoare la viața sfinților, cazul sfintei Eugenia, și au fost introduse articole precum: „Sudalma. Cum ne putem scăpa de ea?”, fără precizarea autorului, sau „Ce nu știu plugarii români? Contabilitatea sau ținerea socotelilor”, semnat de I.S. Orădeanu³¹.

Dacă *Calendarul „Unirii”*, prezentat mai sus, a apărut abia în 1920, cel de-al doilea calendar care face obiectul studiului de față, cel apărut la Sibiu, la editura și tiparul tipografiei arhidiecezane, a avut un prim număr încă din 1852. Inițial avea titlul de *Calendariu pe anul de la Hristos... Întocmit pe gradurile și clima Țării Ungurești, a Ardealului, Banatului, precum și a Țării Românești și a Moldaviei*, pentru ca din 1923 să fie publicat sub o denumire prescurtată, *Calendarul bunului creștin*, din 1950 *Almanahul „Creștin Ortodox”*, iar din 1953 *Îndrumător bisericesc*³². Semnatarul articolelor, cu excepția celor preluate din alte periodice, a fost inițial doar Pavel Vasici³³.

Structura acestui calendar este aproape identică cu a celui publicat de „*Unirea poporului*”, cu mici diferențe însă în privința ordonării anumitor informații³⁴. Astfel, rubricatura acestuia conținea tot 3 secțiuni. În partea introductivă găsim aceeași cronologie, cu trecerea în revistă a unor evenimente importante, printre care: venirea lui Traian în Dacia, despărțirea celor două Biserici, venirea sașilor în Ardeal, traducerea cărților bisericești în limba română, introducerea tiparului românesc, urcarea pe tron a lui Francisc Iosif I etc. La fel ca și în cel publicat la Blaj, evenimentele au fost aduse la zi, spre exemplu în cel din 1936 ultimele evenimente menționate au fost: încheierea păcii și unirea tuturor românilor, încoronarea primului rege al tuturor românilor Ferdinand I, moartea M.S. regelui Ferdinand, urcarea pe tron a M.S. regelui Carol II³⁵.

O primă și discretă deosebire între cele două calendare cercetate consta în spațiul alocat prezentării aspectelor astronomice. Se știe că ortodoxia a acordat de-a lungul timpului o importanță deosebită studiului aspectelor de natură cosmologică, cronologică

³¹ *Calendarului de la Blaj pe anul visect 1928*, an V, tipărit și editat de redacția „Unirii poporului”, Blaj; Tipografia Seminarului teologic, 124–126.

³² Elena Dunăreanu, *Calendarele românești sibiene (1793–1970)*, Sibiu: 1970, 62.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Calendariu pe anul comun de la Christos 1881*, anul al 30-lea, Sibiu: Editura și tiparul tipografiei arhidiecezane.

³⁵ *Calendarul bunului creștin pe anul visect de la Hristos 1936*, anul 85, Sibiu.

și calendaristică din dorința de a expune clar fixarea datelor pascale³⁶. Pornind de la un asemenea considerent, Calendarul editat la tipografia arhidiecezană din Sibiu a acordat spații generoase informațiilor de această natură. Imediat urmau listele sărbătorilor cu dată schimbătoare, a posturilor, a zilelor de dezlegare de post. Odată cu Calendarul din 1921 apare lista sărbătorilor bisericești oficiale, a sărbătorilor naționale, parastasele oficiale, sărbătorile familiei regale³⁷. Posturile de peste an marcate erau: miercurile și vinerile, ajunul Bobotezei (5 ianuarie), postul Paștelui, postul sfântului Petru, postul sfintei Maria (1–15 august), tăierea capului sf. Ioan Botezătorul (29 august), ziua Crucii (14 septembrie), postul Crăciunului (15 noiembrie–25 decembrie). Conform calendarului din 1935, sărbătorile religioase și naționale la care se oficia doxologie și luau parte autoritățile civile și bisericești, identice pentru amândouă Bisericele românilor din Transilvania, erau: 1 ianuarie (anul nou), 6 ianuarie (Boboteaza), 24 ianuarie (Unirea tuturor românilor), 10 mai (proclamarea independenței de Stat și proclamarea Regatului în 1881), înălțarea Domnului (Ziua Eroilor), 8 iunie (urcarea pe tron a lui Carol II), 22 iulie (ziua numelui reginei Maria), 16 octombrie (ziua nașterii regelui Carol), 29 octombrie (ziua nașterii reginei Maria), 8 noiembrie (ziua numelui Măriei Sale Mihai mare voievod de Alba-Iulia).

Informații interesante pentru publicul cititor erau grupate și în preambulul calendarului, unde se găseau date numeroase privind zodiile. În același timp erau date și prognozele meteorologice, „anul va fi uscat, vântos și nu prea roditor”, însoțite de previziuni privind recoltele „vor fi poame multe, vin puțin, grâu și alte semințe”³⁸.

Calendarul propriu zis era împărțit în rubrici: zilele săptămânii, data și sfântul care se celebra, numele sfinților din calendarul nou, zodia și apusul soarelui. Alături era o pagină dedicată însemnărilor. Spațiul gol lăsat însemnărilor varia în diversele numere ale calendarului, de la o pagină, la o coloană de pagină. De regulă, această secțiune se încheia cu un citat din Biblie. O informație interesantă apare în calendarul din 1935, unde o coloană a fost dedicată sfinților sărbătoriți de Biserica apuseană³⁹.

În calendarele greco-catolice și în cele ortodoxe figura un număr identic de sărbători – 21 (1 ianuarie – tăierea împrejur, sf. Vasile; 6 ianuarie – botezul Domnului; 7 ianuarie – sf. Ioan Botezătorul; 30 ianuarie – SS. Vasile, Grigore, Ioan; 2 februarie – intrarea Domnului; 25 martie – Bunavestire; Floriile; 23 aprilie – sfântul mucenic George; vinerea patimilor; Paștile; luna Paștilor; a doua zi de Paști – sf. apostol Iacob; 10 mai – aărbătoare națională, 21 mai – Constanin și Elena; înălțarea Domnului; Rusaliile; luna Rusaliilor; 24 iunie – nașterea sf. Ioan Botezătorul; 29 iunie – SS. apostoli Petru și Pavel; 20 iulie – sf. Ilie, 6 august – schimbarea la față, 15 august – adormirea Născătoarei de Dumnezeu; 29 august – tăierea capului sf. Ioan Botezătorul; 8 septembrie – nașterea Născătoarei de Dumnezeu; 14 septembrie – înălțarea s. Crucii; 14 octombrie – cuvi-

³⁶ Dan Bădulescu, Calendarul bisericesc, <http://www.hexaimeron.ro/Calendar/CalendarBisericesc.html> (adresă consultată în 3 mai 2010).

³⁷ *Calendar pe anul comun de la Christos 1921, întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul 70, Sibiu: Tipografia arhidiecezană.

³⁸ *Calendarul bunului creștin pe anul comun de la Hristos 1935*, Sibiu.

³⁹ *Ibidem*.

oasa Parascheva; 26 octombrie – sfântul Mucenic Dimitrie; 8 noiembrie – sf. arhangheli Mihail și Gavril; 21 noiembrie – intrarea în biserică; 6 decembrie – părintele Nicolae; 25 decembrie – Nașterea D. Isus Hristos; 26 decembrie – preacurata Născătoare; 27 decembrie – apostolul și arhidiaconul Ștefan).

După calendarul propriu-zis urma prezentarea fazelor lunii, începutul anotimpurilor, eclipsele de lună și de soare. Au fost prezentate și informații meteorologice în rubrica „Mersul vremii”, însă începând abia cu calendarele publicate în secolul XX⁴⁰. În cel din 1935 apar oferite informații și despre sezonul de vânătoare, despre sezonul de seceriș. În același calendar au fost publicate și adresele celor mai importante instituții din București, respectiv a Patriarhiei, locul unde se ținea sfântul Sinod, a Camerelor Parlamentului, a ministerelor, a prefecturii poliției și adresele consulatelor străine.

O rubrică aparte a fost dedicată genealogiei Casei domnitoare austriece, inițial, cu împăratul Francisc Iosif și soția sa Elisabeta, în calendarele de dinainte de unirea din 1918, iar după această dată a casei domnitoare a României. După această înșiruire urma, uneori, și prezentarea caselor domnitoare ale diverselor țări din Europa.

Prima secțiune se încheia, la fel ca și în cazul calendarului publicat la Blaj, cu trecerea în revistă a serviciilor și tarifelor practicate de poștă, cu prezentarea unităților de măsură.

Secțiunea a II-a era dedicată, în primele numere, Șematismului Bisericii Ortodoxe-Orientale Române din Ungaria și Transilvania și apoi după unire, Bisericii autocefale Ortodoxe a României. Au fost astfel trecute în revistă mitropoliile cu episcopiile aflate în subordine. Erau prezentați și ierarhii mitropoliilor ortodoxe sârbe, precum și a celor din Bucovina și Dalmația, în primele numere. De asemenea, în calendarul din 1935 apar informații și despre Marele Congres Național Bisericesc, despre membrii acestuia, alături de care sunt prezentați și membrii Consistoriului. După trecerea în revistă a mitropoliilor, se publică date despre Mitropolia Ardealului și despre episcopiile sufragane.

O secțiune aparte era dedicată activităților și îndatoririlor pe luni a oficiilor protopopești și parohiale pentru cateheți și clerici. În continuarea acestor informații erau prezentate așezămintele arhidiecezane din Sibiu, precum Tipografia și Librăria și se subliniază rolul cultural al acestora. Pentru ca informațiile să fie cât mai complete era publicată și o listă cuprinzând numele preoților decedați.

În cuprinsul aceluiași calendar din 1935 s-au publicat și sfaturi despre cum trebuia să fie organizată biblioteca satului, mai ales că în arhiepiscopia ortodoxă a Sibiului erau la acea dată 600 de biblioteci parohiale, ce însumau circa 100.000 de cărți.

La finalul celei de-a doua părți apărea, în calendarele de la începutul secolului XX, o nouă rubrică: „Evidența pentru oficiile parohiale, protopresbiteriale pentru clerici și învățători”, care prezenta instrucțiuni pentru realizarea îndatoririlor acestora pe fiecare lună, practic un calendar cu activitățile care trebuiau să se desfășoare⁴¹.

⁴⁰ În calendarul din 1881 nu a fost prezentă rubrica „Mersul vremii”, în schimb în cele de după 1900 au fost.

⁴¹ Vezi în acest sens *Calendarul Comun de la Christos 1917, întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul 66, Sibiu: Tipografia arhidiecezană.

Partea a III-a alocată literaturii, la fel ca în calendarul publicat la Blaj, a avut de-a lungul timpului diverse denumiri, menite a reliefa unul dintre obiectivele urmărite: „Lumină și reculegere”, în cele din 1921, 1922, 1923, sau „Luați și citiți cu bună socoteală” în calendarele din 1927–1935, „Partea literară” în cele din 1936–1937 sau „Parte de învățătură și zidire sufletească” în cele din 1938–1945. În această parte, au fost publicate nuvele preluate din *Convorbiri literare* semnate de N. Gane, poezii și povestiri semnate de Vasile Alecsandri, Alexandru Odobescu, Dimitrie Bolintineanu, Cesar Bolliac, Nicolae Bălcescu, Anton Pann, Ion Luca Caragiale, Carmen Sylva, Gala Galaction, T.V. Păcățian etc. Printre ceilalți semnatari s-au numărat și Nicolae Iorga și Onisifor Ghibu. Totodată au fost publicate traduceri din Hans Christian Andersen, Lev Tolstoi, Cicero etc.

În cadrul acestei secțiuni o importanță deosebită a fost acordată personalităților ecleziastice care și-au lăsat amprenta asupra Bisericii Ortodoxe Române. A fost astfel publicat testamentul lui Andrei Șaguna în calendarul din 1874, precum și un articol serial dedicat înaltului ierarh ortodox, apărut în calendarele din 1875, 1876, 1877⁴². Medalioane privind personalitățile unor ierarhi au fost creionate de asemenea în paginile calendarelor, precum cel referitor la mitropolitul Miron Romanul, în calendarul din 1899, cel al mitropolitului Ioan Meșianu, în calendarul din 1917⁴³, semnat de T.V. Păcățian, al mitropolitului Vasile Mangra⁴⁴, al mitropolitului Nicolae Bălan în calendarul din 1921⁴⁵. În coloanele literare dedicate Bisericii Ortodoxe nu au fost omise nici lecțiile catehetice, ca de exemplu articolul „Despre Biserică și despre lucrurile sfinte”, publicat în Calendarul din 1857⁴⁶.

Începând cu 1921 apar noi rubrici care veneau în sprijinul cititorilor, precum „D’ale doctorilor”, „Fel de fel”, în cuprinsul cărora erau prezentate sfaturi și remedii pentru diferite boli.

Finalul calendarului publicat la Sibiu era, de asemenea, centrat pe prezentarea programului târgurilor de peste an organizate în Ardeal, Ungaria și Banat, pe reclame, precum și pe semnarea ultimelor apariții de la tipografia arhidiecezană.

Prin obiectivele pe care și le-au fixat, de a contura o identitate confesională prin intermediul articolelor de catehizare sau de popularizare a activității unor ierarhi, de a ajuta prin sfaturi practice largile categorii de cititori, calendarele publicate la Blaj sau la Sibiu și-au depășit simplul rol de a oferi date concrete privind diviziunea timpului. Prin informațiile eterogene, variate, din domeniul precum geografia, etnologia, arta, literatura, psihologia, economia, prin articolele propuse de autori, mai mult sau mai puțin cunoscuți, Calendarele au reprezentat de-a lungul timpului o importantă sursă de educație pentru românii din Transilvania. Cu minusurile sale asumate, acest gen de periodic

⁴² Elena Dunăreanu, *Calendarele românești sibiene*, 71.

⁴³ *Calendarul Comun de la Christos 1917*, 127–137.

⁴⁴ *Ibidem*, 139–162.

⁴⁵ *Calendarul Comun de la Christos 1921*, 91–108.

⁴⁶ *Calendarul pe anul de la Hristos 1857. Întocmit pe gradurile și clima Țării Ungurești, a Ardealului, Banatului precum și a Țării Românești și a Moldaviei*, an VI, Sibiu, 35–56.

cultural a avut un impact deosebit de important în epocă, dat fiind numărul mare de cititori care îl lecturau, atât din mediile sătești cât și din mediile orășenești. Îmbinând în mod fericit informațiile transmise de Biserică, referitoare la instituțiile ecleziastice, cu cele de natură culturală, laică, referitoare la domenii dintre cele mai diverse, calendarele s-au dovedit a fi în timp, în pofida neajunsurilor, veritabile instrumente de promovare a culturii naționale.

ASPECTE PRIVIND ACTIVITATEA TIPOGRAFICĂ A LUI IOAN MICU MOLDOVAN¹ (1877–1879)

Petru MAGDĂU

Riassunto: Cenni sull'attività tipografica di Ioan Micu Moldovan. Con il presente studio ci proponiamo di mettere in evidenza qualche aspetto riguardando l'attività tipografica di Ioan Micu Moldovan, tra gli anni 1877–1879, periodo in cui costui era il *prefetto* della Tipografia del Seminario greco-cattolico di Blaj. La personalità marcante della cultura transilvana nella seconda metà dell'Ottocento, Ioan Micu Moldovan ha avuto una contribuzione importante anche nel processo della modernizzazione della tipografia di Blaj, tramite la coordinazione del rinnovamento delle macchine tipografiche, che ha reso la tipografia capace di rispondere alla necessità crescente dei libri didattici ed ecclesiastici risentita al livello della società moderna transilvana. A canto alla produzione di libri, un'altra dimensione dell'attività tipografica di Ioan Micu Moldovan è stata quella di assicurare una larga aria di distribuzione dei libri stampati a Blaj.

Parole chiave: Tipografia, Blaj, stampa, l'attività tipografica, produzione di libri, distribuzione, Ioan Micu Moldovan

Personalitatea marelui cărturar blăjean Ioan Micu Moldovan este îndeobște cunoscută atât de publicul larg, cât mai ales de cercul îngust al specialiștilor, al istoricilor în speță. De aceea, în prezentarea de față, nu-mi propun decât evidențierea câtorva aspecte privind activitatea tipografică mai puțin cunoscută a acestei personalității atât de complexe. Alegerea acestei teme a fost determinată, în primul rând, de dorința de a corecta, în măsura documentației care îmi stă la dispoziție, unele erori apărute în istoriografia recentă a acestei probleme, și mă refer aici atât la erori de datare, precum perioada cât a fost Ioan Micu Moldovan efectiv angajat la Tipografia Seminarului greco-catolic din Blaj, ca prefect al acesteia, cât și la unele lecturări și interpretări greșite ale documentelor.

Astfel, într-o lucrare de doctorat având ca temă viața și activitatea lui Ioan Micu Moldovan, autorul susținea că acesta „a devenit director al tipografiei diecezane blăjene

¹ Studiul a fost realizat de Petru Magdău ca parte a cercetării întreprinse în cadrul proiectului IDEI „Cartea bisericească greco-catolică și societatea românească (1850–1948)”, director conf. dr. Cristian Barta. Colegii săi din echipa grantului, deplângând tragica și prematura dispariție a prietenului lor, își fac o datorie de onoare din trimiterea spre tipar a acestui material rămas nepublicat până în prezent.

începând cu 1865, preluând funcția de la Cipariu². Pe lângă faptul că această afirmație este nedocumentată, ea mai este și contrazisă de același autor, în aceeași carte, când, la câteva pagini mai jos, ne spune că „I. M. Moldovan preia funcția de director al tipografiei, de la Cipariu, în 1869”³ și o păstrează până în 1881.⁴ Tot o asemenea informație, spunem noi inexactă din punct de vedere istoric, s-a strecurat și în lucrarea uneia dintre cele mai bune cunoscătoare a surselor arhivistice rămase de la personalitatea avută în vedere. Este vorba despre regretata doamnă Ioana Botezan, care, în introducerea la vol. IV al Catalogului arhivei personale a lui Ioan Micu Moldovan, afirmă că acesta din urmă „a preluat de la Timotei Cipariu, în 1861, funcția de administrator al tipografiei diecezane blăjene”⁵, în timp ce, într-un articol mai vechi, ne asigură că „mitropolia l-a numit, în 1869, director al tipografiei din Blaj”⁶.

Așadar, între atâtea datări contradictorii este firesc să-ți pui întrebarea care este cea adevărată, când a început realmente Ioan Micu Moldovan să coordoneze tipografia Blajului: în 1861, 1865 sau 1869? Din documentele consultate până acum, reiese faptul că nici unul din cei trei ani menționați nu este cel corect. În primul rând, pentru că așa cum se știe foarte bine, între anii 1835 și 1865, tipografia din Blaj l-a avut neîntrerupt ca prefect pe Timotei Cipariu⁷, și, deci, cei doi nu puteau activa în paralel pe aceeași funcție. Lui Cipariu îi urmează, în 1866, Ioan Bob (ian. 1866 – iunie 1867)⁸, apoi Gavrilă Pop (1867–1870)⁹, Gedeon Blasianu (oct. 1870 – mai 1877)¹⁰, și abia acum, în iunie 1877,

² C. Seman, *Ioan Micu Moldovan (1833–1915). Monografie istorică*, Cluj-Napoca: 2005, 27.

³ *Ibidem*, 265.

⁴ *Ibidem*, 273.

⁵ Ioana Botezan, *Ioan Micu Moldovan. Vol. IV – Manuscrise – Catalog*, Cluj-Napoca: 2002, 13.

⁶ *Eadem*, Contribuția lui Ioan Micu Moldovan la dezvoltarea învățământului și culturii din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Documente inedite, *Biblioteca și cercetarea*, 19, 1995, 78.

⁷ Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Timotei Cipariu* (în continuare: ANDJC, TC), doc. 1041, ff. 1r–2v; doc. 1037, f. 1r; Arhivele Naționale – Direcția Județeană Alba, *Fond Mitropolia Română Unită, Acte înregistrate* (în continuare: ANDJA, MRUB, *acte întreg.*) doc. 1143/1865, ff. 1r–6v; doc. 11/1866, 1r, 10r–11r; doc. 790/1866, ff. 1r–2v; doc. 791/1866, f. 2r. Vezi și Ioana Botezan, Activitatea tipografică a lui Timotei Cipariu între anii 1835–1865, *Acta Musei Napocensis*, 16, 1979, 669–689; Petru Magdău, Activitatea Tipografiei din Blaj între anii 1850–1865, în *Anuarul Școlii Doctorale „Istorie, Civilizație, Cultură”*, 3, 2007 (în curs de apariție).

⁸ *Șematismul veneratului cler al Archidiecesei metropolitane greco-catolice române de Alba-Julia și Făgăraș pre anul domnului 1871*, Blaj: Tipografia Seminarului Archidieceșan 1871, 669 (în continuare *Șematism... 1900*); ANDJA, MRUB, *acte întreg.*, doc. 60/1866, ff. 1r–3v; doc. 823/1867, f. 2; doc. 1112/1867, f. 1r; doc. 1113/1867, f. 1r; doc. 1201/1867, ff. 1–3; ANDJA, *Fond Academia Teologică Blaj* (în continuare: ATB), *acte întreg.*, dosar B3/1865–1866, f. 17r-v.

⁹ *Șematism... 1900*, p. 649; ANDJA, MRUB, *acte întreg.*, doc. 932/1867, f. 1r; doc. 1203/1867, ff. 1r–3r; doc. 1247/1867, f. 1r; ATB, *acte întreg.*, dosar B4/1866–1870, f. 24r.

¹⁰ *Șematism... 1871*, Blaj, 1871, p. 280; ANDJA, MRUB, *acte întreg.*, doc. 1897/1870, f. 1r–2r; doc. 5/1871, f. 1r-v; doc. 1808/1877, ff. 1r–3v; ATB, *acte întreg.*, doc. 175/A3/1870, f. 1r.

devine Ioan Micu Moldovan prefect al tipografiei¹¹, statut pe care îl va deține doar doi ani și jumătate, până la sfârșitul anului 1879.

O posibilă explicație a acestei inadvertențe este aceea că autorii menționați, dorind să construiască o istorie apologetică a lui Ioan Micu Moldovan, încearcă să plaseze personalitatea studiată în descendență directă cu cea a marelui cărturar Timotei Cipariu, „arzând”, în acest scop, câteva etape importante din evoluția Tipografiei seminariale greco-catolice din Blaj.

Dincolo de precizările cronologice, citatele de mai sus conțin alte câteva aspecte neclare, și anume cele care privesc funcția ocupată în cadrul tipografiei, de director, respectiv administrator/prefect al acesteia. Dacă, până în 1865, prefectul era cel care coordona singur activitatea tipografiei, el fiind subordonat direct episcopului¹², după această dată observăm că apare o nouă structură ierarhică și decizională. Astfel, prin proiectul de reorganizare a tipografiei din 1866, aceasta urma să fie condusă de rectorul Seminarului – cel care deținea și titulatura de director al tipografiei – dar, întrucât acesta nu se putea ocupa direct și de lucrul tipografiei, prefectul de studii devenea automat și prefect al tipografiei¹³. Atribuțiile celor doi au fost în epocă total diferite: prefectul avea în sarcină aprovizionarea cu materialele necesare imprimării și coordonarea lucrărilor din tipografie, realizarea inventarului anual, în timp ce rectorului îi revenea doar rolul de *suprainspecțiune*¹⁴. Dacă ne referim strict la inventarele tipografice anuale, observăm cum, alături de semnătura celui care le întocmea, respectiv a prefectului, apărea întotdeauna contrasemnătura directorului Seminarului.

În virtutea celor arătate, putem afirma că personajul care ne stă în atenție, Ioan Micu Moldovan, a fost prefect al tipografiei – nu și director al ei – între iulie 1877 și decembrie 1879¹⁵. În afara acestui interval, el doar a interferat cu problemele și interesele instituției tipografice de la Blaj, fie în calitate de autor de manuale școlare¹⁶, de corector al

¹¹ I. Mircea, Activitatea tipografiei din Blaj în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, *Apulum. Acta Musei Apulensis*, XIX, 1981, 303–304.

¹² *Ibidem*, p. 303; Ioana Botezan, Activitatea tipografică a lui Timotei Cipariu..., *passim*. Pentru istoria tipografiei din Blaj de la înființare până în anul 1830, vezi: Gabriela Mircea, *Tipografia din Blaj în anii 1747–1830*, teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca: 1998.

¹³ ANDJA, *MRUB*, *acte înreg.*, doc. 1143/1865, ff. 2v, 3v–5v.

¹⁴ ANDJC, *TC*, doc. 1041, f. 1r.

¹⁵ ANDJC, *IMM*, doc. 6766, f. 1r; doc. 6767, f. 1r-v.

¹⁶ Șt. Manciulea, *Ioan Micu Moldovan – autor de manuale istorice*, Blaj: Tipografia Seminarului 1938; I. Georgescu, *Tipografia Seminarului din Blaj, Boabe de grâu V*, nr. 1–3, 1934, 1–31; Ioana Botezan, Documente inedite privind contribuția lui Ioan Micu Moldovan la elaborarea, editarea și răspândirea manualelor școlare pentru învățământul românesc din Transilvania în perioada 1860–1914, *Sargeția*, X, 1973, 251–261; *Eadem*, Contribuția lui Ioan Micu Moldovan la dezvoltarea învățământului și culturii din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Documente inedite, *Biblioteca și cercetarea*, 19, 1995, 78–87; C. Seman, *Ioan Micu Moldovan*, 37–64.

unor ediții de cărți liturgice și didactice, precum este ediția din 1869 a *Euhologhionului*¹⁷, fie ca un personaj implicat energic în activitatea de intermediere și distribuire în teritoriu a cărților tipărite la Blaj¹⁸.

Ioan Micu Moldovan a fost numit prefect al tipografiei Seminarului din Blaj la 2 iunie 1877¹⁹. În ședința Consistoriului metropolitan din acea zi, se decide eliberarea lui Gedeon Blasianu²⁰ din funcția de prefect al Tipografiei, funcție pe care o deținuse din 1870 în paralel cu cea de prefect de studii în Seminar, și numirea lui Ioan Micu Moldovan. Argumentul care a stat la baza acestei decizii consistoriale a fost multiplicarea responsabilităților pentru fiecare funcție în parte, ceea ce făcea aproape imposibilă o administrare eficientă din partea unei singure persoane. Scrisoarea prin care i se aduce la cunoștință lui G. Blășianu schimbarea produsă, subliniază acest aspect: „avend în vedere multele oficie, ce-Ți sunt concrediute, dar mai ales, că în calitatea-Ți și de Prefect al studiilor în Seminarul archidiecesan domestic, ai chiamarea și obligamentul de a veghia și îngriji în continuu diua și no[a]ptea, (...), drept ace[e]a ca nu cumva prein prea multele oficia se fi prea distras, și așa se nu poți satisface de odată tuturor așa precum ar cere momentuositatea lor, acest Consistoriu metropolitan a aflat a Te mai ușuira, și anume după ce cu organisarea Tipografiei Seminariali s-au înmulțit și îngrijirile și afacerile pentru Prefectul ei, am aflat a Te dispensa și absolvi dela ulterio[a]ra ducere și a acestui oficiu,...”²¹

Dincolo de semnificația imediată, decizia consistorială marchează, implicit, separarea între atribuțiile prefectului de studii din Seminarul teologic de cele ale prefectului tipografiei, ceea ce reprezintă un progres în procesul de modernizare a instituției tipografice de la Blaj. Așa cum am văzut mai sus, după planul de reorganizare a tipografiei din 1866, cele două „funcții” erau unificate și reveneau unei singure persoane, în timp ce, din acest moment, ele vor fi separate. Scrisoarea prin care Ioan Micu Moldovan este înștiințat de schimbare produsă arată acest lucru, dar și faptul că alegerea noului pre-

¹⁷ Biblioteca Academiei Române – Filiala Cluj-Napoca, Ms. rom. 150: „Ioan Micu Moldovan, *Euchologion*”; ANDJA, *Fond personal Ioan Micu Moldovan* (în continuare IMM), doc. 44/1867, f. 1r; ANDJA, *Fond personal Timotei Cipariu*, doc. 54/1867, ff. 1r–4r.

¹⁸ Ioana Botezan, *Ioan Micu Moldovan – Catalog*, Cluj Napoca, 4 vol., 1993–2002; *Eadem*, Dovezi documentare ale colaborării moldovenilor și transilvănenilor în procurarea manualelor școlare între anii 1870–1880, în *Biblioteca și cercetarea*, 20, 1996, 130–134; *Eadem*, Corespondența unor intelectuali cu Ioan Micu Moldovan în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, *Reghinul cultural*, VI, 2002, 113–145; Ioana Botezan, L. Botezan, Din corespondența lui Artemiu Publiu Alexi cu Ioan Micu Moldovan, *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj-Napoca* (în continuare AIACN), 29, 1988–1989, 535–544; Ioana Botezan, L. Botezan, Din corespondența lui Artemiu Publiu Alexi cu Ioan Micu Moldovan, *AIACN*, XXIX, 1988–1989, 535–544; Ioana Botezan, L. Botezan, Corespondența unor intelectuali sălăjeni cu Ioan Micu Moldovan (1870–1900), *Acta Musei Porolisensis* 16, 1992, 529–541; L. Botezan, Din corespondența vicarului Șimleului Aplimpiu Barbolovici cu Ioan Micu Moldovan, *Acta Musei Porolisensis* 14–15, 1991, 305–321; C. Seman, *Ioan Micu Moldovan*, 19–37 și urm.

¹⁹ ANDJA, *ATB, acte înreg.*, dosar 3, doc 549/1877, f. 1r.

²⁰ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 1808/1877, f. 1r (anexa I).

²¹ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 1808/1877, f. 1r –v.

fect n-a fost una întâmplătoare; activitatea și experiența sa în producerea și distribuirea cărților a fost determinantă în acest sens: „Fiind că prin noua organizare a Tipografiei Seminariale [...] s-au înmulțit și agendele Prefectului de tipografie, [...], iar de alta parte având în vedere și zelul și activitatea [...] ca versat și în afaceri de ale tipografiei, am aflat a te denumi prefect [...] cu o remunerație anuală de 200 fl”²². Aceeași decizie este adusă și la cunoștința Rectorului Seminarului, Elia Vlassa (septembrie 1873-noiembrie 1879),²³ acesta urmând să se îngrijească de predarea *cât mai curând* a inventarului tipografiei către noul prefect²⁴.

Activitatea tipografică a lui Ioan Micu Moldovan de-a lungul celor doi ani și jumătate cât a fost prefect se poate împărți în două mari categorii. Prima ține de procesul de tehnologizare și modernizare a tipografiei, iar cea de-a doua de dorința de a-i asigura acesteia o baza de desfacere cât mai largă, ceea ce însemna, în mod cert, și o creștere a veniturilor financiare.

Imperativele modernizării tipografiei date de cererea tot mai mare de carte didactică și bisericească resimțită în spațiul transilvan au impus găsirea unor soluții extreme. Astfel, la sfârșitul anului 1876, rectorul Seminarului greco-catolic din Blaj, Elia Vlassa, proprietarul de drept al tipografiei, cu acordul Consistoriului Mitropolitan, arendează tipografia cunoscutului tipograf sibian Willhelm Krafft²⁵. Această măsură vine după aproape un deceniu de căutări și încercări de modernizare, prin forțe proprii, a tipografiei blăjene, însă fără a se ajunge la rezultate concrete. Încă din mai 1872, Anton Veștemean, pe atunci rector al seminarului, primise de la mitropolitul Ioan Vancea misiunea de a căuta o presă (*pressa veloce – Schnellpresse*) mult mai eficientă, capabilă să satisfacă nevoile tipografice ale momentului²⁶. După studierea ofertelor venite de la Viena²⁷ și Leipzig²⁸, Veștemean opinase că nu este oportună achiziționarea unei asemenea prese, întrucât ar fi fost scumpă și prea performantă pentru cât s-ar fi găsit de tipărit într-un orașel atât de mic precum Blajul²⁹. Mai mult, el scrie mitropolitului că procurarea unei atari prese în acel moment nu ar fi spre folosul tipografiei (...) dar ar fi spre o daună însemnată, atât

²² ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 1808/1877, f. 2r (anexa II).

²³ *Șematism*, 645; *Șematismul...pre anul 1876*, Blaj, 1876, p. 8; ANDJA, *ATB, acte înreg.*, doc. 70/1873, 1r-v; ANDJA, *ATB, Bilanțuri financiare*, dosar 5/1875, f. 4r.

²⁴ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 1808/1877, f. 3r; *ATB, Registre contemporane*, dosar 3A, doc. 549/1877, f. 1r.

²⁵ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 3551/1876, f. 1r; *ATB, Registre contemporane*, dosar 3A, doc. 606, f. 1v; ANDJC, *IMM*, doc. 6069, f. 1r: „Quitanția interimală despre 2000 fl. v.a. care subscrisul [I.M. Moldovan] i-am primit dein casa tipografiei Semnariali pentru d. W. Krafft în poterea contractului închiat cu Ven. Rectorat Seminariale în Noembre 1876, lăsând împreună una blanquet suscris de d. Krafft spre quietare acestei sume. Blasiu 31. 3. [1]877. I. M. Moldovan”.

²⁶ ANDJA, *ATB, Registre contemporane*, dosar 3A, doc. 292, f. 1r-v.

²⁷ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 2510/1872, ff. 4r-5r; ANDJA, *ATB, Registre contemporane*, dosar 3A, doc. 297, f. 10r-v.

²⁸ ANDJA, *ATB, Registre contemporane*, dosar 3A, doc. 297, f. 3r-v.

²⁹ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 2510/1872, f. 1r.

pentru că tipografia din Blaj nu ar avea ce să tipărească, astfel încât să se ridice la capacitatea de tipărire a noii prese, cât și datorită faptului că noua presă va necesita cheltuieli mari de întreținere și pregătire a muncitorilor pentru manipularea ei³⁰.

La o primă vedere, decizia rectorului Veștemean pare destul de anacronică, însă, așa cum vom vedea mai jos, ea a avut la bază rațiuni cât se poate de pragmatice. Oricum, se pare că Mitropolitului nu-i pierise ambiția de a face din târgușorul Blajului un centru editorial capabil să răspundă provocărilor pe care le arătau timpurile moderne, dar și pe măsura mândriei unei instituții ecleziastice importante a românilor transilvăneni, precum era Mitropolia greco-catolică. Cum altfel am putea interpreta reluarea inițiativei mitropolitului din mai 1876 de a procura „o presă veloce” și alte lucruri necesare tipografiei seminariale³¹? De această dată îi revine lui Gedeon Blasianu sarcina de a se informa. În acest scop, el se deplasează la Sibiu unde și găsește de vânzare la tipograful Dratleff o presă „cam vechia – spunea el – dar în stare bună de funcționare, așa încât să se mai poată folosi vre-o 15–20 de ani”, presă care putea fi cumpărată împreună cu rechizitele necesare cu prețul de 1100 fl. În scrisoarea adresată Consistoriului de la Blaj, G. Blasianu arată că, pe lângă presa amintită, pentru o bună reorganizare a tipografiei ar mai fi necesare: o presă pentru apăsarea și netezirea imprimatelor (estimată la 400–500 fl.), litere noi în valoare de 800 fl., un mașinist plătit pe lună cu 50 fl., doi oameni la roata mașinii plătiți cu câte 50 cr. pe zi, doi băieți pentru punerea și luarea hârtiei precum și alți doi culegători – pe lângă cei existenți deja la tipografia Blajului – care ar trebui plătiți cu câte 5–7 fl. pe coala culeasă³². Dacă puneam toate aceste sume împreună, putem să ne formăm o imagine despre ceea ce însemna, din punct de vedere financiar, în acel moment și pe această cale, retehnologizarea tipografiei seminariale din Blaj. Nu cunoaștem poziția exactă a lui Blasianu față de această chestiune, însă, știind că nu a cunoscut o finalitate dorită de mitropolitul Vancea, putem presupune că, și de această dată, proiectul se împotmolește undeva între frica asumării unei decizii și rațiunile financiare. Astfel, se ajunge în toamna lui 1876 la măsura extremă a arendării tipografiei seminariale lui Wilhelm Krafft din Sibiu.

Contractul încheiat cu W. Krafft se pare că a fost definitivat la mijlocul lui decembrie 1876³³, însă el devine public abia 6 luni mai târziu, mai exact în 2 iunie 1877, tocmai ziua în care a fost numit și Ioan Micu Moldovan prefect al tipografiei. Cele câteva luni au fost necesare modernizării tehnicii de editare, dar și pregătirii înființării, pentru prima dată la Blaj, a unei librării și compactorii strâns legate de funcționarea instituției tipografice. În esență, investiția lui Krafft în tipografia Blajului se concentrează pe schimbarea liniei tehnologice de editare. Astfel, el vinde teascul și literele vechi cu 1370 fl.³⁴ și pune

³⁰ ANDJA, *ATB, Registre contemporane*, dosar 3A, doc. 297, f.1r–2r; ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 2510/1872, f. 1r–2r;

³¹ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 1652/1876, f. 1r.

³² ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 1652/1876, f. 1v.

³³ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, 3551/1876, f. 1r: „Elia Vlassa trimite contractul încheiat cu Krafft pentru arendarea tipografiei spre păstrare în Cassa Werheimiană a Clerului, Blaj, 11/12 1876”.

³⁴ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 899/1877, f. 1v.

în locul lui o presă tipografică nouă, sistem Kaiser (69 x 101 cm.), valorând, împreună cu compartimentele sale, 6465 fl.³⁵, presă capabilă să tipărească zilnic – așa cum spun documentele – un număr impresionant de exemplare, de până la 10000 de exemplare³⁶. Evident, trebuie să privim cu oarecare rezervă această cifră, deoarece nu numărul de exemplare este cel determinant, ci dimensiunile lucrării sau numărul de coli tipărite, dar rămâne, totuși, incontestabilă creșterea puterii de editare. Pentru noua presă și accesoriile ei rectorul Seminarului asigură un spațiu care corespundea exigențelor unei tipografii bine organizate³⁷.

Schimbările survenite în cadrul producției tipografice au atras după ele și modificări în rândul activităților desfășurate de lucrătorii tipografiei³⁸. Dacă în perioada anterioară dotării cu o presă mecanică modernă personalul tipografiei era redus ca număr și compus din lucrători la teasc, topitori de litere, curățători și culegători de litere³⁹, modernizarea aparaturii de imprimare a tipografiei din Blaj a impus o nouă structură. Nici acum numărul personalului remunerat nu este foarte mare, dar are o componență sensibil diferită: mașinist, culegători de litere, întorcători roată etc.⁴⁰.

În ceea ce privește librăria și compactoria prevăzute a fi înființate acum la Blaj, lucrurile nu au decurs chiar atât de ușor. În primăvara anului 1877 se proiectase construirea unui nou edificiu în care să funcționeze atât tipografia, cât și librăria și compactoria, scop în care i se solicită rectorului Seminarului, Elia Vlassa, o evaluare a stării financiare a casei și fondului tipografiei. Acesta din urmă se arată sceptic față de proiect, arătând că, în lipsa banilor necesari – și mai înainte de a vedea rezultatul măcar a unui an de probă a întreprinderii începute – este peste putință a se acoperii proiectul edificiului⁴¹, mai cu seamă că asupra tipografiei plana, conform contractului încheiat cu Krafft, și obligativitatea achitării imediat după terminarea fiecărei tipărituri a costurilor hârtiei și tipăririi ei, ceea ce însemna constituirea unei rezerve financiare de aproximativ 600–1000 fl. care nu putea fi alocată altor scopuri. Mai mult, Vlassa considera că tipografia are un spațiu corespunzător desfășurării activității pe o perioadă scurtă „de așteptare”, iar pentru librărie și magazin se închiriasse, tot pentru un an (din 24 aprilie 1877 – aprilie 1878), casa lui Mendl din Strada Mare⁴². Relatarea moderată a lui Vlassa – contrastantă în mod evident cu optimismul și ambițiile imediate ale înaltei ierarhii ecleziastice blăjene – identifică, totuși, câteva modalități prin care s-ar putea realiza acest deziderat și anume, procurarea

³⁵ ANDJA, *Fond Tipografia Seminarului Teologic Blaj, inventar suplimentar* (în continuare *TSTB, inv. supl.*), dosar 5, f. 24 r; ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, 321/1876, ff. 3r-v, 8v.

³⁶ Ioan Nistor, Instituirea sistemului modern de editură la Tipografia din Blaj, *Revista de Istorie*, 32, 2, 1979, 327.

³⁷ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 899/1877, f. 1r.

³⁸ I. Mircea, Activitatea tipografiei din Blaj, 304.

³⁹ C. Tatai-Baltă, T. Smericinski, Activitatea Tipografiei de la Blaj (1787–1821), reflectată de un material arhivistic, *Apulum* 19, 1981, 250–251; Gabriela Mircea, *Tipografia din Blaj...*

⁴⁰ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 1652/1876, f. 1v; doc. 321/1885, f. 28r.

⁴¹ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 899/1877, 1r-v: „Scrisoarea lui Elia Vlassa, rectorul Seminarului, către Consistoriul Metropolitan, Blaj la 12/3 1877”.

⁴² ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 899/1877, 1r.

banilor necesari de la Ministerul de culte prin restituirea capitalului Tipografiei manipulat de Casa Statului în sumă de 13736 fl. sau plătirea celor 7242 fl. cu care este dator fondul clerului la fondul seminarial și, nu în ultimul rând, intervenirea pentru scoaterea datoriei active considerabile de 6951 fl.⁴³ rămase fără nicio dobândă la diferiți datornici ai Tipografiei.

Înștiințarea clerului arhidiecezan, și nu numai, asupra schimbărilor survenite în administrarea Tipografiei Blajului se face – așa cum am văzut mai sus – abia la o jumătate de an de la semnarea contractului cu W. Krafft. Printr-o circulară, mitropolitul Vancea arată necesitatea acestei măsuri: „fiindcă tipografia noastră nu mai corespundea cerințelor timpului și lipselor no[a]stre, spre a se restaura din temelii și pune în stare deplin corespunzătoare, [...] s-a încheiat contract cu un bărbat de specialitate, d. W. Krafft, [...], care o a restaurat din nou și prevăzut cu aparatele și machinele necesare, încât acum po[a]te concurge cu cele mai bune oficine tipografice din patria”⁴⁴. De asemenea, circulara mitropolitului amintește și de redicarea librăriei, menite a vinde cu destingere produsele literare romane, precum și de compactorie asociată cu librăria, asupra căreia încă se mai tratează, dar odată cu deschiderea acesteia, cărțile vor putea fi achiziționate legate pe măsura dorințelor cumpărătorilor. La sfârșitul documentului amintit, mitropolitul își invită clerul și intelectualitatea să se adreseze acestei tipografii dacă au ceva de tipărit, și Librăriei W. Krafft din Blaj pentru procurarea de cărți și tipărituri necesare școlilor și oficiilor parohiale⁴⁵.

În același timp cu circulara mitropolitului, și W. Krafft desfășoară, foarte probabil prin intermediul publicațiilor periodice blăjene *Economul* și *Foia scolastică*, o acțiune de informare despre *restaurarea* tipografiei din Blaj – prevăzută acum cu personal de ajuns, presă și litere noi, care o fac capabilă să realizeze orice muncă tipografică, repede și la un preț moderat – despre înființarea librăriei și, „preste pucin timp” a compactoriei⁴⁶. În plus față de circulara lui Vancea, W. Krafft își dezvăluie aici intențiile sale economice, firești pentru orice întreprinzător al vremii, și anume acelea de a comercializa prin intermediul librăriei din Blaj, „a oricărui product literariu, (...) dela care se poate concede un rabat corespunzător”.

Așadar, pe lângă cărțile și tipăriturile ieșite în tipografie, adică tot fondul de carte existent anterior la tipografie, precum și ce urma a se edita, trecute acum în depozitul său, librăria lui Krafft din Blaj își deschidea porțile către orice lucrare indiferent de natura și proveniența sa. Această deschidere, chiar dacă are la bază rațiuni de ordin economic ale investitorului sibian, semnifică, totuși, și o depășire a barierelor confesionale ale circulației cărții în Transilvania. Dacă privim lista de cărți existente în anul 1879 la tipografie, observăm, nu fără uimire, că în librăria lui Krafft din Blaj, sub ochii mitropolitului greco-catolic, se aflau spre vânzare, multe lucrări teologice și bisericești

⁴³ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 899/1877, ff. 1v–2r.

⁴⁴ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 1788/1877, f. 2v; ANDJC, *IMM*, dosar 6410–6416, f. 114r (doc. 6408); *Foia scolastică*, V, nr. 5, 1877, 40 (Anexa III).

⁴⁵ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, 1788/1877, f. 2v.

⁴⁶ ANDJC, *IMM*, dosar 6410–6416, f. 114r – doc. 6408 (anexa IV).

provenite din mediul ortodox de la Sibiu sau în alte centre tipografice. Spre exemplu, aici găsim *Enchiridionul* lui Șaguna, scos la Sibiu în 1871 sau *Catechismul religiei ortodoxe* de Veniamin Cătulescu, apărut în 1869 la București⁴⁷, dar și *Acatistul*, cu litere și chirilice, *Ceaslovul mic (Orologierul)* cu chirilice, *Octoihul cel mic*, cu chirilice, *Patima și moartea Domnului Christos*, de asemenea cu chirilice, toate acestea fiind tipărite la Sibiu⁴⁸.

Pentru asigurarea unei largi desfaceri a cărții, Krafft aduce la Blaj o practică uzitată de mai mult timp, cu succes, la Sibiu, și anume, elaborarea și distribuirea unor *cataloage* ale librăriei. Astfel, încă în iunie 1877 se elaborează un asemenea catalog al Librăriei din Blaj⁴⁹ – primul după cunoștința noastră – care se distribuia fie prin intermediul periodicelor blăjene *Economul*, *Foia școlastică*⁵⁰ iar, mai târziu, *Foia bisericească*⁵¹, fie sub formă de carte⁵².

Acesta era statului Tipografiei seminariale din Blaj în momentul când Ioan Micu Moldovan devine prefect al ei (2 iunie 1877). Dispunând de o tipografie modernizată, cu o capacitate de producție mare, dar și o librărie și compactorie în curs de organizare⁵³, Ioan Micu Moldovan trebuia să-i asigure acesteia o cantitate suficientă de material manuscris spre publicare, astfel încât presa să aibă permanent de lucru, dar și un câmp de distribuire a cărților suficient de larg pentru a-i asigura un beneficiu, intrând în contact cu o gamă variată de cumpărători (preoți, învățători, instituții etc.) precum și cu librării din București⁵⁴, Iași⁵⁵, Huși⁵⁶, Năsăud⁵⁷, Craiova, Sibiu⁵⁸ etc. Pe lângă cele două paliere ale activității sale de prefect al tipografiei, el avea și rolul de mediator între instituțiile arhiepiscopale (Consistoriu și Mitropolit) și arendașul W. Krafft, lucru deloc simplu în acel moment.

În ceea ce privește activitatea lui Ioan Micu Moldovan în distribuirea și comercializarea cărților blăjene s-a scris mult, de aceea, în această prezentare nu vom insista asupra acestor aspecte, ci ne vom concentra atenția asupra unora mai puțin cunoscute, anume, modul cum Moldovan a favorizat vânzarea cărților, printr-o politică abilă de mediere între proprietar și arendașul tipografiei.

⁴⁷ ANDJC, *IMM*, doc. 6159, f. 1r.

⁴⁸ ANDJC, *IMM*, dosar 6410–6416, f. 116r.

⁴⁹ ANDJC, *IMM*, dosar 6410–6416, f. 115r–117r.

⁵⁰ ANDJC, *IMM*, dosar 6410–6416, ff. 120r (doc. 6411), 121r–122r (doc. 6412). Vezi și I. Nistor, *Instituirea sistemului modern de editură*, p. 330–331.

⁵¹ *Foia bisericească* II/1884, III/1885.

⁵² ANDJC, *IMM*, dosar 6410–6416, ff. 118r–121r (doc. 6410).

⁵³ După informațiile noastre, compactoria din Blaj a început să funcționeze abia în luna septembrie 1877, sub coordonarea lui I. Domșa. Vezi: ANDJC, *IMM*, doc. 6043, f. 1r; doc. 6196, f. 1r-v (Anexa VIII).

⁵⁴ ANDJC, *IMM*, doc. 6300, f. 1r; doc. 6158, f. 1r.

⁵⁵ ANDJC, *IMM*, doc. 6052, f. 3v.

⁵⁶ ANDJC, *IMM*, doc. 6050–6052. Vezi și Ioan Botezan, *Corespondența moldoveanului Grigore Crețu cu Ioan Micu Moldovan între anii 1870–1876*, *Acta Musei Napocensis* 32, 2, 1995, 419–440.

⁵⁷ ANDJA, *TSTB*, *inv. supl.*, dosar 11, ff. 2r, 4r-v.

⁵⁸ ANDJC, *IMM*, doc. 6402, ff. 3r–10r; ANDJA, *MRUB*, *acte înreg.*, doc. 6/1876, f. 1r.

La doar câteva zile după ce a fost numit la conducerea tipografiei, Ioan Micu Moldovan îi propune lui W. Krafft acordarea unui rabat de până la 15% din prețul cărților pentru protopopii din Arhidieceză, pentru că – în opinia lui – „prin aceștia se răspândesc și vând cărțile”⁵⁹. Arendașul sibian se arată dispus de a da 15% din cele 25% cât îi revin lui ca remunerație, dar impune condiția ca și protopopii „să se îndatorească să cumpere cărțile cu banii gata, cu recepere poștală” sau pe o perioadă de grație de 3 luni, iar în cazul în care aceștia nu vor plăti în cele trei luni, datoria să treacă în contul Consistoriului care era obligat să plătească, iar apoi să-și recupereze banii din salariile protopopilor datornici. Mai mult, el va propune ca și cererile de credit ale protopopilor numai așa să se accepte, dacă vor fi garantate de „un bărbat de încredere al Consistoriului”. Pe această cale, Krafft încerca să se pună la adăpost de pagubele care se puteau acumula din plata întârziată a cărților, mai ales că, privind documentele tipografiei, vedem cum preoții, și nu numai ei, erau „rău-platnici”, iar plata întârziată a datoriilor către tipografie, după multe somații, devenise aproape o cutumă. Astfel, dacă în mai 1877 datoria către tipografie se ridica la 6951 fl.⁶⁰, în 30 iunie, cei 105 de datornici ai tipografiei acumula o datorie de 6737 fl., din care 576 fl. reprezentau doar datoria din acel an⁶¹. Așa cum se poate observa din tabelul de mai jos, pe parcursul celor doi ani și jumătate cât I.M. Moldovan a administrat tipografia, valoarea datoriilor active către tipografie a cunoscut o curbă descendentă, de la 6737 (în mai 1877) la un minim de 3853 fl., realizat în decembrie 1879.

Tabel cu datornicii către Tipografia Seminarului din Blaj:

Data	Nr. datornicilor către tipografie	Datorie veche fl.	Datorie acumulată în anul în curs fl.	Suma fl.	Plătit fl.	Datorie restantă fl.	Șters de Consistoriu ca nerecuperabil	
mai 1877 ⁶²	–	6951	–	–	–	6737.33	–	
30 iunie – 31 decembrie 1877 ⁶³	105	6737.33	576.28	7313.61	919.36	6394.25	–	–
1878 ⁶⁴	109	6394.25	687.70	7081.95	1294.87	5787.08	461.38	5325.70
1879 ⁶⁵	88	5325.70	722	6542.26	2689.27	3853.49	–	–
1880 ⁶⁶	–	3853.49	–	–	–	4069.30	–	–
1881 ⁶⁷	–	–	–	–	–	5587.78	–	–
1882 ⁶⁸	98	–	–	–	–	7304.24	–	–

⁵⁹ ANDJC, *TC*, doc. 788, 1r.

⁶⁰ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 899/1877, ff. 1v–2r.

⁶¹ ANDJC, *IMM*, doc. 6071, 1r–2v.

⁶² ANDJC, *IMM*, doc. 6070, ff. 1r; doc. 6085, ff. 1r–2r.

⁶³ ANDJC, *IMM*, doc. 6071, ff. 1r–2v.

⁶⁴ ANDJC, *IMM*, doc. 6075, ff. 1r–2v.

⁶⁵ ANDJC, *IMM*, doc. 6078, ff. 1r–2r.

⁶⁶ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 321/1885, f. 2r.

⁶⁷ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 321/1885, f. 7r.

⁶⁸ ANDJA, *MRUB, acte înreg.*, doc. 321/1885, ff. 13r, 17r–18r.

Propunerea lui Ioan Micu Moldovan este acceptată și de Consistoriu, spre ușurarea vânzării cărților editate de tipografie, însă acesta impune o limită de 40 fl. până la care pot fi creditați protopopii, iar pentru a beneficia de acea reducere de 15% se fixează un minim pentru cărțile cumpărate odată, de cel puțin 5 fl.⁶⁹.

Ideea de a „asigura cărților eșite din tipografie (...) un câmp cât mai larg de distragere” este reiterată de Ioan Micu Moldovan, în toamna aceluiași an (2 octombrie). Printr-o scrisoare adresată Consistoriului, el propune ca „orice produs care ar ieși din editură să se anunțe în modul uzitat la alți editori, adică prin cataloage, iar Consistoriul să anunțe Consistoriilor sufragane [...] cele care pot ajuta cel mai mult la vânzarea cărților bisericești și scolastice”, că Tipografia din Blaj, la comenzile de cărți bisericești de cel puțin 10 exemplare, iar la cele școlare de cel puțin 20 exemplare, acordă un beneficiu de 15% de unde să se acopere speșele transportului și s-ar putea obține și un profit pentru cei care se ocupă de vânzarea cărților⁷⁰. Răspunsul Mitropolitului Vancea la rugămintea prefectului vine la doar 4 zile (6 oct. 1877), el manifestându-și aprobarea față de propunerile prefectului și disponibilitatea de a colabora cu Consistoriile diecezane sufragane, cărora le va trimite, gratuit, câte un exemplar din fiecare carte scoasă la Blaj⁷¹.

În ciuda acestor măsuri de sprijinire a activității tipografiei blăjene, se pare că rezultatele n-au fost tocmai cele așteptate de W. Krafft. În octombrie 1877, acesta se arată profund nemulțumit de afacerea sa din Blaj și îl roagă pe prefectul tipografiei să intervină pe lângă Consistoriu pentru urcarea prețului de editare, întrucât – spune el – „cheltuielile tipografiei au depășit veniturile ei”⁷². În cazul în care acesta nu ar accepta ridicarea prețurilor, Krafft își arată disponibilitatea să renunțe la tipografie, obligând astfel Consistoriul să o răscumpere.

Ca răspuns la această situație, se decide formarea unei comisii *ad-hoc*, formată din Timotei Cipariu, ca președinte, Gedeon Blasianu, fostul prefect și Ioan Micu Moldovan, comisie menită a cerceta „mișcarea treburilor în tipografie”⁷³ și, implicit, sursa deficitului financiar reclamat de Krafft. Câteva zile mai târziu, ei își aștern în fața Consistoriului rezultatele investigației, „cum că în toate cele șapte luni de activitate” – de la 1 martie când a început să funcționeze noua presă până la sfârșitul lui septembrie – tipografia are un deficit de circa 80 fl. (vezi tabelul alăturat).

⁶⁹ ANDJC, TC, doc. 788, 1v–2r.

⁷⁰ ANDJC, IMM, doc. 6737, f. 1r-v; ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 3207/1877, f. 1r-v (Anexa V).

⁷¹ ANDJC, IMM, doc. 6738, f. 1r (Anexa VI); doc. 6739, f. 1r-v; ANDJC, IMM, doc. 6751, f. 1r; ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 3469/1877, ff. 1r, 3r; doc. 3470/1877, f. 1r; doc. 1581/1878, ff. 1r, 3v.

⁷² ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 3343/1877, ff. 1r–2v, 5r.

⁷³ ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 3246/1877, f. 1r; ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 3343/1877, ff. 3r.

Luna/1877 ⁷⁴	Câștig (fl.)	Plată (fl.)	Plus (fl.)	Minus (fl.)
Martie	104,26	113,77	-	9,51
Aprilie	218,16	224,29	-	6,13
Mai	180,31	205,32	-	24,99
Iunie	241,67	258	-	17,67
Iulie	185,43	205	-	19,57
August	240,19	209	31,19	-
Septembrie	201,05	235	-	33,05
Total	1371,07	1450,38	31,19	110,92

Sursa acestui deficit – în opinia comisiei – provine din faptul că *mașina*, adică presa, nu are de lucru continuu, iar personalul care o deservea trebuia plătit neîntrerupt. Astfel, spre exemplu, în luna iunie câștigul tipografiei a fost de 90 fl., dar cheltuielile cu personalul tipografic ajunseser la 100 fl.⁷⁵. Observăm acum că temerile lui Veștemean din 1872 și ale lui Gedeon Blasianu din 1876 cum că o presă tipografică nouă, eficientă, ar aduce mai multe pierderi decât venit tipografiei, nu erau lipsite de simțul realității.

În această situație i se acceptă lui Krafft ridicarea prețului de tipărire ca alternativă *de sperat* decât perspectiva răscumpărării tipografiei, cea care nu era, nici pe departe, o soluție pe placul ierarhiei ecleziastice greco-catolice de la Blaj⁷⁶. Arendașul sibian este invitat să propună un nou tarif de tipărire care se și discută și acceptă în Consistoriu⁷⁷. Din câte se pare, nici această măsură nu a adus un beneficiu direct lui W. Krafft. Altfel, nu putem înțelege de ce în mai 1878 își manifestă din nou față de prefectul Ioan Micu Moldovan dorința sa de a desface contractul de închiriere a tipografiei din Blaj⁷⁸. De această dată, Consistoriul arhidiecezan, recunoscând „că o tipografie bine ajustată precum este cea din chestiune este de lipsă pentru Arhidieceză”, se învoiește ca acesta să fie răscumpărată⁷⁹. În acest scop, se constituie o nouă comisie formată din aceiași membri ca în toamna anului trecut și rectorul Seminarului, Elia Vlăsa. *Comisia pentru răscumpărarea obiectelor tipografiei* – după cum s-a intitulat – trebuia să examineze și determine cele de cumpărat, precum și să stabilească modalitățile și prețul de răscumpărare, iar abia apoi să se înceapă negocierea cu Krafft⁸⁰. În 25 iunie, Consistoriul acceptă răscumpărarea pe seama Seminarului teologic a *fondului instruct* al tipografiei, librăriei și compactoriei cu 8786 fl.⁸¹, sumă în care intrau investițiile făcute de W. Krafft aici, exceptând presă tipografică și un teasc pentru tesuirea hârtiei după imprimare, valorând 700 fl. etc.⁸², precum și piese mai vechi ca de exemplu o presă tipografică estimată împreună cu „apartenențele” sale la

⁷⁴ ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 3343/1877, ff. 5r, 6v.

⁷⁵ ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 3343/1877, ff. 6v–7r.

⁷⁶ ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 3343/1877, f. 7v.

⁷⁷ ANDJC, IMM, doc. 6739, f. 1r; doc. 6091, f. 1r (Anexa VII).

⁷⁸ ANDJA, ATB, *Registre contemporane*, dosar 3, doc. 596/1878: *Rectoratul notifică Consistoriului că W. Krafft e aplecat a vinde tipografia.*

⁷⁹ ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 1572/1878; f. 1r.

⁸⁰ ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 1642/1878, f. 1r.

⁸¹ ANDJA, MRUB, *acte înreg.*, doc. 1830/1878, f. 1r-v.

⁸² ANDJA, TSTB, *inv. supl.*, dosar 5, f. 24 r.

2000 fl. Rațiunile tipografiei pe anul 1878 ne dau o imagine clară asupra sumelor plătite lui Krafft pentru tipografie, astfel: 1) pentru fondul instruct – 9272,20 fl., 2) materialul pentru tipografie – 703,35 fl., 3) compactoria – 967,27 fl., 4) materialul compactoriei – 138,94 fl., 5) inventarul librăriei – 131,88 fl., 6) spese de întemeiere – 315,11 fl.⁸³.

Contractul cu W. Krafft este desființat în august 1878⁸⁴, iar, de acum, Tipografia va trece definitiv în administrarea Seminarului Teologic, proprietarul de drept al ei⁸⁵. Chiar și după această dată, Ioan Micu Moldovan rămâne prefect al tipografiei, funcție pe care o va deține până la sfârșitul anului 1879 când îi va urma Simion Micu (1880–1885)⁸⁶.

Un ultim aspect pe care dorim să-l abordăm aici privește titlurile și volumul de carte tipărită în Tipografia Blajului în anii cât Ioan Micu Moldovan a fost prefect al acesteia. Nu cunoaștem valoarea stocului de carte existent în momentul preluării tipografiei, însă, din inventarele întocmite de prefect la sfârșitul anilor 1877, 1878 și 1879, putem observa o creștere extraordinară atât a numărului de titluri tipărite, cât și a tirajelor. Astfel, numai în prima jumătate a anului 1878, stocul de carte „editură nouă”⁸⁷ crește de la 7715 la 28173 de exemplare, iar la sfârșitul anului 1879, la 27457 exemplare.

	31 decembrie 1877 ⁸⁸		22 iulie 1878 ⁸⁹		31 decembrie 1879 ⁹⁰	
	Nr. exemplare	Valoare – fl.	Nr. exemplare	Valoare – fl.	Nr. exemplare	Valoare – fl.
Editură veche	13384	13505	12735	–	10896	–
Editură nouă	7715	2290	28173	–	27457	–
Tipărituri	–	842	–	–	–	–
Total	21099	16638	40908		38353	

⁸³ ANDJC, *IMM*, doc. 6073, f. 3r; doc. 6078, doc. 3r.

⁸⁴ ANDJA, *MRUB*, *acte înreg.*, doc. 2352/1878, ff. 1r–3v; doc. 2733/1878, f. 1r; ANDJA, *ATB*, *acte înreg.*, doc. 596/1878, 1r; doc. 606/1878, f. 1r.

⁸⁵ ANDJA, *MRUB*, *acte înreg.*, doc. 2475/1878, ff. 1r, 2v; ANDJA, *ATB*, *acte înreg.* 92/1878.

⁸⁶ I. Mircea, *Activitatea tipografiei din Blaj*, 304; ANDJA, *MRUB*, *acte înreg.*, doc. 321/1885, ff. 4r, 9r-v, 11r, 15v, 19r–20r, 29v.

⁸⁷ Aceste denumiri apar pe fiecare inventar tipografic desemnând categoria de carte tipărită anterior anului în care acesta elaborează („*editura veche*”), sau cartea tipărită recent („*editura nouă*”). O confuzie între cele două noțiuni poate duce la interpretări greșite a documentelor și concluzii eronate. La o asemenea concluzie a ajuns și Cosmin Seman. Prezentând activitatea tipografică a lui I. M. Moldovan, el susține că „în calitate de coordonator al tipăriturii, Moldovan s-a ocupat și de procurarea hârtiei tipografice, cumpărată mai ales de la fabrica din Petrești, așa cum a făcut-o între 1878–1879, hârtie necesară tipăririi a 12.732 exemplare «editură veche» și 25187 exemplare «editură nouă», adică un total de 37.919 ex. editate la Blaj în 1878, în valoare totală de 25211 fl”. În primul rând, d-ul Seman nu observă că în categoria „editură veche” erau incluse multe ediții tipărite la începutul secolului cu caractere chirilice, precum, *Acatist*, Blaj 1816; *Catavasier*, Blaj 1824; *Strastnic*, Blaj 1817; *Evanghelie*, Blaj 1817, *Triod*, Blaj 1813 sau *Octoih*, Blaj 1825, dar și ediții cu caractere latine tipărite cu multe decenii înainte: *Anthologion*, Blaj 1838, *Psaltire*, Blaj 1835, *Liturghier*, Blaj 1870; *Euhologiu*, Blaj 1868, *Orologionul cel Mare*, Blaj, 1869 etc. toate acestea însumate reprezintă aproximativ 40% din valoarea fondului de carte existent la Blaj (vezi Anexa IX, X, XI). Cosmin Seman, *Ioan Micu Moldovan*, 267–268.

⁸⁸ ANDJC, *IMM*, doc. 6092, f. 1r-v.

⁸⁹ ANDJC, *IMM*, doc. 6105, f. 1r-v; doc. 6106, f. 1r-v; doc. 6107, ff.1r-2v.

⁹⁰ ANDJC, *IMM*, doc. 6166, ff. 1r-2v.

Dacă ne gândim că între iulie 1878 și decembrie 1879 adică de la răscumpărarea tipografiei până la sfârșitul perioadei cât Ioan Micu Moldovan a fost prefect al tipografiei s-au vândut 15257 exemplare în valoare de 4181,37 fl., putem afirma că producția de carte în această perioadă s-a ridicat la aproximativ 14500 exemplare, reprezentând 15 titluri. Astfel, în anul 1877 s-au tipărit: *Manual de gramatică germană* de Silvestru Nestor (1000 ex.)⁹¹; *Elementariu*, ed. IV-a, de Petru Solomon (în 5000 ex.)⁹²; *Constituțiunea patriei* de Teodor Petrișor (2000 ex.)⁹³; *Manual de Geografia – curs I*, de Nicolae Popescu (cca. 3000 ex.)⁹⁴; *Pentecostariu*, ediția a II-a (1000 ex.)⁹⁵; *Abecedar* (5000 ex.)⁹⁶; *Aritmetica* de Ioan Mărculețiu (1000 ex.)⁹⁷. În 1878: *Elementariu*, ed. V-a, de Petru Solomon (5000 ex.)⁹⁸; *Apostol* (cca. 1050 ex.)⁹⁹; *Legendariu și eserciția de limba* de Ștefan Pop (cca. 3500 ex.)¹⁰⁰; *Catechism pentru școlile poporali* de Ioan Rațiu (2500 ex.)¹⁰¹; *Pricipiile Morali seu Etice ale Religiunei Creștine* de Alexandru Grama (600 ex.)¹⁰²; *Fisica pentru școlile poporale* de Elia Chirilă (2080 ex.)¹⁰³; *Istoria Ungariei*, ediția a II-a (4000 ex.)¹⁰⁴; *Geografia curs II* de N. Popescu (2000 ex.)¹⁰⁵ iar în 1879: *Istoria biblică mică II*, (2500 ex.)¹⁰⁶; *Istoria bisericească* de A. Grama (500 ex.)¹⁰⁷; *Aritmetica* de G. Vlassa (1000 ex.)¹⁰⁸; *Computu II* de Petru Solomon și Nicolae Munteanu (1025 ex.); *Computu III* (420 ex.)¹⁰⁹; *Elementariu*, ed. VI-a, de Petru Solomon (8000 ex.)¹¹⁰; *Introducere în S. Scriptură* de A. Grama (500 ex.)¹¹¹; *Calendariu*, decembrie 1879 (2000 ex.)¹¹²; *Îndreptar practic* de Gheorghé Pop (1000 ex.)¹¹³.

La sfârșitul anului 1879 Ioan Micu Moldovan, fiind numit canonic în Capitlul Bobian, părăsește administrația tipografiei din Blaj, lăsând în urma sa o tipografie

⁹¹ ANDJC, IMM, doc. 6092, f. 1v; doc. 6017, f. 1r.

⁹² ANDJC, IMM, doc. 6196, f. 1r.

⁹³ ANDJC, IMM, doc. 6195, f. 1r.

⁹⁴ ANDJC, IMM, doc. 6092, f. 1r.

⁹⁵ ANDJC, IMM, doc. 6334, f. 1r; doc. 6190, f. 2r.

⁹⁶ ANDJC, IMM, doc. 6196, f. 1v.

⁹⁷ ANDJC, IMM, doc. 6192, f. 1r; doc. 6195, f. 1r.

⁹⁸ ANDJC, IMM, doc. 6196, f. 1r.

⁹⁹ ANDJC, IMM, doc. 6107, f. 1v.

¹⁰⁰ ANDJC, IMM, doc. 6210, f. 1v.

¹⁰¹ ANDJC, IMM, doc. 6194, f. 1r.

¹⁰² ANDJC, IMM, doc. 6153, f. 1v; doc. 6198, f. 1r.

¹⁰³ ANDJC, IMM, doc. 6199, f. 1r.

¹⁰⁴ ANDJC, IMM, doc. 6153, f. 1v.

¹⁰⁵ ANDJC, IMM, doc. 6332, f. 1r.

¹⁰⁶ ANDJC, IMM, doc. 6116, f. 2v.

¹⁰⁷ ANDJC, IMM, doc. 6201, f. 1r-v.

¹⁰⁸ ANDJC, IMM, doc. 6188, f. 1r.

¹⁰⁹ ANDJC, IMM, doc. 6190, f. 1r.

¹¹⁰ ANDJC, IMM, doc. 6197, f. 1r.

¹¹¹ ANDJC, IMM, doc. 6200, f. 1r.

¹¹² ANDJC, IMM, doc. 6193, f. 1r.

¹¹³ ANDJC, IMM, doc. 6214, f. 1r; doc. 6215, f. 1r.

modernă care va funcționa până în perioada interbelică, precum și un plan editorial de anvergură. Producția impresionantă de carte bisericească și, mai ales, școlară tipărită la Blaj în anii 1878–1879, după cum se poate vedea mai sus, corespunde unei viziuni culturale și sociale tributare lui *Moldovănuț*. Ultimele documente care privesc activitatea tipografică a lui Ioan Micu Moldovan sunt *Rațiunile* și *inventarele* acestuia pe anii 1877, 1878, 1879¹¹⁴. Predat cu mare întârziere¹¹⁵, abia în ianuarie 1883, ele ne oferă o imagine sintetică asupra parcursului instituției tipografice în cei doi ani și jumătate cât a fost prefect. Astfel, averea tipografiei a crescut cu aproximativ 10660 fl., de la 31687 fl., în iulie 1877, la 42354 fl., în decembrie 1879¹¹⁶, iar cartea din tipografie vândută între iulie 1877 – decembrie 1879 se ridica la suma de 4328 fl. față de numai 1443 fl. cât se realizase în perioada ianuarie 1876 – iulie 1877.

ANEXE

I

Prea On[oratu]lui Gedeon Blasianu, Profesor de S. Teologie, Prefect de studiu în Seminariul Archiepiscopal domestic, prefect al Tipografiei arhidiecezane, arhidiacon onorariu

Prea Onor[ate] în Chr[istos] Frate!

Avend în vedere multele oficie, ce-Ți sunt concredite, dar mai ales, că în calitatea-Ți și de Prefect al studiilor în Seminariul arhidiecepan domestic, ai chiamarea și obligamentul de a veghia și îngriji în continuu diua și no[a]p[tea], ca la Alumnii seminariiali să se susțină ordinea bună neconturbată, se se observe disciplina în to[a]te părțile ei, drept ace[e]a ca nu cumva prein prea multele oficia se fi prea distras, și așa se nu poți satisface de odată tuturor așa precum ar cere momentuositatea lor, acest Consistoriu metropolitan a aflat a Te mai ușura, și anume după ce cu organizarea Tipografiei Seminariiali s-au înmulțit și îngrijirile și și afacerile pentru Prefectul ei, am aflat a Te dispensa și absolvi dela ulterio[a]ra ducere și a acestui oficiu, precum prein ace[a]sta exprimându-Ți altmintrea îndestulirea no[a]stră cu ducere lui de până a[i]ici – te și dispeadă și absolvă.

Ceea ce făcându-ți cunoscut tot odată – ți se lasă -, ca cât mai curend concinând rațiunile Tipografiei atât de pre anul 1876 cât și de pe anul curente până în presente, pre acele se le substerni spre revisiune la acest Consistoriu.

Ce privesce resignarea și transpunerea oficiului de Prefect al Tipografiei cu to[a]te apartinențele lui în acest respect Te invi[t]am a Te pone în conșielegere cu nou denumitul Prefect al Tipografiei Prea On[oratu] Ioan M[icu] Moldovan profesoriu gimn[asia]l și arhidiacon onorariu, cărui[a] cu datul și numărul Consist[orial] presente, i s-au spedit ordinele necesari, și acea transpunere a o esecuta

¹¹⁴ ANDJC, IMM, doc. 6092, f. 1r-v; doc. 6105, f. 1r-v; doc. 6106, f. 1r-v; doc. 6107, ff.1r–2v; doc. 6166, ff. 1r–2v. (Anexa IX, X, XI)

¹¹⁵ ANDJC, IMM, doc. 6766, f. 1r; doc. 6767, f. 1r.

¹¹⁶ ANDJC, IMM, doc. 6766, f. 6086, f. 1r-v (Anexa XII).

pre lângă inventariu și în prezența și a R[everendisi]mului Ilie Vlassa Canonic, Rector și Director al Tipografiei Seminariali, cât va fi posibil mai curend.

Dein Ședința Consistoriale ținută în Blasiu la 2 Iunie 1877

Benevointe

(esped[i]ată în 11/6 – [1]877)

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Alba, *Fond Mitropolia Română Unită Blaj, Acte înregistrate*, doc. 1808/1877, f. 1r-v.]

II

Prea On[oratu]lui Ioan M[icu] Moldovan, Profesoriu gimn[asial], arhidiacon onorariu, asessoriu consistorial

Prea On[orate] în Chr[istos] Frate!

Fiend că prein noua organizare a Tipografiei Seminariale Arhidiecesane, s-au înmulțit și agendele Prefectului de Tipografie, din acest punct de vedere de una parte, er de altă parte avend în vedere și zelul și activitatea Prea On[oratului] Fr[ăției] Tale ca versat în afaceri de ale Tipografiei, în consunet cu resolutul alegerei perfăcute în ședința Consistoriului metropolitan ținută azi, am aflat a Te constitui și denumi pre Prea On[oratul] Fr[ăția] Tale de Prefect al Tipografiei Seminariali arhidiecesane, precum prein ace[a]sta Te și constituim și denumim asemnându-Ți dein fondul Tipografiei una remunerațiune anuale de 200 fl. v.a.

Ceea ce făcându-Ți cunoscut, Te lăsăm ca în respectul primirei Oficiului de Prefect al Tipografiei și a tuturor apertențelor lui se Te puni în conșelegere cu Prea On[oratul] Fr[ăția] Sa Gedeon Blasianu fostul Prefect de Tipografie, cărui încă i s-au spedat ordinele necesari în acest respect.

Preluarea și primirea Oficiului de Prefect se se facă fiend posibil cât mai curend pre lângă inventariu și în prezența și a R[everendisi]mului Ilie Vlassa Canonic, Rector seminarial și Director al Tipografiei, carele cu datul presente încă a primit necesaria îndrumare și acest respect.

Ce privește primirea renumerațiunei anuali de 200 fl. v.a. ace[e]a Ți se va face curente dein Cassa fondului Tipografiei în rate lunari, decursive și pre lângă quietanțe legali începend de la diua intrarei în Oficiul de Prefect al Tipografiei.

Dein Ședința Consistorială ținută în Blasiu la 2 Iunie [1]877

(esped[i]ată în 11/6 – [1]877)

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Alba, *Fond Mitropolia Română Unită Blaj, Acte înregistrate*, doc. 1808/1877, ff. 3r]

III

Circulară către întreg clerul diecezan

Fiindu-că tipografia Seminarului nostru Arhidiecezan nu mai corespundea cerințelor timpului și lipselor no[a]stre, spre a se restaura din temelii și pune în stare deplină corespunzătoare, V[eneratul] Rectorat seminarial a încheiat contract cu un bărbat de specialitate, D[omnul] W. Krafft, proprietarul tipografiei S. Filtsch deîn Sabiu, carele o a restaurat de nou și provădit cu aparatele și machinile necesare, în cât acum po[a]te concurge cu cele mai bune oficine tipografice deîn patria.

D[omnul] Krafft ridică în Blaj și una librărie ținând în vedere cu destingere produsele literare romane, deci i s-au dat în deposit to[a]te cărțile și tipăriturile eșite în editura tipografiei Seminariale. Tot acestei librării se vor încredința spre vânzare și produsele ce vor eși de acum înainte în editura aceea.

Pentru ridicarea unei compacturi împreunate cu librăria aceasta se tractează, după a cărei deschidere cărțile și tipăriturile se vor pote[a] procura de la librărie legate amesurat dorinței.

Ace[a]sta vi se va aduce la cunoștință, pentru ca aceia din Frățiile Vo[a]stre sau inteligenții noștrii, care ar ave ceva de tipărit, să aibă cunoștință de lucru, și pentru că având de a procura cărți și tipărituri precise pentru școlile populare și oficiile parohiale pre viitor să vă adresați la Librăria W. Krafft din Blasiu.

Dat în Ședința Consistoriale ținută în Blasiu la 2 iunie 1877

*Ioan Vancea
Mitropolit*

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Alba, *Fond Mitropolia Română Unită Blaj*, Acte înregistrate, doc. 1788/1877, f. 2v; Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, dosar 6410–6416, f. 114r (doc. 6408)]

IV

Blasiu, în Iuliu 1877

P.T.

Subscrisul am luat a supra-mi a restaura Tipografia seminariale de aici, și fui încredințat deîn partea P[rea] V[eneratului] Consistoriu cu conducerea ei. Afora de ace[e]a am înființat aici și una librărie, și preste pucin voi redica și una compactoria, cari întreprinderi e vor porta sub firma

Librăria W. Krafft în Blasiu

Pentru ca se aveți cunoștința mai deplină despre referințele mele de aici, mi permit a reproduce aci cercularul dat de P[rea] V[eneratului] Consistoriu în obiectul acestu-a:

... ..¹¹⁷

După ce tipografia este provădită cu personalul de ajuns, cu presa veloce și cu litere nouă, sum în stare de-a întreprinde orice lucrări tipografice și a le efectui prompt și cu prețurile cele mai moderate.

Librăria deschisă numai în decursul acestei lune încă nu s-a potut prevede, după cum s-ar recere; dară m-am pus în corespondența cu alte librărie și prein acesta voi deveni în posesiune de-a pote[a] procura orice product literariu.

¹¹⁷ Vezi anexa III.

Rog pre domnii, cari și-au tipărit cărțile pre spesele proprie, și pre domnii editori de cărți romane, se binevoiesca a-mi da esemplarie în comisiune. Dein parte-mi nu voi lipsi a respunde punctuos îndetoririlor luate asupra-mi; nchiaiand computul în Ianuarriu și Iuliu; înse observ tot una data, cum că eu dein principiu numai cărți de acele primesc în comisiune, dela cari mi se concede un rabat corespundietoriu și prein acesta sum în pusetiune de-a le pote vinde cu prețuriile originarie.

În fine me rog se fiu onorat cu comisiuni pentru tipografie și recomand catalogul, ce urmeza, al librăriei. Mai târdior catalogul se va tipări în forma de carte, se va completa dein temp în temp și la cerere se va espeda gratis și franco.

Cu to[a]ta stima

W. Krafft,

Proprietarul tipografiei S. Filtsch in Sabiu

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, dosar 6410–6416, f. 114r]

V

Prea Venerat Consistoriu!

Spre a asigura cărților eșite din editura Tipografiei seminariale un câmp mai larg de distragere se recere ca eșirea lor să se facă cunoscută oficielor și perso[a]nelor ce pot lucra cu efect pentru petrecerea acelor cărți.

În prima linie sunt P[rea] V[eneratele] Consistorie ale dieceselor sufragane care pot ajuta foarte mult vânzarea cărților bisericești și scolastice eșite în editura de a[i]ci, apoi direcțiunile gimnasiale, oficiile protopopesci, comite[te]le reuniunilor învățatoresci s.a. cari pot înainta mai ales vânzarea cărților scolastice.

Anunciarele de feliul acesta se fac mai cu succes dacă sunt însoțite de câte un esemplar din cartea respectivă și se esped[i]e[a]ză franco.

Deci me rog ca P[rea] V[eneratul] Consistoriu să binevoiască a încuvenința ca orice produs literariu ar eși din editura Tipografiei Seminariale să se anunțe în modul uzitat la alți editori și spesele avute cu anunțurile de natura aceasta, și esemplele folosite spre aceasta să intre în computu[l] Tipografiei, mai încolo anunciarile destinate Consistorelor sufragane a se trimite din partea P[rea] V[eneratului] Consistoriu, după acceptarea prefectului tipografiei, făcându-li-se totdeauna cunoscut că Tipografia la comenzi de cărți bisericești de cel puțin 10 ex. (sau 20 scolastice), acordă un beneficiu de 15% de unde ușior se acoperă spesele transportului și mai rămâne și un remunerațiune pentru cei ce se însărcinează cu distragerea acestor cărți, și din caz în caz să li se anunțe cărțile apărute și trimise pe cale oficioasă exemplarele așternute spre aceasta din partea Prefectului Tipografiei.

Blasiu, 2 Octombrie 1877

Prea plecat,

Ioan Micu Moldovan

Prefectul tipografiei

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, doc. 6737, f. 1r-v; Arhivele Naționale – Direcția Județeană Alba, *Fond Mitropolia Română Unită Blaj, Acte înregistrate*, doc. 3207/1877, f. 1r-v]

VI

În urma rugărei Frăției Tale din 2 ale curentei se încuviințează că produsele eșite în editura Tipografiei Seminariale să se anunțe în modul uzitat din partea altor edituri și spelele avute cu ace[a] sta precum și esemplarele folosite spre aceasta să intre în computu[l] Tipografiei. Anunțarea aceasta pentru Ordinariatele sufragane se va face din partea acestui Consistoriu spre care scop vei face arătare din caz în caz și vei așterne împreună când se va recere un număr corespunzătoare de exemplare din produsul ce va fi de anunțat.

Ședința Consistorială, Blaj 6 Octombrie 1877

*Ioan
Mitropolit*

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, doc. 6738, f. 1r]

VII

Protocolul luat la Blasiu 26 Nov[embrie] 1877 în Ședința Comisiunei esmise prin Ord[inariatul] P[rea] V[eneratului] Cons[istoriu] în d[ata] 17 Nov. 1877, Nr. 3581 în cauza ...¹¹⁸

Prezenți subscrișii:

Se cetesce ordinațiunea citată a P[rea] V[eneratului] Cons[istoriu] și suplica d[omnu]lui Krafft cu d[ata] Sabini 12 Nov. 1877 cuprindînd modificările, ce ar fi a se induce în tarifa pentru tipărit și alte ușurări întru plătirea sumelor ce d[omnia] sa este datoriu fondului tipografiei.

Comisiunea este de părere că cererea d-lui W. Krafft se se resolve în modul următoriu:

p. 1: unde cere urcarea prețului de tipărit pentru prima sută cu 50% preste tarifa vienesa (în loc de 25 cum stă în contr[act]) și computarea acelu-ăși la sutele subsevente numai cu 10% mai dios decât tarifa vienesa (în loc de 40% cum stă în contract).

Se i se acorde urcarea de 50% la suta prima însă sutele subsevente se se compute cu 20% mai dios ca în tarifa vienesa

p. 2: ca prețurile aceste[a] se aibă valo[a]re dela 1 Iuliu a.c.

Com[isia] e de părere ca prețurile aceste[a] se aibă valo[a]re dela datul noiei învoiele, și nu dela 1 Iuliu pentru că acesta (...) nu s-a potut considera la fipsarea prețului cărților tipărite dela 1 Iuliu până în presente.

p. 3: la § 6 capitalul tip de 2000 – și pretensiunea ei pentru tipogr[afia] vechia (...) materialul rescumperat de supli-cantele în valo[a]re de 1350 fl. se remana la dânsul fără nece un cens, și se-l depureze în rate sem[estriale] de câte 250 fl. începând dela 1879

Se se deneghe, pentru că capitale așa însemnat al tipografiei nu se po[a]te lăsa foră nece un frupt, era censul de 6% este destul de moderat.

¹¹⁸ Acest document se păstrează numai în ciornă.

p. 4: modificarea propusă la § 11, ca în locul de „censu” se se pună cuventul „rata”

Ca dependente dela punctul preced[ent], pică de sene.

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, doc. 6091, f. 1r]

VIII

*Abecedariu 1877
eșit în 26/9*

Domșia în 24/9 m-am învoit ca se lege Abecedariul în table tari după mustra alăt[urată] cu 4 ¼; era de i se da învelitoria cu 3 ¾ cr.

În 26 veni scriso[a]re dela d[omnu] Krafft, unde difiiculta prețitul es[emplarului] legat (22 cr.) dicând, că deca compactorul ie 4 ¼, este cu dauna a vende legat cu 22 [cr.].

Eu cugetasem a acoperi vendiementul acestu-a dein venitul edițiunei; dară spre liniscirea d[omnu]lui Krafft m-am învoit cu d[omnu] Viot, ca se schimb prețitul Abeced[arului] la 23 cr. însă apoi tipografia se nu aibă nemicu de a face cu compactura. În computul d[omnu]lui Krafft se între numai prețitul foiei a 18 [cr.]; Abeced[arul] se se vendia legat după mustra și se de % și dela legătură, dar acesta se prive[a]scă computul d[omnu]lui Krafft era nu pre editor.

Deci:

Prospect:

5000 ex. a 18 [cr] = 900 [fl.]

25% = 225 [fl.]

Curat 675 [fl.]

Spese:

în computul ală[urat] 260 [fl.]

onorariu 100 [fl.]

*360 [fl.]
Venit 315 [fl.]*

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, doc. 6196, f. 1r-v]

IX

Inventarul cărților și tipăriturilor Tipografiei în 31 decembrie 1877

Nr. crt.	Titlul	Nr. exemplare	Valoare unit.	Suma
EDITURĂ VECHĂ				
1.	<i>Acatist</i> cu chirilice	230	0.54	124.20
2.	<i>Catavasier</i>	457	0.70	319.90
3.	<i>Evanghelie</i>	172	5.04	366.88
4.	<i>Minei</i>	57	11.67	665.19
5.	<i>Octoih</i> în 4°	110	2.24	246.40
6.	<i>Strasnic</i>	551	1.68	925.68
7.	<i>Triod</i>	16	4.20	67.20
8.	<i>Acatist</i> cu litere	34	0.36	12.24
9.	<i>Octoihul mic</i>	1713	0.50	856.50
10.	<i>Orologhiul</i>	538	1.40	753.20
11.	<i>Psaltire</i>	294	0.84	246.96
12.	<i>Euchologiu</i>	533	2.50	1332.50
13.	<i>Euchologiu</i> cu oficiu pentru călugări	43	2.50	107.50
14.	<i>Liturgia</i> velină	237	3	711
15.	<i>Liturgia</i> ordinară	830	2.20	1826.60
16.	<i>Acte și fragmente</i>	421	1.28	538.88
17.	<i>Crestomația</i>	20	1.28	25.60
18.	<i>Cuvent la inaugurare</i> nebros.	136	0.37	50.32
	bros.	343	0.40	137.20
19.	<i>Elemente de filosofie I</i> nebros.	259	1.44	372.96
	bros.	6	1.50	9
20.	<i>Elemente de filosofie II</i> nebros.	333	1.44	479.52
	bros.	4	1.50	6
21.	<i>Elemente de limba română</i> nebros.	195	0.92	179.40
	bros.	7	1.02	7.14
22.	<i>Elemente de poetică</i> nebros.	157	0.97	152.29
23.	<i>Gramatica latină II</i> nebros.	341	1.38	470.58
24.	<i>Principia de limbă</i> nebros.	553	2	1106
25.	<i>Sciintia S. Scripture</i> nebros.	206	1.08	222.48
26.	Stoian, <i>Aritmetica</i> bros.	2704	0.15	405.60
27.	Bobu, <i>Catechismul mare</i> nebros.	218	0.53	115.54
28.	Bobu, <i>Catechismul mic</i> nebros.	10	0.15	1.50
29.	Micu, <i>Fisica</i> nebros.	523	0.27	141.21
30.	Rațiu, <i>Istoria bisericii</i> nebros.	77	0.96	73.92
	bros.	65	1	65
31.	Popu, <i>Istoria biblică mare</i> nebros.	550	0.52	286
32.	Popu, <i>Istoria biblică mică</i> nebros.	441	0.22	97.02
		13384		13505.21

PETRU MAGDĂU

Nr. crt.	Titlul	Nr. exemplare	Valoare unit.	Suma
EDITURĂ NOUĂ				
33.	Nestor, <i>Gramatica germană</i> nebros.	872	1.04	906.88
34.	<i>Elementariu</i> , ed. IV	1230	0.18	221.40
35.	<i>Constituția patriei</i> nebros.	1725	0.15	265.65
36.	<i>Geografia</i> cursul I nebros.	2871	0.15	439.26
37.	<i>Pentecostariu</i> ed. II nebros.	1017	0.45	457.65
		7715		2290.84
TIPĂRITURI				
38.	<i>Matricule</i>	16368	0.03	491.04
39.	<i>Extrase matriculari</i>	1980	0.02	39.60
40.	<i>Agende</i>	2160	0.02	43.20
41.	<i>Formular A.B.C.</i>	5370	0.05	268.50
				842.34

Sumar: – editură veche – 13384 ex = 13505.21
 – editură nouă – 7715 ex. = 2290.84
 – tipărituri ----- 842.34

21099 ex. = 16638.39 fl.

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, doc. 6092, f. 1r-v]

X

Din editura Tipografiei Seminariale:

Nr. crt.	Au fost în 07. 1878	Sunt în aprilie 1879	Numirea cărții și tipăriturii	Prețul în crudo	Numărul exemplarelor vândute	Prețul exemplarelor vândute
1.	230	227	<i>Acatist</i> , chirilice	0.54	3	1.62
2.	450	443	<i>Catavasiariu</i>	0.70	7	4.90
3.	169	159	<i>Evangelii</i>	5.04	10	50.40
4.	51	47	<i>Minei</i>	11.67	4	46.68
5.	107	100	<i>Octoechul mare</i>	2.24	7	15.68
6.	543	534	<i>Strasnic</i>	1.68	9	15.12
7.	3	1	<i>Triod</i>	4.20	2	8.40
8.	1687	1599	<i>Octoechul mic</i>	0.50	88	44
9.	524	482	<i>Orologiu</i>	1.40	42	58.80
10.	1000	940	<i>Pentecostariu</i>	0.45	60	27
11.	292	283	<i>Psaltire</i>	0.84	9	7.56
12.	507	477	<i>Euchologiu</i>	2.50	30	75
13.	42	42	<i>Euchologiu cu oficiu pentru călugări</i>	2.50	-	-
14.	229	216	<i>Liturgia</i> velină	3	13	39
15.	816	797	<i>Liturgia</i> ordinaria	2.20	19	41.80
16.	417	415	<i>Acte și fragmente</i>	1.28	2	2.56
17.	12	11	<i>Crestomatia</i>	1.28	1	1.28
18.	474	474	<i>Cuventu</i>	0.37	-	-
19.	258	256	<i>Filosofia I</i>	1.44	2	2.88
20.	329	328	<i>Filosofia II</i>	1.44	1	1.44
21.	199	187	<i>Elemente de română</i>	0.92	12	11.04
22.	149	148	<i>Poetica</i>	0.97	1	0.97
23.	329	304	<i>Gramatica latină II</i>	1.38	25	34.50
24.	551	540	<i>Principia</i>	2	11	22
25.	201	197	<i>Sciintia S. Scripture</i>	1.08	4	4.32
26.	2681	2518	<i>Aritmetica</i> , Stoian	0.15	163	24.45
27.	215	183	<i>Catech. cel mare</i> , [Ioan] Bob	0.53	32	16.96
28.	288	2	<i>Fisica</i> , Micu	0.27	286	77.22
29.	132	128	<i>Istoria bisericească</i> , Ratiu	0.96	4	3.84
30.	491	420	<i>Istoria biblică mare</i> , Popu	0.52	71	36.92
31.	356	-	<i>Istoria biblică mică</i> , Popu	0.22	356	78.32
32.	800	680	<i>Gramatica germană</i> , Nestor	1.08	120	129.60
33.	1303	594	<i>Constituțiunea</i>	0.15	709	108.47
34.	2339	1447	<i>Geografia</i> cursul I	0.15	892	136.47
35.	14748	12122	<i>Matricula Botez, Cununie și Morți</i>	0.03	2626	78.78
36.	71	50	<i>Agende</i>	0.48	21	10.26
37.	4380	2591	<i>Matricule ABC</i>	0.05	1789	89.45
38.	176	165	<i>Testimoniu</i>	0.01	11	0.11

PETRU MAGDĂU

39.	226	226	<i>Regulament</i>	0.20	-	-
40.	151	138	<i>Plan de învețământ</i>	0.15	13	1.95
41.	16	11	<i>Articolul XXVIII</i>	0.15	5	0.75
42.	1578	1104	<i>Extrase Botez, Cununie, Morți</i>	0.02	474	9.48
43.	4768	1982	<i>Elementariu</i>	0.18/0.19	2186	520.36
44.	1011	968	<i>Apostol</i>	4.40	43	189.20
45.	3036	2237	<i>Legendariu</i>	0.38	799	307.36
46.	2562	1555	<i>Catechism, Ratiu</i>	0.35	1007	352.45
47.	518	405	<i>Introducere, Grama</i>	0.11	113	27.68
48.	606	559	<i>Principia, Grama</i>	0.68	47	31.96
49.	4130	3244	<i>Istoria Ungariei,</i>	0.16	886	145.19
50.	2080	1754	<i>Fisica, Chirilă</i>	0.26	326	84.66
51.	2609	2538	<i>Istoria biblică mică, ed. II</i>	0.21	71	14.91
52.	1030	959	<i>Geografia I gimn., Popescu</i>	0.66	71	46.86
53.	936 cl.	768	<i>Formularie de rațiuni</i>	0.03	168	5.04
54.	54 cl.	21	<i>Záloglasi jegyzőkönyv</i>	0.50	33 coli	0.68
55.	556 cl.	9	<i>Contract de vândiare</i>	0.02	547	10.94
56.	10		<i>Rogare de întabulare</i>	0.02	43	0.86
57.	10		<i>Rubruri</i>	0.01	41	0.61
58.	10		<i>Obligațiune</i>	0.40		0.14
59.	46		<i>Tipăriture pentru visitarea morților</i>	0.40	4	1.60

Laturea – 2306.45

Strapunerea – 754.66

Suma totală – 3061.11

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, doc. 6104, f. 1r-v]

XI

Computul cărților (de la data predării tipografiei de către Krafft până la sfârșitul anului 1879)

Nr. crt.	Numele cărții	Primate în	Strapuse în		Vândute	Preț pe ¹¹⁹ ex.	Suma				
		19. 07. 1878	crude	legate			brută	%	netă		
1.	<i>Acatist</i> , chirilice	230	216	–	14 – 3	0.54	1.62	25	1.21		
					9	---	4.86	15	4.14		
					2	---	1.08	---	1.08		
2.	<i>Catavasiariu</i> , ch.	450	440	–	10 – 7	0.70	4.90	25	3.67		
					3	---	2.10	15	1.78		
3.	<i>Evangeliiu</i> , ch.	169	150	–	19 – 10	5.04	50.40	25	37.80		
					5	---	25.20	15	21.42		
					4	---	20.16	---	20.16		
4.	<i>Minei</i> , ch.	50	42	2	6 – 4	11.67	46.68	25	35.01		
					1 defect	1	1	---	11.67	15	10.10
					1	---	11.67	---	11.67		
5.	<i>Octoebu mare</i> , ch.	107	98	–	9 – 7	2.24	15.68	25	11.76		
					2	---	4.48	---	4.48		
6.	<i>Strasnic</i> , ch.	542	527	–	15 – 9	1.68	15.12	25	11.39		
					1 defect	1 defect	4	---	6.72	15	5.72
					2	---	3.36	---	3.36		
7.	<i>Triod</i> , ch. (s-a întregit cel defect și adunat alte 2 din pod)	Defecte 2 1	–	3	3 – 2	4.20	8.40	25	6.30		
					1	---	4.20	---	4.20		
8.	<i>Elementariu</i> , ed. V *	3768 ¹²⁰	–	44	3724 – 2786	0.18	501.48	25	376.11		
					1782	---	320.76	15	272.66		
					156	---	28.08	---	28.08		
9.	<i>Octoebu mic</i> cu litere	1686	1516	1	170 – 88	0.50	44	25	33		
					1 def.	1	41	---	20.50	15	17.42
					41	---	20.50	---	20.50		
10.	<i>Orologiu mare</i> , lit.	524	395	10	119 – 42	1.40	58.80	25	44.10		
					17	---	23.80	15	20.23		
					60	---	84	---	84		
11.	<i>Pentecostariu mic</i> *	1000/997	880/894	106/103 – 60	0.45	27	25	20.25			
					21	---	9.45	15	8.03		
					22	---	9.90	---	9.09		
12.	<i>Psaltire cu litere</i> , lit.	292	282	–	10 – 9	0.84	7.56	25	5.67		
					1	---	0.84	---	0.84		
13.	<i>Euchologiu</i> , lit.	507	458	1	49 – 30	2.50	75	25	56.25		
					12	---	30	15	25.50		
					7	---	17.5	---	17.50		
	<i>---- cu călugări</i>	42	40	–	2	2.50	5	---	5		

¹¹⁹ Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, doc. 6106, f. 1r-v; doc. 6107, ff. 1r-2v.

* Aceste titluri apar în documentul 6106 la categoria „*editură nouă*” în timp ce în documentul 6103 figurează printre titlurile apărute anterior datei de 22 iulie 1878. De aici se poate deduce că ele au fost editate între 1 ianuarie – 22 iulie 1878.

¹²⁰ În documentul 6103 sunt trecute 3768 ex. din care s-au vândut 3724 iar pe stoc au rămas 44 exemplare, pe când în doc. 6016 apar 4768 ex.

PETRU MAGDĂU

Nr. crt.	Numele cărții	Primate în	Strapuse în		Vândute	Preț pe ¹¹⁹		Suma	
		19. 07. 1878	crude	legate		ex.	brută	%	netă
14.	<i>Liturgia</i> velină	229	209	–	20 – 13 2 5	3 --- ---	39 6 15	25 15 ---	29.50 5.10 15
	---- ordinară	816	772	3	41 – 19 12 10	2.20 --- ---	41.80 26.40 22	25 15 ---	31.35 22.44 22
15.	<i>Apostol</i> *	1011	946	14	53 – 43 5 5	4.40 --- ---	189.20 22 22	25 15 ---	141.90 18.70 22
16.	<i>Legendarium</i> , Popu *	3036 10 def.	1850	25	1161 – 50 759 281 71	0.38 0.38 ½ --- ---	19 292.21 108.18 27.53	25 25 15 ---	14.25 219.16 91.97 27.33
17.	<i>Acte și fragmente</i> *	417	415	2 br.	-	1.28			
18.	<i>Crestomația</i>	11 1 def.	–	–	12 – 11 1	1.28 ---	14.08 1.28	25 ---	10.56 1.28
19.	<i>Cuventu</i>	474	133	336	5	0.40	2	15	1.70
20.	<i>Filosofia</i> I	258	253	1	4 – 2 2	1.44 ---	2.88 2.88	25 15	2.16 2.45
21.	<i>Filosofia</i> II	329	320	2	7 – 1 5 1	1.44 --- ---	1.44 7.20 1.44	25 15 ---	1.08 6.12 1.44
22.	<i>Elem. de română</i>	199	194	–	5	0.92	4.60	15	3.91
23.	<i>Elem. de poetică</i>	149	136	–	13 – 1 5 7	0.97 --- ---	0.97 4.85 6.79	25 15 ---	0.73 4.13 6.79
24.	<i>Gramatica latină</i> II	450 ¹²¹	361	6	83/62 – 25 21 16	1.38 --- ---	34.50 28.98 22.08 ¹²²	25 15 ---	25.88 24.56 22.08
25.	<i>Principia de limbă</i>	551	530	–	21 – 11 6 4	2 --- ---	22 12 8	25 15 ---	16.50 10.20 8
26.	<i>Sciintia S. Scripture</i>	201	175	–	26 – 4 15 7	1.08 --- ---	4.32 16.20 7.56	25 15 ---	3.24 13.77 7.56
27.	<i>Aritmetica</i> de Stoian	2681	2348	–	333 – 163 170	0.15 ---	24.45 25.50	25 15	18.34 21.67
28.	<i>Catechismul mare</i> , I. Bobu	215	140	2	73 – 32 41	0.53 ---	16.96 21.73	25 15	12.72 18.27
29.	<i>Catechismu</i> de Ratiu*	2562	976	31	1555 – 1007 488 60	0.35 --- ---	352.45 170.80 21	25 15 ---	264.34 145.18 21
30.	<i>Fisica</i> , Micu	228	–	–	288 – 286 2	0.27 ---	77.22 0.54	25 ---	57.91 0.54

¹²¹ În doc. 6103 apar 450 de exemplare din care s-au vândut 63.

¹²² În document este trecut greșit 35.88.

ASPECTE PRIVIND ACTIVITATEA TIPOGRAFICĂ A LUI IOAN MICU MOLDOVAN

Nr. crt.	Numele cărții	Primate în 19. 07. 1878	Strapuse în 31. 12. 1879		Vândute	Preț pe ^{e119} ex.	Suma		
			crude	legate			brută	%	netă
31.	<i>Ist. Bisericii</i> , Ratiu	132	77	27	28 – 4	0.96	3.84	25	2.88
					22	---	21.12	15	17.95
					2	---	1.92	---	1.92
32.	<i>Istoria biblică mare</i> , Popu	491	370	2	119 – 71	0.52	36.92	25	27.69
					22	---	11.44	15	9.73
					26	---	13.52	---	13.52
33.	<i>Istoria biblică mică</i> , Popu	356	–	–	356	0.22	78.32	25	58.74
34.	<i>Articulul XXVIII</i>	16	–	16	–	–	–	–	–
35.	<i>Plan de învățământ</i>	151	–	151	–	–	–	–	–
36.	<i>Regulamentul pentru școli</i>	226	–	226	–	–	–	–	–
37.	<i>Gramatica germană</i> , Nestor *	800	600	26	174 – 120	1.08	129.60	25	97.20
					28	---	30.24	15	25.71
					26	---	28.08	---	28.08
38.	<i>Constituțiunea</i> , Petrisioru *	1303	63	76	1164 – 709	0.15	108.47	25	81.36
					375	---	57.37	15	48.78
					80	---	12.24	---	12.24
39.	<i>Geografia</i> cursul I *	2339	758	174	1407 – 892	0.15	136.47	25	102.36
					416	---	63.64	15	54.10
					99	---	15.14	---	15.14
TOTAL		12735	10896		1839	–	–		1087.01
EDITATE DUPĂ 22 IULIE 1878									
40.	<i>Geografia</i> de Popescu	1040	938	20	82 – 71	0.66	46.86	25	35.15
					11	---	7.26	---	7.26
41.	<i>Fisica</i> de Chirilă	2080	1015	377	688 – 10	0.25	2.50	25	1.87
					316	0.26	82.16	25	61.62
					285	---	74.10	15	62.99
					77	---	20.02	---	20.02
42.	<i>Istoria Ungariei</i> , ed. II	4130	2080	697	1363 – 200	0.16	32	25	24
					686	0.16 ½	113.19	25	84.90
					354	---	58.41	15	49.65
					113	---	18.64	---	18.64
43.	<i>Aritmetica</i> de Vlassa	985	830	91	64	0.77	49.28	---	49.28
44.	<i>Computu II</i> , Solomon-Munteanu	1025	700	75	250 – 105	0.28	29.40	15	24.99
					145	---	40.60	---	40.60
45.	<i>Computu III</i> , idem	418	218	115	85	0.28	23.80	---	23.80
46.	<i>Aritmetica</i> , Mărculețiu	1000	600	87	313 – 234	0.96	224.64	25	168.48
					79	---	75.84	---	75.84
47.	<i>Introducere</i> , Grama	518	–	384	134 – 113	0.20	22.60	25	16.95
					21	---	4.20	---	4.20
48.	<i>Etica</i> , Grama	606	506	28	72 – 47	0.68	31.96	25	23.97
					25	---	17	---	17
49.	<i>Istoria bisericască</i> , Grama -----, -----, colele 1–2	500	420	36	44	0.68	29.92	---	29.92
					500	500	–	–	–

PETRU MAGDĂU

Nr. crt.	Numele cărții	Primate în	Strapuse în		Vândute	Preț pe ¹¹⁹ ex.	Suma		
		19. 07. 1878	crude	legate			brută	%	netă
50.	<i>Geometria I</i> , Vlassa	1000	450	17	533/393–300 93	0.77 ---	231 71.61	25 ---	173.25 71.61
51.	<i>Geometria II</i> , idem	1000	702	15	283–232 51	0.67 ---	155.44 34.17	25 ---	116.58 34.17
52.	<i>Istoria biblică mică</i> , Popu ed. II	2540/2609	2025	112	403/472–71 351 50	0.21 --- ---	14.91 73.71 10.50	25 15 ---	11.18 62.66 10.50
53.	<i>Elementariu</i> , ed. VI	8000	7000	1000	–				
54.	<i>Indreptariu practic</i> , Popu	1002	319	–	683	2	652.54 63		652.54 63
	TOTAL ¹²³	42729	12472		15257	–	–	–	4181.37

TIPĂRITURI

a) vechi

55.	<i>Matricule</i>	14748	11123	–	3625				
56.	<i>Agende</i>	1716	733	–	983				
57.	<i>Formula A,B,C.</i>	4380	1654	–	2726				
58.	<i>Testimoniu pentru școala populară</i>	176	155	–	21				

b) noi

60.	<i>Formular de rațiuni</i>	936	432	–	504				
61.	<i>Formular pentru notari</i>	–	175	–	–				
62.	<i>Contracte</i>	556	240	–	316				
63.	<i>Cereri de întabulare</i>	240	48	–	192				
64.	<i>Ru... de întabulare</i>	240	24	–	216				
65.	<i>Obligațiuni de întabulare</i>	240	48	–	192				
66.	<i>Pentru visitarea morților</i>	–	1032	–	–				
	TOTAL								307.50

De aici se sustrag:

a. date din mandatul Ven[eratului] Consistoriu: 55.72

b. pentru editură: 104.78

c. datoriile din cărți petrecute în calculul debitorilor pe anul curent: 494.56

Total **654.66**

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, doc. 6103, ff. 1r–3r; doc. 6104, f. 1r–v; doc. 6106, f. 1r–v; doc. 6107, ff.1r–2v; doc. 6108, ff. 1r–2v; doc. 6109, f. 1r; doc. 6110, f. 1r–v; doc. 6111, f. 1r; doc. 6112, f. 1r]

¹²³ În totalul „*editurii vechi*” nu au intrat titlurile însemnate cu „*”

XII

Prea Venerat Consistoriu!

Subscrisul suscern cu venerațiune rațiunile Tipografiei pre anii 1877, 1878 și 1879 împreună cu documentele lor. Suscern împreună rațiunile predecesorelui meu pre a[nul] 1876 și semestrul prim (I) 1877 și un convolut de 36 frustrate, carele cuprinde corespondințele și actele referitorie la cumpărarea Tipografiei în anul 1878 inventariile originale și contractul (esemplariul destinat domnului Krafft la ridicat).

Causele întârzierei fiind cunoscute și precum [i]mi place a crede judecate de escusatorie me mărginesc a indica pre scurt rezultatele câștigate în 2½ ani adecă dela 1 Iuliu 1877 până la 31 Decembre 1879:

<i>a) Restul cassei</i>	<i>801,20</i>
<i>b) Debitele active</i>	<i>6737,33</i>
<i>din care s[-]au scadiut 461,38</i>	<i>6275.95</i>
<i>c) Capitalul la W. Krafft</i>	<i>2370</i>
<i>d) Prețitul brut al articolilor editurei vechi</i>	<i>14883,45</i>
<i>e) Dein cassa manipulată de Ven. Rectorat</i>	<i>7356,73</i>
	<i>suma 31687,33</i>

În 31 Decembre 1879 Tipografia are stat activ (după norma cum compută până aci averea ei) de 42354,03 – adecă averea ei în restempul acesta scurt de doi și jumătate ani s-a înmulțit cu 10666,70.

Articlu dein editura propria a Tipografiei în 31 Decembre 1879 făcu 26506.80 – dein cari inventariul celor eșite înainte de 1 Iuliu 1877 representa valo[a]re de 12243,74; er a celor eșite dela 1/7 1877 înco[a]ce 14263,06.

De a[i]ci e învederat că în acești doi ani și jumătate s-au tipărit artic[o]lii ce represintă valo[a]re mai mare decât toți artic[o]lii edit[ur]ă veche.

Distragerea cărților mea luat avent neînsemnat mai mare, ce se vede de acolo că dela 1 Ian[uarie] 1876 până la strapunerea Tipografiei în mâna întreprindietoriului W. Krafft în 1877 adecă în un an și mai jumătate s-au vendut cărți preste tot de 144.16, era dela începutul lui August 1878 până la 31 Decembre 1879 adecă er un an și mai jumătate seau vendut cărți de 4488,87 – 160,10 = 4328,71.

Acestea aducându[-]le la cunosciența me rog se ve îndurați a dispune ca rețiunile fia censurate spre a-mi potea primi absolutoriul. După cu adenca venerațiune me subscriu

Blasiu 2 Ianuarius 1883

[Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj, *Fond personal Ioan Micu Moldovan*, doc. 6026, f. 1r-v]

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

PARTEA ÎNTÂI ÎNAINTE DE MOARTE ȘI LA MOARTE

Simona Ștefana ZETEA

RÉSUMÉ: Traditions liées à la mort et à l'enterrement dans le monde rural roumain. Un point de vue théologique. La première partie. Avant la mort et à la mort. 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 (l'interprétation des signes l'annonçant, l'orientation du cadavre, 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 une première partie de cet article de présenter d'une perspective théologique des traditions liées à l'attente de la mort et à l'événement de la mort en tant que tel, 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

În lumea satului românesc tradițional se păstrează o serie tradiții privind moartea și viața de după moarte, unele cu un autentic sens religios, altele cu iz de pietate populară, iar altele de-a dreptul superstițioase ori magice; multe dintre ele sunt, evident, precreștine, perpetuate din moși-strămoși, dintre acestea unele fiind posibil de încreștinat, altele pur și simplu incompatibile cu creștinismul și, deci, de purificat printr-o cateheză sistematică ori ocazională. Însăși perspectiva românului asupra vieții de dincolo, asupra raiului și iadului este foarte plastică, de unde și coloritul practicilor legate de moarte și înmormântare. Oricum, dată fiind perpetuarea tradițiilor pe care le voi descrie în detaliu mai jos, în pofida învățaturii Bisericii, s-ar putea spune că în mentalitatea populară

soarta sufletului în lumea de dincolo este socotită a atârna mai degrabă decât de propriile fapte – la rândul lor izvorând din adeziunea explicită ori implicită la Cristos, respectiv respingerea lui – de împlinirea cu strictețe a unor tradiții de către omul ce trage să moară ori de către urmașii săi.

Iată ce spune Ion Ghinoiu în acest sens: „Componenta de bază a obiceiurilor românești de înmormântare o formează pregătirile intense pentru plecarea mortului. Țelul final al călătorului este lumea de dincolo, împărăția divină. Ratarea acestei unice șanse, oferită surprinzător nu de viață, ci de moarte, ar fi un dezastru atât pentru cel care a plecat, cât și pentru cei rămași. De aceea, un sistem coerent de rituri, efectuate după tipare stabile, unele preistorice, se desfășoară în cele trei zile înainte de înhumarea trupului, în timpul înmormântării și, după patruzeci de zile, la slobozitul (plecarea) sufletului din lumea de aici”.¹ Din descrierea sa rezultă un element important, și anume acela că în credința populară soarta sufletului după moarte atârna de împlinirea unor tradiții mai degrabă decât de atitudinea ultimă a omului în raport cu Dumnezeu. Or, aceasta este o perspectivă ce se cere îndreptată. Spuneam că multe din aceste „credințe” și practici sunt legate de credințe arhaice ori pur și simplu de datini sau chiar superstiții, uneori fiind vorba despre adevărate distorsionări ale învățaturii de credință; miezul lor este în opinia mea incapacitatea de a înțelege moartea drept o separare radicală a sufletului de trup. Prin urmare, acolo unde mai sunt întâlnite în comunități, trebuie să fie purificate, insistându-se pe sensul creștin al morții. Fără doar și poate nu este ușor să se dezrădăceze practici ancestrale, dar esența credinței nu poate fi sacrificată în numele tradiției (tradițiilor), cu atât mai mult cu cât adesea este vorba de gesturi pur și simplu păgâne sau animate de o perspectivă imaginativă asupra celor de dincolo. Personal, cred că, fiind confrunțați cu aceste realități în viața de familie sau în activități pastorale, putem să ne implicăm fiecare în a le purifica; astfel, în măsura în care pot fi investite cu un sens creștin, pot fi păstrate, fără a fi însă absolutizate (nici o tradiție nu va lua locul unui sacrament, unei ierurgii sau unei rugăciuni) și că altminteri merită încercat să fie treptat îndreptate sau eradicate (orice tradiție care pornește bunăoară de la o credință distorsionată asupra existenței în viața de dincolo trebuie corectată sau înlăturată). Cu alte cuvinte, orice gest care are un autentic conținut religios se cere respectat, dar îndreptat spre veritabilul său sens evanghelic.

Voi trece în revistă în cele ce urmează – pornind în principal de la cartea *Înmormântarea la români*, publicată de S.Fl. Marian în 1892, dar socotită de specialiști nedepășită în domeniu – o serie de tradiții și practici legate de moarte, urmărindu-le în ordine cronologică; voi încerca să schițez adică în linii mari în articolul de față și în a doua sa parte, publicată în numărul următor al revistei noastre, credințele și tradițiile legate de apropierea morții, moarte ca atare, respectiv tot ce se face de la aceasta la înmormântare. Aceasta pentru că studiile recente și cercetările în teritoriu arată că multe dintre datinile și practicile semnalate de acest autor se mai păstrează și azi, poate adesea fără ca lumea să

¹ I. Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București: Editura Fundației culturale române 1999, 212.

le mai cunoască sensul, perpetuându-se pe considerentul că așa făceau și înaintașii. Din acest punct de vedere, studiile mai vechi ale etnografilor pot fi de real folos cercetătorilor de astăzi și celor care se confruntă în domeniul pastorației cu tradițiile mai sus pomenite, arătând originea și semnificația cu care sunt investite anumite credințe, gesturi, practici. Voi încerca în paginile următoare să cântăresc valoarea teologică a credințelor, gesturilor, practicilor descrise de etnografi, cu speranța că studiul de față va fi de folos celor implicați în munca pastorală și celor care se confruntă cu astfel de realități cu prilejul morții unui apropiat.

2. Credințe și tradiții legate de moarte privite dintr-o perspectivă creștină

2.1. Premise. Ce se întâmplă cu sufletul după moarte?

2.1.1. Parcursul sufletului după moarte în credința populară românească

Toate practicile și obiceiurile ce vor fi descrise mai jos au la origine o anume concepție privind sufletul și soarta lui după moarte. Așa bunăoară, în unele locuri (v. zona Sucevei), românii cred că sufletul ieșit din om stă într-un ungher al casei, așteptând scoaterea trupului din casă și însoțindu-l până la mormânt, după care se înalță la cer. În alte locuri se crede că până la scoaterea mortului din casă sufletul stă înapoia casei, când mortul este dus spre groapă fiind și el chemat de Dumnezeu la ospăț. Românii din alte părți cred că sufletul celui decedat se arată la trei și șase zile, la șase luni și la un an după deces; pentru aceasta îi pun la fereastră un ștergar pe care să se așeze și un pieptene. În alte locuri există credința că sufletul petrece până la înmormântare în casă și pe lângă casă, după care trece prin vămi și ajunge în rai sau iad. De acolo se întoarce după șase săptămâni, bucurându-se dacă neamurile îi dau pomană. În alte zone se crede că imediat după moarte sufletul omului este dus de îngerul de la botez în cer, de unde coboară pentru a-și petrece trupul la groapă, după care iar suie la cer, de unde iarăși descinde a treia zi; în această zi pe locul unde a murit omul familia lasă o tavă cu făină, crezând că, dacă va găsi urme, este semn că sufletul are nevoie de ceva, familia dând pentru aceasta ceva de pomană. În anumite locuri, în mod tradițional, pe locul unde moare un copil se așterne făină și se lasă un pahar cu apă pe care se pune toiagul (o lumânare specifică despre care voi vorbi mai jos) să ardă, pretinzându-se că a doua zi se găsesc urmele trecerii defunctului. În diverse locuri se obișnuiește ca lângă cel care stă să moară să se așeze o strachină cu apă proaspătă din care se crede că ar bea sufletul aprins și în care se crede că apoi s-ar scălda ca să se răcorească. Ideea reîntoarcerii sufletului în casa unde a murit omul se leagă adesea de convingerea că acesta vine să-și caute trupul, mai ales în condițiile în care nu se oferă pomană pentru el; oamenii în general cred însă că sufletul nu mai revine pentru aceasta în casă după șase săptămâni, respectiv după feștanie, nemaifiindu-le frică să dormă în locul unde a murit. Adesea se pune în legătură cu venirea sufletului celui mort faptul că pocnesc sau trosnesc obiectele (v. mobilierul de pildă) prin casă; faptul de a-l visa pe cel mort este interpretat în sensul că acesta ar cere ca familia să dea de pomană pentru el sau că el, amintindu-și de ai săi, vine să vadă ce mai fac. Putem remarca în toate aceste credințe incapacitatea de a înțelege distincția dintre viața de aici și cea de dincolo, continuitatea și discontinuitatea legate de evenimentul morții. Este evident că,

independent de acțiunile celor rămași în urma sa, sufletul defunctului nu interferează cu lumea noastră și în nici un caz în modurile descrise mai sus: sufletul nu are de ce să-și caute trupul, cel dus nu are cum să facă mobilierul să trosnească sau cum să consume alimentele ori apa ce îi sunt lăsate la îndemână. Este evident totodată că ai săi pot păstra o legătură spirituală cu el dus, rugându-se pentru el, făcând fapte de milostenie, dar aceasta independent de pretensele sale semne. O credință încă mai interesantă spune că sufletul celor mai păcătoși se întoarce pe pământ și în decursul a patruzeci de zile de la înmormântare poate intra pentru a-și îndeplini canonul într-un trup de copil abia născut, într-o vită sau pasăre. Observăm în acest caz interferența credinței populare cu credința în reîncarnare, o tentație constantă pentru creștini și azi mai actuală ca oricând, nu exclusiv în lumea statului românesc. Unii leagă răstimpul de trei zile cât mai rămâne sufletul pe lângă trup de o călătorie pe care ar face-o cu îngerul său păzitor prin locurile pe unde a umblat în viață, pretutindeni amintindu-i propriile fapte. De regulă se crede că sufletul petrece patruzeci de zile pe pământ, până ce familia împlinește toate pomenile necesare, sufletele celor păcătoși, ale celor ce s-au sinucis sau ale celor ce au murit și nu au fost înmormântați având a rătați mai mult, eventual intrând în trupul unor animale pentru a se purifica. Este de remarcat în aceste credințe distincția dintre cei buni și cei răi, dar și deformarea credinței Bisericii asupra sorții unora și altora. Pe de o parte, ar fi de amintit că judecata asupra celor vii sau morți nu ne aparține nicidecum – nici măcar în cazul sinucigașilor neavând noi dreptul a conchide că ar fi condamnați, fiind cu toții mai degrabă chemați a-i încredința îndurării divine – și, pe de alta, că – deși înmormântarea celor morți este o faptă a milei creștinești – simplul fapt ca o persoană a murit fără a fi fost creștinește așezată într-un mormânt nu o poate condamna.²

Românii mai cred că sufletul, părăsind pământul, purificat fiind și datorită pomenilor și în genere respectării rânduielilor de către ai săi (o idee care se cere, repet, îndreptată, fără a se relativiza în vreun fel importanța faptelor de milostenie pentru defunct, pornindu-se de la ideea că omul se mântuiește prin adeziunea încrezătoare la Cristos, manifestă în toate alegerile din timpul vieții și în alegerea finală, fără ca aceasta să excludă căderea, dar presupunând mereu convertirea; simpla respectare a unor tradiții – fie că este vorba de cele creștine, fie că este vorba de practici funerare eclecticice – nu este generatoare de mântuire), se îndreaptă spre odihna cea veșnică; pe cale are de înfruntat o serie de dificultăți, cu toate că este însoțit de îngerul său păzitor. Între dificultăți se numără trecerea unor ape și a vămirilor (șapte, douăzeci și patru, nouăzeci și nouă la număr – tradiția diferă). Trecerea râurilor îi este înlesnită prin întinderea de poduri de către neamurile sale (v. mai jos); putem să ne întrebăm în ce măsură putem vorbi de astfel de obstacole în lumea de dincolo și ce sens are perpetuarea acestor elemente din mitologia păgână într-un mediu creștin. Mai dificilă apare însă – în credința populară – trecerea vămirilor, unde se crede că diavolii acuză sufletul de o serie de păcate săvârșite în viață sau nesăvârșite, încercând cu orice preț a-l smulge din mâinile îngerului și a-l azvârli în iad. Se crede mai ales că, pentru a scăpa, sufletul plătește trecerea fiecărei vămi cu banii cu care a fost înzestrat la înmormântare; vom vedea mai jos

² S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București: Saeculum 2000, 294–297; 300–301.

care este valoarea dogmatică a credinței în vămile văzduhului și, mai cu seamă, întrucât are aceasta de a face cu o perspectivă materială. După ce trece de vămi, se crede că sufletul ajunge la o răspântie, drumul din dreapta ducând în rai, iar cel din stânga în iad. Dacă omul a fost bun, îngerul îi indică drumul cel bun, dacă a fost altminteri, i-l indică pe celălalt, lăsându-l o vreme să meargă pe el ca să vadă ce înseamnă a nu asculta de Dumnezeu, după aceea ducându-l iar la drumul bun. Ajung apoi împreună la mărul sfântului Petru, unde îi întâlnesc pe Dumnezeu, pe Petru, pe îngeri, pe fecioara Maria; aici i se scriu toate faptele în catastif. În fine, intră în rai trecând puntea și acolo așteaptă judecata de pe urmă. Merită remarcată aici reținerea în raport cu afirmarea condamnării sufletelor celor răi, dar și perspectiva incertă asupra existenței de dincolo, percepută uneori ca o așteptare a judecării de pe urmă și nu ca o răsplată sau o osândă imediată.³

Oricum, perspectiva românului asupra iadului este colorată, dar putem găsi similitudini cu perspectiva medievală asupra-i. În credința poporului, iadul se află în interiorul pământului, fiind caracterizat de un întuneric fără seamă, în care sufletele celor osândiți sunt arse în foc ori mâncate de viermi, dănțuiesc pe mă răcini, poartă în spate pe diavolii care au fost pricina păcatelor lor etc. Acolo cei osândiți nu se văd nici măcar între ei, căci întunericul domnește în pofida focului veșnic arzând; cei ajunși acolo nu știu nimic de sufletele celor din rai sau de oamenii de pe pământ. Chinurile celor din iad mai pot fi alinate prin rugăciunile și pomenile celor de pe pământ. Iadul este închipuit pe alocuri ca o peșteră întunecoasă aflată sub rai, gura sa fiind denumită „gârliciul pământului”. Unii își închipuie iadul de-a dreptul ca o groapă sau o cetate uriașă așezată undeva jos, sub pământ, elemente din construcție fiind chiar cei păcătoși (tradiția populară socotește bunăoară că babele cele rele sau vrăjitoarele sunt „talpa iadului”). Imaginația merge mai departe: în mijlocul iadului ar ședea Scaraoțchi, pe un tron de fier, înconjurat fiind de draci și drăcoace nespuse de sluți, care chinuie oamenii în numeroase chipuri: frigându-i în cuptor, fierbându-i în smoală într-o căldare de aramă, pisându-i sau fumându-i, bicuindu-i sau străpungându-le limbile cu ace înroșite. La poarta iadului stau doi diavoli care țin socoteala noilor veniți și interzic plecarea celor ce ar voi să scape de chinuri. Se crede că iadul este înconjurat de o câmpie stearpă pe care curge „apa sâmbetei”. Poporul crede că, deși drumul ce duce în iad este plin de mă răcini, totuși oamenii îl aleg mai iute decât acela al raiului. Imaginarul legat de iad este inspirat din religia greco-romană și scrierile apocrife creștine, dar fără doar și poate și de un anumit tip de teologie și predicare. Tocmai pentru că implică însă o atare pondere de imaginar, perspectiva trebuie îndreptată (aceasta nu va face însă obiectul articolului de față).⁴ Despre sufletele celor mai puțin păcătoși poporul crede că ajung după ce au trecut de vămi în gura iadului, o prăpastie înfricoșătoare, plină de tot soiul de animale fantastice, șerpi etc., căzând acolo de pe puntea raiului când se cred salvate. Cu toate acestea, poporul crede că acolo nu petrec o veșnicie, ci numai până ce își ispășesc păcatele, după care se duc într-un loc intermediar între rai și iad în care rămân până la judecata de apoi.⁵

³ *Ibidem*, 302–304.

⁴ *Ibidem*, 318–320; 327; 329.

⁵ *Ibidem*, 319–320.

Dimensiunea imaginarului nu lipsește nici în perspectiva tradițională asupra raiului, de care sunt legate unele dintre practicile ce vor fi descrise mai jos și în a doua parte a acestui articol. Despre rai credința populară românească reține că este locul odihnei celei veșnice, unde Dumnezeu ocupă locul de cinste, în juru-i stând dreptii în cete. Până aici nimic rău. Mai interesant este faptul că parte a fericirii nu este numai vederea lui Dumnezeu, ci și petrecerea cu mâncarea și băutura ce și le-au pregătit oamenii în viață fiind sau pe care le-au dat rudele de pomană pentru cei adormiți. Se mai crede și că în momentul în care aceste merinde se termină, cei duși privesc cu jind la ce au alții. Despre rai se mai crede că este un loc de întâlnire între cei duși, prieteni și rude din diverse generații, la taifasul umbrelor (idee ce poate deriva din iudaism) istorisindu-se povestea unuia sau altuia. Se mai crede că în rai nu se pot împăca sufletele celor ce s-au despărțit în viață neîmpăcați; pornind de la această convingere se acordă atâta însemnătate gestului împăcării celui ce trage să moară cu toți cei din jurul său, după cum voi arăta mai jos. Cu toate acestea, credința populară reține că în rai nu pot interveni certuri. Unii își închipuie raiul ca pe o grădină plină de frumuseți și bunătăți, alminteri cu totul asemănătoare pământului. Raiul este situat în cer sau, potrivit altor credințe, pe un munte înalt, deasupra iadului. Într-un fel de paralelism cu imaginea iadului, în credința populară se spune că în mijlocul raiului stă Dumnezeu, pe un tron de aur, având de jur împrejur mese încărcate cu tot felul de bunătăți (mâncăruri și băuturi), din care sufletele dreptilor pot gusta după poftă, îndemnate fiind la aceasta de către îngeri. Ușa raiului este păzită în credința populară de doi arhangheli înarmați cu săbii sau, potrivit credinței altora, de sfântul Petru, care nu le îngăduie decât aceluia drept să pătrundă acolo. Paralelismul cu imaginarul privind iadul continuă, de jur împrejurul raiului românii socotind că se află niște câmpii frumoase pe care curge apa duminicii. Raiul le este destinat în credința românilor celor care fac fapte de milostenie în viața de pe pământ, dar și celor care aici suferă mult, ispășindu-și astfel păcatele. Dincolo de miezul de adevăr al acestei credințe, ar merita spus că nici faptele de milostenie în sine și nici suferința ca atare nu mântuiesc, mântuirea fiind rodul unei întâlniri cu Dumnezeu, a deschiderii față de îndurarea divină – dincolo de inerentele lipsuri – a convertirii și a conlucrării cu harul; dacă nu ținem seama de aceste aspecte, riscăm să socotim mântuirea drept automântuire sau chestiune de automatism. Vom vedea mai jos că această idee se verifică, de vreme ce în popor se socotește bunăoară că femeia care a născut prunci se mântuiește mai lesne decât aceea care a murit necăsătorită sau fără copii.⁶

2.1.2. *Ce ar trebui știut despre moarte și soarta sufletului după moarte?*

În ce măsură se justifică toate aceste credințe și tradiții în lumina învățaturii Bisericii cu privire la moarte și ce se întâmplă după moarte poate oricine concluziona lecturând paginile de mai jos, unde voi încerca să cântăresc valoarea a diverse practici populare din perspectiva învățaturii de credință, marcată desigur de apartenența mea la o comunitate catolică. Cum însă tradițiile descrise mai jos sunt specifice într-un mediu

⁶ *Ibidem*, 330–331.

preponderent ortodox, voi face referire și la învățătura bizantină asupra morții și a ceea ce se întâmplă după moarte.

Astfel, Biserica definește moartea drept radicala separare a trupului (care putrezește în pământ) de suflet care trecere la o nouă viață, în comuniune cu Cristos, cel care s-a făcut începutul învierii tuturor, certitudine a învierii noastre viitoare. Teologia vorbește de importanța vieții de aici în vederea celei de dincolo, faptele bune, respectiv adeziunea la voia lui Dumnezeu, trăirea după spirit, urmând a fi răsplătite, în vreme ce acelea rele, adică refuzul lui Dumnezeu, atașamentul față de dimensiunea materială și neglijarea celei spirituale, pedepsite. Vorbim, în mod evident, exclusiv de nemurirea sufletului, care are parte imediat după moarte de judecata particulară, respectiv de fericire sau osândă. În ceea ce privește acest aspect, este de remarcat faptul că, deși respinge învățătura catolică asupra purgatorului, teologia bizantină vorbește despre posibilitatea ca înaintea judecății universale unele suflete să poată fi scoase din iad (înțeles ca stare de nefericire în care ajung cei păcătoși), datorită rugăciunilor celor vii, dar și ale îngerilor și sfinților. Astfel se justifică și practica parastaselor; în esență învățătura este identică cu cea a Bisericii catolice. Relativ la judecata particulară, teologia afirmă că autorul ei este Isus și că omul este judecat în funcție de faptele și gândurile sale, judecata fiind „absolut dreaptă”. „După judecata particulară, fericirea dreptilor constă în bucuria pe care le-o oferă comuniunea cu Cristos, fiindcă în viață au viețuit după îndemnul și pilda lui, iar nefericirea celor păcătoși constă în lipsirea lor de orice bucurie, din cauza îndepărtării de Dumnezeu în viață. Criteriul după care se face judecata este, potrivit învățăturii bizantine, străduința sau dezinteresul pe care le-a manifestat în viață cel judecat, de a se apropia de Cristos, urmându-i pilda, și de a intra în comuniune cu El. Astfel, tot ce a făcut omul în viață, tot ce și-a propus să facă, dar n-a făcut, tot ce a gândit de bine sau de rău va fi apreciat prin prisma acestui criteriu, cu alte cuvinte, toate acestea vor fi meritorii sau incriminatorii în măsura în care au contribuit sau nu la comuniunea cu Cristos”. În ceea ce privește martorii și acuzatorii sufletului la judecata particulară, manualul de dogmatică specială a lui Isidor Todoran și Ioan Zăgărean vorbește despre propria conștiință, dar și despre demoni și îngeri. „Spiritele rele, demonii, nu sunt atât martori, pe cât sunt acuzatori, urmărind să agraveze starea celui judecat. Dar ei sunt îndepărtați din jurul sufletului care și-a pus nădejdea în Cristos, de către îngerii buni, care îi întăresc încrederea și îi dau curaj. Iar alături de îngeri, și sfinții, în frunte cu Maica Domnului, precum și Biserica de pe pământ, prin rugăciunile ei, au un rol la stabilirea soartei sufletului care se prezintă la judecată.” Credința în vămile văzduhului este adoptată de unii dogmațiști ortodocși, chiar dacă reprezintă o simplă încercare a unora dintre părinții Bisericii (Efred Sirul, Chiril al Alexandriei) de a înțelege felul în care are să se desfășoare judecată, fără a avea solide fundamente biblice (excepând textul de la Lc 12,20, care vorbește despre purtarea săracului Lazăr de către îngeri în sânul lui Avraam sau cel de la Lc 12,20, care vorbește despre luarea sufletului bogatului necugetat). Este adevărat că Biserica ortodoxă a integrat învățătura acestora în slujba înmormântării, dar aceasta nu a fost definită niciodată ca dogmă de credință. Pe scurt, aceasta spune că după moarte sufletul trece prin anumite vămi (locul unde s-ar cerne diferitele categorii de păcate), întovărășit fiind de

îngeri și demoni, care îl apără, respectiv acuză; judecătorul este Cristos însă la toate vămile. Această trecere prin diversele vămi este judecata, câtă vreme la fiecare sufletul dă socoteală despre faptele sale în respectivul domeniu. Dacă se vedește că sufletul nu a săvârșit păcate grave de un tip sau altul, trece cu bine de vămi, iar dacă a săvârșit astfel de păcate, este dus de demoni în iad. Această credință cuprinde însă o mare pondere de imaginar, ca de altminteri reprezentările catolice medievale asupra judecății, perpetuate – din pricina unui anumit tip de catehizare și predicare – și acum în mentalitatea comună. Oricum, Isidor Todoran și Ioan Zăgorean subliniază că vămile nu trebuie înțelese într-un sens material, ci într-unul spiritual, de vreme ce sufletul este spiritual. Mai mult, imaginile plastice prin care le descriu unii din părinții Bisericii trebuie înțelese dintr-o perspectivă simbolică. Important este, după cum subliniază Isidor Todoran și Ioan Zăgorean să reținem din toată această învățătură ideea judecății la care este supus sufletul imediat după moarte, după care primește răsplata sau osânda. Potrivit reflexiei teologice catolice actuale, judecata particulară constă într-un față în față al omului cu Cristos și nu se bazează pe acuze sau laude, cum adesea ne imaginăm, ci pe intuiție; judecata particulară nu poate fi asimilată – altfel decât cu riscul alterării esenței mesajului creștin – cu judecățile realizate în tribunalele umane. Sufletul – cu o luciditate datorată harului – își dă singur seama dacă atitudinea sa ultimă a fost aceea a adevăratei sau refuzului față de binele suprem, față de Dumnezeu. Fără îndoială, această atitudine este legată de viața întregă, „de corespondența sau rezistența la iubirea lui Dumnezeu întru Cristos”. Din această perspectivă, dincolo de orice moralism, toate faptele vieții umane sunt pline de sens și au importanță pentru mântuire. Aceasta nu înseamnă însă că judecata particulară va privi tot ceea ce vom fi gândit, spus, făcut în această viață. Într-o cateheză pregătitoare pentru moarte sau într-o cateheză pentru cei apropiați defunctului, merită recitate în acest sens texte ca Ez 18,21 sau 33,11–16, dar și toate pasajele vetero și neotestamentare unde se afirmă că Dumnezeu uită toate păcatele. Cel mai rezonabil este să ne gândim că persoana este cea judecată, căci prin orice act persoana se angajează pentru sau contra lui Dumnezeu. Cu certitudine, spre deosebire de judecătorii umani (care analizează faptele exterioare), Dumnezeu privește la inima omului, abia apoi privind la actele omului. Pentru aceea este mai puțin important ce a făcut omul și esențială este în schimb atitudinea sa în raport cu Dumnezeu, căci – prin convertire, prin întoarcerea spre Dumnezeu – omul se distanțează de păcatele sale (acestea cad în abisul îndurării, nu mai sunt) și – prin îndepărtarea de Dumnezeu – omul se desparte de faptele sale bune. Desigur că prin aceste opțiuni și acte se construiește persoana umană, dar ceea ce va conta în clipa judecății va fi tocmai adevărată la Cristos sau refuzul lui Cristos. De aceea sufletul, atât al celui fericit, cât și al celui nefericit, nu va putea decât să recunoască dreptatea lui Dumnezeu. De aceea judecata este particulară, personală, autonomă: pe de o parte, nimeni nu i se poate sustrage, pe de alta, „evaluarea” se datorează intuiției întru har și adevăr pe care însuși sufletul o are asupra propriei vieți; bucuria datorată meritelor și tristețea pricinuită de greșeli constituie începutul fericirii sau pedepsei veșnice. Dumnezeu vine să ratifice această judecată personală. Este vorba esențialmente de o judecată lăuntrică în care conștiința are un rol esențial, făcându-se ecou al judecății divine, odată eliberată de orice ignoranță și ascunziș.

Căci lumina în care are loc această judecată derivă de la Dumnezeu, fiind însăși privirea Fiului, cel investit de Tatăl cu puterea de a judeca lumea (faptul că Isus Cristos este judecătorul ne este revelat în Evanghelie: „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului.” (In 5,22). Aceasta nu înseamnă însă intransigență, ci „bunătate infinită, dreaptă și milostivă”; cum în Cristos se săvârșește sau nu se săvârșește binele din lume, El este criteriul ultim al acestei judecăți, nu ca în tribunalele umane, martorii sau mărturiile. Judecata particulară înseamnă un „față în față” cu Cristos, a cărui lumină ne va face să intuim și să acceptăm totul instantaneu. Adevărul, dreptatea și milostivirea constituie împreună esența judecății particulare. În ceea ce privește raiul și iadul, perspectiva descrisă mai sus se cere clar purificată, dar nu voi aprofunda aici aceste aspecte. Este adevărat că, vreme de veacuri, teologia a descris raiul și iadul în termeni mai degrabă materiali, prezentând raiul ca un loc de fericire, iar iadul ca unul de nefericire, acestea fiind despărțite de o mare prăpastie. Teologia modernă insistă însă în a defini raiul și iadul ca stări existențiale, unde fericirea sau nefericirea sunt legate de ceea ce simte, dorește, trăiește omul. După cum arată sfinții părinți, fericirea dreptilor constă într-o viață netulburată de dureri sau patimi, într-o veșnică sărbătoare în cetatea lui Dumnezeu, într-o viață îmbelșugată de roadele Spiritului, unde cei drepti se află alături de îngeri și sfinți în preajma lui Dumnezeu, care comunică tuturor mărirea sa. Nefericirea celor damnați nu poate consta în chinuri materiale, suferința sufletelor derivând din privirea de comuniunea cu Dumnezeu și imposibilitatea de a mai găsi bucuria în cele materiale.⁷

De regulă apropierea morții îl îngrijorează sau chiar îl înspăimântă pe om, fiind percepută drept sfârșit al vieții umane. Desigur, atitudinea înaintea morții depinde de raportarea omului la propria viață. Cei care socotesc că totul se sfârșește cu moartea fizică tind să facă orice efort spre a amâna acest eveniment. Dacă în caz de boală gravă aceștia luptă să-și prelungească viața cât mai mult cu puțință, cei care cred în viața veșnică în cazuri similare pot percepe moartea ca o eliberare de suferințele acestei lumi. Este adevărat că și în absența unor astfel de condiționări moartea poate fi percepută de către aceia care ating o anumită maturitate spirituală ca eliberare de viața trecătoare și pătrunderea în cea adevărată. Aceasta pentru că, din perspectivă creștină, „moartea este un eveniment firesc, universal și necesar, prin care trecem la comuniunea cu Dumnezeu”, plinătatea vieții.⁸

2.2. De la semnele prevestitoare ale morții la o pregătire pentru moarte

2.2.1. Așteptarea morții în tradiția populară românească

Voi încerca însă în cele ce urmează să trec în revistă credințele și practicile românești privind moartea și înmormântarea. Totul începe chiar înainte de moarte, omul interpretând de-a dreptul superstițios o serie de fapte drept semne prevestitoare ale mor-

⁷ I. Todoran, I. Zăgrean, *Teologia dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, Cluj: Renașterea 2000, 333–341; E. Zoffoli, *Cristianesimo. Corso di teologia cattolica*, Udine: Edizioni Segno 1994, 885–886; T. Špidlík, *Maranathà. Viața de după moarte*, Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2008, 151; 156; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg/ Paris: Éditions Universitaires/ Éditions Beauchesne 1985, 603–604.

⁸ I. Todoran, I. Zăgrean, *Teologia dogmatică*, 333–334.

ții; între acestea, etnografii citează: trosnetul nemotivat al unor obiecte din casă, căderea unei icoane ori a unei oglinzi din cui, deschiderea din senin a ușii, căderea tencuiei de pe pereți, mieunatul pisicii într-o casă în care se află un bolnav, baterea ochiului, vise cu arături, gropi, apă tulbure, morminte proaspete, lumânări stinse, un mort, dărâmarea casei, a cuptorului, răsturnarea unui pom, visarea unor rude răposate îmbrăcate în alb etc., urlatul câinilor, lupilor, cântecul cucului (care este considerat, de altminteri, în tradiția populară, în funcție de felul sau locul în care cântă, vestitor de noroc sau nenoroc, de sănătate ori moarte) sau cântarea cucuvelei (de altfel numită în anumite zone „pasărea morților”) mai ales ziua în apropierea casei cuiva. Aceste credințe ale românilor (care în fapt nu sunt ceva singular, cucuveaua fiind socotită bunăoară prevestitoare a răului și în cultura romană, cucuveaua și deopotrivă câinele fiind mesageri ai zeului morții și în hinduism; lupul și, prin asemănare cu acest animal, câinele au un loc important în mitologia dacică și în credința populară românească, marcând destinul individului nu numai în cursul vieții, dar și înaintea de naștere și după moarte) sunt atestate într-o serie de creații populare, mai ales de bocete, exemple concludente găsindu-se în cartea mai sus amintită. Autorul ei descrie deopotrivă practica descântecului celui aflat pe moarte, însoțit de o serie de gesturi magice, cum ar fi ungerea trupului cu usturoi pisat, a feței cu apă descântată, prepararea unei băuturi dintr-o rădăcină culesă de pe mormântul unui copil în vinerea mare, descântarea asupra unei haine etc. Dacă în cazul semnelor prevestitoare ale morții avem în chip vădit de-a face cu superstiții, în cazul acestor gesturi avem de-a face cu elemente propriu-zis magice, care frizează pe alocuri vrăjitoria. Dincolo de tradiție, aceste „credințe” și practici perpetuate și între contemporanii noștri (și nu exclusiv în mediul rural) nu au nici un fundament și este evident că, dacă ar trebui să existe o pregătire pentru moarte, altele ar trebui să fie elementele sale cheie, și anume pregătirea creștinească, prin rugăciune, prin meditare la sensul morții, printr-o spovadă generală, prin administrarea euharistiei și a maslului etc.⁹

De altminteri, S.Fl. Marian arată, lucru demn de reținut din perspectiva ierarhizării tradițiilor legate de moarte, că – dacă leacurile administrate bolnavului de către familie sau toate aceste practici magice nu dau rezultat, acesta neînsănătoșindu-se, cei din jur înțelegând în consecință că nu mai are scăpare, este chemat preotul pentru îndeplinirea ultimei îndatoriri creștinești prin administrarea tainelor. Chiar dacă astăzi probabil nu multe sunt locurile unde se mai fac gesturi ca acelea descrise mai sus, este posibil de constatat chiar și în familiile pretins creștine ezitarea de a chema preotul pentru maslu pornind de la dorința de a nu-l înspăimânta pe bolnav cu apropierea morții. S.Fl. Marian arată în cartea mai sus precizată că bolnavii grav, mai ales cei bogați, cereau administrarea maslului cu convingerea că aceasta ajută la o moarte mai grabnică sau însănătoșire; este interesant de reținut aspectul financiar subliniat de acest cercetător: el arată că în Bucovina maslul era administrat de regulă de trei preoți, cheltuiala fiind asumată de bolnav sau aparținători, în vreme ce în anumite părți ale Transilvaniei banii pentru maslu se adunau în mod tradițional la biserică sau din comunitate (chiar și în cazul când

⁹ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 7–11; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 198–204.

sacramentul era administrat unei persoane cu stare), existând convingerea că această contribuție este bineplăcută lui Dumnezeu. O altă credință interesantă subliniată de același cercetător este aceea că, dacă bolnavul adoarme în timpul maslului sau se simte imediat mai bine, va muri curând, în vreme ce acela care stă treaz și-și revine treptat va mai trăi o vreme. În același sens este interpretat și faptul că literele evangheliei citite în cadrul slujbei sunt tipărite cu negru sau cu roșu. Desigur că este de dorit ca bolnavilor să li se administreze maslu și, ca și creștini, credem cu tărie că acest sacrament este de folos spre vindecarea sufletului în primul rând și, dacă este voia Domnului, spre cea a trupului. Cu toate acestea, oamenii nu trebuie lăsați să creadă într-un automatism al acestui gest și nici încurajați să-l ceară în mod superstițios, din convingerea că aceasta le va asigura bunăoară însănătoșirea sau moartea ușoară. Iarăși, este de încurajat orice gest caritabil din partea comunității creștine, dar nu în dinamica unui determinism. Oricum, este evident faptul că administrarea maslului unui bolnav ar trebui să preocupe familia și comunitatea mai mult decât oricare dintre practicile despre care am vorbit mai sus.¹⁰

Un alt obicei, împlinit în chip tradițional după administrarea maslului, este gestul cererii de iertare față de cei apropiați și cunoscuți, mai ales în condițiile în care au existat conflicte; în popor există convingerea că acela care împlinește acest gest moare ușor, în vreme ce acela care îl refuză se chinuie murind. Dincolo de tentele de superstiție care însoțesc acest gest după descrierea lui Marian, este de remarcat compatibilitatea sa cu învățătura creștină privind necesitatea împăcării între oameni, respectiv aceea a reparării răului săvârșit. Desigur, ar merita ca gestul să fie practicat în orice circumstanță, nu doar în momente extreme și, din nou, nu sub acest spectru determinist. Oricum, la baza acestei practici stă convingerea corectă că omul care trage să moară este angajat într-o țesătură de relații (cu familia restrânsă, rudele mai îndepărtate, vecinii) în care faptele sale nu sunt indiferente, ideea solidarității între oameni, cu alte cuvinte, în bine și rău. S.Fl. Marian arată că testamentul (scris sau verbal) cuprinde de regulă și toate dorințele celui ce trage să moară în privința propriei înmormântări, a pomenii și a îndatoririlor religioase, de regulă ceea ce lasă omul „cu limbă de moarte” fiind împlinit cu sfințenie de urmași. Prin aceștia, cel care trece dincolo simte că întrucâtva rămâne aici, copiii fiind nu numai continuatorii numelui și destinului familiei, dar și o garanție pentru defunct că se vor împlini pentru el toate rosturile cerute de tradiție. Interesantă este, din această perspectivă diferența pe care o subliniază Ion Ghinoiu între lumea medievală occidentală și societatea românească în ceea ce privește dreptul la moștenire; astfel, dacă în occident casa era moștenită de întâiul născut, care prelua deopotrivă îndatoririle militare ale defunctului, în arealul românesc casa îi revenea ultimului născut, pornind de la ideea că astfel cultul moșilor și strămoșilor se va putea perpetua timp mai îndelungat.¹¹

Poate ar fi necesar să vorbim în acest sens și despre o pregătire îndepărtată pentru moarte, pornind de la tot ce înseamnă investiția în urmași, coabitarea – mai mult ori mai puțin dramatică – cu gândul trecerii și sfârșind cu pregătirea mormântului, în anumite cazuri a sicriului chiar, a hainelor pentru înmormântare, a băuturii pentru ceremonia

¹⁰ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 15–20.

¹¹ I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 214–215; S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 20–22.

de înmormântare, a pomenilor (sau chiar oferirea de pomeni în vederea momentului trecerii) etc. Aceste obiceiuri – atestate și în prezent în lumea satului românesc, dar acclimatizate și la oraș – pot porni din dorința omului de a ușura sarcina urmașilor sau din dorința de a fi sigur că tradițiile vor fi împlinite după toate rigurile.¹²

2.2.2. Pentru o pregătire veridică pentru moarte

Dincolo de vigilența la așa-numitele semne prevestitoare ale morții, dincolo de preocuparea de a pregăti din cursul vieții pomana ori chiar sicriul sau de a-și pregăti urmașii pentru împlinirea tuturor tradițiilor legate de moarte și înmormântare, omul ar trebui să mediteze mai ales la sensul morții și să-și pregătească sufletul pentru aceasta. Ce ar trebui să știe însă creștinul despre moarte și cum ar trebui să se formeze pentru confruntarea cu aceasta?

În Scriptură creștinul va găsi o serie de răspunsuri profunde la întrebările asupra sensului morții care i-ar putea fi puse de cei care nu cunosc credința sau pe care el însuși, confruntat cu realitatea morții, și le-ar putea pune. Termenii „a muri” sau „moarte” au în Sfânta Scriptură înțelesuri complexe, ca și antonimele lor. Astfel, se pot referi la sfârșitul vieții, la moartea trupului adică, dar și la „moartea” sufletului, la realitatea naturală a încetării vieții pământești și deopotrivă la rezultatul păcatului. Complexitatea înțelegerii morții derivă din aceea asupra vieții, care este definită în Biblie ca atare numai în raport cu Dumnezeu, care este viață și care ne dă viață, viața însemnând comuniune, bucurie, sănătate, cunoaștere, siguranță, pace etc.; omul are viață în măsura în care o primește de la Domnul și la rândul-i o dăruiește, în măsura în care o percepe ca dar și misiune cu alte cuvinte, după modelul lui Cristos, care nu doar că a învățat că nu este iubire mai mare decât aceea de a-ți da viața pentru prieteni, dar a și pus în practică această învățătură. Vechiul Testament prezintă moartea ca o lege universală, toate având a pieri, omul ca și plantele și animalele, numai Dumnezeu făcând excepție de la această regulă a trecerii (Ps 101,12–13). Moartea este privită și din perspectiva unei solidarități cu antecesorii, expresia „a se adăuga la strămoșii săi” definind în Vechiul Testament această trecere (Gen 25,7; 35,29). Această solidaritate cu aleșii lui Dumnezeu imprimă morții o pecete a speranței în legătură cu perpetuarea vieții și dincolo de moarte, căci nu neantul, ci misterul lui Dumnezeu este dincolo. (3 Reg 2,1–2). Dacă uneori moartea este văzută ca un firesc apus al vieții, de cele mai multe ori este percepută ca o pierdere, drept ceva ce nu răspunde aspirațiilor omului, un fel de pedeapsă, o îndepărtare de Dumnezeu. Aceasta pentru că, precum Iov și prietenii săi, omul gândește că – dacă este drept – trebuie să se bucure de viață, în vreme ce – dacă este păcătos – se face vrednic de moarte. Cu toate acestea, experiența infirmă această logică umană, arătând că uneori lucrurile se întâmplă tocmai pe dos, cei buni având a suferi, iar cei răi având parcă lumea la picioare. Pornind de la această experiență se fondează speranța în înviere și se consolidează convingerea că nu Dumnezeu este autorul morții, aceasta intrând, dimpotrivă, în lume din pricina celui rău și, mai exact, prin păcat. Cu alte cuvinte, „moartea fizică, în fapt, ar trebui și ar putea fi o

¹² I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 212–214; 216.

pașnică împlinire întru desăvârșirea anilor și întru satisfacția lucrării împlinite; în schimb cel mai adesea apare tocmai drept o absurdă frângere a unei vieți care nu se resemnează în a se sfârși.” Confruntat cu realitatea morții, dreptul nu poate decât să-și pună încrederea în Dumnezeu. În Vechiul Testament se poate observa în ceea ce privește tema morții o trecere de la un accentuat pesimism (adagiul „deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciune” este ilustrativ în acest sens), moartea fiind văzută ca destin implacabil, la o perspectivă mai luminoasă, potrivit căreia dreptul scapă într-un fel din ghearele morții, respectiv conturarea speranței învierii (2Mac 12,43–44). Noul Testament afirmă printr-o serie de parabole că moartea vădește zădărnicia vieții numai pentru cel păcătos. Isus arată deopotrivă că viața este cu adevărat viață numai în măsura în care este primită ca dar de la Dumnezeu și asumată ca și îndatorire, ca și dăruire. Numai trăind după modelul său avem garanția vieții celei adevărate, care face din moarte o simplă trecere. Moartea nu este mai puțin reală, dar, de vreme ce este plata păcatului, poate fi biruită prin înfrângerea păcatului, din nou pe calea Domnului.¹³

Scriptura, tradiția, magisteriul definesc moartea ca „răsplată a păcatului” strămoșesc, adevărata moarte (sau a doua moarte) fiind cea a sufletului despărțit prin păcat de Dumnezeu, moartea fizică fiind în schimb – mai ales în lumina învierii lui Cristos – doar o trecere la o altă viață, fiind o etapă tranzitorie, pregătitoare pentru viața cea veșnică de comuniune cu Dumnezeu. Dumnezeu l-a destinat pe om vieții, darul nemuririi fiind pierdut prin păcat, ceea ce nu înseamnă că omul ar fi continuat să trăiască nedefinit o viață pământească, trecerea la aceea cerească însă făcându-se fără această violentă separare de dimensiunea materială care este acum moartea; în opinia unor teologi, ar fi fost vorba de tainica transformare de care vorbește Paul la Rom 5,12, asemănătoare morții patriarhilor, urmată de îndată de înviere. O opinie interesantă ne oferă Teofil din Antiohia, care afirmă că Dumnezeu nu l-a creat pe om nici muritor (ar fi însemnat că El este cauza morții, ceea ce ar contrazice iubirea sa infinită), nici nemuritor (ceea ce l-ar fi asimilat pe om pur și simplu lui Dumnezeu). Teofil arată că, înzestrându-l cu o dimensiune materială și una spirituală și deopotrivă cu libertate, în fapt Dumnezeu trebuie că l-a lăsat pe om să aleagă. Astfel, înclinând spre cele spirituale și ascultând de porunca divină, omul ar fi câștigat nemurirea. Dimpotrivă, înclinând spre cele materiale și încălcând porunca dumnezeiască, omul a meritat moartea. Păcatul nu a introdus în lume moartea ca eveniment biologic, ci a determinat această dimensiune tragică a sa, perceperea ei ca realitate care frânge radical dezvoltarea persoanei umane. De aceea vom putea sublinia, pe de o parte, caracterul natural al morții (dimensiunea materială este prin definiție supusă pieirii), iar, pe de alta, faptul că este contra naturii (omul aspiră în mod fundamental către nemurire). Căci, dincolo orice considerații filozofice asupra caracterului natural al morții fizice, rămâne realitatea neputinței omului de a se împăca cu ideea morții, chiar și în condițiile în care omul recunoaște limitele dimensiunii materiale, acceptând caracterul pieritor al materiei în celelalte forme ale sale. Omul își poate explica moartea fie

¹³ V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana*, Leumann (Torino): Elledici 1998, 139–141; T. Špidlík, *Maranathà*, 108–110.

prin ideea absurdității degradării lumii materiale, fie prin aceea – datorată revelației – a decăderii din starea desăvârșirii originare prin păcat (asimilarea episodului biblic al căderii purei mitologii ar contrazice realitatea morții ce marchează – dincolo de progresele științei – întreaga lume materială, trecerea omului însuși nefiind posibil de înțeles). Din acest punct de vedere, teama este o expresie a conștientizării datului originar pierdut prin păcat, a percepției acestei despuieri ca și o pedeapsă. În fapt, nemurirea îi este omului din nou accesibilă prin împărtășirea din gloria Domnului înviat. De aceea moartea poate fi percepută deopotrivă într-o lumină supranaturală, înțelegându-se că aceasta este o consecință a păcatului, care a frânt planul inițial al lui Dumnezeu, fără însă ca păcatul să aibă ultimul cuvânt de spus din perspectiva destinului ultim al omului.¹⁴

Aceasta pentru că moartea este mai mult decât „plata păcatului”, pedeapsa datorată greșelii cu alte cuvinte; ea este și o șansă de conlucrare cu Cristos în opera de răscumpărare a aceiași greșeli dintâi și a tuturor celor ce i-au urmat. Cristos și-a asumat în lucrarea sa de răscumpărare și moartea ca distrugere a persoanei umane. Moartea ca degradare implică de altminteri conștientizarea de către om a ceea ce înseamnă degradarea pricinuită de îndepărtarea de Dumnezeu; în Cristos însă, moartea capătă și valența alegerii celui drept de a-l sluji pe Dumnezeu ca jertfă de ispășire; semnificația morții fiecăruia se regăsește în moartea lui Cristos: aceasta este, pe de o parte, pedeapsă pentru revolta împotriva lui Dumnezeu și, pe de altă parte, alegerea în favoarea lui Dumnezeu, cel care este viața. „Împărtășind de bunăvoie moartea sa, creștinul își desăvârșește împărtășirea la mântuirea pe care Cristos a săvârșit-o murind și înviind. Astfel, pentru creștinul care îl urmează pe Cristos, devine mijlocul mântuirii sale”. Dar cum moartea lui Cristos este pragul învierii, la fel, pentru creștinul care investește moartea sa cu o semnificație mântuitoare, învierea este sensul său ultim (1 Cor 15,26). Această valență de jertfă conferă morții în perspectiva creștină o demnitate adevărată, dincolo de ideea fatalității destinului uman sau aceea a pedepsei. Providența divină a transformat moartea trupească, semn și consecință ale adevăratei morți care este despărțirea de Dumnezeu prin păcat, în cale de răscumpărare și redobândire a vieții depline, care este comuniunea cu Dumnezeu. Această comuniune în moarte cu Cristos este generatoare de speranță; ea începe de altminteri prin botez, în care murim spre a învia în Cristos, și se întărește prin fiecare euharistie, actualizare a jerfei mântuitoare și prefigurare a ospățului ceresc. De roadele învierii se va împărtăși și natura, după cum actualmente este atinsă de moarte. Sintetizând ideea participării creștinului la moartea mântuitoare a lui Cristos, J.H. Nicolas arată că aceasta este graduală și posibilă prin: credință, prin botez și celelalte sacramente, prin oferirea tuturor suferințelor (inclusiv a morții) și unirea lor cu suferințele lui Cristos. Este evident că în nici unul dintre aceste aspecte nu avem de-a face cu un automatism, în fiecare dintre aceste gesturi fiind implicată libertatea: credința nu poate fi impusă, fiind o mișcare lăuntrică spre Dumnezeu; botezul netrăit în toate consecințele sale nu este în sine „un pașaport spre mântuire”; oferirea suferințelor și morții trebuie să fie liberă și să implice ființa întregă etc. De aceea putem vorbi despre moarte ca de un act uman (v. mai jos).¹⁵

¹⁴ E. Zoffoli, *Cristianesimo*, 871–872; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 597–589; Teofil din Antiohia, Theophilus of Antioch, *To Autolycus II*, 27, Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schafflanf02.iv.ii.html>; I. Todoran, I. Zăgrean, *Teologia dogmatică*, 334.

¹⁵ E. Zoffoli, *Cristianesimo*, 873–874; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 598–599.

Din această perspectivă, Noul Testament nu justifică teama față de moarte, asociind-o adesea cu nunta, banchetul, cu dreptatea acordată celui sărac, cu iertarea păcătosului căit; este adevărat că, alături de îndemnul la priveghere și avertismentul asupra caracterului neprevăzut al morții, Evanghelia cuprinde și câteva referințe la soarta mai puțin ușoară a celor lipsiți de înțelepciune ce-și caută bogăția altundeva decât în Dumnezeu sau îi întorc spatele. Faptul că moartea nu are ultimul cuvânt, ci este o așteptare a zilei de pe urmă, Dumnezeu având biruință asupra-i, este vădit de cele câteva minuni pe care le săvârșește Isus înviind morți (fiul văduvei din Nain, fiica lui Iair, Lazăr). Adeziunea la Cristos garantează trecerea de la moarte la viață, întrucât Cristos este însăși Viața. Pentru aceasta însă este necesară adeziunea la Cristos, capacitatea de a renunța chiar la propria viață pentru El. Martiriul, perseverența întru sfințenie, mărturia, bucuria creștinilor își au rădăcina în această disponibilitate. Dintr-o astfel de optică, intrinsec legată și de speranță, nu avem de ce să ne temem de moarte: crezând în învierea lui Cristos putem avea certitudinea propriei învieri și a provizoratului morții. În perspectiva întâlnirii cu El ne putem chiar dori sosirea morții.¹⁶

Prin urmare viața și moartea sunt mult mai mult decât niște evenimente fizice, și anume evenimente care depind de propria noastră alegere: trăim și dobândim viața veșnică dacă ne încredințăm lui Dumnezeu și îi slujim, respectiv murim și merităm pedeapsa veșnică dacă ne opunem lui Dumnezeu, dacă îl refuzăm. Sigur că moartea rămâne și pentru creștin un moment ambiguu; unii îl pot trăi cu seninătate, alții cu un sentiment al neputinței sau chiar o anumită temere. Aceasta pentru că, dată fiind puterea păcatului, arareori adeziunea la Dumnezeu este atât de puternică încât, pe de o parte, să anuleze orice temere, iar, pe de alta, să ne ajute să fim gata a-i da înapoi sufletul pe care ni l-a dat, mereu rămânând o urmă de revoltă înaintea morții. Prin biruința sa asupra păcatului și morții, Isus ne eliberează de teama de moarte. Dacă diavolul ne ține sclavi ai păcatului, pornind de la realitatea temerii noastre de moarte, nu face decât să ne-o aprofundeze îndemnându-ne să păcătuim, el ce este tatăl minciunii, și, totodată, să ne facă tot mai mult robi ai păcatului. Faptul că Isus a gustat moartea asumându-și natura umană este dovada supremă a solidarității sale cu neamul omenesc și a dorinței sale de a ne elibera și din păcat, și din teama de moarte. Aderând la Cristos, creștinul ar trebui să se lepede de păcat, dar și de teama de moarte, fără a o iubi, dar și fără a o disprețui, vădindu-se însă – dacă este cazul – capabil să-și dea viața pentru Cristos sau aproapele. Aceasta pentru că iubirea este mai tare ca moartea, după cum este scris în Cântarea cântărilor. Prin urmare, prin iubire, putem nu doar să ne eliberăm din sclavia morții, dar și să devenim stăpânii ei, acest ultim act uman nerămânând unul pasiv, suportat, ci fiind activ și asumat ca încununare a vieții, ca ultimă alegere.¹⁷

Moartea este „ultimul dintre actele umane” (de aceea este deosebit de bogat în sens, definitiv și definitiv, atât în ceea ce privește trecutul, cât și viitorul), este ultimul loc în care omul poate decide ca om pentru sau contra lui Dumnezeu. Prin urmare, avem de-a face cu un act liber, a cărui greutate derivă din faptul că este cel din urmă act liber

¹⁶ E. Zoffoli, *Cristianesimo*, 874–876.

¹⁷ V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti*, 142; 144–145.

al omului. Sufletul separat de trup, chiar rămânând uman, nu constituie natura umană, drept pentru care sufletul moștenește alegerea pentru sau împotriva lui Dumnezeu pe care a făcut-o omul, deoarece omul acționează, gândește, iubește în mod uman și în funcție de influența simțurilor asupra intelectului și voinței, adică în mod dependent față de trup. Teologia afirmă că ideea că sufletul odată separat de trup ar mai putea face alegeri ar echivala cu pretenția că omul continuă să trăiască odată ce a murit. Cu atât mai absurdă ar fi ideea că alții ar putea face alegeri în numele celui decedat, hotărându-i astfel soarta. Moartea pune punct vieții umane marcate inevitabil de căderi și ridicări, de oscilații de voință, de dorința de a crește, marcând trecerea de la luptă la răsplată, de la semănat la seceriș, în limbajul Scripturii. Dacă momentul morții constituie prilejul alegerii definitive, viața ar trebui să fie o neîncetată pregătire pentru moarte. Însuși îndemnul la priveghere al Mântuitorului este grăitor în acest sens. Faptul de a accepta posibilitatea unei alegeri definitive a sufletului separat de corp ar anula una dintre dimensiunile esențiale ale credinței: strădania de a corespunde cu voia lui Dumnezeu sau, într-un limbaj mai degrabă moralist, vinele și meritele acumulate de-a lungul unei întregi vieți. Omul salvează sufletul, iar nu sufletul omul. Aceasta înseamnă și că întreaga viață are semnificație, momentul dinaintea morții putând fi revelatoriu și definitoriu, dar fiind deopotrivă condiționat de mai măruntele sau mai marile alegeri operate de-a lungul vieții. Desigur, Dumnezeu ne poate acorda o luciditate specială în acel moment pentru o întoarcere radicală, dar este de dorit ca atașamentul ultim să-l cultivăm de-a lungul întregii vieți, și asta dincolo de inerentele căderi. Unii teologi au dezvoltat această idee a lucidității speciale a omului în momentul morții, dar nu este vorba de un adevăr de credință definit ca atare de magisteriu și nici de un adevăr posibil de demonstrat științific; dimpotrivă, experiența pare a infirma în cele mai multe cazuri această ipoteză, adesea muribunzii fiind lipsiți cel puțin în aparență de conștiința de sine. O astfel de idee poate fi dezvoltată la extremă și în sensul de a afirma că tocmai și numai în momentul separării sufletului de trup ar avea omul capacitatea de a alege liber, că deciziile din timpul vieții ar avea un pur caracter provizoriu; or, într-o astfel de idee se poate distinge persistența unei perspective dualiste asupra omului, mai exact a disprețuirii trupului ca și cum nu ar face parte din natura umană, ceea ce nu este în spiritul creștin. Dimpotrivă, Biblia subliniază importanța deciziilor cotidiene, caracterul lor pregătitor în vederea deciziilor ultime. Altminteri, am putea socoti viața în trup o simplă pregătire pentru moarte sau, mai rău, un timp mort, iar nu locul întâlnirii (fie ea și parțială și progresivă) cu Dumnezeu. Moartea încheie fără doar și poate parcursul vieții, fără a-i anula însă importanța și fără a se putea detașa pur și simplu de acesta. Desigur că trecerea dincolo rămâne în bună măsură o taină, iar acest moment merită investit cu toată iubirea și atașamentul față de Dumnezeu de care suntem capabili, dar suntem chemați să acționăm în orice moment în același sens, ca și cum ar fi ultima clipă ce ne-ar sta la dispoziție.¹⁸

Unii cred că gândul la moarte ar paraliza viața umană, considerând că din instinct omul evită să se confrunte cu această inexorabilă realitate. Învățătura creștină susține,

¹⁸ E. Zoffoli, *Cristianesimo*, 876–878; V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti*, 149–150; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 599.

dimpotrivă, necesitatea cugetării la moarte ca premisă a trăirii unei vieți oneste, angajată pe calea binelui. De unde diferența de perspectivă însă? Desigur această atitudine diferențiată derivă din însăși perspectiva asupra morții: pentru unii moartea are ultimul cuvânt, este ultima realitate, de aceea vor face orice să o amâne sau ignore; alții în schimb o privesc doar ca o trecere spre o altă viață, fără a nega valoarea vieții, și de aceea nu se înspăimântă înaintea ei și nu o ignoră. Revenind însă, de ce socotește învățătura creștină că oamenii sunt datori a reflecta la moarte și, mai mult, a trăi ca și cum moartea ar putea surveni în orice clipă? Răspunsul este simplu: pentru că nimeni nu știe de fapt când sosește ceasul morții, iar după moarte nu mai poate face nimic să-și schimbe destinul. În parabola săracului Lazăr sau în pasaje ca În 9,4, dar și în parabolele Împărăției, Scriptura îndeamnă la vigilență și îndreptare în această viață. La fel, părinții Bisericii îndemneau la pocăință aici, pornind de la convingerea că viața de aici este timpul întoarcerii și penitenței, iar nu cea de dincolo.¹⁹

Chiar dacă nu se tem de moarte, nu se poate spune că aceasta pur și simplu nu-i preocupă pe creștini. A o privi în lumina învierii schimbă desigur perspectiva, dar nu anulează această realitate. Moartea rămâne pentru oricine un „scandal” și „ultimul dușman”, un dușman învins însă de Cristos (1Cor 15,26). Creștinii nu sunt scutiți de moarte în virtutea credinței lor, ba chiar sunt chemați de Cristos – care a experimentat el însuși durerea și moartea – să îl urmeze pe calea crucii. După cum o spune Scriptura și o vedește experiența, aceasta este un scandal pentru lume. Din punctul de vedere creștin însă moartea nu are ultimul cuvânt asupra vieții umane, aceasta fiind trăită în perspectiva vieții veșnice și în lumina Împărăției, moartea și durerea căpătând astfel o nouă valoare.²⁰

2.3. De la tradiții legate de moarte la semnificația sa profundă

2.3.1. Credințe, gesturi și tradiții populare legate de moarte

Continuând descrierea obiceiurilor legate de moarte, S.Fl. Marian arată că, în mod tradițional, atunci când omul stă să moară, familia se îngrijește să aprindă o lumânare de ceară galbenă, pe care i-o țin la căpătâi sau aproape de unul dintre apropiați, ci un vecin sau cunoscut, pornindu-se de la ideea că moartea se prelungește și este mai grea dacă lumânarea este ținută de un apropiat. Pornind de la aceeași idee a legăturii dintre muribund și unele rudeni, în condițiile în care acesta nu se poate duce, aceștia sunt scoși din încăpere ca să-i facă trecerea mai grabnică și mai ușoară. Este recomandat deopotrivă, potrivit tradiției populare, ca omul ce trage să moară să nu fie strigat în continuu, pornind de la ideea că astfel ar fi întors din drum. Este evident că avem de-a face cu idei nefondate, naive, perpetuate irațional chiar și între creștini practicanți, și că familia poate și trebuie să fie de față la evenimentul morții unuia dintre membrii săi, susținându-l cu rugăciunea până la sfârșit. Un lucru încă mai interesant din perspectivă teologică este acela că în diverse părți se crede că omul care se chinuie îndelung până moare fie a săvârșit

¹⁹ V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti*, 137–138; I. Todoran, I. Zăgrean, *Teologia dogmatică*, 334–335.

²⁰ E. Zoffoli, *Cristianesimo*, 869–870; V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti*, 138.

păcate grave, fie a fost blestemat ori s-a blestemat pe sine. Se consideră în schimb că moartea celor buni este întotdeauna senină și frumoasă, iar, dacă totuși s-ar întâmpla să se chinuie îndelung, este din pricina păcatului vreunei rudenii. Se mai crede de pildă că o femeie văduvă sau una fără copii ar avea o moarte mai chinuitoare decât femeile care au avut copii, pentru că acestea dintâi ar fi mai păcătoase, în vreme ce aceleora care au avut copii li se iartă păcatele pentru acest fapt. Avem de-a face aici cu ideea că femeia se mântuiește prin nașterea de prunci care, chiar dacă pepețuată de un anumit tip de teologie și de unii preoți, este foarte mărginită și consolidată într-un context cultural-istoric care investea femeia exclusiv cu rolul de mamă. Se mai crede că tinerii și copiii mor mai ușor pentru că nu au păcate la fel de grave precum adulții. Toate aceste categorisiri sunt desigur interesante, dar – din perspectivă creștină – sunt pur și simplu neîntemeiate sau chiar radical greșite, deoarece judecata asupra semenilor nu ne aparține niciodată, fiind în puterea Domnului. În cazul întârzierii trecerii unui muribund, cei din jur împlinesc tot felul de gesturi magice, de la mutatul muribundului dintr-un loc într-altul – dintr-un pat într-alt pat, din pat pe jos (pe pământ, pornind de la ideea biblică a necesității de a se întoarce în pământ ceea ce este făcut din țărână, de unde și expresia încă uzuală că pământul trage, folosită în contextul atenționării celor ce stau pe jos că s-ar putea îmbolnăvi), eventual pe locul unde stă îndeobște masa, cât mai aproape de vatră (locul unde venea pe lume un copil) ori în fața intrării, cu capul spre răsărit, cu capul sub icoană (desigur, ultimele două gesturi motivate întrucâtva teologico-liturgic) etc. – fiind îmbrăcat în anume veșminte (așa bunăoară cămașa de nuntă care a ușurat trecerea de la o etapă de viață la alta la cununie este considerată a ușura deopotrivă trecerea de la viață la moarte), așezându-i-se tot felul de obiecte sub cap (se înlocuiește perna de pene cu un cojoc de oaie, penele fiind un simbol al păcatului, iar oaia un simbol al sfințeniei; i se așează sub pernă păstăi sau diferite obiecte sau bucăți de obiecte ce i-au servit în activitatea sa ori prin care poate i-a înșelat pe alții) și până la descânțece (însoțite de gestul stropirii cu apă cu un mănunchi de busuioc la anumite ceasuri ale zilei) sau... mătâni, făcute într-un anume loc (de pildă în podul casei, deasupra camerei muribundului), de către anume persoane (soția, fiii și ficele, străinii etc.), de un anumit număr de ori. De remarcă este faptul că din descrierea lui S.Fl. Marian sau Ion Ghinoiu aceste gesturi par realmente echivalente sau interșanjabile, ceea ce – în opinia mea – goleşte de sens religios o practică precum aceea a mătâniilor. În fine, din nou un aspect interesant din perspectivă teologică, în unele locuri „sufletul-pasăre” (reminiscență arhaică) este „momit să iasă din trup” prin așezarea unui vas cu apă și al unuia cu grăunțe la ușă. Este evidentă în aeste gesturi influența mitologiei dacice și incapacitatea reprezentanților Bisericii de a lămuri distincția dintre trup și suflet. S.Fl. Marian arată că, dacă toate aceste practici sunt epuizate și agonizantul tot nu moare, apropiații cheamă preotul pentru rugăciunile de dezlegare. Dacă nici după aceasta nu moare, se reiau descânțecel și se împlinesc pe alocuri alte gesturi magice, cum ar fi scăldarea cu o anume fiertură, a cărei culoare se crede că poate vesti apropiaților moartea sau însănătoșirea muribundului. Ion Ghinoiu arată, descriind gesturile de mai sus, împlinite cu intenția de a înlesni trecerea individului în viața de dincolo sau a-i obține liniștea sufletului, de-a dreptul: „Aceași liniște sufletească o sădește

și venirea preotului care îl împărtășește și îi face maslu, care alege, susține tradiția, între a muri sau a mai trăi omul”. Este interesant felul în care este deformată credința privind roadele rugăciunii sau efectul sacramentului maslului. Tot Ion Ghinoiu arată și că unii oameni penalizează atare practici magice utilizate spre ușurarea și grăbirea morții, pornind tocmai de la ideea că nu se cuvine să anticipezi moartea cuiva. În unele locuri, muribundului i se așază o singură lumânare în mână sau la căpătâi, în altele două, cu credința că prin aceasta face o faptă bună, ducând lumină pe lumea cealaltă unuia din neamul său ori unui străin. Din nou este evident că un astfel de gest nu are o încărcătură pur creștină; aprindem lumânări spre pomenirea morților, dar lumina pentru ei vine de altundeva. În zona Năsăudului, lumânarea este pusă în mâna muribundului, iar mâna apropiată de gură, moartea constatându-se în momentul în care flacăra nu se mai mișcă sub suflarea celui în cauză; aici avem de-a face cu o măsură mai degrabă medicală. Dar S.Fl. Marian precizează că pentru români nu este păcat mai mare decât acela de a lăsa pe cineva să moară fără lumină sau că în unele locuri din Transilvania muribundului i se acoperă chipul cu un tulpan negru „ca să nu-și vadă păcatele”. Mai interesantă este explicația pe care autorul o oferă asupra sensului cu care este investită lumânarea așezată la căpătâiul sau în mâna muribundului. Astfel, pentru unii aceasta pare a manifesta faptul că muribundul este „creștin, mărturisit, împărtășit și împăcat cu toată lumea”, iar pentru alții lumina este un simbol al celui care este lumina lumii, Isus Cristos. Dacă în aceste cazuri gestul este investit cu semnificații creștine, nu este întotdeauna astfel, căci pentru alții împlinirea acestui obicei se bazează pe convingerea că în lumea cealaltă domnește întunericul și, deci, mortul are nevoie de lumină ca să nu-și „prăpădească sufletul”; în fine, pentru alții lumânarea este necesară pentru ca omul „să se înfățișeze înaintea Domnului luminos cu trupul și cu sufletul”. Or, în aceste cazuri, ne putem întreba care este conținutul creștin al acestui gest, câtă vreme pare foarte puțin clară ideea separării dintre trup și suflet și a naturii imateriale a sufletului. În fine, în unele locuri gestul este justificat prin dorința de a nu se apropia necuratul de muribund așa încât el să poată trece curat dincolo; și aici este de apreciat grija apropiaților muribundului pentru soarta sa, dar este de înlăturat ideea automatismului acestui gest: o simplă lumânare nu ne poate feri de rău, după cum răul nu ne poate atinge decât dacă aderăm la el. Date fiind toate aceste semnificații cu care poporul investește gestul aprinderii unei lumânări la căpătâiul muribunzilor, este de înțeles de ce se socotește în popor drept ceva deosebit de grav moartea neînsoțită de lumină (v. a celor înecați sau morți subit), pentru care se încearcă epuizarea acestor gesturi (v. prin lipirea de pământ a unor lumânări aproape consumate, prin oferirea la biserică a unei lumânări mari care să ardă în timpul slujbelor). Mai mult, credința populară merge mai încolo, unii afirmând că aceia care au murit fără lumânare fie au fost foarte păcătoși, fie blestemați în acest sens, respectiv că nu vor avea parte de lumină în viața de dincolo, rătăcind îndelung prin „locuri pustii” până să ajungă la Dumnezeu, la locul de odihnă ori chiar ajungând în final din acest întuneric în iad. Din rătăcirea aceasta l-ar putea salva pomana unei lumânări din partea neamurilor sale. Avem din nou de-a face cu o credință ce frizează superstiția. Desigur că pomenile pentru morți (inclusiv gândul la ei exprimat prin aprinderea unei lumânări ori, mai bine, rostirea unei rugă-

ciuni) au rolul lor în economia binelui, a mântuirii, dar în ce măsură poate fi de folos unui suflet consumarea unei lumânări mai degrabă decât un gest caritabil față de cei săraci de pildă (dincolo de simbolismul lumânării, sunt convinsă că o astfel de credință nu s-ar fi putut naște în epoca electricității, ci doar într-o perioadă în care lumânarea era foarte prețioasă, dăruirea ei bisericii sau unui sărac având valoare)? Mai mult, oare înaintea lui Dumnezeu contează mai mult gestul aprinderii unei lumânări (căci acest gest se perpetuează și azi) de către familia celui decedat ori faptele vieții acestuia? Poate ar merita semnalat în treacăt faptul că, pe lângă lumânările obișnuite, pentru mort se mai face una cu totul specială, numită toiag – ilustrând credința că în aceasta se sprijină cel mort în drumul său spre locul de odihnă și mai ales atunci când trece puntea raiului – care este aprinsă în momente anume în timpul priveghiului (atunci când bat clopotele pentru mort de pildă – acest obicei este un mod tradițional de a vesti decesul unui membru al comunității, ca și buciumatul sau afișarea unui steag în vârful clopotniței la țară, la intrarea în imobil în mediul urban) și al înmormântării (în tot timpul prohodului bunăoară) și după (v. partea a doua a studiului de față). Aceasta este lungă cât răposatul, pornind fie de la ideea că astfel norocul mortului nu va părăsi casa, fie de la aceea că sufletul va avea lungimea corpului, considerându-se că toiagul îl însoțește pe mort pe cealaltă lume. În această lumânare se amestecă pe alocuri ceea ce a rămas din lumânarea ce o avea defunctul în mână atunci când a răposat. Toiagul se încolățește în spirală și este așezat pe un suport sau pe icoana de pe pieptul mortului; forma rotundă a toiagului trimite la ideea că el va arde neconținut pe lumea cealaltă; în alte zone, lumânarea aceasta este încolăcită de-a dreptul pe un toiag, căpătând astfel înfățișare de stâlp funerar. În credința populară, după cum arată S.Fl. Marian, „toiagul însemnează nu numai că mortul pentru care s-a făcut va merge cu lumină în cer și se va răzima pe dânsul ca pe un adevărat toiag, ci totodată și că el, cât stă mortul neîngropat, îi arde toate păcatele acestuia, anume ca să meargă curat în cealaltă lume”. Această credință este deosebit de interesantă din perspectivă teologică și se cere radical purificată. În opinia lui Ion Ciubotaru, citat de Ion Ghinoiu, toiagul este și „un *alter ego* al mortului, dar și simbolul drumului nesfârșit”. În fapt, această tradiție pornește de la faptul că bățul, toiagul, este un simbol al călătorului, iar moartea este percepută drept o călătorie. Pe de altă parte, în mediul rural românesc, până pe la începutul veacului XX, toiagul era socotit un substitut al posesorului, în așa măsură încât, așezat la intrare, putea ține loc de paznic în absența stăpânului casei; pentru cioban, bățul era un fel de frate de cruce, de care se despărțea numai în timpul mesei. Odată ce omul moare, cei ce-i sunt alături îi închid ochii, din dorința ca mortul să nu vadă durerea celor apropiați. Gestul este cunoscut în lumea antică, diverși scriitorii romani pomenindu-l în lucrările lor, în credința populară faptul că moare cineva fără a avea cine să-i închidă ochii fiind socotit un aprig blestem. În ce măsură poate vedea cel decedat durerea celor din jur de vreme ce moartea înseamnă tocmai părăsirea dimensiunii materiale, după cum am arătat mai sus, nu are sens să mai aprofundez aici. Este interesant și sensul cu care este investit gestul deschiderii ușilor și ferestrelor imediat după deces. Acesta se justifică prin credința că pe acolo trebuie să iasă moartea cu sufletul; mai interesant este faptul că, deși în acest caz se vorbește de plecarea sufletului, îl vom regăsi mai

târziu în credința populară în diverse unghere ale casei: avem așadar de-a face nu numai cu o oarecare perspectivă incertă asupra separării sufletului de trup și distincției dintre acestea, ci și cu o viziune ușor incoerentă. În unele locuri, imediat după deces sunt acoperite și vasele cu apă, pornind de la ideea că sufletul care trage la apă s-ar putea îneca. În unele locuri se obișnuiește ca lumânarea care a ars atunci când mortul a trecut dincolo să-i fie lăsată aprinsă în mână până când este spălat trupul său, ulterior fiind aprinsă după înmormântare trei seri la rând în locul unde a răposat omul respectiv. Încă mai interesantă din punct de vedere teologic este credința că sufletele celor care mor de Paști, în săptămâna luminată sau chiar în perioada dintre Paști și Rusalii merg direct în rai, porțile acestuia fiind deschise în această perioadă; în unele zone s-a dezvoltat credința că, precum cei care mor în prima săptămână de după Paști (cea „luminată”) sunt cei mai fericiți oameni, cei care mor într-a doua săptămână după Paști (cea „neagră”) sunt cei mai nefericiți, lor fiindu-le destinat iadul.²¹ Care poate fi justificarea creștină a acestor credințe este greu de spus... Desigur că în misterul pascal Cristos redeschide cerurile și oferă tuturor darul răscumpărării, dar mântuirea nu este chestiune de automatism. Vom vedea mai jos că ritualul înmormântării în săptămâna luminată este unul distinct, dar aceasta în virtutea bucuriei Învierii Domnului, nu în virtutea siguranței că defunctul îngropat s-a făcut vrednic de rai. Iar dacă totuși putem spera aceasta pentru toți oamenii, în ce măsură ne este îngăduit să-i condamnăm pe aceia care au murit într-a doua săptămână după Paști?

2.3.2. *Moartea, ultimul act uman*

Tradiția creștină socotește moartea un capăt de drum, după care nu mai există posibilitate de alegere, de a opta pentru sau împotriva lui Dumnezeu, de a construi o cale. Omul trăiește și moare o singură dată, de-a lungul vieții fiind chemat să-și construiască soarta viitoare. Dacă moartea este un moment grav, viața nu este un lucru mai puțin greu, fiind construită dintr-o serie de momente în care în continuu alegem: viața este timpul mântuirii pe care trebuie să-l prețuim ca atare, convingși fiind de greutatea fiecărui gest, gând sau cuvânt, dar și de posibilitatea convertirii după orice inerentă cădere. Și aceasta nu dintr-un sentiment de teamă privind lipsa de răbdare ori îndurare a lui Dumnezeu, căci îndurarea și răbdarea lui sunt infinite. Problema este că perseverența noastră în păcat și amânarea convertirii ne pot condamna. Din această perspectivă putem interpreta îndemnul Domnului la pocăință dată fiind apropierea Împărăției cerurilor, cheie a predicării lui Isus. În parabola săracului Lazăr și a bogatului nemilostiv Scriptura ne arată greutatea alegerilor din această viață pentru viața de dincolo. De aceea, persoanele care aici au trăit după voia lui Dumnezeu pot socoti, asemenea apostolului Paul, moartea un câștig (Fil 1,21), conștientizând superioritatea vieții veșnice în raport cu cea pământească.²² Prin urmare alegerea ultimă a omului în favoarea Domnului, prelungire

²¹ S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, 24–27; 29–34; 108–109; I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 207–209; 216–218; 220–222.

²² V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti*, 145–146; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 599; I. Todoran, I. Zăgorean, *Teologia dogmatică*, 334.

firească a alegerilor sale din cursul vieții este ceea ce contează înaintea lui Dumnezeu, iar nu împlinirea superstițioasă a unor tradiții.

Moartea – ca eveniment, nu ca moment exact al părăsirii trupului de către suflet (acest din urmă moment fiind adesea precedat de o stare de inconștiență și deci de imposibilitatea exersării libertății – este „ultima ispită”, adică locul ultim unde putem decide pentru sau împotriva lui Dumnezeu, unde putem să ne vădăm pentru ultima dată (cantitativ vorbind) și în mod definitiv (calitativ vorbind) fidelitatea față de Dumnezeu. Moartea nu este un moment exact nici dacă ținem cont de faptul că moment cu moment, de-a lungul întregii vieți, murim câte puțin, în sensul treptatei degradări, al apropierii ultimului moment, dar și al detașării de bunuri, de evenimente, de activități, de noi înșine etc., dar deopotrivă în dăruirea față de Dumnezeu și semenii, după dinamica pe care a enunțat-o Isus: „Căci cine va voi să-și scape sufletul (în sensul de viață) îl va pierde, iar cine va pierde sufletul său pentru mine și pentru Evanghelie, acela îl va scăpa.” (Mc 8,35). În moartea sa, în fapt Isus se detașează de mai multe decât o pretinde moartea oricărui om, nu doar de bunurile lumești sau de familie și apropiați, ci și de onoarea și misiunea căreia i se dedicase; dar Isus o face încredințându-se deplin Tatălui (Lc 23,46). Răsplata este pe măsură: o moarte deplin acceptată primește drept răsplată gloria învierii. Iar dacă am fi tentați să spunem că Isus a fost totuși om și Dumnezeu, găsim în Scriptură și pilda unui discipol, simplu om, și anume sfântul Ștefan, care îl urmează întru totul în moarte pe Isus (v. Fp Ap 7). Aceasta nu înseamnă pur și simplu că trebuie cu toții să ne dorim o moarte de martir, dar că putem să învățăm a muri zi de zi cu Cristos îmbrățișând iubirea și făcând în clipa morții dovada iubirii supreme.²³

Este evident că, în virtutea mărețului dar al libertății, omul poate de-a lungul întregii sale vieți să opteze pentru sau împotriva binelui, pentru sau împotriva lui Dumnezeu. Odată ce a murit însă, omul este fixat în atitudinea sa ultimă de propria sa alegere, iar nu prin vreo decizie arbitrară a lui Dumnezeu. Prin urmare, de ultima opțiune a omului (care are posibilitatea convertirii până în ultima clipă, chiar dacă alegerea ultimă este, firește, intrinsec legată de suita de alegeri de-a lungul vieții) depinde destinul său escatologic, deoarece mutabilitatea libertății este legată de condițiile terestre, nu de cele escatologice (în care spiritul continuă să fie înzestrat cu libertate, dar nu cu una schimbătoare). În virtutea importanței fundamentale pe care o dă teologia acestui ultim act uman și a condiționărilor morții (v. problemele medicale, inconștiența muribundului), teologii au încercat o serie de explicații asupra alegerii ultime. Așa bunăoară, unii teologi au explicat că în fapt alegerea ultimă ar avea loc în cea dintâi clipă a vieții de dincolo, acolo sufletul eliberându-se de toate condiționările vieții materiale, de toate prejudecățile, atașamentele față de cele lumești, de orice influență exterioară și luând decizia, prin urmare, într-o adevărată libertate și cunoaștere a adevărului. Această idee pornește de la o premisă filozofică greșită, și anume aceea că persoana umană nu ar fi deplin umană decât în momentul despărțirii de trup; or, ceea ce definește natura umană este în fapt tocmai această conjugare dintre dimensiunea materială și cea spirituală. Această soluție este eronată și din perspectivă strict teologică, deoarece relativizează o idee biblică fundamentală,

²³ V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti*, 148–149.

și anume aceea a judecării omului în funcție de felul în care și-a folosit de-a lungul existenței pământești darul libertății. O astfel de idee anulează orice valoare a vieții umane și a istoriei omenești însăși, afirmând că adevărata existență începe dincolo. Alți teologi au afirmat că, deși alegerea definitivă se petrece în chiar momentul trecerii de la viața de aici la cea de dincolo, în chiar clipa morții, în acesta omul ar beneficia de un dar cu totul special al libertății, lipsit de orice condiționare, putând astfel alege complet detașat pentru sau împotriva lui Dumnezeu, cu o deplină conștiință de sine și întâlnindu-l deja pe Domnul. Și înaintea acestei ipoteze rămâne valabilă obiecția de mai sus: nu se poate petrece în clipa morții primul act eminentamente uman, deoarece aceasta ar relativiza teribil valoarea întregii vieți umane și a istoriei umane ca atare. Or, am arătat mai sus, pornind de la Scriptură, că dimensiunea escatologică este inaugurată deja în istoria lumii, fiecare individ pregustând în existența sa Împărăția, ba chiar trăind în aceasta în măsura în care dorește prin propriile-i fapte să pătrundă în dinamica sa. Aceasta nu înseamnă că ar trebui să negăm posibilitatea ca în ultima clipă a vieții (sau ultima clipă în care omul este conștient) Dumnezeu poate să-i dea harul de a alege pentru El (fie că a făcut-o și de-a lungul vieții, fie că nu). Dar harul însuși trebuie acceptat și fructificat de către om, și aici din nou intervine libertatea umană. De aceea a muri este un act, un act deplin uman, supus în continuare condiționărilor pământene (de la propriile limite și slăbiciuni și până la influența benefică a familiei sau a unui preot). În acest sens, putem spera că și în cazul unor morți accidentale sau chiar provocate, omul a avut timp pentru a decide pentru Dumnezeu. Este clar însă că alegerile pe care omul le-a făcut de-a lungul întregii sale vieți condiționează întrucâtva alegerea ultimă: este vorba pur și simplu de alegerea unei direcții, pe care cu fiecare gest o ratificăm; sigur că pot exista căderi și ridicări de-a lungul întregii vieți a celor care odată optează pentru Cristos (după cum pot exista oricând, inclusiv în ultima clipă, convertiri ale celor care optează împotriva lui), dar odată aleasă direcția, odată îmbrățișat scopul ultim și pus în act în fiecare gând și gest, este greu de crezut că atitudinea omului la capătul vieții pământene se va schimba radical (încă o dată, putem nădăjdui chiar și pentru cei care se încapățânează în rău harul întoarcerii și răspunsul lor pozitiv, dar putem deopotrivă întrevădea posibilitatea ca acesta să fie respins). Este vorba în fond despre un exercițiu al voinței care întărește o opțiune fundamentală. Iată care este valoarea întregii vieți în raport cu decizia ultimă și viața de dincolo.²⁴

3. Scurte concluzii

Moartea „încununează” vrând-nevrând orice viață umană și depășirea ei îl preocupă pe omul din orice timp și orice loc. Istoria culturii și civilizației, arheologia sau literatura abundă de dovezi ale încercării etern umane de a da sens acestui eveniment absurd care pune capăt anilor trăiți pe pământ; în absența speranței supraviețuirii sau învierii, omul încearcă „să nu moară cu totul” după cum spunea undeva Horatiu, fie prin propriile fapte, fie prin copii, fie printr-o formă de religiozitate.²⁵

²⁴ J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 600–603.

²⁵ V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti*, 137.

Tradițiile funerare românești pe care le-am descris în parte mai sus și pe care voi încerca să le descriu în continuare într-o a doua parte a acestui articol dintr-o perspectivă teologică par a fi tocmai reflexul unei astfel de preocupări, românul îngrijindu-se și azi să respecte o serie de tradiții ancestrale care îl leagă de moșii și strămoșii săi, trecuți dincolo înaintea lui. Mai mult, însăși soarta omului după moarte pare a se lega în mentalitatea comună de respectarea cu strictețe a acestor practici. Iată ce spune Henri Stahl, citat de Ion Ghinoiu, în acest sens: „Căzut la patul morții, munca celor din jur începe, foarte grea și plină de răspundere, căci la cea mai mică greșeală mortul riscă să se prefacă în strigoi, să se întoarcă deci înapoi și să omoare pe cei rămași în urma lui”. Și dacă o atare afirmație ne-ar mai putea duce cu gândul că aceste aserțiuni nu se referă strict la soarta veșnică a omului, ci doar la riscul transformării în strigoi, mai edificatoare este următoare afirmație a lui Ion Ghinoiu: „În *Cartea românească a morților* lumea *de dincolo* nu este împărțită în Rai și Iad după faptele bune sau rele ale oamenilor. Ca urmare, altele sunt problemele care frământă pe cei apropiați mortului: expedierea lui pe calea cea bună și pregătirea acestuia pentru alegerea prietenilor de drum, învățarea reperelor de orientare, ocolirea primejdiilor, regulile de comportare la întâlnirea vameșilor, zeiței morții etc.”. În fapt, este vorba de un amestec între perspectiva creștină asupra lumii de dincolo și o serie de elemente arhaice.²⁶

Ce ar fi de făcut la nivel pastoral? În opinia mea s-ar impune o purificare a acestor tradiții în măsura în care sunt puțin compatibile sau de-a dreptul incompatibile cu doctrina creștină îmbrățișată totuși în principiu de aceia care solicită funeralii religioase pentru un apropiat al lor. S-ar putea fără îndoială obiecta că este greu, dacă nu imposibil, să înlăturăm tradiții ancestrale. Cu certitudine nu este ușor, dar aceasta nu înseamnă că merită sacrificată esența credinței de dragul tradițiilor. Este evident că sunt gesturi, simboluri, practici care pot fi menținute: aprinderea lumânării la apropierea morții sau după ce aceasta survine, așezarea unui însemn religios în preajma defunctului, dar fără tendințe obsesive (nu este o tragedie dacă din diverse pricini cineva a murit fără a i se fi aprins o lumânare, Dumnezeu nu are nevoie să vadă pe pieptul mortului o icoană sau o cruce pentru a-l recunoaște drept unul ce l-a urmat). La cealaltă extremă, vom întâlni gesturi care ar fi pur și simplu de înlăturat: nu există nici o justificare pentru ca sufletul să fie momit cu hrana sau silit prin gesturi magice să iasă mai iute din trup, după cum nu se justifică îndepărtarea animalelor din preajma defunctului de teama ca sufletul să nu intre în acestea. Voi trece în revistă însă în partea a doua a acestui articol și alte credințe, gesturi, practici, tradiții legate de moarte și înmormântare, dintr-o perspectivă teologică.

²⁶ I. Ghinoiu, *Lumea de aici*, 266–267.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Zenon Cardinal Grocholewski, *Universitatea azi. Universităt Heute*, prefață de A. Marga, volum îngrijit de P. Friedrich Bechina și Monica Meruțiu, Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene 2010, 181 p.

Notre université abrite le lancement d'un livre d'exception par la thématique proposée: *Universitatea azi. Universităt Heute*. Son auteur, Zenon Cardinal Grocholewski, est Préfet de la Congrégation pour l'Éducation Catholique, Grand Chancelier de l'Université Pontificale Grégorienne, membre du Tribunal suprême de la Signature apostolique, Docteur Honoris Causa de plusieurs universités européennes, parmi lesquelles l'Université „Babeș-Bolyai” également. Dès le titre, l'ouvrage éveille l'intérêt de tous ceux qui sont impliqués dans le domaine de l'éducation, enseignants, étudiants, généralement universitaires de différentes spécialités. Comme le professeur Andrei Marga nous suggère dans la préface du volume, Zenon Cardinal Grocholewski offre aux lecteurs des réflexions profondes sur les orientations de l'éducation et des solutions devant les provocations existant sur la scène du monde universitaire (p. 14). Les six conférences qui constituent le présent ouvrage ont été présentées par Son Éminence dans notre pays, dans plusieurs langues de circulation internationale, en diverses occasions. Leur publication en roumain donne maintenant aux lecteurs autochtones l'occasion de se familiariser avec les écrits d'un grand théologien.

Ce n'est pas accidentellement que la série des textes s'ouvre par une confé-

rence sur la *Théologie au sein de l'Université* (présentée à l'Université de Bucarest, le 13 juin 2006). Son Éminence y affirme que „le principal devoir d'une faculté de théologie, y compris celles qui appartiennent à une université d'État, est, nous devons le souligner, une solide formation des futurs théologiens, surtout de ceux qui ont la vocation de prêtres ou de diacres. À un autre point de vue, le principal devoir d'une faculté de théologie consiste à former des personnes qualifiées (religieux ou laïcs) pour les services spécifiques de leur propre communauté religieuse. En rapport avec cela, le développement de la pensée théologique présente une importance toute particulière” (p. 34). Il existe quelques éléments qui peuvent faire en sorte que les facultés de théologie soient un interlocuteur constructif dans le milieu universitaire, parce que les facultés de théologie proposent une réflexion sur le développement moral de l'homme et sur la relation de celui-ci avec le développement scientifique et économique, elles sont sensibles à la vérité sur l'homme et au bien de celui-ci dans toutes ses dimensions. Les facultés de théologie peuvent enrichir également d'autres facultés à l'intérieur de l'université, en les provoquant à des réflexions plus profondes et à un dialogue constructif. Les autres facultés du contexte

universitaire peuvent, à leur tour, enrichir les facultés de théologie (p. 45).

En se référant aux facultés de théologie du point de vue juridique, le Préfet de la Congrégation pour l'Éducation Catholique, éminent spécialiste de droit canonique, souligne l'importance d'un document fondamental de l'Église Catholique, à savoir, la Constitution apostolique du Pape Jean-Paul II *Sapientia christiana*, du 15 avril 1979, qui exige que les facultés de théologie catholique „donnent à toute la communauté des fidèles une preuve d'adhésion totale et de fidélité à la doctrine et à la mission de l'Église” (p. 37).

Le second texte, *l'Université face à la globalisation*, est le discours prononcé par Zenon Cardinal Grocholewski à l'Université „Babeș-Bolyai” de Cluj-Napoca, le 14 juin 2006. À cette occasion, Son Éminence a montré que la relation de la globalisation et de l'enseignement supérieur ne concerne pas que les universités catholiques, ou chrétiennes, en général, mais tous les centres d'études supérieures (p. 62). On a présenté le thème à partir de quelques réflexions de nature éthique, à savoir, la nécessité que la globalisation soit mise au service de la personne humaine et au service de la solidarité, car ce qui doit compter d'abord ce sont les hommes et non les choses (p. 66), la dignité humaine exige qu'on respecte les cultures humaines (p. 68). L'idée fondamentale du discours est la suivante: „pour que la globalisation soit effectivement un bienfait, elle doit surtout inclure la globalisation de la solidarité” (p. 69).

Quant aux solutions concrètes, les réponses peuvent être trouvées dans la *doctrine sociale* de l'Église, doctrine qui doit être promue et étudiée dans le milieu

universitaire surtout, pour être connue et appliquée dans la société. Dans ce sens, les facultés de théologie sont appelées à entrer dans un dialogue constructif avec les autres facultés, avec tout le monde universitaire (p. 71).

Dans sa troisième conférence, intitulée *Vérité et éducation (Living in Truth*, Cluj-Napoca, le 10 septembre 2007), Zenon Cardinal Grocholewski se concentre sur la signification de la vérité transmise qu'on cherche dans le procès éducatif qui, de nos jours, est visiblement atteint par certains phénomènes de crise. Son Éminence formule ainsi sa thèse: „le vrai et l'éducation sont inséparables. D'une part, il n'existe pas d'éducation sans vérité: c'est un objectif vers lequel toute l'éducation doit s'orienter, et un critère auquel celle-ci reste subordonnée. [...] D'autre part, il est naturel que l'homme ait besoin d'une éducation et d'une formation adéquates dans la recherche de la voie du vrai pour pouvoir mieux le reconnaître” (p. 87). L'éducation doit aider les hommes à apprendre la recherche et l'acceptation du vrai dans sa totalité. Le relativisme est dangereux, parce qu'il nous conduit, de nos jours, à des formes pathologiques de la politique et de la vie publique, étant une sérieuse menace pour la société démocratique.

La discussion portant sur le thème *Vérité et éducation* implique l'utilisation d'un concept biblique „vivre dans la vérité” (voir Ef 4, 15; 2Jn 4; 3Jn 3-4). Il s'avère être aujourd'hui générateur de directions dans le sens positif pour les questions de l'éducation. Finalement, Son Éminence conclut: „Le sens de l'éducation de l'homme est de conduire l'homme à l'accomplissement de sa vie, englobant ses dimensions métaphysique et religieuse” (p. 96).

La discussion que Zenon Cardinal Grocholewski a eue avec le professeur Andrei Marga à la Télévision Nationale Cluj-Napoca, le 10 septembre 2007, est un point de référence pour tous ceux qui désirent se tenir au courant des grands débats du monde universitaire européen. Dans le cadre de son interview, Son Éminence a mis en relief quelques idées que nous allons brièvement passer en revue.

L'Université doit favoriser l'interdisciplinarité des connaissances. On ne peut étudier la théologie sans philosophie. Dans les facultés de théologie, la philosophie est considérée comme une partie intégrante des études théologiques, vu qu'on ne peut bien comprendre les concepts théologiques sans avoir des notions de philosophie. La science théologique ne peut être séparée d'avec la connaissance d'aujourd'hui (p. 112). La philosophie, la théologie, la science doivent obligatoirement collaborer.

Ayant pour repère la monographie publiée par le Pape Benoît XVI, *Jesus von Nazareth*, Zenon Cardinal Grocholewski parle de la place qu'occupe la christologie dans la culture contemporaine: „Je crois que la christologie est très importante pour comprendre la dignité de l'être humain et aussi pour comprendre l'anthropologie. Christ, le Fils de Dieu, est devenu homme parmi les hommes. C'est ainsi qu'il a révélé la dignité de l'être humain. C'est pourquoi, pour nous, la christologie ne peut être séparée de l'anthropologie. Le Pape Jean-Paul II a dit que c'est Jésus Christ lui seul qui nous a appris qui est effectivement l'homme. [...] C'est lui seul qui nous a appris qui est l'homme. Aussi crois-je que, de nos jours, la christologie s'assume cette perspective importante afin

de comprendre l'être humain, sa dignité, ses droits” (p. 115).

La cinquième conférence, *Raison et foi: une aide mutuelle* (Université „Babeș-Bolyai”, en collaboration avec UNESCO-CEPES et l'Institut Culturel Italien de Bucarest, Cluj-Napoca, les 9–11 octobre 2008), met sur le tapis les relations entre la foi et la raison, dans une société où nous assistons à l'ascension des fondamentalismes de différents types et à une sécularisation de la culture occidentale, basée sur l'idée d'opposition radicale entre la raison et la foi (p. 125). L'auteur du présent livre invoque ici une affirmation de Joseph Ratzinger (actuellement le Pape Benoît XVI): „je parlerais volontiers d'une interdépendance nécessaire entre la raison et la foi, entre la raison et la religion, appelées à se purifier l'une l'autre, à se guérir réciproquement”¹. Loin d'être opposées l'une à l'autre, la raison et la foi s'appellent l'une l'autre (p. 126).

Le sixième texte de ce livre, *De quelle université a besoin l'Europe aujourd'hui ?*, a une résonance particulière pour les membres de la communauté académique de Cluj-Napoca. Il s'agit du discours prononcé par Zenon Cardinal Grocholewski le 20 février 2009, lors de l'attribution du titre de Docteur Honoris Causa de l'Université „Babeș-Bolyai”. Son Éminence a parlé de l'importance de l'université, de sa mission dans l'Europe d'aujourd'hui et de son possible développement futur.

Le terme „universitas” a été utilisé pour la première fois au début du XIII^e siècle, à Paris, pour dénommer une institution d'enseignement, „*Universitas magis-*

¹ J Ratzinger, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, Saint-Maurice: ed. Saint-Augustin 2005, 93–94.

rorum et scholarium”, la communauté de tous ceux qui enseignent et qui apprennent. La notion exprime une condition préalable nécessaire à l’activité d’une université: elle doit être une corporation autonome qui est séparée du jeu instable de la politique quotidienne (p. 163). S’appuyant sur la compréhension des rapports anciens qui ont existé entre l’Europe, l’Université et l’Église, le Préfet de la Congrégation pour l’Éducation Catholique formule quatre thèses présentant des éléments essentiels concernant la manière dont l’université européenne d’aujourd’hui pourrait se montrer: a) en Europe, l’université doit redevenir dans un sens plus large „Universitas”, c’est-à-dire être à même de conserver les éléments de la diversité de la société, de la science et de l’enseignement universitaire (p. 173); b) l’Europe a besoin d’universités ayant une identité claire (p. 174); c) la philosophie et la théologie doivent rester des parties essentielles de la science universitaire afin que l’université corresponde à sa prétention d’être „Universitas” et qu’elle puisse contribuer à la construction spirituelle de l’Europe (p. 177); d) l’Europe a besoin d’universités qui ne transmettent pas que des connaissances, des qualifications et des habilités, mais qui forment également des hommes dans toute leur complexité (p. 179).

Nous savons tous que le motto de notre université est: *Traditio nostra unacum Europae virtutibus splendet*, c’est-à-dire en français: „que notre tradition brille en accord avec les vertus de l’Europe”. Si dans le motto de l’université il est question des vertus de l’Europe, celles-ci ne se réfèrent pas aux vertus spécifiquement chrétiennes, qui ont contribué autant au développement de la culture européenne, qu’à celui de l’université. Les vertus spécifiquement chrétiennes sont les vertus théologiques: la foi, l’espérance et l’amour. Mais à celles-ci, affirme Zenon Cardinal Grocholewski, „on peut trouver aussi des correspondants dans le domaine de la science et de l’université, qui pourraient servir comme un premier point de départ du dialogue entre la foi chrétienne et la science universitaire” (p. 180).

Voilà, par conséquent, des mots destinés à nous inciter à la méditation, mais aussi à l’action. Il nous reste, à nous, la mission d’apprendre de la vaste expérience de Son Éminence Zenon Cardinal Grocholewski et de trouver la voie de la réalisation des idéaux européens et chrétiens de notre université. Dans ce sens, certainement, le présent livre nous sera dorénavant une aide précieuse.

Sorin MARȚIAN

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

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. A predat sau predă în cadrul Facultății de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj cursuri de: introducere în sf. Scriptură, teologie pastorală, teologie spirituală, teologie simbolică.

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 romena, unita con Roma, passato, presente 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

prof. dr. Nicolae GUDEA, prof. consultant 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 romena unita con Roma dopo la caduta delle mura. *Studia Universitatis Babes-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 Babes-Bolyai, Theologia catholica* LII, 1, 2007, p. 31–39

Biserica Romană Unită. 1945-1948. Confruntările cu statul comunist *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia catholica* LIII, 4, 2008, p. 201–228

Contact: ngudea@gct.ubbcluj.ro

Mirela-Sorina PROTOPODESCU, absolventă a Facultății de Teologie Greco-Catolică (din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca), secția Teologie Didactică (2008), respectiv a masteratului de Arheologie creștină a aceleiași Facultăți (2009), doctorand în cadrul Institutului de Studii Doctorale, Facultatea de Istorie-Filosofie (Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca), cu tema Gema creștină în Biserica veche sec. I–IV.

Ana Victoria SIMA, lector dr. Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Publicații reprezentative:

1. *Vizitele nunțiilor apostolici vienezi în Transilvania (1855-1866)*, vol. I; II, Cluj: Presa Universitară Clujeană 2003, 852 p.

2. *O Episcopie și un Ierarh. Înființarea și organizarea Eparhiei greco-catolice de Gherla în vremea episcopului Ioan Alexi (1853–1863)*, Cluj: Presa Universitară Clujeană 2003, 317 p.

Contact: annasimma@yahoo.it

Lucian TURCU, absolvent al Facultății de Istorie și Filosofie din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, promoția 2008, specializările *Istorie și Arhivistică*; în prezent masterand în cadrul aceleiași Facultăți la specializarea *Istoria și socio-antropologia epocii moderne*; domenii de interes: istoria modernă a României; istoria Bisericilor Unite cu Roma, antropologie religioasă.

Studii: Marriage and Family in the Greek-Catholic Church of Transylvania in the 19th Century. Historical-theological considerations în vol. *Families in Europe between the 19th and the 21st Centuries. From the Traditional Model to Contemporary PACS*, Antoinette Fauve-Chamoux and I. Bolovan (Coordinators), Supplement of the Romanian Journal of Population Studies: Cluj University Press 2009, p. 489–503;

Imagine și simbol: Biserica Unită din Sătmar la mijlocul secolului al XIX-lea (Bild und Symbol: Die sathmarer Vereinigte Kirche um die Mitte des XIX-en Jahrhunderts) în *Cultura creștină*, Serie nouă, an. X, nr. 1-2/2007, 15 pp.

Slujind liturghie Nașionii. Petru Bran și Biserica Unită din Sătmar (1853–1877), în *Caiete de antropologie istorică*, Cluj-Napoca (în curs de apariție);

Modernitatea politică în viziunea revoluționarilor români pașoptiști. Problema cetățeniei, în vol. *Sub semnul istoriei. De la debut spre consacrare* (coord. N-E. Bolea; Oana-Mihaela Tămaș), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 57–69.

Contact: luciand.turcu@yahoo.com

Ioana BONDA, doctor în istorie, cercetător în cadrul Institutului de Istorie Ecclesiastică din cadrul Universității Babeș-Bolyai.

Domenii de competență: istorie modernă, istoria bisericilor românești în perioada modernă.

Publicații:

Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853–1867), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2008.

Contact: ioanabonda@yahoo.com

Cecilia CÂRJA, cercetător științific în cadrul Institutului de Istorie Ecclesiastică din cadrul Universității Babeș-Bolyai; teză de doctorat cu titlul *Bisericile Greco-Catolice din Ungaria 1900–1918 – o istorie comparată*.

Domenii de competență: istoria Bisericii Greco-Catolice din Transilvania în a doua jumătate a sec. XIX; istoria diecezei greco-catolice de Hajdudorogh.

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/
ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN**

- Acta Musei Napocensis: Acta Musei Napocensis, Cluj-Napoca
Acta Musei Porolisensis: Acta Musei Porolisensis, Zalău
AIIACN: Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj-Napoca, Cluj-Napoca
ANDJA: Arhivele Naționale – Direcția Județeană Alba
ANDJC: Arhivele Naționale – Direcția Județeană Cluj
Apulum: Apulum. Acta Musei Apulensis, Alba-Iulia
ArchÉrt: Archaeologiai Értesítő, Budapesta
Arhiva Someșană: Arhiva Someșană, Cluj
Biblioteca și cercetarea: Biblioteca și cercetarea, Cluj-Napoca
Boabe de grâu: Boabe de grâu, București
Buletinul cercurilor științifice studențești. Arheologie–Istorie–Muzeologie: Buletinul cercurilor științifice studențești. Arheologie–Istorie–Muzeologie, Alba Iulia
Bull. Dalmat: Bulletino di Archeologia e Storia Dalmata
Cele Trei Crișuri: Cele Trei Crișuri, Oradea
Cultura creștină: Cultura creștină, Blaj
DAC: J. Al. Martigny, Dictionnaire d'archéologie chrétienne, Paris 1885
DACL: H. Leclercq, F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris: Librairie Letouzey et Ané 1907s.
DEA: Dictionnaire encyclopedique d'archéologie, Paris
DPAC: Dictionario patristico e di antichità cristiane. Ed. A. Bernardino. Casale Monferrato, 1984
DT: Dictionnaire de Théologie catholique, Paris
Dumbarton Oaks Papers: annual publication of the Dumbarton Oaks Research Library and Collection
EC: Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1951-1954.
Échos d'Orient: Échos d'Orient, revue bimestrielle de théologie de droit canonique, de liturgie, d'archéologie, d'histoire et de géographie orientales
EDB: Edizioni Dehoniane Bologna
EDNT: H. Balz, G. Schneider (eds.), Exegetical Dictionary of the New Testament, 3 vol., Michigan: Eerdmans W.B. Pub.Comp., Grand Rapids 1990-1993
EIBM BOR: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române
Ephemeris Napocensis: anuarul Institutului de Istorie „George Bariț”, din Cluj-Napoca
Foaia scolastică: Foaia scolastică, Blaj

PRESCURTĂRI BIBLOGRAFICE / ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

Foia basericesca: Foia basericesca, Blaj

Folia Archaeologica: Folia Archaeologica, Budapesta

GLNT: Grande Lessico del Nuovo Testamento, trad. it. F. Montagnini F. (a cura di), Brescia: Paideia 1965ss

JAC: Jahrbuch für Antike und Christentum

NT: Nuovo Testamento

Perspective: Perspective, Munchen

PG: Patrologia graeca

RAC: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt, dirigé par Th. Klauser, pui par E. Dassmann, Leipzig puis, Stuttgart depuis 1914.

Reghinul cultural: Reghinul cultural, Reghin

Revista de Istorie: Revista de Istorie, București

Revista Istorică: Revista Istorică, Vălenii-de-Munte

RBK: Reallexikon zur Byzantinischen Kunst. K. Wessel Hrsg. Stuttgart

Sargeția: Sargeția, Deva

Sov Arh: Sovetskaia Arheologia, Moscova

StudiaUBB. Theologia Catholica: Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Catholica

The Journal of the Walters Art Gallery: The Journal of the Walters Art Gallery, Walters Art Gallery, Baltimore

Unirea: Unirea, Blaj