

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA

1

- series historia ecclesiastica -

Editorial office: Republicii no. 24, 400015 Cluj-Napoca, Phone 0264-405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

Nicolae GUDEA

Note de arheologie creștină. 3. Inelul de aur cu inscripție de la Goznitza (Moesia Inferior) - Anmerkungen zur Christliche Archäologie. 3. Der mit Inschrift versehene goldene Ring von Goznitza (Moesia Inferior).....3

Nicolae GUDEA - Daniel CHIU

Descoperiri creștine timpurii (pâna la 313 p. Chr.) în provinciile romane din jurul Daciei. Contribuții la istoria creștinismului timpuriu pre-constantinian - Frühchristliche Entdeckungen (bis 313 n. Chr.) in den Römischen Provinzen aus der Umgebung der Dakien. Beiträge zur Geschichte des Frühchristentums (Vorkonstantinisches)..... 9

Alin TAT

Istorie și religie în *De civitate Dei* a sfântului Augustin – Histoire et religion en *De civitate Dei* de saint Augustin 87

Greta-Monica MIRON

Condiția materială a preoțimii unite din comitatul Cluj la mijlocul secolului al XVIII-lea - Die Materielle Lage des Unierten Klerus aus dem Komitat Cluj/Klausenburg Mitte des 18. Jahrhunderts..... 103

Remus CÂMPEANU

Spiritualitate catolică și învățământ în Transilvania veacului al XVIII-lea - românii și oportunitățile lor de studiu în epoca prerreformistă - The Catholic spirituality and education in the XVIIIth century Transylvania - the Romanian people and their study opportunities during the decades preceding the Austrian reformism 125

Valer HOSSU

„Nobilii de învățătură” ai Chioarului în școlile și ierarhia Blajului - „Les nobles d’enseignement” de l’arrondissement de Chioar dans les écoles et dans l’hiérarchie de Blaj..... 131

Eugen GLUCK

Contribuții cu privire la viața internă a parohiilor greco-catolice din Câmpia Tisei - Beiträge zum Inneren Leben der Griechisch-Katholischen Pfarreien aus der Theiss-Ebene..... 137

Ciprian GHIȘA

Două predici ale lui Ioan Lemeni - Two sermons of Ioan Lemeni 145

Ioan BOTA

Contribuția Episcopiei Române Unite de Gherla la culturalizarea populației românești din nord-vestul României în perioada 1853-1948 - L’apport de l’Évêché Roumain Uni de Gherla à la diffusion de la culture au sein de la population roumaine du Nord-Ouest de la Roumanie entre 1853-1948 153

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CĂRȚI

PLINIUS, *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, Editura Polirom, Iași, I (2001), II (2001), III (2002), IV (2003), V (2004), Nelu ZUGRAVU 159

Din nou despre *Naturalis Historia* a lui Plinius, Nelu ZUGRAVU 171

George Hancock - Ștefan, *Impactul Reformei asupra românilor între 1517-1645*, Editura Cartea Creștină. Oradea 2003, Nicolae GUDEA 175

Istoria și avatarurile ei în viziunea unui spirit olimpian. Camil Mureșanu, *În Templul lui Ianus. Studii și gânduri despre trecut și viitor*, Ioan Silviu NISTOR 181

IN MEMORIAM

Preot dr. Silvestru Augustin Punduș O.S.B.M. (1915-2004), Nicolae GUDEA.... 195

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE 203

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 3. INELUL DE AUR CU INSCRIȚIE DE LA GOZNITZA (MOESIA INFERIOR)

Nicolae GUDEA

ZUSAMMENFASSUNG: Anmerkungen zur Christliche Archäologie. 3. Der mit Inschrift versehene goldene Ring von Goznitza (Moesia Inferior). In der aussergewöhnlichen Darstellung der römischen Schmucksammlung des Bulgarischen Nationalen Archäologischen Museum aus Sofia veröffentlicht die Verfasserin auch einige Ringe. Einer der Ringe hat für meine eigenen Forschungen (in frühchristlichen Gebiet) eine besonder Bedeutung. Es handelt sich um die Lage des frühen Christentums (1.-3. Jh.n. Chr.) in der „Pufferzone“ zwischen den dakischen Provinzen (Porolissensis, Apulensis und Malvensis) nördlich der Donau und den christlichen, schon gut christianisierten, Provinzen aus dem Mittelmeerbecken.

Der Ring wurde in der Provinz Moesia Inferior entdeckt. Er ist eine zufällige Entdeckung aus der Ortschaft Goznitza (Bezirk Loveč, Bulgarien). Auf der Scheibe (Platte) wurden die Buchstaben VT(e)R(e) FEL(ix) eingegraben. Der Gegenstand wurde für das 3. Jahrhundert datiert. Es gibt jedoch im Text Tatsachen, die nicht angenommen werden können und zwar die wichtigsten: die Übersetzung der Inschrift (engl. „welfare with uterus“!) und ihre Deutung. Der Grossteil der Meinungen über den Charakter des Zurufs „utere felix“ schreiben sie im allgemeinen der christlichen Welt. Der Grossteil (wenn nicht allen!) der Meinungen übersetzten sie ebenfalls „werwende in Frieden“ oder „verwende gesund“.

Ein solcher Fund-neben der anderen selbstverständlich-erklärt und wird den nach Dakien hinterlegten Weg einiger christlichen Artefakten erklären.

Abbildungsliste

- Abb. 1 Karte der Provinz Moesia Inferior. Die Ortschaft Goznitza ist an dem Strasse von Nicopolis ad Istrum nach Melita mit dem X Zeichen versehen
- Abb. 2 Der Goldens Ring von Goznitza (Zeichnung)
- Abb. 3 Karte mit dem Verbreitungs areal von Ringe mit der Inschrift „Utere felix“ im Balkangebiet

I. În excepționala prezentare a colecției de bijuterii romane din Muzeul Național (Bulgar) de Arheologie din Sofia (*Ruseva-Slokoska* 1991) autoarea publică, între numeroasele și foarte variatele podoabe din aur, argint și bronz (lănțișoare, brățări, colane, cercei, ace de păr etc.) și câteva inele (*Ruseva-Slokoska* 1991, 170 nr. 192-204, nr. 276). La baza cărții stă, așa cum este și firesc, un repertoriu al acestor podoabe (*Ruseva-Slokoska* 1991, 104 nr. 1 - 205 nr. 279). Repertoriul este sistematic

(cuprinde toate punctele necesare descrierii pieselor), dar scurt: condițiile și locul de descoperire, descrierea piesei, datare, analogii, bibliografie, locul de păstrare cu numărul de inventar). El este precedat de un succint comentariu care cuprinde informații cu caracter istoric, arheologic, mai mult tehnice (tipologie - fără cronologie, circulație, arie de răspândire etc.). Autoarea nu acordă nici o importanță problemelor de origine, apartenență etnică, semnificație socială sau religioasă.

II. Unul dintre inele prezintă o importanță deosebită pentru cercetările mele, pentru că se referă la un subiect pe care îl urmăresc de mult timp. Este vorba de situația creștinismului timpuriu (secolele I-III *p. Chr.*) în zona de „tampon” dintre provinciile dacice (Porolissensis, Apulensis, Malvensis) situate la nord de Dunăre și provinciile creștine, organizate deja bine, din bazinul Mării Mediterane (cele din Asia Mică, Grecia, Italia etc.; cf. *Gudea 1988*, 96-98). Urmăresc deci situația creștinismului timpuriu în provinciile situate la vest, sud și est de Dacii (Noricum, Pannonia Superior, Panonia Inferior, Moesia Superior, Dalmația, Moesia Inferior).

III. Inelul de care ne vom ocupa mai jos a fost descoperit în provincia Moesia Inferior; este vorba despre o descoperire întâmplătoare în localitatea Goznitza (districtul Loveč, Bulgaria). Între obiectele scoase la iveală la Goznitza se afla și un inel de aur, cu inscripție (*Ruseva-Slokoska, 1991*, 166, nr. 183). Localitatea Goznitza a fost probabil o așezare rurală romană (nu a fost cercetată; nu sunt și alte descoperiri). Este situată puțin la vest de colonia Nicopolis ad Istrum pe drumul spre Melta. *Fig. 1*. Foarte aproape de Goznitza, spre sud, se află localitatea Lisetz unde au fost cercetate morminte dintr-un cimitir roman (*Ruseva-Slokoska 1991* - harta).

Piesa se află în Muzeul Național (Bulgar) de Arheologie din Sofia; poartă numărul de inventar 1616 (*Ruseva-Slokoska 1991*, 165, nr. 182).

Inelul are formă ovală; diametrul maxim 22 mm; diametrul minim 19 mm; în interiorul verigii dimensiunile corespunzătoare celor din exterior sunt 18, respectiv 15 mm; grosimea verigii (rotunde) este de 3-4 mm; umerii trapezoidalii ajung de la 2 la 8 mm; discul (placa) măsoară 9x8 mm; greutatea piesei este de 14,44 g. *Fig. 2*.

Din punct de vedere al tipologiei proprii, piesa este încadrată în tipul VII varianta 1 (*Ruseva-Slokoska 1991*, 76, 100 - figura).

Pe disc (placă) au fost săpate, incizate sau zgâriate literele VT(e)R(e)FEL(ix).

Iată textul care însoțește fotografia (altfel foarte bună) a pisei: „The type of ring with conically cut shoulders is typical for the third century. The inscription ut(e)r(e) fel(ix) is a blessing for welfare, probably like a saying, meaning in translation” welfate with uterus [with foetus] id est referring to a concrete occasion, to concrete parts of the body with a magic symbol”.

Piesa a fost datată și în cadrul tipului în secolul III *p. Chr.* pe baza unor analogii din British Museum (M. Britanie) și Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz (Germania). Tipul se încadrează și într-o perioadă mai largă, secolele II-IV (*Ruseva-Slokoska 1991*, 76).

IV. Comentariu critic

Sunt date care pot fi admise pentru că sunt normale și se potrivesc cu cele care se cunosc deja și în legătură cu inelul ca podoabă și cu inscripția. Tipologia

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 3. INELUL DE AUR CU INSCRIȚIE DE LA
GOZNIȚA (MOESIA INFERIOR)

autoarei poate fi acceptată, pentru că încă nu există o tipologie generală a inelelor. Poate fi acceptată și datarea piesei, atât cea largă (secolele II-IV) cât și cea restrânsă (secolul III). Se poate admite chiar și părerea că „utere felix” este o urare de sănătate!

Sunt însă în text lucruri care nu pot fi acceptate și, din păcate chiar cele mai importante: traducerea inscripției și interpretarea ei.

a. „Utere felix” este, așa cum spuneam și mai sus, o urare (de sănătate); are chiar valoarea unei aclamații; a fost folosită, dar foarte rar și în lumea păgână (*Zugravu 1997*, 179). Foarte des însă a fost folosită în lumea creștină; mai des și cu semnificații bine stabilite.

b. Traducerea formulei „utere felix” este „folosește sănătos”. Nu are nimic nici uterul (nu vine de la cuvântul latin „uterus”) și nici cu „foetus-ul” așa cum crede Ludjmila Ruseva-Slokoska (vezi mai sus). Utere este forma vocativă a verbului *utor-uti-usus sum* = a se folosi; verbul se găsește în orice dicționar latin... (vezi latin-român: *Dicționar latin-român*. Editura Științifică: București 1962, 764 e.g.). Traducerea autoarei este de-a-dreptul greșită și ar duce chiar la interpretări... comice, dacă am lua în considerare măcar unul din cuvintele asociate formulei: „utere felix vivas!” sau „utere felix cum gaudio!” (*ILCV I*, 1938) sau dacă ținem cont că formula apare nu numai pe inele ci și pe... lingurițe euharistice (cf. Böhme 1970, 187-188).

F. Cabrol crede că formula latină are chiar un echivalent în limba greacă „eirene hro” care înseamnă „folosește în pace” (*Cabrol 1924*, 244).

c. Toate formulările în legătură cu caracterul aclamației „utere felix” sunt în favoarea atribuirii ei lumii creștine de la începuturile ei și continuând până prin secolul VI *p. Chr.*

- F. Cabrol (*Cabrol 1924* - acclamations) și H. Leclercq (*Leclercq 1924*, a - anneaux) înscriu fără să se îndoiască formula între aclamațiile creștine, indiferent de datare și traduc formula cu „folosește sănătos”

- E. Diehl (*ILCV*) a înțeles formula în același sens și în cazurile de folosire simplă (inelele de aur și argint de la Salona: *ILCV I* 1925, 880, 880A, 881) și în cazul unor formulări mai complexe: „utere felix” (*ILCV II*, 2205), „utere (felix) in Cristo (!)” (*ILCV II*, 2244), „Graifarius utere felix” (*ILCV I*, 881).

- Autorii *CIL* au înțeles același lucru și tot așa l-au tradus (*CIL III*, 101898 = *DACL I*, 2, 2198;).

- Ch. Thomas, care s-a ocupat cu descoperirile creștine timpurii din provinciile britanice le-a considerat și le-a tradus tot așa (*Thomas 1981*, 125-126)

- K. Horedt (*Horedt 1982*, 219) și N. Gudea (*Gudea 1988*, 81) - arheologi români care s-au ocupat cu aceste probleme - le-au considerat ca atare și le-au tradus tot așa: folosește sănătos

- Sunt însă așa zisii „sintezisti” (nearheologi) ai creștinismului timpuriu de la noi (România) care le condiționează caracterul creștin (mai mult, cred, din spirit „revoluționar” decât bazați pe o cunoaștere bună a problemei). Este vorba de N. Zugravu (*Zugravu 1997*, 179) care susține că aclamația „utere felix” este creștină numai când este însoțită de simbolurile tipice creștinismului (cruce, chrismon etc.). La această părere s-a raliat și Al. Madgearu (*Madgearu 2001*, 27). Atrag atenția că, așa ca în cazul

simbolurilor tipice (cruce, chrismon etc.), atunci când inscripția este încadrată într-un cerc, semnificația creștină nu mai poate fi pusă la îndoială

d. Aclamația „utere felix” apăsrea, în secolele II-IV *p. Chr.* pe diverse obiecte, mai ales de uz personal și de mici dimensiuni

- În multe cazuri apăsrea pe inele, care deveneau astfel și semne de recunoaștere între creștini; cazul provinciilor dacice este foarte interesant din acest punct de vedere; au fost descoperite inele de aur, argint și bronz la Bologa/Resculum (*Gudea 1988*, 173, nr. B.c.1); Turda/Potaissa (*Gudea 1988*, 173, nr. B.c.2); Orșova/Dierna (*Gudea 1988*, 173, nr. B.c.3); Celei/Sucidava (*Gudea 1988*, 174, nr. B.c.5). Faptul confirmă datările propuse de N. Gudea. Toate inelele cu astfel de inscripții din provinciile învecinate (*Fig. 3*) sunt datate în secolele II și III *p. Chr.*

- Formula (aclamația) apare și pe lingurițe euharistice (vezi mai sus), pe catarama de centură: exemplele sunt din secolul IV *p. Chr.* (*Bullinger 1972*).

- Litere izolate (dar de același tip) formând prin alăturare cuvintele aclamației s-au găsit într-un mormânt datând din anul 197 din cimitirul creștin din Lyon (*Bullinger 1972*).

- Formula a apărut și pe un vas creștin în secolul IV *p. Chr.* de la Porolissum/Moigrad, probabil folosit ca potir euharistic (*Gudea 1988*, 138 - 139 A.c. 1-2).

Deci numeroși autori care au lucrat științific și documentat au dat formulei „utere felix” aceeași interpretare creștină și aceeași traducere: „folosește sănătos”. Mai sunt desigur, în chip firesc, cazuri izolate de abatere de la regulă și poate ne vom ocupa de ele în viitor.

Important este că în provincia Moesia Inferior, zona latină, într-o așezare rurală, avem o descoperire creștină datând din perioada antiniceniană. Această descoperire, alături de altele desigur, explică prezența și drumul parcurs de obiecte creștine similare spre provinciile nord-dunărene dacice.

Prescurtări și bibliografie

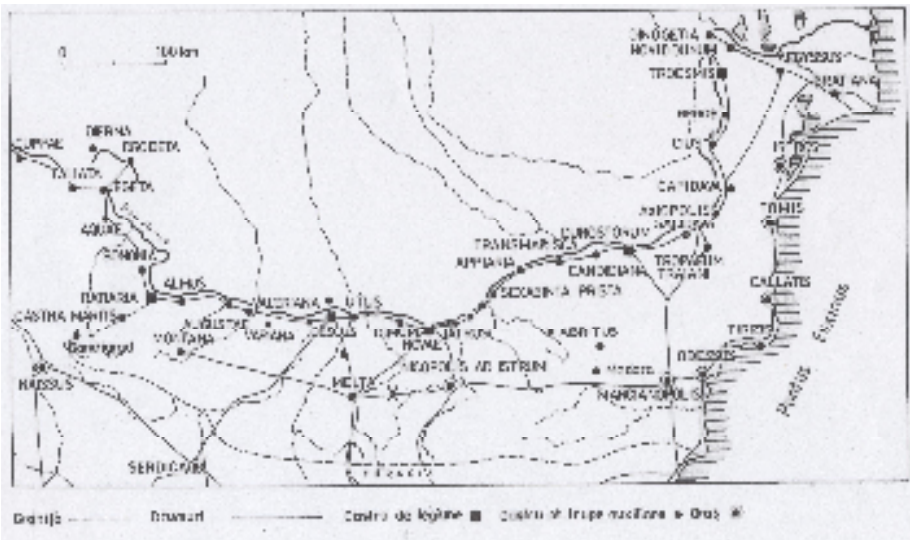
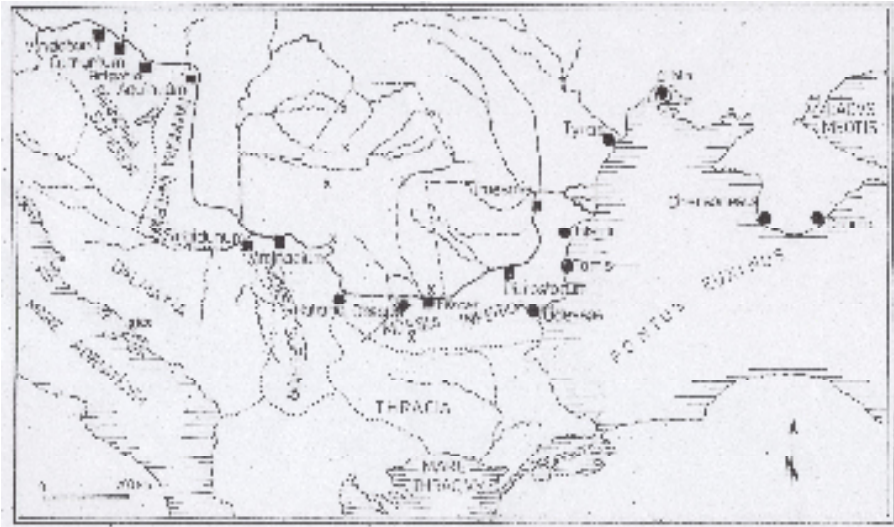
Böhme 1970	H.W. Böhme, Löffelbeigabe in spätrömischen Gräber nördlich der Alpen, <i>Jahrb RGZM</i> 17, 1970 (1972), 172-191
Bullinger 1972	H. Bullinger, À propos de la garniture de ceinturon de Lyon, <i>Gallia</i> 1972, 276-283
Cabrol 1924	F. Cabrol, Acclamations, <i>DACL</i> I.1, 1924, 240-265
Diehl 1931	E. Diehl, <i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> , Paris I (1924), II (1927), III (1931)
Gudea 1988	N. Gudea - I. Ghiurco, <i>Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice</i> , Oradea 1988
Leclercq 1924	H. Leclercq, Anneaux, <i>DACL</i> I.2, 1924, 2174-2223
Leclercq 19..	H. Leclercq, Utere felix, <i>DACL</i> , XXXI.1, 2877 - 2878
Madgearu 2001	Al. Madgearu, Rolul creștinismului în formarea poporului român. București 2001
Milojčić 1969	Vi. Milojčić, Zu den spätkaiserlichen und merowingischen

NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 3. INELUL DE AUR CU INSCRIȚIE DE LA
GOZNITZA (MOESIA INFERIOR)

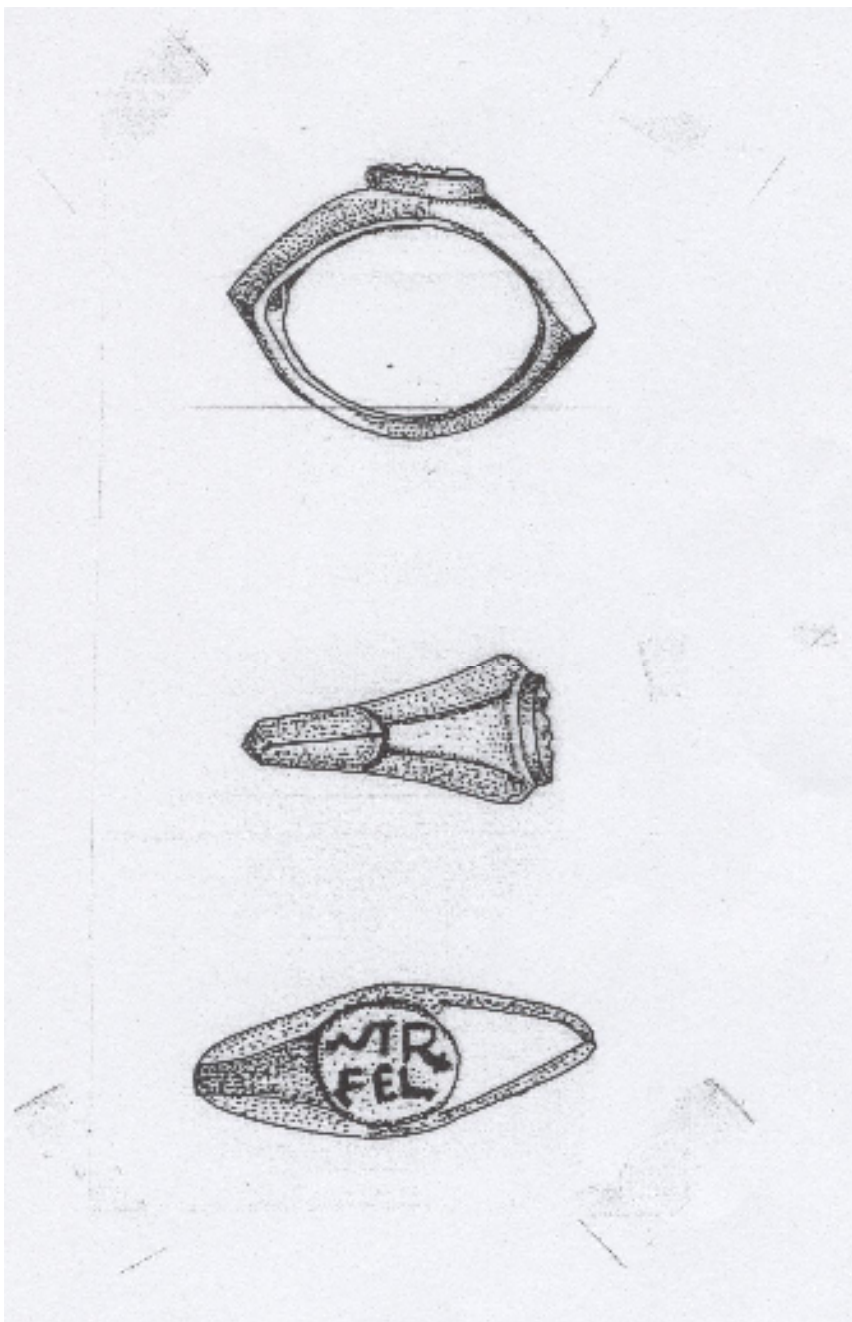
- Silberlöffeln, 49 *Ber RGK*, 1969, 111-148
- Ruseva-Slokoska 1991 Ljudmila Ruseva-Slokoska, *Roman jewellery. A collection of the National Archaeological Museum-Sofia*, Sofia 1991
- Thomas 1985 C. Thomas, *Christianity in Britain to AD 500*. 2nd imp with foreword. London 1985
- Zugravu 1997 N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular la români*, București 1997

Lista ilustrațiilor

- Fig. 1 Hartă a provinciei Moesia Inferior. Localitatea Goznitza este marcată cu semnul X pe drumul Nicopolis ad Istrum-Melta
- Fig. 2 Inelul de aur de la Goznitza (desen)
- Fig. 3 Hartă a provinciilor de la Dunărea de Mijloc și de Jos. Locurile unde s-au descoperit inele cu inscripția „utere felix” sunt marcate cu semnul x



NOTE DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ. 3. INELUL DE AUR CU INSCRIPȚIE DE LA
GOZNIȚA (MOESIA INFERIOR)



**DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURII (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCIIILE ROMANE DIN JURUL DACILOR.
(CONTRIBUȚII LA ISTORIA CREȘTINISMULUI TIMPURIU
(PRECONSTANTINIAN)**

Nicolae GUDEA - Daniel CHIU

ZUSAMMENFASSUNG: Frühchristliche Entdeckungen (bis 313 n. Chr.) in den Römischen Provinzen aus der Umgebung der Dakien Beiträge zur Geschichte des Frühchristentums (Vorkonstantinisches). I. Um die Erforschung des Frühchristentums in den dakischen Provinzen (106-275/ 303) zu erleichtern, haben sich die Verfasser vorgenommen, die Lage des Christentums aus dieser Zeit in den mit den Dakien benachbarten römischen Provinzen zu analysieren sowie in jenen, zu denen sie engere Verbindungen hatten und die eine Brücke zu den stark christianisierten Provinzen bildeten. In der Ausarbeitung haben sich die Verfasser auf archäologischen Entdeckungen gestützt. Eine umfangreiche und auf Themen aufgeteilte Literatur liegt zu Grunde der Analyse.

II. Die erforschten Provinzen (Noricum, Pannonia Superior, Pannonia Inferior, Moesia Superior, Dalmatia, Moesia Inferior) waren im 2.-3. Jahrhundert gut organisierte und verwaltete Grenzgebiete; schon seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. erobert, haben sie sich gut in die römische Organisation eingegliedert; ihre Wirtschaft blühte und die Bevölkerung (Kelten, Illiren, Moesen und Thraken) wurde ziemlich schnell romanisiert. Die Provinzen, die sich zwischen den westlichen und östlichen Teilen des Reiches befanden, waren besonders reich an Kulturen; die „nationalen“ wurden zuerst von den griechisch-römischen und nachher von den orientalischen überlagert; die Formen des Synkretismus sind zahlreich und interessant; zwischen den aus dem Orient von zahlreichen Kaufleuten, Händlern und Kolonisten mitgebrachten Religionen befand sich auch das Christentum. Ein anderer Weg, auf dem dieses eingedrungen ist, war vom Westen her (Italien und insbesondere Rom).

III. Die historische Literatur über die Anfänge des Christentums in diesen Provinzen beruht noch immer auf Legenden, auf den Texten der Apologeten und weniger auf den archäologischen Entdeckungen. Die Anzahl der Beiträge ist gering und die existierenden haben sich eher auf das 4.-6. Jahrhundert konzentriert.

IV. Die Verfasser haben ein Register der archäologischen Funde mit christlichem Charakter zusammengestellt (siehe Kap. VI), in dem die Gegenstände in vier großen Gruppen eingeteilt wurden: a. Gegenstände, die zum Ablauf des Kultes dienten; b. eigentliche christliche Gegenstände; c. zum Christentum bekehrte Gegenstände; d. Erkennungszeichen. Aufgrund dieses Registers beurteilen sie den Wert der christlichen Legenden, der apologetischen Texte und versuchen eine Verbindung zwischen ihren Daten und den archäologischen Tatsachen, Wirklichkeiten zu finden.

V. Anstatt der Schlußfolgerungen legen die Verfasser einige Feststellungen dar.

a. die archäologischen Funde sind ziemlich zahlreich; sie sind insbesondere in den Städten überwiegend; ihre Verbreitung beweist sowohl die Eindringungswege des Christentums als auch in erster Linie einige Ideen/Gedanken aus den schriftlichen Quellen. Es kann festgestellt werden, daß die meisten archäologischen Funde dort auftauchen, wo es schriftliche Bestätigungen der Gemeinden gibt.

b. die Anordnung der archäologischen Funde, ihre Verknüpfung - an einigen Stellen - mit den schriftlichen Daten, lassen die Vermutung zu, daß die Kirche sich im Verlauf, parallel mit der Mission organisiert hatte. Sie kennt hier dieselbe Entwicklung und hat dieselben Probleme wie in den zum Christentum bekehrten Provinzen. Wir denken an die Anwesenheit der gnostischen Ketzler und an die von ihrer Existenz verursachten Probleme.

c. die Christen aus der erforschten Gegend überqueren dieselben Prozesse wie in den zum Christentum bekehrten Provinzen: die Begegnung mit dem Evangelium, die immer mehr vereinheitlichten liturgischen Praktiken, die Christianisierung des Privatlebens, wobei alle Gegenstände aus der Umgebung mit christlichen Symbolen gezeichnet wurden; das Vorherrschen des Kreuz - Symbols und seiner Varianten.

VI. Der Register der archäologischen Funde (der erste dieser Art für diese Gegenden) - mit dem Ziel eines klaren Beweises - stellt die Gegenstände in den oben erwähnten Gruppen, in einer bestimmten Reihenfolge dar: christliche Gegenstände - zum Christentum bekehrte Gegenstände - gnostische Gegenstände. Die Beschreibung der Gegenstände ist knapp; sie enthält nur die Hauptelemente; keine vollständige archäologische Beschreibung. Die Schlußfolgerung - zu der die Verfasser gelangen - über die Anzahl und Verbreitung der Entdeckungen mit christlichem Charakter aus den mit den Dakien benachbarten Provinzen, über die Erscheinung und Verbreitung einiger ähnlichen Funde in den dakischen Provinzen ist, daß sie nicht mehr mißtrauisch betrachtet werden können.

I. Introducere

I. 1. Motivație

După o lungă pauză (1906-1988), pauză în care problema creștinismului primitiv din provinciile dacice a fost „studiată” sporadic, (el) negat ca existență reală (dar acceptat ca posibilitate logică!) și fără rezultate deosebite, a apărut în anul 1988 monografia autorilor N. Gudea și I. Ghiurco (*Gudea-Ghiurco 1988*). Lucrarea a adunat toate dovezile arheologice din secolele I-VI *p. Chr.* de pe teritoriul provinciilor dacice și respectiv a fostelor aceste provincii (sigure, nesigure, posibile, probabile etc.) și a elaborat câteva constatări relativ decente în legătură cu evoluția acestei religii pe teritoriul dat, respectiv pentru trei perioade distincte din punct de vedere istoric: perioada provinciilor romane Dacia (116-275); primul secol după părăsirea Daciilor (275-380) și prima perioadă a migrațiilor (secolele V-VI *p. Chr.*). Textul predat la tipar a fost bineînțeles cenzurat atât din punct de vedere „religios” cât și din punct de vedere al criticii științifice.

După această dată (1988) intervenind și revoluția românească din decembrie 1989, care a lichidat în bună parte sistemul comunist din știință (respectiv cenzura politică) și mai ales din literatura istorică, interesul pentru creștinismul vechi a crescut brusc. Pe bazele puse de mai sus amintita lucrare (*Gudea-Ghiurco 1988*) au început să apară lucrări de „sinteză” unele mai reușite, elaborate cu acribie (*Zugravn 1997*), altele cu exagerările tipice unei istoriografii primitive dominate de naționalism. Aceste exagerări au făcut ca și puținele câștiguri aduse de mai sus amintita monografie să înceapă a fi puse sub semnul îndoielii. Autorii acestor exagerări, nespecialiști ai domeniului sau cu apariții efemere în legătură cu subiectul, au elaborat lucrări „cerute” de politica timpului în care trăim (*Ionescu 1998; Timotin 1998; Madgearu 2001*). În ciuda aflului de lucrări mai mari sau mai mici referitoare la subiect s-au păstrat în cercurile cercetătorilor semne de neîncredere sau nesiguranță fie în legătură cu caracterul pieselor (mai ales pentru cele din secolele I-III *p. Chr.*), fie în legătură cu datarea.

Situația nu este singulară și nu se limitează la cercetarea românească. Dar persistă un anumit paradox. Toată lumea admite acum că în secolele II-III *p. Chr.* au existat comunități creștine în provinciile de nord, că au funcționat episcopi, nu se neagă martirajele, nu se neagă circulația „ideilor” creștine. În același timp aproape că nu se concepe că acești creștini au avut o viață a lor „individualizată”, că și-au creștinat formele de viață prin simbolistica tipică.

I. 2. Scopul lucrării

În cele ce urmează vom studia, pe baza unui repertoriu de izvoare, mai ales arheologice, situația creștinismului primitiv (secolele I-III *p. Chr.*) în provinciile vecine sau apropiate de cele trei Dacii, cu statut relativ asemănător (Noricum, Pannonia Superior, Pannonia Inferior, Moesia Superior, Dalmația, Moesia Inferior) și care au avut legături strânse cu ele. *Fig. 1*

Scopul studiului este mai complex: a. să demonstrăm că religia creștină timpurie din provinciile dacice nu a apărut din senin și că a existat o situație similară în provinciile vecine; b. să stabilim intensitatea legăturilor între creștinismul din cele trei Dacii și creștinismul mai bine dezvoltat și organizat din provinciile de pe țărmul M. Mediterane.

Am considerat deci că mai sus amintitele provincii dunărene au constituit punți de legătură pentru creștinismul din cele trei Dacii. *Fig. 2*

I. 3. Izvoarele

Pentru a ne atinge scopul am trecut în revistă - mai corect spus, am menționat - toate categoriile de izvoare care pot fi folosite într-un asemenea context. Izvoarele literare, legendele și datele epigrafice vor fi menționate în chip simplu (numai ca referințe). În schimb izvoarele arheologice cu toate grupele lor, indiferent de modul în care ar putea fi interpretate (sigure, nesigure, posibile, probabile etc.) le vom prezenta sistematic (dar nu în extensie) într-un repertoriu organizat pe provincii și într-o anumită ordine în care acum locul principal îl ocupă localitatea și nu obiectul în sine. Motivul este ușor de înțeles. Cele care au putut fi ilustrate le-am ilustrat.

Faptul că până în prezent cei care s-au ocupat cu creștinismul primitiv în provinciile dacice sau în provinciile romane limitrofe nu s-au oprit aproape deloc

asupra descoperirilor arheologice creștine de epocă preniceniană, face ca acest studiu al nostru să fie o realizare inedită (cu toate riscurile asumate). În prezenta lucrare nu avem pretenții de exhaustivitate, materialul care există și mai ales cel la care am avut acces în această fază a cercetărilor fiind suficient doar pentru a pune problema. Subiectul însă se pretează la o cercetare mai aprofundată, care să transforme ipotezele din această fază a cercetărilor într-o demonstrație.

Am amintit deci toți autorii de epocă (secolele II-III *p. Chr.*) care au formulat păreri în legătură cu răspândirea creștinismului în teritoriile la care se referă titlul studiului nostru (Origenes, *In Math.* Comment 24. 9; Tertulianus, *Adv. Iud.* 7,4; Eusebius, *HE* III, 1). Aceste formulări sunt numai în chip aparent vagi și nesigure. Ele de fapt, se poate spune azi, reflectă o realitate, cea cunoscută sau auzită de acești autori pe baza situației din provinciile unde locuiau și a informațiilor de epocă.

În ce privește legendele în legătură cu creștinarea, legende care au fost „adoptate” rapid de toate istoriografiile „creștine” moderne și contemporane se poate discuta la infinit. La o privire mai atentă se poate constata că fiecare istoriografie națională (în special partea sa mai primitivă, cea bisericească) și-a asumat câte o legendă la bazele creștinismului ei (rusă, ucraineană, română, bulgară, sârbă, maghiară, austriacă etc.). Se poate constata, de pildă, că „misiunea” apostolului Andrei este asumată de istoriografia georgiană, rusă, ucrainiană, poloneză, română, bulgară exclusiv pe baza apeluțiilor asupra termenului geografico-istoric „Scythia”. O sinteză a competiției între istoriografiile din aceste țări pentru „proprietatea” apostolului Andrei se găsește la Francisc Dvornik (*The ideas of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew.* Cambridge Massachusetts 1958). Cât privește aria pe care s-a extins „misiunea” acestui apostol, teritoriul, structurile sociale se poate constata că este uriașă (cf. *Lexikon der christlichen Ikonographie.* V, Wien s. s., col. 137-140).

Nu mai puțin asumată este misiunea apostolului Paul în „Illyricum”; Notele apostolului (NT, epistola către Romani, 15, 19) sunt destul de vagi; el afirmă „am răspândit cu prisosință Evanghelia lui Cristos, de la Ierusalim și țările de primpriejur, până în Illyric”; limitele acestui teritoriu sunt tot atât de dificil de stabilit (Illyricum, Dalmația, Pannonia, Macedonia etc.); deci avem de a face cu un teritoriu tot atât de vast ca și cel atribuit apostolului Andrei (*Simon 1993*, 109). Privite în raport cu realitățile istorice cunoscute, aceste tradiții locale, legendele misionare, care atribuie originea vreunei Biserici unui anumit apostol în zona de care ne ocupăm, toate rămân legende pure.

Martirii creștini atestați de izvoare scrise sau epigrafice fie în chip izolat pe parcursul secolelor II-III *p. Chr.* fie „grupați” în timpul persecuțiilor extinse (generale se poate spune) de sub împărații Traianus Decius și Diocletianus, fie ei civili, fie militari, fie episcopi constituie prima realitate istorică concretă și masivă a creștinismului în această zonă. Din păcate datele și locurile sunt foarte puține. Importanța lor însă nu constă numai în martiriul propriu zis și datarea lui bună. Ei reprezintă deja o generație de creștini (*secunda, tertia* etc.) convertiți sau născuți, care și-au asumat deja în întregime dogmele creștine și filosofia noii religii. Această situație permite să se presupună o vechime mai mare a Bisericii în locurile unde au existat

martiri. Socotind pe generații se poate ajunge, fără teama de a greși, pe la începutul secolului III p. Chr.

Literatura anticreștină (*Zugravn-Albert 2000*) și autorii păgâni (cf. *Boer 1948*) nu oferă date în legătură cu zona noastră.

Noi am acordat o importanță deosebită, cum spuneam mai sus, descoperirilor arheologice. Am încercat să strângem cât mai multe artefacte din provinciile vecine cu Daciile, cărora să li se poată atribui caracter creștin. Nu ne-am fixat ca scop exhaustivitatea repertoriului, care ar fi implicat cercetări pe teren în regiunile respective și în muzee din străinătate. S-au delimitat următoarele grupe: obiecte creștine: de uz comun; din viața de cult; podoabe creștine; semne de recunoaștere; obiecte creștinate prin incizarea sau zgărirea unui simbol creștin timpuriu; obiecte ale gnosticilor creștini (eretici).

Considerăm că această categorie de izvoare (arheologice), oricât de puțin numerosă este acum, oricât de puțină încredere i se acordă în general, chiar dacă unele grupe ale ei sunt foarte puțin credibile, poate să constituie o bază de cercetare. În măsura în care această bază se va lărgi, în măsura în care grupele ei de descoperiri își vor crește numărul de piese, acestea vor fi mai bine datate și, deci, vor fi privite cu mai multă încredere, ea (categoria arheologică de izvoare) va putea nu numai să confirme datele din izvoarele literare, ci chiar să le completeze substanțial.

I. 4. Literatura existentă acum în legătură cu subiectul și stadiul actual al cercetărilor

Autorii care s-au ocupat și se ocupă cu studiul creștinismului din primele trei secole ale existenței sale (puțini de altfel) nu au acordat nici o importanță provinciilor dunărene (de care ne ocupăm acum) decât în măsura în care izvoarele scrise s-au referit și la aceste zone. Cum nu s-au prea referit, nu știm aproape nimic până la marile persecuții.

J. Achelis, profesor la Universitatea din Halle (*Achelis 1912*), vorbind despre răspândirea creștinismului în primele secole, nu face nici o referință la teritoriile de care ne ocupăm.

A. von Harnack (*Harnack 1924, 621*) a împărțit informațiile scrise despre răspândirea creștinismului din zona studiată de noi în mai multe grupe: secolul I: Dalmația la Thyatira (*Harnack 1924, 796*); secolul II: nu se știa nimic până la 180; în secolul III: apar în Moesia Superior episcopi la Naissus și martiri la Singidunum (*Harnack 1924, 793-794*); în Pannonia Inferior la Sirmium și Cibalae episcopi și martiri (*Harnack 1924, 794*); în Pannonia Superior la Scarbantia și Savaria martiri, iar la Poetovio episcopi și martiri (*Harnack 1924, 794-795*); în Moesia Inferior martiri la Durostorum, Noviodunum, Tomis (*Harnack 1924, 793*). Autorul se îndoiește de prezența și martirizarea papei Clemens la Chersonesus (*Harnack 1924, 798*), dar crede în aducerea de către goți a numeroși creștini în spațiul locuit de ei - fără a-l nominaliza însă (*Harnack 1924, 797*).

B. Köttling (*Köttling 1944, 1147*) vorbind despre răspândirea creștinismului în primele secole trece în revistă foarte pe scurt și „Balkanul romanizat” (!) respectiv

Moesia, Dalmația, Pannonia. El afirma că înainte de marile persecuții existau sedii episcopale la Mursa, Poetovio și Salona (cf. Eusebius, *Vita Constantini*, 4. 43).

B. Grimm (Grimm 1972, 62) enumeră provinciile balcanice între cele cu creștini răzleți. Noricum apare cu creștini izolați, iar Pannoniile și Daciile nu sunt menționate (Grimm 1975, 64).

Y. Duval și L. Pietri (*Christentum 1996*, 120) nu cunoșteau nimic în legătură cu răspândirea creștinismului în provinciile de la Dunărea de Mijloc și de Jos.

Coordonatorii celebrei serii ANRW au dedicat mai multe volume creștinismului preconstantinian (II. 23; 25. 1-6; 26. 1-6 1992; 27. 1-4 1993). Au fost însă tratate numai probleme generale, teoretice; pe baza unor izvoare provenind din provincii puternic creștine au fost discutate: raportul Bisericii cu Statul, prezența creștinilor în armată, raporturile între creștini și păgâni, traducerea NT în limba latină. Nu s-a discutat nimic în legătură cu răspândirea creștinismului, deși un anumit aspect putea fi analizat din contextul izvoarelor. Nu apare nici o referință cu privire la teritoriile de care ne ocupăm noi aici.

În general, specialiștii în problemele creștinismului timpuriu își încep cercetările cu epoca de după pacea Bisericii (313) și nu acordă nici o atenție materialul arheologic din perioada preconstantiniană (cf. *Harreither-Pillinger 1999*, 6-20).

Nu se poate însă astăzi susține că nu au progresat cercetările speciale privind primele urme creștine. Săpăturile arheologice ale lui E. Sukenik în Palestina au identificat forme de activitate creștină și simbolistică încă din perioada imediat următoare prezenței lui Isus (*Sukenik 1947*); cercetările lui au fost continuate cu succes de P. B. Bagatti (*Bagatti 1950*). Descoperirile lui M. du Buisson la Doura Europos (Siria), respectiv casa-biserică cu toate materialele și simbolurile creștine (datele până la anul 240!), arată clar o anumită schimbare în sistemul de viață și activitate religioasă a celor creștinați și permite corectarea datării unor simboluri cum ar fi crucea și chrismonul (*du Buisson 1959*). Cercetările lui D. I. Pallas în Grecia au arătat că, deși încă puține (și nu știm cu arată!), descoperirile creștine timpurii din zonă aceea (datând dinaintea de epoca constantiniană) încep să confirme datele generale din izvoare (*Pallas 1975*). Studiile elaborate în legătură cu evoluția cultului morților (*Engemann 1973*; *Fevrier 1977*) indică schimburi importante în acest domeniu. Au început să apară și lucrări în legătură cu pictura creștină dinaintea de pacea Bisericii (*Cervellin 1997*) și, respectiv, cu sculptura creștină, în special reprezentată de sarcofag (*Engemann 1973*).

Încercarea noastră de a studia situația creștinismului în teritoriile care leagă Daciile de lumea mediteraneeană nu este cea dintâi. În căutarea unei demonstrații mai solide privind firavul creștinism daco-roman (!) cercetătorii români mai vechi dar și mai noi care s-au ocupat cu această problemă au căutat să facă o legătură între dezvoltarea/ răspândirea credinței creștine în provinciile învecinate și cea din teritoriile dacice.

Primul care a realizat un parcurs al creștinismului în provinciile vecine cu Daciile a fost M. Ionescu (*Ionescu 1906*). Lucrarea sa este profund romantică, ultranaționalistă, cu foarte mari erori și confuzii produse de necunoașterea istoriei epocii. Are însă un principiu sănătos: creștinismul din Dacia nu putea să nu fie parte a

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCIIILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

Bisericii (Universale). Are informații destul de bune privind subiectul: e. g. capitolul I, partea I istoria Bisericii românilor din Dacia Traiană 44-325 după Crist. p. 4-48; creștinismul în Illyric, Dacia Aureliană și Macedonia p. 251-314. Autorul începe cu misiunea apostolilor Paul (p. 263-264) și Andrei (p. 264) și - după divagații și confuzii - ajunge la concluzia: „creștinismul se răspândește pe malul drept al Dunării între Istropoli/ Kasapchioi și Singidunum/ Belgrad între 44 și 110, apoi pe malul stâng în Dacia și în Sarmatia romană dincolo de Herson” (Ionescu 1906, 264-265). El trece în revistă toți martirii din centrele dunărene, fie nominalizând provinciile (Noricum, Pannonia, Illyric, Mysia, Moesia Inferioară), fie menționând orașe situate de-a-lungul Dunării (Ionescu 1906, 265-268). În chip ciudat, are cunoștință de descoperiri creștine din fosta Dacie (pe care apoi V. Pârvan nu le cunoaște).

V. Pârvan a reluat subiectul în chip cu totul independent. Nu a cunoscut (ori s-a făcut că nu cunoaște) existența lucrării lui M. Ionescu. El se baza tot pe sursele scrise, legende, mărturii despre martiri și inscripții. Cunoaște și câteva descoperiri arheologice (Pârvan 1911, 9-14, 28). El a elaborat câteva formulări importante privitoare la răspândirea creștinismului: până la 180, nu avem mențiuni despre creștinism în provinciile latine din Illyricum (Pârvan 1911, 148); înainte de 270, Illyricul latin este încă păgân (Pârvan 1911, 28); creștinismul nu prinde rădăcini până la sfârșitul secolului III (Pârvan 1911, 9); creștinismul a început dintr-odată în limba latină (Pârvan 1911, 10); către anul 300, creștinismul în formă latină a ajuns biruitor până la Dunăre pe toată lungimea ei (Pârvan 1911, 73).

În contradicție cu cele afirmate (vezi mai sus) el susținea: încă înainte de 325, au existat centre creștine ca Pannonia Superior la Scarbantia și Savaria (Pârvan 1911, 23); existau episcopi și comunități în Pannonia Inferior la Cibalae, Poetovio, Mursa, Sirmium, Siscia (Pârvan 1911, 29-37), în Noricum la Lauriacum (Pârvan 1911, 13), în Dalmația la Salona (Pârvan 1911, 13-14), în Moesia Superior la Singidunum, Naissus și Scupi (Pârvan 1911, 47), în Moesia Inferior la Durostorum, Tomis, Marcianopolis, Axiopolis, Noviodunum (Pârvan 1911, 11 A-12). Pentru V. Pârvan, izvoarele arheologice conținuau prea puțin. Nu era interesat de ele; „nu au decât importanță secundară fiind prea puține” (Pârvan 1911, 5-6 nota 11).

V. Pârvan nu a luat în considerare orașele de pe țărmul nordic al M. Negre.

J. Zeiller (Zeiller 1918) a urmat oarecum aceeași cale, dar la scară mult mai mică, fiindcă a studiat subiectul „din afară”. El a tratat subiectul cu mai multă autoritate profesională, încercând să fie mai critic. Pentru el, misiunile apostolilor menționați în NT în această zonă au caracter legendar, iar rezultatul activității lor este o simplă posibilitate (Zeiller 1918, 27-28); episcopii cu care se laudă anumite orașe ca provenind din rândul ucenicilor apostolilor (Sirmium, Lauriacum etc.) aparțin tot domeniului legendei și nu au valoare istorică. Sunt de luat în considerare, crede J. Zeiller, doar evenimentul miraculos de la 174 (ploaia minunată) de undeva din Pannonia Superior sau Transdanubia, care atestă prezența unor soldați creștini în legiunile romane concentrate pentru război (Zeiller 1918, 42-46), evenimentele din anul 251, respectiv martirizarea centurionului Mercurius (tot undeva în zona dunărenă), al cărui tată (Gordianus) era de origine „scit” și era și el creștin (Zeiller 1918, 47-48) și apoi martirii

din timpul marilor persecuții, mai întâi cei din armată și apoi civilii din Noricum, Moesia, Dalmația, Pannonia. J. Zeiller a stabilit că la sfârșitul secolului III creștinarea atinsese armata, iar mediul civil era bine creștinat (*Zeiller 1918*, 53-67, 68-105, 105-108, 108-128). Nu i-au scăpat orașele de pe țărmul de nord al M. Negre: la Chersonesus a înregistrat exilul și martirizarea papei Clemens și martirii din timpul lui Dicoletianus (*Zeiller 1918*, 410-411).

Problema situației creștinismului în provinciile învecinate cu Daciile a fost atinsă și de N. Gudea (*Gudea-Ghiurco 1988*, 97-98), el încercând să urmărească modul de dezvoltare, datarea și formele de manifestare ale creștinismului timpuriu; a procedat însă mai simplu: o enumerare a argumentelor cunoscute deja (mai ales de la V. Pârvan) la care au fost adăugate și câteva descoperiri arheologice care i-au fost la îndemână, inclusiv descoperirile cu caracter gnostic. Ulterior, N. Gudea a căutat să identifice simbolistica creștină timpurie pe obiecte de uz comun, multe și din zona care este subiectul lucrării de față (*Gudea 1994; Gudea 1995*).

I. 5. Metoda de lucru

Pentru că pentru o bună parte din acest spațiu geografic, mai ales pentru partea lui orientală, lipsesc corpusuri de inscripții, de artefacte etc. - ne-am bazat în prezentul studiu pe un repertoriu de localități cu descoperiri creștine diverse. Repertoriul cuprinde localități din provinciile vecine cu Daciile sau acelea ce au avut legături strânse cu ultimele, ținând cont și de existența unor centre unde se presupune prezența unor comunități creștine (vezi cap. VI). În această etapă a cercetărilor, ne interesează mai mult răspândirea descoperirilor creștine timpurii în teritoriu, decât structura lor din punct de vedere al utilizării. Sperăm că - după ce studiul nostru va intra în circulație și va trece de bariera criticii, după ce vom identifica și alte piese sau vom elimina pe unele din cele prezente acum - să se poată face și o analiză structurală.

De altfel, tabelul (*Fig. 8a*) - care însoțește harta cu răspândirea (*Fig. 8*) - a încercat o departajare după destinație, care însă nu este destul de clară și indică mai mult diversitatea vieții creștine cu moșteniri și câștiguri.

Este însă evident (din tabel) că dogmele principale au pătruns aproape în toate sferile vieții creștinilor (în activitatea de zi cu zi, iluminat, jocurile obișnuite, în cimitire riturile și ritualurile de înmormântare), podoabe producând creștinare. Pentru că - așa cum spuneam și mai sus - nu există încă o lucrare națională sau transnațională care să fi tratat lucrurile astfel, repertoriul nostru apare inedit. Chiar dacă nu este un repertoriu tipic (de tip CSIR), uneori exagerat de prescurtat, el constituie o bază de lucru. Deci el nu este un corpus în adevăratul sens al cuvântului. Vor lipsi o descriere detaliată a pieselor, dimensiunile, analogiile etc. Repertoriul va cuprinde (așa cum spuneam mai sus): a. piese creștine propriu zise; b. piese creștinate prin incizarea sau zgârirea unor simboluri creștine; c. obiecte ale ereticilor gnostici din epocă. Obiectele care au fost incluse sunt: piese de cult, semne de recunoaștere, piese de uz casnic, podoabe, obiecte funerare, amulete, diverse piese. Piesele de cult și semnele de recunoaștere sunt mai puține.

În ce privește procesul de creștinare prin incizarea sau zgârirea unor simboluri, am adoptat principiul mai vechi al lui N. Gudea: au fost înregistrate ca rezultate ale

procesului de creștinare cu simboluri numai acele obiecte pe care simbolul (cruce, chrismon, monogramă etc.) a fost imprimat (incizat sau zgâriat, poate chiar apăsat) mai ales într-un cadru circular (funduri de vase, discuri rotunde, mânere de capace etc.). Numai într-o asemenea situație, într-un asemenea cadru, simbolul are valoare incontestabil creștină. Această practică, „încreștinarea” este cunoscută mai demult, dar nu a fost luată în seamă (cf. *DACL* XII, 1924, s. v. Celius fig. 2277 fund de vas cu incizie în formă de chrismon; fig. 2278 disc de joc din plumb pe care s-a incizat ramura de măslin și cruce monogramatică).

Ca metodă de diferențiere, am încercat să aplicăm sistemul propus și de R. Mawer (*Mawer 1995*) cu specificarea că în epoca la care ne referim diferențierile între grupele de materiale arheologice (păgâne și creștine) sunt mai dificil de făcut și din cauza cantității mici de informații.

Am acceptat în totalitate principiul lui P. B. Bagatti (*Bagatti 1950*), uitat de cercetătorii epocii creștine vechi, care a subliniat că toate simbolurile cruciforme (crucea și variantele ei) incizate sau zgâriate pe diverse obiecte sunt creștine (cf. *Bagatti 1950*, 119).

II. Situația politică, economică și socială a provinciilor romane din jurul celor trei Dacii în secolele I-III (sinteză)

Prezentul capitol nu se vrea o istorie a acestor provincii, ci o sinteză în care vor fi menționate numai caracteristicile generale, cele prin care provinciile se aseamănă și cele care au putut favoriza apariția și răspândirea creștinismului.

II. 1. Organizarea provincială, administrația și armata

Toate provinciile vizate în studiul nostru (cu excepția Dalmației) au fost provincii de graniță, conduse de guvernatori care erau și locuitori ai împăraților (*legati augusti*). Provinciile au avut un rol militar important, dacă nu chiar preponderent și au constituit în aceste prime trei secole un scut pentru provinciile din interior și chiar pentru Italia. Cu excepția provinciei Noricum, unde a staționat doar o legiune, în toate celelalte au staționat câte două-trei legiuni. Alături de acestea „funcționau” numeroase unități auxiliare. De la sfârșitul secolului II, această armată a jucat un rol de prim rang în Imperiu, mai ales în ce privește susținerea la putere a împăraților din epocă. Împărații „iliri” au jucat un rol important în conducerea Imperiului și în salvarea lui în timpul crizei din secolul III.

Cu excepția Pannoniilor unde urbanizarea a atins un procent mare de așezări, în celelalte provincii, urbanizarea a fost la nivel mediu. Toate capitalele provinciilor erau așezate pe granițe, dezvoltate din așezări civile ale unor castru de legiune.

Din punct de vedere lingvistic, cu excepția coastelor de nord și vest ale Mării Negre unde dominau vorbitorii de limbă greacă, toate celelalte erau provincii de limbă latină, puternic romanizate.

Istoria politico-militară a fost, putem zice, normală. Exceptând micile atacuri barbare fără importanță și reprimite, se pot menționa doar trei evenimente mai importante: războaiele cu sarmații - la începutul secolului II; războaiele marcomanice - după mijlocul secolului II și criza de la mijlocul secolului III.

II. 2. Economia și schimburile comerciale

Erau provincii prospere, cu agricultură foarte dezvoltată, ferme mari agricole, cu mari crescători de animale; provincii în care mineritul juca un rol important pentru tot Imperiul, deci provincii care dispuneau de mari bogății minerale. *Fig. 2.* Cum spuneam mai sus, izvoarele scrise, epigrafice, monumentale de artă etc. indică o viață economică foarte activă. Marile ferme agricole din Pannonii, din Dalmația, cele mijlocii și mici din Moesii, crescătoriile de vite mari și cai, alături de foarte numeroasele așezări rurale asigurau, așa cum arată izvoarele, producții mari de cereale, numeroase produse animale, așa cum cereau uriașa armată pe care trebuia să o susțină și populația numeroasă. Exploatățile de aur, de metale neferoase din Noricum, Dalmația și Moesia Superior sunt binecunoscute. Atelierele meșteșugărești de produse ceramice, de prelucrare a metalelor, a pieselor, a pietrei arată o viață urbană activă. Aceste activități economice sunt completate de o rețea densă de drumuri care asigurau transporturile și circulația mărfurilor. Elementele sistemului vamal precum și circulația monetară confirmă intensitatea vieții economice.

Toate acestea - producția de cereale, bogăția de animale, exploatățile de metale, producția meșteșugărească - au favorizat schimburile comerciale; materiile prime sau produse finite treceau dintr-o provincie în alta; s-au format astfel direcții comerciale preferențiale care au supraviețuit apoi peste veacuri. Dar materiile prime și produsele finite nu circulau numai între provincii sau spre centrul Imperiului. Multe produse plecau spre lumea barbară, din afara Imperiului, de unde veneau mai ales materiile prime sau produse care lipseau în provincii. Toate aceste provincii se învecinau cu barbarii și prin urmare erau în „dialog” cu aceștia. Carnuntum, Brigetio, Aquincum, Singidunum, Novae, Durostorum, Tomis, Olbia, Tyras, Chersonesus erau mari centre meșteșugărești și comerciale care s-au dezvoltat mai ales datorită legăturilor cu barbarii.

II. 3. Populația și romanizarea

În general, se consideră că triburile de celți (norici, pannoni, boi, taurisci, breuci) din Noricum, Pannonia, illirii (dalmați, scordici, pirusti, moesi etc.) din Dalmația și Moesii au fost populații care din varii și multe motive, în prezența armatei romane și a coloniștilor italici mai ales, s-au romanizat repede. Scriitorul Veleius Paterculus nota la sfârșitul secolului I că Pannonia este romană (II. 96, 2; 110, 3). În secolele II-III, aceste populații deja romanizate au devenit la rândul lor romanizatoare.

Procesul de urbanizare, care a atins aceste provincii mai ales după începutul secolului II, a atins un apogeu la sfârșitul secolului, contribuind esențial la stabilirea amplei prezențe romano-latine a provinciilor.

Existau însă în aceste provincii și alte populații în afară de localnicii romanizați. Existau micile grupuri de orientali (iudei, sirieni, palmyreni, oshroneni etc.), fie meșteșugari, fie negustori, fie atașați ai trupelor de același neam. Lor li se adaugă desigur și soldații din aceste trupe, destul de numeroși pe granițele acestor provincii.

Societatea din aceste provincii era împărțită, ca și întreaga societate romană, în mai multe categorii; din punct de vedere social (bogați și săraci), din punct de vedere

juridic (oamenii liberi și sclavi), din punct de vedere al originii (nobileme-aristocrație) și oameni simpli.

II. 4. Religiiile păgâne și evoluția lor

Fiind provincii de limbă latină, fiind relativ aproape de focarul principal de romanizare (Italia), ocupate militar și organizate administrativ încă la începutul secolului I - în toate aceste provincii au fost impuse zeitățile tradiționale romane, respectiv greco-romane. Inscripțiile, monumentele votive, descoperirile legate de culte arată acest lucru fără nici un dubiu. În frunte se afla desigur triada capitolină (Iupiter, Mars, Minerva), succedând apoi zeitățile celelalte într-o ordine „oficială”; urmau apoi zeitățile particulare (individuale), ale familiei, ale casei etc. (*Kenner 1973; Thomas 1980; Bodor 1989; Todorov 1928*). Începând din a doua jumătate a secolului II și mai ales din secolul III au pătruns puternic cultele orientale (microasiatice și siriene), nord-africane - egiptene mai ales (*Tóth 1971; Zotović 1966; Sanie 1981*). Pătrunderea și succesul cultelor orientale s-a datorat, pe de-o parte, crizei care a cuprins spiritualitatea religioasă greco-romană, iar, pe de altă parte, caracterului cultelor orientale (caracterul soteriologic, procesiunile misterioase, accesul controlat etc.). Religiiile orientale - cu fastul lor, cu sacrificii tipice, rit complex etc. - au atras imediat numeroși adepți. De multe ori, în chip firesc, aceste culte s-au „asociat” cu cele tradiționale, instaurându-se un sincretism religios foarte complex. Zeitățile orientale mai importante (Dolichenus, Mithras, Sol etc.), zeități balcanice (cavalerul thrac, cavalerii danubieni), zeități iudeo-păgâne (Deus Aeternus, Theos Hysistos etc.) au tot îndepărtat conștiințele romane de ideile păgâne tradiționale, îndreptând căutările oamenilor spre zeitățile care asigurau salvarea sufletului. Acestea răspundeau la foarte multe din întrebările de natură soteriologică care erau cuprinse și în creștinism (în plin avânt). Aveau cler, practicau rituri de mistere, aveau rugăciuni și liturghii. De aceea, la început, creștinismul s-a confundat parțial cu unele dintre ele și apoi s-a integrat ușor între ele (*Turcan 1988; Turcan 1998*). Nu este clar încă în ce măsură aceste culte au împrumutat practici creștine și le-au adoptat riturilor lor și, respectiv, în ce măsură creștinismul a fost influențat la rândul lui de riturile și ritualurile lor.

III. Creștinismul în provinciile romane din jurul celor trei Dacii în secolele II-III *p. Chr.* în lumina cunoștințelor actuale

Literatura istorică generală care se ocupă cu creștinismul timpuriu (primele trei secole *p. Chr.*) este tradiționalistă, conservatoare și, deci, în faza actuală, cam depășită. Identificarea creștinismului ca religie, ca Biserică Universală, s-a bazat și se bazează, din punctul de vedere al acestei literaturi istorice, numai (aproape exclusiv) pe izvoarele literare, care devin sigure numai din secolul IV. Hărțile care prezintă răspândirea creștinismului în secolele I-III *p. Chr.* pe diferite etape (*Fig. 3-4-5-6*) arată limpede acest lucru. Încă nu au fost introduse pe hărți descoperirile arheologice. Pentru comparație se poate vedea harta întocmită de N. Gudea în legătură cu răspândirea obiectelor cu semne în formă de cruce (*Gudea 1994, passim; Gudea 1995, 837, Abb. 2*). *Fig. 7*. În general, literatura istorică creștină mai veche și mai ales istoriografia bisericească a exagerat și exagerează încă amploarea și urmările persecuțiilor. Trebuie însă să subliniem că în istoriografia mai recentă există tendința

de a limita aceste exagerări și de a încerca să se scoată la iveală viața Bisericii și alte raporturi cu Statul. Se delimitează astfel mai bine politica Statului față de Biserică, politica în care împărați ca Tiberius, Traianus, Alexander Severus, Philippus Arabs apar ca protectori, apărători sau chiar „creștini”. Pe de altă parte, Biserica, prin apologeți, a clarificat poziția creștinilor față de Stat, și anume cea de cetățeni loiali și sprijinitori ai împăratului (cf. *Klein 1993 passim*).

Se pot astfel preciza câteva caracteristici ale creștinismului în secolul al III-lea și ale scrisului despre el.

- nu există încă o lucrare dedicată creștinismului pentru această perioadă; secvențe apar în mai multe lucrări, dar care nu rezolvă lucrurile (*Duchesne 1926*, 382; *NEHI*, 31-257 cu hărțile de la p. 72-73, 248-249; *Marron 1985*, 10-16);

- timp de 50 de ani (de la 257-303), Biserica nu a fost deranjată de puterea civilă. Era în situația unei recunoașteri de fapt.

Comunitățile dețineau cimitire (Roma); aveau biserici-casă (Roma, Nicomedia - în fața palatului imperial - Doura-Europos); se construiau „biserici” tot mai încăpătoare (Eusebius); expansiunea a depășit hotarele Statului (Edessa-Oshroene: stat creștin la 215; Armenia: stat creștin la 303; Iran: episcopii în Seleucia, Ctesiphon); concentrarea mai mare era pe coastele Mării Mediterane; comunități mai ales în orașe; forme de organizare superioară la nivel general: conciliul de la Arles (314) cu participarea episcopilor din provinciile europene de vest și Britania; creșterea la calitate de Biserică Universală se poate urmări din seria conciliilor: Elvira 300 (Hispania) 33 Biserici, 19 reprezentanți de episcopi, 14 preoți; Roma 250 (Italia) 60 episcopi; Cartaghina 257 (Africa Proconsularis) 87 episcopi; Arles 300 (Gallia) 14 Biserici și 12 reprezentanți de episcopi; structura socială a comunităților s-a diversificat: creștinismul nu mai este religia claselor de jos sau defavorizate (așa cum îl descriu Plinius cel Tânăr și Celsus), ci este o religie în care au pătruns oamenii bogați, aristocrația, militarii; dacă la început limba de cult a fost greaca, din secolul II a început marșul victorios al latinei care, datorită romanității provinciilor din vestul și centrul Europei, a devenit limba dominantă; odată cu creșterea numerică și cu diversificarea socială au apărut și primele probleme de disciplină: calitatea catecumenilor a scăzut; contaminările cu alte religii s-au intensificat; compromisurile s-au înmulțit. Drept urmare, Biserica a început a lua măsuri disciplinare.

Vom trece în revistă, în mod cronologic, datele cunoscute sau admise acum în legătură cu creștinismul din mai sus amintitele provincii.

III. 1. Noricum

- se vorbește despre începuturile creștinismului în epoca apostolică (*Noll 1954*, 17); despre existența unor episcopi de generația a III-a sfințiți de urmașii apostolului Petrus; de înființarea unei comunități la Lauriacum în epoca apostolică - dar considerată și fals legendar (*DACL* 7. 1, 1926, 95; *Harreither-Pillinger 1999*, 7); se admite existența unor mici comunități în secolele II-III, dar mai ales în a doua jumătate a secolului III (*Lippold-Kirsten f. a.*, 166); se consideră că centurionul Cornelius, aparținând cohortei Italica de la Ierusalim, (NT, Faptele apostolilor 10,1) provenea de la Carnuntum (*Harreither-Pillinger 1999*,9);

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

- primele date sigure par a fi cele în legătură cu „ploaia minunată” de la 174 (*SFLA* vita Marci, XXIV,4): soldații creștini din armata expediționară romană au făcut prin rugăciunile lor să cadă un trăznet peste o mașină de război dușmană și să plouă peste armata romană care suferea de sete (*Barton 1992*, 14);

- prima persecuție se crede că a avut loc în timpul împăratului Numerianus, 283-284 (*Bratoș 1990*, 513); primii martiri, în număr mare, sunt atestați sub Diocletianus: e. g. Florianus în 304 la Lauriacum, dar și în alte centre (*DACL* 7. 1, 1926, 120; *Barton 1992*, 24, 126; *Harreither-Pillinger 1999*, 11).

III. 2. Pannonia Superior

- se consideră că începuturile creștinismului duc la epoca apostolică; sunt însă și îndoieli (*Kovács 2003*, 113); prezența coloniilor mari și numeroase de orientali și iudei sugerează totuși o prezență timpurie a creștinismului; direcția din care au venit primele impulsuri creștine pare a fi dinspre est, pe de-o parte, dar și dinspre Roma, pe de altă parte;

- sub împăratul Valerianus se cunoaște primul martir: Eusebius, episcopul de Cibalae (*Mócsy 1974*, 324; *Barton 1992*, 111, 121); cum primele dovezi scrise datează de la mijlocul secolului III (*Mócsy 1974*, 325 cf. *Passio Irinaei* 3-4) se admite că Biserica este o realitate înainte de Gallienus (258-268); dar, la sfârșitul secolului, viața comunităților creștine nu era încă tulburată; așa reiese din scrierile episcopului Victorius din Poetovio (*Mócsy 1974*, 326; *Barton 1992*, 121); acest episcop polemiza deja cu gnosticii (*Nagy 1939*, 34); o comunitate creștină este atestată epigrafic și la Savaria (*Mócsy 1974*, 331, fig. 55); se crede că anumite morminte mai luxoase la Savaria erau creștine;

- în epoca marilor persecuții sunt menționați martiri: la Savaria a fost executat episcopul Quirinus din Siscia (*Mócsy 1974*, 326; *Bratoș 1990*, 512).

III. 3. Pannonia Inferior

- legendele duc, și în acest caz, la începuturile creștinismului în epoca apostolică; sunt și voci care nu sunt de acord (*Kovács 2003*, 113); se presupune că religia creștină a intrat în Pannonia Inferior pe la Aquileia și s-a răspândit mai întâi în regiunea dintre Drava și Sava (*Thomas 1980*, 193); erau atât „ortodocși” cât și eretici (gnostici);

- primele atestări sigure datează de la sfârșitul secolului II p. Chr.; în *Passio Irinaei* este menționată „*ecclesia catholica sirmiensemium*”, în opoziție cu ereticii gnostici marcioniști (*Nagy 1939*, 34); sub Aurelianus, episcopul Venantius din Salona (Dalmația) predica în Pannonia (*Zeiller 1924*, 37); la 284, la Sirmium exista deja comunitate creștină (*Mócsy 1974*, 324; *Párvan 1911*, 30);

- la mijlocul secolului III, sunt numeroase comunități în sudul Pannoniei Inferior la Siscia, Mursa, Cibalae; spre sfârșitul secolului, aici erau și episcopate bine definite; se pare că au fost martiri încă sub Valerianus (*Jarak 1987*, 284);

- se crede că primele persecuții au început prin anul 293 când împăratul Diocletianus a vizitat Pannonia (*DACL*/ 1, 1926, 97); mai numeroși sunt martirii din timpul marilor persecuții: la Sirmium - 18, printre care episcopul Irinaeus, lectorul Fortunatus (*Zeiller 1924*, 53, 128), la Cibalae - lectorul Pollio (*Mócsy 1974*, 326); au fost martirizați și alți episcopi, clerici, fecioare și chiar un tribun (*Jarak 1987*, 284-285);

- la începutul secolului IV a încetat ridicarea dedicațiilor votive păgâne (*Mócsy 1974, 333*).

III. 4. Moesia Superior

- izvoarele literare menționează comunități și episcopi în orașele de pe Dunăre la sfârșitul secolului III: Singidunum, Bononia - episcopul Agaeus, Ratiaria și Naissus - episcopul Gaius (*Mócsy 1974, 326-327*; cf. *Pârvan 1911, 47*);

- cam în aceleași orașe apar și martirii (episcopi și clerici) din epoca marilor persecuții; e. g. Stratonicus și Hermas din Singidunum au fost înecați în Dunăre (*Mócsy 1974, 328*; *Barton 1992, 121*).

III. 5. Dalmația

- anumite pasaje din NT sugerează începuturile creștinismului încă în epoca apostolică (NT Paulus: Epistola către romani 15,19); conform apostolului Luca (NT, Faptele apostolilor, 16,14-15) apare drept creștină o anume Lidia, vânzătoare de purpură din Thyatira; pe la 107, era încă activ episcopul Domnino numit de apostolul Petrus (*Barton 1975, 13*; *1992, 23*); se afirmă că al doilea „val” de episcopi și creștini a venit prin Aquileia (*Barton 1975, 15*); la Salona, comunitatea era condusă de un episcop de la Aquileia, iar papa Gaius (283-296) provenea deja de la Salona (*Bratoș 1990, 510*; *Barton 1992, 112*); Hieronymus din Stridou afirmă că religia creștină era răspândită peste tot în secolul III (*Mirdita 1973, 84*); sunt chiar și inscripții funerare creștine (*Pârvan 1911, 13*); sunt atestați și ereticii gnostici (*Pârvan 1992, 169*);

- martiri sunt atestați numai în epoca marilor persecuții la Salona (presbiter, diacon, clerici, soldați), Aquileia (9), Istria și Emona (7) și câte unul în celelalte orașe - Petentium, Pola etc. (*Bratoș 1990, 511-512*; *Barton 1992, 126*); Crisonogas, creștin din Salona moare ca episcop la Aquileia;

- la începutul secolului IV, sunt inscripții care menționează „*leges christianorum*” (*CIL III 13124 Salona*), atât în ce privește comportamentul față de mormânt cât și ritul funerar (*CIL III, 9508*).

III. 6. Moesia Inferior

- Eusebius (*HE III, 1*) afirmă că apostolul Andrei a primit ca teritoriu de misiune „Scythia”; legende au dezvoltat prezența lui în toate teritoriile din jurul Mării Negre care pot fi integrate în acest termen geografic foarte vag; prezența apostolului nu este confirmată de alte surse, iar localizarea „Scythia” nu este deloc sigură; istoriografia ortodoxă română și-a asumat această legendă privind creștinarea în Dobrogea (parte a Moesiei Inferior), iar prin extensia istorică la toți „daco-romanii” (!); excesele de acest fel au fost privite de la început cu suspiciune, iar în prezent sunt tot mai mult contestate (*Lungu 1992, 298*; *Zugravn 1997, 143-155*); tot între legende se înscrie și informația din sinaxarul Bisericii constantinopolitane în legătură cu hirotonirea de către Andrei a ucenicului său Ampliatius ca episcop de Odessos/ Varna (cf. NT, Epistola către romani 16,8); parțial legendară (dar mai verosimilă) este exilarea episcopului Romei, Clemens, în orașul Chersonesus Tauricae, unde apoi a fost martirizat (*Marucchi 1908, 46*; *Ionescu 1906, 42-43*);

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

- textele lui Origenes (în *Math. Comment.* XXIV, 14), Tertulianus (*Ad. Iud.* VII, 4) și Eusebius (*HE* III 1,1 permit deja să se presupună că în secolul al III-lea existau creștini în provincie;

- epoca marilor persecuții abundă în informații; primii martiri atestați sunt Epictet și Astion din Halmyris în anul 290 (*Popescu 1994*, 80); se crede că prin aceeași ani la Tomis era în funcție episcopul Evangelicus, după care a urmat Ephrem (*Popescu 1994*, 81); numărul martirilor este mare: Tomis - 66, Durostorum – 17, Axiopolis - 25, Noviodunum - 36, Halmyria și Dinogetia - 16, Niculițel - 6 (*Born 2000*, 29; *Pârvan 1911*, 68, nota 328; *Brașiște 1977*, 42-46, 47-49; *Rădulescu-Lungu 1989*, 2589, 2612-2613, 2614-2615; *Zugravu-Sfetnic 1995*, 239-); numărul mare de martiri sugerează un număr și mai mare de creștini;

- discutând problema martirilor, N. Zugravu (*Zugravu-Sfetnic 1995*, 244-246) susține că numărul nu reflectă realitățile istorice; politica de preluare a osemintelor de martiri și transportarea dintr-un loc în altul a dus la coincidența între orașele din Moesia Inferior (de la Durostorum la Noviodunum), confuzii care există și în alte părți;

- tot în Moesia Inferior apar și informații în legătură cu epurarea armatei (*DACL* 11. 1, 1933, 1145-1147), care a dus la martiraje; e. g. la Durostorum soldații Pasicratius și Valentianus, veteranul Iulius;

- numărul mare de localități cu martiri, mormintele, prezența episcopilor sugerează un puternic avânt al creștinismului la sfârșitul secolului III (n. b. în câteva cazuri nume de martiri apărute în martirologii se potrivesc cu cele care apar în inscripții).

III. 7. Barbaricum

Iustinus și Tertulianus afirmă că religia creștină a pătruns și la sarmați (ceea ce nu ar fi de mirare; și ei locuiau în „Scythia”!); și mai clar este textul lui Makarios din Magnesia (*Pippidi 1988 b*, 253-254) care, vorbind despre cei de dincolo de fluviul Istru „care îngrădește întreaga țară a sciților” afirmă că „alți oameni” au auzit cuvântul lui Dumnezeu; dacă luăm în considerare ultimele și cele mai temeinice studii asupra goșilor (*Magomedov 1990; 2001*) și textul lui Philostorgius în acest context (*Ist. Bis* II, 5 cf. *FHDR* II, 1970, 207) în perioada la care ne referim nu au putut ajunge prizonieri romani creștini decât în spațiul locuit de goși la nordul Mării Negre.

IV. Despre caracterul și valoarea surselor creștine scrise existente acum

IV. 1. Legende și izvoarele literare

Se poate constata cu ușurință că în cazul fiecărei provincii aproape, mai ales cele care coincid și cu teritorii naționale moderne, există o tendință a istoricilor (bisericești mai ales) de a împinge începuturile creștinismului în epoca apostolică, fie pe baza legendelor, fie pe baza unor informații vagi, nesigure:

- în ultimul timp tot mai mulți cercetători, fie ei laici, fie istorici din diferitele Biserici elimină ipotezele romantice și legende privind istoria veche a Bisericii;

- analizând mentalitățile din epocă (cf. *Zugravu-Albert 2003*) se poate constata că în societatea romană din secolul I se constată o indiferență totală față de creștinism, ca să nu spunem că domină o confuzie în legătură cu creștinii; abia în secolul III încep a

se sesiza critici la adresa lor, iar la mijlocul acestui secol avem deja o atitudine populară anticreștină; deci abia acum existența Bisericii creștine a devenit vizibilă;

- este însă evident că autorii creștini (apologeții) care au vorbit despre răspândirea creștinismului redau o realitate: Biserica exista de la un capăt la altul al Statului roman; dar existau grupuri izolate și numai datorită strânselor legături între comunități s-a creat impresia că răspândirea este mare.

IV. 2. Alte izvoare scrise

Alte izvoare scrise sunt puține. Și aici ne referim la inscripții, care sunt într-adevăr foarte rare. Ținând cont de faptul că primele manifestări scrise ale creștinismului s-au petrecut în cimitire, ar fi interesant de văzut dacă nu cumva unele inscripții funerare creștine nu pot fi datate mai devreme. În prezent, nu se cunosc inscripții timpurii decât la Aquileia și Salona.

IV. 3. Izvoarele arheologice

1. Izvoarele arheologice, care sunt de fapt obiectul analizei de față, sunt mai numeroase. Ele pot fi împărțite în mai multe grupe. *Fig. 8-8a*

Grupele de obiecte arheologice:

- piese servind la practicile creștine propriu-zise;
- alte piese creștine, inclusiv cele eretice;
- obiecte creștinate prin incizarea sau zgârierea unor simboluri creștine;
- semne de recunoaștere;
- monumente funerare (sarcofage), picturi paretale (care însă nu fac obiectul studiului nostru pentru că nu s-au descoperit în spațiul cercetat acum).

2. Numărul obiectelor din aceste grupe este acum destul de mare (vezi Rep. cap. VI), dar acest număr reflectă un stadiu incipient al cercetărilor. Luat pe provincii, nu este mai mic decât în provinciile creștine, deci acolo unde creștinismul a prins rădăcini mai puternice.

3. Faptul că avem semne de recunoaștere (inele), proces de creștinare al unor obiecte mai ales de uz casnic, dovezi ale schimbărilor de doctrină - chiar izolate fiind - fie ale Bisericii „ortodoxe”, fie ale Bisericii „eretice” constituie un semn al diversificării activităților de cult și de misiune:

a. simbolurile (mai ales cele în formă de cruce și variante ale ei) au fost incizate sau zgâriate mai ales pe obiecte de uz comun, de folosință curentă și în special pe părțile lor rotunde, simbolizând victoria crucii (Isus) asupra lumii întregi (*Fig. 9-10*);

b. simbolurile au fost incizate sau zgâriate pe obiecte de toate tipurile folosite în casă: pentru păstrat lichide sau cereale, pentru preparat mâncare, pentru gătit, pentru băut, pentru servit masă. Nu am neglijat să subliniem că au fost creștinate și opaițele (uneori chiar tiparele de opaițe), discurile pentru joc (*miletis*), greutatele de lut de la războiul de țesut, aplicile de bronz etc. *Fig. 11*.

În această fază, simbolurile cruciforme îl reprezentau pe Isus, atașamentul față de el, identificarea cu el (*Gudea 1991*);

4. Nu avem încă obiecte folosite la serviciul divin (potire, crucifix etc.); nu sunt dovezi în legătură cu materialele consumabile din timpul liturghiei. În schimb avem și

opaițe creștinate care în chip direct țin de cult ca și o serie de vase creștinate care puteau fi folosite în cult.

5. Nu au fost identificate spații de cult. Se poate presupune existența unor biserici-casă acolo unde sunt atestate comunități sigure; în această situație nu putem discuta nimic în legătură cu spațiul de cult sau cu timpul de cult.

6. Putem vorbi, așa cum sugeram și mai sus, de prezența credinței în Fiul lui Dumnezeu și datorită existenței unor simboluri personale ale lui: monograma, imaginea Păstorului celui Bun, imaginea crucificatului etc.

7. Apostolii apar într-un singur caz.

8. În domeniul funerar nu sunt prevederi în NT, deci nu s-au impus obligații speciale încă; putem presupune că s-au perpetuat o parte din practicile funerare păgâne.

9. În legătură cu Fiul lui Dumnezeu, Isus Cristos, cu sacrificiul lui pentru salvarea oamenilor, a început să se răspândească antroponimul Chrestus. În zona de care ne ocupăm s-a constatat prezența unor astfel de nume (*Zugravu-Albert 2003, passim*): Viminacium și Ulpianum în Moesia Superior (*IMS* II, 17, 47, 115, 180; *ILJ* III, 1412), la Tomis, Ad Putea, Histria și Chersonesus în Moesia Inferior (*ISM* I 230, 193 b, 292; N. Dănilă, *Martirologium daco-roman*, București 2003, 26, 54, 66; *AE* 1996, 1359 a).

V. Concluzii

V. 1. Răspândirea creștinismului prin prisma descoperirilor arheologice

a. Putem afirma că ne aflăm într-un stadiu incipient al cercetărilor atât în ce privește informațiile scrise (literare, epigrafice etc.) pe provincii, cât și mai ales, în ce privește descoperirile arheologice (care nu au fost studiate deloc).

b. Nici stadiul de *preparatio evangelica* nu este bine cunoscut; nu se cunosc bine structurile demografice și sociale care să permită identificarea unor grupuri de iudeo-creștini care să fi fost nervul viitoarei religii. Doar în Pannonia se cunosc câteva comunități iudaice (I. Tóth, *Specimena Nova* XI, 1995, 179-186). Nu lipsesc însă dovezi în legătură cu un sincretism iudeo-păgân reprezentat de Theos Hysistos, respectiv Deus Aeternus. S-ar putea vorbi deci chiar de o influențare a mediilor păgâne cu idei iudaice (*Pippidi 1988*, 200) și cu teologiile salvatoare ale unor culte orientale. Acest sincretism existent în provinciile de care ne ocupăm, puternica influență a unor culte soteriologice (mithraice, dolichenice etc.) au putut constitui un fel de bază pentru *preparatio evangelica*.

c. Dacă vom compara descoperirile prezentate de noi cu cele din Palestina (*Bagatti 1950*, 119) sau Siria (*de Buisson 1959*, pl. II-XI) vom constata că avem de a face cu aceleași practici de creștinare a obiectelor și că se folosesc aceleași simboluri. *Fig. 9*.

d. În acest stadiu al cercetărilor, legăturile între datele pe care le sugerează sursele scrise (literare, legende, texte etc.) și realitatea arheologică sunt slabe. Trebuie însă ținut cont de faptul că acum au fost adunate pentru întâia oară astfel de dovezi din aceste provincii. Avem însă modele foarte bune, care folosesc metoda și mijloce

similare (*Finney 1994, 102; Mawer 1995, passim; Migotti 2001, passim*) și care ne dau încredere.

- sursele scrise (legende, texte, etc.) oferă informații destul de bogate, dar sunt foarte nesigure;

- descoperirile arheologice, uneori mai dificil de datat, nu confirmă sursele literare; am putea însă spune că le confirmă pe cele de la Tertulianus, Origenes și Irinaeus din Lyon (vezi hărțile: *Fig. 3-6*).

e. Societatea creștină care se poate reconstitui din datele pe care le avem este încă foarte difuză; este încă un creștinism „discret”, încărcat cu păgânism, dar și cu erezii proprii cum ar fi gnosticismul.

f. În secolele I-III *p. Chr.* ne aflăm într-o epocă în care persecuțiile în această zonă sunt aproape necunoscute; și chiar dacă au existat, au fost sporadice și întâmplătoare. Statul roman a fost pasiv, ba, luându-ne după poziția personală a unor împărați, chiar binevoitor. Mediul creștin general a fost însă puternic, producând misiune. În provinciile puternic creștinate din bazinul M. Mediterane au fost produse și au circulat între 80-200 cel puțin 25 de lucrări creștine importante: *Evangeliiile*; Petru 1. (30), Marcu (50) Matei (90-95), *Păstorul lui Hermas*, *Didabé* (secolul II). Decretul împăratului Gallienus (253-268) din anul 260, care a stopat persecuțiile a decis „restituirea lăcașurilor de cult și a cimitirelor” (*Danielou-Marrou 1963, 240-241*). Cum împăratul conducea la acea dată numai și mai ales provinciile balcanice și illyrice, am putea avea motive să credem că decretul se referea la locașuri de cult din zona studiată de noi acum. Dacă facem apel la unitatea Imperiului realizată prin rețeaua de drumuri (*Fig. 2*), mișcarea mărfurilor și negustorilor, armată etc. nu trebuie să ne mirăm că produsele creștine au ajuns și în zona noastră, iar „misionarii” au declanșat procesul de creștinare.

g. Materialul arheologic pe care l-am adunat și analizat aici este rezultatul, așa cum am mai spus, unei prime faze a cercetărilor sistematice; el pare încă puțin, poate chiar nesigur; s-ar putea să nu existe totală încredere în el; este răspândit în proporții diferite în provinciile studiate atât din cauza cercetărilor arheologice, cât și din cauza sistemului de cercetare al autorilor. Sunt însă evidente câteva direcții de circulație a valorilor creștine: a. dinspre Italia spre Dunăre prin Dalmația și Pannonia Superior/ Inferior; b. dinspre Asia Mică și Siria prin orașele de pe țărmurile Mării Negre (*Fig. 8*).

În câteva cazuri, descoperirile arheologice se suprapun peste „realitățile” oferite de izvoarele scrise. Este acum evident că avem numeroase comunități creștine „ortodoxe” mai ales la orașe; în orașe sunt atestați primii episcopi (Savaria, Gorsium, Siscia, Sirmium, Singidunum, Viminacium, Ratiaria, Scupi); tot atât de evident este faptul că avem mici comunități gnostice; Iustinus îi numește și pe ei creștini. Analiza documentelor a dovedit că aceste comunități de eretici aveau cler propriu (episcopi, prezbiteri); liturghia lor semăna cu cea „ortodoxă”; din aceste motive migrarea spre ei, intrarea în aceste comunități, se făcea cu ușurință (*Dumea 1999; 41*). Piese gnostice descoperite până acum în teritoriul de care ne ocupăm sunt fie cu caracter funerar, fie semne de recunoaștere, cuprinzând formule gnostice cunoscute în vocabularul ereziei și răspândite în tot Imperiul; inscripțiile tipice: Adonai, Abrasax, Iaw Sabaw, Ablanabla

sau reprezentările tipice Abrasax, Delfin cu trident, Serapis, Anoubis etc. sunt și ele aceleași (*Marques-Rivière 1950*, 108-120).

În această situație ni se pare prematur încă să vorbim despre numărul creștinilor în raport cu restul populației. Încercarea făcută acum peste o jumătate de secol de L. Hertling S. J. (*Zeitschrift für Katholische Theologie* 58, 1934, 243-253) nu a putut da o soluție concretă. Până când nu vom avea studii de demografie a fiecărei provincii în parte, la care să se poată referi numărul creștinilor ar fi o acțiune cum spuneam mai sus prematură. Ceea ce este sigur este că ei există aproape peste tot, în orașe mai ales, dar și în așezările civile ale castrelor, în așezările rurale. Erau însă foarte probabil comunități mici. Se manifestau însă pe toate palierele vieții de cult, în viața privată și în cimitire.

V. 2. Date în legătură cu organizarea Bisericii

Informații directe în legătură cu modul de organizare al comunităților sunt greu de extras din descoperirile arheologice. Deci constatările noastre sunt încă pur ipotetice:

- dacă într-o anumită localitate avem descoperiri arheologice de mai multe categorii și din mai multe grupe putem admite, aproape cu certitudine, că a existat o comunitate creștină; iar acolo unde ea a existat în mod cert a fost organizată după „practicile” existente în epocă (*Vintilescu 2001*, 55);

- în localitățile unde, în timpul marilor persecuții, avem episcopi sau preoți putem susține că avem comunitate organizată; așa este cazul comunităților din Dalmația (Salona, Iader), Pannonia Inferior (Poetovio, Sirmium, Siscia, Mursa), respectiv Moesia Inferior (Durostorum, Noviodunum, Tomis, Histria);

- mai putem presupune organizarea bisericescă acolo unde între descoperirile arheologice sunt piese de inventar bisericesc, de altar, sau mobilier de biserică.

V. 3. Despre viața creștinilor

- astăzi și acum este total depășită ipoteza lui Max Sulzberger după care simbolurile: cruce, chrismon și variante ale lor datează numai din secolul IV p. Chr. (*Sulzberger 1925*). Ipoteza a fost valabilă până nu demult când au fost făcute descoperiri care schimbau total datarea. Lucrările teoretice actuale admit faptul că ambele simboluri cu variante ale lor au fost utilizate de timpuriu fiind considerate fie ca reprezentări ale lui Isus, fie semne ale botezului, fie semne ale unui rit de admitere în comunitate (cf. *Gudea 1994; 1995*);

- faptul că în această fază a cercetărilor majoritatea obiectelor creștine sunt piese de uz personal, fie podoabe, fie semne de recunoaștere, fie piese de uz comun creștinate, ne îndeamnă să credem că principalele idei creștine au pătruns rapid și profund în cadrul comunităților și că viața individuală a credincioșilor a căpătat un caracter creștin;

- semnele de recunoaștere, în general inele cu pietre care poartă simboluri, sugerează că persoanele care le purtau se mișcau în interes misionar de la o comunitate la alta sau mai exact dinspre o comunitate spre alta;

- concepția creștină despre lume și viață impunea creștinilor o anume conduită, reguli morale, comportament social, politic chiar, prezența la activitățile Bisericii și un

anumit tip de viață particulară. Toate acestea erau esențial deosebite de acelea ale păgânilor. Relațiile între membrii comunității se bazau pe un fundament juridic nou; instituțiile, legile, modul de viață se deosebeau de cele grecești, romane sau iudaice;

- s-a lansat și a circulat ipoteza că nu există forme timpurii ale artei creștine, respectiv înainte de anul 200; deci s-a presupus o anumită „invizibilitate” socială a creștinismului în societate (*Finney 1994*). Argumentele în favoarea unei atari ipoteze erau: aversiunea față de reprezentări în imagini (moștenire de la iudaism); spiritualitatea săracă din cauza culturii reduse a membrilor. O atare ipoteză va trebui abandonată sau cel puțin tratată selectiv căci: a. pictarea, incizarea sau zgârierea unor simboluri pe pereți de casă, pe vase (cruci, chrismoane, monograme, pești) sunt forme ale artei și au apărut foarte timpuriu; b. sculptarea unor simboluri pe sarcofage sau sculptarea unor reprezentări a fost tot formă a artei; c. complicatele simboluri gnostice și reprezentările adiacente sunt tot semne concrete ale artei creștine;

- este dificil acum de stabilit cine au fost creștinii din zonele de care ne-am ocupat. Putem doar presupune. Trebuie admis peste tot câte un nucleu de orientali sau iudei (*Tóth 1971; Zotović 1966; Todorov 1928*). Dar atunci trebuie presupuși și misionari latini de la Roma. Întrucât multe piese creștine propriu-zise, cele creștinate și semnele de recunoaștere au fost găsite în castre și în așezările lor civile, putem presupune un eșantion de creștini între militari și familiile lor; dar - cum cea mai mare parte din descoperiri provin din mediu civil și mai ales din orașe - trebuie să admitem că de aici s-a recrutat majoritatea creștinilor. Or, aceștia erau bună parte, dacă nu chiar toți, cetățeni romani.

Ca să înțelegem mai bine modul în care credința creștină a pătruns în zone necreștinate în general și în zona noastră în special vom explica trei modele de răspândire a creștinismului:

1. dezvoltare în cercuri concentrice; din Ierusalim, credința creștină s-a extins în zona imediat învecinată (Galileia, Samaria, Iudeea), apoi a trecut spre Syria (Antiochia), iar de acolo în Asia Mică, Egiptus și în orașele de pe țărmul Mării Mediterane. Fiecare regiune care ajungea în contact (sau era vecină) cu o zonă evanghelizată devenea obiect al evanghelizării. Urmând această cale a creștinării, fiecare provincie a Imperiului ajungea la un moment dat în contact cu purtătorii creștinismului. Deci, dacă Evanghelia a fost plantată în provinciile din Asia Mică, Grecia, Macedonia încă în primul secol, la scurtă vreme credința a ajuns și în provinciile de la Dunăre. Acest model presupune o răspândire a credinței care poate fi urmărită cronologic (dinspre interior spre exterior). Urmând modelul este firesc ca provinciile sud-dunărene să fi fost evanghelizate înaintea Daciilor, contribuind apoi la evanghelizarea acestora;

2. plantarea unui „grăunte” de credință creștină într-o zonă situată departe de regiunile deja evanghelizate. Modelul a fost recunoscut în activitatea apostolului Pavel, care „depășește” regiuni întregi în cea de a doua călătorie misionară, pentru a planta „grăuntele” credinței în provinciile europene. De-abia în cea de a treia călătorie misionară s-a oprit la Efes, oraș pe care l-a ocolit anterior (NT, Faptele apostolilor 16; 19). De asemenea același apostol se gândea să meargă în provinciile Hispania (?) trecând peste alte provincii încă neevanghelizate (NT, Epistola către Romani, 15, 28).

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCIIILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

În conformitate cu acest model, ar fi fost posibil ca o regiune mai îndepărtată de centrele creștine mari să cunoască Evanghelia prin contactul cu un germene izolat, înaintea unor regiuni vecine cu primele. Nu trebuia ca misionarii să fie neaparat apostoli sau ucenici de-ai lor, ci persoane creștine care călătoreau sau migrau în regiuni mai îndepărtate (negustori, meseriași, funcționari, militari). Deci „grăunte” al credinței creștine ar fi putut apărea în regiunile studiate de noi și pe această cale. Ne gândim doar la legăturile comerciale ale acestor provincii cu Siria și provinciile din Asia Mică; la deplasările trupelor pentru diferitele acțiuni militare etc.

3. o combinație între modelul 1 și modelul 2. Orice centru deja evanghelizat prin misiune de la distanță devenea imediat focar de răspândire. e. g. orașul Philippi (Macedonia), primul evanghelizat de apostolul Paul în Europa, a devenit la rândul lui centru de misiune (NT, Faptele apostolilor, 16, 17, 18). Același lucru s-a petrecut la Efes, unde apostolul Paul a rămas 3 ani; în acest timp toată regiunea a luat contact cu cuvântul Evangheliei (NT, Faptele apostolilor, 19, 10).

Acceptarea acestor trei modele, fie separat, fie împreună, explică modul de creștinare în zonele de care ne ocupăm acum.

VI. Repertoriul de descoperiri arheologice creștine din provinciile vecine cu Daciile în secolele I-III p. Chr. (pe provincii de la vest la est)

VI. 1. Noricum

1. Ovilava/ Wells; oraș roman; cimitir; statueta de lut a Mariei cu pruncul (?); prima jumătate a secolului II. *Harreither-Pillinger 1999*, 51, nr. 1.

2. Lauriacum Enns; oraș roman; cimitir; inel de bronz cu placă; pe placă a fost incizat chrismonul; secolul IV. *Ub1 1994*, 135; *Harreither-Pillinger 1999*, 57, nr. 15.

3. Lauriacum/ Enns; oraș roman; fragment de vas TS; forma Dragendorf 37; produs la Rheinzabern în epoca antonină; pe peretele lateral sub ova a fost zgâriat un chrismon *Karnitsch 1955*, 68, p1. 10. 1.

4. Lauriacum/ Enns; oraș roman; oliță cu toartă; pe fund a fost incizată o cruce; secolul III. *Ub1 Katalog Enns*, 223-225, IV S-3; *Ub1 1994*, 136. *Fig. 13/ 1.*

5. Lauriacum/ Enns; oraș roman, cimitir; cistă din piatră cu oase de la 31 de martiri; cultul martirilor (?); anul 304 p. Chr. *Barton 1992*, 129-131; *Ub1 1994*, 142

6. Virunum/ Zollfeld; oraș roman (*colonia*); monument funerar cu reprezentarea Bunului Păstor; sfârșitul secolului III. *Barton 1975*, 19; *Barton 1992*, 15-16.

7. Celeia/ Celje; oraș roman (*colonia*); inel de argint cu gemă; inscripție și reprezentare gnostică; secolele II-III p. Chr. *Pârvan 1911*, 26, nota 85.

8. Walsee; așezare romană; țigla pe care a fost incizat un pește. *Tscholl 1978*, 217, Abb. 28; *Ub1 1994*, 133, nr. 6. *Fig. 12.*

9. Lentia/ Linz; oraș roman; oală fragmentară; pe buză au fost zgâriate semnele + I +; nedatat. *Karnitsch 1960*, Pl. 5/ 2.

10. Lentia/ Linz; oraș roman; mortarium fragmentar; pe buză au fost zgâriate semnele X C; nedatat. *Karnitsch 1960*, pl. 6. 1.

11. Emona/ Ljubljana; oraș roman (*colonia*); cimitir; mormânt 7; strachină joasă cu fund plat; în cercul inelului, a fost imprimată o cruce; nedată. *Plesničar-Gec 1972*, pl. II, 1. *Fig. 16. 1.*

12. Emona/ Ljubljana; oraș roman (*colonia*); cimitir, mormântul 214; opaiț; pe fund a fost incizat un chrismon; mijlocul secolului III. *Plesničar-Gec 1972*, Taf. LX. 1 *Fig. 15. 1.*

13. Emona/ Ljubljana; oraș roman (*colonia*); cimitir; opaiț cu decor în relief pe bordură; pe fund a fost zgâriată o cruce; secolul III. *Petru 1972*, 167, Taf. XCVIII. 8.

14. Virunum I/ Magdalenaberg; centru comercial roman: capac cu cruce. cf. *Gudea 1994*, fig. 6. 6. *Fig. 17. 2.*

15. Celeia/ Celje; oraș roman (*colonia*); inel de argint cu gemă; piatra are inscripție și reprezentare gnostică; secolele II-III *p. Chr. Pârvan 1911*, 26, nota 83.

16. Flavia Solva; Leibnitz i. Stmk.; oraș roman (*colonia*); locuința G 36; strachină; pe fund zgâriată o cruce; 150-160 n. Chr. *Grob 1996*; 189, Taf. 15 K20. *Fig. 13.4.*

17-24. Magdalensberg; așezare de comercianți romani; discuri de joc din os; pe discuri s-au incizat semne cruciforme. *Gudea 1995*, 836, 843, Abb 7. *Fig. 20. 1-8.*

25. Walsee; așezare romană, disc de joc din os; pe disc a fost incizat chrismonul. *Gudea 1995*, 843, Abb. 7. *Fig. 20. 9.*

26. Ovilava/ Wells; oraș roman; disc de joc din os; pe una din fețe a fost incizată o cruce. *Gudea 1995*, 843, Abb. 7.

VI. 2. Pannonia Superior

1. Vindobona/ Wien; castru de legiune și *canabae* (devenite *municipium*); fragment de vas TS; bol tip Dragendorf 37; produs la Lezoux/ Gallia, în atelierul lui Anunus pe la 200 *p. Chr.*; pe fund în cercul inelului a fost zgâriată o cruce. *Weber-Hidin 1996*, 144, Taf. 47. 7.

2. Carnuntum/ Petronell; castru de legiune și *canabae* (devenite *municipium*); vas de uz comun; fragmentar; pe fund a fost zgâriat un chrismon; secolul III. *Grünwald 1979*, 65, Taf. 60. 2. *Fig. 13. 2.*

3. Carnuntum/ Petronell; castru de legiune și *canabae* (devenite *municipium*); capac fragmentar; pe mâner a fost incizată o cruce; secolul III *p. Chr. Grünwald 1979*. 65, Taf. 60. 1. *Fig. 17. 1.*

4. Carnuntum/ Petronell; castru de legiune și *canabae* (devenite *municipium*); capac fragmentar; pe mâner a fost incizată o cruce; secolele II-III *p. Chr. Gudea 1995*, 844, Abb. 8 *Fig. 17. 3.*

5. Savaria/ Szombathely; oraș roman; cimitir; ac de bronz pe care s-a incizat un chrismon; secolul III *p. Chr. O. Sosztarita*, in *Frühes Christentum zwischen Rom und Konstantinopel*, Wien, 1990, (litera S).

6. Arrabona/ Győr; castru de trupă auxiliară; așezare civilă și cimitir; gemă gnostică pe avers: zeitatea cu cap de cocoș și Osiris; pe revers inscripția Abrasax; secolul III. *Gesztehy 1998*, 141, nr. 36; *Gesztehy 2001*, 145, nr. 10. *Fig. 28. 5.*

7. Mucsfa; așezare (?); țigla pe care a fost zgâriat un personaj decapitat; martir. *Barton 1992*, 120.

8. Brigetio/ Szöny; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); țigla pe care a fost zgâriat un personaj decapitat; martir. *Barton 1992*, 120.

9. Brigetio/ Szöny; castru de legiune și *cabanae* (devenite *colonia*); gemă gnostică cu reprezentarea lui Abrasax; secolul III *p. Chr. Gesztehy 1998*, 146, nr. 18. *Fig. 28. 1.*

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

10. Brigetio/ Szöny; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); gemă gnostică cu inscripția: IWE AIWWIA IAW; secolul III. *Geszteyi 1998*, 140, nr. 35.
11. Brigetio/ Szöny; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); țigla cu stampilă LEG I AD; peste stampilă s-a scris un text creștin referitor la martiri; sfârșitul secolului III - începutul secolului IV. *Thomas 1974*, 135, Abb. 2.
12. Veszprem (?); gemă gnostică cu inscripție; sec. III. *Geszteyi 1998*, 141, nr. 39.
13. Veszprem (?); gemă gnostică cu inscripție; secolul III. *Geszteyi 1998*, 140, nr. 34.
14. Veszprem (?); gemă gnostică în medalion; reprezentare pe ambele fețe; secolul III. *Geszteyi 1998*, 140, nr. 35-a-b. *Fig. 29*.
15. Poetovio/ Ptuj; oraș roman (*colonia*); fragment de vas TS; tip Dragendorf 37; bol; produs la Rheinzabern; decor în formă de chrismon pe pereții laterali; a doua jumătate a secolului III. *Curk f. a.*, 18, nr. 162, Taf. IX. 15.
16. Poetovio/ Ptuj; oraș roman (*colonia*); cimitir, mormântul 252; opaiț de lut; de disc a fost incizat un crucificat, iar lateral un Chrismon; Z. Kujundić, *Poetvijske nekropole*, Ljuhljana 1982, 16, Taf. 15. *Fig. 15. 3*.
17. Székazard; așezare (?); cimitir roman; sarcofag cu un vas distretum cu inscripție creștină; PIE ZESAIS mijlocul secolului III p. Chr. *Tóth 1994*, 248.
- 18-19. Carnuntum/ Petronell; castru de legiune și *canabae* (devenite *municipium*); discuri de joc din os; pe una din fețe fiecare are zgâriat un chrismon. *Gudea 1995*, 843, Abb. 7. *Fig. 20. 11-12*.

VI. 3. Panonia Inferior

1. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); țigla pe care s-a incizat inscripția SATOR; secolul II, probabil după 107. *Barton 1975*, 20-21; *Barton 1992*, 17-18.
2. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); fragment de vas TS; tip Dragendorf 37; bol; produs în epoca Domitianus-Traianus; în cercul inelului pe fund a fost zgâriată o cruce. *Gabler 1976*, 4, nr. 4.
3. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); disc de joc din os (*miles*); pe revers a fost incizată/ zgâriată o cruce. *Biró 1994*, 217, Taf. LXXIX, nr. 706. *Fig. 21. 1*;
4. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); disc de joc din os; pe una din fețe a fost incizată/ zgâriată o cruce. *Biró 1997*, 217, taf. LXXIX, nr. 707. *Fig. 21. 2*.
5. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); disc de joc din os (*miles*); pe una din fețe a fost incizat/ zgâriat un chrismon. *Biró 1994*, 217, Taf. LXXIX, nr. 708. *Fig. 21. 3*.
6. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); disc de joc din os (*miles*); pe o față a fost incizată/ zgâriată o cruce a Sfântului Andrei. *Biró 1994*, 217, taf. LXXIX, nr. 709. *Fig. 21. 4*.

7. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); disc de joc din os (*miles*); pe o față a fost incizată/ zgâriată o cruce *Biró 1994*, 217, taf. LXXIX, nr. 710. *Fig. 21. 5.*

8. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); disc de joc din os (*miles*); pe una din fețe a fost incizată o cruce. *Biró 1994*, 217, taf. LXXIX, nr. 711. *Fig. 21. 6.*

9. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); disc de joc din os (*miles*); pe una din fețe a fost incizat un chrismon *Biró 1994*, 217, taf. LXXIX, nr. 712. *Fig. 21. 7.*

10. Aquincum/ Budapest; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); disc de joc din os (*miles*); pe una din fețe a fost incizat un chrismon. *Biró 1994*, 217, taf. LXXIX, nr. 713. *Fig. 21. 8.*

11. Intercisa/ Dunaújváros; castru de trupă auxiliară și așezare civilă; descoperire întâmplătoare; gemă gnostică; pe avers inscripția ABLAN(ATHAN)ALBA; pe revers IAW; d=2,8 cm. *Bilkei 1979*, 31, nr. 24. *Fig. 28. 4.*

12. Gorsium/ Tác; oraș roman (*colonia*); gemă gnostică; inscripția ARHPOW/ POMANDA/ PE; secolele II-III *p. Chr. Gesztely 1998*, 140, nr. 32. *Fig. 28. 2.*

13. Gorsium/ Tác; oraș roman; fragment de vas TS; pe fund a fost zgâriată o cruce (a Sf. Andrei); secolul II *p. Chr. Fitz-Bánki-Lányi 1983*, Taf. LXIV, 303. *Fig. 21. 9.*

14. Gorsium/ Tác; oraș roman; fragment de vas TS; în centrul inelului pe fund a fost zgâriată o cruce; secolele II-III *p. Chr. Fitz-Lányi-Bánki 1983*, 201, Taf. LXIV, 303. *Fig. 21. 10.*

15. Gorsium/ Tác; oraș roman (*colonia*) strachină cu fund plat; fragment pe fund a fost zgâriată o cruce; secolele II-IV (după locul de descoperire mai degrabă secolul III *p. Chr. Fitz-Bánki 1990*, 106, nr. 217, Abb. 13, Taf. IX, 217. *Fig. 16. 3.*

16. Gorsium/ Tác; oraș roman (*colonia*); fragment de vas de sticlă; pe partea exterioară a fost zgâriată o cruce; secolul III *p. Chr. Fitz 1980,196*, nr. 520, Abb. 15. 520.

17. Gorsium/ Tác; oraș roman (*colonia*); disc de joc făcut dintr-o bucată de perete de vas; descoperire întâmplătoare în sectorul 120/ 655; d=6 cm; pe o față a fost zgâriată o cruce; secolele I-IV *p. Chr. Fitz-Bánki 1990*, 131, nr. 558, Abb. 24, Taf. XXXVI, 558.

18. Gorsium/ Tác; oraș roman (*colonia*); sectorul 265/ 800 clădire din secolul III (numerotată XL); disc de joc din lut (făcut anume); d=1,7 cm; pe o față a fost incizat simbolul criptografic al lui Cristos. *Bánki-Fitz 1990*, 131, nr. 561, Abb. 24, Taf. XXXVI, 561.

19. Intercisa/ Dunaújváros: castru roman și așezare civilă; gemă gnostică; pe avers reprezentarea lui Abrasax; pe revers inscripția ABLA/ ATHAN; secolul III *p. Chr. Gesztelyi 1998*, 140, nr. 34.

20. Intercisa/ Dunaújváros: castru roman și așezare civilă; fund de vas; în exterior a fost incizat un chrismon; nedatat. *Vizy 1969*, 87-100, Abb. 4/ 11. *Fig. 14. 1.*

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

21. Intercisa/ Dunaujváros: castru roman și așezare civilă; fund de vas; pe partea exterioară a fost zgâriat un chrismon; secolele II-III p. Chr. *Visy 1969*, 87-100, Abb. 4/ 12.

22. Intercisa/ Dunaujváros: castru roman și așezare civilă; fund de vas; pe exterior în cerc a fost zgâriată o cruce; secolele II-III p. Chr. *Visy 1969*, 87-100, Abb 5/ 8. Fig. 14. 3.

23. Intercisa/ Dunaujváros: castru roman și așezare civilă; fund de vas; pe exterior în cerc a fost zgâriată o cruce; secolele II-III p. Chr. *Visy 1969*, 87-100, Abb. 5/ 9. Fig. 14. 4.

24. Intercisa/ Dunaujváros: castru roman și așezare civilă; fund de vas; în exterior, în cerc, a fost zgâriată o cruce; secolele II-III p. Chr. *Visy 1969*, 87-100, Abb. 5/ 10. Fig. 14. 5.

25a-e. Intercisa/ Dunaujváros: castru și așezare civilă; cinci funduri de vas pe care au fost zgâriate cruci; secolele II-III *Visy 1969*, 87-100. Fig. 14/ 6-10.

26-28. Gorsium/ Tác; oraș roman (*colonia*); disc de joc din os; pe câte o față are fiecare câte o cruce incizată; secolele II-III. *Gudea 1995*, 843, Abb. 7. Fig. 20. 13-15.

29-33. Intercisa/ Dunaujváros: castru roman și așezare civilă; cinci discuri de joc din os; pe fețe au incizate chrismon 29-30; inscripția Cristos (31) și cruce (32-33). *Gudea 1995*, 843, Abb. Fig. 20. 16-20.

34. Matrica/ Szászhalombatta; castru, așezare civilă și cimitir; din cimitir provine un vas TS; bol de tip Dragendorf 37; atelierele din Lezoux; Paternus; între 145-190; pe fund, în cerc inelului a fost zgâriat un chrismon; secolul III p. Chr. *Topal 1981*, 54-55, pl. LI, mormânt 165. Fig. 14a.

35. Mursa/ Osjek; oraș roman (*colonia*); inel de aur; pe placă și capetele verigi inscripția VT(e)R(e) AVG(e) FEL(ix); secolul III p. Chr. *Pinterović 1965*, 49, nr. 32. Fig. 24. 6.

36. Sirmium/ Sremska Mitrovica; oraș roman (*colonia*); fragment de vas 75; bol; produs în Galia de sud; epoca flaviilor; pe fund, în centrul inelului de sprijin a fost zgâriată o cruce; secolele II-III p. Chr. *Bruckner 1981*, 58, pl. 5/ 7 Taf 2/ 98. Fig. 13/ 3.

37. Sirmium/ Sremska Mitrovica; oraș roman (*colonia*); fragment de vas TS; nedeterminabil; pe fund, în exterior, șampilă și pește și două cruci zgâriate; secolul III p. Chr. *Bruckner 1981*, 63 pl. 18/ 1 = Taf 2/ 99.

38. Beške; așezare romană; cimitir din secolele III-IV (220-380 p. Chr.) opaiț; fragment din care s-a păstrat fundul; pe fund a fost incizată o cruce. *Manoilović 1987*, 54, mormânt 81, pl. 43/ 81. Fig. 15/ 2.

39. Beške; așezare romană; cimitir din secolele III-IV (220-380 p. Chr.) mormântul nr. 54; inel de bronz; pe discul patruleter a fost zgâriată o cruce de tip X. *Manoilović 1987*, 52, pl. 34. 12.

40. Beške; așezare romană; cimitir din secolele III-IV (220-380 p. Chr.), mormânt nr. 60; inel de bronz cu disc patruleter; pe disc a fost zgâriat un chrismon. *Manoilović 1987*, 54, pl. 36. 8. Fig. 24. 2.

41. Fertőrákos; așezare rurală (?); capac; pe capul mânerului a fost zgâriată o cruce. cf. *Gudea 1995*, 844, Abb. 8. Fig. 17. 4.

VI. 4. Moesia Superior

1. Smederevo/ Dobridol; castru roman și așezare civilă; lampă de bronz în formă de corabie; inscripția: DOMU IN DEI TERMOGENES VOTUM FECIT; secolul III *p. Chr.*; pe pereții laterali ai corabiei, scene cu pești schițând povestea lui Jonas. *IMS I*, 89-90, nr. 83. *Fig. 19a. 2.*

2. Vincea/ Smederevo/ Dobridol; castru și așezare civilă; cimitir; sarcofag de plumb; inscripție creștină și simboluri incizate: AVR +(cruce) IIII +(cruce)III; sfârșitul secolului III *p. Chr.* *Golubović 2002*, 630, 636, *fig. 2.*

3. Seona/ Komendol; castru și așezare civilă; cărămidă cu inscripție incizată (înainte de ardere); inscripția: eutixitia antropou (= bucurați-vă oameni); sec. III *p. Chr.* *IMS I*, 89-90, *fig. 84.*

4. Slatina; așezare romană; sarcofag de plumb; pe peretele lateral a fost incizată/ zgâriată o cruce; sfârșitul secolului III *p. Chr.* *Golubović 2002*, 630, 636, *fig. 1.*

5. Viminacium/ Kostolac; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); inel de aur cu gemă din cornalină; pe gema a fost incizat un delfin încolăcit pe un harpon în formă de cruce; secolul III *p. Chr.* *Popović 1993*, 78, nr. 33. *Fig. 32. 3.*

6. Viminacium/ Kostolac; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); inel de aur cu gemă din opal; pe gemă au fost incizate literele: eutyx zesais (vivas in deo); a doua jumătate a secolului III *p. Chr.* *Popović 1993*, 78, nr. 34.

7. Viminacium/ Kostolac; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); sarcofag de plumb. pe capac și fețele scurte au fost incizate chrismoane; secolul III *p. Chr.* *Spasić-Djurić 2002*, 53, *fig. 33. Fig. 36.*

8. Translederata/ Ins. Sapaja; castru roman și așezare civilă; greutate de război din lut ars; pe bază a fost incizată o cruce. *Dimitriević 1983*, 29-63, Taf. IX. *Fig. 16. 2.*

9. Diana/ Karataš; castru roman și așezare civilă; fund de vas TS; bol; forma Dragendorf 37; produs în epoca Domitianus-Traianus; *Kondić-Zvetičanin 1993*, 51, pl. 2/ 12 =59, nr. 128.

10. Ratiaria/ Arcar; oraș roman (*colonia*); cercel de argint cu pandantiv în formă de secure; pe partea de sus a pandantivului a fost zgâriat un chrismon; secolul II *p. Chr.* *Muz. Sofia. Ruseva-Slokoska 1991*, 131, nr. 71. *Fig. 24. 5.*

11. Scupi/ Skoplje; oraș roman (*colonia*); cărămidă cu inscripție și simboluri creștine; secolul III *p. Chr.* *IMS I*, nr. 185.

VI. 5. Dalmația

1. Salona/ Split; oraș roman (*colonia*); inscripție funerară creștină; secolul III *p. Chr.* *CIL III*, 8752. cf. *Pârvan 1911*, 15-17.

2. Salona/ Split; oraș roman (*colonia*); inscripție funerară care menționează doi episcopi; secolul III *p. Chr.* *CIL III*, 9519-9550.

3. Salona/ Split; oraș roman (*colonia*); inel de argint; pe disc și pe verigă inscripția: VTERE FELIX VIVAS. *DACL I*, 1, 1924, 2198.

4. Salona/ Split; oraș roman (*colonia*); inel de aur cu disc; pe disc inscripția V(tere) F(elix). *CIL III*, 10 1898; *DACL I*, 1, 1924, 2198.

5. Salona/ Split; oraș roman (*colonia*); inel de argint cu disc; pe disc inscripția V(tere) F(elix). *CIL*, III, 10189,9; *DACL I*, 1. 1924, 2198.

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

6. Lopac; așezare romană; gemă gnostică. *CIL* III, p. 2175; *Pârvan 1911*, 26.
7. Ladjevina/ Sarajevo; așezare romană; gemă gnostică cu inscripție IAW ABRASAX AILOE ADONE; secolul III p. Chr. *Pârvan 1911*, 26, nota 84.
8. Sibernik-Donje Pole; așezare romană(?); fund de vas patrulater din sticlă; pe fund, din turnare, cruce latină. *Fadič 2000*, 184, Taf. 2/ 5. *Fig. 35. 1.*
9. Iader/ Zadar; oraș roman; fund de vas patrulater din sticlă; pe fund, din turnare, chrismon; secolul III p. Chr. *Fadič 2000*, 184, Taf. 2/ 4. *Fig. 34. 1.*
10. Iader/ Zadar; oraș roman; fund de vas patrulater din sticlă; pe fund, din turnare, monograma criptografică a lui Cristos; secolul III p. Chr. *Fadič 2000*, 185, Taf. 2/ 3. *Fig. 34. 2.*
11. Sibernik; așezare romană (?); fund de vas patrulater din sticlă; pe fund, realizată din turnare, o cruce; sfârșitul secolului III p. Chr. *Fadič 2000*, 185, Taf. 1/ 1. *Fig. 34. 3.*
12. Bribir/ Varvaria; oraș roman; fragment de vas patrulater din sticlă; pe fund, realizat din turnare, monograma criptografică a lui Cristos; secolul III p. Chr. *Fadič 2000*, 185, Taf. 1/ 2. *Fig. 35. 2.*

VI. 6. Moesia Inferior - pars bulgarica

1. Butovo; așezare romană (centru de olari); opaț cu simbolul lui Cristos incizat pe disc în pasta moale; secolul III p. Chr. *Sultov 1976*. cf. B. Tsončev, *BLAB* 8, 1934, 456-457, fig. 278. *Fig. 18. 3.*
2. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); opaț cu chrismon incizat pe disc; secolul III p. Chr. *Čičkova 1987*, 162, nr. 72, pl. VIII, 71. *Fig. 19. 1.*
3. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); opaț cu chrismon incizat pe disc; secolul III p. Chr. *Čičkova 1987*, 162, nr. 72, pl. VIII, 72. *Fig. 19. 2.*
4. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); opaț cu chrismon incizat pe disc; secolul III p. Chr. *Čičkova 1987*, 161, nr. 74, pl. IX, 74. *Fig. 19. 3.*
5. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenită *colonia*); opaț cu chrismon incizat pe disc; *Čičkova 1987*, 161, nr. 77, pl. IX, 77. *Fig. 19. 4.*
6. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenită *colonia*); opaț cu chrismon incizat pe disc; secolul II-III p. Chr. *Čičkova 1987*, 171, nr. 78, pl. IX, 78. *Fig. 19. 5.*
7. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenită *colonia*); opaț cu cruce incizată pe disc; secolul III p. Chr. *Čičkova 1987*, 161, nr. 80, pl. IX, 80. *Fig. 19. 6.*
8. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); opaț cu canal și cruce incizată pe fund; secolul III p. Chr. *Čičkova 1987*, 163, nr. 94, pl. X, 94.
9. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); opaț cu cruce incizată pe fund; secolul III p. Chr. *ArchWarsz* XXVI, 1975, 142, fig. 41. *Fig. 18. 2.*
10. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenită *colonia*); opaț cu chrismon zgâriat pe fund; secolul III p. Chr. *ArchWarsz* XXXIII, 1984, 98, fig. 21. *Fig. 18. 1.*

11. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); gemă creștină; pe piatra de cornalină au fost incizați doi pești atârând de o ancoră; secolele II-III *p. Chr. Milčeva 1981, 287.*

12. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenită *colonia*); gemă gnostică: reprezentare umană și text nedescifrabil (pe avers); *Milčeva 1975, 126-127, Abb. 4a-b. Fig. 32. 1.*

13. Fără loc de descoperire; Muzeul Național Sofia; gemă creștină cu reprezentarea Bunului Păstor; secolul III *p. Chr. Ovčarov-Vaklinova 1978, fig. 143.*

14. Pliska; așezare rurală; gemă gnostică din carneol; cu cruce pe avers, inscripție gnostică și chrismon pe revers; secolul III *p. Chr. Ovčarov-Vaklinova 1978, fig. 141.*

15. Fără loc de descoperire; Bulgaria; gemă gnostică din crisopraz; pe revers inscripția ANOX TO REKTAROFEITA; pe avers altă inscripție: NABIZKINYA TITANCHNOUMIZ (= îndrumătorul meu este Chnoubis/ Amon); produs al gnosticilor creștini din grupa lui Simon Magul. secolul II *p. Chr. Milčeva 1981, 87-88, nr. 263; Al. Milčeva, Arb. Sofia 10. 3, 1968, 24-S. Sanie, SCIV 37. 1, 1986, 79-82 nr. 2, fig. 4. Fig. 30. 1.*

16. Fără loc de descoperire; Bulgaria de nord; gemă gnostică din jaspis; pe avers șarpele leocefal; pe revers inscripția AGENIANORT (= Set Iaw lumina mea); formulă de credință; secolul III *p. Chr. Milčeva 1981, 88, nr. 264; S. Sanie, SCIV A 37. 1, 1987, 82-83, nr. 2. Fig. 30. 2.*

17. Fără loc de descoperire; Bulgaria de nord; gemă gnostică din jasp; pe avers copilul Harpocrates pe frunză de lotus; pe revers inscripția XIBRABEY (= Domnul a făcut); expresie de credință; secolul III *p. Chr. Milčeva 1981 88, nr. 265; S. Sanie, SCIV A 37. 1, 1987, 83-84, nr. 4. fig. 3a-b. Fig. 30. 3.*

18. Novae/ Svistov; castru de legiune și *canabae* (devenite *colonia*); inel de bronz cu două cruci zgâriate pe placă; secolul III. *ArchWarsz XXXVI, 1987, 100, Abb. 16. Fig. 24. 1.*

19. Goznitta; district Lovetz; la vest de Nicopolis ad Istrum; probabil așezare; descoperire întâmplătoare; inel de aur cu placă rotundă; pe placă a fost incizată inscripția VT(ere) FEL(ix); secolul III *p. Chr. Ruseva-Slokoska 1991, 165, nr. 182. Fig. 24. 4.*

VI. 7. Moesia Inferior - pars romena

1. Histria/ Tariverdi; oraș fortificat (*colonia*); amforă fragmentară; pe fragment s-a păstrat un pește pictat; secolele II-III *p. Chr. Lungu 1992, 303; Popescu 1994, 80.*

2. Tomis/ Constanța; oraș fortificat (*colonia*); necropolă: opaiș de lut; pe fund au fost zgâriate trei monograme criptografice a lui Cristos (reprezentând Sfânta Treime); secolul III *p. Chr. Rădulescu-Lungu 1989, 2565-2566, fig. 1; Lungu 1992, 303. Fig. 19. 7.*

3. Tomis/ Constanța; oraș fortificat (*colonia*) și necropolă; opaiș de lut; pe fund au fost incizați doi pești; așezați orizontal (față de axa piesei) unul peste altul; ultimul sfert al secolului II *p. Chr. Rădulescu-Lungu 1989, 2565, fig. 2; Lungu 1992, 303. Fig. 19. 8.*

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

4. Tomis/ Constanța oraș fortificat (*colonia*); necropolă; stelă funerară cu epitaf metric; textul menționează o „schimbare de doctrină” a decedatei; noua doctrină a fost considerată religia creștină; secolul III p. Chr. *Barnea 1985*, 217-218.

5. Tomis/ Constanța; oraș fortificat (*colonia*); necropolă; nișă de monument funerar; inscripție grecească; reprezentări: porumbel, pește și monograma lui Cristos; secolele III-IV p. Chr. *Pârvan 1911*, 62.

6. Tomis/ Constanța; oraș fortificat (*colonia*); necropola de vest; mormânt de inhumatie: orientare est-vest; fără inventar; secolul II p. Chr. M. Bucovală-Cecilia Pașca, *Pontica XXV*, 1992, 270.

7. Tomis/ Constanța; oraș fortificat (*colonia*); săpătură de salvare în oraș; opaiț de lut; pe bordură a fost incizată în pasta crudă o cruce de tip grec; pe fund au fost incizate un delfin și un porumbel; secolul III p. Chr. *Băjenaru 2003*, 217-223. *Fig. 19a. 1.*

8. Tomis/ Constanța; oraș fortificat (*colonia*); opaiț de lut; pe disc a fost zgâriată monograma lui Cristos; pe bordură o ramură de măslin; secolul III p. Chr. Cf. *DACL* 15. 1, 1950, 143.

9. Tomis/ Constanța; oraș fortificat (*colonia*); gemă din cornalină descoperire întâmplătoare; fața ușor deteriorată (aversul); pe față a fost incizată o crucificare (Isus), iar de-o parte și de alta a crucii câte 6 apostoli; inscripție cu litere grecești; de la dreapta spre stânga IXTYYS; secolele II-III p. Chr. *DACL croix*, 3049, fig. 3357; *Niculae 1977*, 26-27; *Barnea 1979*, 92 pl. 28. 1; *Popescu 1976*, 89-90, nr. 53 (dar o datează în secolul IV p. Chr.). *Fig. 26. 1.*

10. Tomis/ Constanța; oraș fortificat (*colonia*); descoperire întâmplătoare; inel de bronz cu gemă; pe gemă o reprezentare gnostică Chnoubis: șarpele cu cap de leu; secolul III p. Chr. *Ocheșanu 1971*, 304, fig. 1-2. *Fig. 31. 2.*

11. Tomis/ Constanța; oraș fortificat (*colonia*); cimitir; stelă funerară; cu simboluri tipic creștine: ramură de măslin, pentagramă; secolul III p. Chr. *Barnea 1962*, 261-262, fig. 7.

12. Odessos/ Varna; oraș fortificat; inel de bronz cu placă; pe placă a fost zgâriată o cruce; secolele II-III p. Chr. *Pillinger-Mincev-Georgiev 1994*, 18.

13. Barboși/ Galați; castru roman și așezare civilă; placă votivă de lut sau negativ de tipar (?); pe placă a fost imprimat prin turnare un personaj uman în picioare, cu cap de măgar; secolele II-III p. Chr.; caricatură anticreștină; *Sanie 1981*, 2, pl. 22 bis. *Fig. 27.*

14. Barboși; castru roman și așezare civilă; necropolă; mormânt creștin din epoca lui Claudius II Gothicus, datat cu monete; trei amfore, opaiț, fibulă de aur cu inscripția INNOCENS; *Barnea 1989*, 167; *Dănilă 1987*, 66, nr. 6; *Teodoru 1999*, 119, fig. 1,8. *Fig. 25. 1.*

15. Barboși; castru roman și așezare civilă; cruce de sidef, descoperită în așezarea civilă (împreună cu monete de la Elagabalus); secolul III p. Chr. *Sanie 1981*, 220, pl. 2. 1; *Dănilă 1987*, 65, nr. 3; *Barnea 1989*, 167. *Fig. 25. 2*

16. Barboși; castru roman și așezare civilă; pandantiv din os cu cruce ajurată; h=2,00 cm; descoperită în castru împreună cu monetă de la Alexander Severus; *Barnea 1989*, 167, fig. 1. *Fig. 25. 3.*

17. Barboși; castru roman și așezare civilă; amforă cu inscripție incizată MT-MP și monograma chi-ro; secolul III *p. Chr. Dragomir-Sanie 1977*, 118-119; *Barnea 1979*, 166; *Sanie 1981*, 220, nr. 2, pl. 36. 10; *Dănilă 1987*, 67, nr. 7.

18. Barboși; castru roman și așezare civilă; țigla fragmentară: 36x23,5x2 cm; pe fața fină au fost incizate o cruce gammata și un text cursiv (nedeslușit); este prima atestare de crux gammata în secolele II-III *p. Chr.* în acest teritoriu; S. Sanie, *SCIVA* 37. 1, 1987, 86.

19. Dinogetia/ Garvăn; fortificație romană și așezarea ei civilă; gemă gnostică, pe avers reprezentat Abrasax; inscripție ilizibilă; secolul III *p. Chr. Barnea 1970*, 110, pl. 37. 1; *Lungu 1992*, 304; *Popescu 1994*, 80. *Fig. 31. 1.*

20. Capidava/ Cadichioi; castru roman și așezare civilă; inel de bronz cu gemă; pe gemă a fost incizat un chrismon; secolul III *p. Chr. Lungu 1992*, 303.

21. Troesmis/ Turcoaia; castru de legiune și *canabae* (devenite *municipium*); vas fragmentar; se păstrează fundul; pe fund ștampilă în formă de labă de picior uman; în interiorul ștampilei a fost zgâriată o cruce; secolul III *p. Chr. Opați 1977*, 359, nr. 83, pl. XVI. 1.

22. Dobrogea; fără localitate de descoperire; colecția Orghidan din București; inel de aur cu gemă; pe aversul pietrei inscripție creștină: ADIVTO A CVSTOD; secolele II-III *p. Chr. V. Laurent, BSN XXIV*, 1943, 251-255.

VI. 8. Moesia Inferior - pars scythica

1. Olbia; Parutino, Ucraina; oraș fortificat; gemă gnostică cu reprezentarea lui Serapis și inscripție Abrasax; secolele II-III *p. Chr. Kobilina 1978*, 176, nr. 46. *Fig. 33. 3.*

2. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat, gemă gnostică; secolul III *p. Chr. Kobilina 1978*, 179, nr. 57. *Fig. 33. 2.*

3. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; Ucraina; oraș fortificat; gemă gnostică; pe avers reprezentat Abrasax în picioare cu bici și scut; pe revers inscripția Abrasax; secolul III *p. Chr. V. M. Zubar, Nekropoli Heroneses Tavrîčeskogo. I-IV v. n. e. Kiev*, 1982, 108-109, *Fig. 74. 17* = *Solomonik 1973*, 59.

4. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; Ucraina; oraș fortificat; vas de lut fragmentar; pe fund a fost zgâriată un chrismon; secolele II-III *p. Chr. Solomonik 1984*, 33, pl. III, nr. 44. *Fig. 22. 5.*

5. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; Ucraina; oraș fortificat; vas de lut fragmentar; pe fund a fost zgâriată o cruce; secolele II-III; *Solomonik 1984*, 41, pl. V. 92. *Fig. 22. 3.*

6. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; vas fragmentar cu fund inelar; peste inel și fund a fost zgâriată o cruce *Solomonik 1984*, 41, pl. 9. *Fig. 22. 2.*

7. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; vas de lut fragmentar; fund inelar; pe fund a fost zgâriată crucea Sfântului Andrei; secolele II-III *p. Chr. Solomonik 1984*, 88, pl. XLI, 447. *Fig. 22. 4.*

8. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; vas de lut fragmentar; pe fund a fost zgâriată o cruce mică; *Solomonik 1984*, 88, pl. XLVI, 446.

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

9. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; strachină cu torți; pe fund a fost zgâriată crucea Sfântului Andrei; secolele II-III p. Chr. *Solomonik 1984*, 89, pl. XLVI, 450. *Fig. 22. 1.*

10. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; vas de lut fragmentar; pe fund a fost zgâriată o cruce combinată cu ancoră; secolele II-III p. Chr. *Solomonik 1984*, 87, pl. XLVI, 438. *Fig. 23. 1.*

11. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; vas de lut fragmentar; pe fund a fost zgâriat un pește; secolele II-III p. Chr. *Solomonik 1984*, 87, pl. XLVI, 435. *Fig. 23. 2.*

12. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; vas fragmentar; pe fund a fost zgâriată o cruce; secolele II-III p. Chr. *Solomonik 1984*, 40, pl. VI, 79. *Fig. 23. 3.*

13. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; strachină fragmentară cu fund inelar; pe fund în interiorul inelului a fost zgâriată o cruce; *Solomonik 1984*, 61, pl. XII, 225; *Fig. 23. 4.*

14. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; strachină fragmentară; pe fund a fost zgâriat un cerc neregulat în care a fost plasată și o cruce zgâriată; secolele II-III p. Chr. *Solomonik 1984*, 41, pl. II. 94. *Fig. 23. 5.*

15. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; vas (farfurie) pe fund, în interior, a fost zgâriat un chrismon; secolele II-III p. Chr. *Solomonik 1984*, 43, pl. XIII, 105. *Fig. 23. 6.*

16. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; gemă gnostică; pe avers reprezentarea lui Abrasax; pe revers inscripția Abrasax; secolele III-IV p. Chr. *Kobilina 1978*, 210, nr. 53. *Fig. 32. 2.*

17. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; gemă gnostică; pe avers reprezentat Abrasax; pe revers inscripția IAW; secolul III p. Chr. *Kobilina 1978*, 177, nr. 50. *Fig. 33. 1.*

18. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; gemă gnostică fragmentară; pe avers parte din reprezentarea lui Abrasax; pe revers inscripție M IAW-ABLA; secolul III. *Kobilina 1978*, 177, nr. 51. *Fig. 33. 4.*

19. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; gemă gnostică fragmentară; pe avers parte din reprezentarea lui Abrasax și inscripție ilizibilă; pe revers reprezentare neclară; secolul III p. Chr. *Kobilina 1978*, 210, nr. 52.

20. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; gemă gnostică; *Kobilina 1978*, 179, nr. 54.

21. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; gemă gnostică; secolele II-III p. Chr. *Kobilina 1978*, 179, nr. 55.

22. Chersonesus Taurica/ Sevastopol; oraș fortificat; gemă gnostică; secolul III p. Chr. *Kobilina 1978*, 179, nr. 56.

VI. 9. Regatul Bosporan

1. Nimfeia/ Geroevka; oraș fortificat; cimitir; mormânt B 11; strachină cu fund inelar; pe fund a fost zgâriat o cruce; secolele II-III p. Chr. *Grač 1999*, 277, fig. 137. 6.

2. Nimfeia/ Geroevka; oraș fortificat; cimitir; mormânt de femeie; vas de sticlă, pe fund a fost zgâriată o cruce; secolul III p. Chr. *Grač 1999*, 96.

3. Novo Otradnoe; așezare (?); gemă creștină; pe avers a fost incizată o cruce latină; de brațele laterale atârână doi pești cu capul în sus; secolele II-III p. Chr. *Antičnie* 1984, 316, pl. CXX Va; *Maiko* 2002, 137-138, fig. 1-2. Fig. 26. 2-4.

VII. Abrevieri și bibliografie

Izvoare

- AÉ *L'Année Épigraphique*, Paris
- Boer 1948 W. de Boer, *Scriptorum paganorum I-IV saec. de christianis testimonis*, Leiden 1948
- Bettenson 1956 H. Bettenson, *The early Christian Fathers. A selection from the writings of the Fathers from St. Clemens of Rome to St. Anastasius*. Edited and translated by... Oxford 1956
- Dihel 1925/ E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae*, I/ III Berlin 1925/ 1931
- Eusebius HE *Eusebii opera*. Ed. I. H. Heinkel, R. Helm, Th. Mommsen, K. Mars, Berlin-Leipzig, 1902/ 1956
- Gondi 1968 G. Gondi SJ FI, *I monumenti cristiani dei primi sei secoli. I. Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920 (1968)
- Harreither 1993 E. Harreither, *Archäologische und literarische Quellen zu den Martyrern der Provinz Scythia Minor*. Mit einen Anhang: textkritische Erstausgabe der passio Epicteti et Astionis, Wien 1993
- Klein 1993 R. Klein (Hrag.). *Das frube Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*. Eine Dokumentation. 1. Die Christen im heidnischen Staat, Darmstadt (1993)
- ILJ *Inscriptiones Latinae quae in Jugoslavia inter annos MCMXL et... repertae et editae sunt*. Ed. A. Et. J. Šašel, Ljubljana 1963
- IMS *Les inscriptions de Mésie Supérieure*, Beograd
- ISM *Inscripțiile din Scythia Minor*, București
- Origenes *Origenes Werke*. Ed. E. Klostermann, Leipzig 1933
- Philostorgius Philostorgius, *Istoria bisericească (FHDR II; 1970)*
- Popescu 1976 Em. Popescu, *Inscripții grecești și latine din secolele IV-XII descoperite în România*. Culese, traduse în românește, însoțite de indici și comentate de... București 1976
- Scripta 2003 *Scripta contra christianos în secolele I-II*. Texte și comentarii. Traduceri inedite din greacă și latină de M. Alexianu și Roxana Curcă. Editori N. Zugravu – O. Albert, Iași 2003
- Lactantius Lactantius, *de mortibus persecutorum*. Traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cl. Arieșan, Timișoara 2000
- ### Atlase
- Martin 1987 J. Martin, *Atlas zur Kirchengeschichte*. Die christliche Kirche in Geschichte und Gegenwart, Freiburg (1987)

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCIIILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

- Meer-Mohrmann 1959 F. van der Meer-Christine Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Gutereloh (1959)
Mohrman 1960 Christine Mohrman, *Atlas de l'antiquité chrétienne*, Paris-Bruzelles 1960

Lucrări de istorie a provinciilor dunărene din jurul celor trei Dacii

- Gerov 1948-1950 B. Gerov, *Romanizmat meĵdu Dunava i Balkana*, I. Ot Avgust do Hadrian; II. Ot Hadrian do Konstantin Veliki, Sofia 1948-1950
Lippold-Kirsten f. a. A. Lippold - E. Kirsten, *Donauprovinzen*, in *RAC* 4, 1959, 147-189
Landesaustellung ***, *Landesaustellung. Die Römer an der Donau. Noricum und Pannonien* (Wien 1973)
Magomedov 1990 B. Magomedov, Siedlungen der Černjachov-Kultur, in Gomolka-Fuchs (Hrsg.), *Die Sântana-Cernjachov-Kultur. Akten des internationalen Kolloquiums in Caputh 1995*, Bonn 1999, 69-77
Magomedov 2001 B. Magomedov, *Černjabovskaia kultura. Problema etnosa*, Lublin 2001
Mirković 1968 M. Mirković, *Rimski gradovi na Dunavu u Gornjoj Mezĵji*, Beograd 1968
Mócsy 1970 A. Mócsy, *Gesellschaft und Romanisation in der römischen Provinz Moesia Superior*, Budapest 1970
Mócsy 1974 A. Mócsy, *Pannonia and Upper Moesia*, London 1974
Pippidi 1988 D. M. Pippidi, Pontul stâng în secolele I-III e. n. în D. M. Pippidi, *Studii de istorie și epigrafie*, București 1988, 241-252
Poulter 1983 A. G. Poulter (Ed.), *Ancient Bulgaria. Papers presented to the International Symposium on the ancient history and archaeology of Bulgaria* (Nottingham 1983)
Vulpe 1976 R. Vulpe, Les populations sud-orientales de l'Europe et l'Empire Romain, in R. Vulpe, *Studia Thracologica*, București 1976, 180-198
Vulpe 1976 a R. Vulpe, Colonies et municipes de la Mésie Inferieure, in R. Vulpe, *Studia Thracologica*, București 1976, 289-314
- Lucrări generale privind religiile păgâne**
- Turcan 1988 R. Turcan, *Religion romaine*, Leiden 1988
Turcan 1998 R. Turcan, *Culte orientale în lumea romană*. Traducere de M. Popescu, București 1998

Lucrări privind religiile păgâne în provinciile dunărene

- Bodor 1989 A. Bodor, Die griechisch-römischen Kulte der Provinz Dacia und das Nachwirken des einheimischen Tradition, in *ANRW* II, 18. 2, 1989, 1077-1164
Kenner 1973 Hedwig Kenner, Die Götterwelt der Römerzeit an der Mittleren Donau, in *Römer an der Donau. Noricum und Pannonien*, Wien 1973, 95-103

- Thomas 1980 Edith B. Thomas. Religion, in *The archaeology of Roman Pannonia*, Budapest-Laxington 1980, 177-206
- Tóth 1971 I. Tóth, Adatok a pannoniai keleti kultusok történetéhez, *Folia Archaeologica* 22, 1971, 41-52
- Sanie 1981 S. Sanie, *Culte orientale în Dacia romană*, București 1981
- Todorov 1928 I. Todorov, *Paganizmat v Dolna Mizija prez pärvite tri veka sled Xrista*, Sofia 1928
- Zotović 1966 Ljubica Zotović, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésia Supérieure, Études préliminaires*, Leiden 1966
- Lucrări generale privind creștinismul în primele trei secole**
- Achelis 1912 H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1912
- Alard 1924 P. Alard, *Les dernières persecutions du III^e siècle* (Gallus, Valerianus, Aurelien), Paris
- Beaude f. a. P. M. Beaude, *Prémiers chrétiens, premiers martyrs*, f. 1., f. a.
- Benoit 2002 A. Benoit, Dreapta credință și erezii în primele secole, în *Originile creștinismului. Studii și articole*, (Iași) 2002, 372-375
- Cervellin 1997 L. Cervellin, *L'arte cristiana delle origini. Introduzione all'archeologia cristiana*, Torino 1997
- Danielou 1985 J. Danielou, *L'Église des premiers temps. des origines à la fin du III^e siècle*, (Paris 1985)
- Danielou-Marrou 1963 J. Danielou - H. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église. 1. des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris 1963
- Engemann 1973 R. Engemann, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit, in *JAC-Ergänzungsband 2*, 1973 (IV. Zur Ikonographie und Chronologie christlichen Sarkophage bis zur Zeit Konstantins), 70-87, +59 pl.
- Engemann 1973 J. Engemann, *Untersuchungen zur Sepulkralkunst der späteren römischen Kaiserzeit*, Münster 1973
- Fevrier 1977 P. A. Fevrier, Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant la III^e siècle, in *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana I*, Roma 1977, 212-274
- Finney 1994 P. Corby-Finney, *The invisible God. The earliest Christian art*. New York 1994
- Guadango 2002 P. Guadango, Rapporti tra cristiani ed Impero Romano nel I e II secolo, in *Cristiani nell' Impero romano*, 2002, Napoli, 39-65
- Gottlieb-Barcello 1992 G. Gottlieb - F. Barcello, *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem Schwierigen Verhältnis*, München 1992
- Grimm 1975 B. Grimm, *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in den römischen Gesellschaft*, Bamberg 1975
- Hamman 1971 A. G. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

- (Paris 1971)
- Harnack 1924 A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924
- Harnack 1963 A. von Harnack, *Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen/ Darmstadt 1963
- Helgeland 1979 J. Helgeland, Christians and Roman army from M. Aurelius to Constatine, in *ANRW* II, 23. 1, 1979, 724-834
- Keresztes 1979 P. Keresztes, The Imperial Roman government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi, in *ANRW* 23, 1979, 247-315
- Keresztes 1979 a P. Keresztes, The Imperial government and the Christian Church. II. From Gallienus to the Great Persecution, in *ANRW* 23. 1, 1979; 375-386
- Köttling 1944 B. Köttling, Christentum I (Ausbreitung), in *RAC* II, 1954, 1138-1159
- Lebreton-Zeiller 1934 J. Lebreton - J. Zeiller, *L'Église primitive* (Histoire de l'Église. I. A. Fliche - V. Martin eds.), Paris 1934
- Maiburg f. s. Ursula Maiburg, „Und bis an die Grenze der Erde“. Die Ausbreitung des Christentums in den Ländern und deren Verwendung in Antike und Christentum, *JfAC* 26, 38-53
- Marques-Rivière 1950 J. Marques-Rivière, *Amulets, talismans et pentacles dans les traditions orientales et occidentales*. Paris 1950
- Schatkin 1992 M. A. Schatkin, The preparation of the greco-roman world for Christianity, in R. Pillinger - E. Rehardt (Hrsgs.), *The divine life, light and love*, Graz 1992
- Simon 1993 M. Simon, *Primii creștini*. Traducere de Octavian Chețan, București 1999
- Sordi 1979 Marta Sordi, I rapporti fra il Cristianesimo e l'Impero dai Severi a Gallieno, in *ANRW* 23. 1, 1979, 341-374
- Lucrări în legătură cu simbolistica timpurie**
- Dinkler 1958 E. Dinkler, Kreuzzeichen und Kreuz, in *JfAC* 2, 1959, 93-112
- Dölger 1958, 1960, 1961 F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, *JfAC* 1, 1958, 5-19; 3, 1960, 5-16; 4, 1961, 5-17
- Gudea 1994 N. Gudea, Semne în formă de cruce pe vase romane de la Porolissum. Despre semnele în formă de cruce incizate sau zgâriate pe obiecte de uz comun în epoca preconstantiniană, *ActaMP* XVIII, 1994, 95-110
- Gudea 1995 N. Gudea, Kreuzförmige Zeichen auf Gegenstände des täglichen aus vorkonstantinischer Zeit, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christlichen Archäologie*, Bon 22-28 septenber 1991, Münster 1995, 833-848
- Sulzberger 1925 M. Sulzberger, Le symbole de la Croix et les monogrames de Jésus chez les premiers chrétiens, *Byzantion* II, 1925, 337-448

Lucrări speciale pe provincii privind creștinismul în primele trei secole

- Bagatti 1950 P. B. Bagatti, Resti cristiani in Palestina anteriori a Costantino, *RAC* XXVI, 1950, 117-131
- du Buisson 1959 C. du Mesnil du Buisson, Inscriptions sur jarres de Doura Europos, *Melanges de l'Université Saint Joseph* XXXVI, 1959, 1-49
- Pallas 1975 D. I. Pallas, Investigations sur les monuments chrétiens de Grece avant Constantin, *Cahiers Archéologiques* XXIV, 1975, 1-18
- Sukenik 1947 E. L. Sukenik, The earliest records of christianity, *AJA* LI nr. 4, 1947, 351-365 + LXXXVII pl.

Lucrări model

- Mawer 1995 C. F. Mawer, *Evidence for Christianity in Britain. The small finds.* BAR BS 243 Oxford 1995

Lucrări generale privind creștinismul timpuriu în provinciile dacice

- Gudea-Ghiurco 1988 N. Gudea - I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea 1988
- Ionescu 1998 I. Ionescu, *Începuturile creștinismului românesc*, București 1998
- Madgearu 2001 Al. Madgearu, *Rolul creștinismului în formarea poporului român*, București 2001
- Timotin 1998 A. Timotin, Paleocreștinismul carpato-danubian, *Archaeus* II. 2., 1998, 43-172
- Zugravu 1997 N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București 1997

Lucrări generale privind creștinismul în provinciile din jurul celor trei Dacii

- Ionescu 1906 M. Ionescu, *Istoria Bisericii Românilor*. București 1906
- Barton 1975 P. F. Barton, *Die Frühzeit des Christentums in Osterreich und Südmittleuropa bis 1788*, Wien-Köln-Graz 1975
- Pârvan 1911 V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București 1911
- Zeiler 1918 J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain* (Paris 1918)
- Zeiler 1948 J. Zeiller, L'expansion du christianisme dans la Peninsule des Balcans du I^{er} au V^e siècle, *Revue Internationale d'Études Balcaniques* I, 35, 1948, 414-419
- Barnea 2002 Al. Barnea, Le Bas Danube entre paganisme et christianisme, in *Der Limes an der Unteren Donau von Diokletian bis Heraklius*, Sofie 1979, 295-300
- Saria 1959 B. Saria, Die Christianisierung des Donauraumes, in *Völker und Kulturen södosteuropas. Kulturhistorische Beiträge*, München 1959, 17-31

Lucrări speciale pe provincii privind creștinismul timpuriu

Noricum

Lucrări teoretice

- Noll 1954 R. Noll, *Frühes Christentum in Österreich von den Anfängen bis um 600 n. Chr.*, Wien 1954
- Harreither-Pillinger 1999 R. Harreither - Renate Pillinger (Hrsgs.), *Frühes Christentum am österreichischen Donaulimes*. Ausstellung in Niederösterreichischen Landesmuseum für Frühgeschichte in Schloss Traismauer. (Mai bis 1 November 1999), Wien 1999
- Pillinger 1993 Renate Pillinger, Frühes Christentum in Österreich. Ein Überblick an Hand der Denkmäler, *Mitteilungen zur frühchristlichen Archäologie in Österreich* 5, 1993, 4-27
- Ubl 1994 H. Ubl, Die Christianisierung von Noricum Ripense bis zum 7. Jh. nach den archäologischen Zeugnissen, in H. Wolf . E. Boshof (Hrsgs.), *Das Christentum im bairischen Raum*, Wien 1994, 129-151
- Vetters 1973 H. Vetters, Zum Christentum in den Donauländern, in *Römer an der Donau. Noricum und Pannonien*, Wien 1973, 105-109

Descoperiri arheologice

- Egger 1948 R. Egger, *Der Heilige Hermagoras*, Klagenfurt 1948
- Gec 1972 L. Plesničar-Gec, *Severno emonsko grobnišče*, Ljubljana 1972
- Groh 1996 St. Groh, *Die insula XLI von Flavia Solva. Ergebnisse der Grabungen 1959 und 1989 bis 1992*, Wien 1996
- Petru 1972 Sonja Petru, *Emonske nekropole (odkrite med leti 1635-1960)*, Ljubljana 1972
- Tscholl 1978 E. Tscholl, Limeskastell von Walsee, in *Römisches Österreich* 5-6, 1977-1978, (217)
- Ubl 1997 R. Ubl (Hrsg.), *Katalog zur Schausammlung „Römerzeit des Museum Lauriacum-Enns“*, Enns-Wien 1997
- Wolf 1989 H. Wolf, Die Anfänge des Christentums in Österreich: Ufernoricum und Nordwestpannonien. Zum Regenwunder und zu Hl. Florian, *Passauer Jahrbuch XXXI*, 1989, 27-45

Pannonia (luată în ansamblu)

Lucrări generale

- Alföldi 1938 A. Alföldi, *Trace del cristianesimo nell'epoca delle grandi migrazioni in Ungheria*, Roma 1938
- Jarak 1987 Marija Jarak, Martyres Pannoniae. The chronological position of the pannonian martyrs in the course of Diocletian's persecution, in R. Bratož, (Hrag.), *Westillyricum und Norditalien in der spätrömischen Zeit*, Ljubljana 1987, 263-289
- Kovács 2003 P. Kovács, Christianity and the Greek language in Pannonia, in *AAASH XLIII*. 1-2, 2003, 113-124
- Mócsy 1974 A. Mócsy, *Pannonia and Upper Moesia. A history of the Middle*

- Nagy 1938 *Danube provinces of the Roman Empire*, London 1974
L. Nagy, Pannonia sacra, in *Szentistván emlékkönyv*, Budapest 1938
- Nagy 1939 T. Nagy, *A pannonia kereszténység története/ Die Geschichte des Christentums in Panonien bis zur dem Zusammenbruch des römischen Grenzen*, Budapest 1939 (DissPann, II. 12)
- Noll 1954 R. Noll, *Frühes Christentum in Österreich von den Anfängen bis um 600 n. Chr.*, Wien 1954
- Thomas 1980 Edith B. Thomas, Native and „classical” gods, in A. Lengyel - G. B. Rada (Hrsg.), *The archaeology of Roman Pannonia*, Budapest 1980, 177-206
- Thomas 1974 Edith B. Thomas, Martyres Pannoniae, *Folia Archaeologica* XXV, 1974, 131-146
- Thomas 1982 Edith. B. Thomas, Das frühe Christentum in Pannonien im Lichte der archäologischen Forschungen, in *Severin. Zwischen Römerzeit und Völkerwanderung*, Linz 1982, 255-293
- Tóth 1994 E. Tóth, Das Christentum in Pannonien bis zum 7. Jahrhundert nach dem archäologischen Zeugnisse, in H. Wolf - E. Boshof (Hrsg.), *Das Christentum in bairischen Raum*, Wien-Köln-Weimar 1994, 241-272
- Tóth 1995 I. Tóth, Judische Gemeinde in den römischen Pannonien, *Specimena Nova* XI, 1995, 179-186
Descoperiri arheologice
- Bilkei 1979 Ilona Bilkei, Die griechische Inschriften des römischen Ungarns, *Alba Regia* XVII, 1979, 23-48
- Biró 1994 Margit Biró, The bone objects of Roman collection. *Catalogi Musei Nationalis Hungarici*. Series archaeologica II. Budapesta 1994
- Gesztelyi 1998 T. Gesztelyi, *Pannoniai véset ékkövek*, Budapest 1998
- Gesztelyi 2000 T. Gesztelyi, Gemmen in Ungarischen National Mussum, Budapesta 2000
- Pannonia Superior***
Descoperiri arheologice
- Grünewald 1979 Mathilde Grünewald, *Die Gefäßkeramik des Legionärlagers von Carnuntum. Grabungen 1968-1974*, Wien 1979
- Kujundić 1972 Z. Kujundić, *Poetovjske nekropole*, Lubljana 1982
- Weber-Hidin 1996 I. Weber-Hidin, *Die Reliefverzerte Sigillata aus Vindobona. I. Legionärlager und Canabae*, Wien 1996
- Pannonia Inferior***
Lucrări generale
- Vikić-Belančić 1972 Branka Vikić-Belančić, Elementi ranog Krsčanstva u severnoj Hrvatskoj, *ArhVest* 2, 1978, 588-606
Descoperiri arheologice

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

- Banki-Fitz 1990 Zsuzsana Banki - J. Fitz, Forschungen in Gorsium in den Jahren 1985-1986, *Alba Regia* XXIV, 1990, 93-136 + Taf
- Brukner 1981 Olga Brukner, *Rimska keramika u jugoslavenskom delu provincije Donje Panonije*, Beograd 1981
- Curk f. a. Ivo Curk, *Terra sigillata in seredna vrste keramika iz Poetovio*, Beograd f. a.
- Fitz 1980 J. Fitz, Forschungen in Gorsium in 1977-1978, *Alba Regia* XVIII, 1980, 196
- Gabler 1976 D. Gabler, Die Sigillaten der Hercules-Villa in Aquincum, *AAASH* 28, 1976, 3-77
- Manoilović 1987 Mirijana Manoilović-Marjanski, *Rimska nekropola kod Beške u Sremu*, Novi Sad 1987
- Migotti 1997 Branka Migotti, *Evidence of Christianity in Roman southern Pannonia (northern Croatia)*, Oxford 1997 (BAR IS nr. 684)
- Pinterović 1965 Danica Pinterović, Geme s terena Murse, *Osječki Zbornik* IX-X, 1965, 25-56
- Tópál 1981 Judith Tópál, *The southern cemetery of Matrica*, Budapest 1981
- Visy 1969 Zb. Visy, Inschriften und Zeichen auf der Terra Sigillata von Intercisa, *Alba Regia* 10, 1969, 87-100
- Dalmația**
Lucrări generale
- Bratož 1989 R. Bratož, The development of the early Christian research in Slovenia and Histria between 1976 and 1986, in *Actes du XI^e Congres International d'Archéologie Chrétienne* (1984) Roma 1989, 2345-2388
- Bratož 1990 R. Bratož, Die Geschichte des fruhen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Lichte der neueren Forschungen, *Klio* 72, 1990, 508-550
- Condurachi 1940 Em. Condurachi, Monumenti cristiani nell'Illyrico, *Ephemeris Daco-romana* IX, 1940, 1-118
- Leclercq 1926 H. Leclercq, Illyricum, in *DACL* VII. 1, 1926, 89-180
- Mirdita 1973 Z. Mirdita, Das Christentum und seine Verbreitung in Dardanien, *Balkanica* IV, 1973. 93-93
- Zeiller 1906 J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris 1906
- Zeiller 1927 J. Zeiller, Les premiers siècles chrétiennes en Thrace, Macedoine, en Grèce et à Constantinople, *Byzantion* III, 1927, 215-232
- Descoperiri arheologice*
- Fadić 2000 I. Fadić, Žigovi kriptograma i kriza na dnu kvadratičnih staklenih určeva, *Opuscula archaeologica* 23-24, 1999-2000, 185-194
- Middleton 1991 Sheila Middleton, *Engraved gems from Dalmatia from collection of Sir*

John Gardner Wilkinson and Sir Arthur Evans in Harrow School at Oxford and elsewhere. Oxford 1911

Moesia Superior

Lucrări generale

- Mócsy 1970 A. Mócsy, *Gesellschaft und Romanisierung in der römischen Provinz Moesia Superior*, Budapest 1970
- Mócsy 1974 A. Mócsy, *Pannonia und Upper Moesia. A history of the Middle Danube provinces of the Roman Empire*, London 1974
- Črnobrnja 1993 N. Črnobrnja 1993, The inscription of cross on an antoninian of the empress Salonina, *Numizmatičar* 17, 1994, 35-46
- Golubović 2002 Snežana Golubović, Decorated lead sarcophagi in Moesia Superior, in *Limes 18 Amman 2000* (2002), 629-649
- Kondić-Cvetičanin 1993 Jelena Kondić - Tatjana Cvetičanin, Terra sigillata from castrum Diana (part I), *Starinar* XLVII 1991 (1993), 49-62
- Dimitriević 1984 Danica Dimitriević, Sapaja-fortificaton romaine et medievale dans l'ille pres de Stara Palanka, *Starinar* 33-34, 1982-1983 (1984), 29-62
- Popović 1970 Vl. Popović, Ranohrišćanska bronzana lampa iz okoline Smedereva, *Starinar* XX, 1969 (1970), 323-330
- Popović 1993 Ivana Popović, *Les bijoux romaines du Musée National de Beograd. I. Les bagues*, Beograd 1993
- Spasić-Djurić 2000 Dragana Spasić-Djurić, *Viminacium-glavni grad rimske provincije Gornje Mezije*, Pozarevac 2002

Moesia Inferior - pars bulgarica

Lucrări generale

- Pillinger 1985 Renate Pillinger, Der Ausgang des antiken Christentum am Unterlauf der Donau, in *Lebendige Altertumswissenschaft. Festschrift H. Vetters*, Wien 1985, 265-269
- Pillinger 1985 a Renate Pillinger, Monumenti paleocristiani in Bulgaria, *RAC* 61, 1985, 275-310
- Čičikova 1987 Maria Čičikova, Pottery lamps from Novae (Lower Moesia) (1st-3 rd century), in *Recherches sur la culture en Moesie et en Thrace. Bulgarie I^e-IV^{eme} siècles*, Sofia 1987, 153-165
- Dimitrova 1968 Alexandra Dimitrova, Gemi-amuleti a gnosticeski izobraženija, *ArhSofia* 3, 1968, 24-28
- Dimitrova 1969 Alexandra Dimitrova (Milčeva), Antičnite gemi i kamei v Natzionalnija Archeologičeski Muzej v Sofia, *Iskustvo* 19, nr. 4, 1969, 39
- Dimitrova 1975 Alexandra Dimitrova (Milčeva), Magische Gemmen aus Thrakien und Moesien in der Römerzeit, in *Sbornik v čest na prof. Dj. Mano-Zisi*, Bel grade 1975, 121-129

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

- Milčeva 1977 Alexandra Milčeva, Die Gemmen und Kameen von Unteren Donaulimes in Bulgarien, in *Limes 10 Xanten 1974 (1977)*, 283-287
- Milčeva 1981 Alexandra Milčeva, *Antique engraved gems and cameos in the National Archaeological Museum in Sofia*, Sofia 1981
- Minčev 1985 A. Minčev, Das fruhe Christentum in Odessos und seinem Territorium, in W. Schuller (Hrsg.), *Die bulgarische Schwarzmeerküste in Altertum (Xenia 16)*, 1985, 51-65
- Kuzmanov 1992 G. Kuzmanov, *Antični lampi. Kolekctzia na Natsionalnija Arheologičeski Muzej*, Sofia 1992
- Ruseva-Slokoska 1991 Ljudmila Ruseva-Slokoska, *Roman jewellery. A collection of the National Archaeological Museum-Sofia*, Sofia 1991
- Sultov 1976 B. Sultov, *Centres antiques de poterie en Mésie Inférieure*, Sofia 1976
Moesia Inferior - pars romena
Lucrări teoretice
- Barnea 1985 I. Barnea, Le christianisme sur le territoire de la R. S. Roumanie aux III^e-XI^e siècles, *Études Balcaniques 1*, 1985, 92-106
- Braniște 1977 E. Braniște, Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei, în *De la Dunăre la Mare*, Brăila 1977, 34-63
- Barnea 1989 I. Barnea, Începuturile și evoluția creștinismului la populația daco-romană la est de Carpați, *Thraco-Dacica X, nr. 1-2*, 1989, 165-171
- Dănilă 1987 N. Dănilă, Materiale arheologice paleocreștine din Moldova. I. Preliminarii, *Mitropolia Moldovei și Sucevei LXVIII*, 3, 1987, 63-
- Lungu 1992 V. Lungu, Misionarismul și începuturile creștinismului în Scythia Minor, *Pontica 25*, 1992, 297-307
- Lungu 2000 V. Lungu, *Creștinismul în Scythia Minor în contextul vestpontic*, Constanța 2000
- Netzhammer 1924 R. Netzhammer, Die altchristliche Provinz Scythien (Tomis), in M. Abramić - V. Hoffiler, *Strena Buliciana*, Zagreb-Split, 1924, 397-412
- Niculaie 1977 S. Niculaie, Pătrunderea și dezvoltarea creștinismului în Scythia Minor, în *De la Dunăre la Mare*, Brăila 1977, 23-33
- Pippidi 1975 D. M. Pippidi, Le fin du paganisme en Scythie Mineure, in D. M. Pippidi, *Scythica Minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la Mer Noire*, București-Amsterdam 1975, 281-297
- Popescu 1987 Em. Popescu, Creștinismul pe teritoriul României până în secolul al VII-lea în lumina noilor cercetări, *MB XXXVII*, nr. 4, 1987, 39-49
- Popescu 1994 Em. Popescu, Le christianisme en Roumanie jusqu'au VII^e siècle à la lumière des nouvelles recherches, in Em. Popescu, *Christianitas daco-romana. Florilegium studiorum*, București 1994,

- 74-91
- Rădulescu-Lungu 1989 A. Rădulescu - V. Lungu, Le christianisme en Scythie Mineure à la lumière des derniers découvertes archéologiques, in *Congr. Arb. Crist.* XI, Lyon 1986 (1989), III, 2561-2615
- Sanie 1987 S. Sanie, *Classica et orientalia* (IV), *SCIVA* 37. 1, 1986, 76-88
- Zugravu 1997 N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București 1997 (Moesia Inferior = Dobrogea)
- Zugravu-Sfetnic 1995 N. Zugravu - Ed. Sfetnic, Câteva considerații privind martirii din Scythia Minor, *Memoria Antiquitatis* XX, 1995, 239-267
Descoperiri arheologice
- Barnea 1993 I. Barnea, Considerații privind cele mai vechi monumente creștine de la Tomis, *Pontica* 24, 1991 (1993), 263-275
- Băjenaru 2003 C. Băjenaru, Un opaiț cu simboluri paleocreștine descoperite la Tomis, *Pontica* 35-36, 2002-2003, 217-223
- Born 2000 R. Born, Die Christianisierung der Städte Tomis und Tropaeum Traiani, in *Georges Bloch. - Jahrbuch des Kunsthistorischen Instituts der Universität Zürich*, 2000, 27-45
- Bucovală-Pășca 1992 M. Bucovală - Cecilia Pașca, Cercetări în necropola romană de vest a Tomisului (1992), *Pontica* 25, 1992, 265-271
- Covaceff-Chera 1977 Zizi Covaceff - C. Chera, Geme din Muzeul de Istorie Națională și Arheologie Constanța, *Pontica* 10, 1977, 191-202
- Gudea 1995 N. Gudea, Über ein Tonform von Barboși mit der Darstellung einer Eselköpfigen menschlichen Gestalt. Beiträge zur Kenntnis des früheren Christentum in der Provinz Moesia Inferior, *ActaMN* 32. 1, 1995, 149-161
- Netzhamer 1918 R. Netzhammer, *Die christliche Alterthümer der Dobrudscha*, Bucarest 1918
- Ocheșanu 1971 R. Ocheșanu, O gemă gnostică descoperită la Constanța, *Pontica* 4, 1971, 303-305
- Opaiț 1977 A. Opaiț, Considerații preliminare asupra ceramicii romane timpurii de la Troesmis, *Peuce* 8, 1977-1978, 328-366
- Pippidi 1988 D. M. Pippidi, Theos Hypsistos la Tomis, in D. M. Pippidi, *Studii de istorie și epigrafie*, București 1988, 202-206
- Pippidi 1988 a D. M. Pippidi, În marginea volumului II din culegerea „Izvoarele istoriei României”, in D. M. Pippidi, *Studii de istorie și epigrafie*, București 1988, 252-254
- Popescu 1994 Em. Popescu, Les antiquites paléochrétiennes d'Histria, in Em Popescu, *Christianitas daco-romana. Florilegium studiorum*, București 1994, 306-396
- Sanie 1981 S. Sanie, *Civilizația romană la est de Carpați și romanitatea pe teritoriul Moldovei (sec. I î. e. n.-sec. III e. n.)*, Iași 1981
- Ștefănescu 1931 I. D. Ștefănescu, Monuments d'art chrétien trouvés en Roumanie, *Byzantion* VI, 1931, 571-574 + XXIII planșe

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Chr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

Moesia Inferior - pars scythica

Lucrări generale

- Diatropov 1988 P. D. Diatropov, *Razprostanie hristianstva v Severnom Pricernomorie*, Moskva 1980
- Krikin-Borisov 1989 S. M. Krikin - Tu. D. Borisov, Problema hristianizatzii Bospora, in *Pervaia Kubanskaia Arheologičeskaia Konferentzia*, Krasnodar 1989, 101
- Solomonik 1973 E. I. Solomonik, Iz istorii religioznoi jizni v evropeiskih gorodah posdneantičskogo vremeni, *VDI* 1973, 62
Descoperiri arheologice
- Antičnaia 1984 *Antičnaia Gosudarstva Severnogo Pričernomoria*, Moskva 1984
- Arseneva 1970 T. M. Arseneva, Mogilnik u der. Novo Otradnoe, in *Meliukova 1970*, 82-149
- Karasev 1948 A. V. Karasev, Obornitelnie soorujenia Olbii, *KS* 27, 1948, 25-37
- Kobilina 1978 M. M. Kobilina, *Izobrajeniiia vostočnih bojestv v severnom Pričernomorie v pervie veka n. e.*, Moskva 1978
- Maiko 200 V. V. Maiko, Rannohristianska znahidka na Saltovo-Maiatzkomu poselenni tepseni u pivdennošhidnomu Krimu, *ArhKiev* 1. 2002, 137-138
- Meliukova 1970 A. I. Meliukova, *Poselenia i mogilniki Kerčevskogo polioostrova*, Moskva 1970
- Neverov 1985 Iu. O. Neverov, Gnostičeskie gemi s iuga SSSR, *Thracia* 7, 1985, 143-146 (Tyras, Chersonsaus, Kerçi)
- Solomonik 1984 E. I. Solomonik, *Grafiti s bori Chersonesa*, Kiev 1984
- Zubar 1982 V. M. Zubar, *Nekropoli Hersonesa Tavričeskogo I-IV vv. n. e.*, Kiev 1982

Bosporus

Lucrări generale

- Diatropov 1998 P. D. Diatropov, The spread of Christianity in the Bosphorus in the 3rd-6th centuries, in *Ancient Civilisations from Scythia to Siberia*, Leiden-Boston-Köln 1998, 215-244
Descoperiri arheologice
- Arseneva 1963 T. M. Arseneva, Nekropoli rimskogo vremeni u der. Otradnoe, *SA*, 1963, 194
- Grač 1999 N. L. Grač, *Nekropoli Nimfeia*, Sankt Petersburg 1999
- Levinskaia 1988 I. A. Levinskaia, Epigraficeskie pamiatniki kulta Theos Hysistos, in *Kak istočnik po etnokulturnoi istorii Bospora v I-IV vv. n. e.*, Leningrad 1988

Lista ilustrațiilor

- Fig. 1 Hartă a Imperiului Roman în secolele II-III p. Chr. (după *The provinces of the Roman Empire*. London; modificări aduse de N. Gudea)

- Fig. 2 Hartă a Imperiului Roman în secolele II-III *p. Chr.* Principalele drumuri și legături comerciale (după M. Clévenot, *Les chrétiens et le pouvoir*, Paris 1981 - hartă; completări aduse de N. Gudea)
- Fig. 3 Hartă a Imperiului Roman în secolele II-III *p. Chr.* Aria de răspândire a comunităților creștine la sfârșitul secolului I *p. Chr.* (după Danielou-Marrou 1963, 72-73; modificări aduse de N. Gudea)
- Fig. 4 Hartă a Imperiului Roman în secolele II-III *p. Chr.* Aria de răspândire a comunităților creștine în jurul anului 100 (după C. K. Barrett, *Christentum*, col. 300-301; intervenții de N. Gudea)
- Fig. 5 Hartă a Imperiului Roman în secolele II-III *p. Chr.* Aria de răspândire a comunităților creștine până la 180 *p. Chr.* (după Andrea Due, *Der grosse historische Bildatlas des Christentums*, Stuttgart 1997, 21 - harta)
- Fig. 6 Hartă a Imperiului Roman în secolele II-III *p. Chr.* Aria de răspândire a comunităților creștine la mijlocul secolului III *p. Chr.* Cu semnul x au fost marcate locurile unde s-au ținut conciliile (după Danielou-Marrou 1963, 248-249; cu modificări de N. Gudea)
- Fig. 7 Hartă a Imperiului Roman în secolele II-III *p. Chr.* Aria de răspândire a vaselor și obiectelor de uz casnic care au incizate sau zgâriate simboluri cruciforme (după Gudea 1995, 837, Abb. 2)
- Fig. 8 Hartă a provinciilor de la Dunărea de Mijloc și de Jos a Imperiului Roman. Descoperiri de obiecte creștine și creștinate din secolele I-III *p. Chr.*
- Fig. 8a Tabel statistic cuprinzând descoperirile creștine și creștinate din harta fig. 8 grupate după destinație
- Fig. 9 Tabel. Răspândirea simbolurilor crucii și variantelor ei în provinciile vecine cu Daciile în secolele II-III *p. Chr.* (după Gudea 1995, 840, Abb. 4)
- Fig. 10 Tabel general cu crucea și variantele ei în secolele I-III *p. Chr.* (după Gudea 1995, 840, Abb. 5)
- Fig. 11 Tabel sinoptic cu provincii romane cu obiecte și vase de uz casnic creștine sau creștinate (după Gudea 1995, 838, Abb. 3)
- Fig. 12 Walsee (N): cărămidă cu desen incizat al unui pește (*Tscholl 1978*, 217, Abb. 28)
- Fig. 13 Enns (N): oală mică cu cruce incizată pe fund (*Ubl 1997*, 223 K No. IV. 3); Petronell (PS): fund de vas cu chrismon incizat (*Grünewald 1979*, 65, Taf. 60); Sremska Mitrovica (Pi): fund de vas TS cu cruce incizată (*Brückner 1981*, Taf. 5/ 7); Flavia Solva (PS): fund de vas cu cruce incizată (*Groh 1996*, 189 K 20, taf. 15 K 20)
- Fig. 14 Intercisa (PI): funduri de vase cu simboluri cruciforme incizate sau zgâriate (*Visy 1969*, 87-100, Abb. 3-5)
- Fig. 14a Matrica/ Szászhalombatta (PI): bol TS; pe fund a fost incizat un chrismon (*Topál 1981*, 54-55, Taf. LI, 165)
- Fig. 15 Emona/ Ljubljana (N): opaiț cu cruce incizată pe fund (*Plesničar 1972*, Taf. LX, Grab 214); Beške u Sremu (PI): opaiț cu cruce incizată pe fund

DESCOPERIRI CREȘTINE TIMPURI (PÂNĂ LA 313 p. Cbr.)
ÎN PROVINCILE ROMANE DIN JURUL DACILOR

- (*Manoilović 1987*, Taf. 43, morm. 81); Poetovio/ Ptuj (PI): opaiț cu cruce pe disc (*Kujundić 1982*, Taf. 15, Grab. 282/ 16)
- Fig. 16 Emona/ Ljubljana (N): strachină joasă cu fund plat; pe fund imprimată o cruce (*Plesničar 1972*, Taf. 11/ 1, Grab 7). Ins. Sapaja (MS): greutate de război; pe bază a fost incizată o cruce (*Dimitriević 1984*, Taf. IX); Gorsium/ Tâc (PI): perete de vas cu cruce zgâriată (poate chiar fund) (*Bánki-Fitz 1990*, 106, nr. 217)
- Fig. 17 Magdalenaberg (N), Carnuntum/ Petronell (PS), Fertőrákos (PI): capace de vase cu cruce incizată pe mâner (*Gudea 1995*, 844, Abb. 8); Carnuntum/ Petronell (PI): capac cu cruce (*Grünewald 1979*, 65, Taf. 61. 1)
- Fig. 18 Novae/ Svistov (MI): opaiț cu cruce pe disc (*ArchWarsz 32*, 1981, 98, fig. 21. 2); opaiț cu chrismon pe fund (*ArchWarsz 32*, 1981, 98, fig. 21. 1): opaiț cu cruce pe fund (*ArchWarsz 26*, 1975, 142, fig. 41); Butovo (MI): opaiț cu chrismon care acoperă tot discul (*Sultov 1987*, pl. 22)
- Fig. 19 Novae/ Svistov (MI): opaiț cu cruce pe disc (*Čičkova 1987*, pl. VIII-IX. 71. 72. 74. 77. 80); Tomis/ Constanța (MI): opaițe cu cruce sau cu pești pe disc (*Rădulescu-Lungu 1989*, 2565-2566. fig. 1-2)
- Fig. 19a Tomis/ Constanța (MI): opaiț de lut cu pește incizat pe fund (*Băjenaru 2003*, 217-223); Vinceia/ Smederevo (MS): opaiț de bronz cu inscripție și reprezentări creștine (*IMS 89-90*, nr. 83)
- Fig. 20 Magdalensberg (N), Carnuntum/ Petronell (PS), Walsee (PS), Gorsium/ Tâc (PI), Intercisa/ Dunaújváros (PI): discuri de joc (milites) cu simboluri cruciforme incizate pe una sau ambele fețe (*Gudea 1995*, 843, Abb. 7)
- Fig. 21 Pannonia Inferior; fără loc de descoperire: discuri de joc (*milites*): nr. 1-8 (*Biró 1994*, 217, pl. LXXXIX, 706-713); Gorsium/ Tâc (PI): discuri de joc din ceramică și os, nr. 9-10 (*Bánki-Fitz 1990*, 131, nr. 528 și 561)
- Fig. 22 Chersonesus (MI): vase ceramice de uz comun (străchini, oale, căni etc.) cu simboluri cruciforme incizate pe funduri (*Solomonik 1984*, 96, Taf. II; 97, Taf. III; 99, Taf. V)
- Fig. 23 Chersonesus (MI): vase ceramice cu simboluri cruciforme incizate sau zgâriate pe funduri; simbol în formă de ancoră, pește (*Solomonik 1984*, 107, Taf. XIII m 116; Taf. XXII, 135; Taf. XLI)
- Fig. 24 Novae/ Svistov (MI): inel de bronz cu două cruci incizate pe placă (*ArchWarsz 36*, 1987, 100, Fig. 16); Viminacium (MS): inele din bronz cu cruci incizate pe placă (*Zotvič f. s 348*, Fig. 5); Goznitza (MI): inel de aur cu inscripția Utere Felix pe placă (*Ruseva-Slokoska 1991*, 165, nr. 182); Ratiaria/ Arcar (MS): cercel de argint cu pandantiv în formă de secure; pe pandantiv a fost incizată o cruce (*Ruseva-Slokoska 1991*, 131, nr. 71); Mursa/ Osjek (PI): inel cu inscripția VT(e)R(e) AVG FEL(ix) (*Pinterović 1965*, 49, nr. 32)
- Fig. 25 Barboși (MI): fibulă cu inscripție creștină (*Dănilă 1987* 66, nr. 6);

- pandantiv în formă de cruce (*Dănilă 1987*, 65, nr. 3); pandantiv din os cu cruce traforată (*Dănilă 1987*, 65, nr. 4 = *Sanie 1981*, 220, Pl. II/ 1. 3)
- Fig. 26 Tomis/ Constanța (MI): gemă din cornalină cu scena crucificării și apostolii (*Barnea 1979*, 92, Pl. 28/ 1); Bosphorus: inel de bronz cu gemă; pe piatră a fost incizată o cruce latină de brațele căreia atârnă doi pești (*Antičnie 1984*, 316, Taf. XXXVI, 20); Crimeea (MI): gemă cu reprezentarea unei cruci latine, de brațele căreia (laterale) atârnă doi pești (*ArhKiev*, 2000. 1, 137-138)
- Fig. 27 Barboși (MI): tipar de lut; este reprezentat un personaj uman în picioare; are cap de măgar (*Sanie 1981*, 106, Pl. 22, bis)
- Fig. 28 Brigetio/ Szöni, Intercisa/ Dunaújváros, Veszprem (PS/ PI) geme gnostice (*Gesztehyi 1998*, nr. 18, 34, 36-a-b, 39); Grosium/ Tác (PI); gemă gnostică (*Gesztehyi 1998*, nr. 32)
- Fig. 29 Intercisa/ Dunaújváros (PI): gemă gnostică într-un medalion; ambele fețe sunt decorate cu imagini gnostice (*Gesztehyi 1998*, nr. 35 a-b)
- Fig. 30 Moesia Inferior: Muzeul Național de Arheologie Sofia; fără loc de descoperire: geme gnostice (*Dimitrova 1975*, Fig. 1,2,3)
- Fig. 31 Dinogetia/ Garvăn (MI): gemă gnostică cu reprezentarea lui Abrasax și inscripție (*Barnea 1979*, 110, Pl. 37,1); Tomis/ Constanța (MI): gemă gnostică (*Ocheșanu 1971*)
- Fig. 32 Novae/ Svistov (MI): gemă gnostică (*Dimitrova 1975*, Fig. 4); Chersonesus (MI): gemă gnostică cu Abrasax și inscripție pe revers (*Zubar 1982*, 108-109); Kostolac (MS): gemă gnostică cu reprezentarea unui delfin (*Popović 1993*, 78, nr. 33); gemă gnostică creștină cu inscripție (*Popović 1993*, 78, nr. 34); Chersonesus (MI): gemă gnostică cu reprezentarea lui Abrasax (după *Kobilina 1978*, 208-209), Fig. 50-51)
- Fig. 33 Chersonesus (MI): geme gnostice cu inscripție și fără inscripție (*Kobilina 1978*, nr. 50, 51, 53); Olbia/ Parutino (MI): gemă gnostică cu reprezentare și inscripție Abrasax (*Kobilina 1978*, nr. 46)
- Fig. 34 Zadar/ Iader (D): fund de vas sticlă; pe fund chrismon; fund de vas fragmentar din sticlă cu chrismon parțial păstrat; fund de vas din sticlă ca cruce (*Fadić 2000*, 184-185, Taf. II, 3-5)
- Fig. 35 Bribir (D): vas patrulater din sticlă; pe fund monograma criptografică a lui Isus; fund de vas din sticlă; pe fund cruce cu brațele evazate (*Fadić 2000*, 185, Taf. 1-2)
- Fig. 36 Vimiscium/ Kostolac (MS): sarcofag de plumb; pe capac și pe fețele laterale incizate chrismoane (*Spasić-Djurić 2002*, 53, Fig. 33)

ISTORIE ȘI RELIGIE ÎN *DE CIVITATE DEI* A SFÂNTULUI AUGUSTIN

Alin TAT

RESUMÉ: Histoire et religion en *De civitate Dei* de Saint Augustin. *De civitate Dei* est lu généralement comme un chapitre important dans le développement d'une théologie chrétienne de l'histoire. Mais le but augustinien du livre est ailleurs: l'auteur veut montrer quelle est la vraie religion et, par conséquence, éliminer les fausses réponses à cette question. La solution du problème est inextricablement mêlée avec d'autres petites études de cas, concernant le rapport de la religion avec la philosophie, la politique, les effets de celle-ci dans l'histoire. L'étude s'achève avec une analyse des deux cités, marquées par la présence des religions et du religieux.

Contextul

De civitate Dei apare, chiar la o lectură superficială, drept prima teologie a istoriei. Această primă impresie trebuie, însă, verificată și nuanțată. Teza prezentului studiu este că miza principală a acestei opere o constituie tema adevăratei religii și, în același timp - prin excludere - a falselor religii. Pe de altă parte, tematizarea religiei în textul augustinian nu poate fi strict delimitată de investigațiile asupra filosofiei, politicii, istoriei.

Două elemente biografice au marcat reflecția augustiniană privitoare la raportul inter-religios și la incidența religiei asupra politicului. Cel dintâi este unul general, și anume fenomenul constituit în Occident de invaziile succesive ale popoarelor migratoare, începând cu anul 406, respectiv nouitatea pe care acest fapt o reprezintă și căreia un teolog creștin și cetățean al Imperiului trebuie să-i răspundă, inclusiv cu instrumente teoretice. Pentru aceasta Augustin redactează *De civitate Dei*.

24-26 august 410: Roma este devastată timp de trei zile de trupele regelui vizigot și arian Alaric. Acest eveniment, care prefigurează căderea Romei și sfârșitul Imperiului roman de Apus (476), are un răsunet imens în întregul Imperiu: Roma nu mai este invincibilă. Opinia publică, creștină sau păgână, repetă:

„Din vremea principilor creștini, care practicau cât puteau mai bine religia creștină, s-au abătut asupra Romei atâtea nenorociri.”¹

Iar păgânii insistă:

„Atâta timp cât am putut oferi jertfele noastre zeilor, Roma stătea în picioare, Roma era înfloritoare. Astăzi, când sacrificiile voastre au învins și pretutindeni sunt oferite jertfe Dumnezeului vostru și nu ne mai este permis să sacrificăm pentru zeii noștri, iată ce s-a întâmplat cu Roma.”²

¹ Epistola 136, a lui Marcellin către Augustin.

² Predica 296.

Cel de-al doilea element biografic se referă la un eveniment particular al Bisericii africane și, poate, în mod special, la reacția afectivă a lui Augustin față de realitatea schismei dintre catolici și donatiști.

În 410, împăratul catolic Honorius (395-423) intervine în disputa donatistă, convocând la Cartagina o adunare publică. În 1 iunie 411, două sute șaptezeci și nouă de episcopi donatiști și două sute optzeci și șase de episcopi catolici se regăsesc față în față într-o confruntare prezidată de tribunul Flavius Marcellinus, comisar imperial. Verdictul acestuia, după trei ședințe cu dezbateri furtunoase, este categoric în favoarea catolicilor, ceea ce provoacă tulburare printre donatiștii cei mai fanatici. Măsurile luate împotriva acestora sunt dintre cele mai severe în ciuda exasperării lui Augustin, care nu agreează constrângerea în materie religioasă.

Fanatismul trece dintr-o tabără în alta și, nu după mult timp - într-o perioadă în care personaje fără scrupule reprezintă Imperiul creștin - o revoltă împotriva statului roman, orchestrată de Heraclianus, comandantul Africii, se soldează cu o necruțătoare represiune. Tribunalul Flavius Marcellinus, devenit prieten al lui Augustin, cade victimă în reprimarea oarbă a unei răscoale de care era complet străin. În pofida intervenției Bisericii Catolice Africane, el este executat după o judecată sumară în 13 septembrie 413.

Un biograf recent al lui Augustin, Bernard Sesé, comentând acest episod, concluzionează:

„În durerea și indignarea sa, Augustin a înțeles atunci că raporturile dintre Biserică și stat nu-și găsesc împlinirea într-un ideal comun al iubirii creștine.”³

Scopul *Cetății lui Dumnezeu* este mărturisit de autor și în *Retractiones*⁴: „Cinstitorii nenumăraților zei falși, aceia pe care, cu un cuvânt obișnuit, îi numim păgâni, încercând să pună această răvășire a Romei pe seama religiei creștine, au prins să-l blesteme pe adevăratul Dumnezeu, mai îndârjit și mai amarnic decât de obicei. De aceea eu, aprins de râvna casei lui Dumnezeu, am hotărât să scriu *Despre cetatea lui Dumnezeu*, contra blasfemiilor sau rătăcirilor lor.”⁵

Cu caracter clar apologetic, această operă augustiniană are și virtuțile primei sinteze de proporții a unei teologii (creștine) a istoricului, de o calitate speculativă net superioară *Istoriei ecleziastice* a unui Eusebiu din Cezareea. Fără a epuiza problematica abordată de Augustin, vom enumera câteva teme particulare din *De Civitate Dei*, care evidențiază un anumit aspect eteroclit sau - poate - interdisciplinar al acestei mari întreprinderi intelectuale.

³ Cf. B. Sesé, Sfântul Augustin, în B. Sesé și alții, *Viețile sfinților Augustin, Benedict, Bernard, Francisc din Asisi, Ioan al Crucii*, București, Humanitas 1996, p. 78.

⁴ Cf. G. Madec, *Petites études augustinienes*, Paris 1994, p. 199: „le *De Civitate Dei* est fondé sur la thématique du bonheur, de la philosophie et de la religion. L'ouvrage dénonce la collusion du platonisme et du paganisme, ainsi que l'insupportable contradiction entre une bonne théologie et une mauvaise pratique religieuse, une contradiction qui ne trouve sa solution que dans le christianisme.”

⁵ II, XLIII, 1.

Subteme

Pentru a răspunde la întrebarea privitoare la statutul adevăratei religii, vom face o succintă trecere în revistă a acestor subteme ale lucrării și care - evidențiate - vor oferi o imagine de ansamblu asupra subiectului propus:

1. Religie și sinucidere

În cartea I se pune întrebarea privitoare la legitimitatea sinuciderii. Dacă filosofii Antichității au avut diferite opinii, care reflectă o varietate de poziții *vis à vis* de chestiunea discutată, concepția lui Augustin este tranșantă, respingând așa-zisele justificări ale acestui act⁶. Rămâne, însă, excepția constituită de cazul acelor „sfinte femei” care au preferat să se „sinucidă” decât să fie violate⁷, iar ulterior au fost venerate ca martire.

2. Treptele moralității

În cartea a II-a, Augustin combate politeismul păgân cu argumentul moralității superioare pe care creștinismul o presupune: mitologia nu prescrie norme morale, ceea ce generează inevitabil, la nivel social, coruperea moravurilor⁸. Acestei stări de fapt nu i s-au putut opune eficient nici școlile filosofice⁹, motiv pentru care moralitatea publică a degenerat în viciu civic¹⁰.

3. Religie și strategie politică

În cartea a III-a, deși preia informația fabulatorie privitoare la mitologia greacă din Varro, Augustin critică opinia acestuia conform căreia este profitabil și, deci, o bună strategie politică aceea de a-i face pe supuși să creadă în divinitățile panteonului păgân¹¹. Cu toate că există la Varro o intuiție a Dumnezeului unic, el rămâne atașat politeismului mitologic¹².

4. Religie și război

În cartea a IV-a, autorul abordează problema moralității aplicată în cazul special al războiului, mai întâi al celui ofensiv¹³. Fără virtutea civică a dreptății, fundament al dreptului, nici un Imperiu nu este altceva decât o „societate de tâlhari”¹⁴. Augustin critică și opinia stoică difuză conform căreia Dumnezeu s-ar identifica cu sufletul lumii¹⁵. Cu toate acestea, în acord cu mentalitatea ambiantă, nici Augustin nu tranșează chestiunea sufletului astrelor, a posibilei lor dotări cu sensibilitate și inteligență¹⁶.

⁶ Cf. *De civitate Dei* (DCD) I, XX.

⁷ *Ibid.* I, XXVI.

⁸ *Ibid.* II, IV.

⁹ *Ibid.* II, VII.

¹⁰ *Ibid.* II, XX.

¹¹ *Ibid.* III, IV.

¹² *Ibid.* IV, XXXI.

¹³ *Ibid.* IV, III.

¹⁴ *Ibid.* IV, IV.

¹⁵ *Ibid.* IV, XII.

¹⁶ *Ibid.* XIII, XVI.

5. Fatalism *versus* providență

În cartea a V-a Augustin critică astrologia¹⁷, de pe poziție creștină, combătând consecința acesteia, fatalismul¹⁸. Credința în Providență îi furnizează argumente împotriva criticii lui Cicero la adresa preștiinței divine¹⁹ și, în același timp, îi consolidează teza libertății umane, garantată tocmai de această precunoaștere²⁰.

6. Tipologia varroniană

În cartea a VI-a este luată în discuție tripartiția teologică operată de Varro²¹. Teologia, ca știință rațională a divinului, se clasifică în 1. teologie mitică, specialitatea poezilor, 2. teologie naturală, rezultată prin critica filosofică și 3. teologie civilă, proprie mentalității diferitelor popoare. Augustin, pe urmele lui Varro, se arată sceptic față de posibilitățile teologiei mitice de a regla raporturile cu sfera sacralului, având în vedere caracterul „fabulatoriu” al *mythos*-ului. Teologia filosofilor pune întrebările fundamentale: ce sunt zeii? unde se află aceștia? care le este originea? ce calități posedă?²² Această specie a teologiei se practică în interiorul școlilor filosofice, nefiind deschisă interpretărilor vulgare. Teologia civilă, deși aparent destinată serviciului public, se înrudește cu varianta sa mitică, iar analiza teologică pe care o furnizează este nevalidă²³. Mărturia lui Seneca întărește concluziile expunerii lui Augustin²⁴.

7. Euhemerismul

Cartea a VII-a continuă investigația începută, prin analiza teologiei fizice sau naturale, singura teorie demnă de interesul autorului. Aceasta afirmă că sufletul lumii este divin, într-o variantă stoică difuză²⁵. Explicația politeismului care i se pare cea mai plauzibilă lui Augustin este cea furnizată de ateul Euhemeros, conform căreia zeii nu ar fi altceva decât eroi divinizați²⁶. Din punctul de vedere al creștinismului lui Augustin, zeii, oricare ar fi ei, nu reprezintă decât demoni, ființe superioare dar creaturi²⁷.

8. Adevărata religie și istoria filosofiei

În cartea a VIII-a Augustin schițează tradiția filosofiei grecești, așa cum putea să și-o reprezinte un autor latin în secolul V, în funcție de cultura sa și de sursele disponibile. Momentele semnificative care sunt menționate cuprind curente italic și

¹⁷ *Ibid.* V, V.

¹⁸ *Ibid.* V, II.

¹⁹ *Ibid.* V, IX.

²⁰ *Ibid.* V, X.

²¹ *Ibid.* VI, V.

²² *Ibid.* VI, V, 2.

²³ *Ibid.* VI, VI ss.

²⁴ *Ibid.* VI, X.

²⁵ *Ibid.* VII, VI.

²⁶ Euhemerismul fusese deja folosit de gânditorii creștini în polemica lor cu politeismul greco-roman, cf. Tertulian, *Apolog.* X, 3-4; Minucius Felix, *Octav.* 21; Athenagoras, *Legat.* XXVI; Teofil al Antiohiei, *Ad Autol.* II, 34; III, 7; Clement Alexandrinul, *Protrept.* II, 24; Ciprian, *De idol. vanitate*, Arnobiu, *Contra nat.* IV, 29; Lactantiu, *Div. inst.* I, 13-15; Eusebiu, *Praepar. Evang.* II, II, 61, fiind un loc comun al acestei dispuțe.

²⁷ Cf. *DCD* VII, XXXII.

ionic, figura filosofică a lui Socrate, al cărui continuator genial este Platon, descendența platoniciană²⁸. Courcelle²⁹, pe urmele lui Perret, a identificat drept sursă principală a informației istorico-filosofice a lui Augustin un manual al lui Celsinus din Castabala (în Capadocia)³⁰, la care se adaugă Cicero³¹.

Pe lângă imaginea favorabilă a lui Socrate³², autorul se oprește la tradiția platoniciană și în special la fondatorul acesteia, Platon. Studiul înțelepciunii³³ are ca obiect acțiunea și contemplația, prima ocupându-se de rectitudinea moravurilor, iar cea de a doua de examenul cauzelor naturii, de adevărul teoretic³⁴. Socrate reprezintă cel dintâi mod de a filozofa, în timp ce Pitagora, conform tradiției, tutelează cunoașterea pură. Platon, în interpretarea augustiniană - moștenire comună a unei epoci impregnată de stoicism - este cel care a împărțit cercetarea filosofică în trei ramuri: 1. morală sau studiul acțiunii, 2. filosofia naturală, rezervată contemplației și 3. filosofia rațională sau logica, având ca scop distingerea adevărului de fals³⁵. Superioritatea platonismului face superfluă evaluarea altor curente filosofice³⁶.

Augustin face o scurtă expunere ale celor trei filosofii presupus platoniciene pentru a degaja principiile gândirii sale. Admirația față de Platon provine din faptul că primul principiu (*arhe*) al fizicii sale este Ideea imaterială a zeului suprem, un fel de motor imobil aristotelic³⁷. Tot ceea ce există (în lumea schimbării) există prin puterea sau în virtutea ființei imuabile. Ființa primă are un caracter absolut simplu, în care atributele se identifică cu esența necreată. Lumii sensibile i se suprainstituie o lume intelectuală, iar frumusețea corporală nu este decât o reflexie a unei estetici originare din domeniul spiritului. Criteriul obiectiv de apreciere în lumea devenirii este forma-*arhetip*³⁸.

Logica stabilește că primul principiu explică posibilitatea cunoașterii însăși, folosind metafora luminii: Dumnezeu iluminează inteligența subiectului cunoscător³⁹.

²⁸ *Ibid.* VIII, I-III.

²⁹ *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, p. 179-181.

³⁰ Urme ale aceluiași manual par să se regăsească în Claudian, *In laudem Manlii Theodori* 79 și Sidonius Apolinarius, *Carmen* XV.

³¹ Cf. *Tusc.* V, 7 și *De nat. deorum* I, X-XI.

³² Alături de mărturia lui Cicero, *Tusc.* V, IV, 10, Socrate se bucura de o poziție privilegiată printre filosofii greci în imaginarul creștinilor din primele secole, chiar dacă nu în unanimitatea acestora. În sens opus, Tertulian, *Ad nat.* I, 10; *Apolog.* XIV, 7; Teofil, *Ad Autol.* III, 2.

³³ Cf. Madec 1994, p. 199: „La philosophie, en effet, en tant que recherche de la sagesse, ne diffère pas de la religion; mais il n'est que le christianisme pour promouvoir cette identité, grâce à l'économie du salut (*dispensatio temporalis*) par laquelle Dieu vient au secours tant de chaque homme en particulier que de l'ensemble du genre humain.”

³⁴ *DCD* VIII, IV.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.* VIII, V.

³⁷ *Ibid.* VIII, VI.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.* VIII, VII.

Etica platonicienilor consideră drept scop ultim al acțiunilor beatitudinea primului principiu⁴⁰. A trăi în conformitate cu virtutea este posibil doar pentru cel care îl cunoaște pe Dumnezeu, sursa beatitudinii⁴¹.

Dialogul pe care Augustin acceptă să-l aibă cu platonicienii este posibil întrucât aceștia recunosc existența principiului suprem de natură spirituală, fapt care îi apropie de doctrina biblică despre Dumnezeu⁴². Pasajul din *Rom.* 1, 19 ss se aplică în special acelor filosofi presocratici care nu s-au ridicat la înălțimea speculativă a principiului spiritual. Suprapunerea unor teme din universul platonician peste elemente ale creștinismului biblic a avut ca premisă necesară identificarea parțială dintre imaterial și spiritual pe care au operat-o primii gânditori creștini care s-au confruntat cu elenismul⁴³. Centrul de coerență al doctrinei creștine este concepția despre Dumnezeu, ceea ce a impus unui teolog ca Augustin o selecție prealabilă a opiniilor filosofice utilizând tocmai acestui criteriu, modul în care se configurează primul principiu în interiorul diferitelor sisteme filosofice⁴⁴.

Pierre Courcelle a arătat că Augustin nu a avut deloc sau a avut doar în mică măsură o cunoaștere directă a *Dialogurilor* platoniciene, însă a folosit ca sursă școala neoplatonică, în special pe Plotin și Porfir⁴⁵. Elogiul pe care i-l aduce în repetate rânduri lui Platon⁴⁶ se explică, probabil, și prin rolul pe care „cărțile platoniciene” l-au jucat în convertirea - morală și intelectuală - a autorului la creștinism. Politeismul și comerțul cu lumea supratereastră a demonilor sunt, însă, două reproșuri constante adresate platonicienilor⁴⁷. Referirea la un zeu unic și, pe de altă parte, „ubicuitatea” spiritelor, cu trimitere la un context politeist, rămâne o tensiune nerezolvată în tratarea augustiniană a platonismului⁴⁸.

⁴⁰ *Ibid.* VIII, VIII.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.* VIII, IX.

⁴³ Proximitatea față de creștinism, pe care Augustin o proiectează asupra școlii platoniciene, se regăsește în *Conf* VII, IX, 13.

⁴⁴ *Ibid.* VIII, X.

⁴⁵ 1943, p. 156-176.

⁴⁶ De exemplu, cf. *CA* III, XVII, 37; *DVR* 3; Scrisoarea 118, 21: „trebuie doar puțin schimbată doctrina platoniciană pentru a-i aduce pe adepții acesteia la Christos”. Rezervele exprimate în *R* I, 1, 4, deși reflectă atitudinea finală a lui Augustin, nu atacă substanța simpatiei acestuia față de presupusul Platon.

⁴⁷ Cf. *DCD* VIII, XV-XVI sau VIII, XII.

⁴⁸ *Ibid.* VIII, XVII, precum și comentariul lui Madec 1994, p. 197: „Augustin estimait que le „platonisme”, dans sa pratique, n’était pas à la hauteur de sa théorie (...) Quant à Platon, son pouvoir de persuasion n’égalait pas la séduction de son style.”

9. Pasiunile sufletului

Cartea a IX-a abordează problema pasiunilor sufletului și se deschide cu o expunere a diferitelor soluții filosofice, oferite de Platon⁴⁹, Aristotel, stoici⁵⁰. În cazul înțeleptului, chiar dacă acesta este atins de pasiuni, sufletul domină suveran, prin exercitarea rațiunii, tulburările (*perturbationes*), fie moderându-le - așa cum susține Aristotel, bazându-se pe experiență - fie anihilându-le complet, așa cum susțin stoicii⁵¹.

10. Religie și neoplatonism

După ce îndepărtează ipoteza medierii angelice între sfera divină și cea umană⁵², Augustin abordează, în cartea a X-a problema statutului îngerilor în cadrul economiei creștine a istoriei sacre⁵³. Raportul cu lumea angelică nu trebuie să oculteze diferența „teologică” dintre creator și creatură, oricât de nobilă ar fi aceasta din urmă și atât de prezentă în imaginarul Antichității târzii⁵⁴. Porfir, unul din filosofi convocați aici de analiza augustiniană ca reprezentant al neoplatonismului, manifestă un interes specific în a combina speculația filosofică și practicile religioase (teurgia), ale unei religii sincretice în cazul său⁵⁵. Punerea în paralel a soluțiilor furnizate de Porfir și Augustin în problema sacrificiului veritabil din punct de vedere religios demonstrează că polemica gânditorilor creștini din primele secole nu viza elenismul sau filosofia greacă în ansamblu, ci mai ales pandantul creștinismului, adică religia greacă, iar opiniile filosofice doar întrucât reprezentau variante mai sofisticate teoretic de justificare ale acestui fond complex⁵⁶.

În acest context, Porfir afirmă - idee comentată de Augustin - că doar o minoritate, reprezentată de filosofi, are acces la sfera divină prin intermediul inteligenței⁵⁷, în timp ce pentru mulțimea incapabilă să filosofeze eliberarea se realizează prin practicarea riturilor teurgice⁵⁸. Acestui elitism filosofic Augustin îi contrapune medierea unică și universală a Verbului⁵⁹.

⁴⁹ Cf. Madec 1994, p. 195: „Les platoniciens sont (...) des interlocuteurs privilégiés, parce qu'ils ont reconnu que l'âme humaine ne peut tenir son bonheur que de la participation à la lumière de Dieu, par qui elle-même et le monde ont été faits. En effet, contrairement aux autres philosophes dont l'intelligence, empêtrée dans les sensations, ne franchit pas les bornes de ce monde, les platoniciens ont dépassés l'univers des corps et des esprits à la recherche de Dieu.”

⁵⁰ Cf. *DCD IX*, IV.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.* IX, XVI.

⁵³ *Ibid.* X, I.

⁵⁴ *Ibid.* X, IV.

⁵⁵ *Ibid.* X, IX, 2.

⁵⁶ *Ibid.* X, XXIII.

⁵⁷ *Ibid.* X, XXIX, 1.

⁵⁸ *Ibid.* X, XXVII.

⁵⁹ Cf. Madec 1994, p. 206: „Dès le *Contra academicos*, il (Augustin) présentait l'incarnation du Verbe comme un acte de clémence de Dieu à l'égard du peuple. Dans le *De ordine*, il distinguait la philosophie qui ne libère à peine qu'un tout petit nombre (*paucissimos*), et les mystères vénérables qui libèrent les peuples (*populos*). De même, dans le *De vera religione*.”

În continuare, Augustin expune ipoteza platoniciană a eternității lumii drept o consecință a concepției acestuia despre creație⁶⁰. Jean Guitton a arătat că interpretarea augustiniană ratează sensul autentic al răspunsului platonician la chestiunea relației dintre demiurg și lume⁶¹. Raportul dintre Creator și creatură, formulat în doctrina creștină a creației, este străin spiritului lui Platon.

11. Creația

Cartea a XI-a aprofundează tema îngerilor și se deschide cu o expunere despre creație, doctrină care provine din concepția biblică asupra relației dintre Dumnezeu și om⁶². Explicația referitoare la contingenta lumii presupune ca premisă necesară afirmația privitoare la caracterul creat al temporalității însăși⁶³. Timpul reprezintă o traducere a eternității pentru percepția comună. Pentru Augustin noțiunea de creatură este incompatibilă cu atributul eternității⁶⁴. Conform naturii sale, creatura aparține lumii devenirii, în care se distinge un *înainte* și un *după*, adică sfera temporalității. Chiar dacă acest cosmos ar avea o existență fără un început temporal, încă nu i s-ar putea atribui eternitatea, ci doar un caracter temporal indefinit, perpetuitatea, însă cu un statut ontologic inferior⁶⁵.

12. Iubirea

Relevanța filosofică a iubirii este pregnant afirmată de Augustin⁶⁶, în prelungirea *eros*-ului platonician resemnificat ca *agape*. Expresia *amor meus, pondus meum*⁶⁷ reinterpretează o idee din fizica lui Aristotel, conform căreia fiecare lucru este antrenat, printr-un fel de greutate naturală, într-o mișcare către locul său natural. Aceeași situație se regăsește la nivelul sufletului, iubirea fiind cea care direcționează compusul uman (trup-suflet)⁶⁸.

13. Geneza

Cartea a XII-a continuă investigația teologică despre economia divină, tratând problema originii omului. Premisa ontologiei augustiniene, enunțată în legătură cu sursa teologică a soluției propuse, afirmă bunătatea funciară a naturii create⁶⁹.

Originea divină a tuturor lucrurilor repartizează ființele într-o ierarhie a perfecțiunilor⁷⁰. Problema morală, dar și metafizică a răului, se explică prin existența voinței libere sau a liberului arbitru la nivelul ontologic al creaturii⁷¹. Cauza răului nu

⁶⁰ Cf. *DCD* X, XXXI.

⁶¹ *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris 1959, p. 160-163.

⁶² *DCD* XI, IV, 1.

⁶³ *Ibid.* XI, VI.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Ideea va fi reluată de Thoma de Aquino în *STh* Ia, q. 46, a. 1-2.

⁶⁶ Cf. *DCD* XI, XXVIII.

⁶⁷ *Ibid.* XI, XXVII.

⁶⁸ Cf. *Conf* XIII, IX, 10; *E* 55, 10, 18; 157, 9.

⁶⁹ Cf. *DCD* XII, I.

⁷⁰ *Ibid.* XII, IV.

⁷¹ *Ibid.* XII, VI.

este una eficientă, ci deficientă⁷². Alegerea deficientă nu este specificată de obiectul actului, ci de maniera de a acționa⁷³.

14. Păcatul și natura umană

Cartea a XIII-a tratează tema teologică a statutului actual al umanității, inferior arhetipului divin, prin medierea unor considerații existențiale despre moarte⁷⁴. Concepția filosofică despre o presupusă natură umană, ca reflectare a experienței antropologice curente, diferă de postulatul teologic al naturii umane originare, neviată de folosirea deficientă a voinței libere⁷⁵. Totuși, Augustin nu folosește termenul *natura* într-un sens filosofic sau teologic strict, ci uneori nediferențiat de *substantia* sau *essentia*⁷⁶.

Augustin utilizează în cartea a XIV-a tema concupiscentei pentru a precizia binomul celor două cetăți⁷⁷.

Tratarea pasiunilor sufletului, capitol de fină analiză psihologică, se subordonează interpretării teologice a consecințelor denaturării umane.

15. Religie și teleologie

Cartea a XIX-a se deschide cu o discuție despre finalitatea etică așa cum este expusă aceasta în diferitele doctrine ale filosofilor⁷⁸.

Teleologia se aplică aici temei celor două cetăți, după o prealabilă analiză a concluziilor lui Varro privitoare la sectele filosofice⁷⁹. Fiecare concepție filosofică sau religioasă este specificată de finalitatea doctrinei. Orientarea practică a școlilor filosofice începând cu perioada elenistică se confirmă în investigația varroniană⁸⁰. Criteriile acestuia cuprind trei elemente ale doctrinelor în cauză: 1. principiile antropologice, 2. rolul virtuții și 3. aspectul social⁸¹. Augustin compară rezultatul cu propriul său răspuns, *cetatea lui Dumnezeu*, finalitate a doctrinei creștine⁸².

Insecurității ce caracterizează viața în cetatea umană Augustin îi opune o serie de remedii de extracție teologică: adevărata amicitie⁸³ și pacea veritabilă⁸⁴, definită ca ordine în caritate sau caritate ordonată⁸⁵.

⁷² *Ibid.* XII, VII.

⁷³ *Ibid.* XII, VIII.

⁷⁴ *Ibid.* XIII, I-III.

⁷⁵ *Ibid.* XIII, III.

⁷⁶ Cf. F. J. Thonnard, *Ontologie augustiniene, L'année théologique augustiniene*, 1956, p. 41-53.

⁷⁷ Cf. *DCD* XIV, XXVIII.

⁷⁸ *Ibid.*: XIX, I, 1.

⁷⁹ Alături de Varro, Cicero reprezintă a doua sursă importantă a analizei augustiniene, cu lucrarea *De finibus*.

⁸⁰ Cf. *DCD* XIX, I, 2.

⁸¹ *Ibid.* XIX, III.

⁸² *Ibid.* XIX, IV.

⁸³ Privitor la incertitudinile prieteniei, XIX, VIII poate fi comparat cu Cicero, *De amicitia*, XIII, 48.

⁸⁴ Cf. *DCD* XIX, XI.

⁸⁵ *Ibid.* XIX, XIV.

Cele două cetăți imaginate de Augustin se opun în materie religioasă⁸⁶ și în problema fundamentală a adevărului, cea dintâi profesând scepticismul, iar cealaltă întemeindu-se pe încredere-credință⁸⁷. Ambele aprobă, însă, cele trei moduri de viață „filosofică”, activ, contemplativ și mixt⁸⁸. Virtutea cardinală fondatoare pentru ordinea socială este dreptatea⁸⁹. Preluând definiția republicii dată de Cicero, Augustin o precizează în sensul propriei sale concepții despre cetatea divină⁹⁰.

Cărțile XX-XXII constituie deznodământul epopeii celor două cetăți, motiv pentru care autorul își concentrează analiza asupra consecințelor teologice ultime care decurg din marele său proiect, judecata finală⁹¹ și rezultatul acesteia, destinul paradiziac⁹² sau infernal⁹³.

De vera religione

Deși această carte nu fusese concepută ca o teologie a istoriei, ci ca o amplificare a lucrării despre adevărata religie (*De vera religione*, 390), ea a fost de cele mai multe ori interpretată în acest sens. Distincția celor două cetăți, *civitas Dei versus civitas terrena*, durează până astăzi în Occident:

„Conștiința occidentală a suferit o separare, un domeniu a rămas rezervat, puterea politică nu mai este sacralizată, un domeniu de autonomie a apărut prin raportare la interesele politice.”⁹⁴

Filosofia/ teologia istoriei, ca și presupusa teorie politică pe care această operă le cuprinde, derivă din răspunsul la întrebarea despre adevărata religie. Așa se explică structura lucrării: partea întâi (cărțile I-X) constituie o respingere a păgânismului care permite în continuare (cărțile XI-XXII) expunerea doctrinării a creștinismului. Fără această elucidare prealabilă a adevăratei mize a operei rămâne incomprehensibilă tratarea, pe parcursul a zece cărți, a politeismului lumii greco-romane.

Opera se deschide cu descrierea nenorocirilor temporale ce se abat asupra Romei, cetate terestră și se încheie cu evocarea fericirii eterne în cetatea celestă. Lucrarea indică astfel un itinerariu al trecerii de la păgânism la creștinism, iar argumentele folosite se deplasează, de asemenea, de la textele păgâne la Scriptura creștină. Adevărata înțelegere, de natură spirituală, se bazează pe o rațiune iluminată de credință.

Etică, politică, religie

Pentru filosofii antici tema politică face parte din discursul etic, constituindu-se într-un capitol eminent al acestuia. În context creștin, politicul și moralul se colorează

⁸⁶ *Ibid.* XIX, XVII.

⁸⁷ *Ibid.* XIX, XVIII.

⁸⁸ *Ibid.* XIX, XIX.

⁸⁹ *Ibid.* XIX, XXI, 2.

⁹⁰ Referitor la definiția ciceroniană a republicii și la influența sa asupra doctrinei augustiniene, cf. M. Testard, *S. Augustin et Cicéron*, Paris 1958, vol. 1, p. 207.

⁹¹ Cf. DCD XX.

⁹² *Ibid.* XXII.

⁹³ *Ibid.* XXI.

⁹⁴ J.-Cl. Eslin, *Dumnezeu și puterea*, București 1998, p. 117.

cu nuanțe religioase. Dimensiunea politică a ființei umane nu mai poate fi separată de elementul cultic, iar interacțiunea dintre stat și instituția ecleziastică vizează armonizarea finalității eterne cu un bine/ bun temporal:

„Dacă ne închinăm și credem în adevăratul Dumnezeu și-l servim, potrivit rânduielilor religioase, însuflețiți de o înaltă moralitate, este util pentru oameni să cârmuiescă timp îndelungat numai cei vrednici. Și din foloasele cele mari se vor împărtăși nu numai cei care cârmuiesc, ci mai ales cei care sunt cârmușiți.”⁹⁵

Binele comun transcende ordinea strict individuală a moralității, încadrându-se într-un plan care, la rândul său, depășește o perspectivă imanentă. Augustin nu vede aici o opoziție între ordinea politică și scopul ultim al eforturilor umane, care este mântuirea, ci o subordonare firească a celei dintâi. Buna guvernare are loc doar atunci când este respectată ierarhia activităților:

„Într-adevăr, în ceea ce-i privește pe acești oameni, pietatea și cinstea lor, care sunt mari daruri ale lui Dumnezeu, sunt virtuți remarcabile menite să aducă adevărata fericire omului, prin care se poate trăi o viață bună pe acest pământ și obține dincolo de ea veșnicia. Prin urmare, pe acest pământ cârmuirea în mâinile celor vrednici e folositoare nu numai lor, ci este și în serviciul intereselor umane.”⁹⁶

Tipologia augustiniană a guvernării, bazată pe calificarea morală a conducătorului, conține și un al doilea versant, des întâlnit, cel al tiranului:

„În schimb, domnia tiranică a celor răi dăunează mai degrabă celor care guvernează, deoarece prin abuzurile depășind orice limită și fărădelegile comise, ei își pierd sufletele. În schimb, celor care sunt obligați să li se supună, slujindu-le, le sunt pricinuite neajunsuri prin nedreptățile săvârșite. De bună seamă, răul pricinuit celor drepti de stăpânii nedrepți nu constituie o pedeapsă pentru vreo nelegiuire, ci un examen de dovedire a virtuților. Prin urmare, un om vrednic, chiar dacă e sclav, e o ființă liberă, pe când ființa ticăloasă, chiar dacă e la cârma puterii, are comportamente de sclav, căci el slujește nu numai unui singur stăpân, ci - ceea ce este cu mult mai grav - unui număr mare de stăpâni, care sunt viciile sale.”⁹⁷

Egalității aparente din lumea vizibilă Augustin îi opune, prin comparația dintre omul liber și sclav, o altă lectură, de factură morală, dar mai ales cu valențe spirituale. Doar omul unificat interior se poate sustrage mișcării centrifuge și destructurante a multelor vicii.

Încercând să determine locul lui Augustin în istoria ideilor politice, Ernst Cassirer subliniază rolul cardinal pe care acesta îl acordă dreptății în construcția politică⁹⁸. Virtutea fondatoare pentru ordinea socială este dreptatea. Preluând definiția republicii dată de Cicero, Augustin o precizează în sensul propriei sale concepții despre cetatea divină. Misiunea statului este apărarea dreptății, ceea ce va constitui nucleul teoriilor politice medievale. Fără virtutea civică a dreptății, ca fundament al dreptului, nici un Imperiu nu este altceva decât o „societate de tâlhari”:

⁹⁵ DCD IV, III.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Cf. *Mitul statului*, Iași 2001, p. 131.

„Dacă, prin urmare, dispare spiritul de dreptate, ce altceva sunt regatele decât niște puteri tâlhărești, care se bizuie numai pe războaie tâlhărești? Și acestea, pentru că războaiele tâlhărești nu sunt altceva decât niște mici regate. Acolo unde o mână de oameni sunt conduși prin ordine de un conducător, acolo se constituie un grup de indivizi legați între ei printr-un pact, iar prăzile capturate sunt împărțite potrivit legii bunului plac.”⁹⁹

Ca de atâtea ori la Augustin, se poate observa modul în care este indicată prezența originară a binelui chiar acolo unde acesta este parazitat și pervertit de la finalitatea proprie până la a deveni de nerecunoscut. Ordinea, pe care o presupune existența însăși a oricărui grup, constituie marca de neșters a naturii bune a socialității. Augustin explicitează consecințele poziției sale în materie de filosofie a comunității:

„Dacă această tovărășie de oameni ticăloși crește în așa proporții prin alăturarea unor ființe pierdute, ajungând să fie posesori de locuri, să-și facă așezări, să ocupe cetăți, să subjuge popoare, își ia numele de regat, pe care în realitate i-l conferă nu limitarea lăcomiei, ci impunitatea obținută.”¹⁰⁰

Și Augustin își continuă ideea, însoțind-o cu o ilustrare anecdotică:

„Într-adevăr, un pirat capturat i-a dat aceluia vestit Alexandru cel Mare un răspuns nemaiauzit. Când acel rege l-a întrebat „de ce crede de cuviință să infesteze mările cu piraterii”, acesta i-a răspuns cu o nestânjenită cutezanță: „Pentru același motiv pentru care și tu infestezi globul pământesc, cutreierându-l. Dar pentru că eu practic pirateria cu o navă modestă sunt numit tâlhar, tu, în schimb, care folosești o mare flotă te numești împărat.”¹⁰¹

Augustin arată că Domnul l-a făcut pe om stăpân peste animale, dar nu i-a dat nici o putere asupra sufletelor omenești. Orice încercare de uzurpare a unei asemenea puteri ar fi deci dovada unei aroganțe intolerabile. În concepția sfântului Augustin, moștenind o idee stoică, toate sufletele sunt declarate *sui juris*: nu-și pot pierde și nu pot renunța la libertatea care le-a fost dată dintru început.¹⁰²

Se deduce de aici că o putere politică nu poate avea niciodată o autoritate absolută deoarece depinde întotdeauna de legile dreptății, iar aceste legi sunt irevocabile și inviolabile întrucât reflectă legea divină. Între puterea politică și libertatea individuală există mereu o tensiune care atestă, pentru om, imposibilitatea de a-și delega misiunea și responsabilitatea care îi revin.

Cele două cetăți

Opoziția augustiniană a celor două cetăți ridică unele dificultăți în calea interpretării juste. Același termen, *civitas*, pare să fie utilizat în două accepțiuni diferite: mai întâi, el desemnează, în sens propriu, forma de organizare politică, dar, într-un al doilea sens, „mistic” - acela care mi se pare mai relevant, deși mai problematic la o

⁹⁹ DCD IV, IV.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.* XIX, XV.

lectură superficială - semnifică o societate spirituală, alcătuită fie din cei drepecți, fie din grupul nelegiuicilor. Pagini celebre din *De civitate Dei* exprimă amintita antiteză:

„Două iubiri au clădit două cetăci: iubirea de sine până la nesocotirea lui Dumnezeu a făcut cetatea pământească; iubirea de Dumnezeu până la nesocotirea de sine a făcut cetatea cerească. Una se glorifică în ea însăși, cealaltă întru Domnul. Una își cerșește slava de la oameni; Dumnezeu, martor al conștiinței, este cea mai mare glorie a celeilalte. Una, sprijinită pe propria ei glorie, înalță capul, cealaltă se adresează Dumnezeului ei: Ești slava mea și cel ce înalți capul meu. Pentru împărații și neamurile pe care una și i-a supus, întâietate are patima puterii; în cealaltă, toci slujesc aproapelui în dragoste, stăpânii veghează să le fie bine slujitorilor, aceștia îi ascultă.”¹⁰³

Dacă nu am identifica sensul spiritual al celor două cetăci, atunci - în baza citatului anterior - l-am putea acuza pe Augustin de idealism în materie ecleziologică.

Desigur, dificultatea constă în a menține cele două sensuri fără a le confunda, dar și fără a le separa definitiv. Dacă cetăcile ar avea doar sensul unor instituții vizibile, atunci statul ar trebui asimilat cetăcii diabolice, iar Biserica orașului sfânt. În caz contrar, dacă antagonismul ar fi pur spiritual, atunci ar trebui introdusă o a treia cetate, politică în sens propriu, cu un statut de neutralitate. Ambele variante trădează însă gândirea autorului: prima ignoră fundamentul spiritual al distincției, în timp ce a doua caută o soluție care nu se găsește în textele augustiniene:

„Prima cetate, în făptura propriului ei conducător, își admiră puterea. Cealaltă îi spune Dumnezeului ei: Iubi-Te-voi, Doamne, Domnul este întărirea mea. De aceea, în prima, înțelepții, care duc o viață întru totul omenească, au umblat după bunuri trupești sau ale minții - sau după ambele deodată; aceia care l-au putut cunoaște pe Dumnezeu „nu l-au preamărit ca Dumnezeu și nu i-au adus mulțumire, ci au rățcit în cugetări inutile, iar inima lor nechibzuită s-a întunecat. Pretinzându-se înțelepți (adică stăpâniți de propriul lor orgoliu și lăudându-se cu mintea lor), au înnebunit și au înlocuit gloria Dumnezeului nepieritor cu imitația chipului omului pieritor, al păsărilor, al patrupedelor și al reptilelor (...) Dar în cealaltă cetate, toată înțelepciunea omului stă în evlavia care, singură, îi aduce Dumnezeului adevărat cinstea cuvenită și care așteaptă drept răsplată lumea sfinților, cea a oamenilor și de asemenea cea a îngerilor, astfel ca Dumnezeu să fie toate în toci.”¹⁰⁴

Ambiguitatea expresiei *civitas terrena*, dificil de tradus univoc prin cetatea istorică sau diabolică, trădează poate o notă de pesimism cu privire la modul în care Augustin privea societățile în sens politic, acestea riscând mereu să cadă într-o logică a voinței de putere.

Este interesant de notat că același pericol pândeste toate statele în egală măsură, Augustin neexcluzând în vreun fel de la această soartă Imperiul creștin. Viziunea augustiniană se menține departe de orice sacralizare a puterii și, prin aceasta, se dovedește a fi critică față de idealismul politic.

Opoziția care stă la baza operei oferă și cheia hermeneutică a viziunii augustiniene asupra istoriei. Explicația acesteia face apel la tensiunea permanentă și la

¹⁰³ *Ibid.* XIV, XXVIII.

¹⁰⁴ *Ibid.*

amestecul continuu al celor două cetăți și nu se reduce la o schemă reduționistă de tipul progresului sau al decadenței. Principiul de coerență al întregii perspective este, însă, unul teologic: criteriul ultim sau discernământul supraistoric se realizează în persoana lui Christos.

Bibliografie

- G. Madec, *Petites études augustiniennes*, Paris 1994.
P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943.
J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris 1959.
F.-J. Thonnard, *Ontologie augustiniennne, L'année théologique augustiniennne* 1956.
M. Testard, *S. Augustin et Cicéron*, Paris 1958.

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREOȚIMII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

Greta-Monica MIRON

ZUSAMMENFASSUNG: Die Materielle Lage des Unierten Klerus aus dem Komitat Cluj/Klausenburg mitte des 18. Jahrhunderts. Die Arbeit ist die erste systematische und detaillierte Analyse der materiellen Lage der griechisch-katholischen Priester in der ersten Jahrhundertshälfte nach der Vereinigung mit Rom. Sie ist eine Fallstudie: das Thema ist der Klerus aus dem Komitat Klausenburg. Es handelt sich um eine Studie, die auf zeitgenössischen Urkunden beruht und von zwei sehr intuitiven Anhängen illustriert wird. Der Beitrag zeigt, daß die Spekulationen über die sozialen Gründe der Vereinigung mit Rom überholt sind und daß auch die Zunahme des materiellen Wohlstands, eine Entfernung von den niedrigen sozialen Verhältnissen nur gleichzeitig mit der Durchsetzung eines religiösen Lebens katholischer Art, mit der Neuorganisation der Pfarreien, mit der Verbesserung der kulturellen Qualität der Priester stattfinden konnten.

Die Arbeit widerspiegelt die Bemühungen der griechisch-katholischen Bischöfe - beginnend mit der Union - nicht nur in Richtung der Ausbildung der Priester, nicht nur um das religiöse Leben zu regeln, sondern auch um den sozialen Status der Priester zu verbessern. Die Verfasserin ist der Meinung, daß dieser komplexe Prozeß auch vom Eingreifen des Wiener Hofes bewirkt wurde, der durch das 1743er Reskript die Verwaltung des Fürstentums Siebenbürgen dazu gezwungen hatte, daß sie die Bodenfrage für die unierten Pfarreien löste.

Um die Bestätigung dieses Reskripts zu verfolgen, hat die Verfasserin eine - bzw. die aus 1755 - aus der Reihe der Konskriptionen (Volkszählungen) (1750, 1755, 1759, 1760) ausgewählt. Aus ihrer Analyse wird ersichtlich daß:

- die soziale und materielle Lage der rumänischen Priester vor der Union schwer und unsicher war. Diese Lage hat sich nach der Union noch lange fortgesetzt.
- die Priester - im allgemeinen - ohne die Unterstützung der Gemeinde nicht überleben konnten.
- der Wohlstand einer Pfarrei im Grundbesitz: Ackerböden, Weingärten, Wälder, Mühlen oder Häuser in der Gemeinde gemessen wurde.
- die Statistiken aus den Jahren 1755-1756 zeigen, daß in den letzten 20 Jahren (bis 1750) - im Falle der unierten Pfarreien - die Akkumulation von Grundbesitz größer war als die Verluste. Die Zahlen zeigen eine größere Stabilität und die Überschreitung der völligen Willkürlichkeit.
- das Schicksal der kirchlichen Güter in bedeutendem Maße vom Verhalten der Grundbesitzer und der Dorfbewohner sowie von der Qualität der Priester abhing.

- der Wiener Hof ständig versucht hat, dem unierten Klerus das Gefühl des Schutzes und die Idee der Stabilität einzuflößen, hat aber oft auf den Widerstand der Grundbesitzer gestoßen.

Dacă preoților uniți li s-a cerut să fie pentru enoriașii lor un exemplu de conduită socială și morală, să-i învețe elementele credinței, catehizându-i, să-i aducă pe calea cea bună, depistând abaterile și pedepsindu-le, să susțină demersurile de extindere a structurii instituționale a Bisericii Unite (prin contribuția cu bani la construirea mănăstirii, de exemplu), dacă deci, preotul era îndrumător în probleme spirituale, judecător și, adesea, dascăl, rămâne de văzut dacă era răsplătit pe măsura responsabilităților sale¹. Pe de altă parte, având în vedere că Unirea s-a înfăptuit sub semnul speranței într-o viață mai bună este de constatat ce și cât s-a schimbat în traiul preoților în decurs de o jumătate de secol. Nemulțumirile lor, exprimate în numeroasele cereri și memorii adresate de episcopii uniți Curții vieneze sugerează că între speranțe și împliniri exista încă o distanță apreciabilă². Eforturile depuse de ierarhii uniți pentru a transforma efectiv preoțimea într-o stare privilegiată au dat rezultate în 1743, un an de succes dacă avem în vedere că formulările generale au fost însoțite de dispoziții menite să asigure transpunerea principiilor în practică. Deși, din punctul de vedere al clerului local, a fost un succes parțial, cu gust de înfrângere chiar, prin partea ce reglementa veniturile stolare, rescriptul imperial din 9 septembrie 1743 a reprezentat cadrul legislativ-normativ pentru cel puțin încă patru decenii³. S-a formulat atunci răspicat obligația de a se acorda preoților uniți intravilane, porțiuni canonice și/sau capeții în funcție de posibilități și de natura terenului, iar Guvernul și stările transilvane erau chemate să asigure aplicarea decretului. Prevederile respective i-a lipsit concretețea prin formularea vagă referitoare la terenul arabil „suficient”⁴. De aceea a

¹ Exigențele impuse preoților se desprind din deciziile sinoadelor generale din anii 1700, 1732, 1738 și 1742 în I. Micu Moldovanu, *Acte sinodale ale baserecei romane de Alb'a Iulia și Fagarasiu*, Blasiu 1869, I, p. 145-157, II, p. 81-123.

² Pentru activitatea revendicativă a elitei ecleziastice românești (episcopi, vicari, consistoriali) vezi Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite, partea I, 1697-1751, Perspective*, nr. 65-68, iulie 1994-iunie 1995, p. 210-216, 233-268, 343-357; Aug. Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Nonacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaș 1902, p. 393-404.

³ Vezi evoluția legislației cu privire la veniturile, imunitățile și privilegiile preoților în Greta-Monica Miron, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj 2004, p. 273-294.

⁴ Acolo unde era teren arabil suficient nu trebuia să se dea capeție, unde arabilul era insuficient avea să fie completat de capeții, iar acolo unde nu era deloc aveau să se dea capeții întregi: „... ut ubi sufficiens agricultura parochis suppeteret, ibi nihil de capeciis: ubi ut aliquid solum de agricultura haberent, aliquid etiam capeciarum superaddatur: ubi denique praeter fundum internum nulla prorsus agricultura ipsis esset, ibi integras capecias accipiant...”. Decretul este publicat în N. Nilles, *Symbolae ad Illustrandam Historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, Oeniponte 1885, II, p. 548-555.

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREGĂTIRII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL
SECOLULUI al XVIII-lea

fost nevoie de o precizare prin care s-a stabilit capacitatea porțiunii canonice la arabul de 9 câble și fânaș de 5 care⁵. Efectele acestei dispoziții în plan real, parohial, sunt surprinse în conscripțiile anilor 1750, 1755, 1759 și 1761⁶. Cuantificările nu lipsesc deci, ele permit o monitorizare atentă pe parcursul unui deceniu a fluctuațiilor asupra posesiunii terenurilor ecleziastice, dezvăluind cât s-a dobândit și cât s-a pierdut și în ce context.

Ne vom opri în acest studiu de caz asupra conscripției din 1755-1756 din comitatul Cluj⁷, deoarece este inedită și reflectă cel mai bine schimbarea, pentru că face distincție între pământurile parohiale vechi și cele dobândite în virtutea decretelor tereziene, între cele pierdute și cele restituite⁸. Documentul arată starea de fapt a averilor parohiale după o jumătate de secol de la Unire și înainte de partajul patrimonial între uniți și neuniți, operat ca urmare a instituționalizării ortodoxiei. Alcătuite în preajma aplicării unui nou sistem fiscal, de comisii mixte, formate din oficiali laici și reprezentanți ai Bisericii Unite, conscripțiile exprimă punctul de vedere comun asupra stării materiale a parohiilor și preoților, ceea ce le conferă, credem, un plus de acuratețe.

Ce ne spun ele? În primul rând că puțini sacerdoți ar fi putut trăi fără suportul comunității, din propriile pământuri. Doar preoții din trei parohii aveau terenuri

⁵ Rămâne încă de deslușit dacă această precizare a fost elaborată la nivel local, de către Guvernul și cum s-a ajuns la stabilirea capacității respective a pământurilor.

⁶ Ne referim la conscripția din anul 1750 publicată de C. Feneșan în *Izvoare de demografie istorică. Secolul XVIII*, I, București 1986, p. 256-309, la cea din anul 1755 păstrată fragmentar în Magyar Országos Levéltár (M.O.L.), F.71. *Commissio Aulica*, rola 30382, la cea din 1759, în care protopopii uniți au înregistrat pierderile suferite de parohii și taxele plătite de preoți, păstrată din nou fragmentar în Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, *Fond Colecția de documente Blaj*, nr. 277 (conscripția protopopiatelor Hopârta și Tiur), nr. 278 (conscripția protopopiatului Bobâlna, comitatul Hunedoara), nr. 279 (conscripția protopopiatului Alba), nr. 282 (conscripția protopopiatului Sadu) și nr. 290 (conscripția protopopiatului Geomal) și la cea din 1761, alcătuită cu ocazia partajului patrimonial între Bisericile Unită și Ortodoxă, păstrată tot la M.O.L., F.71. *Commissio Aulica*, rolele 30379-30386, ale cărei rezultate finale au fost publicate de V. Ciobanu, *Statistica românilor ardeleni din anii 1760-1762*, *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, III, 1924-1925, Cluj 1926, p. 616-700.

⁷ Satele din comitat au fost cuprinse în protopopiatele Cluj-Mănăștur (Turda, în 1750), Jucu, Monor, Sânmărtinu de Câmpie (Apalina și Suatu, în 1750) și Copru.

⁸ Conscripția părții inferioare a comitatului Cluj a fost efectuată în prezența protopopului Clemens Pap „alias Kalliani” din Sânmărtinu de Câmpie și a lui Demeter Pap de Țăgu Mare, paroh activ în Delureni. A fost datată 1 ianuarie 1756 și semnată de Ioan Ajtai, jurat și de Ioan Elekes, nobil de Gyergyóújfalu (Suseni), M.O.L., F.71. *Commissio Aulica*, rola 30382, p. 5-28. Conscripția părții superioare a fost semnată de Anton Farkas și Ladislau Zimbó, jurați asesori ai Tablei comitatului Cluj, *ibidem*, rola 30383, p. 525-534. Ambele au fost alcătuite în limba latină. Pentru o lectură mai ușoară a numelor proprii românești am modificat grafia lor din document după cum urmează: K inițial sau în interiorul numelui=C (Kozma=Cozma; Makarie=Macarie), Ki=Chi (Kira=Chira), j inițial sau final=i (Juon=luon, Vonulj=Vonuli), Sz=S (Szavuj=Savui).

proprii: cei din influenta familie Timandi din Jucu de Jos, care a dat un vicar general și doi protopopi, pe Farkas și George, care dețineau teren arabil de 36 de câble și fânaș de 28 de care (înregistrarea este neclară astfel că este dificil de dedus dacă numai membrii familiei Timandi dispuneau de pământ sau și ceilalți doi preoți din sat); cei doi preoți din Feleacu, Ilie și Toma, posesori de terenuri arabile cu capacitate de 20 de câble și fânaș de 6 care și cei din Rediu, Iuon și Vonuli, care aveau terenuri modeste, de doar 2 câble. Șapte preoți aveau intravilane proprii⁹. În afara acestor excepții, preoții comitatului depindeau de oferta satelor și a stăpânilor de pământ, generoși în ceea ce privește intravilanele. În partea inferioară a comitatului se înregistrau 119 în 93 de sate, doar 10 dintre ele însă, fiind dobândite „recent” (în urma decretului terezian, presupunem)¹⁰. Mai promițătoare era situația din partea superioară: 131 intravilane în 78 de sate, 53 desemnate „recent”, însă conscriptorii au semnalat că în unele nu s-au folosit intravilanele acordate (16 apar la rubrica „*fundi interni assignati sed neglecti*”)¹¹. Preoții le-au neglijat probabil întrucât cele deținute din vechime erau mai bune (mai bine poziționate sau mai mari)¹². Totuși surprinde faptul că, de exemplu, cei 3 preoți din Someșu-Cald (2 activi și unul supranumerar), preotul din Suceagu și cel din Berindu nu au folosit intravilanele ecleziastice acordate, deși nu aveau altele, bisericesti sau ale lor proprii. Probabil pentru că fuseseră părăsitate sau nu fuseseră niciodată utilizate, unele intravilane au fost reocupate, așa cum s-a întâmplat în Tămașa, Sânpaul și Măcițașu, parohii care însă au rămas în posesia altora vechi. Dacă, în unele parohii, intravilanele par să fi prisosit, în altele, precum Chesău, posesiunea asupra singurului intravilan existent a fost negată de stăpâna de pământ, soția lui Adam Bethlen. Contestările, pierderile și recuperările de pământuri au făcut ca situația să se schimbe de la un an la altul. În Monor, Gledin și Șieuț, în decurs de 5 ani (1750-1755) s-a modificat considerabil în bine, astfel că în 1755 parohiile dețineau câte 5 intravilane. Faptul că erau - potrivit conscripției din acel an, vechi (sunt menționate la rubrica „*fundi parochiales interni antiqui*”), iar cea din 1750 înregistra doar unul în Gledin și Șieuț și două în Monor - ridică un semn de întrebare: cum puteau fi vechi dacă, înainte cu 5 ani, nu se aflau în posesia parohiei? Probabil că în acel răstimp reușiseră să-și

⁹ E vorba de Todor din Pinticu, doi dintre preoții din Jucu de Jos (deoarece în sat locuiau 4 preoți, doi activi și doi supranumerari, este dificil de spus care dintre ei posedau intravilane proprii), cei doi preoți din Feleacu, unul din preoții din Cojocna (activau trei preoți: Pantilimon, Ieremia și Costan) și unul din preoții din Șopteriu (activau doi, Vonuli și Vasili).

¹⁰ Intravilanele primite „recent” s-au adăugat altora deținute din vechime în parohiile: Pinticu, Budurleni, Apahida (aici s-au acordat două) și Milaș. Trei parohii nu avuseseră deloc intravilan, astfel încât cele de curând atribuite au fost binevenite, și anume: Jucu de Mijloc și Cămărașu, unde s-au acordat câte două intravilane, și Suatu de Sus (satul nu avea biserică, trăia acolo un cantor/învățător, care probabil a beneficiat de pământul acordat).

¹¹ Vezi Anexa nr. 1

¹² S-au întâlnit astfel de situații, în care alături de intravilanele din vechime erau și altele, mai noi presupunem, nefolosite în: Călățele, Buteni, Călata, Brăișoru, Hodișu, Săcuieu, Mesteacănu și Zimbor, vezi și Anexa nr. 1.

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREGĂTIRII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL
SECOLULUI al XVIII-lea

recupereze terenurile interne deținute de demult, care vor fi fost închiriate unor laici sau ocupate de aceștia.

Și mai relevante pentru averea parohiilor au fost terenurile arabile deținute. În funcție de aceste proprietăți, în partea inferioară a comitatului cele mai bogate au fost Gădălin (60 de câble), Budești (54), Dezmir și Șopteriu cu câte 50 de câble și Milaș cu 46. Parohiile cu arabil de până la 9 câble, limita legală prevăzută, erau puține (doar 8)¹³. Dacă asociem extravilanul și capețile primite, ierarhia se schimbă, trecând pe primul loc Cojocna cu arabil de 37 de câble și capeție de 40 de câble de grâu (situația s-a îmbunătățit față de anul 1750 când capacitatea terenului arabil era de doar 12 câble). De asemenea, intră între parohiile cele mai înstărite Căianu unde extravilanul de 40 de câble i s-a asociat capeția de 20. În ceea ce privește bunăstarea preoților, măsurată în cantitatea de cereale de care beneficiau, erau favorizați cei singuri într-o parohie, precum popa Vonuli din Vișinelu care beneficia de extravilan de 40 de câble și fânaț de 18 care. Era urmat de preotul din Tușinu cu un extravilan la fel de productiv dar cu fânaț de doar 2 care.

Bogăția unei parohii se măsoară și în păduri, mori sau case închiriate. În Vătava, pădurea, „*in qualitate mediocris*”, era singura avere imobilă a parohiei; în Gledin, Monor și Șieut, parohii înstărite, pădurile „de ghindă” și pentru lemne de foc veneau să ofere un plus de confort material preotului sau să asigure buna întreținere a bisericilor. Parohia Petea deținea o pădure mică („*exigua*”), pentru lemne de foc, iar Pleșca, Băraii, Gădălin și Jucu de Sus câte un mărăciniș („*dumeta mediocris*”). Apahida avea o bucată mică, îngustă de mărăciniș bună pentru cimitir („*vepreta exigua pro cimiterio*”) iar Cojocna o pădure cu tufișuri în partea numită Lig („*sylva dumosa...*”). De câte o pădurice tânără beneficiau parohiile Aruncuta și Sâmboleni („*vingulta exigua*”) iar Balda și Dâmbu de stufăriș. Parohia Sântu posedă pădure ce asigura suficiente lemne de foc („*sylva focalis sufficiens*”).

Alături de păduri, viile și morile ar fi putut mări averea parohială, însă erau cu totul rare, mai precis doar Sâmboleniul avea o vie iar parohia Sângeorgiu de Câmpie beneficia de decimă de pe urma unei mori instalate într-o baltă a Bisericii numită „Tăul din sus”; locul secase însă și a fost transformat în fânaț (estimat la 12 care de fân). Mai puteau acoperi din nevoile bisericii chiriile. La Crăiești, de exemplu, locuitorii celor 5 case construite pe terenul ecleziastic dinspre cimitir, dădeau Bisericii câte 2 livre de ceară anual; tot atât dădeau și enoriașii din Milaș care ocupaseră o casă ridicată pe pământ bisericesc (într-o a doua casă locuia diaconul). Terenurile ecleziastice aveau să acopere necesități ale Bisericii în Cozma unde, în partea de sat dinspre Tonciu, în locul numit „Podu Prais” se acordase parohului o pajiște de 4 care de fân cu condiția ca, din banii obținuți din vânzarea fânului, să cumpere 2 livre de ceară pentru Biserică. De asemenea, în Sântu sătenii foloseau de demult terenuri aflate în vatra satului, de aproximativ 55 de câble, și se obligaseră ca din veniturile obținute să restaureze și să întrețină lăcașul de cult. Biserica din Milășel beneficia, de când își aduceau oamenii

¹³ 19 parohii aveau teren arabil cuprins între 32 și 40 de câble, 9 între 22 și 30 și 27 între 10 și 20 de câble, vezi Anexa nr. 1.

aminte, de un teren aflat în partea de sat dinspre Sânmărtin, parte pădure, parte fânaș, de pe care se puteau obține 20 de care de fân și 10 care de lemne și se obișnuia ca, din livada și fânașul din cimitir să se restaureze biserica. Erau, credem, pământuri numite în anumite documente, de „zestre” bisericască și nu de eclezie, nu erau în folosința preoților, dovadă că, potrivit conscripțiilor din anii 1750 și 1755, porțiunea canonică nu avea fânaș. De altfel, Milășel a fost una din parohiile care a pierdut mult teren în intervalul 1733-1755 (arabilul ajunsese de la 56 de câble la 20, vezi Anexa nr. 1). Despre modul de constituire a averilor parohiale, despre căile prin care s-au dobândit ori s-au risipit terenuri au relatat conscriptorii care au străbătut partea inferioară a comitatului Cluj, explicând diferențele față de conscripția anului 1750.

La Penticu, de exemplu, o parte din terenul alodial cu o capacitate de trei câble, acordat parohiei de către coposesori cu ocazia împărțirii porțiilor a fost amanetat de săteni unui străin care a locuit acolo timp de 15 ani; în anul conscripției răscumpăraseră ipoteca, dar stăpânul pământului l-a luat pentru a-l da unui colon al său. Parohul, popa Todor, beneficia însă de o situație bună (avea propriul intravilan, extravilan arabil cu o capacitate de 20 de câble și fânaș de 6 care). În Ocnița, stăpânul Francisc Toldalagi ocupase cu 10 ani în urmă un teren aflat în cimitirul bisericii, deținut de parohie de demult și pe care locuise sacristanul Deac Savui. În Delureni [Uilac], parohie în care își avea domiciliul preotul Daniel, care a ocupat mai târziu funcția de protopop de Monor¹⁴, terenul pentru biserică și casă parohială a fost obținut grație generozității uneia din stăpânele de pământ. Într-o margine a intravilanului parohial sătenii ridicaseră o casă unde a locuit o vreme sacristanul, după care a fost dată de săteni juratului satului; acesta a fost scos cu forța din casă de provizorul lui Samuil Teleki, pe nume Macarie iar casa a fost preluată de conte, care era nemulțumit probabil de faptul că - deși ridicată pe teren parohial - nu mai era folosită de personalul bisericesc¹⁵. În Țagu, comisia constituită potrivit decretului din 1743 pentru a desemna teren eclesiastic s-a deplasat în sat în anul 1748, iar membrii ei, „deputații comisari” Ioan Moses de Pălatca și Nicolae Réti de Mociu, au constat cum contele Dionisie Bánffy refuzase să acorde parohiei intravilanul pe care locuia atunci parohul deoarece percepea taxă de pe acea sesie. În compensație, îi dăduse însă un teren care se abătea de la drumul public, cultivabil, cu o capacitate de 2 câble. Câtă vreme contele Bánffy acceptase totuși să acorde teren bisericesc, desigur, bucata care îi convenea mai mult, domnul Ladislau Suki din Jucu de Sus afirma că intravilanul parohial îi aparține și îl concede parohului după bunul său plac; tot el dăduse parohiei Jucu de Mijloc, cu 4 ani mai devreme, două intravilane. Aici problema o constituiau extravilanele pentru că în lipsa unora parohiale s-au luat în folosință terenuri arabile de 16 câble și fânaș de 4 care pentru care sătenii lucrau, în contul familiei Suki, un număr de zile. Situația nu se îmbunătățise deci din anul 1750 când, la fel, preoții plăteau taxă

¹⁴ Pentru activitatea lui vezi Greta-Monica Miron, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania*, Anexa I, p. 474-475.

¹⁵ Potrivit conscripției din anul 1750 parohia avea 15 cantor și un sacristan (C. Feneșan, *Izvoare de demografie*, I, p. 308); cea din 1755 nu înregistra vreun cantor sau învățător (M.O.L., F71. *Commissio Aulica*, rola 30382, p. 10-11.

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREOȚIMII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL
SECOLULUI al XVIII-lea

pentru pământurile luate în folosință¹⁶. În Jucu de Jos, hotărârea stăpânului Adam Székely de a da în folosință în schimbul unei taxe terenul numit „Săliște”, din care o parte cu capacitate de 16 câble aparținea parohiei unite, s-a dovedit neprofitabilă pentru aceasta din urmă deoarece de 4 ani nu primise nici un beneficiu de pe urma pământului.

Pierderile de terenuri s-au datorat nu numai capriciului posesorilor, ci și dorinței de a le schimba destinația, mai concret, de a transforma fânașul în teren arabil. Așa s-a întâmplat în Rediu, unde fânașul aflat în partea dinspre satul Aiton, numit „Valea popii”, care producea aproximativ patru care de fân, în posesia parohiei de mult timp, fusese îngrădit în urmă cu cinci ani de posesori, familiile Bihari și Viski și redat agriculturii; la fel în Cara, locul numit „Groapa popii”, în partea de sat dinspre Pata, de aproximativ 4 care de fân, acordat din vechime de coposesori preoților-parohi a fost ocupat cu 8 ani înainte de doamna Gabriela Kendeffi pentru a-l ara (totuși parohia avea încă fânaș de 14 care, deci peste limita legală scutită).

Între parohiile care au pierdut terenuri cu voința stăpânilor satului s-a numărat și Răzoare, unde contele Anton Kornis luase un teren arabil deținut de demult de parohi, pe care preoții Todor și Samson își construiseră case din care au fost alungați o dată cu ocuparea pământului. Cu știrea aceluiași Anton Kornis, pierduse parohia Sopor de Câmpie o pajiște numită „La dealul Arancut”, de 4 care de fân, ocupată de judele aulic Gherman Nuczuli. În pofida acestei pierderi fânașul parohial a crescut constant, sensibil, în decursul a două decenii (vezi Anexa nr. 1). În Căianu un mărciniș aflat în partea de sat dinspre Corpadea, folosit din vechime de biserică, fusese ocupat în urmă cu 6 ani de stăpânul de pământ, contele Ladislau Székely.

Au fost reluate de posesori nu numai pământuri atribuite de demult bisericii, în virtutea unei tradiții, ci și altele desemnate cu câțiva ani înainte de comisarii regali trimiși să aplice decretul din 1743. În Boteni, de exemplu, terenurile atribuite cu 6 ani în urmă (de deputații comisari Ioan Moses și Nicolae Reti, aceiași care au fost și în Țagu), arabil de 3 câble în locurile „Izvoare” și „Recea” și o pajiște de 3 care din locul numit „Fânașul taurului”, au fost folosite de preotul-paroh aproximativ 3 ani, după care au fost reocupate de posesorii Ioan Egri și Gheorghe Cserei. Că posesiunea asupra acestor terenuri a fost efemeră o demonstrează și cele trei conscripții, din 1733, 1750 și 1755, în care parohia apare fără extravilan. Preotul Matei trăia în 1755 din capeția acordată de săteni (de 7 câble și 2 mierțe de grâu).

De bunăvoința laicilor a depins soarta unor ecleji în Frata unde se pierduse cu 6 ani înainte de efectuarea conscripției mare parte dintr-o pădure folosită pentru nevoile Bisericii, împărțită fiind între posesori. Probleme cu posesorii au avut și sătenii parohiei Năoiu care s-au bucurat însă, un timp, de suportul unora dintre ei: dacă stăpâna „Szent Paliana” oferise de demult teren Bisericii (cu o capacitate de 14 câble și fânaș de 7 care) pe care reprezentanții ei l-au cultivat nestingheriți sub succesoarea ei, doamna „Szaviana”, urmașul acesteia, Andrei Ferenczi, a privat parohia de ofertă și, în consecință, a rămas fără nimic. Era înregistrată în conscripție doar cu un intravilan

¹⁶ C. Feneșan, *Izvoare de demografie*, I, p. 282, 284.

posedat din vechime, iar preotul Maxim nu avea nici măcar capeție. Dacă doamna „Szaviana” s-a arătat binevoitoare față de parohia Năoiu, în schimb în Vișinelu ocupase în urmă cu 20 de ani o sesie a Bisericii; parohia mai pierduse cu 9 ani mai devreme și un teren arabil cu capacitate de 20 de câble, luat de contele Mihail Teleki. În pofida acestor pierderi, arabilul parohial a crescut constant și considerabil între anii 1733-1750 (de la 12 la 40 de câble; în paralel a sporit și fânașul de la 10 la 18 care). Membri ai familiei Teleki s-au dovedit, în funcție de generații, și de conjunctură probabil, mai darnici sau mai zgârciți și cu posesiunile din Sânpetru de Câmpie și din Tușinu, unde, unul din conții Teleki pretindea că sesia pe care locuiește parohul îi aparține. Aici contele Ladislau Teleki acordase parohiei cu 40 de ani în urmă, printr-o scrisoare cesională, o sesie pe care locuise diaconul Apostol, dar care, de 4 ani fusese ocupată de Adam Teleki care a transformat-o în sesie „inquinlinală”. Se pare că totuși sesia nu intrase de drept în posesia parohiei având în vedere că nici una din cele trei conscripții nu înregistrează vreun extravilan ecleziastic. Preotul Iacob care activa alături de Rad Gligor (cantor/învățător) beneficia doar de un intravilan deținut de Biserica din vechime și nu primea capeție. Într-o situație la fel de dificilă s-a aflat și parohia Fărăgău care depindea de bunăvoința stăpânei Agneta Barcsai și a lui Nicolae Simonffi, care au declarat public, cu ocazia conscripției, că vor conceda terenurile din folosința parohiei după bunul lor plac. Era vorba de un intravilan, un extravilan de 20 de câble și o pajiște de 8 care de fân. Pentru că posesiunea parohiei asupra lor nu era sigură, apare în conscripție fără terenuri. În Miheșu de Câmpie pajiștea situată în partea de sat dinspre Frata, numită „Fața popească”, care producea 6 care de fân, aflată în folosința preotului, fusese luată cu 6 ani înainte de contele Vass. În Țăgșoru odată, demult, stăpânii satului, Haller și Mikó, au împărțit pământul în 25 de porții sau „soarte”; o porție revenea parohiei din vechime, de când își aduceau oamenii aminte, dar, cu 6 ani mai devreme, domnul Ladislau Kászoni a ocupat pământuri arabile cu o capacitate de 6 câble și o pajiște de 3 care. Parohia Sărmășel pierduse o pajiște de două care de fân aflată în locul numit „Tău Moldovanului”, folosită de preoții-parohi „în pace” mult timp, dar ocupată cu doi ani înainte de efectuarea conscripției de Samuil Bajna care a luat fânul în timpul nopții. În Băița baronul George Korda luase, „*pro sua allodiatura*” 3 pământuri arabile, cu capacitate de 8 câble, cultivate din vechime de preoții-parohi. De altfel, parohia a pierdut mult teren arabil în anii 1733-1755 (capacitatea lui a ajuns de la 20 de câble în 1733 la 3 câble în 1755).

Soarta terenurilor bisericesti nu a depins exclusiv de atitudinea stăpânilor de pământ ci și de cea a sătenilor și a preoților. De exemplu, neînțelegerile dintre parohul din Vișea și enoriașii săi cu privire la destinația unei păduri, pe care cel dintâi a revendicat-o pentru sine iar ceilalți doreau să înființeze un cimitir, l-a determinat pe stăpânul satului să o sechestrizeze, astfel că nu a mai cedat-o nici parohiei, nici preotului. Parohia Șopteriu a fost păgubită de patru săteni care au ocupat terenuri arabile cu o capacitate de 16 câble, deținute din vechime (e vorba de Rus Dumitru, Botos Pintie, Mocerla Todor și Cozma Ilie). În pofida acestui fapt a rămas una din parohiile cele mai înstărite din comitat, deși terenurile arabile deținute au fluctuat considerabil, atingând punctul maxim în 1750 când capacitatea lor a fost de două ori mai mare decât

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREGĂTIRII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL
SECOLULUI al XVIII-lea

în 1733 (vezi Anexa nr. 1). Și în Urmeniș parohia a pierdut terenuri datorită sătenilor: preoții povestiră conscriptorilor că nobilul Andrei Koblos a oferit parohiei, în locul numit „La fața dealului”, o bucată de pământ cu capacitate de 10 mierțe înstrăinată însă de enoriași datorită „vicisitudinilor vremurilor”, astfel că, Pap Petre, iobagul domnului Samuil Szent Kerezsti, pretindea că este al lui. La Lompirt a creat probleme popa Vonia, fiul parohului din sat, Chira, și iobag al domnului Iosif Huszár care a luat în uz un fânaș de trei care, deținut de demult de Biserică; a cerut să rămână în folosința terenului și după moartea tatălui său și, pentru că enoriașii s-au opus, și l-a însușit cu forța. În Corpadea, în partea de sat dinspre Apahida, un pământ deținut de demult de parohie pentru nevoile Bisericii, steril și necultivat, fusese acordat cu 10 ani în urmă unui sătean care l-a lucrat dând în schimb Bisericii decimă; sătenii doreau însă în 1755 să îl redea în folosul parohiei; mai revendicau dintr-o bucată de pământ de 5 câble o parte de 3 câble în locul numit „Între pâraie”, însă pretenția lor a provocat protestul domnului Paul Czereik, care s-a pronunțat și în numele celorlalți posesori. Sătenii din Crișeni au încercat să obțină o parte de pădure ce aparținea Bisericii reformate, acum lipsită de credincioși, iar contele Samuel Bethlen de Ictar, le-a promis să-i susțină, însă, cu doi ani în urmă, stăpânii Ioan Egri și Mihail Szarvadi au ocupat din pădure o parte de fânaș cu capacitate de un car.

Conscriptorii care au străbătut satele din partea superioară a comitatului s-au limitat la a înregistra situația de fapt fără a relata contextele în care s-a pierdut din averea parohială. Cifrele arată că parohiile au fost mult mai sărace. S-au distins între ele Aghireșu și Gârbău cu extravilan de 30 și respectiv 25 de câble. Predominau parohiile care nu aveau teren de 9 câble (numărul lor se ridică la 37; dintre ele, 18 aveau terenuri cu o capacitate de până la 5 câble). Ceea ce în partea inferioară era o excepție, aici era o regulă¹⁷. Însă, în aceste condiții, capeția (ajutorul dat de enoriași) a fost nelipsită din parohii. Dacă în partea inferioară doar preoții din 39% din parohii beneficiau de capeții, în cea superioară toate satele acordau capeții preoților, în bani, de la mai puțin de un florin unguresc la 12 florini ungurești și 24 de denari la Someșu-Cald și în bucate (până la 16 câble de grâu și 32 de ovăz la Mărgău sau 15 câble de grâu și alte 15 de ovăz la Morlaca)¹⁸. Capețiile au fost binevenite în parohiile lipsite de extravilane ca Gilău, Suceagu, Măcicașu, dar adesea au fost mai consistente în parohii înstărite, cu terenuri peste medie, semn că acolo unde era pământ s-a împărțit și Bisericii.

Deși există diferențe considerabile în ceea ce privește dotarea parohiilor, deși nemulțumirile preoților nu au fost puține deoarece averea parohială era încă instabilă, statisticile comparative arată că în decurs de două decenii (între 1733 și 1755) acumulările au predominat. Capacitatea terenurilor ecleziastice a crescut în 115 din cele 171 de parohii (deci în 67% dintre ele), considerabil în unele cazuri (Monor - fânașul de 5 care a ajuns la 107, Gledin de la fânaș de 4 care la 40, Gădălin-capacitatea terenului arabil parohial a crescut de la 10 câble în 1733 la 60 în 1755), insignifiant în

¹⁷ 9 parohii aveau terenuri arabile de 9 și 10 câble, 10 parohii terenuri cu o capacitate cuprinsă între 11 și 20 de câble și două, cele menționate în text, de 25 și respectiv 30.

¹⁸ Vezi Anexa nr. 2.

alte (Hodișu, Zimbor). Pentru unele parohii deceniul al 5-lea a fost cel mai profitabil, probabil datorită aplicării decretului din 1743, pentru ca apoi, în decurs de 5 ani, între 1750-1755, să piardă mult din acumulările anterioare (a fost, de exemplu, cazul parohiilor Șopteriu, Dâmbu, Mociu, Fildu de Sus). Pentru parohiile Silivașu de Câmpie, Milășel, Jucu de Jos și Lunca deceniile 4-6 au reprezentat un timp al pierderilor apreciabile (dacă Silivașu de Câmpie avea în 1733 și 1750 teren bisericesc arabil de 70 de câble, în 1755 are doar 38; arabilul parohiei Milășel a scăzut de la 56 de câble în 1733 la 20 în 1755, cel al parohiei Jucu de Jos de la 60 la 32 și al parohiei Lunca de la 34 la 2)¹⁹. Dacă unele parohii au pierdut, altele nu au dobândit nimic, cel puțin în ceea ce privește extravilanul ecleziastic, semn că acolo numeroasele dispoziții imperiale privitoare la desemnarea porțiunii canonice nu au avut nici un efect²⁰.

Care ar fi concluziile înspre care duce această enumerare a unor situații specifice? Au fost stăpânii de pământ neînțelegători, arbitrari, ostili față de preoții uniți? Unii da, alții nu. Membri ai aceleiași familii puteau fi, în funcție de generații, darnici sau zgârciți; același stăpân accepta, potrivit propriilor interese, simpatii sau necesități, să acorde teren unei parohii dar îl refuza alteia. Nu orice preluare de teren ecleziastic de către proprietari echivala cu o încălcare a legii; unele parohii au rămas și în urma ocupărilor cu terenuri ecleziastice cu capacitate mai mare decât cea prevăzută în legislația în vigoare. Pe de altă parte, conscripția demonstrează că perioadele acumulărilor și cel al pierderilor nu au fost distincte sau succesive; dacă se spera că după 1743 se intră într-o perioadă de creștere a proprietăților funciare parohiale în urma activității comisiilor de punere în posesie, nu a fost întotdeauna așa. Comisiunile care au străbătut satele în anii 1745-1749 nu i-au oprit pe stăpânii de pământ să ocupe părți din terenul ecleziastic. Parohiile au câștigat sau pierdut în permanență terenuri prin donații, zalogiri, uzurpări. Unii stăpâni ai satelor și-au exercitat dreptul asupra proprietății ignorând dispozițiile decretului terezian astfel că posesiunea parohiilor asupra unor terenuri a rămas incertă, ceea ce a diminuat sentimentul de protecție și de stabilitate pe care voia să-l inducă Curtea veneză prin repetatele dispoziții și decrete. Atâta timp cât încă depindeau de stăpânii de pământ, preoții vor fi resimțit vag și sentimentul schimbării. Dezamăgirile erau însă inevitabile în societatea românească marcată de sărăcie, în care terenuri bisericești au fost ocupate uneori de sătenii înșiși, dar, totuși, erau schimbări în bine, lente, cu pași mărunți. Diversitatea situațiilor din parohii arată că schimbarea depindea nu numai de voința Curții imperiale ci și de oamenii locurilor.

¹⁹ Nu au fost singurele parohii al căror teren s-a diminuat în acest timp. Au mai pierdut terenuri între 1733-1755 următoarele: Vătava, Budurleni (fânașul), Visuia, Budești, Bărăi, Vișea, Aruncuta, Năoiu, Balda, Țăgșoru, Socolu de Câmpie, Frunzeni, Filpișu Mic, Miheșu de Câmpie, Crăiești, Stolna (a pierdut din puținul teren arabil dar a dobândit în plus un intravilan), Agârbiciu și Topa Mică.

²⁰ Nu putem aprecia evoluția intravilanului deoarece conscripția din anul 1733 nu are o rubrică aparte destinată acestei categorii de pământuri. Parohiile în care situația extravilanului a rămas aceeași în intervalul 1733-1755 au fost: Comlod, Orosfaia, Someșeni, Aiton, Gorenii, Răstoil, Ciucea, Sânpetru de Câmpie și Chesău.

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREGĂTIRII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL
SECOLULUI al XVIII-lea

Anexa nr. 1
Situația terenurilor parohiale în satele comitatului Cluj²¹

Sat	1733		1750			1755			
	extravilan		intra- vilan	extravilan		intravilan	extravilan		
	arabil câble	fânaș care		arabil câble	fânaș care		arabil	fânaș	
								c ²²	m ²³
Vătava	3	6	-	-	4	-	-	-	-
Gledin	20	4	1	4	4	5	40	-	40
Monor	14	5	2	12	6	5	32	-	107
Șieuș	15	16	1	15	14	5	28	-	12
Posmuș	8	1	-. ²⁴			1	15	-	5
Pinticu	9	5	-. ²⁵	-	-	2 (unul "recent")	20	-	6
Viiile Tecii	7	5	1 ²⁶	7	5	1	10	-	6
Budurleni	8	7	1	8	-	2 (unul "recent")	10	-	-
Brăteni	10	-	1 ²⁷	3	-	1	10	-	-
Stupini	16	8	1	10	8	1	16	-	10
Archiud	10	8	1	6	-. ²⁸	1	30	-	8
Ocnița	60	10	2	32	20	1	40	-	12
Comlod	-	-	1	-	-	1	-	-	-
Orosfaia	-	-	1	-	-	1	-	-	-
Sânmihaiu de Câmpie	20	10	1	24	10	2	38	-	6
Sălcuța	3	1	1	6	5	1	18	-	4
Visuia	20	9	1	20	10	1	16	-	8
Miceștii de Câmpie	15	8	2	48	6	1	46	-	8
Zoreni	14	4	-	5	5	2	29	-	4
Budești	60	20	2	60	14	2	54	-	13
Fântânița	-	-	-	-	-	1	-	-	-
Delureni	12	17	1	18	6	1	22	-	7
Țagu	10	10	1	20	10	-	18	-	10
Cătina	24	14	1	36	10	1	32	-	12
Legii	-	7	-. ²⁹			1	-	-	-

²¹ Am preluat datele din conscripțiile anilor 1733 și 1750 publicate de C. Feneșan în *Izvoare de demografie istorică. Secolul al XVIII-lea*, I, București, 1986. Informațiile referitoare la anul 1755 sunt desprinse din conscripția aflată la Magyar Országos Levéltár, F71. *Commissio Aulica*, rola 30382, p. 5-28 (conscripția părții inferioare a comitatului), rola 30383, p. 525-534.

²² Câble

²³ Mierțe

²⁴ Nu apare în conscripția din 1750.

²⁵ Parohia aparținând protopopiatului Copru în 1733 nu mai apare în conscripția din 1750.

²⁶ În 1750 parohia apare în comitatul Dăbâca: C. Feneșan, *Izvoare de demografie*, p. 285.

²⁷ Potrivit conscripției din anul 1750 satul făcea parte din comitatul Dăbâca, *ibidem*.

²⁸ Fânașul și celelalte terenuri arabile au fost luate de parohul de rit latin, *ibidem*.

GRETA-MONICA MIRON

Petea	-	-	1	10	4	1	10	-	2
Pălatca	10	4	1	12	4	1	12	-	4
Bărăi	20	14	2	24	8	1	20	-	8
Vișea	6	7	1	24	4	1	5	-	2
Gădălin	10	6	1	12	6	2	60	-	8
Jucu de Jos	60	25	1	50	40	1	32	-	30
Jucu de Sus	14	7	1	20	5	1	20	-	4
Jucu de Mijloc	-	-	- ³⁰	-	-	2 (“re-cente”)	-	-	-
Apahida	8	10	2	30	12	3 (2 “re-cente”)	25	-	10
Someșeni	-	-	1	-	-	1	-	-	-
Feleacu	-	-	1	25	5	1	22	-	10
Rediu	6	7	2	26	14	1	20	-	8
Dezmir	13	8	1	44	8	1	50	-	6
Gheorgheni	-	-	1	-	-	2	-	-	-
Aiton	-	-	2	-	-	2	-	-	-
Boju ³¹	15	20	2	22	18	1	34	-	16
Pata	11	10	2	17	8	1	17	2	9
Cara	15	10	2	18	10	1	30	-	14
Cojocna	5	8	3	12	25	3	37	-	23
Corpadea	9	10	2	7	12	2	12	-	10
Vaida-Cămăraș	-	-	-	-	-	1	-	-	2
Căianu	35	14	-	20	15	1	40	-	10
Aruncuta	50	12	1	32	10	2	40	-	8
Soporu de Câmpie	10	-	2	20	8	2	20	-	9
Berchieșu	6	8	1	34	8	1	40	-	6
Boteni	-	-	1	-	-	1	-	-	-
Crișeni	4	8	1	8	2	2	16	-	2
Frata	-	-	1	-	-	1	-	-	-
Năoiu	10	5	1	6	8	1	-	-	-
Iuriu de Câmpie	4	3	2	14	4	2	14	-	6
Miheșu de Câmpie	13	20	2	8	3	1	5	-	3
Sâmboleni	15	-	1	38	-	1	36	-	-
Răzoare	16	20	1	40	16	2	34	-	17
Cămărașu	-	-	-	-	-	2 (“re-cente”)	12	-	2
Balda	20	20	2	16	8	1	15	-	7
Vișinelu	12	10	1	24	10	1	40	-	18
Sârmașu	7	-	1	3	32	1	-	-	20
Sârmașel	20	30	1	80	12	1	40	-	8

²⁹ Satul nu este înregistrat în conscripția din anul 1750.

³⁰ Preoții de aici plăteau în 1750 taxă pentru pământurile aflate în folosință.

³¹ În 1750 era înregistrat în comitatul Turda: C. Feneșan, *Izvoare de demografie*, p. 301.

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREGĂTIRII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL
SECOLULUI al XVIII-lea

Tăgșoru	15	20	1	20	10	1	18	-	4
Ulieș	-	2	1	10	5	1	16	-	7
Silivașu de Câmpie	70	15	2	70	24	1	38	-	10
Șopteriu	32	20	1	70	20	1	50	-	10
Dâmbu	20	10	2	40	10	2	26	-	6
Tușinu	-	-	1	20	10	-	40	-	2
Sânpetru de Câmpie	-	-	1	-	-	1	-	-	-
Sângeorgiu de Câmpie	21	16	1	16	14	1	32	-	16
Urmeniș	-	12	1	8	16	1	8	-	10
Suatu de Jos	.. ³²		1	8	4	1	8	-	2
Suatu de Sus			.. ³³	-	-	1 (“re- cent”)	-	-	-
Chesău	-	-	1	-	-	1	-	-	-
Ghirișu Român	14	7	1	30	6	1	16	-	2
Mociu	4	12	2	20	10	1	10	-	5
Crăiești	48	6	1	24	3	1	32	-	5
Milaș	30	16	1	40	8	2 (unul “recent”)	46	-	10
Socolu de Câmpie	22	6	2	30	12	2	10	-	6
Tonciu	-	-	.. ³⁴	-	-	-	-	-	-
Frunzeni	16	4	1	15	3	1	8	-	2
Cozma	16	8	1	8	4	1	14	-	9
Sântu	24	10	1	12	6	1	15	-	5
Filpișu Mic	8	6	1	11	5	1	8	-	2
Ercea	-	2	1	-	3	1	-	-	4
Milășel	56	1	1	40	-	1	20	-	-
Fărăgău	24	6	-	40	12	-	-	-	-
Sânmartinu de Câmpie	19	13	2	30	12	2	28	-	16
Goreni	-	-	1	-	-	1	-	-	-
Logig	-	-	2/1	-	2	1	-	-	2
Lunca	34	5	52	30	4	2	2	-	3
Băița	20	4	-	4	4	2	3	-	3
Cluj- Mănăștur ³⁵	4	-	2	-	-	2	14	-	6
Tăuți	2	2	1	3	3	1	-	-	1

³² În 1733 este menționată o singură localitate Suatu care deținea teren arabil de 7 căble, *ibidem*, p. 119.

³³ Nu avea în 1750 biserică, nici preot, nici personal bisericesc, *ibidem*, p. 307.

³⁴ În 1750 ceruseră dreptul de a-și ridica biserică, dar în 1755 tot nu aveau astfel încât apelau la parohul din Socolu de Câmpie: C. Feneșan, *ibidem*, p. 295; M.O.L., F71. *Commissio Anlica*, rola 30382, p. 22.

³⁵ De aici încep satele cuprinse în conscripția părții superioare a comitatului Cluj, M.O.L., F71. *Commissio Anlica*, rola 30383, p. 525-534.

GRETA-MONICA MIRON

Florești	-	-	1	-	-	2 (unul "recent")	-	-	11
Stolna	1	3	1	3	3	2 (unul "recent" ³⁶)	1	3	3
Someșu- Rece	2	4	1	2 2/1	2	2 (unul "recent")	4	-	4
Someșu- Cald	-	5	1	-	5	³⁷	2	-	5
Gilău	-	-	³⁸	-	-	1 ("re- cent")	-	-	-
Căpușu Mic	³⁹		-	-	3	2 (unul "recent")	-	-	4
Ağârbiciu	-	5	1	1 2/1	5	2 (unul "recent")	1	2	-
Dumbrava [Oșorheiu]	⁴⁰		1	-	5	1 ("re- cent")	4	-	4
Pâniceni	7	4	1	7	3	1	8	-	4
Dretea	-	-	1	17	2	2 (unul "recent")	17	-	4
Bedeciu	1	-	-	1 3/1	-	1	1	2	3
Ardeova	2	-	-	5	3	1	10	-	4
Bica	4	6	2/1	2	10	2 (unul "recent")	2	1	10
Mănăsturu- Romănesc	1	4	1	3	5	⁴¹	3	-	5
Mănăstireni	1	4	1	-	-	1 ("re- cent")	-	-	-
Finci	2	5	1	3	3	2 (unul "recent")	7	-	4
Văleni	-	-	⁴²	-	-	2 (ambele "recente")	-	-	-
Călățele	6	14	1	5	6	⁴³	6	-	8
Ciuleni	5	1	1	3	-	2 (unul "recent")	10	-	2 1/2
Mărgău	6	8	1	9	11	2 (unul "recent")	20	-	24

³⁶ A fost dat în folosință cantorului.

³⁷ Conscripția din partea superioară a comitatului Cluj are două rubrici referitoare la terenurile parohiale intravilane: una care distinge între terenurile din vechime și cele "recent" dobândite și o alta, care nu se regăsește în conscripția părții inferioare a comitatului, ce distinge între pământurile desemnate dar neglijate, nefolosite și pământurile reocupate ("*fundi interni assignati sed neglecti*" și "*assignati sed reoccupati*"). Cele trei intravilane ale parohiei sunt înregistrate la rubrica desemnate dar neglijate.

³⁸ În 1750 nu avea biserică, doar un preot: C. Feneșan, *Izvoare de demografie*, I, p. 281.

³⁹ Parohia nu e înregistrată în conscripția din 1733.

⁴⁰ Satul nu apare în conscripția aceluși an.

⁴¹ Unul din vechime și celălalt trecut la rubrica desemnat dar nefolosit.

⁴² În 1750 nu avea biserică, nici personal ecleziastic: C. Feneșan, *Izvoare de demografie*, I, p. 282.

⁴³ Unul din vechime și altul înregistrat la rubrica desemnat dar nefolosit.

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREGĂTIRII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL
SECOLULUI al XVIII-lea

Bociu	-	-	1	3	2	2 (unul "recent")	5	-	2
Buteni	5	4	1	7	7	2 ⁴⁴	8	-	8
Călata	2	2	-	2	2	3 (2 "re- cente") ⁴⁵	5	2	3
Sâncraiu cu Zam	-	-	-	-	-	1 ("re- cent")	-	-	-
Brăișoru	-	-	-	4	4	2 ⁴⁶	7	-	5
Morlăca	-	2	1	1	-	2	8	-	-
Bologa	-	-	- ⁴⁷	-	4	1 ("re- cent")	-	-	4
Hodișu	-	-	1	-	-	2 ⁴⁸	-	-	1
Valea Drăganului	- ⁴⁹	-	1	1	-	2 (unul "recent")	1	-	5
Săcuieu	-	-	2/1	-	-	2 ⁵⁰	-	-	5
Ciucea	- ⁵¹	-	-	-	-	-	-	-	-
Sfăraș	-	-	1	7 2/1	2 2/1	1	4	-	2
Nadășu	6	2				2 (unul "recent")	10	-	6
Dâncu	1	2	1	4	4	2 (ambele "recente")	10	-	4
Gălășeni	8	3	1	10	5	2 (unul "recent")	10	-	5
Petrindu	- ⁵²		1	-	-	2 (ambele "recente")	-	-	-
Ticu	- ⁵³		-	-	4	1 ("re- cent")	4	-	4
Aghireșu	-	-	1	27	3	3 (2 "re- cente")	30	-	10
Turea	-	-	-	-	-	1 ("re- cent")	-	-	5
Șardu	7	5	- ⁵⁴			2 (unul "recent")	15	-	12
Gârbău	6	-	1	20	-	1	25	-	3
Suceagu	-	-	-	-	-	1 ⁵⁵	-	-	-
Nadășelu	-	-	-	7	-	1	4	2	3

⁴⁴ Unul din vechime iar celălalt înregistrat la rubrica desemnat dar nefolosit.

⁴⁵ Unul este înregistrat la rubrica celor desemnate dar nefolosite.

⁴⁶ Unul deținut din vechime și altul înregistrat la rubrica intravilanelor desemnate, dar nefolosite.

⁴⁷ Nu era în sat în 1750 biserică, nici preot și personal auxiliar: C. Feneșan, *Izvoare de demografie*, I, p. 282.

⁴⁸ Unul din vechime iar altul înregistrat la rubrica intravilanelor atribuite dar nefolosite.

⁴⁹ Parohia nu e menționată în conscripția din 1733.

⁵⁰ Unul din vechime și altul înregistrat la rubrica intravilanelor atribuite dar nefolosite.

⁵¹ Satul nu apare în conscripția anului 1733.

⁵² Parohia nu apare în conscripția din anul 1733.

⁵³ Nu este înregistrat satul în conscripția anului 1733.

⁵⁴ Nu apare în conscripția acestui an.

⁵⁵ Înregistrat la rubrica intravilane atribuite, dar nefolosite.

GRETA-MONICA MIRON

Cornești	4	4	1	7	4	2 (unul "recent")	8	-	8
Cubleșu	12	6	1	10	4	2 (unul "recent")	10	-	10
Stoboru	-	1	1	9	2	2 (unul "recent")	9	-	4
Ruginoasa	5	5	1	3	5	2 (unul "recent")	8	-	6
Arghișu	⁻⁵⁶		2	6	3	2 (unul "recent")	6	-	4
Tămașa	4	4	1	7	4	¹⁵⁷	7	-	7
Almașu	4	2	1	11	8	2 (unul "recent")	11	-	5
Fildu de Sus	3	2	1	15	8	2 (unul "recent")	5	-	8
Fildu de Mijloc	2	2	1	9 3/2	3	2 (unul "recent")	10	-	5
Fildu de Jos	5	2	2	6	4	2 (unul "recent")	15	-	5
Țăudu	⁻⁵⁸		1	-	-	²⁵⁹	4	2	3
Bogdana	⁻⁶⁰		1	1 2/1	2/1	1	4	-	6
Răstoilț	⁻⁶¹		⁻⁶²			⁻⁶³	-	-	-
Cuțiș	⁻⁶⁴		1	4	2/1	1	4	-	1
Mesteacănu	3	3	2	6 2/1	5	³⁶⁵	6	2	5
Băbiu	-	-	2	2	2	2 (unul "recent")	8	-	3
Cuzăplac	⁻⁶⁶	-	-	-	-	1 ("re- cent")	-	-	-
Mierța	-	2	1	10	3	1	10	-	5
Bercea	6	-	1	6 2/1	5	2	8	-	4
Zimbor	-	-	1	-	2/1	²⁶⁷	-	-	1
Sâncraiu Almașului	-	6	1	-	-	2 (unul "recent")	8	-	12

⁵⁶ Nu este consemnată în conscripția anului 1733.

⁵⁷ Un intravilan este consemnat la rubrica pământurilor desemnate, dar reocupate.

⁵⁸ Nu apare în conscripție.

⁵⁹ Unul era deținut din vechime și un altul înregistrat la rubrica intravilanelor atribuite, dar nefolosite.

⁶⁰ Nu apare în conscripția din 1733.

⁶¹ Nu apare în conscripția din 1733.

⁶² Nu este înregistrat în conscripția acestui an.

⁶³ Satul avea biserică în 1755, dar nu activa acolo vreun preot sau cantor.

⁶⁴ Nu este înregistrat în conscripția din 1733.

⁶⁵ Unul era deținut din vechime, iar altele două înregistrate la rubrica intravilanelor atribuite dar nefolosite.

⁶⁶ Nu avea nici în 1733 și nici în 1750 biserică și preot: C. Feneșan, *Izvoare de demografie*, I, p. 122, 282.

⁶⁷ Unul era deținut din vechime, iar altul înregistrat la rubrica intravilane atribuite dar nefolosite.

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREOȚIMII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL
SECOLULUI al XVIII-lea

Topa Mică	8	5	1	13	6	2 (unul "recent")	4	-	4
Berindu	4	6	1	8	8	¹⁶⁸	8	-	2
Mihăiești	-	8	1	-	10	3 (unul "recent")	-	-	10
Sânpaul	-	6	⁶⁹			¹⁷⁰	14	2	8
Sumurducu	3	3	1	5 2/1	2	2 (unul "recent")	5	2	3
Corușu	9	7	1	2 2/1	5	1	11	-	5
Popești	4	3	2/1	6 3/1	2	2 (unul "recent")	6	2	2
Chinteni	-	-	1	-	4	2 (unul "recent")	-	-	6
Vechea	-	-	1	11	6	2 (unul "recent")	16	2	6
Deușu	-	-	1	-	2	1 ("re- cent")	1	2	3
Măcicașu	-	-	1	-	-	¹⁷¹	-	-	-
Feiurdeni	3	10	1	11	12	3 (2 "re- cente")	11	-	12

Anexa nr. 2

Situația capeților în satele comitatului Cluj în anul 1755⁷²

Sat	Nr. fami- liislor	Capeții								
		în grâu		în ovăz ⁷³		fân	vin	în bani		lucru
		c ⁷⁴	m ⁷⁵	c	m	care	urne	florini	denari	zile/ casă
Vătava	59	-	-	14	1	-	-	-	-	o zi
Gledin	114	-	-	26	-	-	-	-	-	o zi
Monor	116	-	-	25	-	-	-	-	-	o zi
Șieui	105	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Posmuș	72	-	-	15	2	-	-	-	-	o zi

⁶⁸ Înregistrat la rubrica intravilane atribuite, dar nefolosite.

⁶⁹ Nu apare în conscripția din anul 1750.

⁷⁰ Este vorba de intravilanul deținut de demult; un altul apare la rubrica pământurilor desemnate, dar reocupate.

⁷¹ Alături de acest intravilan deținut de demult, un altul este înregistrat la rubrica celor desemnate și reocupate.

⁷² Conscripțiile anterioare, din anii 1733 și 1750 nu înregistrează și capețiile.

⁷³ Această rubrică și cea din urmă, referitoare la zilele de lucru prestate de săteni, lipsesc din conscripția ce cuprinde satele din partea superioară a comitatului Cluj.

⁷⁴ Câble.

⁷⁵ Mierțe.

GRETA-MONICA MIRON

Pinticu	172	-	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Viile Tecii	60	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Budurleni	61	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Brăteni	60	-	-	15	-	-	-	-	-	o zi
Stupini	61	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Archiud	110	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Ocnița	90	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Comlod	30	7	-	3	2	-	-	-	-	o zi
Orosfaia	62	15	-	15	-	-	-	-	-	o zi
Sânmihaiu de Câmpie	105	-	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Sălcuța	100	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Visuia	70	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Miceștii de Câmpie	86	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Zoreni	62	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Budești	197	-	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Fântânița	43	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Delureni	95	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Țăgu	78	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Cătina	105	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Legii	42	8	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Petea	18	4	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Pălatca	70	10	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Bărăi	80	20	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Vișea	34	8	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Gădălin	90	20	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Jucu de Jos	90	22	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Jucu de Sus	81	20	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Jucu de Mijloc	50	-	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Apahida	150	30	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Someșeni	82	20	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Feleacu	140	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Rediu	75	18	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Dezmir	80	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Gheorgheni	23	5	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Aiton	80	18	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Boju	80	18	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Pata	60	12	2	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Cara	30	7	2	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Cojocna	190	40	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Corpadea	70	15	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Vaida-Cămăraș	17	4	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Căianu	92	20	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Aruncuta	70	-	-	-	-	-	-	-	-	1/2 zi
Soporu de Câmpie	48	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Berchieșu	40	-	-	-	-	-	-	-	-	o zi
Boteni	30	7	2	-	-	-	-	-	-	1/2 zi

GRETA-MONICA MIRON

Băița	72	-	-	-	-	-	-	-	-
Cluj-Mănăstur ⁷⁶	61	15	1	-	-	-	-	3	66
Tăuți	43	10	2	-	-	-	-	2	58
Florești	59	14	3	-	-	-	-	3	54
Stolna	20	5	-	-	-	-	-	1	20
Someșu-Rece	40	-	-	-	-	-	-	10	80
Someșu-Cald	60	-	-	-	-	-	-	12	24
Gilău	41	10	1	-	-	-	-	2	46
Căpușu Mic	16	4	-	-	-	-	-	-	96
Agârbiciu	50	8	½	-	-	6	-	3	-
Dumbrava [Oșorheiu]	24	6	3 ½	-	-	-	-	1	32
Pâniceni	28	7	-	-	-	-	-	1	68
Dretea	32	8	2	-	-	-	-	1	92
Bedeciu	44	11	-	-	-	-	-	2	64
Ardeova	28	7	-	-	-	-	-	1	68
Bica	44	11	-	-	-	-	-	2	64
Mănăsturu-Românesc	83	10	1½	-	-	-	-	4	98
Mănăstireni	61	7	3 ½	-	-	-	-	3	78
Finciu	28	3	2	-	-	-	-	1	68
Văleni	16	2	-	-	-	-	-	-	96
Călățele	60	7	3	-	-	-	-	3	60
Ciuleni	50	11	-	-	-	-	-	3	-
Mărgău	128	16	-	32	-	-	-	7	68
Bociu	43	8	½	-	-	-	-	2	58
Buteni	60	15	-	-	-	-	-	3	60
Călata	75	7	3 ½	-	-	-	-	4	50
Sâncraiu cu Zam	40	10	-	-	-	-	-	2	40
Brăișoru [Molosig]	32	8	-	8	-	-	-	1	92
Morlaca	60	15	-	15	-	-	-	3	60
Bologa	38	9	2	-	-	-	-	2	28
Hodișu	22	5	2	-	-	-	-	1	32
Valea Drăganului	40	10	-	-	-	-	-	2	40
Săcuieu	28	7	-	-	-	-	-	1	68
Ciucea	14	-	-	-	-	-	-	-	-
Sfâraș	16	4	-	-	-	-	-	-	96
Nadășu	41	10	1	-	-	-	-	-	-
Dâncu	24	6	-	-	-	-	-	1	44
Gălășeni	29	7	1	-	-	-	-	1	74
Petrîndu	29	7	1	-	-	-	-	1	74
Ticu	24	6	-	-	-	-	-	1	44

⁷⁶ De aici încep satele cuprinse în conscripția părții superioare a comitatului.

CONDIȚIA MATERIALĂ A PREGĂTIRII UNITE DIN COMITATUL CLUJ LA MIJLOCUL
SECOLULUI al XVIII-lea

Aghireșu	56	14	-	-	-	-	-	3	36
Turea	31	7	3	-	-	-	-	1	86
Șardu	46	11	2	-	-	-	-	2	76
Gărbău	32	8	-	-	-	-	-	1	92
Suceagu	36	9	-	-	-	-	-	2	16
Nădășelu	26	6	-	-	-	-	-	1	56
Cornești	15	3	3	-	-	-	-	-	90
Cubleșu	33	8	1	-	-	-	-	1	98
Stoboru	30	7	2	-	-	-	-	1	80
Ruginoasa	26	9	-	-	-	-	-	1	56
Arghișu	16	4	-	-	-	-	-	-	96
Tămașa	62	15	2	-	-	-	-	7	44
Almașu	50	12	2	-	-	-	-	3	-
Fildu de Sus	35	8	3	-	-	-	-	2	10
Fildu de Mijloc	44	11	-	-	-	-	-	2	64
Fildu de Jos	44	11	-	-	-	-	-	2	64
Țăudu	20	5	-	-	-	-	-	1	20
Bogdana	20	5	-	-	-	-	-	1	20
Răstoț	22	-	-	-	-	-	-	-	-
Cuțiș	14	3	2	-	-	-	-	-	84
Mesteacănu	60	15	-	-	-	-	-	3	60
Băbiu	5	1	1	-	-	-	-	-	30
Cuzăplac	32	8	-	-	-	-	-	1	92
Mierța	60	15	-	-	-	-	-	3	60
Bercea	27	6	3	-	-	-	-	1	62
Zimbor	40	10	-	-	-	-	-	2	40
Sâncraiu Almașului	65	-	-	-	-	-	-	3	90
Topa Mică	30	7	2	-	-	-	-	1	80
Berindu	43	10	3	-	-	-	-	2	58
Mihăiești	43	10	3	-	-	-	-	1	58
Sânpaul	30	7	2	-	-	-	-	1	80
Sumurducu	18	4	2	-	-	-	-	1	8
Corușu	30	7	2	-	-	-	-	1	80
Popești	29	7	1	-	-	-	-	1	74
Chinteni	20	5	-	-	-	-	-	1	20
Vechea	37	9	1	-	-	-	-	2	22
Deușu	27	6	3	-	-	-	-	1	62
Măcicașu	30	7	2	-	-	-	-	1	80
Feurdeni	110	13	3	-	-	-	-	6	60

SPIRITUALITATE CATOLICĂ ȘI ÎNVĂȚĂMÂNT ÎN TRANSILVANIA VEACULUI AL XVIII-lea - ROMÂNII ȘI OPORTUNITĂȚILE LOR DE STUDIU ÎN EPOCA PREREFORMISTĂ

Remus CÂMPEANU

ABSTRACT: The Catholic spirituality and education in the XVIIIth century Transylvania – the Romanian people and their study opportunities during the decades preceding the Austrian reformism. Most of the studies regarding the Romanian education in the XVIIIth century Transylvania focused on the stage of Maria Theresa and Joseph II's reforms, period when the concern of the state for the people education development and, implicitly, for the extension and strengthening of the Romanian school net was much more obvious. Therefore, the present analysis wishes to detail the epoch before the reforms, an episode marking the factual roots and beginnings of the Romanian upbringing in Transylvania, which was scarcely researched in the past.

Along several pages, the brief study tries to emphasize the fact that, even from the first half of the XVIIIth century, basically on religious propaganda grounds, the imperial Court took over the education policy in the province from the hands of the Church and supported it programmatically, generating numerous study opportunities for the Romanian students who had accepted to assume the Catholic belief. After that, the main centers of the Catholic education in Austria, Hungary and Italy are brought up. These centers, along with the Catholic school net in Transylvania, contributed, even since the primary decades of the XVIIIth century, to the shaping of a relatively substantial Romanian social and cultural, mainly clerical, elite.

Reluarea prozelitismului catolic prin intermediul ordinelor călugărești a reprezentat un proiect care s-a înscris printre strategiile conservatoare, dar eficiente, utilizate de Viena pentru consolidarea puterii¹. Absorbită de convulsiunile provocate de rebeliunile nobiliare maghiare, Curtea nu a reușit, într-o primă fază, să deruleze o acțiune coerentă de refortificare catolică în Principat, lăsând în seama Bisericii sarcina de a căuta mijloacele cele mai potrivite pentru îndeplinirea acestui obiectiv. Treptat însă, odată cu pacificarea prin diverse mijloace a Stărilor ardeleni, Imperiul a direcționat chestiunile religioase pe un făgaș programatic, subordonându-și cu fermitate și măiestrie forurile ecleziastice, într-o operațiune de mare randament a

¹ Despre instrumentalizarea ordinelor călugărești de către puterea centrală pe parcursul veacurilor, vezi O. Ghibu, *Catolicismul unguresc în Transilvania și politica religioasă a statului român*, Cluj 1924, p. 198.

propagării credinței romane prin eludarea abilă a compromisurilor diplomei leopoldine.

Conștientă că educația, alături de Unirea religioasă a românilor, constituiau vârful de lance ale recuperărilor catolice din Principat, puterea centrală a instituit rapid o supraveghere strictă în domeniu chiar din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, nepermițând nici măcar Bisericii „latine” să acapareze complet învățământul, implicându-se nemijlocit în coordonarea activității formative și capacitând instituțiile Provinciilor în îndeplinirea politicii școlare, din ce în ce mai cursive. Între 1716 și 1740, constrânse de presiunile Curții, Dietele de la Sibiu și Mediaș stabiliseră anumite reglementări în materie de învățământ catolic. În Dieta din 1723, cei fideli suveranului trăgeau un semnal de alarmă asupra nivelului scăzut al programelor de studii și asupra pregătirii ineficiente a categoriilor nobiliare, propunând, totodată, adoptarea modelelor apusene de organizare școlară și înființarea a noi universități sau a unei academii politice². Patentele imperiale din 1715 și 1723 confirmau dreptul de control al statului asupra rețelei de învățământ³, ele fiind urmate de articole de lege întocmite pentru a consolida această prerogativă. Tot în 1723, Curtea încercase să întemeieze *Commissio piarum*, prin care să verifice starea fundațiilor școlare, dar tentativa a fost, pe moment, obstaculată de iezuiți⁴. Modificarea programei iezuite *Ratio Studiorum* prin propunerile lui Molindes din 1735 s-a făcut de asemenea la inițiativa Vienei, în același an Carol al VI-lea punând în aplicare, în *Über die Ordnung und Einrichtung der Schulen* și *Ordo Studiorum* (decretul din urmă privea doar școlile superioare⁵), noi reglementări. Cuvântul decisiv în domeniul școlar îl avea, deci, deja din primele decenii ale veacului al XVIII-lea, statul, el acordând Bisericii atribuții de coordonare și de patronaj, în măsura în care acestea nu încălcau interesele centrale.

După cum bine se știe, în epoca Principatului calvin, datorită sistemului politico-juridic, orientarea românilor ardeleni către școli nu avea cum să devină un fenomen social. Învățământul lor se rezuma la puținele școli sătești sau mănăstirești pe

² Grünwald B., *A régi Magyarország 1711-1825*, Budapest 1888, p. 343.

³ V. Țircovnicu, *Istoria învățământului din Banat până la anul 1800*, București 1978, p. 23.

⁴ Fináczy E., *A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában*, vol. I, Budapest 1899, p. 5. Date importante despre politica școlară a Vienei la debutul veacului al XVIII-lea și la Molnár A., *A közoktatás története Magyarországon a XVIII-ik században*, vol. I, Budapest 1881, *passim*.

⁵ V. Țircovnicu, *op. cit.*, p. 24 și urm.

care le aveau la dispoziție⁶, iar accesul în gimnaziile și colegiile protestante, fără a fi întotdeauna limitat, se concretiza în proporții nesemnificative. Sub tutela catolicismului de stat însă, chiar și deceniile prereformiste au fost extrem de avantajoase pentru români. Din prima jumătate a veacului al XVIII-lea, ei s-au infiltrat în gimnazii, cu deosebire prin catolicizare, ca și componenți ai nivelurilor sociale paupere. Puterea centrală realizase că majoritatea nu-și vor putea asuma cu adevărat Unirea religioasă dacă nu vor fi sprijiniți prin instrumentele eficiente ale educației. Ca atare, catolicizarea le-a deschis „toleraților” alte perspective. Într-o primă fază, ea nu s-a resimțit spectaculos în dezvoltarea rețelei școlare românești din interiorul Provinciei, dar a dat naștere unor oportunități legate de frecventarea puternicelor școli confesionale susținute de către stat și ordinele călugărești.

Deja din primul deceniu al veacului, prin stăruințele lui Gabriel Hevenessi, cei ce urmau a constitui viitorul cler superior greco-catolic erau îndemnați spre Colegiul Clujului sau spre școlile de la Roma, Viena, Târnavia și Agria. Sinodul Bisericii Unite din 8 ianuarie 1702 desemna primii tineri care plecau spre marile centre de educație catolică⁷. Inițial, printre cele mai atractive focare spirituale catolice se număra Târnavia, unde Leopold I suplimentase suma de 18.000 de florini, lăsată de episcopul Francisc Jányi, cu încă 2000 de florini, constituind așa-numita fundație ianiană pentru sârbii, rutenii și românii reuniți în Colegiul iliric unit. Din cauza războiului curuților, fondul nu s-a putut utiliza decât din 1714, timp în care, datorită dobânzilor, el s-a ridicat la 26.000 de florini, dirijați înspre susținerea anuală a 12 tineri⁸.

Rețeaua formativă catolică din Transilvania, Ungaria, Austria și spațiul italian, un angrenaj masiv pentru vremea respectivă, a devenit deja din etapa prereformistă accesibilă românilor interesați să se înscrie cât mai repede printre elitele Principatului transilvan, pe calea opțiunilor pentru religia susținută de Imperiu. Iată cum se prezenta ea, în linii mari. La Roma, posibilitățile de studiu erau multiple. Alături de Universitatea Gregoriană, aici funcționa, din 1577-1579, Collegium Germanicum et

⁶ Rețeaua școlilor românești, sătești sau mănăstirești, din Evul Mediu până în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, a fost pusă în lumină, printre alții, de N. Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj 1944; P. Radu, D. Onciulescu, *Contribuții la istoria învățământului din Banat până la 1800*, București 1957; V. Țircovnicu, *op. cit.*; *idem*, *Contribuții la istoria învățământului românesc din Banat 1780-1918*, București 1970; Ileana Bozac, P. Teodor, *Învățământul românesc din Transilvania în secolul al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea*, în vol. *Din istoria pedagogiei românești*, vol. II, București 1966; *Istoria învățământului din România*, vol. I. Mai importante par a fi fost cele de la Alba-Iulia, Făgăraș, Hațeg, Scheii Brașovului, Cuhea, Moisei, Hunedoara, Orăștie, Prislop, Rășinari, Poiana Sibiului, Vința, Caransebeș, Vad, Budești, Peri, Măgina, Săliște, Sighet, Mehădia, Comana de Sus, Viștea de Sus, Viștea de Jos, Iaz, Lipova, Deta, Ciacova, Covăsint, Sân Andrei, Timișoara etc. Cu excepția școlii gramaticale de la Caransebeș, mai aproape de cerințele învățământului mediu, ele nu depășeau nivelul elementar. Despre gimnaziile frecventate de români până la epoca reformistă, tot în lucrările enumerate mai sus.

⁷ I. M. Mălinaș, *Situația învățământului bisericesc al românilor în contextul reformelor școlare din timpul domniei împărătesei Maria Tereza 1740-1780, a împăraților Iosif al II-lea 1780-1790 și Leopold al II-lea 1790-1792*, Oradea 1994, p. 24-25.

⁸ I. Tóth-Zoltán, *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697-1792*, Budapest 1946, p. 57.

Hungaricum, deschis și tinerilor greco-catolici, dar, la insistențele lui Kollonici, se făceau înscrieri și la Collegium Graecorum et Ruthenorum, de dimensiuni mai reduse⁹. Accesul românilor era, de asemenea, permis în Collegium Urbanum de Propaganda Fide, înființat de papa Urban al VIII-lea (1623-1644), în Collegium Nazarenum al piariștilor sau în Collegium Romanum al paulinilor. Collegium Germanicum et Hungaricum și Collegium Urbanum de Propaganda Fide din Roma asigurau cicluri complete de studiu, având, pe lângă teologie, clase de gimnaziu și de filosofie.

La Viena, funcționa Collegium Pazmaneum, ridicat în 1623 pentru preoții catolici ardeleni de Petru Pázmány, iar în 1775 a luat ființă Collegium Graeco-Catholicorum Sancta Barbara, mutat în 1784 la Agria, iar apoi la Lemberg, pregătit să preia 50 de viitori preoți uniți. Mai rar, românii puteau ajunge la Seminarul vienez (Seminarium Generale) sau la cel de la Olmütz, pe filiera fundației întemeiate de papa Paul al V-lea (1605-1671) pentru câte doi tineri catolici ardeleni, anual.

În Transilvania, o împrejurare favorabilă a constituit-o aceea a redobândirii de către Episcopia romano-catolică ardeleană, până la jumătatea secolului al XVIII-lea, a tuturor bunurilor deținute în veacurile anterioare. Decizia Dietei din 1751 de a orienta o parte consistentă a veniturilor acestei Biserici înspre pregătirea preoților și învățătorilor a sporit plecările la studii ale tinerilor romano-catolici peste granițele Provinciiei, acest avânt stimulându-i implicit și pe greco-catolici¹⁰.

Episcopia unită a Ardealului, sesizând marile avantaje oferite de proliferarea rețelei catolice de învățământ, a încercat să se înscrie în politica școlară promovată de Imperiu. Devansând intențiile Curții, încă din 1728, sinodul desfășurat la Cluj-Mănăstur a hotărât ca greco-catolicii să aibă dreptul să-și înscrie copiii numai la școlile catolice¹¹. În consecință, în gimnaziile religiei sprijinite de stat din Transilvania și din împrejurimile ei, aparținând diverselor ordine (cum ar fi cele de la Alba-Iulia, Odorhei, Târgu-Mureș, Canta, Șumuleu Ciuc, Dumbrăveni, Sibiu, Mediaș, Bistrița, Cluj, Oradea, Timișoara, Sântana, Arad, Caransebeș, Baia-Mare, Satu-Mare, Carei etc.), prezența românilor a crescut constant. În schimb, în școlile medii luterane, reformate și unitariene de la Sibiu, Brașov, Sighișoara, Mediaș, Bistrița, Cincul Mare, Biertan, Aiud, Cluj, Târgu-Mureș, Odorhei, Turda, Rimetea, Dej, Baia-Mare, Orăștie, Salonta, Zalău, Satu-Mare, Diosig ș.a., frecvența românească și-a menținut caracterul sporadic, asemeni veacurilor anterioare¹².

Posibilități de pregătire oferea și spațiul maghiar, unde, pe lângă Târnavia, tineri catolici din întreg Imperiul, inclusiv uniți ardeleni, erau primiți la cursurile de filosofie și teologie ale academiilor de la Buda și Győr sau la Universitatea de la Cașovia, aparținând iezuiților, la colegiile piariste de la Vác, Pesta, Tata sau Kalocsa, la Colegiul economic de la Szemecz, tot al acestui ordin, la institutele teologice ale paulinilor de la Târnavia și Újhely, la colegiile pauline de la Papa și Pesta, la Colegiul benedictin de la

⁹ *Ibidem*, p. 57 și urm.

¹⁰ Szabó M., Szögi L., *Erdélyi peregrínusok*, Târgu-Mureș 1998, p. 12-13.

¹¹ I. M. Mălinaș, *op. cit.*, p. 24-25.

¹² Despre principalele gimnazii transilvane în secolul al XVIII-lea, Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania 1774-1805*, București 1966, capitolul *Învățământ mediu. Gimnazii*.

Pannonhalma, la Colegiul premontrerian de la Jász și la cel cistercian de la Zircz, înscrierile nefiind condiționate de apartenența la vreun ordin, iar cei cu o situație materială bună puteau frecventa studiile de drept de la Târnavia, Agria și Pesta și, mai târziu, de la Oradea. Ciclul de învățământ se mai putea definitiva în seminariile de la Târnavia, Buda, Cașovia, Agria, Pozsony, Nyitra, Győr, Kalocsa, Oradea, Veszprém, Pécs sau Vác. La Târnavia existau nu mai puțin de cinci seminarii și convicte nobiliare sau nenobiliare (Marianum, Adalbertum, Convictul regesc, Seminarul Sfântul Ioan și Seminarul General), care s-au restructurat de mai multe ori, dar convicte se mai găseau și la Buda, Cașovia, Lőcse, Trencin, Győr, Vác, Oradea, Nyitra și în alte părți, majoritatea iezuite sau piariste. Ele reprezentau vârful unui învățământ catolic care era alcătuit, în spațiul ungar, în 1766, din 31 de instituții de educație iezuite, 26 de școli medii și colegii piariste, două gimnazii, două colegii și două institute teologice pauline, câte un colegiu și un gimnaziu benedictin și premontrerian, un gimnaziu dominican, șase gimnazii franciscane și un colegiu cistercian, peste care se suprapuneau numeroasele seminarii centrale, convicte și seminarii diecezane, în parte amintite. În 1770 și-a deschis porțile Academia minieră și forestieră de la Selmecz, conturând noi perspective pentru carierele laice. Un învățământ apropiat de nivelul claselor medii se practica în orfelinatele catolice, două în teritoriile Ungariei, la Kőszeg (1742) și Pozsony (1763), și unul înființat mai târziu în Transilvania, la Sibiu, în deceniul opt, toate având ca model de funcționare orfelinatul vienez întemeiat în 1745¹³.

După cum este îndeobște cunoscut, în deceniile prereformiste, absorbirea vizibilă a studioșilor români în sistemul formativ „latin” nu a fost însoțită de o dezvoltare pe măsură a școlilor unite. Rețeaua învățământului greco-catolic mediu rămăsese încă firavă. Cu excepția gimnaziului și a Seminarului de la Blaj, deschise la 1754 și îmbogățite de Petru Pavel Aaron cu încă un seminar care a rezistat până la debutul epocii reformelor lui Iosif al II-lea, tinerii uniți beneficiau de școli medii de rit propriu numai la Ungvár, în Dieceza Muncaciului, unde de pe la 1767 se ridicase un gimnaziu inferior, completat peste circa patru ani de un seminar. Maria Tereza plănuise înființarea a încă unui gimnaziu greco-catolic la Sighet, dar proiectul a eșuat datorită opoziției episcopilor uniți din zona ruteană¹⁴. De-abia în 1792, s-a constituit Seminarul unit de la Oradea, preluând o parte din tinerii români care erau nevoiți să frecventeze seminariile romano-catolice din Ungaria și Ardeal¹⁵. Această realizare ține însă de epoca marilor reforme din ultimele trei decenii ale veacului al XVIII-lea,

¹³ Situația învățământului catolic din spațiul Ungariei de atunci, la Fináczy E., *op. cit.*, vol. I, p. 48 și urm.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, *Fond manuscrise latine*, mss. 288/ 1 și 288/ 2 - *Protocollum Annuarum Tabellarium Informatum perhibens progressum in litteris et moribus Saecularis Iuventutis Seminarii G.R.C. M. Varadinensis inchoando ab anno 1792/ 1793, passim*.

soldate cu constituirea unor noi catedre de drept, inclusiv la Cluj și Oradea, și cu alte schimbări structurale ce se constituie într-o tematică aparte¹⁶.

În concluzie, se poate afirma că, la instaurarea noului regim politic în Ardeal, națiunile privilegiate aveau deja, atât în mediul urban, cât și în cel rural, o intelectualitate modestă ca proporție, dar consolidată, în mare parte de factură clericală. Până înspre jumătatea secolului al XVIII-lea însă, se manifestau deja, din ce în ce mai pregnant, eforturile recuperatorii ale anumitor componente sociale românești, chiar și în condițiile în care vechiul sistem politico-juridic a rămas în vigoare. În pofida faptului că școlile catolice de peste graniță au jucat un rol important în cristalizarea elitelor uniților, noua intelectualitate medie română s-a fortificat în mai mică măsură pe calea peregrinării academice. Sursa ei principală de alimentare a constituit-o rețeaua școlară internă, cu preponderență catolică, desigur, care, supusă ulterior reformelor, a generat în permanență noi șanse de orientare și de afirmare.

¹⁶ În legătură cu tinerii greco-catolici la universitățile, colegiile sau seminariile din Imperiu, semnalări la I. Mârza, *Școală și națiune Școlile de la Blaj în epoca renașterii naționale*, Cluj-Napoca 1987, lucrare în care sunt prezentate informații privind frecvența românească la Roma, Târnăvia, Trencin, Pozsony, Viena, Agria, Lvov sau Buda, și la I. M. Mălinaș, *op. cit.*, autorul reluând problema prezenței românilor la Roma și Viena.

„NOBILII DE ÎNVĂȚĂTURĂ” AI CHIOARULUI ÎN ȘCOLILE ȘI IERARHIA BLAJULUI

Valer HOSSU

RESUMÉ: „Les nobles d’enseignement” de l’arrondissement de Chioar dans les écoles et dans l’hiérarchie de Blaj. L’abolition de „l’insurrection nobiliaire” après 1715 a eu comme résultat l’entrée des anciens militaires de la cité de Chioar dans un procès de dégradation sociale. Ils ont adhéré à „l’insurrection culturelle” déclenchée par l’Eglise Catholique en vue de l’émancipation comme prêtres et fonctionnaires. C’est à ce désir que l’on doit la présence significative des fils des nobles dans les gymnases catholiques ainsi que dans la première institution moderne roumaine d’enseignement supérieur, celle de Blaj. L’implication de ces diplômés dans la vie de l’Eglise a fait que les soit dits „nobles d’enseignement” de l’arrondissement de Chioar aient eu une grande importance dans les structures ecclésiastiques.

Odată cu abolirea de către autoritățile habsburgice a „insurecției nobiliare”, după 1715, ostașii de pe domeniul Cetății de Piatră (Chioar) au urmat un proces de țărănizare.¹ Găsind în programul de emancipare națională inițiat de Biserica Unită o șansă, ei au aderat la „insurecția culturală” declanșată de către aceasta, ca premisă pentru propulsarea fiilor lor în structurile politico-administrative, juridice și militare ale Imperiului, precum și în ierarhia ecleziastică. Acestei stări de spirit i se datorează prezența semnificativă a fiilor nobililor la gimnaziile catolice și calvine din orașele apropiate Chioarului și căutarea primei instituții moderne românești de învățământ de îndată ce aceasta și-a deschis cursurile la Blaj. Chiar în primul ei an de existență, s-au aflat acolo nobilii Ioan Nemeșul din Colțirea și Teodor Dunavicz din Durușa.²

În luna februarie a anului 1756, episcopul Petru Pavel Aron a întreprins o vizitație canonică prin satele Chioarului, ocazie cu care și-a arătat preoților dimensiunea exigențelor sale în ceea ce privește profilul lor intelectual, pretinzându-le să-și asume și rolul de dascăli.³ Urmare a acestei vizitații, în anii următori s-a aflat la Blaj un număr crescut de „alumni”: Ioan Mihalca, Simeon Pop și călugărul Nicodan Nicetas Pop - toți din Copalnic-Mănăstur, Costan Micle și Ioan Gâți din Surduc-Coplanic, Ioan Pop din Berința, Vasile Rați și Ioan Ferenc din Letca, călugărul-diacon Simeon Savatie Meciu de Șomcuta - trimis, ulterior, și la Roma. Nobili chioreni, dar trăitori prin comitatele transilvane, au fost și studenții: Ioan (Pop) Lemeny de Lemniu,

¹ V. Hossu, *Nobilimea Chioarului*, Baia Mare 2003.

² Z. Pâclișanu, Documente privitoare la istoria școlilor din Blaj, *Revista Arhivelor*, an. II, 1726, nr. 4, p. 405.

³ *Idem*, Istoria Bisericii Române Unite, *Perspective*, München, VII, an. XIV-XVI, 1991-1993, nr. 53-60, p. 45-36

Lupul Conț de Cărbunari, frații Ioan și Teodor Medan de Măgureni, Ioan Bob de Copalnic-Mănăstur și alții.⁴

În timpul mișcării anticatolice din anii 1759-1764, oamenii de relief ai Blajului au acordat o atenție specială Chioarului, puternic afectat de răzmeriță. Însuși vlădicul Petru Pavel Aron a apostolit din nou pe aici, în primăvara anului 1764, rânduint preoți, biserici și învățătura pruncilor.⁵ O eficientă muncă de culturalizare dogmatică, însoțită de dăruiri de cărți, a desfășurat în 1771-1772, canonicul Iacob Aron, prefect al școlilor și profesor de teologie.⁶ Călătoria misionară, din 1774, a popularului episcop Grigorie Maior s-a soldat cu revenirea la Biserica românească conectată la cultura occidentală a peste 40 de sate din valea Someșului.⁷ Cunoscându-i acum la ei acasă, episcopul Maior i-a sprijinit pe mulți dintre fiii nobililor contribuabili din Chioar să-și împlinească destinul intelectual și reînobilirea prin învățatură. La cursul de filosofie al Școlii Latine din Blaj, alături de Petru Maior, i-a repartizat și pe Ioan Bob și Telentie Pop de Copalnic-Mănăstur, Simeon Butean de Șomcuta și Constantin Buda(i). Abandonând experiența școlară a Gimnaziului Latino-Catolic din Bistrița, Ioan Medan de Măgureni și călugărul Vasile Partenie Hossu de Mesteacăn s-au instalat la școlile din Blaj, la care au fost reținuți de către episcopul Maior, primul - profesor de sintaxă, al doilea - profesor de principia. Încheind studiile la Blaj, nobilul Teodor Madan (Medan) a continuat, cu o bursă mijlocie de episcop, la Seminarul Romano-Catolic din Agria, iar Vasile Gâți din Surduc-Copalnic, la Tyrnavia, împreună cu amintitul Ioan Bob. Bob s-a înscris, ulterior, și la Colegiul Pazmanian din Viena.⁸

Nobilimea a susținut efortul episcopului Maior în organizarea unui învățământ extins. Făcând parte din această nobilime, arhidiaconii uniți ai Chioarului au îndeplinit plenar canonul Sinodului Protopopesc convocat la Sărăuat în 3 iulie 1776, reușind ca, numai în 4 ani, numărul învățătorilor să se ridice la 52 în cele 88 de sate ale Districtului.⁹

Avântul luat în organizarea școlară și promovarea intelectualității nobiliare a fost încurajat, în continuare, de către urmașul lui Grigorie Maior în scaunul episcopal - Ioan Bob. Din solidaritate de castă și dată fiind înțelgerea profundă a situației nobilimii

⁴ N. Brânzeu, *Școalele din Blaj*, Sibiu 1898, p. 35-84.

⁵ S. Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, București 1963, p. 119.

⁶ D. Pop, *Mărturiile strămoșești*, Satu-Mare 1938, p. 42, 84; *Calendarium Transylvanicum...*, (1768), p. 65.

⁷ *Șematismul veneratului cler al Arhidiecesei metropolitane greco-catolice române de Alba Iulia și Făgăraș pe anul domnului 1900*, Blaj 1900, p. 37-38.

⁸ V. Șotropa, *Români la Gimnaziul latino-catolic din Bistrița (1729-1779)*, *Transilvania*, Sibiu 1901, p. 8, 12; N. Brânzeu, *op.cit.*, p. 51; N. Comșa, *Dascălii Blajului*, Blaj 1940, p. 24, 41, 43; T. Cipariu, *Acte și fragmente latine românești pentru istoria bisericii române mai ales unite*, Blaj 1855, p. 25-27; Z. Pâclișanu, *Perspective*, München, VII, an. XIV-XVI, 1991-1993, nr. 53-60, p. 113-153; și același, *Un vechi proces literar*, *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, tom. XVI, 12, București 1935, p. 2.

⁹ V. Hossu, *Organizări școlare în Transilvania până la Gheorghe Șincai*, *Revista de Pedagogie*, București, an. XXXI, 1982, p. 48-50.

românești din zonă, episcopul i-a facilitat acesteia toate oportunitățile pentru ca fiii ei să se ridice din nou la condiția de „nobili adevărați” și necontribuabili. La Băsești, în Comitatul Solnocul de Mijloc, a finanțat o „școală de normă”, la care i-a obligat pe preoții din Vicariatul Silvaniei (inclusiv chioreni) să se instruiască înainte de-a se prezenta la admitere la Blaj, și pe toți aspiranții la dascălie.¹⁰ Din dispoziția episcopului, directorii școlilor au menținut sau reînființat școli în Chioar. Cea mai importantă, Școala Centrală din Șomcuta, a funcționat din 1784, avându-l „docente” pe teologul Anton Pop, pregătit special pentru catedră la Blaj.¹¹ Are o conotație aparte pentru oamenii din locurile de origine ale familiei sale circulara episcopului din 26 noiembrie 1785, prin care mănăstirea din Copalnic-Mănăstur a fost transformată în școală.¹² Ca urmare, numărul dascălilor a crescut. În 1802, nobilul Costan Dragomir din Copalnic-Mănăstur i-a scris episcopului: „*Dascăli ca mine (profesionalizați - n.n.) sunt mulți pe aici, dar eu aș dori a învăța mai multe...*” Și l-a rugat pe ierarh să-l așeze undeva, la un curs superior de specializare „... ca pe un argat dornic de învățatură.”¹³ Promovați la astfel de cursuri înalte, episcopul le-a acordat burse studenților Simeon Buda de Remetea, Ștefan Pop din Copalnic-Mănăstur și Mihai Rațul din Cavnic.¹⁴ Pe Demetriu Vaida de Glod l-a trimis să se desăvârșească la Bratislava, iar pe Vasile Orian de Berchezoaia, Ștefan Sabăul de Toplița, Gavril Ferenț de Letca și Petru Ungur de Coaș - la Colegiul „Sfânta Barbara” din Viena.¹⁵

„Nobilii de învățatură” din Chioar au dat, la rândul lor, noblețe și strălucire unor catedre școlare, gimnaziale și universitare. Demetriu Vaida de Glod a predat retorica și poetica la Blaj. Un eminent „docente”, Grigore Mihali de Prislop, a fost promovat chiar la Școala de Normă din Blaj, apoi, profesor la Gimnaziul din Zlatna, ca să revină, spre sfârșitul vieții, rector al Facultății de Teologie. Viitorul mitropolit, Ioan Vancea de Buteasa, a predat la Școala de Normă din Oradea, al cărui director a fost Ioan Buteanu de Șomcuta, ajuns director și profesor al Liceului Greco-Catolic din Beiuș. Protopopul Clujului și viitorul episcop Ioan (Pop) Lemeny, promovat, în 1805, profesor la catedrele de filosofie și logică, apoi la cea de istorie bisericească, de la Seminarul din Blaj, a fost contactat prin Gheorghe Asachi pentru a i se oferi un curs la Seminarul de la Socola. Din anul 1807, la Școala Latină din Blaj, apoi, la Seminar, a predat Ioan Pop de Șomcuta. Episcopul l-a adus, în 1811, profesor de principia la gimnaziști pe nepotul său, Gheorghe Bob din Baia-Mare, și, după un an, l-a numit vice-rectorul Seminarului. Din 1815, Vasile Pașca de Gaura a predat la clasa de gramatiști a Gimnaziului. Istoria Dreptului din Transilvania îl revendică pe Ladislau Vaida de Glod ca pe unul dintre cei mai de seamă specialiști ai primei jumătăți a

¹⁰ Arh. Naț. Dir. Cluj, *Fond Solnocul de Mijloc, Administrative*, an. 1788, nr. 2122.

¹¹ Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania, 1774-1805*, București 1966, p. 65, 279.

¹² N. Albu, *Petru Maior. Scrisori și documente inedite*, București 1968, p. 81.

¹³ *Idem, Istoria școlilor Românești din Transilvania între 1800-1867*, București 1971, p. 80.

¹⁴ G. Bogdan Duică, Școlile din Blaj, *Revista Fundațiilor Regale*, București, I, nr. 1, 1934, p. 91.

¹⁵ C. Sigmirean, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă*, Cluj 2000, p. 32.

secolului al XIX-lea în domeniu. Acesta a onorat Liceul Piaristilor din Cluj, ca profesor de drept penal, și un timp Blajul, ca prefect de studii. În centrul academic al Blajului și-au mai găsit loc, ca profesori, Iosif Hossu de Mesteacă, zis „Nyulași”, și fiul său cu același nume. După un an de muncă la Școala Latină, profesorul Alexandru Anca de Ciolt a fost ridicat, în 1823, vice-rector al Seminarului Clerical. Ioan Dragomir de Copalnic-Mănăstur, prieten și adept al lui Simeon Bărnuț, s-a afirmat ca prefect de studii la gimnaziști și propunător al filosofiei teoretice și practice la seminaristi. Facultatea de Teologie înființată de episcopul Ioan Lemeny și Gimnaziul l-au avut între profesori și pe Iosif Tarța de Săcălășeni, autorul unui manual de teologie dogmatică.¹⁶

Acestor dascăli și profesori și-au datorat devenirea intelectuală mii de tineri români din Transilvania și Ungaria. În contingentul acestora s-au desăvârșit și odraslele nobililor din Chioar, dintre care, e suficient să-l amintim pe cel mai strălucit din întreaga generație - Gheorghe Pop (probabil „de Lemniu”, fiind și el un nepot al episcopului cu același „predicat” nobiliar), rămas în cultura și istoria românilor sub numele de „George Bariț”.¹⁷ Întorși acasă, în Chioar, au marcat puternic viața economică, politică, socială și spirituală din regiunea natală și i-au creionat, în mare măsură, coordonatele evoluției moderne.

Un traseu intelectual ascendent a urmat și preoțimea Chioarului. Grija episcopului Ioan Bob pentru profesionalizarea și îmbogățirea spirituală a slujitorilor de la altare, insistența cu care a urmărit ridicarea lor socială au făcut ca nobili „porțieși” (contribuabili) din Districtul Chioar să aspire la primirea unui post în ierarhia Bisericii Unite ca la o „nova donatio” din practica înnobilărilor regești. La trecerea în eternitate a episcopului Bob, preoții nobili și cu învățatură înaltă cuprinseseră parohiile Chioarului în totalitate. Dar fiindcă ecleeziile și loturile părintești nu i-au mai cuprins, un număr cel puțin egal cu al celor aranjați „acasă” au ales posturi în restul Transilvaniei. Dintre cei mai remarcabili amintim doar câțiva. Cea dintâi instituție românească din interiorul zidurilor Clujului, Biserica Bob, l-a avut ca prim paroh (și protopop al jurului) pe Demetriu Vaida de Glod, ajuns și canonic-cancelar al Episcopiei. La Blaj, Ioan Pop de Șomcuta a oficiat ca preot, canonic și secretar episcopal, iar Ioan Pop-Lemeny de Lemniu, capelan al catedralei. La Petridul de Mijloc, în Comitatul Turda, s-a desfășurat Ioan Pop-Popovici, tatăl marelui cărturar George Bariț, și la Copăceni, familia celebrului luptător pașoptist Simeon Balint de Vima Mică.¹⁸

Scutită de impozite asupra pământului, de „taxa capului” și de serviciile ordinare și extraordinare ale satelor, aidoma „nobililor adevărați”, această categorie de intelectuali a constituit o veritabilă stare nobiliară ecleziastică. Ca oameni liberi și complex pregătiți, preoții uniți - alături de dascăli, funcționari și alți învățați, au fost

¹⁶ N. Comșa, *op.cit.*; *Calendarium novum ad annum M.DCCCXV*, Cluj 1815, p. 199; A. Tonk, Formarea intelectualității române din Transilvania și Liceul Piaristilor din Cluj, *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”*, Cluj, Series Historia, fasc. I, 1968, p. 62; N. Albu, vezi supra nota 13.

¹⁷ V.Hossu, *Nobilimea Chioarului*, p. 279-281.

¹⁸ *Ibidem*, p. 265-266.

modelul de-o luminoasă originalitate al intelectualului ardelean angajat profund în viața nației sale.

Din rândurile acestor preoți au fost promovați în ierarhia Episcopiei Unite un număr considerabil de arhidiaconi. Până la 1848, acești protopopi titulari ai Chioarului au provenit în exclusivitate dintre sacerdoșii locului. Protopopi vrednici și cultivați au ocupat posturi mai ales în jumătatea vestică a eparhiei. Demetriu Vaida a funcționat nu numai la Cluj, ci și la Gherla și în localitatea de origine, Glodul Someșului. La Glod, mai e semnalat protopop al tractului și preot al satului Gheorghe Hossu de Răstoci. Iosif Hossu „Nyulași” a condus protopopiatele de la Fărăgău, Bobâlna și Târgu-Mureș. Arhidiaconatul Gherlei a mai fost gestionat de către Gheorghe Bob (transferat ulterior la Târgu-Mureș) și Alexandru Anca de Ciolt. Și-au onorat funcțiile: Pavel Sabăul de Toplița - protopop al Măgherușului Dăbâcii, și Ioan Balint de Vima Mică - administrator al Chișfalăului sălăjan. Revoluționarul Simeon Balint și-a dus oficiul în mijlocul moșilor, la Roșia (Comit. Alba). După plecarea lui Ioan (Pop) Lemeny la Blaj, arhidiacon al Clujului a rămas Teodor Baldi, provenit dintre nobilii stabiliți în Balda (Cluj), care au purtat predicatul „de Mireș”. Arhidiaconatul Herecleanului (Solnocul de Mijloc) a fost condus de către Ștefan și Iosif Pașca de Gaura, tată și fiu. Iosif Pașca a cumulat și funcția de administrator al tractului Noșigului. Contemporan cu aceștia, la Chișfalăul sălăjan a funcționat Ioan Petrișor de Șasa, revenit protopop în Sălaj, la Sărăuat, după încheierea misiunii de secretar la Episcopie. Ioan Cărăbăț de Boiu a servit protopopiatele Dindeleag și Strâmbu-Băiuț (Solnocul Interior). La Dindeleag, s-a ridicat arhidiacon preotul localității - Bălaș Hossu de Mesteacăn. Au stat în scaunele lor de dregători bisericești, pe durata întregii cariere sacerdotale protopopii: Ștefan Hossu - la Tractul Poșagăi (Turda); Iosif Șandor de Măguricea - la al Cățcăului (Solnocul Interior); Simeon Pop, zis „Lemeny” - la al Julei (Dăbâca); Onufrie Sima de Buteasa - la al Lăpușului (Solnocul Interior). Un protopopiat extins peste satele românești din marginile a trei comitate (Solnocul de Mijloc, Bihor și Sătmar) și două țări (Ungaria și Transilvania) - cel al Ermeleacului - a fost condus de către Gheorghe Pop de Mireș.¹⁹ Un calendar din 1842, i-a consemnat pe arhidiaconii de origine nobiliară chioreană ai Bistrei (Alba Inferioară) - Grigore Mihali de Prislop; Surducului (Solnocul Interior) - Demetriu Hossu; Lăpușului - Ioan Dragomir, fostul profesor de la Blaj; Brebiului (Solnocul de Mijloc) - Iosif Vaida.²⁰

O asemenea implicare a nobilimii chiorene în viața Bisericii Unite a făcut ca ea să aibă un aport capital și în structurile ecleziastice de la vârf. Cu tenacitate, competență și spirit răzbătător de nobil-ostaș, a ajuns în scaunul de întâistătător *Excelentissim*-ul Ioan Bob de Copalanic-Mănăștur, care i-a dat instituției temelie materială, forță organizatorică și strălucire spirituală maximă. Urmașii lui în vâldicie dintre nobilii chioreni (Ioan Pop Lemeny de Lemniu, iar în perioada contemporană, mitropolitul Ioan Vancea de Buteasa, ca și episcopii din teritoriu, cei ai Lugojului și ai

¹⁹ *Schematismus dicasteriorum et officialium Magni Principatus Transilvanicae...*, Claudiopoli (pentru anii 1807-1824); *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioceses Fogarasiensis in Transilvania pro anno a Christo nato M.DCCC.XXXV*, Blaj 1835.

²⁰ *Novum et vetus Calendarium...*, Claudiopoli 1842, p. 275-277.

VALER HOSSU

Gherlei - Vasile și Iuliu Hossu de Mesteacă, și chiar recentul Vasile Hossu de la Oradea) au fost vrednici gestionari ai bogatei opere culturale și bisericești moștenite din „Epoca Bob”, pe care, la rândul lor, au îmbogățit-o. Dar această operă n-ar fi de imaginat dacă, în 1754, episcopul Petru Pavel Aron n-ar fi înveșnicit spiritul efervescent de înnoire morală și spirituală al Bisericii Unite în viața școlilor din Blaj, invitând să zăbovească sub bolțile de lumină ale acestora coloana înfinită a inteligenței românești.

CONTRIBUȚII CU PRIVIRE LA VIAȚA INTERNĂ A PAROHILOR GRECO-CATOLICE DIN CÂMPIA TISEI

Eugen GLÜCK

ZUSAMMENFASSUNG. Beiträge zum Inneren Leben der Griechisch-Katholischen Pfarreien aus der Theiss-Ebene. Der Verfasser stellt aufgrund einiger Dokumente der Nationalarchive aus Oradea/ Großwardein die Probleme von 12 rumänischen, griechisch-katholischen Pfarreien aus der Tisa/Theiß-Ebene (heutzutage zu Ungarn gehörenden) insbesondere im 19. Jahrhundert dar.

Charakteristisch für jene Zeit sind die Bemühungen der Kirche, das innere Leben gemäß der neuen, nach der 1848er Revolution geschaffenen Bedingungen zu reformieren.

Die kirchlichen Tagungen haben zahlreiche Fragen behandelt, einige von ihnen wurden gelöst, andere nicht oder nur teilweise (die katholische Autonomie, eigener Verlag, die Einführung des Gregorianischen Kalenders, die bessere Organisation des Gottesdienstes, die Ausarbeitung einer modernen rumänischen Kirchsprache). Andere behandelte Fragen waren die Katechisation der Kinder, die Verallgemeinerung der ersten Kommunion, der geistliche Exerzitien für die Pfarrer. Im Mittelpunkt der Reformen stand die Entwicklung des moralischen Lebens der Gläubigen (die Sabbatheiligung, regelmäßige und häufige Beichte und Empfang des Altarsakraments, Fragen der Ehe (Konkubinat, Scheidung).

Es fehlte auch an organisatorischen oder besser gesagt reorganisatorischen Maßnahmen betreffs der Pfarreien nicht (Wahlen für das Kuratorium, Spenden für die Kirche, Wachstum der Dotationen, Verwaltung der Friedhöfe usw.).

Cercetările efectuate în fondurile de profil ale Arhivei Naționale din Oradea ne-au oferit o seamă de date concludente cu privire la viața internă a enoriașilor greco-catolici din parohiile de pe malul răsăritean al Tisei. Este vorba de un număr de 12 parohii (cu număr considerabil de filii) care - în decursul secolelor XVIII-XX - au păstorit și credincioși de limbă română, aceasta fiind totodată și limba liturgică.¹

Mijlocul secolului al XIX-lea a fost caracterizat în toate sectoarele vieții de încercări de reformă, având ca scop ridicarea activității, conform cerințelor epocii moderne. În realitate, succesele nu s-au realizat totdeauna în măsura așteptărilor.

Populația mai sus-amintită s-a stabilizat după reușita parțială acestor cerințe, mai ales prin abrogarea iobăgiei, în martie 1848. Mai mult, recensămintele oficiale efec

¹ Eug. Glück, *Contribuții cu privire la istoria românilor uniți din nord-estul Ungariei*. Comunicare prezentată la Giula, cu ocazia simpozionului organizat de cercetătorii români din Ungaria în noiembrie 2003. Actualmente sub tipar.

tuate în perioada 1880-1910 oglindesc și un spor apreciabil de populație, ceea ce se reflectă în cifrele tabelului de mai jos:

Nr. crt.	Parohia	Credincioși 1880	Credincioși 1910
1.	Ciegold (Csegöld)	575	671
2.	Ujfalău (Csengerújfalu)	330	591
3.	Porcialma (Porcsalma)	326	475
4.	Aciad (Nyíracsad)	1129	1883
5.	Adoni (Nyíradony)	1687	2293
6.	Bogumir (Bagamer)	263	486
7.	Paleu (Hossúpályi)	205	262
8.	Leta Mare (Nagy Leta)	1853	1995
9.	Pocci (Pocsaj)	1703	1461
10.	Virtiș (Vértes)	411	453
11.	Almoșd (Álmoşd)	292	381
12.	Macău (Makó)	1417	1392

2

De fapt, dezideratele pe toate târâmurile au fost formulate în decursul Revoluției de la 1848/ 1849. În mod similar, dezideratele au fost pregătite în perspectiva sinodului diecezan din Oradea. Asemenea idei valoroase au fost prezentate în adunarea ce a avut loc la Leta Mare la 24 iulie 1848, sub președinția viceprotopopului Nicolae Vulcan din localitate. Au participat preoții din Leta Mare, Pocci, Vertiș, Bogumir, Almoșd, Kokad. Parohul din Paleu a lipsit din motive întemeiate, fiind bolnav.

Între revendicările formulate, cei prezenți au susținut în mod deosebit autonomia catolică, înființarea unei edituri precum și a unui periodic și introducerea calendarului gregorian. Au insistat pentru atribuirea bunurilor bisericesti prin organizare de concurs, în mod obligatoriu. O preocupare larg dezbătută a constituit o mai buna organizare a serviciului divin, în special privind serviciul de după masă. Această revendicare se îmbina cu dorința de a se trece la elaborarea unui ritual în limba română.

Participanții vedeau cu ochi buni încetățenirea călugărilor basiliți. Se considera necesară generalizarea primei cuminecări a copiilor și a exercițiilor spirituale pentru preoți.³

Revendicări similare au fost formulate la 30 august 1848, la Macău, fiind întruniți preoții din jur, sub președinția viceprotopopului Balku și a notarului Barczan.⁴

² Conform recensămintelor oficiale.

³ Arhivele Naționale Oradea. *Fond Episcopia Greco-Catolică, microfilm, rola 1071, dos. 1280, sec. 89* (în cont microfilmele menționate sunt din acest fond).

⁴ *Sec. 121,145.*

CONTRIBUȚII CU PRIVIRE LA VIAȚA INTERNĂ A PAROHILOR GRECO-CATOLICE DIN
CÂMPIA TISEI

În ciuda greutăților ce au urmat în deceniile următoare, au fost culese anumite succese, dar și anumite eșecuri, greu muncii căzând pe spinarea clerului local.

O primă evaluare a realizărilor poate fi dedusă din rapoartele întocmite pe parohii, în intervalul anilor 1859-1868. În perioada respectivă, toate cele 13 parohii erau în funcțiune neîntreruptă și dotate mai ales cu preoți calificați, proveniți din noua generație, pregătiți în condiții mai bune. Se constată în același timp și fidelitatea enoriașilor față de cultul tradițional. Parohul din Macău a subliniat în 1859 că în zonă cazurile de apostasie nu erau cunoscute.

În centrul atenției figura, printre altele, progresul vieții morale a credincioșilor. Astfel, în 1868, parohul din Porcialma constata că viața morală era în general bună, cazurile detestabile fiind doar singulare. O situație îmbucurătoare apare la Virtuș (1860), Almoșd (1860) și Adoni (1862). La Bogumis, în 1860, tabelul reflectă o situație mediocră. La Bedeu, câțiva bețivi strică aspectul pilduitor. Un tablou mai sumbru apare în 1861, la Aciad, parohul Iuan Geranu deplângând furturile repetate. O situație exemplară apare în 1862, subliniind conviețuirea dintre enoriașii de diferite etnii.⁵

Conflicte mai însemnate, pe teme naționale deocamdată, s-au ivit din nou doar la Macău, repetându-se punctele de vedere deosebite române și maghiare sesizate și în 1848, cauzate din punctul de vedere deosebit, în legătură cu desemnarea limbii liturgice și de alte servicii (1866).⁶

Problema cea mai grea a constituit-o repaosul duminical și festiv, datorită abrogării unui număr de norme oficiale moștenite din trecut. Nu putem uita că în parohiile studiate mulți enoriași greco-catolici proveneau din rândul jelerilor, a imigranților recrutați ca argați și din familiile sărăcite de pe urma fărâmițării fracției de sesii. La Paleu, în 1860, repaosul duminical în general era real. În zilele de sărbătoare situația muncitorilor și argaților se complica, deoarece mulți credincioși greco-catolici erau angajați la persoane de altă confesiune. La Adoni și Bogumir, locuitorii onorau intermitent duminicile și sărbătorile (1860-1862). La Aciad, în timpul verii, mulți lucrau neîntrerupt timp de șapte zile, profitând de posibilitățile în domeniul cărăușiei. În 1860, ca un exemplu deosebit de pozitiv, a fost citată parohia din Bedeu, unde - datorită unei situații locale mai favorabile - iarna și vara biserica era plină cu ocazia liturghiei. Din 1868, ne parvine o informație similară din parohia Porcialma.⁷

Clerul local se străduia din răspuțeri pentru administrarea cât mai largă a tainelor, ceea ce coincidea în mare parte cu dezideratele enoriașilor de ambele sexe. La Ciegold, spovedania credincioșilor în preajma Paștelui era generală. La Virtuș, în 1860, s-au spovedit 109 bărbați și 112 femei. La Paleu, 120 bărbați și 135 femei au cerut absolvirea lor de păcate. La Bedeu, 256 enoriași au procedat la fel. La Adoni, în 1862, s-au spovedit în total 963 enoriași. La Aciad, această cifră a urcat în 1861, la 788.⁸

⁵ *Microfilm 1095, dos. 1368, sec. 51, 99, 314.*

⁶ *Arhiva Primațială Strigoniu, Sat cat. D, Simon cat. D, fasc. 1/ 16.*

⁷ *Microfilm 1095 dos. 1369, sec. 49, 51, 160, dos. 1368, 94, 106.*

⁸ *Microfilm 1095 dos. 1366, sec. 49, 162, 261, dos. 1368, sec. 52, 99.*

Taina căsătoriei, fără îndoială, a stat în centrul atenției. Problemele, în general, se iveau din trei direcții, anume învrăjbierea soților, concubinajul și căsătoria mixtă. Este de menționat că taina căsătoriei era încă în general respectată, iar căsătoriile mixte, din punct de vedere religios, erau necunoscute.

Din rapoartele înaintate în deceniul 1859-1869, reiese că la Cieugold și Parcialma nu s-au semnalat perechi învrăjbite. În schimb, la Ciad, în 1861 erau două căsătorii învrăjbite. O situație similară, s-a semnalat în două cazuri de la Adoni, iar de la Bedeu, una.

Mult mai grav a apăsât în balanță problema concubinajului, ce însă - nu în puține cazuri - era generat de situații oarecum obiective. Spre exemplu, în 1860, la Paleu concubinajul s-a produs deoarece părțile nu dispuneau de toate actele reclamate de oficialitatea laică și cea bisericească. Situația cea mai grea s-a semnalat la Almașd unde, în 1860, se găsește o singură pereche de concubini, în 1864 numărul lor urcând la șase. În același an, și la Aciad au fost înregistrate patru cazuri similare. Câte un caz, două găsim și în celelalte parohii (Parcialma, Vîrtiș, Bogumir).⁹

O preocupare oarecare se constată și în legătură cu extinderea donațiilor parohiale. Concret însă cunoaștem doar faptul că pe la 1859, la Macău s-a ridicat o casă destinată ca locuință capelanului.

La sfârșitul deceniului a figurat pe ordinea de zi problema convocării congresului catolic, formându-se în ultimă instanță chiar ideea unui congres greco-catolic aparte. În esență, se puna problema elaborării unui statut autonom catolic, de fapt ceea ce anterior fusese asigurat atât ortodocșilor români, cât și celor sârbi, precum și celor protestante istorice (luteran, reformat, unitarian).¹⁰

În speranța unor îmbunătățiri structurale, într-o atmosferă de entuziasm, s-au efectuat în 1869 alegerile la toate nivelele bisericești greco-catolice. Din rapoartele parohiale întocmite reiese că s-au efectuat alegerile de delegați civili, însă Parcialma a refuzat scrutinul din motive necunoscute. Nu am găsit rezultatul nominal în parohia Pocii. În cele mai multe parohii au fost onorați cu încredere bărbați ca: Alecsandru Roman, Iosif Vulcan, deputatul Gozman și alții.

Pe linie clericală încrederea cea mai mare în zonă a fost atribuită canonicului Szabo Janos și lui Iustin Popfiu.¹¹

Speranțele totuși nu s-au materializat. Guvernul de la Pesta, de orientare liberală, cu influențe francmasonice, a zădărnicit intențiile catolice în general și cea specific românească privind congresul aparte.

Rapoartele înaintate de deceniul următor oglindesc în mare măsură eforturi din partea preoțimii și a enoriașilor de a înfăptui anumite rezultate modeste. Este semnificativă apariția unor probleme în special, în legătură cu tineretul. În toate rapoartele cunoscute se consideră că zvonurile răspândite tot mai insistent în legătură

⁹ *Microfilm 1095 dos. 1369, sec. 254, dos. 1370, sec. 57, dos. 1368, sec. 51, 52, 99, dos. 369, sec. 162, 261, 252.*

¹⁰ *Microfilm 1067, dos. 1069, sec. 1225, 1228. Microfilm 1095 dos. 1368, sec. 314.*

¹¹ *Microfilm 1071, 1072, passim.*

CONTRIBUȚII CU PRIVIRE LA VIAȚA INTERNĂ A PAROHILOR GRECO-CATOLICE DIN
CÂMPIA TISEI

cu introducerea căsătoriei civile îi fac pe unii de pe acum să renunțe la datina strămoșească. La fel, adesea se vorbește de faptul că nu mai există lege să interzică lucrul duminică și în sărbători. Și deficiențele cunoscute deja din deceniul precedent au o răspândire majoră. Totuși, într-un raport amplu, parohul din Aciad în 1879, pe lângă semnalarea deficiențelor majore, declara că turma păstorită de el încă se menține bine și se găsește în fața celorlalți din jur.

Nu putem pierde din vedere însă că tocmai în această perioadă situația se menține la nivel înalt în domeniul tainelor. La Aciad, în 1870, cu ocazia Paștelui s-au împărțășit 553 bărbați și 675 femei, în total 1224 enoriași. La Pocei, în 1871, s-au împărțășit 1142 persoane. În parohia românească din Leta Mare, în 1871, protopopul Nicolau Vulcan înregistra 837 credincioși la împărțășanie, 412 bărbați și 425 femei. La Paleu, în 1878, în raportul său, parohul Iustinu Popfiu se declara satisfăcut de rezultatele la împărțășania de Paște.¹²

În aceeași perioadă, în unele parohii, dotările erau în dezvoltare. În 1778, Nicolau Vulcan raporta că școala nouă din Leta Mare este în construcție, casa parohială este în stare bună, biserica este construită din material solid, însă în viitor are nevoie de efectuarea unor reparații.

Rapoartele din deceniul al optulea adesea au în centrul atenției problema dezvoltărilor imobiliare, vădind dorința de a se putea ridica la nivelul cerințelor epocii.

La Leta Mare, în centrul atenției a stat ridicarea unei case din material solid, destinată pentru locuința capelanului. Deocamdată, doar parohia din Paleu putea concura în domeniul cu reședința protopopească, având biserică și casă parohială din material solid, celelalte amplasamente fiind încă doar construite din lut alb. La Porcialma, Pocei, Uifalău, Vrtiș, Bogumir, bisericile au fost construite din piatră și cărămidă, iar celelalte construcții parohiale din lut. Nici Bedeul nu a făcut excepție de la situația amintită.¹³

Clerul parohial trăia, în general, în condiții slabe, în esență fiind susținut de datația tradițională în natură. Astfel, potrivit normativului spre exemplu, țăranul deținător de sesie îi oferea preotului anual două bădrițe de cereale, cel cu casă una, iar enoriașul fără casă nimic.¹⁴

Ultimul deceniu al secolului al XIX-lea nu a dus la schimbări esențiale în domeniul vieții parohiale din Uifalău, Bogumir, Paleu etc. Existau excepții în unele locuri, mai ales cu patroni generoși, cu o situație mai bogată. Astfel, în 1896, la Bedeu, păstorul locului - care mai avea în sarcină și alte 13 filii - avea printre altele în folosință un teren arabil de 37 iugăre, un venit anual asigurat de 280 fl. din partea Fondului Religionar și o completare de 206 fl. din partea statului. Porcialma se putea bucura în 1891 de deschiderea unui cimitir propriu trecut în proprietate parohială.¹⁵

¹² *Microfilm 1097, dos. 1373, sec. 75, 91, 161 microfilm 1096, dos. 1370, sec. 152, dos. 1371, sec. 140, dos. 1372, sec. 212, 300, dos. 1376, sec. 16.*

¹³ *Șematismul diecezei Oradea*, p. 85-89, 123, 125, 32.

¹⁴ *Microfilm 779, dos. 213, 125-126.*

¹⁵ *Schematismul venerabilis cleri diocesis Magno-Variadensis gr.cat pro anno 1890 Magno-Varadini 1890*, p. 39, 91, 93, 133.

O nouă prezentare a situației interne a parohiilor este oglindită în rapoartele corespunzătoare înaintate în jurul anului 1906.

Ideea lor de bază este în general faptul că viața religioasă se consolidase în anumite limite, ceea ce se datora în primul rând activității pastorale desfășurate de clerul local. Nu putem uita că de acum în continuare păstora un cler pregătit în seminariile de la Oradea și Muncaci și nu rareori la Facultatea din Pesta și la Roma.

Situația materială a clerului cunoscuse o îmbunătățire sensibilă mai generală. Astfel în 1906, parohul Gabriel Nagy, absolvent al seminarului de la Oradea avea un venit evaluat la 1072 coroane/ an. La Paleu remunerația asigurată s-a ridicat la 1364, 58 coroane. La Vrtiș, numerarul de 606, 48 coroane era completat încă cu anumite produse în natură, anume 10 cubuli secară, 40 bădruțe orz și 40 bădruțe porumb.¹⁶

Într-un număr de parohii au fost organizate noi cimitire proprii. La Pocei, parohia a beneficiat de un teren de aproape opt iugăre, iar la Leta Mare, cea românească a fost înzestrată cu șase iugăre. O situație similară se semnalează la Vrtiș.¹⁷

Rapoartele conțin referiri despre problemele care îi apăsau într-un mod deosebit. În general erau criticate urmările așa-ziselor legi de politică bisericească, votate cu un deceniu în urmă de parlamentul ungar, ale cărui norme acționau în continuare. În primul rând, se subliniază scăderea sensibilă a numărului de persoane care se adresează Bisericii pentru căsătorie sacramentală. În paralel, apar nu numai cei căsătoriți civil, dar și cei care se opresc la concubinaj. Sunt deplânse în primul rând problemele copiilor, rezultate din situația amintită.¹⁸

Nu mai puțin este adevărată frământarea legată de problema păstrării limbii liturgice românești. Nu putem uita că parohiile studiate se aflau în cel mai bun caz la marginea teritoriului etnic românesc, fiind adesea locuite și de enoriași ai altor culte. Este cunoscut faptul că a existat încă cu mai mulți ani în urmă tendința de a încadra cât mai multe din parohiile zonei într-o dieceză greco-catolică cu caracter maghiar, inclusiv prin instituirea limbii liturgice corespunzătoare. La Macău, în 1907, consiliul parohial a decis ca de acum înainte toate serviciile bisericești, inclusiv liturghia, să fie realizate în limba maghiară.

Studierea șematismelor ne dovedește faptul că între anii 1864-1909, limba liturgică română continua să fie în vigoare la Bedeu, Almoșd, Bogumir, Paleu, Pocei, Adoni, Uifalău, Ciegold, Vrtiș, Leta Mare (parohia română).

Limba română apare alături de limba ruteană (slavonă) și maghiară la Porcialma (1890-1909). La Macău, limba română apare împreună cu cea ruteană și maghiară până la termenul sus arătat.¹⁹

¹⁶ *Microfilm 1076, dos. 1304, 2, microfilm 1069, dos. 1268, 6.*

¹⁷ *Microfilm 1076 dos. 1340, sec. 9, 12, 13.*

¹⁸ *Biserica și Școala 7/ 11 II-24 II 1920, 8.*

¹⁹ Eug. Gluck, *Limba românească în parohiile unite din zona Tisei în secolele al XI-XX-lea. Calendarul românesc 1995, Giula (1994), 181-193.*

CONTRIBUȚII CU PRIVIRE LA VIAȚA INTERNĂ A PAROHILOR GRECO-CATOLICE DIN
CÂMPIA TISEI

În unele localități ale zonei, pătrunderea limbii maghiare a făcut ca în unele biserici preoții să rostescă predicile în această limbă, înlesnind posibilitatea înțelegerii învățaturii enoriașilor obligați de împrejurări să o folosească în viața cotidiană. În acest sens putem aminti parohiile din Uifaláu, Porcialma, Adoni, Aciad, Almoșd, Bogumir, Paleu, Vrtiș.²⁰

Problema limbii bisericești va constitui o problemă centrală a frământărilor din zonă, mai ales în perioada următoare.²¹

²⁰ *Cultura creștină* 1/ 1913, 23-25.

²¹ Lupta românilor în județul Satu Mare pentru făurirea statului național unitar român. Documente 1848-1918, București 1989, 456-460, 513-519, dr. Pirigyi L., *A magyaroságy görög katolikusok története (Istoria greco-catolicilor din Ungaria)* II, Nyiregyhaza 1990, 83-122.

DOUĂ PREDICI ALE LUI IOAN LEMENI

Ciprian GHIȘA

ABSTRACT: Two sermons of Ioan Lemeni. Bishop Ioan Lemeni led the diocese of Făgăraș between 1832 and 1850, being extremely active in his pastoral activity. He visited almost all his eparchy, being well-known for his preaching talent. The press of that period attests that he was able to preach even four times a day. In spite of all these, we can not identify any of his sermons. Only two of them are known dated from the period prior to his election as bishop. Both were published. The first one is from 1814, when Ioan Lemeni was archpriest of Cluj. The second is from 1831 and was printed in Sibiu. It represents Lemeni's sermon at the funeral of bishop Ioan Bob from October 1830. He spoke as former bishop's secretary for the last ten years. The ceremony was celebrated in the cathedral from Blaj. Both sermons were elaborated in Hungarian, Ioan Lemeni being seriously criticized by a part of Romanian historians who ignored the specific historical context from that time. The first sermon has a profound spiritual content, focused on the subject of Eucharisty. It was uttered at the Academy from Cluj on the first Sunday after Easter 1814. The second was pronounced in Hungarian for the representatives of the political authorities present at the funeral. The sermon was meant to glorify the life and activity of Ioan Bob considered to be the most important Greek-Catholic bishop. A sermon in Romanian with a similar content was uttered by vicar Theodor Papp, dedicated to the Romanian audience. The two sermons prove the oratorian talent of the future bishop, also giving us some hints on Lemeni's political believes.

Episcopul Ioan Lemeni a fost un bun predicator, recunoscut în epocă pentru această calitate, fiind capabil să țină chiar mai multe predici diferite în aceeași zi, mai ales în timpul vizitațiilor canonice.¹ Cu toate acestea, nu ne-au parvenit de la el, peste ani, decât câteva predici. Două au fost tipărite în perioada de dinaintea consacrării sale ca episcop. Prima se intitulează *A nagy vátsora* și datează din 1814; iar a doua a fost publicată în 1831, cu titlul de *Az Istenöl Küldelet*, a fost rostită la înmormântarea episcopului Ioan Bob. Amândouă au fost tipărite la Cluj. La acestea se adaugă cuvântarea ținută de Lemeni în ziua instalării sale în scaunul episcopal. Primele două au fost tipărite în limba maghiară, iar cea din urmă în limba latină. Predicile au fost

¹ Vezi: *Gazeta de Transilvania*, an I, 1838, nr. 12, p. 45-46; *Gazeta de Transilvania*, an IV, 1841, nr. 22, p. 84; *Gazeta de Transilvania*, an VII, 1844, nr. 42, p. 165.

menționate și în istoriografie, provocând reacții diverse.² Ioan Rațiu spune cu o oarecare tristețe că Lemeni a arătat unele calități care-l recomandau ca pe un „scriitor bun” care n-a avut însă condiții propice în care să se manifeste, în vreme ce „acest activ al scrisului său, durere, este pe alte limbi.”³ George Bogdan-Duică a aratat la rândul său că aceste scrieri au fost publicate în maghiară, insistând și pe faptul că a doua predică a fost rostită chiar în această limbă în biserica mitropolitană de la Blaj⁴. Informația a fost oferită tocmai de foaia de titlu a acestei predici, însă domnul Bogdan-Duică a reluat o acuzație formulată mai întâi de Alexandru Papiu Ilarian care scrisese în cartea sa din 1852: „episcopul Lemeni, care la a. 1830 a ținut predica unghurească la moartea episcopului Ioan Bobu în biserica mitropoliei din Blasiu - cea dintâiu predică unghurească în această biserica”⁵. Ideea s-a generalizat și a fost preluată chiar și de către autorii uniți ca și Coriolan Suciuc.⁶ Ne vom opri doar asupra primelor două predici, cea de-a treia fiind în fapt cuvântul său de mulțumire marcat de solemnitatea momentului instalării oficiale.

Cea din 1814, datează de pe vremea când Ioan Lemeni funcționa ca protopop al Clujului. Pe foaia sa de titlu scrie că ea a fost rostită de protopopul greco-unit Ioan Lemeni în Biserica Academiei din Cluj în duminica de după Ziua Domnului, fără a se mai oferi alte amănunte legate de contextul acestui eveniment. Oricum, așa se explică de ce a fost rostită și publicată în maghiară, contrazicând astfel tonul acuzator din istoriografie. Lucrarea a fost caracterizată de George Bogdan-Duică ca o “scriere teologică mediocră”.⁷ După părerea noastră, ea nu trebuie considerată mai mult decât ceea ce este, adică o predică. Este evident faptul că ea nu s-a dorit a fi un comentariu exegetic propriu-zis realizat conform normelor științei teologice. Ea are structura proprie unei predici, stilul oral impregnat de retorică, textul intercalează rugăciuni și se adresează direct unei adunări de credincioși, nu unui public avizat, interesat de studiul mesajului cuprins în Evanghelii. Ea pornește de la un verset din *Evanghelia lui Luca* (Lc. 14, 17): „la ceasul cinei a trimis pe robul său să spună celor poftiți: veniți căci iată că toate sunt gata”. Mesajul spiritual al predicii este limpede. Dumnezeu a trimis pe Fiul său să se jertfească pentru mântuirea lumii căzute în păcat. Sacrificiul de pe cruce este reluat în fiecare zi pe altar prin jertfa liturgică, celebrată pentru prima dată de Cristos însuși la Cina cea de taină. Dumnezeu ne cheamă pe toți să luăm parte la Cina sa

² Vezi: G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, Ed. Cultura Națională, București 1924, p. 46; N. Comșa, T. Seiceanu, *Dascălii Blajului 1754-1948*, Ed. Demiurg, București 1994, p. 53; I. Rațiu, *Dascălii noștri. Scurte notițe din viața și activitatea lor literară (1754-1848)*, Blaj, f.a., p. LV; I. Chindriș, Îmbogațirea bibliografiei românești vechi (sugestii exemplificate), *Satu Mare. Studii și comunicări*, VII-VIII, 1986-1987, p. 283 - desrierea bibliografică a tipăriturii din 1814.

³ I. Rațiu, *op. cit.*, p. LV.

⁴ G. Bogdan-Duică, *op. cit.*, p. 46.

⁵ Al. Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom I, ed. II, Viena 1852, p. 105.

⁶ C. Suciuc, Rolul național - cultural al Blajului în preajma evenimentelor din 1848, *Cultura Creștină*, an XIV, 1925, nr. 2, p. 45.

⁷ *Ibidem*, p. 46.

pentru a obține mântuirea sufletului. Noi trebuie să fim gata să răspundem chemării sale, să venim pregătiți sufletește și să fim conștienți de dragostea lui pentru noi. Cei care au fost chemați și nu au venit sunt vrednici de judecată.⁸

Predica este de un nivel foarte bun - fiind alcătuită cu un stil cursiv, inteligibil, logic, dovedind talent oratoric - și arată o bună cunoaștere a Scripturii. Nu este însă un text de excepție. De ce a fost aleasă pentru tipărire? Nu putem da un răspuns satisfăcător. Ea poate fi considerată un model de abordare al unui subiect teologic, mai ales pentru epoca în care a fost realizată.

Din punct de vedere al analizei semantice, o expresie folosită de autor iese în evidență: „noi cei catolici”, spune la un moment dat viitorul episcop, dorind să arate că „noi” suntem cei pentru care s-a jertfit Isus. Integrarea în lumea catolică în general este importantă pentru evoluția concepției sale despre Unirea cu Biserica Romei. Este adevărat că unirea a însemnat unitatea credinței și de aceea nu este nici o diferență între romano-catolici și greco-catolici. Acest adevăr este formulat de Ioan Lemeni la 1814.

Cel de-al doilea text se încadrează în categoria predicilor rostite la ocazii oficiale: în acest caz, moartea episcopului Ioan Bob. Cine putea fi mai nimerit să țină o cuvântare la slujba de înmormântare decât cel care a fost secretar episcopal începând cu 1819-1820 și care a condus în realitate administrarea episcopiei în ultimul deceniu al lungii păstoriri a episcopului Bob? Alături de el, a vorbit și prepozitul capitular Theodor Pap în limba română, predica sa fiind tipărită cu litere chirilice la Sibiu în 1830.¹⁰ Comparația între cele două texte se impune de la sine.

Lemeni a pornit de la un verset din *Evanghelia lui Ioan* (Ioan 1, 6): „a venit un om trimis de Dumnezeu, numele lui era Ioan”. Începe arătând că morală sănătoasă este în opoziție cu doi dușmani, superstiția și prejudecata, ambele fiind rodul ignoranței, în vreme ce necredința este rodul unei nepotrivite iluminări.¹¹ Omenirea a decăzut de-a lungul veacurilor și, de aceea, Dumnezeu a trimis omenirii diferite persoane ca „stele puternic strălucitoare” care să o ghideze: Avraam, Iosif, Moise, Iosua, profeții, Sf. Ioan Botezătorul. Spune apoi: „asemenea mărturisitori am avut și noi”, în această caracterizare incluzând figura de excepție a episcopului Ioan. Acest elogiu este întărit chiar de la început prin versetul evanghelic din deschidere, care se referă desigur la Sf. Ioan Botezătorul. Însă logica discursului face o paralelă și o contopire a rolului de prim rang avut de Sfântul Înaintemergător în planul mântuirii, cu rolul deosebit jucat de episcopul ce avea același nume în istoria Bisericii Române Unite.

Theodor Pap și-a construit discursul pornind de la mai multe versete din *Cartea Facerii* (Facere 49, 1, 29, 33): „și au chemat Iacov pre feciorii săi și le-au zis lor, eu mă

⁸ I. Lemeni, *A nagy vátsora*, Claudiopolis 1814, *passim*.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ Th. Pap, *Tristă predică la îngroparea prealuminatului și preamăritului Domn Ioan Bobb de Kapolnak Monostor*, Sibiu 1830.

¹¹ I. Lemeni, *Az Istenöl küldelelt*, Claudiopolis 1831, p. 3.

voi pune la norodul meu, îngropați-mă cu părinții mei...” Partea teoretică, teologică a predicii se concentrează pe rolul foarte important al episcopilor în istoria mântuirii și pe responsabilitatea imensă care stă pe umerii lor în conducerea Bisericii lui Cristos, arătând apoi care sunt virtuțile pe care trebuie să le aibă un arhiereu, interpretând prima vedenie a proorocului Iezechiel, care apare înconjurat de patru ființe simbol ale unor virtuți: cea cu față umană - blândețea; bourul - munca asiduă și perseverență în folosul turmei date spre păstorie; vulturul - pioșenia personală și înclinarea spre lucrurile spirituale; leul - tăria de a lupta cu necredința, nedreptatea și orice altă greutate care s-ar ivi în activitatea pastorală. Toate acestea sunt susținute prin diferite citate din Sfânta Scriptură - și Lemeni a făcut la fel - dar și prin numeroase citate din diferiți Sfinți Părinți, care nu apar în textul secretarului episcopal. Enumerarea lor este foarte importantă, deoarece alături de sfinți răsăriteni ca Grigore Decapolitul sau Ignatie Mucenicul, apar numeroși Părinți apuseni: Sf. Paulin, Sf. Ambrozie, Sf. Ieronim și Sf. Augustin - de 3 ori.¹²

O altă parte a acestor predici se referă la istoria Bisericii Unite și apoi la activitatea propriu-zisă a episcopului Bob. După lunga sa introducere, Lemeni îi mulțumește lui Dumnezeu că nu a lăsat poporul român să rățăcească la nesfârșit în întuneric, îndemnând Casa de Austria și Stările Transilvaniei spre recunoașterea „națiunii noastre” ca parte a stărilor țării. Totul a fost posibil pentru că românii au dorit refacerea unității credinței. Lemeni a sintetizat în aceste cuvinte marele câștig la nivel politic obținut de români după Unirea cu Biserica Romano-Catolică. El arată apoi că după acești pași au fost posibile realizările importante ale înaintașilor lui Bob. Îi amintește pe Inochentie Micu care a reușit să preia domeniul Blajului, punând o jumătate din venitori la dispoziția bazilienilor pentru dezvoltarea științei. Petru Pavel Aron a contribuit și el la această muncă de luminare întemeind o fundație pentru educația studenților, acest lucru fiind posibil odată cu achiziționarea domeniului Cut. Astfel, spune viitorul episcop, vlădiciei care i-au urmat lui Teofil, prezentat astfel ca punct de pornire a Unirii, au fost adevărate stele strălucitoare pe cerul Diecezei de Făgăraș. Lista tuturor acestor episcopi este redată într-o notă de subsol.¹³ Interesant este faptul că Theodor Pap a reluat în mare aceleași idei, evitând partea legată de sistemul de stări al Transilvaniei: „la anul 1697 Teofil Mitropolitul românilor din Bălgradul de Jos din Alba-Iulia cu tot clerul, cu tot neamul românesc, cu S. soborniceasca și a Romii apostoliceasca Beserică într-o credință s-au unit”; Unirea a fost reînnoită de Atanasie în 1699; Pataki a obținut reședința de la Făgăraș și domeniile Gherlei și Sâmbetei; Inochentie Micu a preluat în 1736 domeniul Blajului; Petru Pavel Aron a înzestrat seminarul cu domeniul Cut; Atanasie Rednic este amintit doar cu anii de păstorie; Grigore Maior a făcut fundația de pâine și a reîntors o mare parte din popor la Unire după evenimentele începute prin 1740 (sicl).¹⁴ Asemănările sunt evidente, interesantă fiind selecția identică a lucrurilor care au părut a fi mai

¹² Th. Pap, *op. cit.*, p. 5, 7, 9, 10.

¹³ I. Lemeni, *Aș Istentöl küildelett*, p. 11-12.

¹⁴ Th. Pap, *op. cit.*, p. 15.

semnificative din activitatea acestor episcopi, în succesiunea cărora este așezat apoi Ioan Bob.

Deși toate aceste păstoriri au fost importante, cel mai de seamă și mai fructuos episcopat a fost cel al lui Ioan Bob, ales după demisia lui Grigore Maior din 1782. Lemeni enumeră apoi binefacerile și realizările celor 46 de ani în care Bob s-a aflat la conducerea Bisericii Unite. A sprijinit clerul prin creșterea veniturilor, în condițiile în care, la urcarea sa pe scaunul episcopal, doar bazilienii primeau unele sume de bani din partea statului: a înființat capitlul cu un venit inițial de 7000 florini renani, pe care în ciuda greutăților a reușit să îl suplimenteze după reforma monetară cu încă 3000 de florini în moneda nouă; i-a ajutat pe preoți cu bani; a mai lăsat clerului alte 13000 de florini m.c. A reușit să obțină burse pentru studenți în 1802 prin bunăvoința împăratului: 12 la seminar, 4 la liceul din Cluj, 4 la Târgu-Mureș și 4 la Alba-Iulia. A pus ordine în Dieceză: a format capitlul și a organizat în episcopie 4 vicariate, mai multe protopopiate și vice-protopopiate, lăsând apoi prin testament însărcinări precise pentru cei care urmau să îi succedă. A construit biserici la Târgu-Mureș, Cluj, Sas-Sebeș, Hațeg, Tilișca și în alte localități. Pentru toate acestea, Bob a cheltuit cel puțin 100000 de florini.¹⁵ Extraordinar este faptul că Theodor Pap amintește toate aceste realizări în aproximativ aceiași terneni, adăugând însă alte câteva: Bob a lăsat la final în fondul public 301200 florini; a cheltuit mai mult de 200 000 florini pe construire de biserici, fără a le mai menționa; a făcut vizitații canonice atât cât i-a permis sănătatea; a tipărit Biblia în 1795 și alte cărți în românește; a reușit să evite alte zbuciumări majore în viața Bisericii provocate de „potop, ciumă, boală, grindină adevă neunire, eres sau împărechere”; i-a sfințit ca episcopi pe Ignatie Darabant și Samuil Vulcan.¹⁶

Acestea sunt doar o parte din reușitele unei păstoriri de excepție, ale unei vieți trăite pentru Dumnezeu și în folosul clerului și al Bisericii. Pentru toate acestea, spun ambii autori, Bob a fost numit de Francisc I consilier în 1803, primind apoi ordinul Leopold în 1809. În plus însă, Lemeni face o observație foarte interesantă: toate au fost realizate însă doar după ce a suportat numeroase suferințe nedrepte din partea autorităților statului, această idee fiind accentuată în text prin tipărirea ei cu litere italice.¹⁷ Această remarcă a lui Lemeni este foarte importantă fiind un reproș direct și fără menajamente la adresa „locurilor înalte”. El însuși a întâmpinat în cei 11 ani ca secretar episcopal numeroase dificultăți în relația sa cu autoritățile publice. Știa deci ce spune.

Lemeni și Theodor Pap adresează apoi diverse mulțumiri aceluiași persoane: Majestății Sale cu titlul de *rege și principe* - spune Lemeni, *împărat al Austriei* - spune Pap; arhiepiscopului primat de Esztergom, Rudnai Sandor, cardinal al Bisericii Romane - la Lemeni, cardinal, mitropolit și primat - la Pap; „episcopului unit de Oradea” Samuil Vulvan - la Lemeni, „Samuil Vulcan G. C. episcop al Oradiei Mari” - la Pap; „episcopului Ardealului” Kováts Miklos - la Lemeni, „Nicolaus Kovats episcopul R.

¹⁵ I. Lemeni, *Aș Istentöl küildelett*, p. 14-19.

¹⁶ Th. Pap, *op. cit.*, p. 7-14.

¹⁷ I. Lemeni, *Aș Istentöl küildelett*, p. 14.

C. al Ardealului” - la Pap; Cancelariei aulice; prefectului Czirijek Dénes; cancelistului Ioan Bob; clerului în general, aducând consolări la final preoțimii și familiei îndurerate - aproape aceleași persoane, ambii autori amintind și numele părinților lui Bob, statutul nemeșesc.

Se poate însă afirma și faptul că Lemeni, în special, a dat dovadă de diplomatie, încercând să facă unele gesturi de complezență față de reprezentanții autorităților prezente la înmormântare: a predicat în limba maghiară; a amintit că anul 1739, când s-a născut Ioan Bob, este și anul de naștere al lui Samuel Teleki, cancelar al Curții imperiale, fără a face și alte comentarii adiacente; a mulțumit Stărilor Transilvaniei alături de Casa de Austria pentru admiterea uniților în rândul religii recepte; s-a referit la Francisc I ca rege și principe și nu ca împărat și principe - titlul regal era purtat de suveranii Habsburgi în calitatea lor de regi ai Ungariei, ceea ce la acea dată era Ferdinand, împăratul purtând titlul de Mare principe ca și stăpânitor al Ardealului.

Importantă este și grija celor doi de a mulțumi tuturor superiorilor de pe linia ierarhică ecleziastică, amintindu-l pe primatul de Esztergom, lucru de neconceput pe vremea lui Grigore Maior, de exemplu, ceea ce demonstrează și schimbările ce au avut loc în timpul lui Bob în planul viziunii asupra structurii piramidale a jurisdicției ecleziastice și a autonomiei interne a Bisericii Unite.

Dacă la nivelul teologic, discursul celor două predici diferă urmărind fire logice separate, cu un plus pentru Theodor Pap pe linia latinizării și încadrării în sistemul ideologic catolic, ele sunt practic identice din perspectiva modului în care au realizat portretul episcopului decedat și prezentarea roadelor activității sale îndelungate. Și în acest caz Theodor Pap a oferit ceva mai multe detalii. Oricum, ce rost avea ca doi clerici de prim rang, care se cunoșteau bine și care au colaborat probabil la organizarea înmormântării, să susțină două predici atât de asemănătoare? O presupunere ar fi tocmai că acest fapt a fost rodul unei posibile înțelegeri prealabile, prepozitul capitular urmând să predice în românește pentru clerul și credincioșii ce participau la ceremonie, în timp ce fostul secretar episcopal trebuia să o facă în maghiară pentru oficialitățile prezente în catedrală. Această concluzie este susținută și prin comparația textelor, prin însăși paragrafele care diferă în cele două texte, discursul lui Lemeni conținând destule elemente care priveau în mod direct pe reprezentanții autorităților, așa cum arătam mai sus. Aceasta ar fi și o explicație pentru care predica lui Lemeni a fost publicată la Cluj, pentru că acolo se putea tipări un text cu litere maghiare, în timp ce scrierea lui Theodor Pap a fost publicată la Sibiu, probabil din cauza stării proaste în care se găsea tipografia blăjeană în acei ani. O astfel de concluzie care ar integra practic textul și gestul lui Lemeni în contextul general al ceremoniilor de înmormântare, aduce o perspectivă diferită asupra discursului istoriografic deschis de Ilarian.

Predica lui Lemeni se termină cu regretul că s-a pierdut un episcop providențial și cu rugăciunea ca episcopia să primească cât de curând un nou conducător vrednic. Predica a urmărit glorificarea lui Ioan Bob. Este dezvăluită astfel și o parte a concepției despre episcopat a lui Ioan Lemeni însuși: imaginea unui arhieru bun organizator și administrator al diecezei; abil în relația cu autoritățile laice și ecleziastice

DOUĂ PREDICI ALE LUI IOAN LEMENI

și nu în conflict direct cu acestea; susținător al clerului prin îmbunătățirea stării sale financiare; ctitor de biserici. Analiza activității sale viitoare arată că Ioan Lemeni a urmat tocmai un „program de guvernare” asemănător.

CONTRIBUȚIA EPISCOPIEI ROMÂNE UNITE DE GHERLA LA CULTURALIZAREA POPULAȚIEI ROMÂNEȘTI DIN NORD-VESTUL ROMÂNIEI ÎN PERIOADA 1853-1948

Ioan BOTA

RESUMÉ: *L'apport de l'Évêché Roumain Uni de Gherla à la diffusion de la culture au sein de la population roumaine du Nord-Ouest de la Roumanie entre 1853-1948.* L'auteur de cet article a essayé de présenter une synthèse du rôle de l'Évêché Roumain Uni de Gherla en ce qui concerne la diffusion de la culture au sein de la population roumaine du Nord-Ouest de la Roumanie entre 1853-1948. Ce rôle concerne: l'introduction de la langue roumaine dans le service religieux et les autres activités de l'Église (enseignement, correspondance etc.), au lieu du slavon (voire ukrainien dans les paroisses roumaines provenant de l'Évêché Gréco Catholique de Muncaci); la réorganisation et la multiplication des écoles des villages roumains; la fondation de la soit dite „preparandia” (l'école pour la formation des maîtres d'école) et d'autres institutions d'enseignement pédagogique, en contribuant de la sorte à l'accroissement du nombre des intellectuels roumains; l'apport pour la fondation des chaires de langue roumaine dans le cadre des lycées et de l'Université de Cluj; le développement des villes de Gherla, Nasaud et Rodna comme centres culturels roumains; la contribution pour la fondation et l'administration de certaines sociétés culturelles roumaines; le support accordé à la presse roumaine. Toutes ces activités et d'autres encore ont beaucoup élevé cette zone, ce qui y a permis le développement d'une intense lutte nationale.

Înființarea în 26 noiembrie 1853 - prin bula papală *Ad apostolicam Sedem* - Episcopiei Române Unite, Greco-Catolice de Cluj-Gherla (formată din 340 de parohii în nord-vestul Transilvaniei împreună cu 94 parohii românești dezmembrate de la Eparhia Greco-Catolică Ruteană a Muncaciului cuprinzând cca. 600.000 credincioși) a marcat un pas istoric în viața națiunii române prin faptul că atât *teritorial* cât și *etnografic* s-au unit cu conducerea spirituală și quasipolitică românească un număr considerabil de români aflați în număr mare sub influența și conducerea instituțiilor și autorităților locale și religioase străine de năzuințele și aspirațiile poporului român.

Prin *numirea episcopului Ioan Alexi* conducător spiritual și quasipolitic, Eparhiei Gherlei i s-a asigurat o conducere competentă profund patriotică. Orașul Gherla a devenit dintr-un oraș armenesc un centru spiritual, cultural și quasipolitic important în viața întregii populații românești din nord-vestul Transilvaniei. În acest fel s-a inaugurat o adevărată și profundă culturalizare a întregii populații românești axată pe promovarea idealurilor naționale românești, pe păstrarea și îmbogățirea tradițiilor naționale, pe făurirea unei intelectualități legată trup și suflet de interesele superioare

ale națiunii române unitare. Căile acestei culturalizări au fost multiple și se impune să le enumerăm și concretizăm prin datele și evenimentele cele mai importante.

Folosirea limbii române în serviciile divine, în școli, în corespondența oficială a Episcopiei cu protopopiatele, parohiile și credincioșii însemna o acțiune unitară în cultivarea limbii materne românești în întreaga viață familială și socială a credincioșilor păstoriți.

Una dintre primele măsuri luate de episcopul Ioan Alexi a fost *scoaterea din uz a limbii salvone* introdusă de autoritatea bisericească a Muncaciului în cei 140 de ani de stăpânire îndeosebi în bisericile românești din Maramureș, Sătmar și Ugocea. A introdus cărțile bisericești cerute lui Timotei Cipariu de la Blaj și a dat poruncă protopopilor și preoților să scoată orice titluri și rugăciuni „ocenașe” slavone din viața poporului român. Împreună cu mitropolitul Alexandru Șterca Șuluțiu au scris unor intelectuali și preoți din Sighetu-Marmației să-și retragă cererile date autorităților ca să fie introdusă limba maghiară în cărțile funciare. A luat măsuri energice să fie respectat ritualul bizantin-român, calendarul răsăritean cu sărbătorile lui și astfel s-a menținut unitatea de ritual și datini cu întreaga suflare românească, conștientizându-se astfel identitatea națională și în ținerea sărbătorilor („Paștile românești”, Ispasul, Rusaliile etc.) după datinile străbune românești.

În documentele și presa vremii din trecut întâlnim adesea măsurile luate de episcopii urmași ai lui Ioan Alexi, între care îi amintim pe Ioan Vancea de Buteasa, Mihail Pavel, Ioan Sabo, Vasile Hossu - *folosirea exclusivă a limbii române în biserică și școli*.

Un mijloc fundamental de culturalizare a populației din Dieceza Cluj-Gherla a fost prin sistemul de școli reorganizat la cerințele de atunci de episcopul Ioan Alexi. Iată statistica școlilor din Dieceza Gherlei în anul școlar 1863/64:

I. Partea din Transilvania: în cele 17 protopopiate existau 264 de școli populare cu 524 învățători și cateheți la 13.473 elevi din care 7006 elevi și 6467 eleve.

II. Partea din Ungaria avea 26 protopopiate cu 328 școli populare din care 326 sunt curat românești, iar două amestecate. Personalul educativ însuma 641 persoane, din care 316 cateheți și 325 învățători la 22.773 elevi din care 12376 băieți și 10397 fetițe. În total erau 592 școli cu 576 cateheți și 589 învățători la 36.246 elevi din care 19382 băieți și 16864 fetițe. Cateheții erau preoți și totodată directorii școlari locali, iar protopopii directori-inspectorii școlari districtuali. În același an, Școala Normală (de aplicație) din Năsăud avea: cl. I = 87 elevi, a II-a = 57 elevi, a III-a = 62 elevi, a IV-a = 40 elevi, total 246 cu 4 profesori și un director care era și profesor preparandial. Preparandia (Școala normală de învățători) avea cl. I = 22 elevi, cl. a II-a = 12 elevi, Total 34 elevi. Gimnaziul avea numai cl. I cu 42 elevi, înființat în acel an, viitorul Liceu fundațional greco-catolic „G. Coșbuc”. Tot în acel an funcționau preparandia din Sighetu-Marmației cu două clase de cca. 30 preparanzi și Gimnaziul mic din Șimleul Silvaniei (*Sionul românesc - foaie bisericească, literară și școlastică*, an I, Viena 1865). În scopul formării unei intelectualități românești, episcopul Ioan Alexi a înființat „fondul școlastic” pentru a acorda burse și ajutoare tinerilor români care urmau universitățile din Apus arătându-le credincioșilor că nu numai de preoți avea nevoie nația, ci și de intelectuali: juriști, ingineri, profesori etc. care aveau să formeze alături de preoți

CONTRIBUȚIA EPISCOPIEI ROMÂNE UNITE DE GHERLA LA CULTURALIZAREA
POPULAȚIEI ROMÂNEȘTI DIN NORD-VESTUL ROMÂNIEI ÎN PERIOADA 1853-1948

podoaba națiunii române. Între anii 1869-1889 a activat preparandia de Stat din Zalău sub conducerea profesorului Gavril Trifu, care în 1879 a condus ședința publică a „Cercului de lectură” în care preparanzii au prezentat publicului în limba română un program ce cuprinde între altele *Sentinela română* de V. Alecsandri, recitată de Mihai Pop (preparand an I) *Bălcescu murind* de V. Alecsandri, *La moartea lui Andrei Mureșanu* de Iustin Popfiu, recitată de Vasile Pop (an III), *Marșul Plevnei* de Cr. Flectenmache, *Ștefan cel Mare* cor. (*Amicul Familiei*, Gherla 1979, p. 284). Și aici activa profesorul-preot Gavril Trifu. Din preparandiile din Năsăud (mutate în 1869 la Gherla), în cea din Sighet (activă între 1861-1870 cu 100 de absolvenți învățători) și în cea din Zalău au ieșit un număr mare de dascăli pentru școlile confesionale greco-catolice românești din Eparhia Gherlei.

Numai din preparandia de la Gherla, între anii 1869-1880, au ieșit 196 de învățători temeinic pregătiți.

Un rol important în culturalizarea populației românești l-au avut *catedrele de limbă și literatură română și religie înființate în 1860* la școlile maghiare din Satu-Mare, Sighetu-Marmației (Gimnaziul piarist, Liceul reformat), Baia Mare (Liceul franciscan) Cluj (Liceul piarist și Academia regală piaristă, iar din 1872 Universitatea de Stat, unde preda profesorul-preot Grigore Silași, ales membru de onoare al Academiei Române). Pe lângă aceste catedre profesorii-preoți au înființat societăți de lectură cu ședințe săptămânale în care se prezentau lucrările proprii ale elevilor, se pregăteau programe cultural artistice ce se prezentau la unele sărbători naționale sau religioase publicului, unele fiind urmate de baluri cu taxă pentru fondurile necesare celor nevoiași, tipărituri de cărți, premieri de elevi meritoși. O adevărată „fântână a darurilor” a fost societatea „Vitrus romana rediviva a liceului din Năsăud, societatea academică „Julia” din Cluj, condusă de profesorul universitar Grigore Silași până în 1879 și apoi de avocatul dr. Aurel Isac până în 1884, când a fost desființată pentru că ar fi făcut „agitații daco-romane” contra statului austro-ungar. În aceste societăți au activat marii scriitori ai românilor Petre Dulfu, George Coșbuc, Liviu Rebreanu, Nicolae Drăgan și mulți alții.

Întreaga presă existentă până în anul 1918 a fost opera bărbaților Bisericii Române Unite și a avut un rol foarte important în răspândirea valorilor culturale românești, respectiv în îmbogățirea și consolidarea conștiinței naționale unitare în vederea înfăptuirii statului național unitar român. La început, au apărut revistele manuscrise ale societăților de lectură ale elevilor, pentru ca apoi să apară foile publice cu tematică axată pe realizarea obiectivelor și năzuințelor reale ale societății românești. Subliniem adevărul că orașul Gherla ca reședință a Episcopiei Române Unite a devenit un centru cultural și publicistic de primul rang în viața poporului român. Vom prezenta câteva din aceste publicații.

1. *Foița predicatorului săteanului român. Pentru cestiuni bisericești, scolastice, economice, igienice*, cursul I, Gherla 1875.
2. *Școala. Foaie pedagogică-didactică și economică*, anul I, Gherla 1875.
3. *Predicatorul poporului. Foaie bisericească pentru predice pre duminică și sărbători și toate ocaziunile*, anul I, Gherla 1894.

4. *Revistă literară și folclor a foii Predicatorului. Cărțile săteanului român. Higiena și școala*, anul 1879 Gherla.

5. *Școala română. Revistă pedagogică pentru interesele institutelor de învățământ la români*, anul 5, Gherla 1891.

6. *Școala populară. Organ pedagogic didactic al Reuniunii învățătorilor români greco-catolici din jurul Gherlei*, anul I, 1893/4.

7. Papiu I.P. *Cuvântări bisericești*, tom I, Cluj 1876.

8. Papiu Ioan, *Amicul bun. Colecțiune de lecturi consolidatoare de caracter în direcțiune religioasă morală. Doctorul sufletesc și sfaturile lui pentru cei ce sunt aproape de timpul scăpării din închisoare*, ed. II, Gherla 1899, cu literele Tipografiei diecezane.

9. Papiu Ioan, *Cuvântări funebrele și iertăciuni pentru diferite cazuri de moarte*, tom II Gherla 1888, tip. „Aurora” P.A. Todoran.

10. Papiu Ioan, *Gramatica limbii române pentru școlile inferioare. Prelucrată după sistemul fonetismului moderat*, ed. II, partea I, Etimologia; a II-a, Sintactica; a III-a, Ortografia și Ortoepia, Gherla 1899, cu literele Tipografiei diecezane.

11. Papiu Ioan, Frapparti Iosif, *Rezultatele filozofiei sau cunoștințele cele mai de frunte despre natura spirituală a omului, despre relațiunile și scopul lui*, prelucrate în traducere liberă, de...

12. Papiu Ioan P., *Cuvântări bisericești*, tom I, 1872; II, 1874; III, 1886, IV, 1888, cu literele Tipografice diecezane și IV tipogr. „Aurora” Todoran, total 1000 pagini.

13. Papiu Ioan P., *Legendariu sau carte de citit pentru școlile populare românești de confesiune greco-catolică din dieceza Gherlei*, Gherla 1895.

14. Borgovanu V. Gr., *A treia carte de aritmetică pentru școlile populare române*, anul al 5-lea și al 6-lea de școală, Gherla 1884.

15. Borgovanu V. Gr., *Îndreptar teoretic și practic pentru învățământul intuitiv în folosul elevilor normali (preparandiali), a învățătorilor și a altor bărbați de școală*, Gherla 1885; ed. II, Gherla 1897.

16. Borgovan V. Gr., Ionel. *Educațiunea unui bun copil. Carte pentru părinți și alți educatori. Principiile morale și creștinești de care trebuie să se conducă părinții în educațiunea copiilor lor*, București-Gherla 1900.

17. V. Gr. Borgovan, *Istoria pedagogiei*, București 1897.

18. Borgovan V, Gr., *Metodul computului în școala populară. Manual pentru învățători și preparanți*, Gherla 1878.

19. Alături de acestea au apărut zeci de ani ziarele: *Amicul Familiei, Cărțile săteanului român* (între anii 1876-1906) cu știri din România, Austro-Ungaria, Rusia ș.a. În Cluj protopopul dr. Elie Daianu a tipărit în anii 1903-1911 *Răvașul* iar între 1912-1913 - *Solia satelor*, iar la Baia Mare, între 1890-1905, Vasile Lucaciu a tipărit *Revista Catolică*; acestea erau adevărate organe de propagandă a vieții, culturii și năzuințelor românești.

Tot dr. Vasile Lucaciu a editat *Revista Catolică* în Baia Mare, între 1905-1908. În Baia Mare, preotul Cornel Sabo a publicat între 1889-1890 *Gutînul* cu consemnarea vieții și năzuințelor românilor maramureșeni și oșeni. Pentru întreținerea tinerilor români elevi în școlile secundare din Sighetu-Marmației s-a deschis în 1886 conviciul

CONTRIBUȚIA EPISCOPIEI ROMÂNE UNITE DE GHERLA LA CULTURALIZAREA
POPULAȚIEI ROMÂNEȘTI DIN NORD-VESTUL ROMÂNIEI ÎN PERIOADA 1853-1948

ce găzduia anual cca 50 elevi români, iar la Baia-Mare tot atunci alt convict (internat) cu peste 100 de tineri români. Toate erau patronate și susținute de Biserică prin contribuția colectată prin preoții de pe sate și ajutoare de la Episcopi.

Pregătirea preoților în Seminarul Teologic din Gherla deschis în 1868 era axată și pe conștientizarea promovării valorilor culturale și năzuințelor naționale românești între care figurau pregnant libertatea națională și egalitatea în drepturi cu stăpânii temporari precum și conștiința unității naționale a întregului popor român de pe ambele versante ale Carpaților.

Vizitațiile canonice efectuate de episcopi în satele Diecezei erau adevărate manifestări de solidaritate românească și întrețineau speranța în realizarea unității naționale a tuturor românilor. A rămas istorică vizitația canonică efectuată de episcopul Vasile Hossu în Maramureș în anul 1913, constituind un prilej de trezire a conștiinței naționale în multe suflete de țărani lipsiți de drepturi, sărăciți de stăpânire și persecutați de autorități.

Pelerinajele la mănăstiri erau fericite ocazii de a se ruga mulțimile de români împreună sub umbra toiagului arhiericilor și de a primi cuvinte de îmbărbătare pentru învingerea greutăților în care trăiau. Amintim ultimul pelerinaj la mănăstirea Nicula, în 15 august 1948, când cei peste 50.000 de pelerini români au ascultat predicile marelui arhieru dr. Iuliu Hossu, în care îi îndemna să rămână statornici în credința străbună românească în așteptarea întrevăzutei evenimente dureroase ale prigonirii și desființării Bisericii. Mulți au preferat închisorile și chiar moartea, dar nu s-au lepădat de credința strămoșească în unitate cu Roma, mama noastră de sânge și de credință.

Rezultatele acestei culturalizări se concretizează în:

1. Conștientizarea, îmbogățirea și consolidarea conștiinței naționale unitare legată de întreaga națiune română.

2. Dezvoltarea conștiinței morale a poporului în lumina practicării virtuților creștine, a păstrării datinilor și tradițiilor străbune românești.

3. Formarea familiei creștine românești indisolubilă, bogată în copii, fără divorțuri și avorturi ori concubinaje.

4. S-a confirmat adevărul că școala confesională este „leagănul națiunii” față de cea de stat care este „mormântul națiunii”.

5. S-a format o intelectualitate legată trup și suflet de idealurile, valorile și năzuințele poporului român.

6. Din sânul acestor intelectuali s-au afirmat ca personalități reprezentative ale vieții, culturii, științei și tehnicii naționale un număr considerabil; între aceștia îi cităm pe toți episcopii noștri și doi episcopi ortodocși: Miron Cristea și Nicolae Bălan; pe literații: Petre Dulfu, George Coșbuc, Liviu Rebreanu, Nicolae Drăgan, Grigore Silași, Tit Bud, Ioan Mihali, Florian Porcius ș.a.

7. S-a îmbogățit patrimoniul național pe plan teritorial cu zeci de mii de km² și cu milioane de suflete românești scoase de sub tutela străinilor.

8. Prin glasul episcopului dr. Iuliu Hossu al Gherlei a vorbit națiunea română din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș că se unește pe vecie cu Țara Mamă, România!

Aceasta-i contribuția istorică a Episcopiei Române Unite de Cluj-Gherla la patrimoniul național al României.

Despre această inestimabilă contribuție la procesul general al întregului popor român așteptăm de la viitorii istorici volume întregi.

Bibliografie

- *** *Episcopul Ioan Vancea. Pastorale și circulare. 1865-1869*, Cluj-Napoca 2003
- Mirela Andrei Școlile elementare greco-catolice din Vicariatul Rodnei la mijlocul secolului al XIX-lea, *Biserica Română Unită Greco-Catolică - istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoilei Unite cu Roma la Blaj*, Blaj 2003, 419-430
- Victor Bojor *Episcopii Diecezei Greco-Catolice de Gherla acum Cluj-Gherla (1856-1939)*. Biografii precedate de o introducere istorico-documentară, cu mai multe ilustrații în text
- Victor Bojor *Canonicii Diecezei Greco-Catolice 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 1937
- Ioan Georgescu *George Pop de Băsești. 60 de ani din luptele naționale ale românilor transilvăneni*. Cu 54 de ilustrații în text, Oradea 1935
- Eugenia Glodariu Contribuția Societații „Petru Maior” la mișcarea culturală națională și politică a românilor din Austro-Ungaria, *Acta Musei Napocensis* 14, 1977, p. 516 ș.u.
- Stelian Mândruț Studenți români din Transilvania la universități din Austro-Ungaria și Germania în anii 1897-1898, *Cultură și societate în epoca modernă*, Cluj-Napoca 1990, 254-261
- Ana Victoria Sima *Vișitele nunțiilor apostolice vieneze în Transilvania. 1855-1868*. I-II, Cluj-Napoca 2003
- Ana Victoria Sima *O episcopie și un episcop*, Cluj-Napoca 2004

RECENZII - PREZENTĂRI DE CĂRȚI

PLINIUS, *NATURALIS HISTORIA. ENCICLOPEDIA CUNOȘTIINȚELOR DIN ANTICHITATE*, EDITURA POLIROM, IAȘI, I (2001), II (2001), III (2002), IV (2003), V (2004)

Începând din 2001, un colectiv de clasiști coordonat de Ioana Costa a inițiat publicarea, la editura ieșeană „Polirom”, a uneia dintre cele mai interesante opere de la sfârșitul veacului I d. H. - *Naturalis historia* a lui Plinius cel Bătrân. Această vastă enciclopedie, tradusă acum pentru prima dată în limba română, conține un impresionant cumul de cunoștințe, informații, însemnări, curiozități, deosebit de instructive pentru lectorul pasionat de antichități, dar din care poate trage profit și specialistul în istorie, antropologie, geografie, meteorologie, geologie, zoologie, botanică, astronomie, medicină, farmacologie etc. Din acest punct de vedere, întreprinderea ambițioasă a filologilor bucureșteni este un important act de cultură, care trebuie salutat și apreciat pe măsură. Nu este ușor să redai în limba română o terminologie complexă, care acoperă spații epistemice variate, și nu se poate pretinde clasicistului modern să posede cultura autorului antic. În asemenea cazuri, și mai ales atunci când ediția nu este bilingvă, comportamentul editorial cel mai adecvat presupune, în opinia noastră, respectarea fidelă a textului latin, evitarea, pe cât posibil, a subiectivismului în traducere, renunțarea la adaptările forțate ale antroponimiei, etnonimiei, toponimiei și hidronomiei antice, transpunerea consecventă a acestora în limba română și realizarea unor note care să semnaleze ambiguitățile unor pasaje și să orienteze cât de cât cititorul în problemele cronologice, istorice, literare și de altă natură ridicate de opera respectivă. Ediția românească din *Naturalis historia* s-ar încadra foarte bine unor asemenea exigențe editoriale, dacă volumele apărute până acum nu ar lăsa de dorit la unele capitole, care trădează multă grabă, adesea superficialitate, chiar incompetență. Vom semnală câteva dintre aspectele care pun sub semnul îndoielii calitatea ediției.

Greșeli de traducere. Acestea sunt destul de numeroase și, din câte bănuim, se datorează mai multor cauze. Una dintre ele poate fi neatenția. Astfel, inscripția în cinstea lui Augustus de pe trofeul Alpilor menționată de Plinius în III, 136 a fost tradusă în felul următor: „Împăratului Caesar Augustus, fiul divinului Caesar, mare pontif, pentru a șaisprezecea oară imperator...” (vol. I, p. 111, traducere Tudor Dinu, subl. n.). Or, epigrafa este următoarea: „*IMP. CAESARI DIVI FILIO AVG. PONT. MAX. IMP. XIII...*” (subl. n.). Citim, de asemenea, în XIV, 88: „Ceremoniile sacre instituite de Romulus, care se mențin și astăzi, stau mărturie pentru faptul că acesta săvârșea libațiile nu cu vin, ci cu apă” (vol. III, p. 88, traducere Octavian Gordon,

subl. n.); dar textul latinesc sună astfel: „*Romulum lacte, non uino, libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem*” (subl. n.).

O altă cauză a traducerilor greșite o constituie superficialitatea traducătorilor în materie de istorie romană. Vom înfățișa aici doar cu un singur exemplu, altele fiind amintite mai jos. Iată pasajul final al paragrafului 55 din cartea a XI-a: „*sedere in castris Drusi imperatoris, cum prosperrime pugnatum apud Arbalonem est, hautquaquam perpetua haruspicum coniectura, qui dirum id ostentum existimant semper*”; traducerea românească a lui Tudor Dinu este următoarea: „s-au așezat /albinele - n.n./ în tabăra generalului Drusus în timpul strălucitei victorii împotriva lui Arbalo, dezmințind astfel părerea prezicătorilor care socotesc întotdeauna funestă o astfel de prevestire” (vol. II, p. 189, subl. n.). Specialistul în istorie antică va putea căuta mult și bine în izvoare și în instrumentele de lucru antroponimul „Arbalo”, dar nu-l va găsi nicăieri, întucât acesta este un... toponim, neidentificat încă, din spațiul locuit de tribul germanic al sicambrilor, împotriva cărora Drusus a obținut victoria (vezi Dio Cass., LIV, 32). Pe de altă parte, traducând expresia „*haruspicum coniectura*” prin „părerea prezicătorilor”, așadar înlocuind în mod nejustificat termenul specific „haruspici” cu unul extrem de generalizant („prezicători”), Tudor Dinu s-a abătut de la conținutul textului latin și l-a privat pe cititorul român de posibilitatea de a cunoaște numele unuia dintre colegiile preoțești romane, cel al haruspicilor, al cărui rol în interpretarea așa-numitelor *miracula* a fost recunoscut până la sfârșitul păgânismului.

Numeroase greșeli de traducere se datorează necunoașterii proprietății unor noțiuni din sfera limbajului politico-administrativ și religios latin. Astfel au luat naștere tălmăciri eronate, de-a dreptul aberante, care surprind în mod cu totul neplăcut pe cititorul avizat. De exemplu, pasajul „*postea Q. Marcus Rex in praetura*” din XXXI, 41 este tradus de Ioana Manolescu prin „apoi Q. Marcus Rex în timpul domniei lui” (vol. V, p. 175, subl. n.). Textul ar fi trebuit să sune astfel: „apoi Q. Marcus Rex, în timpul preturii”, dar este neîndoielnic că traducătoarea cărții în discuție nu știe ce înseamnă termenul *praetura* iar *cognomen*-ul *Rex* l-a interpretat ca pe un titlu regal. Ioana Manolescu nu este singura care, la acest capitol, are grave lipsuri. Citim stupefiați următoarea traducere la XII, 9: „Licinius Mucianus, de trei ori consul și de curând ambasador în acea provincie” (vol. III, p. 26, traducere Tudor Dinu, subl. n.); textul latinesc este următorul: „*Licinius Mucianus ter consul et nuper provinciae eius legatus*”. Neștiind ce semnificație avea termenul *legatus* în limbajul administrativ roman, Tudor Dinu l-a făcut pe Mucianus ambasador (!); or, el a fost *legatus* (*legatus Augusti pro praetore*), adică *governator*, al provinciei *Lycia-Pamphilia* la începutul anilor 60 d. H. Aceeași enormă greșeală apare și într-o notă semnată de Ioana Costa, coordonatoarea ediției, la XXVIII, 29: „Gaius Licinius Mucianus, ambasador în Licia în vremea lui Nero...” (vol. V, p. 235, subl. n.). De-a dreptul ciudat, însă, este faptul că Tudor Dinu s-a mai întâlnit cu vestitul personaj implicat în ascensiunea lui Vespasianus, Licinius Mucianus, într-un capitol din cartea a XIII-a, care, dacă ar fi fost citit cu atenție, l-ar fi ajutat să evite aberația menționată mai sus. Astfel, în XIII, 88, se poate citi: „*Praeterea Mucianus, ter cos. prodidit nuper se legisse, cum praesideret Lyciae*”, adică (în traducerea lui Tudor Dinu însuși): „În plus, Mucianus, care a fost de trei ori consul, ne-a transmis de

curând că, atunci când se afla în fruntea Licii?” (vol. III, p. 64, subl. n.). Mai mult, lexemul *legatus* se întâlnește în XXVI, 4 („*legatum Aquitanicae provinciae*”), pe care Ioana Costa îl menținuse în textul românesc ca termen tehnic - „*legatus* în provincia Aquitania /corect, aquitanică/” (vol. IV, p. 234). O situație la fel de incomodă a creat cuvântul amintit și Ancăi Dan, traducătoarea cărții a IX-a. Necunoscând nici ea că „*legatus Galliae*” din IX, 9 („*Diuo Augusto legatus Galliae conplures*”) înseamnă „legatul / guvernatorul Galliei”, l-a tradus prin „trimis din Galia(!)” („zeiescului Augustus i-a scris un trimis din Galia”; vol. II, p. 108). Te poți întreba cum este posibil să-și asume cineva responsabilitatea traducerii și coordonării unei ediții dintr-un izvor latin când zestrea de cunoștințe privitoare la civilizația romană este atât de superficială?

Traducerile neadecvate și inconsecvente ale pasajelor care vizează domeniul politico-administrativ sunt foarte numeroase. De exemplu, expresia „*principatu eius (suo)*” a fost tradusă aproape constant prin „în timpul (vremea) domniei lui (sale)” (II, 200; VII, 34, 46; XII, 12; XXVI, 3, 9 etc.), deși corect ar fi „în timpul (vremea) principatului lui (său)” / „sub principatul lui”, cum, de altfel, apare în mai multe locuri din ediție (de exemplu, VIII, 20; IX, 10, 62, 67; X, 60, 121; XIV, 56; XVI, 233; XXI, 19). Este de neînțeles, totuși, cum sintagmele „*Tiberio principe*”, „*Gaio principe*”, „*Claudius principe*” au fost traduse de Anca Dan, Vladimir Agrigoroaei și Tudor Dinu prin „în timpul principatului lui Tiberiu” (IX, 10; vol. II, p. 108), „sub principatul lui Tiberiu” (X, 121; *ibidem*, p. 164), „în timpul principatului lui Gaius” (IX, 67; *ibidem*, p. 119), „în timpul domniei lui Claudius” (XII, 12; vol. III, p. 27) în loc de „în timpul împăratului Tiberius (Gaius, Claudius) / sub împăratul Tiberius (Gaius, Claudius)”; nu este exclus ca traducătorii români să fi fost influențați de cei francezi (vezi, de exemplu, Pline l’Ancien, *Histoire naturelle, Livre IX*, texte établi, traduit et commenté par E. de Saint-Denis, Paris, 1955, p. 59). Cuvintele „*tres continui principes senatus*” din VII, 133 n-au găsit o forma mai puțin românească decât în traducerea Ștefaniei Ferchedău - „trei lideri succesivi ai senatului(!)” (vol. II, 49, subl. n.); *princeps senatus* înseamnă „fruntaș al senatului”. De asemenea, „*civitas*” din XIX, 10 nu trebuie echivalat cu „popor” (vol. III, p. 277, traducere Ștefania Ferchedău), ci cu termenul „comunitate”, așa cum traduce, de exemplu, Tudor Dinu în cartea a III-a, *passim* (vol. I, p. 84-114). *Potestas* din XI, 190 („*primo potestatis suae die*”) a fost impropriu tradus prin „domnie” („în prima zi a domniei sale”; vol. II, p. 212, traducere Tudor Dinu), întrucât el înseamnă „putere”.

Și pentru că vorbeam mai sus de eventuala influență a traducătorilor francezi, nu putem să nu semnalăm similitudinile frapante existente în multe pagini din ediție între textul franțuzesc și cel românesc. Iată numai câteva exemple din cartea a VII-a, traducerea franceză aparținând lui Robert Schilling (Pline l’Ancien, *Histoire naturelle. Livre VII*, texte établi, traduit et commenté par R. Schilling, Paris 1977) iar cea românească Ștefaniei Ferchedău (vol. II, p. 25-63): „*Telles sont, parmi d’autres, quelques variétés de l’espèce humaine, que l’ingénieuse nature a créées pour son amusement à elle, pour notre émerveillement à nous*” (VII, 32, p. 48) - „Aceste ființe și altele cu asemenea caracteristici din specia umană, pe care le-a creat ingenioasa natură, sunt pentru ea un motiv de amuzament iar pentru noi - un motiv de minunare” (p. 30); „*Chez les femmes, ce phénomène a passé pour un mauvais augure, au temps*”

des rois” (VII, 68, p. 62) - „În ceea ce le privește pe femei, acest fenomen a fost considerat de rău augur în timpul regilor” (p. 36); „Le troisième accord a porté sur la notation des heures, cette fois-ci grâce à une théorie scientifique” (VII, 212, p. 121) - „Al treilea acord a privit notarea orelor, ajungându-se în această situație la o teorie științifică” ș.a. În mod firesc, ne întrebăm: traducătorii români au urmat întotdeauna textul latinesc?

Un alt domeniu al vieții publice romane cu un limbaj specific este cel religios. Ignoranța traducătorilor lui Plinius în această direcție este la fel de supărătoare. De exemplu, sintagma „*mola salsa*” din XXXI, 89 a fost tradusă de Ioana Manolescu prin „sare măcinată(!)” (vol. V, p. 186). Echivalența respectivă dovedește că autoarea nu stăpânește terminologia religioasă latină, căci în contextul respectiv *mola salsa* înseamnă „făină sfințită”, folosită în ritualul *immolatio*. Nu era nevoie ca Ioana Manolescu să fi consultat vreo lucrare de religie romană, ci trebuia, pur și simplu, să deschidă dicționarul român-latin al lui G. Guțu, unde la p. 762, s.v. *mola*, putea citi: „*mola salsa* sau numai *mola* făină sfințită (*uruială de grâu prăjit și amestecat cu sare, care se presăra pe capul victimelor*)”. Expresia amintită mai apare într-un pasaj din XVIII, 7, unde traducerea, datorată Ioanei Costa, este cea corectă (vezi vol. III, p. 215). Este curios, totuși, cum aceasta, în calitate de coordonatoare a ediției, n-a observat inadvertența. Dar pentru că veni vorba de Ioana Costa, să precizăm că în XVIII, 8, nefiind atentă la textul latinesc, a inventat numele unei sărbători romane - „Focanalia” (vol. III, p. 215; vezi și *Index*, p. 336). De fapt, Plinius scrie despre „*Fornacalia*” (se mai numea și *Fornicalia*), sărbătoarea celebrată la 13 februarie în cinstea lui Dea Fornax, zeița coacerii boabelor.

Un alt exemplu: pentru Vichi-Eugenia Dumitru, „*augurium*” este totuna cu „*auspicium*” sau cu „*prodigium*” și astfel propoziția „*auguria quidem artem fecere apud Romanos*” din VIII, 103 a fost tradusă „la romani auspiciile au devenit o artă” (vol. II, p. 83) în loc de „la romani prezicerile au devenit o artă” iar expresia „*maius augurium*” din VIII, 161 a fost redată prin „un mai mare prodigiu” (vol. II, p. 93) în loc de „o mai mare prevestire / prezicere”. În schimb, în IX, 55 și în XXVIII, 16, Anca Dan, respectiv Ștefania Ferchedău au tradus corect „*augurium*” prin „semn prevestitor” (vol. II, p. 117), „prevestire” (vol. V, p. 30). Rămânând în aceeași sferă tematică, trebuie amintită larghețea de care dau dovadă traducătorii în echivalarea lipsită de nuanțe, mergând până la identitate, a termenilor *ostentum*, *prodigium*, *miraculum*, *praesagium*, *inauspiciatus*, *augurium* (compară, de exemplu, VII, 32-35, 121, 158, 168, 177, 179, 180, 203; VIII, 153, 161, 206; IX, 55; X, 28, 30, 34, 36, 41, 49, 154; XI, 55, 190, 204; XVII, 243-245; XVIII, 166; XXII, 62; XXVIII, 16, 17, 70; XXX, 12, 13; XXXI, 25); anticii le definiseră destul de clar (vezi Cicero, *De natura deorum*, II, 7; Valerius Maximus, I, 6; 8).

Continuând seria exemplificărilor de traduceri impropii ale unor vocabule sau sintagme din sfera limbajului religios, vom aminti expresia „*Etrusca disciplina*” (X, 37), tradusă prin „disciplina augurală etruscă” (vol. II, p. 149, traducere Vladimir Agrigoroaei și Tudor Dinu); corect ar fi fost - simplu - „disciplina etruscă”. De asemenea, „*pontificum disciplina*” (XXVIII, 18) a fost redată în românește de Ștefania Ferchedău prin „instruirea pontifilor” (vol. V, p. 31), când, de fapt, ar fi trebuit „știința pontificală”. Aceeași traducătoare a tălmăcit „*sacra Romana*” din XXVIII, 39 („*qui deus*

inter sacra Romana”) prin „rituri ale religiei romane” („între alte rituri ale religiei romane”; vol. V, p. 36), dar nimerit ar fi fost „culte romane”, pentru a se evita, astfel, confuzia dintre *sacra* și *ritus* - două componente distincte ale structurii religiei romane. Impropiu a tradus tot Ștefania Ferchedău termenul „*piaculă*” din capitolul 70 al aceleiași cărți, respectiv „sacrilegii” (vol. V, p. 44), dar *piaculum* înseamnă „sacrificiu purificator”.

Trebuie observat, de altfel, că mai toți traducătorii enciclopediei lui Plinius au mari probleme în redarea cât mai adecvată în română a termenilor specifici limbajului religios latin. De exemplu, *lucus* a fost tradus mai peste tot unde apare în contexte ce evocă aspecte de natură religioasă prin „crâng, dumbravă, poiană” (de exemplu, X, 30; XVI, 132, 235, 242; XVII, 217) - echivalență generalizantă, care nu păstrează proprietatea originară a lexemului. *Lucus* făcea parte dintre *loca sacra* și însemna „dumbravă sacră, pădure sacră, crâng sacru”. Ca și în cazul altor exemple amintite, sensul de „crâng sacru / pădure sacră” apare în textul ediției (II, 140, traducere Tudor Dinu; XVII, 267, traducere Ștefan Colceriu), dar cine să unifice traducerea? De asemenea, „*dedico*” și „*dedicatio*” au fost traduși prin „a consacra”, respectiv „consacrare, inaugurare”, cum ar fi, de exemplu, în VII, 138 („*confessus est quod Capitolium non dedicavisset*” - „i-a lipsit consacrarea Capitoliului”; vol. II, p. 49), VII, 158 („*magni theatri dedicatione*” - „inaugurarea marelui... teatru”; vol. II, p. 53; traduceri Ștefania Ferchedău), VIII, 20 („*dedicatione templi Veneri Victricis*” - „consacrarea templului Venerei Victrix”; vol. II, p. 67; traducere Vichi-Eugenia Dumitru) sau XII, 94 („*primus omnium in templis Capitolii atque Pacis dicanit Imperator Vespasianus Augustus*” - „primul dintre toți, împăratul Vespasian (sic!) a consacrat în templele de pe Capitoliu și în cel al Păcii”; vol. III, p. 42; traducere Tudor Dinu), dar mult mai apropiate de sensul originar sunt cuvintele „a dedica”, respectiv „dedicare”, întrucât în religia romană *inauguratio*, *dedicatio* și *consecratio* defineau acte rituale diferite: o construcție era „inaugurată” de un preot augur, care delimita și fixa printr-o formulă solemnă spațiul rezervat ridicării ei, eliberând locul respectiv de orice eventuală grevare religioasă; un templu era „consacrat”, adică transferat în proprietatea divinității, de un pontif (de unde, formula *pontifex consecrat*), în prezența reprezentantului statului - de regulă, un magistrat - însărcinat cu dedicarea lăcașului sacru (de unde, expresia *magistratus dedicat*). În context, traducerea de către Cătălina Popescu a lui „*inauguratus*” din XVI, 237 („*apud eos extant ilices tres etiam Tiburno conditore eorum vetustiores, apud quas inauguratus traditur*”) prin „sanctificat” („La ei se află în picioare trei stejari pedunculați, chiar mai vârstnici decât Tiburnus, întemeietorul neamului lor, în preajma cărora se spune că ar fi fost el sanctificat”; vol. III, p. 165) este improprie, „inaugurat” evocând aici același ritual religios *inauguratio*, dar, de data aceasta, a persoanelor săvârșit tot de către auguri, „sanctificarea” fiind rezultatul unui act juridic.

Redarea greșită a sensului unor termeni latini nu se rezumă doar la domeniul administrativ-politic și religios. De exemplu, „*relegatio*”, noțiune din sfera juridicului, a fost tradus în VII, 150 prin „exil” (vol. II, 52, traducere Ștefania Ferchedău), deși ar fi trebuit „relegare”, cuvânt existent în română, care este mai apropiat de semnificația celui latin; *relegatio* era una dintre cele trei categorii de exil, cea mai acceptabilă, căci

permitea celui pedepsit astfel să-și păstreze bunurile. De asemenea, termenul „*salinae*” din XXXI, 81, 82 și 92 a fost redat prin „saline”(vol. V, p. 184, 186; traducere Ioana Manolescu), fapt incompatibil cu sensul avut de cuvântul respectiv în română, anume „mină de sare, ocnă”; în franceză, în schimb, „*salines*” înseamnă „producerea sării prin evaporarea apei de mare sau, în general, a apei sărate”; prin urmare, în paragrafele amintite *salinae* ar fi trebuit tradus prin „bazine cu apă sărată / pentru evaporarea apei sărate”. *Auctoritas* a fost echivalat uneori cu „autoritate” sau „putere” (XIV, 5 și 16 - vol. III, p. 74-75, 76, traducere Octavian Gordon; XXV, 9 - vol. IV, p. 202; XXX, 1 - vol. V, p. 130, traduceri Ioana Costa; XXXI, 89 - vol. V, p. 186, traducere Ioana Manolescu), dar asemenea tălmăciri nu se recomandă, mult mai apropiate de sensul original al noțiunii fiind „prestigiu” (XXIX, 5; vol. V, p. 94, traducere Vichi-Eugenia Dumitru), „importantă” (XXI, 11; vol. IV, p. 77, traducere Iulia Huiu).

Inconsecvențe. Acestea reprezintă o constantă a ediției, fiind întâlnite uneori nu numai în paginile aceluiași volum, ci și ale aceleiași cărți - așadar, datorându-se unuia și aceluiași traducător. Ele nu lasă nici un dubiu asupra faptului că, la nivelul proiectului, nu există nici o preocupare serioasă pentru realizarea compatibilității între diferitele traduceri. Foarte supărătoare sunt, de exemplu, inconsecvențele din domeniul toponimiei, hidronimiei, antroponimiei și etnonimiei antice. Cu totul nefiresc, însă, este că unele dintre acestea se regăsesc în indicii unora dintre volume, atunci când nu au fost de-a dreptul unificate, indiferent de formele în care apar; iată o listă incompletă: toponime: *Hispania* (II, 167, 169, 181, 231, 241, 242; III, 3, 5, 6, 8; IV, 115, 117, 120; VI, 216; VIII, 117; X, 37, 133; X, 18, 133; XII, 7; XIII, 26; XIV, 91, 97, 127, 149; XV, 1, 25; XVI, 15, 32, 197; XVII, 166, 170, 249; XVIII, 80, 216, 306, 336; XIX, 4, 10, 26; XX, 215; XXI, 19; XXII, 164; XXIV, 65, 111; XXV, 17, 84, 85; XXXI, 80, 83; XXXXII, 60 etc.; cf. și hispanici; XIV, 149) - *Spania* (!) (VIII, 104, 130, 166, 191, 199; XIV, 30; XX, 199, 254; XXXI, 100); *Frigia* (II, 244; V, 102, 105, 119, 145, 146; VI, 4, 216; VII, 204; VIII, 174; XII, 47; XIII, 53; XIV, 113; XVI, 137, 240; XXVII, 145; XXXI, 9, 19, 73; cf. și frigieni; VII, 199; VIII, 196; XXX, 131 etc.) - *Phrygia* (XXXI, 84); *Cassiteride* (IV, 119) - *Cassiteris* (VII, 197); *Cyricos* (V, 142, 151; VI, 216) - *Cyzic* (V, 151; XVII, 244) - *Cizic* (XIII, 5; XXXI, 19); *Bitinia* (II, 204; V, 142, 143, 148, 149, 151; VII, 69; VIII, 144; XI, 241; XVI, 197) - *Bitthynia* (XXXI, 23); *Magnesia* (II, 204; IV, 1, 3, 32, 33; V, 114; XXXI, 54, 61; cf. și magnesieni; V, 120) - *Magnezia* (VII, 126); *Aquitania* (IV, 109; VI, 218; IX, 68; XVIII, 101; XXVI, 4: corect era Aquitanica, ca în IV, 105) - *Aevitania* (XXXI, 4: corect era Aquitanica, ca în IV, 105); *Cirene* (V, 31, 32, 39; VII, 208; XV, 105; XVIII, 186, 328; XIX, 40, 41; XXI, 19, 31, 32) - *Cyrene* (XXXI, 79); *Cartagina* (V, 4, 24-26, 41, 42; VI, 199, 200, 212; VII, 47; X, 123; XIV, 45; XV, 74-76; XVIII, 80; XIX, 26, 30, 35; XXI, 19 etc.) - *Carthagina* (XXXI, 94) - *Carthago* (III, 76; VII, 215); „*Mira în Lycia*” (XXXI, 22) - „*Myra în Lycia*” (XXXII, 17); *Licia* (V, 100, 101, 150; VIII, 225; XIII, 52, 88, 132; XVI, 137; XXI, 25, 31, 32; XXV, 67; XXXII, 17 etc.) - *Lycia* (XXXI, 22); *Capadocia* (IV, 39; V, 85, 95, 145, 146; VI, 6, 8, 9, 24, 214; VIII, 173, 225; XVIII, 306; XXIV, 162, 163; XXV, 74; XXVII, 55 etc.) - *Cappadocia* (XXVII, 1, 78; XXVIII, 78; XXXI, 73, 77, 82, 84, 86); *Atica* (IV, 23, 24, 71; VII, 191, 200; X, 33; XVIII, 214; XX, 85, 110; XXI, 57; XXV,

90, 154; XXVII, 145 etc.) - *Attica* (X, 78; XXIX, 32, 35, 118, 125; XXXI, 87); *Comagene* (II, 235; V, 66; cf. și comagenul; XXIX, 55) - *Comagena* (V, 85; VI, 9, 24, 41, 142) - *Commagene* (V, 86; X, 55; XXIV, 9; XXIX, 55); *Olimpia* (VI, 214; VII, 86, 127; VIII, 82; X, 28, 180; XV, 19; XXVIII, 181; *Note*, p. 247) - *Olympia* (XXIX, 106); *Olimp* (V, 100, 140, 148; VIII, 227; XVI, 71, 137; XXI, 31; XXXI, 43) - *Olympus* (V, 142); *Britania* (III, 119; IV, 102-104; VI, 219; IX, 116; X, 56; XV, 102; XVII, 43, 45; XXX, 13; cf. și britani; IV, 106) - *Britannia* (XXV, 21; *Note*, vol. IV, 312); *Mauretania* (V, 2, 11, 34, 43, 51, 52; VI, 195, 202, 212; VIII, 2, 32; IX, 115; XIII, 95; XXI, 77; XXXI, 94) - *Mauritania* (XXXII, 15); *Dyrrachion* (III, 101, 145; IV, 36, 42; VI, 217) - *Dyrrachium* (II, 145; XIV, 29; XXVIII, 82) - *Durrachium* (XXXII, 18); *Epidaur* (III, 144; IV, 17, 18, 56) - *Epidaurus* (XXIX, 72); *Venetia* (II, 182; III, 126; VI, 218) - *Venefia* (XVII, 201); *Ranenna* (III, 115, 119, 127; VI, 128) - *Ravena* (IX, 169) - *Ravenna* (XIX, 54); *Pharsalus* (IV, 29; V, 58; VI, 216; VII, 94; XXVI, 19) - *Farsala* (VIII, 55, 154); *Raetia* (IV, 98; XVI, 66; XVIII, 172) - *Refia* (IX, 63); *Proconnesus* (V, 151; VII, 10, 174; XXX, 8) - *Proconesus* (VII, 49); *Galia (passim)* - *Gallia* (XVIII, 85; *Note*, în vol. III, p. 320); *Preneste* (XIII, 4) - *Praeneste* (XXI, 16, 20); *Apollonia* (IV, 42, 45, 59; V, 31, 32, 123; VI, 32, 216, 217) - *Apollonia* (XXIV, 41; XXXI, 51), *Gallaecia* (IV, 112, 118) - *Galicia* (VIII, 166), *Illiria* (VII, 149, 155) - *Illyricum* (XI, 255); *Cnosos* (VI, 154) - *Gnosos* (VII, 175) etc.; hidronime: *Drino* (III, 144) - *Drinius* (III, 150) - *Drin* (XXI, 40); *Borysthenes* (IV 78, 82, 83, 88, 91, 93; VI, 218, 219; XXXI, 56) - *Boristene* (VII, 12; IX, 45; XXIV, 164) etc.; antroponime: *Claudius* (II, 92, 99; III, 119, 141, 146, 148; V, 2, 11, 20, 58, 63, 75; VI, 8, 17, 27, 31, 58, 84, 128; XII, 78; XIII, 79, 80 etc.) - *Claudiu* (VII, 35, 74, 158, 159; VIII, 22, 37, 65 etc.); *Antiochos* (II, 167; VI, 47-49, 58, 93, 115, 131, 132, 139, 147, 152) - *Antiochus* (VII, 53) - *Antioh* (VII, 123; VIII, 11, 12, 158; XX, 264; XXIX, 5); *Mitridate* (II, 209; V, 17; VI, 7, 17, 51; VII, 88, 98; XII, 20; XVI, 137; XXIII, 149; XXV, 5, 6, 62; XXIII, 149) - *Mitridates* (XXIX, 24); *Agripina (passim)* - *Agrippina* (XVI, 242; XXII, 92; *Note*, vol. II, p. 231); *Dionysios* (II, 222; III, 95; IV, 64; V, 134; VI, 58, 141) - *Dionisiu* (VII, 110, 180; VIII, 158) - *Dionysius* (XI, 40; XII, 7; XXV, 8) - *Dionisius* (*Indice general*, vol. II, p. 255) - *Dionis* (VIII, 58); *Tarquinius* (III, 67, 70; XIII, 88; XIV, 76; XV, 1; XIX, 50, 169) - *Tarquiniu* (VIII, 153); *Demetrius* (IV, 10; VIII, 59; XVI, 203) - *Demetriu* (VII, 126, 208); *Cyrus* (VI, 92, 116) - *Cirus* (VII, 88, 205); *Patrocles* (VI, 58) - *Patroclu* (VIII, 12); *Pirus* (VII, 20, 88, 213; VIII, 16, 18, 144, 176; XIV, 12; XVI, 36; XVIII, 307) - *Pyrrhus* (XI, 186, 197; XXVIII, 34); *Livia (passim)* - *Livia* (XIII, 80; IV, 11; XV, 70; XXIX, 20); *Pitagora (passim)* - *Pythagoras* (XXIII, 121; *Note*, vol. IV, p. 308); *Plinius (passim)* - *Pliniu (passim)* etc.; etnonime: *voconți* (II, 150; III, 34, 37, 124) - *Vocontii* (XXIX, 54); *vetoni* (III, 19; IV, 112, 116) - *Vettones* (XXV, 84); *evricoli* (III, 108) - *Aequicoli* (XXV, 86); *salasi* (!) (III, 134, 137) - *salassi* (XVIII, 182); *frși* (!) (IV, 101) - *frsi* (XXV, 21); *albani* (VI, 29, 38) - *albanesi* (!) (VII, 98); *edui* (IV, 107) - *hedui* (XVII, 47); *prenestini* (III, 64) - *praenestini* (XVII, 81); *capadocieni* (VI, 23) - *capadoci* (VII, 98) etc. Uneori, inconsecvențele se observă în maniera diferită de transcriere a etnonimelor și toponimelor, hidronimelor sau antroponimelor derivate: „mesi” (IV, 40, 41; vol. I, p. 123, traducere Tudor Dinu), dar „Moesia” (III, 149; *ibidem*, p. 114, traducere Tudor

Dinu), „gali”, „Galia”, dar „Gallus” (hidronim - V, 147; VI, 4; antroponim - *passim*), „Apolo” (*passim*), însă „Apollonides” (antroponim - *passim*).

Strâns legată de aspectul abia surprins este traducerea diferită a unei expresii menționată de mai multe ori în aceeași carte, la distanță de numai câteva paragrafe. Așa procedează, de exemplu, Tudor Dinu, care în III, 132 traduce „*a Supero mari ad Inferum*” prin „de la Marea Superioară la cea Inferioară” (vol. I, p. 110), dar în III, 136, exact aceleași cuvinte sunt redată prin „între Marea Tireniană și cea Adriatică” (!) (vol. I, p. 111).

O altă categorie de inconsecvențe o reprezintă cele din sfera teonimelor. De exemplu, numele zeiței Venus apare, uneori în aceeași carte, când Venus (II, *passim*; VII, 127 („Venus din Cnidos”); IX, 103; XII, 3; XV, 119-121, 125; XXXII, 151 etc.), când Venera (VII, 120; IX, 80 - „Venera din Cnidos” - 121; XIX, 50; XXX, 24; XXXII, 17 etc.), această din urmă formă fiind uneori total neadecvată (VII, 126; VIII, 155: „templul Venerei Genetrix” în loc de „templul lui Venus Genetrix”, cum este îndeobște cunoscut; VIII, 20: „templul Venerei Victrix” pentru „templul lui Venus Victrix”, așa cum a intrat în literatura de specialitate; IX, 116: „Venera cea Născătoare” pentru „*Venus Genetrix*”; traduceri Ștefania Ferchedău, Vichi-Eugenia Dumitru, Anca Dan, Ioana Costa, Tudor Dinu). Cu totul surprinzător, însă, și mai ales inacceptabil din punct de vedere al corectitudinii față de izvorul antic și față de cititor este faptul că la *Indicele general al cărților VII-XI* semnat de Tudor Dinu, cele două maniere diferite de traducere au fost reduse doar la una singură - Venus (Genetrix, respectiv Victrix; vol. II, p. 264). Și pentru că vorbim despre zeița Venus, să amintim aici epicleza inventată „Cluacina” pe care i-o atașează Vichi-Eugenia Dumitru în traducerea lui XV, 119 (vol. III, p. 121) și Ioana Costa în notele la paragraful respectiv (vol. III, p. 316); Plinius scrie însă, așa cum face întreaga istoriografie antică, *Cloacina* - „*signa Veneris Cloacinae*”.

Revenind la inconsecvențele din redarea numelor divinităților, trebuie amintit că Liber Pater apare, în general, sub această formă (II, 8, 231; VI, 59, 79, 90; XI, 52; XII, 85; XVI, 9; XXXI, 16; XXXIV, 2 etc.), dar Ștefania Ferchedău l-a tradus prin „tatăl Liber” (VII, 109, 191, vol. II, p. 44, 59) - lecțiune care, desigur, nu este greșită, însă probează lipsa de unitate terminologică specifică ediției. În schimb, Vichi-Eugenia Dumitru și Cătălina Popescu au eliminat pe alocuri, în mod nepermis, epicleza *Pater* (VIII, 4, 57, 58 - vol. II, p. 64, 75; XVI, 144, 155, 214 - vol. III, p. 150, 152, 162; totuși, în XVI, 9, Cătălina Popescu a redat corect numele divinității! - vol. III, p. 127), aspect care evidențiază o altă țară a volumelor asupra cărora stăruim - absența oricărei verificări comparative serioase a textului latinesc cu cel românesc. Inexplicabilă este și o altă inconsecvență: numele divinității supreme romane - Iupiter - este scris cel mai adesea în această formă (II, *passim*; IV, 14; X, 18, 75; XII, 3; XIV, 9, 91; XVI, 11, 12; XVII, 244; XXI, 67; XXVIII, 14; XXXI, 50; XXXII, 16 etc.), dar atunci când este însoțit de un epitet sacru apare ca Iuppiter (Iuppiter Optimus Maximus - XV, 134; XXVIII, 15; Iuppiter Fagutalis - XVI, 37), fără însă ca aceasta să fie o regulă, căci se întâlnesc, de exemplu, și Iupiter Hammon (II, 228), Iupiter Casius (corect, Cassius; V, 68), Iupiter Lycaeus (IV, 21; VIII, 82), Iupiter Belus (VI, 121), Iupiter Capitolinul (VII, 127). La fel se întâmplă cu Apolo: când teonimul are alături un atribut, este scris cu

dublu *l* - Apollo Sosianus (XIII, 53), Apollo din Sura (XXXI, 22), Apollo Curius (XXXII, 17), dar - fără ca traducătorii să se dezmintă - nici acest principiu nu este respectat, pentru că, de exemplu, în VI, 49 apare Apolo Didymeianul iar în VII, 118 - Apolo Pitianul. De asemenea, Ștefania Ferchedău a tradus „*Deum Mater*” (VII, 120) prin „Marea Zeiță” (II, p. 46), când, de fapt, este vorba de „Mama / Maica Zeilor” (vezi, de exemplu, XI, 261); Tudor Dinu, însă, a tradus „*Mater Magna*” (II, 208) prin „Marea Zeiță” (vol. I, p. 73), deși ar fi trebuit „Marea Mamă / Maică (a zeilor)”.

Actualizări toponimice nepermise (vezi și *supra*). Un fapt cu totul inacceptabil, care trădează mai mult decât lipsă de experiență în editarea izvoarelor, îl constituie prezentarea unor toponime antice după denominațiile contemporane, fapt care conduce la distorsionarea realității istorice, sfârșind în adevărate aberații. De exemplu, în capitoul 103 din cartea a XV-a, tradusă de Vichi-Eugenia Dumitru, aflăm despre o provincie romană cu numele „Belgia” (!) (vol. III, p. 119, subl. n.). Orice specialist în istoria antică (de ce nu și un filolog clasic?) știe că este vorba de provincia *Belgica* (la rigoare, *Gallia Belgica*, menționată, de altfel, în IV, 105 - vol. I, p. 138, traducere Tudor Dinu, și VII, 76 - vol. II, p. 38, traducere Ștefania Ferchedău). De asemenea, în XXXII, 146 și 149, se poate citi cu stupeoare că în Antichitate ar fi existat hidronimul „Marea de Azov” (vol. V, p. 228, 229, traducere Tudor Dinu). Nu avem cunoștință ca în vreun izvor antic tradus în românește până acum *Maeotis*, căci despre așa ceva scria Plinius, să fi fost tălmăcit altfel decât „Lacul Meotic”. Din nou, ca un lucru curios și, în același timp, condamnat pentru traducător și pentru coordonatoarea ediției, trebuie precizat că acest hidronim mai apare în paginile enciclopediei, dintre care unele sunt traduse - culmea! - chiar de Tudor Dinu: „*Maeotis Pontus*” - „mlaștina Meotică” (!) (II, 206; vol. I, p. 73; corect, „Marea Meotică”); „*Maeotis ostium*” - „gura Mării Meotice” (IV, 75; vol. I, p. 130); „*ostium Maeotis lacus*” - „gura Lacului Meotic” (IV, 76; vol. I, p. 131); „*lacus Maeotis*” - „Lacul Meotic” (IV, 78, 84, 88; VI, 1, 3, 18, 38, 207, 219 - vol. I, p. 131, 133, 134, 175, 178, 182, 214, 217); „*os Maeotis*” - „gura Lacului Meotic” (V, 47; VI, 206; vol. I, p. 151, 214); „*Maeotis*” - „Lacul Meotic” (VI, 15, 20; vol. I, p. 177, 178); „*ad Maeotim paludem*” - „lângă mlaștina Meotida” (X, 23; vol. II, p. 147, traducere Vladimir Agrigoroaei și Tudor Dinu); „*Maeotis paludibus*” - „lacul Meotidei” (corect, „mlaștinile Meotice”; XXVII, 2; vol. IV, p. 264, traducere Ioana Costa); în schimb, în VII, 97, traducerea românească a preluat forma latinească - „*Maeotis*” (vol. II, p. 42, traducere Ștefania Ferchedău).

Invenții denominative; traduceri incomplete sau cu adaosuri nejustificate. Pentru că nu s-au străduit să se intereseze mai profund de civilizația romană și de aspectele de geografie antică, unii dintre membrii colectivului de traducători coordonați de Ioana Costa fie au creat toponime inexistente în vechime (vezi și *supra*), fie au tradus trunchiat sau, dimpotrivă, cu adaosuri neîngăduite, fie au creat calcuri românești inadecvate. Astfel, după Ștefania Ferchedău, la Roma ar fi existat „forul Boarius” (XXVIII, 12; vol. V, p. 30), despre care scrie și Ioana Costa într-una din notele de la cartea amintită (vol. V, p. 233); or, în *Vrbs* se găsea forul Boarium! forma corectă a toponimului se găsește în X, 79 (vol. II, p. 157, traducere Vladimir Agrigoroaei și Tudor Dinu). Tot la Roma s-ar fi aflat, după Cătălina Popescu, „dealul Ianiculus” (XVI, 37;

vol. III, p. 132), când, de fapt, este vorba de „colina Ianiculum”, așa cum traduce, *în același volum* (p. 64), Tudor Dinu (XIII, 84). Aceeași traducătoare ne surprinde complet atunci când în tălmăcirea sa aflăm despre un „oraș” cu numele „Volcanal” construit de Romulus (XVI, 236; vol. III, p. 165) și despre un altul care se chema „Vatican” (XVI, 237; vol. III, p. 165). Cătălina Popescu nu numai că n-a înțeles și n-a tradus corect textele latinești - acestea sunt: „*Verum altera lotos in Volcanali, quod Romulus constituit ex uictoria de decumis*”; „*Vetustior autem urbe in Vaticano ilex*” -, dar topografia Romei antice îi este complet străină. După tradiție, *Volcanal*-ul era sanctuarul lui Vulcan din *Comitium*, aflat fie pe „mormântul” fondatorului Orașului, fie pe cel al lui Hostus Hostilius, unchiul după mamă al regelui Tullus Hostilius, căzut în luptele cu sabinii lui Titus Tatius, fie pe cel al lui Faustulus - părintele adoptiv al gemenilor Romulus și Remus; cercetările arheologice recente l-au identificat într-un context datat la cca 750-700 î. H. În schimb, Vaticanul era un *mons* din Roma - *mons Vaticanus* (despre Vatican, cf. VIII, 37; XVI, 201; XVIII, 20). Și pentru că am amintit de topografia vechii Rome, să menționăm un alt exemplu de traducere și informare incorecte, datorat tot Cătălinei Popescu. Vorbind despre statuia lui Veiovius realizată din lemn de chiparos, Plinius scria că aceasta se găsea „*in arce*” - „*simulacrum Veiovis in arce*” (XVI, 216); Cătălina Popescu a tradus: „statuia lui Veiovis aflată pe colina Palatinului” (!) (vol. III, p. 162, subl. n.). De ce „pe colina Palatinului”, când autorul antic este clar - „*in arce*”, adică „în citadelă”? Permițându-și substituirea respectivă, traducătoarea a căzut într-o altă greșală, anume de topografie antică, întrucât *arx* nu se afla pe Palatin, ci pe latura nordică a colinei Capitoliu, numindu-se, de aceea, și *arx Capitolina*; de aici luau auspiciile plecării magistrații însărcinați cu *imperium militiae* extraordinar.

Rămânând în același spațiu al invențiilor toponimice, să amintim orașele „Aminternum” din Italia (XIX, 105, 106; vol. III, p. 294, traducere Ștefania Ferchedău), dar Plinius scria despre *Amiternum* (cf. și „amiternini” în III, 107; vol. I, p. 105, traducere Tudor Dinu), „Sirmius” din Pannonia (III, 148; vol. I; p. 113, traducere Tudor Dinu), dar este vorba de *Sirmium* (în textul latinesc apare forma declinată „Sirmio oppido”, care trebuie să-l fi derutat pe traducător), „Volubile” din Mauretania (V, 5; vol. I, p. 143, traducere Tudor Dinu), însă orașul antic s-a numit *Volubilis*, „Tarquini” din Italia (IX, 173; vol. II, p. 140, traducere Anca Dan), dar corect este *Tarquinius*, punctul „Aesculatum” din Roma (XVI, 37; vol. III, p. 132, traducere Cătălina Popescu), dar el purta numele *Aesculetum* ș.a.

Cât privește omisiunile sau adăugirile operate în traducerea unor unități administrative, primele dovedesc ignoranță, iar cele din urmă un exces de zel inutil; ambele, însă, probează aceeași inconsecvență întâlnită la tot pasul în ediție. Iată câteva exemple: „*circa Piscinas prouinciae Narbonensis*” (VIII, 191) - „de pe lângă Piscinae, în Galia (!) Narboneză /urât cuvânt, ca și „Lugduneză”! - n.n./” (vol. II, p. 99, traducere Vichi-Eugenia Dumitru; corect, „de pe lângă Piscinae, în provincia Narbonensis”); „*in... Narbonensis prouinciae*” (XIV, 14) - „în Gallia (!) Narbonensis” (vol. III, p. 76, traducere Octavian Gordon); „*in Narbonens*” (XIV, 68) - „din Gallia (!) Narbonensis” (vol. III, p. 86, traducere Octavian Gordon); „*in Narbonensi prouincia*” (XIV, 84; XVII, 21; XVIII, 190) - „în Gallia (!) Narbonensis” (vol. III, p. 88, 172, traduceri Octavian

Gordon și Ștefan Colceriu), respectiv „în provincia *Gallia (!) Narbonensis*” (vol. III, p. 246, traducere Ioana Costa; în XVII, 49, însă, aceeași expresie Ștefan Colceriu o traduce corect - „în provincia Narbonensis”! (vol. III, p. 176), la fel cum procedează și Ioana Manolescu în XXXI, 5 - vol. V, p. 167); „Narbonensem” (XIX, 4) - „în provincia (!) *Gallia (!) Narbonensis*” (vol. III, p. 276, traducere Ștefania Ferchedău); „in prouincia Narbonensi” (XXI, 57) - „din *Gallia (!) Narbonensis*” (vol. IV, 57, traducere Iulia Huiu); „*Narbonensis prouincia*” (IV, 109; XXVI, 5) - „provincia narboneză” (vol. I, p. 138, traducere Tudor Dinu), respectiv „provinciei *Gallia (!) Narbonensis*” (vol. IV, p. 236, traducere Ioana Costa); „*urbs Roma*” - „Roma” (vol. I, p. 72, traducere Tudor Dinu); „*imperium nostrum*” - „Imperiul Roman” (vol. III, p. 37, 40, traducere Tudor Dinu). În aceeași ordine de idei, să menționăm și faptul că în cartea a III-a, unde Plinius înfățișează geografia Europei occidentale, Tudor Dinu a omis adeseori să traducă termenii cu rol de specificare de tipul „*cognominē*”, „*cognominatur*”, „*congominantur*”, „*quod*”, „*quae*” etc. Denumirile rezultate nu sunt, desigur, eronate, dar respectarea textului latinesc ar fi contribuit la înfățișarea cât mai precisă a realităților antice, la eliminarea repetițiilor și la evitarea denuminațiilor baroce; pentru comparație, vom oferi câteva exemple în forma latinească și în traducerea românească: „*Segida quae Augurina cognominatur*” - „Segida Augurina”, „*Iliturgi quod Forum Iulium*” - „Iliturgi Forum Iulium”, „*Ilipula quae Laus*” - „Ilipula Laus”, „*Obulco quod Pontificense appellatur*” - „Obulco Pontificense”, „*Corduba colonia Patricia cognomine*” - „colonia Corduba Patricia” etc. (III, 10), „*colonia Hasta quae Regia dicitur*” - „colonia Hasta Regia” etc. (III, 11), „*Nucerini cognomine Fauonienses et Camellani*” - „nucerinii favoniensi și nucerinii camelani”, „*Pitnates cognomine Pisucrates et alii Mergentini*” - „pitinații pisuerti, pitinații mergentini” etc. (III, 114), „*Saltus Galliani qui cognominantur Aquinates*” - „saltus galianii acvinați” (!), „*Veletates cognomine Vetii Regiates*” - „veleiații vetii regiati” (!) (III, 116), „*Flamonienses Vanienses et alii cognomine Carici*” - „flamoniensii vaniensi, flamoniensii carici” (III, 130) etc.

Omisuni sunt operate și în traducerea unor magistraturi sau calificate, așa cum au procedat, de exemplu, Ștefania Ferchedău, care a eliminat din ediția românească a lui VII, 117 (vol. II, p. 45) titlul de „dictator” menționat de Plinius pentru Caesar („*ut dictator Caesar*”), și Vichi-Eugenia Dumitru, care a evitat în VIII, 37 (*ibidem*, p. 71) epitetul *diuus* existent pe lângă numele împăratului Claudius („*ut Diuo Claudio principe*”).

Dintre formele românești inadecvate, care se abat de la cele consacrate și creează confuzii, amintim: „indieni” (*passim*) în loc de „inzi” (precum „mezi”), „libofenicieni” (V, 24; vol. I, p. 147, traducere Tudor Dinu) pentru „libifenicieni” (în V, 43, apare însă „libiegipteni” - vol. II, p. 150), „albanezi” (VII, 98; vol. II, p. 42, traducere Ștefania Ferchedău) pentru „albani” (populație din Caucaz), „iași”, „cați”, „canenfați”, „friși”, „bași”, „veliocași”, „pariși”, „tricași”, „viducași”, „oneși”, „histi”, „maruși”, „oroeci” etc. (III, 147; IV, 41, 100, 101, 106-108; V, 17, 85; VI, 25, 50, 117, 118; vol. I, p. 113, 137, 138, 145, 159, 179, 184, 197, 198, traduceri de Tudor Dinu) pentru, respectiv, „ias(s)i”, „cat(t)i”, „can(n)enefați”, „frisi”, „basi”, „veliocasi”, „parisi”, „trikasi”, „viducasi”, „onesi”, „histi”, „marusi”, „oroeni” etc., „milanezul (!)

Nouellius Torquatus” (XIV, 144; vol. III, p. 98, traducere Octavian Gordon), deși potrivit era „Nouellius Torquatus Mediolanensis / din Mediolanum”, „drumul Aemilia” (II, 199; vol. I, p. 71, traducere Tudor Dinu) în loc de „*uia Aemilia*” (cf. „*uia Flaminia*” în XV, 137; „*Via Appia*” în XXIX, 9; „*Via Praenestina*” în XXXI, 42; „*Via Salaria*” în XXXI, 89) sau „Calea Aemilia” (cf. „Calea Appia” în X, 122). De asemenea, pentru că au transcris regulat „Galia” și „gal” în loc de „*Gallia*”, respectiv „*gall*”, în XXX, 13 citim despre „druizii galici” (!) (vol. V, p. 132, traducere Ioana Costa); era de preferat „druizii galli /eventual, gali - n.n./” (de altfel, exprimarea românească forțează inutil textul latinesc, unde se scrie despre „*Druidas eorum*”, adică ai „Galliilor”).

Din aceeași categorie de greșeli face parte și redarea trunchiată a numelor oficiale ale unor împărați, cum ar fi „*Titus Imperator Caesar*” (II, 89) și „*Imperator Vespasianus Augustus*” (XII, 94), care apar doar ca „împăratul Titus” (vol. I, p. 45), respectiv „împăratul Vespasian” (vol. III, p. 42; ambele traduceri aparțin lui Tudor Dinu); corect ar fi fost ca titulatura latinească să fi fost redată întocmai în română. În schimb, contrar celor scrise de Plinius, numele împăratului Gaius (37-41) a fost fie „dezvoltat”, fie modificat, echivalându-se „C. Caesar” (V, 2, 11; VI, 141; XI, 245) cu „împăratul Gaius Caligula (!)” (vol. I, p. 142, 202; vol. II, p. 222) și „împăratul Caligula (!)” (vol. II, p. 144) iar „*Gaius princeps*” (IV, 10; XI, 144, 189; XIII, 22) prin „împăratul Gaius Caligula (!)” (vol. II, p. 117), „împăratul Caligula (!)” (vol. II, p. 204; vol. III, p. 54) și „C. Caligula” (vol. III, p. 160; traduceri Tudor Dinu și Cătălina Popescu); corect ar fi fost - simplu - „împăratul Gaius”, așa cum, de altfel, procedează Ștefania Ferchedău în VII, 39 și 45 (vol. II, p. 32, 33) și Anca Dan în IX, 67 (vol. II, p. 119; în IX, 116 traduce „principele Gaius” - vol. II, p. 129). Pentru a împăca diferitele variante de traducere, Tudor Dinu a procedat, cu totul impardonabil, la inventarea numelui „Caligula Gaius”, pe care-l întâlnim în *Indicele general al cărților VII-XI* (vol. III, p. 253). Dacă, eventual, traducătorii amintiți au dorit ca prin aceste erori să-i ajute pe cititori să facă distincție între Gaius Caesar (Caligula) și Gaius Caesar, „fiul” lui Augustus, menționat adesea în paginile enciclopediei, o asemenea atitudine este demnă de laudă, dar inacceptabilă, pentru că distorsionează informația izvorului antic. Nu este exclus, însă, ca și aici să se observe influența manierei franțuzești de traducere (vezi Pline l’Ancien, *Histoire naturelle, Livre IX*, ed. cit., p. 59).

Exprimări românești negramaticale. Există în ediție și traduceri aproape neinteligibile, precum această frază din VII, 60, datorată Ștefaniei Ferchedău: „În documentele din vremea divinului Augustus se găsește informația că în timpul consulatului al său (al doisprezecelea)...” (vol. II, p. 35); cum putea cineva distorsiona acest text latin: „*in actis temporum Diui Augusti inuenitur duodecimo consulatu eius*”? De asemenea, nu corespund regulilor gramaticii românești traducerea lui „*multo praestantior*” din VI, 89 prin „cu mult superior” (vol. I, p. 192, traducere Tudor Dinu) și „*tanto antiquior*” din VIII, 7 prin „cu mult anterior” (vol. II, p. 65, traducere Vichi-Eugenia Dumitru). Nici expresiile „unul dintre cei mai celebri (sic!) atleți ai Antichității” și „autor a (sic!) multe cărți” din comentariile Ioanei Costa la VII, 83 (vol. II, p. 232), respectiv V, 16 (vol. I, p. 235) nu au ce căuta în scrisul unui clasicist.

Notele și indicii. Așa cum pe drept scria Ioana Costa în *Nota asupra ediției* din volumul I (p. 13), numărul notelor pe care textul lui Plinius l-ar fi solicitat ar fi depășit cu mult opera însăși. Dar nu la acest aspect dorim să ne referim, ci la calitatea unora dintre informațiile inserate în note de îngrijitoarea ediției; ele reflectă în multe locuri aceeași cunoaștere limitată a istoriei și civilizației romane și aceeași supărătoare inconsecvență. Iată câteva exemple. Vorbind despre tribunul plebei Marcus Livius Drusus pomenit de Plinius în XXV, 52, Ioana Costa scrie că asasinarea lui în 91 î. H. „a declanșat un război social (*bellum Marsicum*)” (vol. IV, p. 313, subl. n.). În fapt, nu este vorba de nici un război social, ci de războiul social, adică războiul cu *socii* = aliații italice. Într-o notă la paragraful 25 al aceleiași cărți, îngrijitoarea ediției face mențiunea că Lucius Licinius Lucullus „a fost general în războiul cu Mitridate și fiul său, Tigranes” (vol. IV, p. 312); or, Artaxias Tigranes II Megas, rege al Armeniei între 95-55/4 î.H., s-a căsătorit cu fiica lui Mitridate al VI-lea Eupator, fiind, așadar, ginerele acestuia. De asemenea, comentând secesiunile plebei amintite de Plinius în XIX, 56, Ioana Costa precizează că în 494 î.H. și în 450 î.H. aceasta „a ocupat atât Aventinul, cât și Muntele Sacru” (vol. III, p. 325); dar *Sacer Mons* (*Sacrum Mons*) nu era altceva decât zona de la poalele colinei Aventin. Despre Attus Navius se notează că era „un ghicitor din timpul lui Tarquinius Priscus” (vol. IV, p. 316). „Ghicitor” este de-o banalitate demnă de ediții popularizatoare; personajul amintit a fost, conform tradiției istoriografice latine, un celebru augur al epocii regale. „Primăvara sacră” (*ver sacrum*) nu reprezenta - cum scrie Ioana Costa - „desprinderea unei părți (de obicei cea mai tânără) dintr-o populație, cu scopul de a întemeia o nouă așezare” (vol. I, p. 232), ci era un ritual de veche tradiție italică, ce consta în consacrarea lui Marte a întregii producții umane, animale și vegetale născută primăvara; copiii nu erau sacrificiați, dar la 18 ani erau trimiși să fondeze o colonie în Italia. Provincia imperială Thracia n-a fost constituită „pe la 45 d. Cr.” (vol. I, p. 233), ci în 46.

Cât privește inconsecvențele, să amintim doar una: dacă în volumele I, II și III sunt explicitate anumite formule cronologice specifice Romei („sub consulatul lui...”, de exemplu), care-l orientează cât de cât pe cititor în istoria romană, în tomurile IV și V acestea lipsesc cu desăvârșire. Același aspect se întâlnește în *Indicî*: în volumele III, IV și V toponimele au fost eliminate.

Concluzia pe care o putem trage din aceste observații incomplete este că traducătorii și coordonatoarea ediției sunt depășiți de complexitatea lucrării lui Plinius. Nu este suficient să știi bine latinește atunci când îți propui să oferi unei culturi un izvor istoric, fie și la nivelul unei ediții de popularizare. Este nevoie încă de multă lectură, de asumarea unor principii de editare precise și consecvente, de verificări minuțioase, comparative, realizate fără grabă, ale textului latinesc cu cel românesc și ale traducerilor între ele; altfel, totul se reduce la un exercițiu școlăresc de traducere, care nu merită să fie publicat de o editură care se respectă. Dacă ediții științifice în adevăratul înțeles al termenului nu pot fi încă realizate în cultura română, este vremea, totuși, ca cele de culturalizare să se ridice la un nivel respectabil. Este ceea ce așteptăm măcar de la următorul volum din *Naturalis historia* a lui Plinius.

DIN NOU DESPRE *NATURALIS HISTORIA* A LUI PLINIUS

Cărțile XXXIII-XXXVII din *Naturalis historia* sunt dedicate metalelor prețioase, aramei, bronzului și materialului litic, însă prezentarea acestora este un pretext pentru Plinius de a realiza interesante conexiuni cu „domeniul foarte întins al medicinei”, cu „tainele atelierelor”, cu „minuțioasa artă a cizelării, modelării și vopsirii” (XXXV, 1), dar și pentru o amplă incursiune în istoria monedei, a sculpturii, picturii, arhitecturii și glipticii; în toate, autorul latin face dovada unei erudiții debordante, cu adevărat enciclopedice, care a nutrit cu profit cultura modernă. Pe de altă parte, comentariile asupra diferitelor minerale ne fac cunoscut un Plinius înclinat spre credulitate, detestând însă „minciunile”, „impostura” și „rușinoasa înșelăciune a magilor” (XXXVII, *passim*), un tradiționalist îngrijorat de pervertirea valorilor autentice romane prin descoperirea hedonismului elenic și a luxului asiatic - în sfârșit, un admirator sincer și entuziast al acelor *viri* de-o moralitate ireproșabilă de altădată, al frumuseților Italici, al geniului pragmatic roman și al rolului civilizator al cetății lui Romulus. Prin frumoasa traducere a Ioanei Costa¹, care încheie seria redării în română a operei pliniene, specialistul, dar mai ales publicul interesat de Antichitate are prilejul de a cunoaște integral această remarcabilă lucrare a literelor latine din veacul I d. H. și, în egală măsură, de a descoperi personalitatea autorului ei.

Despre tălmăcirea volumelor anterioare din *Naturalis historia* am formulat anumite opinii². Recenta traducere înlătură unele dintre deficiențele semnalate de noi anterior; se observă o mai mare atenție în redarea corectă a denumirilor antice, în evitarea inconsecvențelor și în respectarea sensului unor termeni specifici latini. În ciuda acestui fapt, și volumul de față are destule curențe, pe care cititorul avizat nu le poate trece sub tăcere. Unele se datorează, neîndoind, bogăției de informații vehiculate de Plinius, care derutează pe orice îngrijitor de ediție, însă prezența multora dintre ele provoacă mirare, pentru că țin de exactitatea textului antic, pe care, din motive greu de bănuț, traducătoarea își îngăduie să-l distorsioneze; altele rezultă din necunoașterea înțelesului propriu al unor noțiuni sau a unor aspecte de civilizație romană. Iată câteva dintre aceste imperfecțiuni:

- XXXIII, 56: „Iar Paulus Aemilius, după victoria sa asupra regelui persan, a depus în tezaur trei sute de milioane de sestertii din prada luată din Macedonia și, de atunci, poporul roman a încetat să mai plătească tribut” (p. 39). Cel familiarizat cu istoria romană n-are nevoie să verifice textul latinesc pentru a-și da seama de grava

¹ PLINIUS, *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, VI, *Mineralogie și istoria artei*, traducere din limba latină, prefață, note și indice de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași 2004, 333 pag. Ciudat este faptul că pe foaia de gardă a volumului apare ca traducător și Tudor Dinu! Tot acolo ni se indică faptul că Ioana Costa ar semna o *postfață*, dar aceasta lipsește.

² N. Zgrăvnu, *Convorbiri literare*, anul CXXXVIII, august 2004, nr. 8 (104), p. 65-68.

greșeală de traducere făcută de Ioana Costa și de implicațiile absurde ale acesteia; L. Aemilius Paulus n-a purtat nici un război cu vreun suveran persan, ci cu regele Perseo al Macedoniei (179-168 î.H.). De altfel, Plinius este foarte clar - „*et Aemilius Paulus Perseo rege victo...*”. Autorul antic mai amintește de cele două personaje în alte două locuri - XXXIII, 142 și XXXV, 135, aici traducerile sesizând corect relația dintre protagoniștii bătăliei de la *Pydna* din 22 iunie 168 î.H.: XXXIII, 142: „*quae L. Paulus socer ei ob virtutem devicto Perseo rege donavisset*” - „pe care i le dăruise socrul său, Lucius Paulus, ca recunoștere a purtării bărbătești /sic! - corect, „pentru vitejia sa” - n.n./ după victoria asupra regelui Perses /sic! /” (p. 59); XXXV, 135: „*Itaque cum L. Paulus devicto Perseo*” - „Așa se face că, atunci când Lucius Paulus, după ce-l învinsese pe regele Perses /sic! /” (p. 144). Dacă Ioana Costa ar fi fost mai bine informată asupra istoriei Romei și ar fi știut că regele macedonean s-a numit Perseus, nu Perses (cf. și XXXIV, 13 - p. 69), ar fi evitat confuzia și eroarea de mai sus;

- XXXIII, 39: „Marcus Brutus, din câmpiile de la Philippi” (p. 35), textul latinesc fiind „*M. Bruti e Philippiis campis*”. Este evident că aici *campus* nu desemnează o unitate geografică (câmpia), ci „câmpul de luptă” de la *Philippi (Macedonia)*, unde în toamna anului 42 î. H. au avut loc confruntările dintre armatele caesaricizilor Brutus și Cassius și cele ale lui Octavianus și Antonius;

- XXXIII, 145: „Sub domnia lui Claudius, sclavul acestuia, Drusilianus, numit Rotundus, care era administrator al Hispaniei Citerior” (p. 60). Iată forma latină: „*Claudii principatu servus eius Drusilianus nomine Rotundus, dispensator Hispaniae citerioris*”. Așa cum am putut sesiza și în volumele anterioare, expresia „*principatu (eius/ suo)*” a fost tradusă aproape constant prin „în timpul (vremea) domniei (lui/ sale)”. La fel procedează Ioana Costa în acest tom - vezi XXXIII, 41 (p. 35), 134 (p. 58), 145-146 (p. 60), 164 (p. 65); XXXIV, 69 (p. 83); XXXV, 3 (p. 111), 19 (p. 116), 163 (p. 152); XXXVI, 55 (p. 176); „domnie” sună medieval, corect fiind „principatul” (< lat. *principatus* < *princeps*). Revenind la paragraful 145 din XXXIII, trebuie semnalată o altă greșeală de traducere, ușor de identificat - un sclav nu putea fi sub nici o formă „administrator” al unei provincii; Plinius scria că Drusilianus a fost „dispensator”, adică un fel de „casier general (șef)” în *tabularium*-ul (departamentul financiar-economic) al Hispaniei citerior, însărcinare îndeplinită în multe provincii de sclavi sau liberti imperiali;

- în XXXIV, 20, 22, 23, 24 și 93 și în XXXVI, 120 Plinius folosește cuvântul *rostra*, care desemna tribuna din forul roman ornată cu ciocuri de corăbii; excepând XXXIV, 20 (p. 71; vezi și *Note*, p. 271; *Index*, p. 324), Ioana Costa l-a tradus printr-un barbarism - „Rostruri” (p. 72, 89, 192), corect fiind „rostre” sau „tribună”;

- XXXIV, 25: „pentru că dăruise poporului «Câmpul lui Tiberius»” (p. 72); cel informat corect cu topografia Romei antice știe că prin „*campus Tiberinus*” trebuie înțeles „câmpul tiberin/ al Tibrului”, respectiv spațiul dintre zidurile Romei și Tîbru pe care se găseau ogoarele regilor Tarquini, confiscat după alungarea acestora;

- XXXIV, 30: „*apud aedem Telluris*” - „lângă templul zeiței Terra” (p. 74); numele divinității este păstrat și la indice (p. 328); dar Tellus - „Țărâna” nu este totuna cu Terra - „Pământul, Glia”, așa cum apare în XXXV, 158 (p. 151). Rămânând în

aceeași sferă tematică, Felicitas din XXXIV, 69 („*ante Felicitatis aedem*”), XXXV, 156 („*signum Felicitatis*”) și XXXVI, 39 („*ad aedem Felicitatis*”) ar trebui echivalat mai degrabă cu „Noroc, Succes, Reușită” decât cu „Rodnicie”. De asemenea, în mod cu totul nejustificat, îngrijitoarea și traducătoarea volumului asupra căruia stăruim a eliminat epitetul *pater*, cu semnificații foarte profunde în religia romană, de pe lângă numele lui Liber, traducând aproape peste tot „zeul Liber”³ în loc de *Liber Pater* (XXXIII, 150 - p. 61; XXXIII, 155 - p. 62; XXXIV, 69 - p. 83; XXXIV, 87 - p. 88; XXXV, 70 - p. 129; XXXV, 78 - p. 131; XXXVI, 34 - p. 171; XXXVII, 175 - p. 255; cf. și *Index*, p. 331), care însă apare în forma corectă în XXXVI, 22 (p. 168) și la *Index* (p. 314, cu trimitere la toate mențiunile!). Mai mult, uneori Ioana Costa și-a îngăduit să pună semnul egal între Liber Pater și Bacchus (XXXV, 24 (p. 117), 114 (p. 139), 131 (p. 144) și 140 (p. 146); cf. și *Index*, p. 300); similitudinea este corectă, dar textul plinian nu permite această substituție, fiind clar - Liber pater, nu Bacchus! În context, ne putem întreba cum se explică menținerea epiclezei *pater* alături de teonimul Ianus (XXXVI, 28 - p. 169)? Poate pentru ca Ioana Costa să formuleze această explicație puerilă de la p. 285: „*Ianus Pater* probabil că era la origine o hermă bicefală”!

- XXXIV, 139: „*in foedere, quod expulsis regibus populo Romano dedit Porsina nominatim comprehensum invenimus, ne fero nisi in agri cultu uteretur*” - „În tratatul pe care Porsenna, după ce i-a izgonit pe regi, l-a dat poporului roman, găsim indicația expresă să nu fie folosit fierul decât în agricultură” (p. 101). Din nou, cunoscătorul istoriei romane nu poate să nu sesizeze aberația; conform analiticii și istoriografiei latine, nu Porsenna i-a alungat pe regi; dimpotrivă, a încercat să-i readucă pe tronul Romei pe Tarquini. Traducerea ar fi trebuit să fie: „În tratatul pe care Porsenna, după alungarea regilor (sau după ce regiul au fost alungați), l-a dat poporului roman găsim indicația expresă să nu fie folosit fierul decât în agricultură”;

- XXXIV, 149: „*Metallorum omnium vena ferri largissima est Cantabriae. Incredibile dictu totus ex ea materia est, ut in ambitu oceani diximus*” - „Dintre toate metalele, fierul este cel care se găsește din abundență în toate minereurile. În zona maritimă a Cantabriei, scăldată de Ocean, un munte foarte înalt este - vorbă de mirare - cu totul din fier, după cum am arătat în înconjurul pe care l-am dat Oceanului” (p. 103). Traducere barocă, ce depășește cu mult indicațiile textului latin; ea ar trebui să sune astfel: „Dintre toate metalele, filonul de fier este cel mai abundent în Cantabria. Lucru de necrezut când îl povestește, <el> este în întregime din această materie, așa cum am menționat în <descrierea> circumferinței Oceanului”;

- Spre deosebire de volumele anterioare, se observă o mai mare consecvență în redarea corectă a titlurilor oficiale ale suveranilor romani, dar nu peste tot este respectată această regulă. De exemplu, în XXXVI, 58 Ioana Costa a tradus „*imperator Vespasianus Augustus*” prin forma trunchiată „*Vespasianus Augustus*” (p. 177), în paragraful 102 al aceiași cărți titlul oficial fiind redat integral (p. 188), așa cum scria Plinius. În context, numele Germanicus Caesar trebuie păstrat ca în originalul latin, nu

³ Această traducere este justificată, de exemplu, pentru XXXIII, 150 (p. 61) și XXXVI, 29 (p. 170).

redat prin Caesar Germanicus (XXXIV, 47 - p. 78; XXXVII, 42 - p. 223), *cognomen*-ul Caesar fiind aici un *gentilicium*.

- XXXVII, 108: „*ab Philone praefecto*” a fost tradus prin „de către guvernatorul Philon” (p. 239); mai corect ar fi fost „de către prefectul Philon”, așa cum apare în textul latin.

- Constatăm cu satisfacție traducerea unor termeni din sfera religioasă romană în conformitate cu semnificația lor originară; de exemplu, verbul *dedico* - „a dedica, a închina”, așa cum apare în XXXIV, 62 (p. 82) și 93 (p. 89), XXXV, 131 (p. 144), XXXVI, 36 (p. 172), 58 (p. 177) și 196 (p. 210); XXXVII, 18 (p. 217) și 149 (p. 248), dar se întâlnesc și forme improprii, ca în XXXV, 102 (p. 137) și XXXVI, 28 (p. 169). De asemenea, *lucus* apare tradus prin „crâng sfânt” (XXXV, 116; p. 140), deși corect ar fi fost „crâng sacru”, întrucât romanii făceau distincție clară între *sacrum* și *sanctum*; aceeași semnificație are și *nemus*, încât „*in nemore Dianae*” din XXXV, 52 ar fi trebuit tălmăcit „în crângul sacru al Diane”, nu „în crângul Diane” (p. 124).

- În XXXV, 14 și XXXVI, 39 se întâlnește etnonimul „*Poeni*”, tradus prin „cartaginezi” (p. 114, 172); trebuia menținută forma „puni”, pentru că așa cere textul latin.

- XXXV, 20: „*Titedius Labeo praetorius, etiam proconsulatu provinciae Narbonensis functus*” - „Titedius Labeo ... a murit de curând (fusesse proconsul al provinciei *Narbonensis*)” (p. 116); din traducere lipsesc unele elemente iar *functus* a fost tălmăcit greșit; forma românească ar trebui să fie aceasta: „Titetius Labeo, fost pretor, a îndeplinit și funcția (magistratura) de proconsul al provinciei *Narbonensis*”.

- XXXVI, 24: „*Octaviae porticus*” - „Porticurile Octaviei” (p. 169), dar exact aceeași expresie apare în XXXVI, 34, 35 și 42, unde Ioana Costa a tradus „Porticul Octaviei” (p. 171, 173), păstrat astfel și în *Note* (p. 272); aceasta din urmă este forma corectă.

- XXXVI, 116: „*C. Curio, qui bello civili in Caesarianis partibus obiit*” - „Gaius Curio, care a murit în războiul civil iscat între facțiunile cezariene” (p. 191). N-au existat mai multe partide cezariene care să se războiască între ele; traducerea corectă este aceasta: „Gaius Curio, care a murit în războiul civil în tabăra partizanilor lui Caesar”.

- „*Inzi*” este de preferat lui „indieni” - XXXVII, 78 (p. 231), 79 (p. 232), 84 (p. 233), 122 (p. 242).

Bogăția deconcertantă a informației sau mai degrabă neglijența au creat unele confuzii și inadvertențe la *Index*. De exemplu, la p. 323 apare un „Pythis (rege al Bitiniei)”, cu trimiteri la XXXIII, 137 și XXXVI, 31; or, cea din urmă mențiune lasă să se înțeleagă că Pythis a fost sculptor (p. 170). Pe aceeași pagină sunt inserați doi Protogenes, dar toate consemnările din cărțile *Istoriei naturale* arată că este vorba de unul și același personaj, precum Policlet din Siciona și Polyclitus Sicyonius amintiți însă separat la p. 322.

Apreciind în mod deosebit efortul depus de Ioana Costa și colectivul coordonat de ea pentru traducerea în română a operei lui Plinius cel Bătrân, o

DIN NOU DESPRE *NATURALIS HISTORIA* A LUI PLINIUS

eventuală retipărire va trebui să aibă în vedere o nouă metodologie de editare și o revizuire substanțială a textului românesc.

Nelu ZUGRAVU

**GEORGE HANCOCK-ȘTEFAN, *IMPACTUL REFORMEI
ASUPRA ROMÂNILOR ÎNTRE 1517-1645*, EDITURA CARTEA
CREȘTINĂ, ORADEA 2003**

Cartea reprezintă un fel de nr. 4 (renumerotat) într-o serie numită cam pompos „Teze”, serie a editurii mai sus numite din Oradea, care își propune „să promoveze gândirea evanghelică de nivel academic din România”.

Din păcate gândirea aceasta evanghelică este cam aeriană și simplistă (în acest caz) și deloc „gândire”(!), iar așa zisul nivel academic lasă mult de dorit (dacă cineva va admite cu rațiune că un asemenea produs poate fi „gândit” la nivel academic). Voi argumenta aceste afirmații mai jos, făcând o încercare de recenzie. Voi face câteva observații ușor critice pentru ca cititorii noștri și studenții să nu cadă în asemenea greșeli.

Poate că la editura aceasta „creștină” lipsește un fel de cenzură profesională (neacademică), dar care să curețe „academic” lucrările de primitivism și erori tinerești.

Sumarul este confuz de tot mai ales în raport cu titlul: I. introducere: p. 11-27; 2. Scurtă privire de ansamblu asupra raportului dintre reformatori și Biserica Ortodoxă din răsărit în secolele al XVI-lea și al XVII-lea: p. 29-46; 3. Mișcările reformatoare din Transilvania, Moldova și Țara Românească; p. 47-65; 4. Reforma, promovarea sau împiedicarea dezvoltării etnice: p. 67-81; 5. Cadrul general al sinodului de la Iași și afirmațiile lui împotriva reformei: p. 83-114; 6. Înăluntru sau în afara Bisericii? Doctrina ecclesiologică la Calvin, Movilă și Varlaam: p. 115-145; 7. Reforma și formarea națiunii române: p. 147-167; 8. Concluzii: p. 169-175; Addenda: A. Domnitorii Moldovei și Transilvaniei: p. 177-180; B. patriarhul Constantinopolului Chiril Lucaris răspunde lui G. Bethlen în chestia (!) românilor din Transilvania: p. 181-184; C. Răspunsul împotriva catehismului calvinesc: p. 185-216; Bibliografia: p. 217-244.

Să luăm pe rând constatările și observațiile pe care le-am făcut mai sus, dovedind că afirmațiile în legătură cu falsul nivel academic nu sunt simple figuri de stil

Observații de natură metodologică

1. Este o „carte” făcută din mai multe cărți; nu are absolut nici o cotă de inedit; nu apelează la izvoare (vezi bibliografia de la p. 217). Sunt primele observații care elimină „caracterul academic” al „gândirii protestante/evangelice”.

Un nivel academic ar fi cerut exigență în alegerea subiectului, respectarea titlului prin conținut, îndemânare și consecvență. Toate lipsesc. Nici măcar constituțiile Transilvaniei nu sunt menționate (*Aprobatae et compillatae...*); cele câteva cărți de cult amintite nici măcar nu sunt folosite (*Tetraevangelierul, Molitvenicul* etc.) Textele din „appendices” sunt răscunoscute și analizate mai ales în literatura istorică ortodoxă. Autorul este departe de a cunoaște literatura de specialitate profesionistă. E.g. în anul 2000 a apărut la Alba Iulia în seria „Bibliotheca Musei Apulensis” nr. 13 un volum de studii intitulat *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania. secolele XVI-XVII* care analiza și românește și ungurește situația și spiritualitatea românilor în epoca

calvină, ierarhia, activitățile culturale, religia populară etc. sub impulsul reformei. Lucrare de căpătâi ar fi trebuit să fie pentru G H-S. Nu a fost să fie. Academismul evanghelic s-a irisat în fandacșii. Nici nu mai vorbesc de teza Anei Dumitran, și apoi multe ei lucrări răsfirate prin diverse reviste și culegeri de studii (din care autorul nu cunoaște decât două) care analizează aproape exhaustiv și cel puțin monografic problema reformei la români. Am spus aproape exhaustiv pentru că autoarea s-a menținut mai ales în sferele mentalității (religie ortodoxă - religie reformată). Cf. *Ipostaze ale identității profesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*. Cluj-Napoca 2004.

Este o greșală de editor sau școală superioară (!) să lase să scape în circuit așa o lucrare ca reprezentare evanghelică fără ca autorul să aibă experiența scrisului științific. e.g. capitolul 7 este o glumă academică bună (!) formarea națiunii române în secolul al XVI-lea .

Bună pentru o gazetă de perete!

2. Titlul lucrării nu corespunde cu conținutul. În economia lucrării aproape că nu aflăm nimic în legătură cu procesul reformei și impactul reformei pe nici un plan (organizatoric, ierarhic, în practicile pastorale etc.; puțină istorie a limbii române (luată fără citate bune) și... nimic. Autorul nedispunând de îndemânare în scris și cunoștințe de elaborare științifică, condus de persoane probabil tot atât de puțin competente sau condus exclusiv de o gândire „evanghelică primară” a alunecat în afara subiectului pe o pantă naționalistă (departe de spiritul evanghelic de care face atâta caz); cât despre „comoara de idei” vai de noi (!); are ce are cu Biserica Ortodoxă ajungând la concluzii de tipul: „alegerea Bisericii Ortodoxe nu a fost bună pentru popor” (de parcă poporul și-ar fi ales-o!); nu poți să citezi pe I. Țon (p. 114 nota 61) trimițând cu trei secole în urmă. Dar evanghelicul teolog G H-S nu cunoaște, poate nici nu a priceput esența ecclesiologiei ortodoxe. Cu toții știm că Biserica Ortodoxă, așa „națională” cum se pretinde este într-o profundă criză morală, organizatorică; trădările istorice ale clerului ortodox, asocierea la politica comunistă până la trădarea spovedaniei etc., nu pot fi lichidate decât atacând alte Biserici (bineînțeles mai mici și mai ales sectante), decât abuzând de minciună și naționalism (aici autorul a prins „ceva” cf. p. 117-118). Repetarea abuzivă și obsesivă a acestor practici ortodoxe, imperialismul național (adică înființarea peste tot de unități de cult, programe contra sectelor etc.) cred ei (adică ortodocșii) că sunt soluții. BOR nu vede rezolvarea nici prin reformă, nici prin ecumenism (decât de fașadă).

3. Aș zice că lucrarea are un ușor caracter apologetic baptist (de care se pare că literatura de tot felul baptistă încă nu a scăpat), fapt cu totul neacademic; răzbate din lucrare și un fel de teologie a suferinței, a nemulțumirii că Biserica Baptistă este pusă deoparte. Apologetica este o metodă ușor depășită chiar și în istoria Bisericii; la modă este pozitivismul realist!

4. Cărții îi lipsește un rezumat în limbă străină (căci cei mai mulți, dacă nu chiar toți nu au văzut un exemplar al „tezei” în limba engleză), iar bapțiștii unguri și slovaci s-ar putea să nu știe românește ca să citească asemenea operă!

5. Lipsa caracterului academic se mai vede și prin absența totală a indicilor de localități, autori, nume de persoane din subiect etc.

6. Nici forma de prezentare a bibliografiei nu prea este academică; nu are bibliografii pe teme; din lista lungă și confuză lipsesc cărți de bază (cum ar fi G. Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei...*); în schimb sunt numeroase lucrările care nu au nimic cu subiectul.

7. O carte de nivel academic are prescurtări bibliografice și tehnice; cartea lui G H-S nu are; în chip teoretic el repetă la referințe titlurile cărților din listă (citate integral); când repetarea textului îi depășește răbdarea atunci trece la prescurtări (care nu există) și inventează prescurtări hibride: e.g. Ana Dumitran *teza de doctorat* mss este citată în patru „feluri”: p. 73 n. 15 Dumitran, reforma; p. 164 n. 62 Dumitran p. 3; p. 51 n. 14 Dumitran; I. Gheție și Al. Mareș, *Începuturile scrisului* este prescurtată în vreo șapte feluri; p. 52 n. 22 Gheție și Mareș, *începuturile*; p. 56 n. 24 Gheție, *Începutul scrisului*; p. 77 - I. Gheție cu titlul întreg, dar fără Al. Mareș, fără loc editare, fără an editare; p. 78 n. 24 Gheție și Mareș, p. 77; și N. Iorga apare citat în mai multe „feluri”; George Barițiu apare când Gheorghe (p. 63 n. 2), când Ioan (p. 48, n. 5; 72 n. 12) și pe deasupra ortodox, când el era greco-catolic get-beget! Lucrarea nr. 4 din bibliografie este prezentată cu titlul întreg, dar la p. 52 n. 17, 69 n. 36 apar titluri prescurtate „liber”.

Din acest punct de vedere lucrarea nu numai că este neacademică, dar provoacă chiar o jale academică!

8. În lucrările academice nu se citează piese manuscrise pe care cititorul nu le poate controla.

9. În referințe sunt lucrări care nu sunt în lista de lucrări de la bibliografie, iar la bibliografie sunt lucrări care nu sunt în referințe. Nici acest fapt nu este academic! E.g. p. 43 nota 33: Tibor von Fabini (!); p. 58, nota 29 - S. Bârsănescu.

Cred că aceste observații sunt suficiente. Ar mai fi și altele, dar nu insist; multe sunt și greșelile de tipar. Autorul și editorii ar fi datori cu revizuirii!

Observații privind istoria reformei și a impactului ei

Nu cred că viziunea aceasta carpato-danubiano-pontică a dat rezultate bune. Se cerea un studiu sistematic al Transilvaniei, Părților Ungurene și Banatului și nu reflexii ne semnificative așa cum au fost în Moldova și Țara Românească. Tratatate în acest fel toate s-au diluat. Eu fac parte dintre „istoricii” din afara epocii reformei din Transilvania care cred, poate chiar exagerat, că a existat o Biserică românească reformată, mult mai numeroasă și mai organizată decât s-a scris (chiar mai mult decât Ana Dumitran); cred că 150 de ani sub impulsul reformei și de „viață” în cadrul Bisericii Calvine trebuie să fie lăsat urme mai profunde decât cred „patrioții români”. Crezul acesta se bazează pe adunarea unor date documentare, de istorie a Bisericii, rezultate ale cercetărilor arheologice. Nu cred că au existat două Biserici românești paralele: una Ortodoxă controlată de calvini, și alta Calvină integrată în Biserica Calvină. *Aprobatele și compilatele*, instrucțiunile pentru episcopii români pe durata unui secol, catechismele, literatura religioasă chiar dacă nu au fost „respectate” *ad literam* trebuie să fi avut un impact mare asupra românilor. Domnul G H-S nu l-a citit atent

pe Al. Grama (*Instituțiile calvinești*) care arată influențe foarte profunde de la dogmatică până la dreptul canonic, pastorație etc. Să nu uităm că „legile” lui A. Șaguna pentru Biserica Ortodoxă sunt de inspirație calvină. Autorul nostru s-a ocupat numai sau mai ales cu aspectul „național” al problemei; ba chiar „împinge” naționalismul românesc spre epoca reformei, ceea ce este evident o exagerare copilărească. Dacă l-ar fi citit pe Z. Pâclișeanu (care este citat doar de câteva ori: odată singur fără pagină; p. 94 nota 22, și altă dată prin Al. Ungvári) ar fi putut sesiza impactul și ar fi putut discuta altfel. Dealtfel din lucrarea lui fundamentală, de câteva sute de pagini (editată de O. Bârlea la München) este citat (poate cunoscut) numai un fascicul de 75 p.! Să nu uităm că românii membrii ai Bisericii Calvine aveau avantaje economice și sociale mai mari în cadrul acestei Biserici (ca „reformați”) decât le putea oferi Unirea cu Roma. Și totuși s-au unit, tocmai pentru că Unirea a fost o problemă de credință. În acest pas al „reformaților” români stă cheia de înțelegere a unirii cu Roma. Să nu uităm că au fost zone mari din Transilvania care nu au vrut să renunțe la calvinism în 1697; e.g. Făgărașul, Hațegul etc.; aici s-a aderat abia mai târziu.

Sunt în lucrare formulări complet greșite:

- Nu istoricii uniți au susținut și susțin că salvarea Bisericii românești a fost unirea cu Roma; la baza acestei afirmații stă un izvor: discursul episcopului Teofil în februarie 1697 care spune clar că singura scăpare a Bisericii românești este Unirea cu Roma; istoricii uniți au tot repetat această idee, fără să aducă nimic nou și mai bun (p. 69).

- Biserica românească din Transilvania nu a fost numai „bine primită” în Biserica Calvină (p. 73 nota 15) ea a fost parte integrantă putem zice a Bisericii Calvine: a. în fruntea ei stătea „episcopul ortodox (calvin) român și ungur „; b. acesta propunea principelui pe episcopul român; c. principele îl numea pe episcopul român; d. superintendentul conducea sinoadele românilor; e. elabora instrucțiunile de comportare pentru episcopul român și pentru preoți; f. conduceau vizitațiunile etc.; de aici s-a născut „impactul”!

- Boierii - zice G H-S (p.74) nu au aderat la Biserica Catolică din convingere; cine erau „boierii”?!; dar la calvinism au aderat oare din convingere?; oare nu pentru avantajele economice și sociale?; sau pentru avantajul limbii?

- Raportul între calvanizare și maghiarizare a rămas o necunoscută pentru autorul nostru; este dealtfel una din aberațiile istoriografiei naționaliste ortodoxe și naționaliste românești de dreapta; dacă ar fi fost așa și dacă voiau maghiarizare (termen nepotrivit pentru epocă!), calvinii nu traduceau cărțile religioase în limba română; nu tipăreau catechisme în limba română; nu le impuneau timp de 100 de ani cu o îndârjire tipic valahă folosirea limbii române în Biserică!

- Calvinii (!) nu doreau o Biserică Calvină românească separată; nu reiese de nicăieri așa ceva; ei au dorit și au făcut o Biserică Calvină bilingvă. Așa reiese și din cele menționate mai sus și din altele.

- Principele trasilvănean nu a fost niciodată rege (p. 88).

Nu știam că Iuhász a scris excepționala sa carte în limba engleză; am controlat și constat că nu există așa ceva (vezi p. 229).

Observații cu privire la erori minusculissime

- În chip foarte interesant (în raport cu titlul) nu am aflat nimic despre reforma religioasă în Țara Românească! (vezi cap. 3).

- O lipsă a autorului este (cum aminteam mai sus) necunoașterea personalității lui G. Barițiu și a operei lui istorice. Dacă autorul ar fi citit mult răspândita carte *Diționarul istoricilor români* sau biografia sa din introducerea la (*Părți alese din istoria Transilvaniei*) ar fi fost scutit de numeroase erori, unele legate chiar de impactul reformei religioase.

- Nici Gh. Șincai nu a fost ortodox (p. 141); a criticat el ierarhia greco-catolică de pe vremea lui; dar nu a părăsit BRU.

- În Transilvania șefii statului în secolele XV-XVI nu se numesc nici domnitori, nici regi; toată lumea știe că sunt principii sau voievozi (p. 88).

- Lista „domnitorilor” nu se dă după Treptow (care dealtfel nu există în lista bibliografică de la p. 243) care a copiat-o de undeva, ci după o istorie oficială românească, chiar dacă ar fi *Histoire chronologique de la Roumanie*.

- Biserica Română Unită nu a publicat *Catechismul Bisericii Catolice* (București) (p. 72-73 nota 13); el (catechismul) a fost publicat de Arhiepiscopia Romano-Catolică din București.

- P. 14, nota 7 este citat M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* 1-2 ediție 1993; în bibliografie această ediție nu există, ci numai o ediție din 1981; încărcătura continuă la nota 10 unde același autor este citat fără a se specifica ediția!

- P. 18 nota 17 este neînțeles; poate numai dacă citești autorul la lista bibliografică (p. 232), dar tot nu corespunde.

- P. 35 nota 10 Gh. Lupescu... Mesager 1993; la p. 230 Gh. Lupescu apare cu... Mesager nr. 1-10, 1991.

- P. 243 în lista bibliografică încă apar Unghvári ediția 1984; la p. 26 nota 21 Unghvári ediție 1990.

- P. 14 nota 8 apare citat Nae Ionescu (reeditat în 1990) pentru o discuție din 2000.

Cateva constatări finale:

- Autorul dă dovadă de insuficientă cunoaștere a subiectului, de o perspectivă confesională îngustă ceea ce aruncă o umbră de neîncredere asupra valorii doctoratului din America și a valorii conducătorului, ceea ce nu mă miră! este una din practicile proaste din sistemul doctoral american și vest european, ca profesori total necunoscători ai istoriei noastre (dar și de aiurea) să conducă lucrări ale unor români cu istoria acestui spațiu!

- Editura aceasta baptistă ar avea nevoie de referenți profesioniști, indiferent de religie care să verifice prin „purecare” astfel de produse, care cam fac de rușine editura.

- Lucrarea este tipică începătorilor și dacă se mai iau doctorate baptiste cu lucrări de asemenea valoare atunci jalea evanghelică este mare și pseudoacademismul prea accentuat. Stângăciile sunt prea numeroase pentru o comisie de acreditare

NICOLAE GUDEA

românească cinstită. Un asemenea autor, în chip cinstit (evangelic!) nu ar avea voie să-și dea păreri asupra unor alți istorici.

Nicolae GUDEA

ISTORIA ȘI AVATARURILE EI ÎN VIZIUNEA UNUI SPIRIT OLIMPIAN. CAMIL MUREȘANU, ÎN *TEMPLUL LUI IANUS*. *STUDII ȘI GÂNDURI DESPRE TRECUT ȘI VIITOR*

Un moment editorial de mare însemnătate a avut loc nu demult în municipiul Cluj-Napoca, prin apariția cărții *În templul lui Ianus*, sub semnătura prestigioasă a acad. Camil Mureșanu.

Eruditul profesor își face cunoscute intențiile în *Cuvânt înainte*, plasat sub genericul *Privești fugare din „marea trecere”*, în formulări sobre și pline de înțelesuri. Tematica bogată și diversă a cărții nu înseamnă, în opinia autorului, decât mărturisirea unei disponibilități pentru mai multe „concepții și maniere din unghiul cărora aventura umană să poată fi privită”, ceea ce sugerează, implicit, neacceptarea unilateralității pedante. Cititorii sunt invitați să străbată o suită de evenimente - numite de autor „privești fugare” - începând din epoca medievală până în contemporaneitate, desfășurate în Europa centrală și sud-estică, Transilvania ocupând un loc central. Adevărata și marea istorie este - după opinia distinsului istoric - „aceea a devenirii umane, realizate în timp, în spațiu, în creativitate, în idealuri și speranțe, în dureri și înfrângeri”. Cartea reprezintă, în fond, preferința autorului pentru locuri și probleme de istorie - „acest tărâm nemărginit de desfătare a spiritului sensibil la grandoea dramei umane”.

Capitolul circumscris *Evului Mediu* cuprinde un studiu privitor la Europa centrală și răsăriteană în secolul al XIV-lea, tratând problema esențială a restructurărilor geopolitice. Expansiunea economică din secolele XI-XIII marchează un declin în secolul XIV, concretizat într-o criză gravă și complexă: foamete, epidemii, variații ale climei, creșterea mortalității, scăderea brațelor de muncă, fenomene care au dus la mari seisme sociale. Este secolul marilor răscoale țărănești medievale și al luptelor violente din interiorul unor orașe flamande, renane și italiene. Toate aceste stări de criză sunt mai pregnante în apusul Europei, în vreme ce în răsărit sunt mai puțin vizibile. Faptul duce la modificarea traseelor unor drumuri comerciale tradiționale și la creșterea însemnătății zonelor maritime: Marea Baltică, Marea Neagră. Cheia schimbărilor geopolitice a fost dezagregarea Hoardei de Aur și ascensiunea puterii Ungarici, Poloniei, Lituaniei și a statului Moscovei. În acest context refluxul a început în spațiul dintre Carpați și Balcani, un moment important reprezentându-l lupta victorioasă de la Posada, dintre Basarab I și Carol Robert, ceea ce a înlesnit o „politică de balans” a domnilor români pentru a-și putea apăra autonomia față de tendințele de dominație ale statelor puternice din zonă. Intrarea Bizanțului în declin și expansiunea otomană în Balcani au constituit o îngrijorătoare problemă europeană, determinând organizarea cruciadelor târzii. În consecință, după 1330, Europa centrală și estică a trecut, în scurt timp, printr-o mutație geopolitică notabilă. În numai câteva decenii, un teritoriu de sute de mii de km² - înainte spațiu de dominație cumană și mongolă - a intrat în componența noilor state aflate în plină afirmare politică.

Situația internațională a Țărilor Române, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, este integrată în relațiile continentale, de mare complexitate, rezultate din constituirea unui sistem politic european și, într-o anumită măsură, mondial. Interesele alianței hispano-imperiale se ciocneau cu cele ale Imperiului Otoman, ajuns în culmea expansiunii sale: din nordul Africii până în Slovacia și de la Nipru până la porțile Vienei. De o parte și de alta a liniei de demarcație, cele două formidabile blocuri politico-militare sunt, însă, frământate de multiple contradicții interioare. Țările Române se aflau situate pe o porțiune importantă a marelui front instabil dintre turci și restul Europei și păstrau - datorită dârzeniei rezistenței lor antiotomane - un grad apreciabil de autonomie internă, asociind luptei pentru independență, încercările de a folosi în acest scop, contradicțiile dintre Poartă și adversarii săi.

O temă analizată, de cea mai mare importanță, este cea referitoare la *cadrul internațional al politicii lui Mihai Viteazul*. Autorul ține să remarce faptul că sfârșitul secolului XVI a însemnat, pe plan european, ascensiunea și hegemonia politică a Spaniei, care durează un secol (1559-1659). Noua situație era și un triumf al principiului echilibrului european, ceea ce a însemnat mai ales împiedicarea ambițiilor Casei de Habsburg de a consolida o monarhie cu veleități de dominație universală. Întreaga dezvoltare a continentului se opunea acestei tendințe, noua politică de concepție renașcentistă imprimând orientarea spre statornicirea unei pluralități de centre politice și religioase, ale cărei baze fuseseră așezate prin formarea monarhiilor centralizate în Occident și prin mișcările de reformă.

În răsăritul continentului, Imperiul Otoman cunoaște un declin lent, datorat decadenței sistemului economico-social și politic, întemeiat pe cucerire, spoliere și despotism. Drept urmare, țările și regiunile ocupate erau condamnate la stagnare și regres. Aceste fenomene determină o intensificare a luptei de eliberare din partea popoarelor supuse. Un fenomen care se observă în a doua jumătate a secolului XVI este abila infiltrare a elementelor grecești, în anumite poziții cheie din viața economică și politică a Imperiului Otoman și a utilizării maxime a avantajelor obținute. Ele completau astfel pe acelea, covârșitoare ca număr și influență, deținute deja în Biserica Ortodoxă din întreg sud-estul Europei. Celelalte popoare din Peninsula Balcanică, îndeosebi bulgarii și sârbii, se ridică la rândul lor la luptă, legându-și mari speranțe de Țările Române care, păstrându-și autonomia, beneficiau de mai multă libertate și constituiau un pol al luptei antiotomane. Așa se explică faptul că Mihai Viteazul este personalitatea politică spre care se îndreptau speranțele popoarelor sud-dunărene subjugate de către turci.

Unul din conflictele în continuă amplificare în secolul XVI este cel dintre Imperiul otoman și Imperiul german, îndeosebi după ce acesta din urmă, renunțând la proiectul unei monarhii universale, își manifestă tot mai mult interesul spre centrul și sud-estul Europei. Sub pretextul valorificării drepturilor lor de moștenire la coroana și teritoriile fostului stat feudal maghiar, prăbușit sub loviturile turcilor în 1526, Habsburgii vor căuta să-și extindă stăpânirea în direcția Dunării de Jos. Cel de al treilea stat mare din vecinătatea Țărilor Române, Polonia, datorită așezării ei geopolitice, nu ajunsese până în secolul XVI la o confruntare directă și de mari proporții cu turcii.

Pentru că polonezii nu erau siguri că Habsburgii, în veleitățile lor expansioniste, le vor respecta interesele în zonă, au optat pentru soluția compromisului cu Turcia.

Rezultă, prin urmare, că împrejurările internaționale în care s-a desfășurat lupta pentru independență și unitate sub conducerea lui Mihai Viteazu, au fost extrem de complicate. Anumite elemente ale acestora au favorizat acțiunile marelui domn, dar cele mai multe le-au defavorizat. Mai întâi că principalele puteri erau departe de a avea o poziție unitară în ceea ce privește expansiunea Imperiului otoman. Oscilațiile de atitudine, la care contribuie și Papalitatea și Veneția se fac simțite în 1599, când Mihai întreprinde prima etapă a acțiunii sale de unire - campania în Transilvania. Astfel, dacă imperialii acceptă înlăturarea lui Andrei Báthory - care a readus Transilvania în orbita politicii turcești - Papalitatea a făcut tot posibilul pentru rezolvarea problemei fără Mihai. Susținătorul implicat direct al acestei poziții a fost generalul Basta care primise, foarte probabil, instrucțiuni directe de la adevăratul său suveran - regele Spaniei - inspirate de Curia papală. De aceea împăratul nu-și respectă angajamentele asumate față de Mihai.

Intrarea lui Mihai în Moldova - un act de mare îndrăzneală politică - a deranjat tabăra militară poloneză, grupată în jurul cancelarului Zamoyski, care pregătea invadarea Moldovei. Cercul de putere din Polonia știa, încă din 14 august 1600, despre pregătirea unei răscoale a nobililor unguri transilvăneni, pe a cărei izbândă Zamoyski conta, trimițând în acest scop un puternic detașament polonez, care a intrat în Transilvania traversând munții Rodnei. Defecțiunea principală s-a datorat însă generalului Basta care, deși avea instrucțiuni speciale de la arhiducele Mathias (viitorul împărat, 1612 - 1619), comandantul suprem al forțelor imperiale din vestul Ungariei și Croației, să coopereze cu Mihai, el a procedat exact invers, alăturându-se nobililor răsculați, exprimându-se că împăratul „va fi” de acord cu această hotărâre.

Se poate conchide că generoasa tentativă de unire a lui Mihai Viteazu a fost împiedicată de împrejurările internaționale nefavorabile și de interesele politice ostile. De aceea meritul acțiunii lui Mihai și dimensiunile ei pe orizontul istoriei noastre sunt cu atât mai mari. Unirea de la 1600 este rezultatul necesităților politice adânci ale poporului român în ansamblu și ale celor trei țări, pe care invaziile barbare și incursiunile militare de cucerire și anexiune l-au divizat. Împrejurările externe au dat lovitură imediată și grele Unirii, împiedicând-o să se consolideze. Mihai, și prin el, poporul român, n-a șovăit însă, ci a mers spre împlinirea destinului său grandios și tragic.

O altă problemă tratată este *Mihai Viteazul și Transilvania*, ce se înscrie cu semnificații deosebit de bogate. Autorul conchide că, devenit simbol al primei Uniri a Țărilor Române, numele lui Mihai Viteazu se asociază, în ipostaza aceasta, mai ales cu cel al Transilvaniei. Dacă Moldova a stat sub autoritatea sa mai puțin de 4 luni, în Transilvania el și-a exercitat această autoritate vreme de 11 luni, iar problemele ce au decurs de aici au fost mai complexe și de o amploare mai mare. În cele patru secole care au trecut de atunci, Transilvania a focalizat cu maximă intensitate idealul unității naționale românești, astfel încât la hotarul dintre realitatea istorică și mitul creator de superioară conștiință istorico-politică, Mihai Viteazu străjuiește cu amintirea sa

pământul Transilvaniei, unde faptelor lui s-a adăugat nimbul sfârșitului cutremurător, trupul viteazului odihnind în pământul românesc al provinciei intracarpatice. De aceea, în viziunea lui Nicolae Bălcescu, personalitatea lui Mihai a devenit simbolul împlinirilor politice dorite în secolul XIX, un mit arhetipal al destinului național. De subliniat în această privință, că imaginea pe care un eveniment istoric îl dobândește, în mod statornic, în memoria colectivă, are adeseori un impact mai profund decât faptul originar.

Mihai a adoptat două tactici ale politicii sale în Transilvania. În prima fază s-a considerat pe sine ca loțuitor al împăratului Rudolf al II-lea, consilier și căpitan general al oștilor imperiale. Solii străini sosiți în anturajul său îi fac însă caracterizări ostile, având ca laitmotiv acuzații de complicitate, intenția de a păstra Ardealul pentru sine, tratative secrete cu turcii. Un delator veninos și implacabil s-a dovedit de la început a fi generalul Basta. Învinuiri și calomnii se abăteau asupra domnului, atât dinspre Polonia, cât și dinspre ierarhia catolică, care nu se împăcau cu înlăturarea cardinalului Báthory. Era învinuit, totodată, de izbucnirea rășcoalelor țărănești, deși Mihai nu le-a încurajat. Situația creată lasă impresia că Mihai nu a fost suficient de informat, de prudent și de activ în combaterea atmosferei ostile create în jurul lui.

La cea de a doua fază Mihai a trecut de prin februarie - martie 1600, când alimentează el însuși suspiciunile colportate de către adversarii săi. El pretinde imperialilor să-i acorde autoritate exclusivă asupra Transilvaniei. Cererile sale repetate de subsidii bănești au indispus Curtea imperială, iar unele ieșiri împotriva împăratului, rostite în prezența trimișilor acestuia, i-au făcut mult rău. Faptul că a acționat decis pentru a-și promova interesele, neglijând realitatea că Habsburgii - cu toate meandrele politicii lor - îi erau unicul sprijin în fața acumulării de tot mai implacabile dușmăni interne și externe, a amplificat efectele defavorabile. Cu toate insistențele sale și în pofida logicii politice de care dădea dovadă - ceea ce ar fi trebuit să fie un serios prilej de reflecție - împăratul nu i-a recunoscut decât în septembrie 1601 un titlu de drept asupra Transilvaniei, printr-un act formal de investitură, de care domnul român nici nu a mai apucat să afle. Mihai însă și-a acordat singur - ceea ce îl impune cu atât mai mult respectului nostru - prerogativele politice la care considera că are dreptul, în temeiul faptelor sale de arme și al serviciilor aduse creștinătății pe frontul antiotoman și al Unirii Țărilor Române. Gesturile sale culminează în actul din 27 iulie 1600, când se intitulează domn al celor trei Țări Române, act întărit cu stema sigilară care reunea, într-o nouă concepție heraldică, simbolurile Provinciilor românești¹.

După patru secole, Mihai Viteazu se definește, ca personalitate, prin imaginea pe care i-a făurit-o posteritatea, în temeiul ecourilor amplificate de timp, ale acțiunilor sale. Aceasta înseamnă o dimensiune durabilă, poate într-o anumită perspectivă mai profundă și mai plină de adevăr decât cea autentică a faptului originar. Figura lui Mihai Viteazu a fost inspiratoarea unui crez într-o mare idee colectivă, amplificat peste

¹ I. S. Nistor, Prima stemă a României Unite - emblema, sigiliu a lui Mihai Viteazul, *Stema României. Istoria unui simbol. Studiu critic*, Cluj-Napoca, Editura Studia 2003, p. 43-98.

veacuri, în care s-a întrupat măreția veritabilă a destinului românesc, care s-a împlinit plenar prin permanenta lucrare a timpului istoric.

Autorul se oprește apoi la *Un episod din războiul de 30 de ani*, când Principatul autonom al Transilvaniei a participat, între anii 1619 - 1622, sub conducerea lui Gabriel Bethlen, la război împotriva Imperiului german, reușind să reunifice provinciile coroanei ungare care, după Mohács, ajunseră sub Habsburgi. Bethlen a obținut chiar titlul de rege al Ungariei - ales dar nu și încoronat - iar armata lui și a aliaților săi protestanți a ocupat Bratislava și a înaintat spre Viena. Este un moment concludent pentru rolul Transilvaniei în secolul XVII, în acel context îndeplinind rolul de „placă turnantă” a evenimentelor internaționale din Europa Centrală.

Capitolul III cuprinde o seamă de teme grupate sugestiv sub genericul *Repere ale modernizării în secolele XVIII - XIX*, precum: secolul „luminilor”, cadrul european al Revoluției de la 1848, procesul de modernizare și evoluția democrației în centrul și sud-estul Europei între 1850 - 1914.

Capitolul următor grupează, sub formularea *Confesiune, cultură, naționalitate*, o problematică de cea mai mare importanță și actualitate, în bună parte inedită, acum expusă și asumată în mod deschis. Prima chestiune este pusă cât se poate de concludent: *Greco-catolicism și luminism*. Autorul amintește promovarea unilaterală, forțată, de către regimul comunist, a opțiunii necondiționat laicizante asupra istoriei culturii, ceea ce însemna reducerea la minimum a contribuției credinței și a Bisericilor la progresul spiritualității românești. S-a adăugat, cu deosebire prin anii 1960-1970, exagerarea până la neverosimil a ideii, corecte în principiu, a unității spirituale a neamului. Aceste „indicații” urmăreau însă accentuarea ostracizării care lovește Biserica Română Unită cu Roma Greco-Catolică și anularea posibilității de a scrie obiectiv despre rolul ei istoric.

Deși reclusiunea Bisericii Greco-Catolice a încetat în 1989, unele urmări persistă, cu efect deformativ, în planul discuțiilor teoretice. Între acestea, și concepția că învățații ardeleni, ridicați din rândurile acestei Biserici, au avut mai mult meritul de a fi înregistrat ideile Aufklärungului iozefin sau ale unor curente din interiorul catolicismului și de a le fi transmis mediului intelectual românesc în curs de formare. Acad. Camil Mureșanu ține să corecteze acest model interpretativ, arătând că Luminismul a fost un curent în cel mai bun caz deist, uneori cu interferențe materialiste și ateiste; între acestea și gândirea religioasă a existat o distanță, mergând adeseori până a se manifesta ca o ostilitate declarată. Pe de altă parte, Luminismul a fost un curent nou non-istoric și cosmopolit, pe când sistemul de idei al transilvănenilor era istoric și național. Aceste deosebiri nu pot fi escamotate, iar punerea semnului egalității între conceptele luministe și cele ale Școlii Ardelene este un demers care trebuie făcut cu prudență și mai multă nuanțare.

Unirea religioasă din 1698 - 1701 a fost pentru inițiatori o cale de ridicare a poporului român din Transilvania din starea lui de înapoiere și obidire. Atitudinea înflăcărată a lui Inocențiu Micu nu se baza atât pe pilde din cărți, ci pe cunoașterea directă a situației grele a românilor și a preoților lor, cauzele ei și măsurile prin care ar fi putut fi înlăturată. Așadar, ideile reformatoare ale românilor ardeleni din veacul al

XVIII-lea și-au avut temelia în cunoașterea directă a stării grele a propriului popor, însoțită de sentimentul firesc pe care concepția de credință și de viață a Bisericii Greco-Catolice îl insuflă credincioșilor săi, de a se apleca asupra tuturor celor aflați în suferință. Era, desigur, un imperativ al Bisericii dintotdeauna; dar revirimentul de credință și de educație teologică pe care l-a adus cu sine Unirea religioasă a putut contribui la întărirea conștiinței acestei misiuni a Bisericii în lume.

O atenție deosebită este acordată *Școlii Ardelene*, apreciată de autor a fi fost „un fenomen complex, cu origini și cu reverberații multiple: sociale, politice, culturale românești și europene” despre care s-au scris, vreme de peste două veacuri, atâtea catagrafieri și exegeze. În jurul acestei probleme se poartă până astăzi discuții marcate de prejudecăți și exclusivisme confesionale, care ar fi trebuit demult părăsite. Unirea religioasă care se menține de 300 de ani a devenit o realitate în istoria și în viața poporului român. Este, de aceea, cu totul lipsit de sens să se mai revină la originile sale, căutându-se motive de incriminare.

Este de netăgăduit faptul că actul de la 1700 a avut cu precădere o motivație social-politică - dorința prelaților români ardeleni de a-și îmbunătăți condiția existenței, ridicând-o pe cât posibil și pe aceea a enoriașilor, în cadrul sistemului ordinelor și stărilor privilegiate și al grupurilor sociale „tolerate” și oprimate, care funcționau atunci în Transilvania, dezavantajându-i pe români și Biserica lor.

Soluția pe care sacerdoții români au ales-o, în contextul puținelor posibilități existente, a fost Unirea religioasă cu Biserica Romei, în anumite condiții: acceptarea a patru puncte dogmatice, dar cu păstrarea ritului oriental. Adeziunea religioasă, asumată în deplină înțelegere și convingere, s-a consolidat în conștiința cam a jumătate dintre românii ardeleni, rămânând fermă până astăzi printre aceia - nu prea mulți - care au supraviețuit persecuției declanșate în 1948. Încet, încet, pe măsură ce efectele ateismului comunist și ale exclusivismului intolerant se diminuează, iar situația în țară evoluează spre normalitate, Biserica Greco-Catolică începe să-și dobândească locul cuvenit în viața publică românească. În această privință trebuie luate în considerare cel puțin trei merite de seamă: integrarea în spiritualitatea europeană, contribuțiile majore la făurirea culturii naționale și rezistența consecventă în fața agresiunii regimului comunist.

Autorul dezvoltă apoi, spre a le pune mai bine în relief, *consecințele binefăcătoare pe plan cultural ale activității cărțurilor pregătite în instituțiile greco-catolice*: o elevată instrucțiune a clerului, asigurată în mari centre ale culturii umaniste din Europa, precum Roma și Viena, concomitent cu înființarea de școli confesionale elementare, medii, dar și de învățământ superior - la Blaj funcționând singura instituție de învățământ superior din toată întinderea teritoriului românesc. Dar, ceea ce se crezuse a fi o măsură pentru favorizarea clerului unit s-a dovedit a avea efecte nebănuite, de o însemnătate capitală pentru poporul român: lărgirea pregătirii și orizontului de cultură și, fundamentarea, pe bază de largă informare științifică la nivelul vremii, a teoriilor cu privire la originea daco-romană a poporului român, la latinitatea limbii sale, unitatea și continuitatea sa de locuire pe aceeași vatră.

La fel ca Unirea religioasă de la 1700, această „Școală” culturală a însemnat, ca instituție fundamentală, un act politic revendicativ de drepturi sociale și naționale. Corifeii Școlii Ardelene au pus accentul pe acțiunea de pedagogie națională, de exprimare a imperativelor momentului, pe care poporul român era chemat să le înțeleagă, în semnificațiile lor indicative de destin. În interpretările succesive care s-au dat activității Școlii Ardelene s-a căutat, mai ales după 1948, de a elimina atât importanța, cât și apartenența ei la Biserica Unită. A rezultat astfel o istorie „inversată” a Școlii Ardelene, în care factorul confesional-cultural catolic a fost mult minimalizat, dacă nu chiar eliminat cu totul. Acad. Camil Mureșanu operează largi și amănunțite disocieri care pun în relief întregul arsenal al denaturării și mistificării. Se precizează că elanul cultural-politic din răsăritul continentului nu s-a sprijinit atât pe raționalismul și anticlericalismul operelor „de vârf” din producția occidentală, ci s-a sprijinit pe istorie, de unde a adunat exemplele de virtute civică și politică ale vechilor romani. Pe filonul romanității românilor, aceste nobile calități puteau fi opuse cu succes nobleței feudale, de dată mai recentă și de origine discutabilă, în care ascensiunea pleacă adesea de la un act de forță brutală.

Exponenții Școlii Ardelene au afirmat o arzătoare mândrie de neam, pe care au apărat-o energic apelând, atunci când a fost nevoie, la ascuțitul polemicii mai sistematică încă decât fuseseră izbucnirile indignate ale cronicarilor. În acest sens Samuil Micu scria lapidar: „Cu adevărat, din sânge roman a să naște, mult iaste!” Coriferii Școlii Ardelene erau niște „croniști” *avant-la-lettre*, ei sunt niște *iluminați*, dar în alt sens decât în cel al afinităților cu Luminismul. Proclamarea unei origini ilustre mai era în secolul XVIII o reminiscență din mentalitatea feudală, invocată în mare parte din straturile superioare și mijlocii ale societății europene. Români ardeleni s-au integrat astfel într-o mentalitate curentă, ce furnizează și un instrument al revendicării de drepturi egale. Conștiința descendenței latine dobânda la ei sentimentul unei participări mistice la măreția Romei.

Rămâne întrebarea finală: ce a fost, în fond, Școala Ardeleană? Autorul răspunde că între universal și național cărturarii ardeleni au adoptat o cale de mijloc, evitând „teze” preconcepute. Aflați la interferența a două orizonturi spirituale: unul luminist-deist, non-istorist, așadar raționalist și cosmopolit, iar altul era cel care iradia din cercul spiritual al Blajului și Oradiei - clerical-dogmatic, istorist și național. În fond ideile reformatoare ale învățaților ardeleni din secolul XVIII și-au avut sorginea în conștientizarea stării generale a poporului. Gruparea cea mai erudită pe care a avut-o Transilvania până în acel moment, cunosătoarea a stărilor de lucruri din Europa, era șocată și revoltată de situația social-economică a populației românești, ajunsă în cel mai accentuat grad de oprimare.

Problema rolului pregătirii teologice în formarea intelectualității românești din Transilvania este înfățișată pentru a sublinia condițiile în care apare și se formează intelectualitatea românească din Transilvania. Vreme îndelungată, aproape singura treaptă intelectuală până la care românii ardeleni au putut accede a fost cea preoțească. Privit într-o perspectivă istorică generală, faptul în sine nu are ceva deosebit, întrucât se știe că în toată Europa medievală, Biserica și cultura teologică au reprezentat domeniul atât de

important al culturii. Ceea ce constituie însă la românii transilvăneni un caz particular al problemei este numărul foarte redus al celor care avea acces chiar și numai la modesta condiție a preoției, iar pregătirea teologică era și ea cât se poate de sumară, astfel încât cu greu se putea vorbi de formarea, în acest fel, a unei pături care să se poată numi „intelectualitate”. Cu toate acestea, în preoțimea română și în gradul ei de cultură, atâta câtă era, au încolțit germenii viitoare ridicări prin cultură a poporului român, coordonată absolut necesară a demarării luptei pentru emanciparea națională.

Situația a cunoscut o schimbare notabilă începând cu secolul XVIII, când unirea religioasă cu Biserica Romei a creat șansa pentru o parte din românii ardeleni de a-și apropia nu numai o formare teologică temeinică, la nivelul exigențelor vremii, dar și acele cunoștințe întinse de istorie și filologie care au constituit argumentele de bază ale originii și continuității poporului român, temeiuri ale dezvoltării conștiinței sale naționale moderne și ale luptei sale sistematice, programatice, pentru drepturi sociale, politice și naționale. Fenomenul a fost favorizat de propensiunea societății europene în favoarea factorului cultural și al instrucțiunii lărgite, la care se adaugă vizibila sensibilizare a autorităților habsburgice, chiar până la tronul imperial, pentru idei de reforme parțiale, între care intrau și cele din domeniul cultural și social.

Generația Școlii Ardelene (1780-1820) a constituit întâia intelectualitate românească veritabilă din Transilvania. Ea a fost urmată de un corp profesional bine conturat, de generația premergătoare Revoluției de la 1848, care și-a asumat rolul de căpetenie în conducerea mișcării politice pe teme naționale.

O mutație în ceea ce privește formarea cărturarilor apare la generația prepașoptistă, ce începe a număra în rândurile sale câțiva profesori și juriști, care însă și ei au la bază tot studiile teologice. Îi putem aminti aici pe Timotei Cipariu, Simion Bărnuțiu, George Barițiu, Andrei și Iacob Mureșianu, Al. Papiu-Ilarian, Ioan cavaler de Pușcariu.

Procesul istoric respectiv a dobândit însă și o altă perspectivă și dimensiune. Teologia a însemnat pentru mii de tineri proveniți din straturile țărănești șansa ascensiunii lor sociale. Înființarea preparandiilor a adăugat acesteia și pregătirea pentru cariera de învățător. Întrucât ascensiunea socială a acestor tineri spre noi trepte sau îndreptarea spre noi profesii a rămas staționară, în absența mai ales a condițiilor materiale, acest fapt a avut alte consecințe. A apărut fenomenul căsătoriilor, în număr foarte mare, în interiorul tagmei preoțești. Astfel, preoții și fiii lor se căsătoreau, cel mai frecvent, cu fiice de preoți. Acest lucru a condus la consolidarea socială, materială și numerică a categoriei intelectuale preoțești. Îndreptarea preferențială a fiilor de preoți către teologie, cu intenția de a urma tatălui ca titluri în parohie, subliniază o dată în plus, aspectele desfășurării fenomenului.

Academicianul Camil Mureșanu urmărește acest proces socio-cultural pe etape. Cam din jurul anului 1860, tagma preoțească va constata însă că rolul ei precumpănitor de până atunci se diminuează. Ea va împărți cu alte profesii, cu studii superioare, compunerea intelectualității ardeleni. Se poate chiar vorbi, după 1880, de o retranșare a lor pe un plan secund ca pondere social-politică și culturală, în favoarea juriștilor, a profesorilor, medicilor și a altor profesii libere din sectorul economico-financiar.

Între factorii care au concurat la ascensiunea intelectualității românești pe bază ecleziastică au intervenit mai mulți factori obiectivi și extrinseci care au reasezat proporțiile între felurite categorii profesionale ale intelectualității, făcând să înceteze preeminența elementului clerical, se numără și evoluția sistemului politic al Imperiului german, de la absolutism la constituționalism. În prima fază, Biserica și membrii ei au avut, în mod firesc, un rol fruntaș în lupta politică și în promovarea culturii, deoarece clerului superior îi erau acordate unele prerogative de excepție, iar membrii săi, chiar atunci când se expuneau mai cu îndrăzneală pentru cauza națională, erau mai feriți de rigorile legii și ale arbitrajului puterii. În faza a doua, cea a constituționalismului, condițiile vieții politice se schimbă. Politica înregistrează acum disputele din jurul proprietății funciare - ca urmare a desființării posesiunii de tip feudal și a instituirii proprietății de tip capitalist, a emancipării șerbilor și a trecerii la masive lucrări de hotărnicie și cadastru - și a circulației proprietăților imobiliare. În planul vieții politice se instituie, deși cu numeroase curențe, un sistem electoral, în care clerul nu se mai poate implica direct. Programele politice se susțin acum în parlament, în adunări electorale, în presă - forme de activitate ce pretindeau o altă pregătire și profesiune, în special pe cea juridică.

Prin urmare, conștiința națională și Revoluția de la 1848 au fost pregătite, în principal, de către preoțime (să rememorăm versul lui Andrei Mureșanu, „Preoți cu crucea-n frunte”), pe când Partidul Național, mișcarea memorandistă și Unirea din 1918 au fost în primul rând opera juriștilor, secondați eficient de profesori, de elemente bancare și de preoțime. A trebuit să treacă mai multă vreme decât dincolo de Carpați pentru ca ardelenii să pășească spre a-și forma și ceea ce cheamă o „intelectualitate tehnică”².

Autorul conchide că pregătirea teologică a dat intelectualității românești transilvănene un anume stil de gândire, caracterizat prin rigoare logică, prin rețineri în fața efuziunilor imaginative. Ardelenii n-au fost mari romantici, lirismul nu i-a caracterizat, universul lor sentimental fiind disputat de o gândire ordonată. De aceea ardeleanul are o tendință, ce duce uneori până la rigiditatea incomodă, înspre respectul legilor civile și morale, ceea ce înaintea unora îl face ușor respectat, iar în fața altora ușor nesuferit.

Situația Bisericii Unite cu Roma Greco-Catolică cunoaște în perioada dualismului austro-ungar (1867-1918) o seamă de frământări, autorul insistând la *Unele frământări în Biserica Unită în anii primului război mondial*. În timpul desfășurării conflagrației mondiale s-a declanșat o perioadă de criză, manifestându-se cu putere aspirații și tendințe spre schimbare, ce se vor confirma prin transformările adânci petrecute în anii următori încheierii sale.

Nici insula de echilibru și de pace spirituală care era Biserica Unită din Transilvania nu s-a putut sustrage de sub efectele zguduitoare ale evenimentului. S-au

² I. S. Nistor, *Istoria învățământului tehnic din Cluj-Napoca*. Ediția a II-a revăzută și completată. Cluj-Napoca 2004. Autorul tratează evoluția de ansamblu a întregului învățământ tehnic românesc până în anul 1940.

înmulțit urmările directe ale suspiciunii autorităților statului austro-ungar față de ea, ca și față de toți românii din monarhie, îndeosebi după intrarea României în război pentru eliberarea Transilvaniei. Evacuarea intempestivă a Mitropoliei de la Blaj la Oradea, de unde a revenit la reședința tradițională după aproape un an, înăsprirea cenzurii și a altor restricții în activitate, sporirea presiunilor spre a o determina să se desolidarizeze de cauza națională românească nu au putut fi ocolite decât cu multe greutate și riscuri.

Împrejurările tulburi amintite au creat o anumită carență de autoritate și de coeziune, manifestându-se nemulțumiri, critici și cerințe de reforme în organizarea Bisericii. Asemenea probleme au mai fost puse și înainte, dar acum ele au luat un caracter de campanie. Acestor opinii li s-a făcut publicitate în coloanele ziarului oficial *Unirea* și au fost sprijinite atât de către personalități de frunte, cât și de cercuri largi ale preoțimii provinciale.

O chestiune care a suscitât interesul cercurilor ecleziastice a fost reforma consistoriilor, susținută prin întinse articole de fond (*Unirea*, nr. din 29 și 30 iunie 1917). Se face constatarea că în Biserica Unită nu s-a discutat niciodată sistematic această problemă, ceea ce anunța intenția unei dezbateri tranșante, argumentându-se că nu există un control public, un for de apel, care să aprobe sau să dezaprobe și să tragă la răspundere organele executive bisericești (consistoriul fiind organul administrativ și disciplinar în conducerea Bisericii). Misiunea aceasta ar fi trebuit să o îndeplinească un for bisericesc autonom, de mult așteptat atât de preoți cât și de mireni. Disputa a fost declanșată de o altă circumstanță care a precipitat lucrurile. Guvernul unguresc pregătea un proiect de lege pentru autonomia distinctă a Bisericii Catolice, în prevederile căruia Biserica Unită nu ocupa o poziție distinctă. Prin urmare se afirma că dacă autonomia distinctă a Bisericii Greco-Catolice nu va putea fi obținută, în schimb reforma consistoriilor - care însemna tot un pas în direcția unei autonomii interne largite - era realizabilă printr-o acțiune proprie a Bisericii.

Această reformă ar fi trebuit, în primul rând, să transforme statutul consistoriului, dintr-un organ pur consultativ, de concluziile căruia episcopul ținea seama numai după cum considera el potrivit, într-un organ „constituțional” bisericesc, ale cărui hotărâri să fie obligatorii pentru episcop, chiar și atunci când acesta ar fi fost, eventual, contrar opiniilor sale.

Al doilea punct al reformei preconizate avea în vedere modul de constituire a consistoriilor. Acesta ar trebui modificat, deoarece ponderea crescută a hotărârilor lor, impunea, în mod logic, întărirea caracterului lor reprezentativ. În forma de atunci, consistoriul se compunea din canonici și din așa-numiții asesori consistoriali, ambele categorii fiind numite sau invitate de episcop să asume demnitatea respectivă, fără ca acesta să fie obligat să se consulte cu cineva asupra persoanelor care le compuneau. De aceea, consistoriile apăreau ca o instituție formală, toate deciziile revenind, în ultimă instanță, episcopului, respective mitropolitului. Aceasta în pofida faptului că la Blaj fusese proclamat, se pare pe timpul mitropolitului Ioan Vancea, un „constituționalism bisericesc”, ceea ce presupunea o mai largă competență a consistoriului de a se pronunța. Măsura s-a dovedit însă ineficientă, câtă vreme modul de numire a

membrilor acestui corp rămăsese pe mai departe la latitudinea exclusivă a mitropolitului.

Articolul de presă amintit invocă dezideratul celui de al doilea aspect al reformei, în cuvinte neobișnuit de severe: „Vrem să ieșim din atmosfera aceasta astmatică de birocratism, să vedem avânt, întinerire, dar și pricepere de muncă pe toate terenurile”. Ceea ce atrage în mod deosebit atenția este și faptul că „Unirea” - un organ de presă oficial, care îndeobște era considerat, și ar fi trebuit să fie, moderat și conformist - invocă drept argumente în această cauză spiritul reformist general, laic, al veacului, determinat, desigur, și de reconsiderările masive cauzate de război: „Pentru asigurarea unui viitor, azi neamurile aplică mijloace noi și își creează instituții noi”. În concluzie, se preconizează ca în consistorii să fie reprezentate pe viitor toate interesele „în mod vrednic”, iar pentru aceasta corpul asesoriilor consistoriale să fie ales de către cler, de instituții culturale, de mireni, să aibă un mandat temporar și să fie răspunzător față de cei care l-au ales.

În analiza pe care autorul o face acestei probleme, ridicată dintr-o dată și cu atâtă forță, invocă și un alt articol (*Unirea*, nr. 38 din 7 iulie din 1917) intitulat *La reforma consistoriului*, semnat sub formula anonimă „Un preot de la sate”. Acesta atacă problema atribuirii parohiilor, afirmând că acele bune se conferă pe sub mână, și numai cele slabe se publică pentru concurs. Cere ca la atribuirea tuturor parohiilor vacante să participe reprezentanți aleși ai clerului, pentru ca procedura să fie corectă. În ceea ce-i privește pe asesorii consistoriali, se cere ca instituția acestora să fie desființată, întrucât ei s-au dovedit „incompetenți, neinformați și inactivi”. Limbajul articolului atinge violența atunci când afirmă, criticând activitatea asesoriilor, că „seminarul arhidiecezan rămâne pușcăria de lângă sfânta catedrală”. Anonimul autor al articolului plusează ireverențios: „Nu-i destul să ai șase clase aici și șase ani la Roma, mai trebuie și calități personale probate”.

Articolul a stârnit, cum era și firesc, resentimente în cercurile bisericești, de aceea redacția ziarului *Unirea* a încercat o explicație, din care însă rezultă mai degrabă susținerea ideii reformei. Pentru clarificarea problemei intervine cunoscutul istoric Zenovie Pâclișanu cu un studiu documentat cu titlul *Consistoarele noastre în lumina istoriei* (*Unirea*, nr. XXVIII, 68 și 69 din 1917), din cuprinsul căruia putem conchide că reputatul cărturar a fost printre inițiatorii ideii de reformă. Studiul său demonstrează că în Biserica Unită a avut loc, cu începere din secolul al XVIII-lea, un proces lent de restrângere a competenței organelor consultative de pe lângă episcopi și o creștere a autorității exclusive a acestora din urmă. Pâclișanu propune să se găsească mijlocul de a se da și clerului „din afară” rolul cuvenit în conducerea eparhiilor, consistoriul urmând să fie format în proporție de 1/3 din asesori cu mandat limitat în timp, aleși de cler în sinodul diecezan. S-a relevat și faptul că sinoadele diecezane se țin prea rar și se preconizează ca, în compunerea sa completă, cu membri numiți și membri aleși, consistoriul să aibă competențe mai largi, inclusiv pe acelea de a se pronunța în alegerile de protopopi, parohi, și în anumite procese ecleziastice, având a-și ține ședințele lunar, sau cel mai târziu la două luni odată.

Față de cele de mai sus ne îngăduim a spune că, la fel ca la 1848, în condițiile unor evenimente politico-sociale de proporții, în care se confruntă aspirații de rezolvare democratică a problemelor și ofensiva obstinată a forțelor oprimate, acest lucru modifică relațiile obișnuite din interiorul societății și a instituțiilor, iar climatul devine mult denaturat. Este prilejul pentru forțele reformatoare să se grupeze și să elaboreze materiale de analiză lucidă și programe îndrăznețe, văzute ca singurul mijloc salvator dintr-o situație fără ieșire.

Atmosfera de criză din Biserica Unită, prezentată acum de către acad. Camil Mureșanu, într-un elaborat remarcabil, arată că deși în această Biserică erau respectate tradițiile și normele sale consacrate, atunci când a trecut, în unele etape ale istoriei, prin momente de mare rigiditate, generatoare de proteste și frământări, ea n-a fost totuși închisă pentru critici și dezbateri, n-a fost lipsită de receptivitate față de apelurile la înnoire. Această deschidere spre reforme, spre modernizare a putut avea loc și ca urmare a creșterii calității intelectual-profesionale a clerului însuși, secondată de dezvoltarea, cam de prin 1880-1890 a unei intelectualități laice unite de înaltă ținută, care și-a afirmat competențele și talentele în multiple direcții. Ideile de înnoire aveau o dezvoltare paralelă cu marea cale a înnoirii naționale românești, ce avea să fie consfințită prin actul Unirii politice din 1918.

O altă problemă tratată în cartea pe care o prezentăm, făcând parte din segmentul atât de bine configurat al vieții spirituale din Transilvania, este *Propaganda pentru suprimarea Bisericii Greco-Catolice în anii 1945 - 1948*. Problemele acestei teme pot fi cu greu elucidate, până nu vor fi scoase la lumină documentele provenite de la instituțiile statului, dacă acest lucru se va întâmpla vreodată, dacă nu cumva documentele în cauză au fost deja distruse. În lipsa acestora, cercetarea actuală se vede restrânsă la informațiile tendențioase, compuse de oficialitate pentru înșelarea opiniei publice, și la deducții rezultate din citirea acestora printre rânduri.

După preluarea puterii de către Partidul Comunist, toate știrile erau strict controlate, ceea ce atunci opinia publică a sesizat mai puțin. La începutul anului 1945 apar în presă atacuri împotriva „catolicismului latifundiar și încărcat de privilegii, în dauna oropsitului neam schismatic de valahi”. Catolicii sunt prezentați ca „beneficiarii acestui nazism milenar”, dar noul regim democratic va aduce „o egalitate sinceră” în situația materială a confesiunilor. (*Telegraful român*, nr. 1 din 1945, p. 3).

Propaganda pregătitoare a loviturii împotriva Bisericii Unite a continuat cu insistență prin două proceduri corelate: pe de o parte declarații elogioase la adresa URSS, prin care se sublinia unitatea de credință religioasă între poporul român și marele popor rus, iar pe de altă parte au fost intensificate atacurile frontale la adresa Sfântului Scaun și a Bisericii Unite. Radio Moscova a îndreptat o filipică împotriva Vaticanului, pentru atitudinea lui profascistă și pentru faptul că în sânul lui se pun la cale toate acțiunile contrare spiritului democratic. Iată și un alt exemplu: „Uniții (...) au pierdut forța armată (?). Le-a rămas numai veninul minciunii. Dar va veni vremea când nu-l vor avea nici pe acela. Căci neamul acesta blând și omenos nu va putea răbda multă vreme astfel de simbriași în sânul lui (...). Îi va lepăda de la sine și se va aduna într-o singură turmă sub cupola de lumină și adevăr a Bisericii Ortodoxe Române.

Secura e la rădăcină ca să curețe poporul românesc de vâscul străin ce-i falsifică sufletul”. (*Telegraful român*, nr. 7 din 11 februarie 1945, p. 1).

În continuare s-a publicat, în martie 1945, un lung șir de atacuri împotriva Bisericii Greco-Catolice, toate prevestind trecerea la acțiuni dure în scop distructiv. În mod surprinzător însă, urmează o perioadă cam de doi ani în care lucrurile păreau a se liniști. O explicație ar fi aceea că întreaga acțiune era gândită și ordonată de la Moscova, care le organiza în diferite locuri. În principal, acțiunea de suprimare a greco-catolicismului a avut două obiective: Biserica ucrainiană și Biserica românească din Ardeal. Propaganda moscovită și acțiunile strategilor de la Kremlin s-au concentrat spre a da prima lovitură în Ucraina de Vest. Agresiunea împotriva uniților ucrainieni trebuia săvârșită neapărat în 1946, fiindcă atunci se împlineau 350 de ani de la Unirea religioasă de la Brest.

Este concludentă urmărirea scenariului după care a decurs suprimarea Bisericii Unite Ucrainiene. La 20 februarie 1946, un grup de clerici din rândurile acesteia (sau prețiși astfel) au prezentat Mitropoliei Kievului un act prin care se exprima dorința întoarcerii la ortodoxie. Dându-se curs neîntârziat acestei „dorințe”, în zilele de 8-10 martie s-a organizat la Lvov (Lemberg) un mare sobor care a hotărât să-i reprimească întru credința pravoslavnică pe frații ce rătăceau de 350 de ani în bezna catolicismului. Hotărârea soborului improvizat a fost acceptată de îndată, iar guvernul sovietic al Ucrainei a adoptat urgent măsurile administrative cerute de împrejurări.

Evenimentul este reflectat într-un articol în care se exprimă încrederea că și poporul nostru va avea parte „de o asemenea bucurie (...), chiar dacă ar fi să așteptăm până la 7 octombrie 1948, când se împlinesc 250 de ani de la actul unirii de la Bălgrad”. Se poate limpede observa că succesiunea evenimentelor din Ucraina va sta la baza scenariului ce avea să fie jucat în Transilvania între octombrie - decembrie 1948 și pe care articolul de mai sus îl prezintă fără nici o jenă. Lucrurile s-au desfășurat întocmai, ca dovadă că acțiunea s-a făcut la ordinul Moscovei, după același plan coordonat de un centru unic.

Acad. Camil Mureșanu analizează atent derularea acțiunilor rău prevestitoare, între care modificarea legii cultelor ce institua obligativitatea inventarierii tuturor bunurilor mobile și imobile ce constituiau patrimoniul fiecărui cult. Ofensiva propriu-zisă a fost declanșată de mitropolitul Nicolae Bălan, prin cuvântarea rostită la Blaj, la centenarul Revoluției de la 1848. Mitropolitul a vorbit aici în termeni categorici de necesitatea unității bisericești, declarând-o un imperativ al deplinei unități naționale. Discursul a fost încheiat cu chemarea: „Întoarceți-vă acasă!”, care avea să devină sloganul mereu repetat în acele luni de tristă aducere aminte, întreaga cuvântare fiind elogiată ca fiind „pe linia de cugetare și simțire a conducătorilor revoluționari de la 1848 și a zecilor de mii de țărani români” (*Telegraful român*, nr. 9-10 din 1948, p. 3-4).

Un discurs și mai categoric a rostit patriarhul Iustinian Marina, cu prilejul instalării sale în 6 iunie 1948. El a folosit un vocabular împrumutat integral din clișeele propagandei comuniste, vorbind de „ultimele zvârcoliri ale cezaro-papismului, instrument al noilor imperialiști, de a menține dezbinarea între frați, de a folosi clerul

Bisericii Greco-Catolice ca instrument de slujire a scopului lor de dominație” (*Telegraful român*, nr. 11-12 din 1948, p. 2).

Următorul moment a fost denunțarea Concordatului cu Roma, după care a urmat noua lege a cultelor, despre care ziarul citat scrie că n-a mai fost elaborată și promulgată în condiții umiltoare, ci în deplină libertate „față de o satrapie ca aceea a Vaticanului”. În fine, legea învățământului, în comentariul căreia aceeași foaie acceptă suprimarea școlilor confesionale, laicizarea învățământului, deplasarea accentului pe învățământul de tip practic, prin care se puneau limite celui teoretic, acuzat că ar fi fabricant de „ciupercărie intelectuală”, acceptându-se totodată încetarea predării religiei în școli.

Autorul cărții ține să precizeze că, prin analiza făcută, nu a dorit să acuze pe nimeni, vinovat fiind în primul rând regimul stalinist și acoliții săi de atunci din fruntea statului român. De aceea își exprimă convingerea că trebuie să depășim resentimentele acumulate în trecut, oricât de multe urme dureroase au lăsat acestea. Crezând în împlinirea dezideratului - legitim din punctul ei de vedere - al restabilirii unității religioase a românilor, ierarhia Bisericii Ortodoxe s-a complăcut în iluzia că întreaga acțiune se va desfășura fără frământări prea mari. Nu s-a așteptat la amploarea și la dârzenia rezistenței (arhierilor, preoților și credincioșilor) și nici la reacțiile de extremă brutalitate a autorităților statului. Ceea ce ar fi trebuit să fie solidaritatea creștină, i-a făcut pe ierarhii ortodocși să pășească împotriva unei Biserici creștine surori, ce a însemnat o mare eroare. Evoluția evenimentelor din octombrie-decembrie 1948 a avut semnificația cea mai gravă nu numai în tragedia Bisericii Greco-Catolice, ci în cumplita tragedie națională, care n-a lovit numai în victime ci, adeseori, și în executanți și beneficiari.

O altă temă discutată care decurge din problematica prezentată până acum, se referă la *naționalitate și apartenență confesională*, în care autorul demonstrează că atunci când, în interiorul Bisericii au apărut confesiunile, acestea nu s-au creat pe bază de deosebiri etnice bine definite. Dimpotrivă, nicăieri și niciodată confesiunea nu a apărut corelată cu factorul etnic, național. Aceasta întrucât credința este o atitudine spirituală care vizează transcendentul, vrea să instituie un dialog și o comunicare sufletească a omului cu Divinitatea. Alegerea acestei căi a credinței are un caracter liber, necondiționat, strict interior omului. Prin comparație, națiunea, naționalitatea sunt produse ale dezvoltării istorice concret-reale, au rădăcini biologice, economice, sociale, intelectuale. Oricât de sublim este în vremurile moderne sentimentul național, el exprimă apartenența individului la o comunitate de sorginte și de structură imanent-umană. Solidaritatea cu ea este legitimă, dar ea nu se confundă, nici nu se opune credinței, „fiindcă sunt categorii sufletești-mentale situate pe planuri diferite ale spiritualității”. Într-o societate bine întocmită, cultă, condusă de oameni conștiinți, nu se va pretinde niciodată cetățeanului loial (ba chiar nici unuia) să săvârșească ceva împotriva conștiinței sale de om al credinței. Ar fi un atentat nepermis la libertatea omului.

La fel, nici instituțiile bisericești nu se vor împotrivi simțirii naționale, și se vor feri să o jignească. Chiar dacă sunt diferite, națiunea și credința sunt categorii

coexistente, conciliabile, după cum o dovedește existența actuală a tuturor statelor civilizate și oprobiu cu care opinia publică acoperă excepțiile de la această regulă.

Așa stând lucrurile, se pune o întrebare esențială: ce se realizează prin sintagma „Biserică națională”, reclamată de Biserica Ortodoxă Română cu titlu de exclusivitate? Și - adăugăm noi - de ce se fac eforturi în această direcție tocmai în perioada în care Biserica Română Unită cu Roma Greco-Catolică revine în prim-planul vieții spirituale și face demersuri pentru a-și recupera lăcașurile de cult care i-au aparținut? Acad. Camil Mureșanu apreciază că expresia de „Biserică națională” este înainte de toate *fundamental* incorectă, deoarece, cum demonstrează toată istoria Bisericii Universale, nici o Biserică, nici o confesiune creștină, nu poate revendica altfel decât forțat epitetul de „națională”, de supremație pretinsă și afișată.

Pe de altă parte, această sintagmă este incorectă *din punct de vedere politic*, fiindcă nu toți românii sunt ortodocși. Majoritatea lor da, însă o parte sunt greco-catolici, romano-catolici și de alte confesiuni, în cazuri izolate. Dacă n-ar fi fost persecuția și ostracizarea din 1948, confesiunile neortodoxe în rândul etnicilor români ar putea însuma circa 15-20%. Oare românii de altă religie decât cea ortodoxă nu fac parte din comunitatea națională, fiindcă aparțin unor Biserici „ne-naționale”?

O altă întrebare se cuvine pusă: ce se urmărește? Obținerea doar a unei simple recunoașteri onorifice, neînsoțite de nici un privilegiu? Tare ar fi de mirare, întrucât ar fi absolut inutil! Este un truism faptul că prestigiul unei Biserici nu crește prin adaos de epitete ornamentale.

Autorul conchide, în această privință, că poți fi un bun fiu al oricărei confesiuni, indiferent de ce nație ești, tot așa cum poți fi un bun român indiferent cărei confesiuni îi aparții.

Cartea d-lui acad. Camil Mureșanu cuprinde, în continuare, o seamă de capitole de cea mai mare importanță referitoare la: *Transilvania la răscruce*, *Personalități istorice și culturale*, *Națiunea între declin și resurrecție* și *Dincolo de hotarul istoriei*.

Invitându-ne să intrăm în templul lui Ianus, autorul înfățișează sensibilității noastre o multitudine întreagă de secvențe din domeniul istoriei, culturii, vieții politice, militare, religioase etc., prezentate și interpretate într-o manieră inconfundabilă.

Lucrarea este și rămâne un model de exegeză competentă. Teme și domenii mult bătătorite de istorici sunt supuse acum unei disecări și analize aprofundate, autorul operând o nuanțare excepțional de concludentă, cu evidențierea graduală a semnificațiilor.

Textul lucrării relevă un demers interpretativ dezinvolt, indicând un fluid al continuității între istoriografia epocii de până la 1945-1948 și valul istoriografiei actuale, mai ales în ceea ce privește modul de abordare și interpretare a datelor factuale ale istoriei.

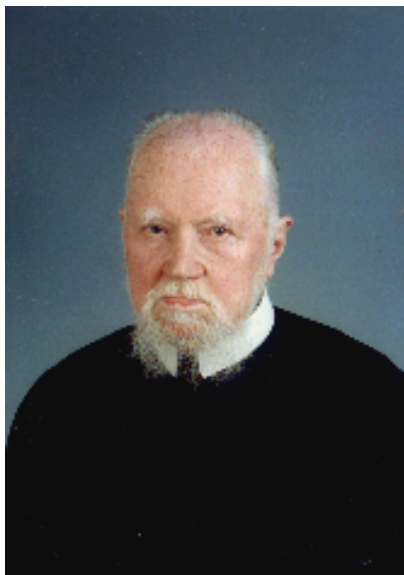
Dar poate că ceea ce atrage atenția cel mai mult sunt formulările din text, comparabile cu claritatea cristalului, dense în idei și lapidare, încrustate parcă în cremene. Arareori cercetătorul sau cititorul are ocazia de a lectura un asemenea elaborat.

IOAN SILVIU NISTOR

Complexitatea tematicii și nivelul elevat al discursului l-au îndemnat pe semnatarul acestor rânduri - care are bucuria să poată spune că a fost studentul, iar mai apoi colaboratorul magistrului - să opteze pentru o prezentare mai amplă, dat fiind și tirajul redus al cărții, în comparație cu valoarea ei excepțională. Am insistat mai mult asupra aspectelor ce se circumscriu profilului revistei care le găzduiește, acestea interesând în mod deosebit pe cititorii ei consecvenți.

Ioan Silviu NISTOR

IN MEMORIAM



PREOT DR. SILVESTRU AUGUSTIN PRUNDUȘ O.S.B.M. (1915-2004)

Nicolae GUDEA

S-a stins din viață la 25 septembrie 2004 una dintre personalitățile importante ale Bisericii Române Unite (Greco-Catolice). Când spun personalitate a Bisericii, nu mă gândesc atât la un personaj cu funcții în Biserică, ci mai degrabă la un personaj care, pe lângă calitatea de preot (de orice rang) și conducător al unei unități administrative, a fost teolog, om de știință, om de cultură și activist, care a atras după sine mulțime de credincioși prin propria lui forță de convingere și propria prestață. Din aceste puncte de vedere, personalitățile sunt foarte puține. Dar între ele, în Biserica Unită, se numără Silvestru Augustin Prunduș, preotul și confesorul, călugărul O.S.B.M. și conducătorul ordinului, conducătorul Bisericii într-o vreme de restriște, doctorul în teologie, omul de știință, personajul cu o vastă cultură și poliglotul.

S-a născut la 3 mai 1915 în satul Cășei, județul Cluj și a fost botezat cu numele de Augustin; a urmat studiile primare în sat, cele liceale - la Dej la liceul „Andrei

Mureșanu”, luându-și bacalaureatul în 1933; în același an a intrat la Academia Teologică din Cluj. Datorită calităților deosebite și sânguinței la învățătură, a fost trimis la studii la Roma la colegiul „De propaganda fide” (1935-1939); a locuit în colegiul „Pio Romeno”, donație a papei Pius al XII-lea pentru Biserica Română Unită. S-a specializat apoi la Institutul Pontifical Oriental, unde a obținut la 18 februarie 1943 titlul de doctor în științe bisericești orientale cu lucrarea *Introducerea limbii române în liturgie*.

În anul 1943 a revenit în țară (pe vremea aceea „țara” era încorporată în Ungaria ca urmare a Dictatului de la Viena). A fost încă din 1940 numit administrator sub-parohial la Aluniș (Huedin). În 1943 a fost numit și subnotar consistorial, apoi notar. Între anii 1945-1946 a fost profesor de religie la Liceul „Inocențiu Micu Klein” (singura școală românească funcțională în teritoriul ocupat). A fost preot la Biserica Piarștilor. După 1946 a devenit profesor la Academia Teologică Greco-Catolică din Cluj, catedra de tipic bisericesc și liturgică.

A urcat pe rând treptele ierarhiei clericale: în 1936 - lector, în 1937 - subdiacon, în 1938 - diacon, iar din decembrie 1938 - preot. La 21 noiembrie 1947, a intrat în ordinul monahal „Sfântul Vasile cel Mare”, primind numele de Silvestru. A urmat noviciatul la mănăstirea Bicsad. A fost înveșmântat în februarie 1948 și a depus voturile după 1 octombrie 1948 (la câteva zile după începutul distrugerii Bisericii Române Unite).

Odată cu începuturile lichidării sistematice a Bisericii Române Unite, prin alianța dintre Statul comunist și Biserica Ortodoxă Română, au început și necazurile părintelui Silvestru. Nici o clipă nu s-a gândit să-si părăsească credința în Biserica strămoșească. Din contră, niciodată nu a încetat să lupte pentru supraviețuirea ei. În toamna anului 1948 a luptat pe toate liniile pentru a împiedeca dezastrul, deplasându-se în parohii, elaborând circulare pentru preoți. Din acest moment, a intrat în conflict cu persecutorii, atât cei laici, cât și cei religioși. A fost denunțat și arestat la 3 ianuarie 1949 la Dej, fiind judecat și condamnat la Cluj, pentru ultraj, difuzare de manifeste și instigare. A trecut prin închisorile din Lugoj, Văcărești, Jilava și Aiud, dar a fost eliberat la 1 octombrie 1949. A refuzat rând pe rând ofertele oficialităților de Stat și ale Bisericii Ortodoxe de a funcționa în cadrul acesteia (profesor al Institutului Teologic din Oradea, episcop la Dunărea de Jos). Prin urmare a fost din nou arestat (căci continuase și activitatea clandestină) la 1 martie 1950 și trimis în lagărele de muncă de la canalul Dunăre - Marea Neagră, sectoarele Cernavodă și Capul Midia, fiind eliberat în 1953. A fost însă din nou arestat la puțină vreme și condamnat la doi ani închisoare. În anul 1957, i s-a oferit din nou un post de episcop ortodox (la Episcopia Clujului și Feleacului); a respins oferta însă. Puțin mai târziu i s-a propus deopotrivă funcția de episcop ortodox al Orădiei; a refuzat din nou. În 1959 a fost iar arestat și condamnat, ajungând astfel în lagărele de muncă forțată de la Brăila - Insula Mare, Deltă. A fost eliberat abia în anul 1964, când, în chip teoretic, în România au fost eliberați toți deținuții politici. În textul *Biserica întemnițată* (p. 365) se scrie că părintele Silvestru a avut domiciliu forțat în Bărăgan între 1964-1967. Această informație nu apare însă în nici una dintre biografiile publicate.

PREOT DR. SILVESTRU AUGUSTIN PRUNDUȘ O.S.B.M.

În răstimpul dintre perioadele de detenție și muncă forțată, a încercat fie să studieze (fîrește însă, nu a fost posibil), fie să lucreze (ceea ce era tot dificil cu dosarul pe care îl avea); a urmat un curs de tâmplărie și a fost angajat la Grădina Botanică din Cluj, apoi ca muncitor la întreprinderea „Feleacul”, unde a reușit „să avanseze” la funcția de arhivar; apoi a trecut ca funcționar la protopopiatul ortodox din Cluj și chiar „a promovat” ca bibliotecar al Episcopiei Ortodoxe de Cluj (aici fusese adus episcop un apostat greco-catolic, fost coleg de-al său - Teofil Herineanu); de la această instituție a fost pensionat în anul 1977.

Activitatea sa în cadrul Bisericii Greco-Catolice - intrată în clandestinitate după 1 decembrie 1948 - a fost permanentă: chiar și în închisori și lagăre a predicat și împărtășit; după 1964, a predicat în catacombe (pivnița secretă de pe strada Gheorghe Lazăr). Aici a botezat, a oficiat cununii, a spovedit și împărtășit; aici a adunat în jurul lui un grup destul de mare de intelectuali (cadre universitare, medici, profesori din învățământul mediu, studenți) penru care a devenit spiritual. A organizat cercuri de studii religioase; a condus exerciții spirituale pentru preoții clandestini; a preluat și condus studiile superioare teologice, așa-zisa Academie Teologică clandestină. Tot dănsului i se datorează școala de pregătire a tinerilor călugări bazilieni.

După arestarea episcopului dr. Iuliu Hossu (octombrie 1948) a făcut parte din triumviratul clandestin de conducere a Episcopiei de Cluj-Gherla (numit în literatura istorică “ternar”); la început a fost numit provicar general 1, apoi, după 1964, a ajuns vicar general și ordinarius (locțiitor de episcop); în anul 1978, ternarul s-a transformat în capitul (instituție deja “normală” a episcopiei); a renunțat la funcția de ordinarius în anul 1986.

În anul 1985, într-un context încă neelucidat de istorie, a oficiat prima înmormântare publică greco-catolică; cu acest prilej a “rupt” interdicția oficială (legală) care exista; după liturghia publică din 1956, aceasta a fost cea de-a doua manifestare publică a Bisericii în perioada persecuției; după această dată preoții greco-catolici au început să officieze în mod liber înmormântări, dar și alte mistere ale Bisericii.

Nu și-a pierdut nici o clipă încrederea în viitorul Bisericii Unite. A căutat soluții de salvare (unele bune, altele mai puțin bune) și s-a pregătit intens pe sine și pe alții pentru acest moment. Drumul acesta nu a fost liniar, ci a prezentat urcușuri și coborâșuri, uneori periculoase.

Cu eforturi deosebite a strâns în cămăruța sa de pe str. Gheorghe Lazăr și într-o pivniță aferentă bisericii-catacombă o bibliotecă importantă de istorie a patriei și a Bisericii Unite precum și o arhivă. Ambele aveau să servească Bisericii Unite în etapa de libertate pe care o visa mereu.

A ținut permanent legătura cu episcopii din închisori și lagăre, domiciliu forțate fie prin mesageri, fie făcându-le el însuși vizite (la Curtea de Argeș și la Căldărușeni); cu acest prilej l-a informat pe episcopul locului (dr. Iuliu Hossu) despre situația Bisericii și în special a Episcopiei de Cluj-Gherla. În anul 1981, a reușit să ajungă la Roma unde a prezentat papei Ioan Paul al II-lea situația reală a Bisericii Române Unite; în anul 1983 a participat la serbările de la Roma organizate cu prilejul beatificării Fericitului Ieremia Valahul.

Nu puțini au fost tinerii care, crescând în jurul lui, au ales fie calea preoției, fie cea a călugăriei; numeroși profesori, medici, ingineri au devenit astfel preoți clandestini; după 1987, activând în O.S.B.M., a putut să recruteze una sau două generații de tineri călugări pe care i-a trimis - pe unii încă înainte de 1989 - la Roma, pregătindu-i pentru epoca de refacere a Bisericii.

Sub influența ideologică a Conciliului Vatican II, la îndemnul episcopului dr. Iuliu Hossu a purtat de mai multe ori discuții cu persoane din conducerea Bisericii Ortodoxe Române în 1967 și 1969, în legătură cu soarta Bisericii Unite; din păcate toate au fost în zadar.

În interiorul Bisericii Unite clandestine, după 1964, a fost unul din membrii Comisiei pentru reforma liturgică; aceasta avea ca scop o traducere complet nouă a celor trei Sfinte Liturghii din ritul greco-catolic și clarificarea unor cuvinte sau expresii depășite.

În anul 1982, a aprobat și monitorizat deshumarea osemintelor episcopului dr. Iuliu Hossu din mormântul provizoriu și reînmormântarea într-un mormânt propriu; lucrurile au rămas așa cum le-a gândit - deși acțiunea a fost "cam" clandestină. Securitatea a reacționat; din acel moment mormântul a devenit loc de pelerinaj.

După 1989 a devenit unul din stâlpii pe care s-a refăcut Biserica Unită; activitatea lui a devenit foarte complexă și el a făcut față în ciuda vârstei; a fost membru în consistoriu (la Episcopie), profesor de teologie la Institutul Teologic Român Unit "Sfântul Ioan Evanghelistul" (reînființat și el în 1990), preot la "catacomba" care a funcționat neîntrerupt, celebrant la adunările în aer liber de lângă statuia lui Mathias Corvinus. Activitatea sa de conducător spiritual s-a intensificat. A început o intensă activitate publicistică, fie cu caracter educativ, fie istoric, fie apologetic (apărând Biserica de atacuri); a elaborat împreună cu prietenul său preotul Clemente Plăianu o serie de monografii în legătură cu probleme ale Bisericii Unitesau cu personalități din Biserică. A menținut viu prin scrierile sale spiritul de înaltă cultură și respect pentru cultură tradițională în Biserica Unită; a participat la numeroase manifestări culturale și științifice cu comunicări sau intervenții.

În anul 1992, pentru calitățile sale de organizator, a fost ales protoegumen al provinciei monahale "Sfinții Petru și Pavel" a ordinului Sfântul Vasile cel Mare (O.S.B.M.), funcție pe care a îndeplinit-o până în anul 2000; în această calitate a intensificat refacerea ordinului, a contribuit la ridicarea unor mănăstiri noi pentru călugări (Molișet, Prilog, Visuia, cele vechi fiind ocupate de ortodocși); a înființat o casă de editură a ordinului etc.

În anul 2002 a fost declarat cetățean de onoare al satului Cășei - locul său de naștere.

Biserica Greco-Catolică, Facultatea de Teologie Greco-Catolică a Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, credincioșii catacombei de pe str. Gh. Lazăr, copiii săi spirituali (între care cu onoare m-am numărat și eu) îi vor păstra neștearsă amintirea.

Cărți

- S. Aug. Prunduș
Biserica Română Unită - ieri și azi. Istorie și adevăr, Cluj-Napoca, Unitas 1991
- S. Aug. Prunduș - Cl. Plăianu
Cardinalul Alexandru Todea, Cluj-Napoca, Editura Gloria 1992
- S. Aug. Prunduș - Cl. Plăianu - Eug. Cucerzan
Denaturări grave privind istoria Bisericii Române Unite, Cluj-Napoca, Casa de editură "Viața Creștină" 1993
- S. Aug. Prunduș - Cl. Plăianu
Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite, Cluj-Napoca, Casa de editură "Viața Creștină" 1994
- S. Aug. Prunduș - Cl. Plăianu
Considerații asupra dialogului teologic internațional de la Balamand, Cluj-Napoca, Casa de editură "Viața Creștină" 1994
- S. Aug. Prunduș - Cl. Plăianu - Al. Nicula - I. M. Bota - I. Costan
Cardinalul Iuliu Hossu, Cluj Napoca, Editura "Unitas" 1995
- S. Aug. Prunduș - Cl. Plăianu
Canonul Nicolae Pura, Cluj-Napoca, Casa de editură "Viața Creștină" 1996
- S. Aug. Prunduș - Cl. Plăianu
Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii Române Unite; Cluj-Napoca, Casa de editură "Viața Creștină" 1996

Studii și articole

- S. Aug. Prunduș
Contribuții la istoria ordinului călugăresc "Sfântul Vasile cel Mare" din România. 1. Anul 1948, *Studia UBB Theologia Catholica* XLIV, 2, 1999, 13-22
- S. Aug. Prunduș - Cl. Plăianu
Martiri maramureșeni de peste Tisa. Preotul Laurențiu Marina, *Viața Creștină* nr. 13-14 (229), iulie 1999, 11
- S. Aug. Prunduș - Cl. Plăianu
Martiri maramureșeni de peste Tisa. Preotul Laurențiu Marina, *Viața Creștină* nr. 15 (227-228), august 1999, 6
- S. Aug. Prunduș
Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică în contextul zilelor noastre, *Viața Creștină* VII nr. 3 (145), 1996, 1
- S. Aug. Prunduș
Încă un martir (episcopul dr. Ioan Chertes), *Viața Creștină*, III nr.4 (50), februarie 1992, 1
- S. Aug. Prunduș
Mesaje de reconciliere spirituală, *Viața Creștină* III nr. 19 (65) octombrie 1992, 1-3
- S. Aug. Prunduș
Autolaude și provocări. I-II, *Viața Creștină*, II nr. 20 (66) octombrie 1992; 21 nr. 21 (67), noiembrie 1992, 1

- S. Aug. Prunduș
Ordinul bazilian azi, *Viața Creștină* VIII, nr. 24 (70), decembrie 1992, 4
- S. Aug. Prunduș
Conciliul Ecumenic Vatican II - Constituții. Decrete - Declarații, Ediție revizuită. Arhiepiscopia Romano-Catolică de București 2000, *Viața Creștină* nr. 15-16 (253-254), august 2000, 2 (prezentare)
- S. Aug. Prunduș
Corespondență (cu episcopul I. Ploscaru), *Caietele OBSS* II.1, 2001, 211-239
- S. Aug. Prunduș
Să privim mai atent sub vălul cucerniciei. Răspuns la un articol care nu trebuia scris, *Caietele OBBS* II.1, 2001, 115-134

Editor

- S. Aug. Prunduș
Șematism. Eparhia de Cluj-Gherla 1947, Cluj-Napoca 1996

Lucrări despre S. Aug. Prunduș

- Biserica întemnițată. România. 1944-1989*, București, Institutul Național pentru studiul totalitarismului 1998, 364-365
- Cl. Plăianu
Preotul dr. Silvestru Augustin Prunduș OSBM - octogenar, *Viața Creștină* serie nouă VI nr. 9 (127), 1995, 1, 4
- Ioan Pațiu
Evocare sau bilanț. Părintele S. Aug. Prunduș la 85 de ani, *Viața Creștină* nr. 9 (247) mai 2000, 3
- Codruța Știrban - M. Știrban
Din istoria Bisericii Române Unite, Satu Mare 2000, 300-303 (S. Aug. Prunduș)
- Fl. Crihălmeanu
Sufletul rezistenței greco-catolice din Cluj, *Viața Creștină* XV nr. 9, 2004, 4-5
- I. V. Botiza
Ieromonahul dr. S. Aug. Prunduș OSBM, *Viața Creștină* XV nr. 9, 2004, 8-9
- Al. Nicula
Ieromonah dr. S. Aug. Prunduș OSBM, *Viața Creștină* SN XV nr. 9, 2004, 8-9
- Tert. Langa
Părintele Prunduș nu a trecut în neființă, *Viața Creștină* serie nouă XV nr. 9, 2004, 10
- N. Gudea
Preotul dr. S. Aug. Prunduș între rescriptul împăratului Traian privind pe creștini și recomandarea generalului C. Ioana privind pe greco-catolici, *Studia UBB Theologia Catholica* XLIX.1, 2004, 317-322

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

- AAASH
Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest
- ActaMN
Acta Musei Napocensis, Cluj-Napoca
- ActaMP
Acta Musei Porolissensis, Zalău
- AJA
American Journal of Archaeology, New York
- ANRW
Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Tübingen
- Alba Regia
Alba Regia. Annales Musei Stephani Regis, Székesfehérvár
- Archaeus
Archaeus. Studii de istorie a religiilor, București
- ArhSofia
Arheologia, Sofia
- ArhVest
Arheološki Vestnik, Ljubljana
- Balcania
Balcania. Revue de l'Institut d'Études et Recherches Balcaniques, București
- BerRGK
Bericht der Römisch-Germanische Kommission der DAI, Frankfurt am Main
- BAR
British Archaeological Reports, Oxford
- BSN
Buletinul Societății Numismatice, București
- Byzantion
Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines, Bruxelles
- CIL
Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin
- Cultura Creștină
Cultura Creștină. Revistă de cultură a Mitropoliei Române Unite, Blaj
- DACL
Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Paris
- Diss Pann
Dissertationes Pannonicae, Budapest

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

- EDR
Ephemeris Daco-Romana, Roma
- EphNap
Ephemeris Napocensis, Revistă a Institutului de Arheologie și Istoria Artei din Cluj-Napoca
- Études Balcaniques
Études Balcaniques, Sofia
- FHDR
Fontes Historiae Daco-Romanae, București
- Gallia
Gallia. Fouilles et recherches archéologiques en France Métropolitaine, Paris
- JfAC
Jahrbuch für Antike und Christentum, Berlin
- JahrbuchRGZM
Jahrbuch des Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz
- ILCV
Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, Roma
- IMS
Les inscriptions de Mésie Supérieure, Beograd
- ISM
Inscripțiile din Scythia Minor, București
- Klio
Klio. Beitrage zur Alten Geschnichte, Berlin
- KS
Kratkie Soobsčenia, Moskva
- Limes 10 Xanten
Studien zu dem Militärgrenzen Roms. II. Vorträge des 10. Internationalen Limeskongresses in der Germania Inferior, Xanten 1974. Beihefte Bonner Jahrbucher 38, 1977, Bonn
- Limes 18 Amman
Limes XVIII. Preceedings of the XVII-th International Congress of Roman Frontier Studies held in Amman/Jordan (september 2000), BAR International Series 1084 (I-II), 2002 (2003)
- MB
Mitropolia Banatului, Timișoara
- Memoria Antiquitatis
Memoria Antiquitatis. Acta Musei Petrodavensis Piatra Neamț
- MOL
Magyar Országos Levéltár, Budapest
- NE
Nouvelle Histoire de l'Église, Paris

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

NT	Noul Testament (Biblia)
Numizmaticar	Numizmaticar, Beograd
Perspective	Perspektive. Vierteljährliche Veröffentlichung der Rumänische Unierte Mission in B. R. Deutschland, München
Peuce	Peuce. Studii și comunicări de istorie, arheologie și muzeografie. Muzeul Deltei Dunării, Tulcea
Pontica	Pontica. Studii și materiale de istorie, arheologie și muzeografie, Constanța
RAC	Rivista di Archeologia Cristiana, Roma
RevArh	Revista Arhivelor, București
SA	Sovetskaia Arheologija, Moskva
SHA	Scriptores Historiae Augustae (Berlin, Bonn)
Specimena Nova	Specimena Nova. Dissertationum e Instituto Historico Universitatis Quinqueecclesiensis de Iano Pannonno nominatae, Pécs
Starinar	Starinar. Organ Sprskog Arheološkog Drustva, Beograd
StComSatuMare	Satu Mare. Studii și comunicări, Satu Mare
Thracia	Thracia, Sofia
VDI	Vesnik Drevnei Istorii, Moskva
Xenia	Xenia. Konstantzer Beiträge zur Vor-und Brühgeschichte, Konstanz